

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PEDAGOGIA

GELSON ANTONIO LOPES JUNIOR

**TEMPO, ACONTECIMENTO E FORMAÇÃO HUMANA:
CONTRIBUIÇÕES DO PENSAMENTO DE MARTIN HEIDEGGER
PARA UM TEMPO FORMATIVO INOPERANTE**

Recife,
2020

GELSON ANTONIO LOPES JUNIOR

**TEMPO, ACONTECIMENTO E FORMAÇÃO HUMANA:
CONTRIBUIÇÕES DO PENSAMENTO DE MARTIN HEIDEGGER
PARA UM TEMPO FORMATIVO INOPERANTE**

Tese apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Educação da
Universidade Federal de
Pernambuco, como requisito ao
título de doutor em Educação. Área
de concentração: EDUCAÇÃO.

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Simão de Freitas

Recife,
2020

L864t Lopes Junior, Gelson Antonio.
Tempo, acontecimento e formação humana: contribuições do pensamento de Martin Heidegger para um tempo formativo inoperante. / Gelson Antonio Lopes Junior. – Recife, 2020.
175 f.

Orientador: Alexandre Simão de Freitas.

Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, CE. Programa de Pós-graduação em Educação, 2020.
Inclui Referências.

1. Formação Humana - Educação. 2. Heidegger, Martin, 1889-1976. 3. Educação – Aspectos Filosóficos. 4. UFPE - Pós-graduação. I. Freitas, Alexandre Simão de. (Orientador). II. Título.

370 (23. ed.)

UFPE (CE2021-037)

GELSON ANTÔNIO LOPES JÚNIOR

**TEMPO, ACONTECIMENTO E FORMAÇÃO HUMANA: CONTRIBUIÇÕES
DO PENSAMENTO DE MARTIN HEIDEGGER PARA UM TEMPO
FORMATIVO INOPERANTE**

Tese apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Educação da
Universidade Federal de
Pernambuco, como requisito parcial
para a obtenção do título de Doutor/a
em Educação.

Aprovada por videoconferência em: 14/12/2020

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a Dr. Alexandre Simão de Freitas (Orientador)
Universidade Federal de Pernambuco
[Participação por videoconferência]

Prof.^a Dr.^a Adalgisa Leão Ferreira (Examinadora Externa)
Grupo Ser Educacional
[Participação por videoconferência]

Prof.^a Dr.^a Conceição Gislane Nóbrega Lima de Salles (Examinadora Externa)
Universidade Federal de Pernambuco
[Participação por videoconferência]

Prof.^a Dr.^a Maria Sandra Montenegro Silva Leão (Examinadora Externa)
Universidade Federal de Pernambuco
[Participação por videoconferência]

Prof.^a Dr.^a Rosângela Tenório de Carvalho (Examinadora Interna)
Universidade Federal de Pernambuco
[Participação por videoconferência]

AGRADECIMENTOS

Em algum lugar no oriente escuta-se que *de toda fresta soam altas vozes*. Elas questionam, solicitam, agradecem, ensinam, lamentam, comediam, sorriem, e, por fim silenciam diante do chamado que desperta o outro a uma palavra. De um lado, mudez, e, do outro, gagueira, que se sobrepõem e se confundem. Elas tremem e apagam ao mesmo tempo, tal e qual o estalar d' dedos. Do ocidente não pude deixar de ouvir o apelo de que *tudo, porém, se insere placidamente numa única harmonia, cujo eco o caminho do campo em seu silêncio leva de um lado para o outro*. Neste caminho fui lançado à tomada inspiradora de uma coletividade íntima: estando-junta-a, afinando, e tendo a garganta cortada, deixo, aqui, a alegria do acolhimento.

Ao meu querido professor, e amigo, Alexandre, que há anos, diante de meu assombro cíclico onírico, me apresentou, entre tantos, um tempo fora dos trilhos. A força dessa lembrança, um estopor de falta-ar, nada menos do que exalar o ar estagnado. Com ele expiro tudo o que o mesmo, vindo-a-ser-já-sendo me inspira. Nessa tomada inspiradora ansiei por desistir e por continuar. Indo de um lado para o outro, do Neimfa ao RPG, dos traficantes de dons aos cafés... Sua orientação, nos anos do doutorado, carregada de malícia dadivosa, eclipsou esta jornada, aparentemente formal, com a conjunção dos poderosos astros do tempo da cura. Inesquecível!

À minha mãe, que assombrada por um relógio sumido me fez compreender um tempo roubado. Ao meu pai, matreiro, camponês à repetir que até nas flores existe a diferença na sorte: umas enfeitam na vida e outras na morte. Aos meus avós que, em sorte, me velaram o desabrochar onírico de seus ensinamentos. Aos meus, mais irmãos que sobrinhos, e a minha irmã, agradeço a paciência de palavras ternas e impetuosas. À minha consorte, Eduarda, pelo acolhimento de todo drama de um louco trajeto.

À Renata; aos estimados gêmeos, Sidney e Silas; à Gisa e dona Valdete; à Talita e à Loli; à Aninha e Fernando; à Fernanda e Compadre Adriano; à Ana Paula; Helps; Procópius e Auta; à Andreia e Compadre João; Aurino; Dondinho; às donas Nene, Valda, e Luíza; à Alice; Nathália; à Girlane; Laila; à Jean e o carrossel marcial (Canuto(s), João, Luan, Nino...); à Rafa, Andinho, Gean, Katarina e Cleiton... Agradeço, sem esquecer de seus sectos e da peculiaridade tecida em cada coração, poder ouví-los(as) ressoar as vozes mundanas e extramundanas, da lama que nos

sustenta, da árvore que cresce, dos caranguejos que esvanecem, e das crianças que não cansam de balburdiar.

À Fábio e à Anderson; à Glauco e à Chumba, e aos *outros* astros que me atravessam... Pois, quando nenhuma saída se anunciava, como toda história peculiar que não prossegue do início até um fim, mas de *uma revirada* do alguma vez para o começo, o caminho desse campo oferecia uma boa ajuda.

À Banca: Ana Claudia; Rosângela; Sandra; Cleiton; Aurino; Rafael; e, por fim, à professora Conceição, a quem devo o pontapé pedagógico; e, à Adalgisa que, estando no mesmo barco me encaminhava à prancha. Agradeço a todas(os) pelo convite aceito nesta deriva acadêmica. E ao PPGE, em especial à Morgana e à Leandro.

RESUMO

A presente Tese tematiza uma questão fundamental da educação: a noção de *tempo*. O objetivo central é analisar o sentido do tempo na experiência de pensamento de Martin Heidegger, suas contribuições para a elucidação da noção de tempo nos processos de formação do humano. O trabalho de pesquisa desenvolvido articulou-se aos *métodos qualitativos*, uma vez que eles propiciam uma compreensão mais profunda dos fenômenos educacionais. Adotamos uma abordagem fenomenológica de orientação heideggeriana: a análise dos indícios formais. Partimos da orientação aberta por cada *ekstase* temporal (presente-passado-futuro), tomando como indícios a temporalidade 24/7, a infância e o mito através das figuras do *tempo-cronos*, do *tempo-aíon* e do *tempo-kayrós*. No percurso, problematizamos a possibilidade de um *outro* tempo aberto pela própria experiência formativa, e situado para além do tempo metrificado da modernidade e do tempo líquido-virtual da pós-modernidade. A questão articuladora interrogou: *quais as contribuições e limites do pensamento de Martin Heidegger para uma compreensão do tempo formativo do humano?* A busca pela resposta pressupôs que a visada heideggeriana pode contribuir para uma reflexão radical do tempo, o tempo *ekstático* da cura, capaz de afrontar a temporalidade crônico-cronológica que prevalece no debate educacional, e que priva o humano de uma autocompreensão ética de si mesmo. Como resultado, o *tempo inoperante*, configurado por meio da visada agambeniana, nos revelou o limite estrutural nas meditações de Heidegger e sua percepção do humano como único ente formador de mundo. Ao explorar esse limite da sua ontologia, expomos uma possível viravolta ancorada na retomada de uma leitura mítica da Cura ressignificada pela *extramundandade* aberta pelo *ser-aí mítico*. Ao final, defendemos que o *tempo-kayrós*, como signo do tempo inoperante, permite vislumbrar uma formação humana conspirada e atravessada pela mistura inter-, multi- e transespecífica, como forma de desativar os maquinismos antropológicos que sustentam nossa compreensão do humano. Assim, esperamos que essa investigação de caráter filosófico-educacional possa elucidar alguns desafios envolvidos no fazer dos/as educadores/as nestes tempos em que se tornou difícil respirar, colaborando para a compreensão de um tempo verdadeiramente formativo e não meramente subordinado aos processos de empresariamento crônico da educação.

Palavras-chave: Tempo. Acontecimento. Formação humana.

ABSTRACT

This Thesis addresses a fundamental issue of education: the notion of *time*. The central objective is to analyze the sense of time in Martin Heidegger's thought experience, his contributions to the elucidation of the notion of time in the human formation processes. The research work developed was linked to qualitative methods, since they provide a deeper understanding of educational phenomena. The research work developed was linked to qualitative methods, since they provide a deeper understanding of educational phenomena. The research work developed was linked to *qualitative methods*, since they provide a deeper understanding of educational phenomena. We adopted a phenomenological approach with a Heideggerian orientation: the analysis of formal evidence. We start from the open orientation for each temporal ekstase (present-past-future), taking as an indication the 24/7 temporality, infancy, and myth through the figures of *time-chronos*, *time-aion* and *time-kayros*. Along the way, we questioned the possibility of another time opened by the formative experience itself, and located beyond the metrified time of modernity and the liquid-virtual time of postmodernity. The articulating question asked: *what are the contributions and limits of Martin Heidegger's thought for an understanding of the human formative time?* The search for an answer presupposed that the Heideggerian approach can contribute to a radical reflection of time, the ecstatic time of cure, capable of facing the chronic-chronological temporality that prevails in the educational debate, and which deprives the human of an ethical self-understanding of himself. As a result, *inoperative time*, configured through the Agambenian view, revealed to us the structural limit in Heidegger's meditations and his perception of the human as the only world-forming entity. When exploring this limit of his ontology, we expose a possible turnaround anchored in the resumption of a mythical reading of Healing reinterpreted by the *extra-worldliness* opened by the *mythical being-there*. In the end, we argue that *time-kayros*, as a sign of inoperative time, allows us to glimpse a conspired human formation crossed by the inter-, multi- and trans-specific mixture, as a way to disable the anthropological mechanisms that sustain our understanding of the human. So we hope that this research philosophical and educational character can elucidate some challenges involved in making of / the educators / as in these times it became difficult to breathe, contributing to the understanding of a truly formative time and not merely subordinate to entrepreneurship processes chronicle of education.

Keywords: Time. Event. Human formation.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	09
1.1 O PANORAMA INDICATIVO-FORMAL COMO <i>ETHOS</i> DA INVESTIGAÇÃO.....	11
1.1.1. <i>Princípio da renúncia: pesquisar exige abrir-mão.....</i>	12
1.1.2. <i>Princípio do panorama: no bosque, em meio a clareira, inspire até que tudo saia dos eixos, auscultando a respiração e recolhendo-se na coletividade originária.....</i>	13
1.1.3. <i>Princípio da atração-retrátil: avançar interpretativamente para um movimento que perfaça uma mobilidade própria da vida segundo o sentido do ser.....</i>	13
1.1.4. <i>Princípio da repetição: é preciso repetir a questão do ser por vivermos ao mesmo tempo numa compreensão do ser e na obscuridade do sentido do ser.....</i>	14
1.2 NOTAS SOBRE O TRAJETO INDICATIVO-FORMAL DA INVESTIGAÇÃO.....	15
2. TEMPO.....	21
2.1 ECOS DO TEMPO NA TRADIÇÃO OCIDENTAL-EUROPEIA.....	22
2.2 O TEMPO NO PENSAMENTO CIENTÍFICO: GALILEU, NEWTON, EINSTEIN.....	25
2.3 O TEMPO NO ESQUEMATISMO DE KANT.....	39
2.4 VERIFICAÇÃO, INDICAÇÃO E DAÇÃO TEMPORAL: O AGUILHÃO EKSTÁTICO-HORIZONTAL NA IRREVERSIBILIDADE DO TEMPO.....	33
2.5 A SUSPENSÃO DA VIDA NA TEMPORALIDADE 24/7.....	40
2.6 PEDAGOGIA DA DECADÊNCIA E RACIONALIDADE CRONOLÓGICA..	43
3. ACONTECIMENTO.....	48
3.1 CONSTANTE TEMPORAL E DESLOCAMENTO DA FRAGILIDADE HUMANA.....	49
3.2 INTENSIDADE MUNDANA E RECATO PEDAGÓGICO.....	54
3.3 SENTIDO INTENSIONAL E COMUNIDADE PEDAGÓGICA.....	61
3.4 A FACE MÍTICO-PEDAGÓGICA DE <i>AIÓN</i>	67
3.5 O JOGO DA CRIANÇA: O TEMPO CREPUSCULAR DO BRINQUEDO E O CHURINGA.....	69
3.6 APOLOGIA E CONDENAÇÃO DO JOGO-TEMPO DA INFÂNCIA.....	80

PRIMEIRO LIMIAR: Educar na clareira <i>entre</i> o homem e o animal.....	86
4. FORMAÇÃO HUMANA.....	113
4.1 A FORMAÇÃO DO <i>SER-AÍ</i> FRENTE A NATUREZA.....	114
4.2 O ENIGMA DA TEMPORALIDADE DA VIDA: UM DIÁLOGO EM SUSPENSO.....	115
4.3 FORMAR-SE NO ABISMO: <i>NATUREREIGNISSE, SER-AÍ MÍTICO E</i> <i>EXTRAMUNDANIDADE</i>	121
4.4 A CURA DE NOSSAS DE-CISÕES NUM PISCAR DE OLHOS: <i>AVENTURAR-</i> <i>SE NO MITO DE KAYRÓS</i>	133
4.5 POR UMA EDUCAÇÃO CHEIA DE KAYRÓS: UM TEMPO FORMATIVO INOOPERANTE.....	143
4.6 <i>UMA VIDA...</i> COMO FINALIZAR, PONTUANDO, A FORMAÇÃO INOOPERANTE DO HUMANO?.....	149
SEGUNDO LIMIAR: Educar com a sabedoria das plantas.....	154
<i>Lição filosófico-educacional das plantas: da sopa primordial ao <i>pneuma</i>.....</i>	157
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	163
6. REFERENCIAS.....	168

1. INTRODUÇÃO

A presente Tese tematiza possíveis contribuições do pensamento de Martin Heidegger para a elucidação de uma questão fundamental da educação: a noção de *tempo*. Consideramos o tempo uma questão vital da educação na medida em que a temporalidade indica as formas de apropriação e/ou desapropriação da formação humana.

Na modernidade, como sabemos, o tempo passou a ser concebido de modo linear com os eventos se constituindo em uma sucessão de agoras cronologicamente ordenados. Essa compreensão, devedora da revolução copernicana e da física matemática de Galileu, gerou para a própria filosofia uma nova concepção da experiência do tempo. É interessante perceber que foi justamente na modernidade, reconhecida por seu direcionamento humanista e racionalista, que se produziu uma modificação profunda da conceituação na esfera do tempo. Uma mudança radicalizada com o advento da física newtoniana que solidificou novas noções de espaço e tempo na mentalidade filosófica.

Após a divulgação das principais definições de Newton (quantidade de matéria, quantidade de movimento, força centrípeta), nas quais o tempo já é pressuposto e aparece com uma das variáveis, a filosofia de Immanuel Kant inaugurou uma postura crítica voltada para a investigação das condições de possibilidade do próprio conhecimento científico. A concepção kantiana do tempo visava a superação da dicotomia entre o tempo como realidade física (Descartes, Newton) e o tempo como idealidade (Leibniz, Wolff), estabelecendo que o tempo não é nem realidade e nem conceito, configurando-se antes como uma forma pura da sensibilidade. Isso significa afirmar que o tempo não está dado nas próprias coisas, sendo uma condição *a priori* de qualquer experiência.

No século XX, a física relativista e a mecânica quântica fizeram com que a filosofia fosse levada, mais uma vez, a repensar a questão do tempo. Bergson e Heidegger foram os primeiros filósofos a reverem as questões metafísicas e os conceitos tradicionais de tempo, o que repercutiu na crença moderna na razão e no progresso.

Pode-se mesmo dizer que a mudança na noção de tempo é uma das marcas da contemporaneidade¹.

Prigogine e Stengers (1997), por exemplo, evocaram a imagem de um leque para explicar o tempo na atualidade. As varetas representariam, cada uma, a ocorrência de um evento, enquanto o conjunto mostraria a simultaneidade de todos os eventos. A experiência do tempo se daria pela concomitância dos acontecimentos e não mais por sua expansão para o futuro, segundo articulações sutis e múltiplas. É como se estivéssemos passando do *tempo-chronos*, tempo linear e sucessivo, onde experimentamos o peso inexorável da sucessão pontual linear dos fatos que nos passam, para um *outro* tempo, um tempo que designa a temporalidade de *uma vida* não numerável nem sucessiva².

Nesse contexto, a ideia motriz consiste em pensar como diferentes modos de pensar o tempo estão implicados nos modos como vivenciamos a formação humana. O interesse consiste em problematizar a possibilidade de um *outro* tempo, para além do tempo metrificado da modernidade (BRAUDEL, 1996) e do tempo líquido-virtual da pós-modernidade (BAUMAN, 2007), um tempo que permita expressar o acontecimento implicado na formação do humano³, privilegiando uma reflexão para além dos processos gestionários que têm dominado o debate educacional sobre a questão do tempo.

Segundo Rodrigues (2009, p. 12), o tempo pedagógico tem sido identificado restritivamente com o trabalho que o professor efetiva em sala de aula, ressignificando os métodos e as regras de ação prescritas pela instituição escolar. Nessa ótica, é no enfrentamento das situações de trabalho que se realiza a organização do tempo a fim de promover a aprendizagem dos estudantes. O espaço da sala de aula materializa o que se compreende por tempo como uma dimensão voltada ao ordenamento dos ritmos docente e discente. Esse tempo, mesmo quando não reduzido a calendários e horários, restringe

¹ Não casualmente, afirma-se que vivemos na época do efêmero, da liquidez e da incerteza (LIPOVETSKY, 2009; GIDDENS, 1991; BAUMAN, 2001), o que contribuiu para desdobrar uma crise de sentido sem precedentes. O tempo aparece aqui relacionado às questões da globalização, da flexibilidade e da virtualidade (HARVEY, 1993).

² Como tentaremos mostrar, esse *outro* tempo, o tempo de *uma vida*, pressupõe pensar, para além das duas concepções hegemônicas de tempo herdadas dos gregos, uma terceira figura do tempo que tem permanecido à nossa espreita: o *tempo-kayrós*, cujos lampejos faz cessar toda sequência linearizada, ao mesmo tempo, em que nos arrebatam, como num piscar de olhos, para a oportunidade que apenas o *instante* nos oferece.

³ Ao longo da Tese substituímos o termo “homem” por “humano” em todo corpo textual, exceto nas referências. O intuito é descolar a compreensão da restrição ao gênero específico que, ao longo da história da educação ocidental vem se impondo como algo universal, neutro ou imparcial.

a forma modo como professores/as e estudantes interpretam as metas a serem alcançadas por meio do trabalho pedagógico. Assim, só muito recentemente, o tempo voltou a ser tematizado pelo campo pedagógico em função dos debates em torno da chamada *educação em tempo integral*⁴. Essa situação, contudo, não elide o fato de que a relação tempo-educação ainda ser pouco abordada no campo específico da Filosofia da educação.

Defendemos então que as contribuições do pensador Martin Heidegger podem ajudar no esclarecimento dessa questão, uma vez que o tempo se configura como um tema central da sua analítica existencial. O fenômeno do tempo, na ótica heideggeriana, se constitui como um fundamento originário das nossas ações e relações, estando implicado em tudo o que fazemos inclusive a educação. Ou seja, o tempo não é algo que cruza nossas vidas, mas que se confunde com o que nós verdadeiramente somos, afetando, por consequência, as atividades que realizamos e com as quais nos ocupamos.

Desse diagnóstico, extraímos o núcleo dessa Tese: o modo como exercitamos a educação como um esforço formativo é diretamente afetado pela questão do tempo. A pergunta mobilizadora interroga: *quais as contribuições do pensamento de Martin Heidegger para uma compreensão do tempo formativo do humano?* A busca por respostas articulou a visada heideggeriana acerca da temporalidade com a noção de *tempo inoperante* desdobrada a partir das reflexões do pensador italiano Giorgio Agamben.

1.1 O panorama indicativo-formal como *ethos* da investigação.

Pensar o tempo pedagógico desde as *contribuições de Martin Heidegger* exige um esclarecimento prévio. Parafraseando o próprio Heidegger (2015, p. 5-8), não se trata de pensar contribuições científicas para o *progresso* da pedagogia. Também não se trata de extrair ou sintetizar técnicas ou procedimentos para educar o humano. Ou seja, *contribuições* não devem ser entendidas como tentativas de correção dos juízos que versam sobre esses ou aqueles objetos, nem como esforço de descrição das propriedades das coisas e de suas relações, atitude própria de um sujeito confrontado com objetos.

Ao contrário, trata-se de buscar o desocultamento do acontecer, isto é, o fundamento originário de todo dizer e fazer cotidiano, científico, metafísico ou poético.

⁴ Nas duas últimas décadas ocorreram incentivos à pesquisa sobre essa temática. A Comissão de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) vinha convocando a comunidade científica a apresentar projetos de estudos e pesquisas sobre a educação integral (COELHO; CAVALIÈRE, 2002).

Com *contribuições* designamos uma transformação que visa pensar um outro início pedagógico, um início distante do tempo calculado marcado pela temporalidade cronológica. Metodologicamente, a pesquisa se configura como uma reflexão de caráter teórico-bibliográfico, situada no campo da Filosofia da educação. Seguimos as trilhas abertas pela abordagem fenomenológica de orientação heideggeriana, e a análise fez uso do que Martin Heidegger propôs com o termo Indicação-Formal (*Formal-Anzeige*)⁵. Para explicitar essa escolha, destacamos alguns princípios inspirados por esta orientação.

1.1.1. *Princípio da renúncia: pesquisar exige abrir-mão.*

Esse princípio fenomenológico trata da exortação de um ente que compreende ser. A compreensão anuncia, comunica, faz conhecer (hermenêutica), porta a “possibilidade assinalada” do desocultar (*aletheia*), colocando à vista e à disposição, “o que antes estava oculto, encoberto” (HEIDEGGER, 2012, p. 17). Por isso, temos que iniciar a abordagem do objeto tal como ele se mostra em si mesmo. Contudo, o objeto nos vem sempre de alguma tradição, de um *ter-prévio*. A *coisa ela mesma* surge na familiaridade.

Essa familiaridade, porém, não é com *a coisa ela mesma*. Logo, pesquisar a *coisa ela mesma* devido ao peso da tradição (metafísica), nos exorta a regressar de mãos vazias. Assim, o primeiro gesto do pesquisador é *abrir mão* do que lhe é familiar. A abertura compreensiva de um texto, por exemplo, é inseparável de nossa própria abertura, de nosso próprio despojamento. O gesto de pesquisa é um despertar radical do *estar-aí* para si mesmo. Esse gesto expõe o princípio fenomenológico (de volta a *coisa ela mesma*) como um convite para sermos nós mesmos, para o “torna-te aquilo que és!”. Concretamente, a mobilização desse primeiro princípio nos possibilitou forjar a expressão *tempo-pedagógico* indicado-formalmente, isto é, o estar-pedagógico é ser em um tempo.

⁵ O indício-formal “possui o significado da *colocação* da explicação fenomenológica” (HEIDEGGER, 2010, p. 59) – o que acentua sua distância do caminho fenomenológico de seu mestre, Husserl.

1.1.2. *Princípio do panorama*: no bosque, em meio a clareira, inspire até que tudo saia dos eixos, auscultando a respiração e recolhendo-se na coletividade originária.

Geralmente *panorama* é definido enquanto vista do todo (*pan/todo* – *horama/vista*), compreendendo o *todo* como um espaço físico adequado ao movimento do olhar de um observador. Também designa a delimitação de um assunto: a totalidade de um livro, de um artigo, de uma tese, que estariam “ante os olhos”⁶. Aqui, no entanto, trilhamos o *panorama* ao modo da divindade dos bosques (*Pan/Pã*), onde ver-Pan é ver a *physis*. A *phýsis* não como “abstração”, mas, “como aquilo em meio ao que já muito antes do céu e da terra, do mar e das montanhas, da árvore e do animal, do [humano] e dos deuses surgem e se mostram como o que surge” (HEIDEGGER, 1998, p. 102)⁷.

Com *panorama* situamos o método dos indícios-formais enquanto “um pensamento perdido”, relegado à amnésia coletiva, aqui acessado “enquanto um tomar inspirador, [onde o *ser-aí*] ‘ausculta’ (a respiração), [indicando] o recolher-se na coletividade originária” (HEIDEGGER, 1998, p. 314). Trata-se de um pensar como respirar, concentrando os sentidos nos detalhes, nas palavras despercebidas e marginais. Para isso, é imprescindível evitar, antes de tudo, o esquema sujeito-objeto. O gesto do pesquisador é o da recusa, uma tentativa de se subtrair do poder da representação.

O pesquisador busca “abrir o ouvido”, isto é, “torná-lo livre para aquilo que na tradição do ser do ente nos inspira” (HEIDEGGER, 1991, p. 20). O método do *pesquisador indicial* deixa-de-lado as generalidades de um pensamento meramente técnico-exegético para se inspirar nos detalhes, nas particularidades, nas aparições que não estão subordinadas às generalidades. O *panorama* que buscamos, portanto, implica tecer a escritura no abandono, sem reservas, dos pares opositivos ou dialéticos.

1.1.3. *Princípio da atração-retrátil*: avançar interpretativamente para um movimento que perfaça uma mobilidade própria da vida segundo o sentido do ser

Heidegger (1972, p. 49) convida a pensar, rememorar e recuperar aquilo que ficou impensado na tradição. Para tanto, faz-se preciso estar atento ao fluxo das

⁶ Ser ante os olhos é uma das traduções de *Vorhandenheit*, ao lado de “objetivamente presente”; “ser-simplesmente-dado”, “pura presença” ou “diante a mão” (*vor-hand*): *Vor* tem um sentido tanto espacial (*dianete*) quanto temporal (*antes*). Trata-se de um termo técnico em Heidegger para indicar um dos modos de sermos-juntos às coisas. *Ser* para Heidegger abrange tanto o “o que” algo é quanto o seu “como”.

⁷ A divindade, nestes termos, não é um “conceito abstrato que foi personificado” (HEIDEGGER, 2008, p. 25).

palavras, ao trânsito do impensado. Nessa direção, toda tentativa de conceitualização ou mesmo de generalização do conhecimento que não acompanha a mobilidade própria da vida corre o risco de esquecer o sentido que se dá na própria compreensão.

Isso porque o pesquisador movido por sua analítica existencial não se volta para um objeto, configurando um gesto de pesquisa insurgente-alterativo, que privilegia um caminho de investigação como um *ethos* que transforma, no percurso mesmo da reflexão, o *ser-aí*. Ou seja, os indícios-formais que se busca devem atingir e afetar a vida do pesquisador. Enquanto praticante desse gesto insurgente-alterativo, o pesquisador (figurativização do pensador) zela por “avançar interpretativamente para um movimento que perfaça uma *mobilidade própria da vida*” (HEIDEGGER, 2011, p. 131).

Safransky (2005, p. 219), por sua vez, lê essa exigência enquanto uma necessidade do pesquisador “ir-e-vir entre distração e recolhimento, entre grandes momentos e o providenciar cotidiano”. Esta mobilidade só é possível de ser visualizada se mirarmos o *ser-aí* como um habitante da travessia de um tempo não linear. Conhecer como errância.

1.1.4. *Princípio da repetição*: é preciso repetir a questão do ser por vivermos ao mesmo tempo numa compreensão do ser e na obscuridade do sentido do ser

As primeiras páginas de *Ser e Tempo* abrem o horizonte deste quarto princípio metódico. O problema do tempo reside numa falsificação, emoldurado a partir do que é teórico. Aqui, perguntamos, “ao contrário”, o que é de modo original o tempo na experiência da vida fática? “O que significa, na experiência fática, passado [*Vergangenheit*], presente [*Gegenwart*] e futuro [*Zukunft*]?” (HEIDEGGER, 2010, p. 60).

A questão exige não se orientar apenas pelo conteúdo objetivo ou objetivado no ato de pesquisar algo, isto é, não fixar um sentido [absoluto ou dogmático] de referência, uma vez que o esforço é lidar com o pensamento originário. Os indícios-formais repetem uma postura acolhedora para o que chamamos de *outridade* do texto⁸, o

⁸ Dito isto, pontuamos a proximidade entre humano e coisa com a noção de tempo. Nessa direção, a coisa é verbo (ação) e não substantivo, “pois está jogada no tempo, o que faz com que sua essência esteja sempre se velando” (FERRAZ, 2014, p. 112). Por outro lado, o humano difere de ente por ser um sendo, “cujo ser sempre se retrai na ação do tempo, portanto jamais passível de uma definição entitativa. [É apenas] uma abertura imensurável a se doar em todas as temporalidades” (p. 108).

que também pressupõe uma certa disposição de humor, um *pathos*, um *estar afinado* ao fenômeno.

1.2 Notas sobre o trajeto indicativo-formal da investigação

Guiado pelos princípios indicativo-formais apresentados acima, o objetivo geral almeja *analisar o sentido do tempo na experiência de pensamento de Martin Heidegger, suas contribuições e limites para a elucidação da noção de tempo nos processos de formação do humano*. Esse é o âmbito mais amplo delimitador das temáticas tratadas em cada um dos capítulos da Tese, organizados em função de nossos objetivos específicos: a) *analisar o fenômeno originário do tempo, seus modos e suas implicações no pensamento de Heidegger*; b) *compreender, desde a noção de tempo de Heidegger, os sentidos atribuídos ao humano e como esses sentidos configuram os modos de funcionamento de uma comunidade pedagógica*; c) *apresentar a inoperosidade enquanto liberação e radicalização de um novo modo de pensar o tempo na formação do humano*.

Para avançar no tratamento desses objetivos, organizamos o material de trabalho do pensamento. Antes de tudo, *Ser e Tempo*, obra chave, assim como *Os conceitos fundamentais*, *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, *Tempo e Ser* e *Heráclito*. Obviamente, não se buscou realizar uma leitura exaustiva dessas obras, mas atentamos cuidadosamente para noções como *decadência*, *facticidade* e *existencialidade*.

Em torno dessas noções, organizamos uma composição ensaística do argumento, desdobrado em torno das *ekstases* temporais *em-direção-a*; *de-volta-para*; e *ser-junto-a*. Assim, no primeiro capítulo intitulado *Tempo*, revisitamos o tempo da modernidade científica e suas repercussões no debate filosófico. Para o delineamento desse vislumbre histórico nos valem as obras *Seminários de Zollikon* e *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia*. Delas destacamos alguns temas. Com a primeira, nos concentramos na distinção entre o *tempo do físico* e o *tempo do selvagem*. Na segunda, nos dedicamos à exposição do *tempo inexpresso*, o *fora-de-si* originário, visualizado em seu conjunto. Por fim, convergindo ambas as obras nos detemos na temática do *tempo expresso*, desdobrado na significatividade, databilidade, tensionalidade e publicidade.

O indício-formal divisado, neste momento, foi o *ser-junto-a*, correlato à temporalidade do presente, onde estamos absorvidos numa atividade contínua, pontual e calculada do *tempo-cronos*. O intercessor mobilizado para traduzir esse indício-formal

adveio de Jonathan Crary, em sua obra *24/7: capitalismo tardio e os fins do sono*. Por meio desta obra, colocamos em xeque o tempo disposto pelo atual fundamentalismo econômico capitalista, que visa impor ao mundo da educação um tempo sem sombras.

Assim, revela-se um dos efeitos cruéis do *tempo-cronos* no campo educacional: a exclusão do tempo formativo. O humano é exposto a uma temporalidade crônica que bloqueia a experiência de temporalidades alternativas associadas ao tempo vivo. É esse tempo vital que a temporalidade 24/7 buscar eliminar, impondo a universalização do *tempo-cronos* pela captura do tempo rítmico, do tempo da vida fática do educador. É nesse sentido que especulamos acerca de uma *pedagogia da decadência*, por meio da qual o humano passa a habitar o mundo como se vivesse sempre em fuga de sua finitude.

No segundo capítulo denominado *Acontecimento*, apresentamos a ética da finitude humana sob o fio condutor do *ser-com-os-outros*. Utilizamos as obras *Contribuições a filosofia...*, e *Ensaio e Conferências*. Com a primeira, focamos o tema do *acontecimento-apropriativo*, e, do tom afetivo do *recato*. Com a segunda, destacamos a noção de *técnica*, e sua repercussão com a *physis* e a *aletheia*. A ideia é sair de uma compreensão do humano de uma perspectiva substancial (animal racional) para *ser-aí*, acontecimento apropriador. No percurso, tropeçamos em uma temporalidade mítica. O indício-formal divisado é o *de-volta-para*, correlato à temporalidade do passado, no qual nos encontramos não numa asserção primária do “eu sou”, mas sim no ritmo do “a gente é”. A intenção é sinalizar os efeitos formativos pela entrada em cena do *tempo-aiôn*.

Com o tempo aiônico, foi possível formalizar o indício *de-volta-para* como um recuo à infância. Para tanto, nos valem de Giorgio Agamben em *Infância e História: destruição da experiência e origem da história*. Crucial, para os propósitos da Tese, foram suas considerações sobre a criança, considerada um indício do *tempo-aiôn*⁹, dando a ver um modo de ensino-aprendizagem não-dual, compreendendo aí um jogo livre.

Na passagem para o último capítulo, atravessamos um *primeiro limiar* aberto pela *Carta sobre o humanismo* de Heidegger tematizada juntamente com as repostas que lhe foram endereçadas, diretamente, por Peter Sloterdijk, em *Regras para o parque humano*, e, indiretamente, por Giorgio Agamben, em *O Aberto*. No percurso,

⁹ Com o tempo da infância (Kohan, 2015), que nos apresenta a criança como modo fundamental do pensamento filosófico buscamos situar a relação pedagógica não-dual.

recorremos a vários intercessores como Ferreira (2011) e Pérez (2015), a fim de tematizar as tensões operadas uma experiência formativa articulada em meio à cisão zoé/bíos.

No terceiro capítulo designado *Formação humana*, articulamos as teses centrais de *Os conceitos fundamentais da metafísica: o humano como formador de mundo e do animal enquanto pobre de mundo*, e, da *pedra como sem mundo*. Rumamos então ao encontro do *tempo-kayrós*. Um tempo-presença que interrompe a exclusão predadora da temporalidade da vida e recoloca o tempo da Cura como momento de abertura radical dos possíveis. O indício-formal divisado é o *em-direção-a*, correlato a temporalidade do futuro, onde estamos adiante-de-nós-mesmos como possibilidade de ser aberta e plural. É aqui que travamos contato com a *inoperosidade*, um conceito agambeniano, utilizado aqui para delinear alguns limites da analítica da finitude, sugerindo ainda que Heidegger não conseguiu (se) encontrar verdadeiramente (n)a floresta, por ter se trancado no mundo do *ser-aí*. A intenção não visou corrigir ou julgar Heidegger, mas expor a gravidade da temporalidade da vida frente à temporalidade da vida humana. Com as noções de *mistério* (REIS, 2014), *natureignisse* e *mito* (VALENTIM, 2018), problematizamos a relação do humano com a natureza, a fim de re-ver a noção de *kayrós* não mais como uma temporalidade restrita ao aparado estrutural do *ser-aí*, mas como uma *extramundandade*, um resto ou resistência que age por dentro do próprio mundo do *ser-aí*.

Antes das conclusões, atravessamos um *segundo limiar* que especula a possibilidade de uma resposta excêntrica à *Carta sobre o humanismo*, posto que nunca enviada, dado por Coccia (2018). Nesse carta, a questão do humano é radicalmente retomada desde o ponto de vista das plantas, propondo-se pensar uma abertura climatológica dos processos formativos do humano como saída à atual asfixia temporal.

Por fim, queremos ressaltar, o fato dessa Tese encerrar sua própria temporalização, em um momento crucial. Não foi fácil concluir uma tese sobre o tempo formativo do humano em um contexto temporal no qual nos vimos, repentinamente, esmagados por entretempos e contratemplos. Por um lado, o *tempo natural* de um vírus que nos força a desvelar a inconsequência de continuar lidando com a natureza como mero recurso à disposição de nossas apropriações colonizadoras. Por outro lado, o *tempo vivido* de uma quarentena que veio re-forçar o confinamento de nossas pretensões.

Situada entre esses dois tempos em rota de colisão, vimos emergir uma temporalidade excêntrica fruto da chamada *educação remota* enquanto uma espécie de *refúgio capitalizante* que, há anos em marcha, tem seu fundamento no distanciamento dos corpos, tornando urgente a tarefa de pensar os sentidos da formação do humano, tendo em conta a percepção de que o embaralhamento entre o tempo da natureza e o tempo da política afeta diretamente a compreensão acerca do que se significa *ser humano*.

Após alguns séculos sendo educados sob a égide do dogma do progresso, deparamo-nos com uma inusitada práxis histórico-temporal que indica a crescente indisponibilidade do mundo¹⁰. Uma forma trágica de tocar o que chamamos, nesta Tese, de experiência do *tempo inoperante*, mas que, nesse contexto, torna-se um vetor de disseminação seletiva da precariedade para diferentes sujeitos individuais e coletivos.

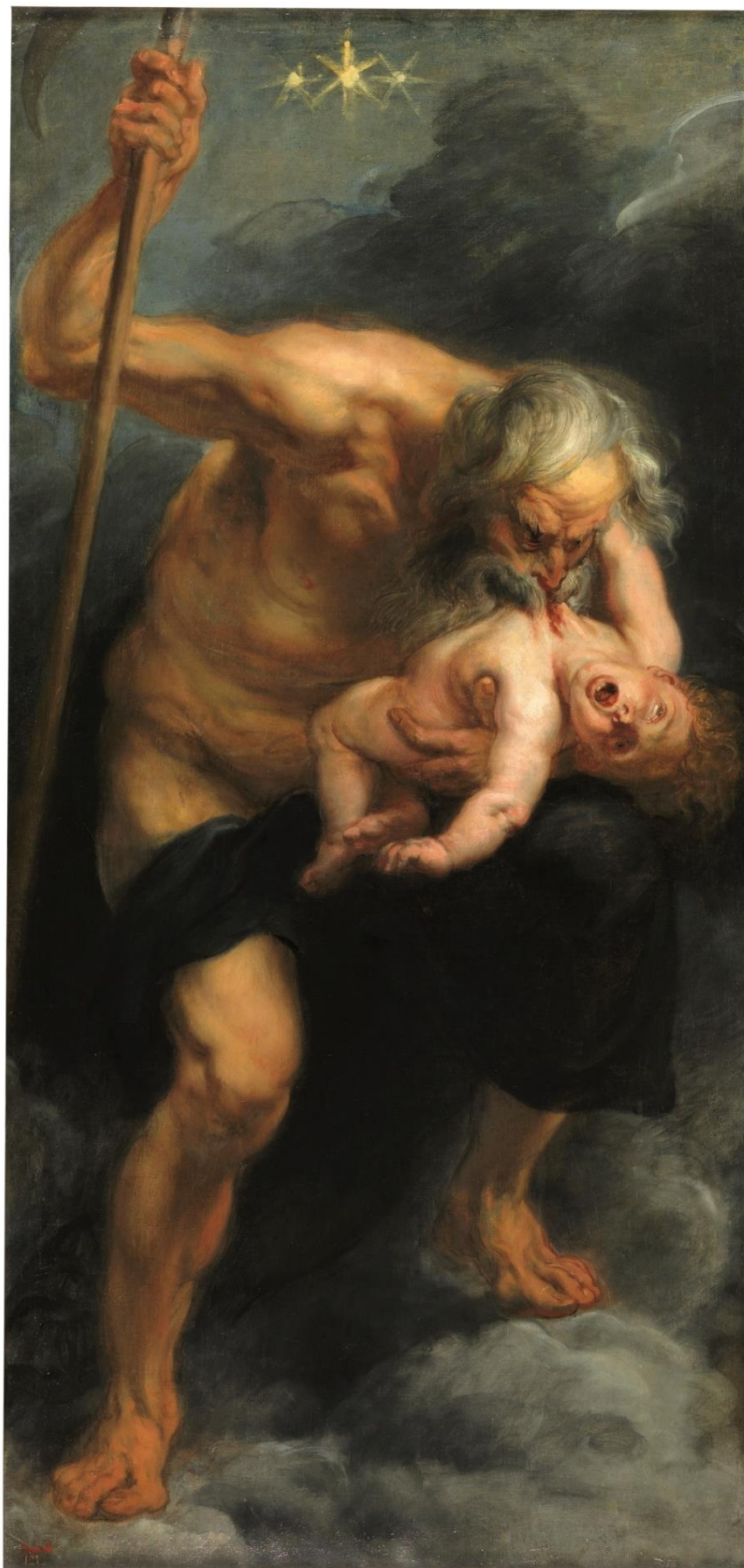
Esperamos então como intenção última desse exercício de pensamento poder contribuir com uma ressignificação do conceito de *tempo* deslocando-o de sua originalidade como temporalidade da presença para uma concepção pós-metafísica do tempo, a fim de evidenciar o tempo como uma dimensão pedagógica fundamental para a ideia da educação como formação humana em nossa própria atualidade, indo ao encontro de outras temporalidades capazes de elucidar os desafios que nos envolvem. Desejamos que essa reflexão de caráter filosófico-educacional possa também ajudar no fazer cotidiano das/os educadoras/es em um tempo atravessado por desafios múltiplos.

¹⁰ Do dogma do progresso resultou a exclusão de partes da humanidade em benefício da acumulação de riquezas de um pequeno grupo de indivíduos (homens-brancos-colonizadores). Na atualidade, os apologetas do progresso revisaram seu tempo desprovido de qualidade. Sem mais promessas para além da manutenção do *status quo* catastrófico, passaram a vampirizar diretamente o *socius*, impondo o tempo vazio da especulação predatória como substância totalizante de toda forma de valor.

Quantos da Terra e do Céu nasceram,
 filhos os mais temíveis, detestava-os o pai
 desde o começo: tão logo cada um deles nascia
 a todos ocultava, à luz não os permitindo,
 na cova da Terra. Alegrava-se na maligna obra
 o Céu. Por dentro gemia a Terra prodigiosa
 atulhada, e urdiu dolosa e maligna arte.
 Rápida criou o gênero do grisalho aço,
 forjou grande podão e indicou aos filhos.
 Disse com ousadia, ofendida no coração:
 “Filhos meus e do pai estólido, se quiserdes
 ter-me fé, puniremos o maligno ultraje de vosso
 pai, pois ele tramou antes obras indignas”.
 Assim falou e a todos reteve o terror, ninguém
 vozeou. Ousado o grande Crono de curvo pensar
 devolveu logo as palavras à mãe cuidadosa:
 “Mãe, isto eu prometo e cumprirei
 a obra, porque nefando não me importa o nosso
 pai, pois ele tramou antes obras indignas”.
 Assim falou. Exultou nas entranhas Terra prodigiosa,
 colocou-o oculto em tocaia, pôs-lhe nas mãos
 a foice dentada e inculcou-lhe todo o ardil.
 [...]

Réia submetida a Crono pariu brilhantes filhos:
 Héstia, Deméter e Hera de áureas sandálias,
 o forte Hades que sob o chão habita um palácio
 com impiedoso coração, o troante Treme-terra
 e o sábio Zeus, pai dos Deuses e dos homens,
 sob cujo trovão até a ampla terra se abala.
 E engolia-os o grande Crono tão logo cada um
 do ventre sagrado da mãe descia aos joelhos,
 tramando-o para que outro dos magníficos Uranidas
 não tivesse entre os imortais a honra de rei.
 Pois soube da Terra e do Céu constelado
 que lhe era destino por um filho ser submetido
 apesar de poderoso, por desígnios do grande Zeus.
 E não mantinha vigilância de cego, mas à espreita
 engolia os filhos. Réia agarrou-a longa aflição.
 Mas quando a Zeus pai dos Deuses e dos homens
 ela devia parir, suplicou-lhe então aos pais queridos,
 aos seus, à Terra e ao Céu constelado,
 comporem um ardil para que oculta parisse
 o filho, e fosse punido pelas Erínias do pai
 e filhos engolidos o grande Crono de curvo pensar.
 Eles escutaram e atenderam à filha querida
 e indicaram quanto era destino ocorrer
 ao rei Crono e ao filho de violento ânimo.¹¹

¹¹ Fragmento disposto na obra *Teogonia: a origem dos deuses* de Hesíodo (1995).



Fonte: <https://www.museodelprado.es/>

2. TEMPO

Esse capítulo visa a trilha do fenômeno originário do tempo, seus modos e declinações na racionalidade científico-filosófica moderna e contemporânea. Para Heidegger a tradição metafísica não problematizou o tempo enquanto tal. Neste sentido, ele se confrontou com Husserl, Bergson e Einstein, seguindo por Hegel e Kant, e, por fim, chegando a Agostinho, Platão e Aristóteles. Claramente, não vamos reconstruir aqui toda essa trajetória, apontando, ao contrário, para uma espécie de síntese precária dos elementos que configuram a tradição europeia como foi decomposta por Heidegger¹².

Vale lembrar também que, ao nos aproximarmos do tempo em sua face cotidiana, ele não parece ser um problema até que o tenhamos de explicar. Nós vivemos tranquilamente nosso dia a dia sem nos preocuparmos com sua definição. Aparentemente o tempo flui. Mas, enquanto para mim o tempo pode estar acelerado, ele massacra meu amigo com sua delonga. Nessa visada cotidiana, a experiência do tempo estaria ligada ao sujeito que a apreende. O tempo em que observamos uma janela suja, em que tateamos um gramado, sentimos o aroma das flores, o tempo em que escutamos o farfalhar das árvores, ou o degustar de uma fruta, em todos estes momentos o que intuímos do tempo decorre de uma ânsia de enfrentar a existência de uma presença contínua. Instantes efêmeros dos quais somos devedores. Além disso, independentemente da percepção subjetiva do tempo, nos mantemos em uma disposição cultural, em nossos hábitos, em nossa memória, o que exige inquirir as condições de nossa experiência do tempo.

Contudo, em prol destas condições, o pensar científico impõe, quase sempre, uma barreira, uma vez que a ciência necessita se privar do sujeito que experiencia a fim de adquirir um testemunho empírico-objetivo da realidade temporal. Começemos então por esse desdobrar-se do tempo na ciência moderna e suas reverberações filosóficas.

¹² Para tanto, serão priorizadas as pistas encontradas em *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia* e *Seminários de Zollikon*. É sobretudo com esta última que ele questiona a tradição metafísica acerca do tempo e da temporalidade. Prevalece, porém, em suas próprias análises, a compreensão aristotélica como um fio condutor, e, portanto, como um limite intransponível das demais reflexões.

2.1 Ecos do tempo na tradição ocidental-europeia

O que é isso, o tempo? O que podemos dele saber? Aqui entramos em um caminho possível que, dentre outros, não nos garante se realizamos uma boa escolha, e nem se conseguiremos responder. É preciso demorar, temporalizar a própria questão, talvez, tentar entrar no tempo suscitado pelo próprio gesto de perguntar. Busca-se o tempo, ele mesmo, isto é, um rumo indicador e não generalizador do tempo.

Para tanto é preciso um recuo, pois o tempo nos coloca diretamente em diálogo com a história da tradição ocidental-europeia desde os gregos, com seu modo de questionar: *que é isso* ? Essa questão nos destina, nos problematiza. Mas, se isso é verdadeiro, o tempo hoje se tornou enigmático para nós, tornando necessário saber *que é isso, o tempo*? E, dessa forma nos encontramos envoltos, como em um círculo.

Entraremos nesse círculo por meio de um caminho possível. Tempo é também uma espécie de *palavra fundamental* sobre a qual já estamos a caminho. Logo, a conhecemos previamente, mesmo confusamente. De fato, a preocupação com o tempo antecede a filosofia. Na *Teogonía*, por exemplo, Caos, manifestação primordial dos quatro elementares (Caos, Gaia, Tártaro e Eros) já expressa, em certo sentido, uma presença temporal, embora não no sentido cronológico. Caos é como o primeiro entreabrir-se do tempo, tempo cósmico (TORRANO, 2012). Vejamos com mais vagar.

Caos é o abismo, a queda sem fim, caracterizado de modo aquoso, gélido, escuro. Ele nos remete, por analogia, à queda no poço de Alice, ou, ao tempo da queda de um avião, ambos sem chão – como sabemos, não necessariamente. Trata-se da falta absoluta de referências com que se orientar, apenas “caindo, caindo, caindo” (CARROLL, 2009, p. 15). O efeito caótico dessa experiência temporal passa pela sensação de ser tragado pela vertigem. Uma experiência intensa, uma queda sem fim, sem metro, sem chão.

Com o surgimento de Gaia, no entanto, deparamos com uma primeira referência: um chão para colidir, para se apoiar, talvez, quem sabe no futuro, para habitar. Gaia é aquela que se interpõe ante à queda vertiginosa. Dentro de Gaia, em seus grotões, por sua vez, temos Tártaro, outro lugar de queda, queda profunda. Esses primeiros elementares são fúnebres. Eros parece uma exceção, o elemento que mantém as coisas unidas.

Como temos o tempo em nosso próprio horizonte de pesquisa, não podemos nos prolongar indefinidamente. Passemos à segunda manifestação do tempo, menos informe que Caos, nos arcanos da tradição ocidental: Uranos, a membrana que encobriu Gaia.

A relação entre os dois já não era harmoniosa. Uranos copulava a contra gosto de Gaia que, engravidando constantemente, e não tendo onde parir, gerava seus filhos dentro de si mesma. Devido ao desconforto dessa situação, Gaia articula um plano para sua liberdade, recorrendo à ajuda de um de seus filhos. Cronos ceifa o órgão genital do pai. Este, ao sentir o golpe, se ergue d'cima de Gaia na direção do lugar em que está hoje o Céu, abrindo um espaço para a vida habitar. Mas, junto emergiu o tempo cronológico, o tempo da finitude de *uma* vida. O humano resulta, em certa medida, dessa amputação de Uranos, dessa abertura de espaço e de tempo. Cronos é o artífice da condição finita.

Pode-se extrair desse mito a primeira plataforma de um pensamento dual, que tem a eternidade antes de Cronos e a finitude depois dele. Por isso, o tempo, por definição, é mais privativo do que positivo, tendo surgido de uma diferenciação, o tempo *não é* a eternidade. Essa compreensão tornou-se como uma herança resguardada pela tradição filosófica ocidental. É preciso, portanto, que delimitemos o horizonte dessa tradição.

Trata-se de uma tradição em defesa do espanto (*thaumázein*). A saber: o fato das coisas serem o que são e como são, de que a multiplicidade das coisas (todas as coisas) que compõe o real (e das diversas formas de compreendê-la) terem em comum o fato de serem, uma vez em que tudo se recolhe em seu ser. Por outro lado, apesar do ser estar presente em todas as coisas, em tudo que dizemos e compreendemos sobre as coisas, ser não se deixa esgotar em nenhuma delas, não se permite encontrar determinado em nada.

No espanto detemo-nos (*être en arrêt*). É como se retrocedêssemos diante do ser do ente pelo fato de ser e de ser assim e não de outra maneira. O espanto também não se esgota neste retroceder diante do ser do ente, mas no próprio ato de *retroceder* e manter-se em suspenso *é ao mesmo tempo atraído* e como que fascinado por aquilo diante do que recua (HEIDEGGER, 2013, p. 30. Destaques nossos).

Portanto, o espanto inaugurou a tradição filosófica ocidental e nosso destino, sequestrando o humano - nesse caso, o humano grego - de sua relação cotidiana com o tempo das coisas e o tempo do próprio mundo, levando-o à estranheza, decorrente da

percepção de que: mesmo que todo ente seja no ser, o ser, nos lembra Heidegger (1978, p. 60), não se encontra determinado "nem no ente ou dentro do ente nem simplesmente em qualquer outro lugar". Diante do que sempre se retrai, o fenômeno do ser se manifestando no ente, o grego passou a se indagar o que é o real enquanto real (*ti tò ón*). No entanto, frente a impossibilidade de concretização de um discurso sobre o ser, não tardou muito para perguntar se não haveria algo que persistisse, algo que subsistisse.

Diante do espanto, restou-lhe procurar por um princípio de inteligibilidade, uma essência necessária a tudo o que é. Foi dessa forma que o pensamento se direcionou à esfera do que é suscetível de se determinar, os entes. O que é propriamente buscado, o *que é o ente, enquanto é?*, uma questão, por essência, metafísica visa a determinação do que persiste no real apesar de toda indeterminação e multiplicidade aparente. A intenção é edificar um saber que prioriza o ente apenas naquilo que se pode apontar dele, a saber, o que lhe é essencial, necessário, o que persiste na base de tudo o que é.

Nesse caso, acentuamos com Rocha (2004, p. 26), que a tradição filosófica ocidental buscou proteger o espanto do espantoso, a tempestade do ser, se refugiando em moradas seguras, contra as quais “Heráclito fala sobre a necessidade de primeiramente se pertencer ao *Lógos*, para, então, poder ouvir o que ele diz. E, sabendo escutar, aprender também a falar”. É nessa linha que a filósofa francesa Ramnoux (1959), especialista no pensamento pré-socrático, propõe reticente a tradução de *Lógos* por lição (*leçon*).

Tropeçamos aqui com a primeira pedra de tropeço para a filosofia ocidental. Uma pedra que guarda lições pedagógicas funestas: quais professores (professoras?) iremos ouvir? Hesíodo? Homero? Os pensadores originários? Afrontar estes professores será condição suficiente para escutar outras traduções temporais do *Lógos*?

A acreditar em Heidegger, haveria, sim, um déficit no pensamento, o qual decai do originário ao metafísico (esse último inaugurado por Platão e Aristóteles), repercutindo ainda na modernidade, quando da passagem da disposição afetiva do espanto à disposição afetiva da dúvida, fazendo reinar por toda parte a ideia de que o pensamento deve se guiar “pelo modelo da representação e cálculo puramente lógicos” (HEIDEGGER, 2013, p. 30-32). Contra esse declínio, Heidegger (2017, p. 198), pontua que mesmo que não haja, de fato, “nenhuma defesa suficiente”, nem agora e nem futuramente, nós “nos encontramos a caminho da realização” de uma transformação.

Acredita Heidegger ser seu próprio caminho uma alteração essencial do questionar. Será?

2.2 O tempo no pensamento científico: Galileu, Newton, Einstein

Para além do acontecimento histórico que marca o início da colonial-modernidade, que se estende da viagem de Cristóvão Colombo, passa pelas revoluções liberais, atinge como um sismo o nosso presente histórico marcado pela globalização, um marco referencial privilegiado foi a clivagem crescente entre a fé e a razão.

Com a descentralização da Igreja, a razão científica passou a ser a chave das questões abertas pelos modernos. A prioridade da razão científica gerou transformações agudas: alquimia em química, animais fantásticos em objetos da zoologia, astrologia em astronomia. Mas, sobretudo, indígenas e negros em escravos e coisas. Desse processo não está ausente uma certa alteração na experiência que fazemos da temporalidade.

A apreensão acerca da questão do tempo, neste cenário, passou por uma mudança radical. Antes, com Agostinho, o tempo significava o horizonte sobre o qual nada poderíamos fazer, além de experienciar sua presença brevemente instantânea. Com a teleologia da realização da vontade de Deus sobre o tempo e sua concordância com o tempo cronológico enredados em nossa percepção, e não no mundo físico, abriu-se o caminho para o questionamento efetivamente científico da realidade do tempo. De certo modo, não tratamos mais da imutabilidade metafísica do tempo, mas do tempo que passa, que percebemos e lidamos: o tempo em movimento, nas formas de passado-presente-futuro ou do início-meio-fim. Com Galileu, por exemplo, passamos a ver o tempo em sua realidade física. Sua teoria do movimento (expressa na *lei da queda dos corpos*) produziu uma sobreposição do tempo frente ao espaço, à velocidade e aos corpos:

[...] imagino que um móvel foi projetado sobre um plano horizontal livre de qualquer obstáculo; já é evidente, de acordo com o que expusemos longamente em outro lugar, que dito móvel se movimentará sobre esse mesmo plano com um movimento uniforme e perpétuo, supondo que esse plano seja prolongado ao infinito (GALILEI, 1985, p. 197).

Note-se que, com Galileu, as diferenças ônticas dos corpos foram extraídas. Tudo agora se tornando pontos de massa em movimento espaço-temporal. Não por

acaso essa é uma chave crítica incontornável da temporalidade clássica do mundo colonial e seus múltiplos dispositivos para tornar os corpos colonizados-escravizados irreconhecíveis, inabitáveis, sem fim definido, “inerte em sua vida diurna” (DORLIN, 2020, p. 53)¹³. Não por acaso a concepção galileana do tempo inaugurou nossa modernidade científica, pois fez do tempo uma mera quantidade mensurável ao abrir a era da medida física do tempo impulsionada, no cotidiano, com a construção do relógio de pêndulo.

O relógio mecânico difundiu uma visão do tempo homogêneo. Esse tempo foi representado por Galileu através do segmento de uma reta, a fim de expressar a continuidade de infinitos instantes. O tempo passou a ser concebido como uma grandeza contínua, compreendido como infinitas partículas indivisíveis e sem duração¹⁴.

Contudo, ao mesmo tempo, surgiram inúmeras polêmicas a respeito dos paradoxos do tempo. O principal destes paradoxos questionava como é possível que o conjunto das partes do tempo (ex.: passado, presente e futuro) durem e sejam contínuas se suas partes são sem duração e indivisíveis. É nesse cenário que entra em cena as reformulações, produzidas por Newton, das noções de eternidade e tempo.

O tempo absoluto, verdadeiro e matemático, por si mesmo e de sua própria natureza, flui uniformemente sem relação com qualquer coisa externa e é também chamado de duração; o tempo relativo, aparente e comum é alguma medida de duração perceptível e externa (seja ela exata ou não uniforme) que é obtida através do movimento e que é normalmente usada no lugar do tempo verdadeiro, tal como uma hora, um dia, um mês, um ano (NEWTON, 1990, p. 07).

O tempo absoluto, enquanto *duração*, é então concebido como independente de quaisquer corpos. O tempo absoluto torna-se uma espécie de receptáculo de todos os eventos, bem como de toda tentativa de medida nele transcorridos seja na forma de horas, dias, meses ou anos. A mudança dos objetos, no tempo, deve também pressupor um objeto inalterável capaz de assumir qualquer forma em cada momento percebido temporalmente. Consequentemente, os eventos que *passam* não abalam mais o fluxo do tempo, tornando-se possuidor das mesmas propriedades em quaisquer lugares:

¹³ É plausível conjecturar uma similitude entre a temporalidade dos físicos e a temporalidade colonial. Como ressalta Fanon (1968, p. 73), “o trabalho do colonizador é tornar impossíveis até os sonhos de liberdade do colonizado”, objetificando-se o corpo e a vida do colonizado. Nos termos de Elsa Dorlin (2020, p. 52) “a colonização sedimenta o próprio tempo”, compartimentando o tempo vital dos colonos e o tempo mortífero dos colonizados.

¹⁴ O experimento de Galileu consiste em mostrar como se chega à lei ($v = g \times t$), na qual com os corpos em movimento uniformemente acelerado, a velocidade inicial é zero, e a final $v = g \times t$.

unidimensionalidade, continuidade, homogeneidade e infinitude. É neste sentido que o físico pode afirmar que *todo corpo* permanece no seu estado de repouso, ou no movimento uniforme em linha reta, quando não é e na medida em que não é forçado, por forças nele impressas, a mudar de estado (NEWTON, 1990). Com a expressão *todo corpo*, contudo, desaparece mais uma vez os elementos sensíveis. Toda diferença *corporal* é suprimida restando uma única força, aquela capaz de desviar *todo corpo* do movimento uniformemente linear¹⁵. Assim, se os corpos estão em lugares diferentes, estes lugares representam apenas uma alteração de posição. Restam aos corpos apenas as distâncias e os pesos em um espaço mensurável.

Como resultado, a natureza passa a ser apenas um modo da relação das posições variadas dos corpos no espaço e no tempo. Não há mais o tempo nas coisas, mas coisas no tempo. A busca da causa de duração de um movimento, e, a busca pelo seu lugar no cosmos desaparece pelo inquérito das causas que modificam um estado em movimento alinhado e uniforme. Porém, em nossas atividades cotidianas, esta definição absoluta do tempo permaneceu como algo abstrato, uma vez que é com o tempo dos eventos que sujeitos e culturas se baseiam em suas medidas e relações concretas.

Apensar disto, o ponto de vista da ciência permaneceu dominante até que Einstein descobriu uma lacuna na teoria da medida do tempo. No sistema de medida do tempo da física moderna, o tempo independe do referencial, e isto significa dizer que a variação do tempo e os eventos decorridos são simultâneos para qualquer observador inercial. A simultaneidade entre dois corpos é igual e contrária tanto de um corpo A em direção a um corpo B quanto o seu inverso¹⁶. A homogeneidade é outra propriedade absoluta que concede ao tempo seu fluir uniforme. Isto implica dizer que o tempo flui independente da aceleração de qualquer referencial. Mas, sob o ponto de vista do tempo não-uniforme, esse fluir pareceria desigual como se pode constatar em uma *má sintonia* de qualquer aparelho transmissor de imagens televisionadas. Na lacuna entre o tempo uniforme e o movimento real dos corpos, torna-se necessária uma constância.

Foi Einstein quem estabeleceu o postulado fundamental dessa constância c (300.00 km/s). O físico elegeu a luz, a coisa mais rápida do universo, como referencial, o que relativizou as propriedades absolutas que *todo corpo* deveria expressar na física moderna clássica. A partir dessa nova medida estabelecida, *todo corpo* em inércia (isto

¹⁵ Com a expressão *todo corpo*, deixa também de fazer sentido a antiga distinção entre corpos celestes e corpos terrestres, abandonando-se a primazia do movimento circular-esférico.

¹⁶ A simultaneidade aqui é absoluta, independente do evento, assegurando que um experimento realizado hoje pode ser replicado amanhã com os mesmos resultados.

é: independentemente de seu movimento) passa a ser visto como aumentando indefinidamente à proporção em que sua velocidade alcança a velocidade da luz¹⁷. Não obstante, a relatividade física, exposta por Einstein não significa que tudo é relativo. A física de Einstein, na verdade, terminou por introduzir novos absolutos como a velocidade da luz e o intervalo relativístico. Com isto, ele pôde preservar uma ordem determinada (WHITROW, 2005). A diferença é que, para Einstein, deferente de Galileu e Newton, a massa de um corpo pode afetar o tempo. Isso porque a luz é o corpo privilegiado.

Lembremos que Einstein propôs que há na luz um aspecto dual: dependendo da situação ela pode ser partícula ou onda¹⁸. Desse modo, a seta do tempo deixa de fazer sentido, pois a única certeza é que não há uma precisão exata do tempo, uma vez que nos processos quânticos, o modo de ser onda ou partícula não pode ser apreendido isoladamente. Assim, o tempo, antes absoluto, tornado relativo, tende agora a desaparecer. As implicações dessa revolução extrapolam nosso escopo. Mas, interessa assinalar, na nova concepção de tempo, a redução da variedade de fenômenos às leis matematicamente fixadas enquanto forma resoluta de compreensão do tempo.

Como consequência, qualquer ponto material no espaço é determinado justamente pelo ponto espacial com o qual coincide. Supõe-se que o espaço esteja vazio com exceção do ponto material privilegiado. Mais: admite-se também a infinitude espacial. Vazio e infinito, cada ponto e cada distância, são considerados iguais a quaisquer outros¹⁹.

Em síntese, para determinar o movimento de qualquer ponto material basta conhecer os valores de suas coordenadas em função do tempo. Para tal não são necessárias as qualidades sensíveis dos fenômenos, as quais são dissolvidas e substituídas pelos índices matemáticos. No desdobrar da racionalidade científica, seja

¹⁷ Essa velocidade é tão absurda que não percebemos suas implicações à curta distância, ou seja, no cotidiano. Mas, entre eventos de grandes distâncias, a simultaneidade se torna relativa como no caso da diferença perceptiva da anomalia solar entre um observador situado na terra, outro na lua e um outro a meio caminho da terra e do sol, ou seja, o mesmo evento sentido quatro minutos depois pelo observador médio demoraria cerca de quatro minutos a mais para ser sentido pelo observador terrestre.

¹⁸ A física quântica desdobrou duas vertentes de investigação. A primeira relacionada aos estados sólidos e a segunda preocupada com o campo eletromagnético. Esses estudos operam através de duas hipóteses fundamentais, a saber, a chamada *dualidade onda-partícula* de Einstein, e o *princípio de incerteza* de Heizenberg.

¹⁹ Com isto, abrem-se os eixos x , y , z e P (o ponto material a ser determinado pelas distâncias dos eixos). Com a determinação da distância, descobrimos sua posição e em função do movimento vemos como se comporta (sucede) no tempo. Para tanto, basta determinarmos o tempo nos eixos por onde P transitou. Em cada eixo temos $x=x(t)$, $y=y(t)$, $z=z(t)$, isto é, cada eixo encontra-se em função do tempo.

como Galileu e Newton, seja com Einstein, o tempo flui uniforme e independente das qualidades sensíveis dos fenômenos. Vejamos as repercussões no âmbito da filosofia.

2.3 O tempo no esquematismo de Kant.

O que podemos saber do tempo é que, para o filósofo de Königsberg, ele não é próprio do mundo, mas da esfera subjetiva. Na *Crítica da razão pura*, o tempo é a condição de possibilidade para que o humano conheça o mundo. Desde os gregos, uma vez que o mundo é legitimado por uma inteligência que o ordena, contemplar já bastava para conhecer. Com Kant, não passava de um equívoco contemplar a inteligência no mundo, já que para ele, o conhecimento dependeria unicamente do humano, que deixaria sua passividade para produzir conhecimento a partir da síntese de fenômenos.

A novidade do tempo em Kant reside justamente na superação da dicotomia do tempo como realidade (Newton) e do tempo como idealidade (Leibniz). Vale lembrar que, no âmbito filosófico, o tempo era concebido por vezes como realidade física, e por vezes como conceito, porém, para Kant antes que o tempo seja absorvido por um desses polos, ele é uma forma da percepção sensível, onde o real e o conceitual já pressupõem uma intuição pura do tempo. Foi justamente na sua *Crítica da razão pura* que Kant delimitou a coisa como coisa-em-si (*noumenon*) e como coisa-para-nós (*phenomenon*).

[...] que eu entre numa sala de aula e que todos os objetos ali existentes me fossem dados à percepção num mesmo espaço, ou ainda a um mesmo tempo. Eu não conseguiria conhecer coisa alguma, pois não teria condições de diferenciar aspectos para perceber quais itens são constitutivos da mesa, da cadeira, da luminária, do teto, do quadro, da parede, etc. Se o conhecimento destes fenômenos se torna possível é graças à presença, na sensibilidade que faz parte da razão, dos elementos espaço e tempo. Deste modo, espaço e tempo são conceitos fundamentais para a arquitetura do pensamento e apresentam-se como elementos constitutivos da razão que possuem um caráter formal, configurando-se como condição de possibilidade para o conhecimento e, com ele, para a própria existência da espécie humana (HANSEN, 2000, p. 63).

No exemplo acima, ao entrar numa sala de aula percebemos a mesa, a luminária, as cadeiras e outros itens. Eles estão dispostos nesse espaço (a sala), cada um em seu lugar. Eles estão igualmente dispostos em certo tempo, vistos, estando à vista ou para serem vistos. Essa variedade de coisas que percebemos na sala de aula, inclusive a sala, ela mesma, nos são dadas através de nossos sentidos, a partir dos quais sentimos o

aroma, a aspereza, o peso, as cores. Nada disso seria sentido distintamente se aparecessem ao mesmo tempo ou num mesmo espaço, ou seja, numa massa amorfa, turva.

Em outros termos, é necessário para o *nosso* conhecimento diferenciar aspectos da percepção que foram tornados possíveis apenas pela presença dos elementos *espaço* e *tempo*. Estes elementos são, na verdade, as próprias *formas possíveis* para o conhecimento. Como *nosso*, o conhecimento humano é constituído pelos elementos da intuição e do pensamento²⁰, assim também é o objeto que está sendo apreendido.

Assim, “tudo o que se relaciona como objeto com os nossos sentidos é fenômeno, mas o que, sem que toque os sentidos, contém apenas a forma singular da sensibilidade é pertinente à intuição pura (isto é, uma intuição vazia de sensações, mas não intelectual” (KANT, 2005, p. 245). O fundamento da percepção sensorial, que tem como correlato o objeto sensível, é a matéria sensível (*hýle*). É a matéria que afeta a sensibilidade. O branco do quadro, o som da porta, ou a aspereza do chão são as datidades sensíveis (*hiléticos*). No entanto, o que é percebido na percepção sensível não se restringe apenas às datidades sensíveis; estas apenas tornam visíveis um objeto. No método transcendental não se reduz percepção à sensação, nem sensação à impressão, uma vez que o objeto percebido não é dado na impressão sensível. A objectualidade do objeto não decorre da intuição sensível.

No caso do tempo, tomemos a lousa como ilustração. A lousa demorou certo tempo ajustada na parede, foi gasta e substituída por outra. Ela teve o seu tempo. Ontem, hoje e amanhã a lousa esteve, está e estará na vida de muitos discentes e docentes.

Várias vezes, ouvimos que cada coisa tem seu tempo. Claro, podemos intencionalmente destruir o tempo da lousa, por exemplo, danificando-a. Entretanto, não podemos retirar o tempo da lousa, deixando apenas a lousa. O tempo é uma forma que possibilita olhar para (*tuere*) dentro (*in*) da própria lousa. A textura da lousa, nesse

²⁰ Quando vemos uma ampulheta com sua estrutura de madeira, seu acrílico transparente, e sua areia amarela, tais características imediatamente dadas, este “isto” singular posto adiante, re-presentado, é o intuir. A ampulheta, dada intuitivamente, na medida em que nos deparamos com outras semelhantes em algum antiquário, isto, que é concebido como ampulheta, esta representação que vale para muitas outras, que é comum a muitas outras é o conceito. Esta representação de qualquer coisa no universal é o pensar. Trata-se do processo de generalização e formalização descritos por Heidegger na *Fenomenologia da vida religiosa*, dentro do qual Heidegger identifica um itinerário interpretativo do ser (uma História do Ser) que, de Platão à Nietzsche é representado como a Ideia em Platão; a Enérgeia em Aristóteles; o Cogito em Descartes; o Conceito Absoluto em Hegel (COSTA, 2014). Em Heidegger, a posição de Kant é explicitada, para uma maior apreciação, em *Os problemas fundamentais da fenomenologia*.

exemplo, mas também o cheiro do café ou a cor dos livros, toda essa multiplicidade de sensações são, de modo geral, a matéria dos fenômenos, o conteúdo da experiência.

Mas sem o tempo e o espaço, que são as formas a priori do olhar para dentro (intuição), não nos seria possível saber (*gnoscere*) junto (*co*) à experiência. Sem espaço e tempo, formas sensíveis da intuição, andaríamos às cegas. Então, para que as coisas tenham sentido, e, portanto, entrem no campo do cognoscível é preciso que sejam colocadas nas formas do sentido externo (espaço) e do sentido interno (tempo).

Por essa razão, o que nos aparece, o conteúdo do conhecimento, o dado intuitivo (matéria, cor, forma) apenas se torna objeto quando impulsionado na unidade de um conceito. Em um caminho contrário, isto também significa que apenas pensar mediante conceitos não nos coloca numa relação de conhecimento efetivo com um objeto. Por isso, Kant buscou tenazmente diferenciar percepção, experiência, conhecimento pré-científico e conhecimento científico. Para tanto, era preciso esquematizar como a representação do conceito é estabelecida de modo transcendental, através da faculdade do *entendimento*.

Nos binômios intuição-conceito, receptividade-espontaneidade, afecção-função, e, por fim, sensibilidade-entendimento, paira a primazia deste último. Sendo assim, compreende-se que a intuição está impreterivelmente na base do entendimento puro, devendo ser ela própria uma pura manifestação. Puro aqui é unívoco de simples, algo insuprimível. Nesse contexto, o tempo é o puro singular, o “tempo é uma representação necessária subjacente a todas as intuições sensíveis. Com respeito aos fenômenos em geral, não se pode suprimir o tempo, não obstante se possa do tempo muito bem eliminar os fenômenos. [Por essa razão] o tempo [nos] é dado *a priori*” (KANT, 1980, p. 44).

O tempo não está nas próprias coisas, ele é uma condição para qualquer experiência das coisas, “nada mais é que a forma da nossa intuição interna. Se a condição particular da nossa sensibilidade lhe for suprimida, desaparece também o conceito do tempo, que não adere aos próprios objetos, mas apenas ao sujeito que os intui” (KANT, 1980, p. 45). Isso significa afirmar que todo conhecimento é híbrido, resultando tanto da experiência sensorial quanto do esquema racional. Mais ainda: o conhecimento que fazemos do mundo expressa mais do humano que conhece que do mundo conhecido.

Os princípios do entendimento puro estabelecem o fundamento da objetividade dos objetos. Neles – nomeadamente na sua conexão – realizam-se autenticamente os modos de representar graças aos quais se abrem, na sua unidade originária, o <<estar diante>> e o <<permanecer>>, que são próprios do objeto. Os princípios dizem sempre respeito a esta dualidade unitária da essência do objeto. Por isso, devem, por um lado, pôr o fundamento do <<estar diante>> e, por outro, o do <<permanecer>>. Resulta daqui, como consequência da essência dos princípios, a sua articulação em dois grupos. Kant chama-lhes princípios matemáticos e dinâmicos (HEIDEGGER, 2002, p. 184).

A objetividade dos objetos é estabelecida pelos princípios do entendimento puro. Estes princípios se realizam numa dualidade unitária. A unidade originária do *estar diante* com o *permanecer* possui dois princípios correspondentes. Ao *permanecer* temos os princípios matemáticos designando todas as coisas como corpos da natureza que ocupam espaço; tais corpos são numericamente determinados em seu deslocamento (movimento e repouso). No *estar-diante* residem os princípios dinâmicos, compreendendo um preenchimento do espaço, uma ocupação e dilatação dos corpos que, dispersos, impõem uma resistência, uma força. Os princípios matemáticos e dinâmicos são princípios de exposição dos fenômenos em sua força e extensão, os fundamentos sobre os quais é possível para um objeto ser apresentado em seu aparecimento, a condição da objetividade de todo e quaisquer objetos, sempre submetidos a regras (KANT, 2008, p. 208).

Essas regras assumem a permanência significando, por um lado, presença, e, por outro, constância. Junto a esta compreensão, os tempos diversos, sensivelmente experimentados, seriam, na verdade, partes, delimitações de um tempo único. Trata-se então de um tempo ilimitado, infinito, dado e intuído *a priori*. Esse tempo puro é compreendido como a forma onde acontecem os fenômenos. Em cada agora fenomênico, o tempo é sempre o mesmo agora, ele é o que perdura em cada instante.

Dessa maneira, visualizamos três modos de relação com o tempo, desdobrados em três princípios referidos à existência efetiva: na medida em que persiste, o tempo é um *quantum*, uma grandeza, segundo o princípio da persistência; enquanto algo aparece numa cadeia de *agoras*, segundo o princípio da sucessão na base da lei da causalidade; e o tempo como algo que envolve as coisas, segundo o princípio da simultaneidade, na base da lei da ação recíproca. Kant afirma, contudo, que esses princípios não podem ser demonstrados empiricamente porque neles há pressuposto formal, eles atuam como algo subjacente à experiência, implicando o modo como objeto se faz nessa experiência.

Desse modo, o tempo percebido em termos de sucessão, devir ou mudança tem sua substância articulada naquilo que é permanente, imutável, atemporal. O tempo é pensado como uma unidade transcendental que estrutura a experiência, a unidade transcendental da apercepção, dado que só se pode ser sujeito ou causa de mudanças aquilo que permanece idêntico a si mesmo. Agora, vejamos mais de perto como Heidegger vai buscar acolher e superar a analítica kantiana do tempo.

2.4 Verificação, indicação e dação temporal: o agulhão ekstático-horizontal na irreversibilidade do tempo

Para Heidegger (2012, p. 345), o tempo “para além de todo objeto” e “aquém de toda subjetividade” permanece oscilando em um “conceito vulgar de tempo”. Sem dúvidas, essa oscilação é responsável pela relação confusa entre nós e o tempo, o que exige constatar “algo como uma co-pertinência necessária de tempo e ser humano”. Nos seus termos, todo tempo é um *agora* para a alma na medida em que o passado é o *agora* do que já foi na lembrança; assim como o futuro é o *agora* do que ainda está porvir na expectativa. O presente, por sua vez, é o *agora* do que vigora no momento. O tempo é compreendido através do presente e do agora. Ao mesmo tempo, o agora se torna o vigor do que é e está sendo, das coisas e de nós mesmos. Assim,

[...] o tempo, tal como exposto por Aristóteles e tal como é conhecido desde então pela consciência comum, é uma sequência dos agoras a partir do agora-ainda-não em meio ao agora-não-mais, uma sequência de agoras, que não é nenhuma sequencia arbitrária, mas que tem em si a direção a partir do futuro e para o interior do passado. Também dizemos que o tempo passa. A série de agoras está dirigida de acordo com essa sequência a partir do futuro para o interior do passado de maneira unidirecional, não reversível. Designa-se essa série de agoras uma série infinita (HEIDEGGER, 2012, p. 378).

Da consciência do filósofo à consciência comum, o tempo é marcadamente uma sequência infinita, unidirecional e irreversível de *agoras*. Embora haja três formas de falar do tempo, o *agora* se mostra numa primazia curiosa. A determinação do tempo no hoje, no ontem e no amanhã é mais primordial em comparação com a verificação quantitativa de tempo. Essa verificação é apenas uma determinação aritmética de cada hoje, ontem e amanhã. Por isso, quando olhamos o relógio nos ocupamos do tempo,

mas a referência é sempre a um *quantum* de tempo, o que confere ambiguidade a tal determinação.

Suponhamos que chegássemos com um relógio a um membro de uma tribo indígena numa floresta, que nunca viu um relógio e lhe mostrássemos esta coisa. Pelo movimento ele pensaria que esta coisa está viva. Para ele a coisa não é um relógio, uma medida de tempo. Isso não significa, naturalmente, que a relação com o tempo lhe seja estranha. Provavelmente, ele vive numa relação mais originária com o tempo do que nós, europeus modernos, que lhe mostramos nossos estranhos produtos. Entretanto, para ele não há questão do relógio. (HEIDEGGER, 2009, p. 71-72. Destaques nossos).

Com esta suposição aparentemente excêntrica, destacamos nessa meditação heideggeriana acerca do tempo o seu recuo à floresta e a uma tribo indígena. O que os olhos de Heidegger pretendem enxergar com esse exercício especulativo? O que há entre os habitantes desta floresta peculiar, o tempo e o relógio? Por que este recuo à floresta, em vias da estranheza ou da falta de sentido do relógio em si?

No verificar do tempo pelo relógio, aliás, como em toda indicação de tempo, apontamos para o tempo, mas não vemos o tempo mesmo. Se quisermos saber o que é o tempo mesmo, a relação de tempo das várias indicações de tempo não pode nos ajudar. Antes, devemos perguntar: de onde eu tiro o agora, o há pouco e o logo mais? Esta pergunta, assim como uma eventual resposta, só é possível porque já temos o tempo, mais exatamente porque para nós já domina o tempo presente, passado e futuro. Porque sempre só posso tomar algo que me é dá-vel [*Geb-bar*]. E este poder se dar [*Gebbare*] é o que sempre *domina*. Com a palavra “dominar” indica-se apenas, por enquanto, cuidadosamente, que somos atingidos por toda parte e constantemente pelo tempo. Em vista da relação com o tempo devemos, por enquanto, compreender, por um lado, a diferença entre *indicação* do tempo [*Zeit-Angabe*] pelo relógio, e indicação do tempo – não de acordo com o relógio – como hoje-ontem-amanhã e, por outro lado, *dação* de tempo [*Zeit-Gabe*]. Não há indicação de tempo sem anterior dação de tempo. Entretanto, permanece ainda a questão se no nosso comportamento cotidiano, seja ele científico, pré-científico, prático, não-científico, artístico ou religioso, o tempo nos é dado de modo diferente do que através de uma espécie de indicação de tempo. (HEIDEGGER, 2009, p. 74).

O recuo é longo. Por isso, caminhemos com mais vagar. Já havíamos sido advertidos, por Heidegger, para não cair no equívoco de diferenciar um “tempo do eu” e um “tempo do mundo”, bem como a desconfiar do relógio com seu nivelamento aritmético do tempo. A advertência tem um sentido formativo, uma vez que a forma

mais imediata de nossa relação com o tempo tem sido a contagem. Essa forma de relação permite, por exemplo, saber se temos ou não tempo para algo, permite saber, por exemplo, se é o momento adequado para terminar ou não uma aula, para combinar um café, jogar, ritualizar... Porém, esse tipo de relação não é uma relação originária. Isso porque para realizar todos estes pequenos cálculos se pressupõe que o tempo esteja previamente dado.

Em outros termos, todo momento temporal remete a algo presente (agora), a algo sucedido (antes) e a algo que aguardamos (depois). Contar com o ontem, o hoje e o amanhã pressupõe, portanto, que *há* tempo, que o tempo já está dado para *uso e medida*. Mas, como indicado acima, nesta experiência não há dados temporais sem uma prévia doação do tempo. É no aprofundamento desse dom, que passa despercebido no cotidiano, que se desvela o verdadeiro sentido de *ter o tempo*. Assim, tê-lo ou não, diz sempre da finalidade de algo. Trata-se de um *tempo para...* que indica uma determinada direção, tempo para fazer um café, para jogar o lixo, para preparar uma aula ou uma tese...

Como deve ser compreendido esse caráter que chamo de caráter do tempo no “para”? Seria este “para” adicionado ao tempo ou menciono nesse “para” justamente algo que é próprio do tempo? Mesmo quando eu digo “amanhã” não digo isto simplesmente como um “amanhã” vazio, mas sempre como um “amanhã” para aquilo que farei “amanhã” ou que acontecerá “amanhã”. Por mais indeterminado que seja o *para quê*, faz parte do tempo esta indicação, o apontar para um fazer ou acontecer. Por isso chamamos este caráter do tempo, isto é, aquele que ele é sempre tempo para algo, de caráter da *interpretabilidade* [*Deutsamkeit*] (HEIDEGGER, 2009, p. 75).

Este aspecto indicativo é próprio do tempo mesmo e não se constitui como algo que adicionamos. Logo, não designa a intenção de um sujeito, mas sim o próprio aspecto de significação imanente ao tempo, seu sentido inerente constatado em cada caso, como quando dizemos: *é hora de...*, *é tempo de ir...* Trata-se de uma condição relacional, uma vez que, na expectativa de um evento qualquer, nos encontramos sempre coexpectando na expectativa do próprio processo. Nesta coexpectação, a relação com o tempo não é a relação de um sujeito isolado defronte ao mundo, mas sim a de um sujeito situado no encontro de... si mesmo, isto é, de suas próprias possibilidades.

O segundo aspecto de nossa relação com o tempo é a databilidade (*Datiertheit*). A experiência com a data em que algo ocorreu, vem ocorrendo ou ocorrerá não tem meramente o sentido do calendário: “a data do calendário é apenas um modo particular das datações cotidianas” (HEIDEGGER, 2012, p. 381). A datação assume o sentido do *estar-dado* do tempo como o agora em que redijo estas linhas, o antes de assistir um filme ou o dia do aniversário que espero ansiosamente. Contudo, a expectativa ou sua ausência não possuem apenas uma data. De modo algum, o tempo é pontualizado, ele indica uma tensionalidade, uma duração variável, como o agora, durante a leitura destas linhas²¹.

O tempo revela esse âmbito no qual o *ser-aí* vive familiarizado. As coisas, ou os intratemporais, são o que nos servem de imediato para algo, um relógio para ver o horário, o calendário para lembrar do aniversário. Eles são encontrados em uma rede prévia de significações, inscritas em uma época e em uma cultura. O *ser-aí* se serve dos intratemporais, lida com eles, a fim de se organizar e organizar o tempo pelo qual transita.

A própria produção de um relógio implica uma época e uma cultura. Claro, sua produção independe se conhecemos aquele que o usará. O relojoeiro produz para um anonimato, isto é, para o uso de todos. O relógio também pode ser usado para fins variados, pode ainda ter um aspecto esportivo ou social, pode se configurar como uma obra de arte, etc. Como todas as coisas intratemporais de que nos ocupamos, um relógio nos transforma assim como o transformamos por meio dos nossos usos. Isso permite dizer que o modo com o qual nos relacionamos, sendo junto às coisas, diz do nosso próprio modo de ser: indiferentes, esquecidos, meticolosos, avexados.

O que estamos indicando com estes exemplos é a impossibilidade de uma existência pura, sem as coisas. Há toda uma relação de mão e contramão que constitui o *ser-aí* e as coisas. Existe um enredamento, no qual o *ser-aí* se ocupa sendo junto às coisas, na indiferença ou no zelo, e, se preocupa *sendo-aí* com os outros semelhantes, na decepção, na expectativa, na lembrança. Na ocupação, junto as coisas, o *ser-aí* realiza tarefas como a correção de provas, anotações na lousa, leitura de um livro, etc. Diante das coisas, o *ser-aí* já reconhece seus para quês, e na estranheza delas busca suas finalidades.

²¹ Além disso, o tempo também não pertence a um sujeito individualizado por já se achar de algum modo aí acessível no ser-um-com-o-outro. Interpretabilidade, databilidade, tensionamento e esfera pública são, portanto, os momentos do tempo, seus indícios formais. Cada um deles expressa que as coisas com as quais nos relacionamos constituem a estrutura ôntica e ontológica do *ser-aí* como ser-no-tempo.

Com isso, fica patente o desacordo entre a floresta e a cidade europeia, entre o tempo do “físico”, e o tempo da “tribo indígena” (HEIDEGGER, 2009, p. 84). Isto porque o relógio excede a rede conformativa do tempo dos povos indígenas. Não se trata de que esses últimos não sejam capazes de atribuir sentido ou que a floresta seja habitada pela ausência de sentido. Na verdade, trata-se de reconhecer aí um contra-sentido sob o alicerce do sentido disposto pelo “mau-encontro” entre o europeu e o indígena.

Assim, pessoas, animais, pedras, florestas constituem-se por um conjunto de referências em que as coisas estão colocadas em seus para quê próprios e apropriados (para sua serventia, para seus sentidos familiares). O exemplo de Heidegger é curioso porque o relógio exorbita o âmbito daquilo que é reconhecível pelos povos indígenas, que fornecem, em resposta, um contra-sentido ao sentido do acontecido colonial.

Isto sugere que o lugar do relógio só pode ser desvelado em função das condições de seu aparecimento, como lugar do transitório, do temporário, como convocação para outros dizeres e olhares; ou, pelo contrário, como lugar do invasivo, do expropriador, como convocação a matar e a pilhar outros dizeres e outros olhares.

Em todas essas situações, o tempo aparece como tempo vivido, onde sentido e contra-sentido estão na base do sentido acontecido. Ser-no-tempo é essa liminaridade da dação do tempo. É nessa direção que a floresta, exemplificada no texto heideggeriano, faz evidente um modo de equivocação presente na relação que os povos indígenas cultivam com o tempo, que não se reduz a percepção que o humano (branco-moderno-europeu) tem. Assim, “na floresta [Holz] há caminhos que, o mais das vezes sinuosos, terminam perdendo-se, subitamente, no não-trilhado” (HEIDEGGER, 2012, p. 3).

Esses caminhos são estreitos e labirínticos, podendo inclusive levar quem busca atravessá-los a se deparar com o sem saída. Atravessar uma floresta é também perder-se nela, ser-tomado-por... Este é um sentido de *caminhos de floresta* que seus habitantes originários bem conhecem, e mais: sabem que, para esses *caminhos*, não há mapas ou estradas que seja uma prerrogativa exclusiva do humano (VALENTIM, 2018). Veremos.

Isso porque nos *caminhos de floresta* não deparamos com *árvores cartesianas*, isto é, árvores que não têm origem no “ser-tomado-por”, mas no declínio do “ter-sido-tomado-por”, como no conhecimento científico, onde as árvores tornam-se mero objeto de verificação (HEIDEGGER, 2003, p. 42-43), desenraizadas de sua vitalidade. A *árvore cartesiana* provém e perdura, também desde Platão e Aristóteles, de uma

tripartição disciplinar: lógica, física e ética. Nessa tripartição se erguem ainda as questões crítica kantianas: o que devo fazer?; o que posso esperar?; e, o que posso conhecer?

Em contraposição, as árvores com que deparamos nos *caminhos de floresta* protegem, alimentam e comunicam, revelando o que existe e vigora mesmo “sem a interferência do [humano]” (homem-especista-colonizador) (p. 38). Mais ainda:

[...] o crescimento não apenas das plantas e dos animais, seu surgir e perecer enquanto um mero evento isolado, mas o crescimento enquanto acontecimento que se dá em meio a e absolutamente dominado pela mudança das estações, em meio à alternância entre dia e noite, em meio ao curso dos astros, da tempestade e do clima, em meio ao furor dos elementos. [...] os acontecimentos que o [humano] experimenta em si, geração, nascimento, infância, maturidade, velhice, morte, não são de maneira nenhuma acontecimentos no sentido restrito e atual de um evento natural especificamente biológico, eles pertencem muito mais à vigência (HEIDEGGER, 2003, p. 32).

Nos *caminhos de floresta*, outro ponto de vista vem à tona. Trata-se de tudo o que diz respeito ao fazer e ao não-fazer humanos, sua postura e atitude, seu *ethos*, seu portar-se como um ente diverso da *physis*, sua morada em meio aos entes. *Ethos* e *physis* são expressos e discutidos no *logos*, a palavra que retira a vigência do velamento (*alethéia*).

Contudo, para os modernos ocidentais, a *physis* é desenraizada e convertida em “natureza”. A sua vitalidade perece, suprimida numa ordenação que perfaz as matérias e disciplinas escolares. A *árvore cartesiana* diz, portanto, o perecimento do vivo, um constructo de raízes metafísicas com seu tronco físico e galhos medicinais, morais e mecânicos. Uma árvore sem solo. Nesse aspecto, Heidegger parece manter fidelidade ao fenômeno deixando a árvore estar, lá fora, onde ela se mostrou a nós. Ele não a devora numa atitude possessiva, onde nos colocamos diante dela, em frente a..., evitando degradá-la na imagem conceitual de um sujeito que dirá “aquilo [é] uma árvore”.

Com esse breve desvio pela floresta, Heidegger visa dissipar o entendimento do tempo como algo meramente passível de aplicação, fixo e contável. O tempo do físico não nos permite enveredar o tempo originário para nele nos perdermos. Não permite atalhos no tempo, momentos que revelam a constituição fundamental da temporalidade.

O tempo é deslocado em si mesmo como futuro, sido e presente. Como algo vindouro, o ser-aí é *deslocado para* seu poder-ser que tinha sido; como sido, ele é *deslocado para* o seu sido; como

presentificante, ele é *deslocado para* junto de um outro ente. A temporalidade como unidade de futuro, ter sido e presente não desloca o ser-aí por vezes e ocasionalmente, mas ela mesma como *temporalidade* é o *fora-de-si originário*, o ἐκστατικόν (HEIDEGGER, 2012, p. 388).

Todo ser humano encontra-se originariamente *deslocado para*, sendo essa temporalidade ekstática²² sua própria constituição ontológica. A esta unidade originária do *estar-fora-de-si* que *chega-a-si*, que *retorna-a-si* e que se presentifica pertence uma abertura, na qual o deslocamento, ao mesmo tempo, abre e mantém aberto um horizonte²³.

Ekstático-horizontal “é a amplitude aberta para o interior da qual o deslocamento enquanto tal está fora de si” (HEIDEGGER, 2012, p. 389). Ele torna possível, quer dizer, ilumina simultaneamente a constituição ontológica do ser humano e a temporalização do tempo, uma vez que há uma relação entre o ente que somos, o ente que não somos e o tempo como constitutivos de nossa *eksistência*. Com Heidegger se inicia, portanto, um tropeço existencial, uma virada ontológica, do primado ontológico da constituição existencial do ser humano (da analítica existencial) *frente* ao primado transcendental da constituição categorial do sujeito (a analítica transcendental), implicando numa percepção radical do tempo. Como vimos anteriormente, com Kant, o tempo opera com categorias e esquematiza para determinar objetivamente o conhecimento. Com Heidegger, o tempo indica os modos possíveis de acesso ao ente que nós mesmos somos.

Kant prescindiu de questionar e determinar, na sua essência própria, o <<manifesto>> que vem até nós antes de uma objectivação em objeto da experiência. Na medida em que ele, claramente, tem de regressar a este domínio, como acontece quando diferencia a mera percepção da experiência, o movimento comparativo segue uma direção: da experiência à percepção. Isto quer dizer que a percepção é vista a partir da experiência e que, face a ela, é um <<ainda não>>. Mas, do mesmo modo e antes de mais, trata-se de indicar o que a experiência, no sentido do conhecimento científico, já não é em relação à

²² Heidegger distancia o ekstático da referência tradicional à transcendência, à exemplo do para-além do ser (*epekeina tês ousias*) na Alegoria do sol platônica, que tem função iluminadora tanto do desvelamento do ente quanto da compreensão do ser. Isto significa, reiteradamente, que a transcendência não designa a representação da interioridade de um sujeito com o que lhe é transcendente (DASTUR, 1990).

²³ O horizonte, tema tradicional relacionado ao ver e ao intuir de Leibniz a Husserl como limite do conhecimento, do campo da visão teórica, não o é para Heidegger, que toma o horizonte no domínio do projeto na estrutura da cura. O horizonte é o fechamento da abertura ekstática, o *fim* do movimento ekstático e ao mesmo tempo o *começo* da abertura do ente.

percepção, no sentido de conhecimento pré-científico (HEIDEGGER, 1987, p. 141).

A principal dificuldade na compreensão ontológica do tempo reside no fato deste ser tomado “enquanto intuição pura a um sujeito humano, cujo ser é determinado de modo insuficiente” (HEIDEGGER, 1987, p. 193), o que tem consequências drásticas.

Isso porque dada a impossibilidade de pensar a coisa-em-si, cria-se dessa forma um *fora*-incomensurável que cinde humano e natureza, forjando a imagem do real como espelho do sujeito, onde o mundo é meramente a medida do que nos aparece. Dessa forma, o tempo “transformou-se num conceito físico vazio, que encontramos como *t* (tempus)”. (HEIDEGGER, 2008, p. 209). Esse é o conhecido *tempo normal* da Europa, fundado em seu empreendimento colonial-expropriador de outras formas de vida.

As consequências da uniformidade do tempo são trágicas e ainda subestimadas pela filosofia, posto que surdos ao apelo dos *caminhos de floresta*, permanecemos cativos do artifício de ordenar colonial-imperial-universalmente o globo terrestre. Ocupados junto às coisas, as observamos para delas retirar meramente uma exatidão (*Órthotes*).

2.5 A suspensão da vida na temporalidade 24/7

Recentemente, Jonathan Crary expôs a lógica temporal do fundamentalismo econômico capitalista contemporâneo em seu funcionamento 24/7²⁴. Para ele, temporalidades alternativas do existir humano têm sido sistematicamente capturadas: o tempo do sono, o tempo das férias, o tempo do lazer. Temporalidades destituídas em nome da atividade contínua. Embora assinale o sono como último reduto para se resistir à vida regulada, Crary (2014) mostra o quanto a temporalidade 24/7 nos separa da oscilação rítmica própria da vida, um tempo situado “para além das horas do relógio” (p. 18).

²⁴ 24/7, quer dizer, 24 horas por dia, 7 dias por semana. Em suas pesquisas, Crary (2014) explora o interesse do Departamento de Defesa dos Estados Unidos em controlar o sono dos soldados norte-americanos por meio de substâncias neuroquímicas, terapias genéticas e estimulação magnética transcraniana, a fim de impor ao corpo um modelo maquínico de funcionamento. Outro foco de atenção das análises de Crary é o consórcio espacial russo-europeu que planeja a instauração de satélites com refletores parabólicos retráteis na órbita terrestre, com a finalidade de refletir a luz solar em grandes faixas terrestres. A ideia é permitir o trabalho contínuo, ou seja, noite e dia. O slogan do consórcio anuncia um tempo de *luz do dia a noite toda*.

A temporalidade 24/7 indica um tempo suspenso na pura indiferença aritmética. Com essa suspensão acabamos por perder as diferenças do tempo, quer dizer, a possibilidade mesma de perceber diferentes tempos, abrindo um tempo de indiferença disposto como temporalidade própria e apropriada do desempenho maquínico. Há nesse processo um alinhamento com “o que não envelhece, o inerte e inanimado” (CRARY, 2014, p. 19), induzindo a supremacia de um tempo distante da inteireza ecológica.

Nos termos de Crary (2014, p. 26), a temporalidade 24/7 “mina paulatinamente as distinções entre dia e noite, entre claro e escuro, entre ação e repouso”, criando uma “zona de insensibilidade, de amnésia, de tudo que impede a possibilidade de experiência”. Um tempo que se adianta, portanto, a todo mistério e desconhecido. Como consequência, aspectos irredutíveis da vida humana como a fome, o adoecimento, o desejo sexual, o sono e a própria morte são forçados a entrar no domínio do calculável e do equivalente.

Em suas análises, Crary (2014, p. 33) multiplica os exemplos relativos aos efeitos da temporalidade 24/7, no contexto da globalização corporativa, focalizando os efeitos para a espécie humana da produção de “um futuro até então desconhecido”. O fluxo do tempo 24/7 parece carecer de barreiras. Os possíveis indícios do tempo originário desaparecem em uma compressão constante. A tessitura rítmica do tempo é varrida por uma temporalidade atomizada que desdobra um projeto, ao mesmo tempo, titânico e tirânico, ancorado na subtração de qualquer experiência temporal variada.

A temporalidade 24/7 não faz uso apenas do relógio, integrando-se numa miríade de micro-objetos, cujo modo de uso é indiferente aos ritmos-ciclos do dia e da noite, do trabalho e do descanso, modulando-se através de aparelhos, redes e códigos que compõem um fluxo compulsório e descartável que opera por meio da obsolescência programada.

Nesse fluxo, o desejo por novos instrumentos deixa de ser o apelo a uma mera acumulação de objetos ou conteúdos, para se converter em um dispositivo de “apagamento sistemático do passado como parte da construção fantasmagórica do presente” (CRARY, 2014, p. 54). O frenesi das novidades inabilita uma memória coletiva, que tem seus rastros deletados por uma colonização sistêmica da experiência.

[...] compramos produtos que nos foram recomendados pelo monitoramento de nossas vidas eletrônicas, e voluntariamente deixamos feedbacks para outros a respeito do que compramos. Somos o sujeito obediente que se submete a todas as formas de invasão

biométrica e de vigilância. E que ingere comida e água tóxicas. E vive, sem reclamar, na vizinhança de reatores nucleares. A abdicação completa da responsabilidade pela própria vida é indicada pelos títulos dos diversos guias best-sellers que nos dizem, com uma fatalidade sombria, quais são os mil filmes que devemos assistir antes de morrer, os cem destinos turísticos que devemos visitar antes de morrer, os quinhentos livros que devemos ler antes de morrer (CRARY, 2014, p. 68-69)²⁵.

Nesse horizonte, não apenas o sono torna-se alvo de captura, mas se visa diretamente as funções cognitivas do cérebro humano. Busca-se a “digitalização da consciência”, através das técnicas de extração dos dados, para que se possa compatibilizar as experiências, individuais ou coletivas, às exigências da vida acelerada. Um esforço radical de supressão de qualquer sentido transindividual, quer dizer, transegóico da subjetividade, reduzida às métricas da objetividade algorítmica ou neurocientífica.

Assim, diz Crary (2014, p. 129), vemos emergir uma nova percepção do que seja uma vida feliz e um bem viver, cada vez mais, desvinculada dos “encontros que podem levar a novas formações, a novas capacidades de insurgência”, que dependem, de forma imanente, do acesso e da experiência concreta e sensível a outras temporalidades.

[...] 24/7 apresenta a ilusão de um tempo sem espera, de uma disponibilidade instantânea, de permanecer isolado da presença dos outros. A responsabilidade por outras pessoas que a proximidade implica pode agora ser facilmente contornada pela administração eletrônica de nossas rotinas e contatos diários. [...] O problema da espera está ligado à questão maior da incompatibilidade do capitalismo 24/7 com quaisquer comportamentos sociais dotados de padrões rítmicos de ação e pausa (CRARY, 2014, p. 132-133).

A impossibilidade do cuidado com os outros, exemplificado no ato de espera e de escuta, não reside meramente nos aparatos técnicos, reside mais profundamente no abandono de qualquer experiência de oscilação rítmica. A temporalidade 24/7 obriga as coordenadas ontológicas (mas, também, éticas, políticas, pedagógicas) a se alinharem ao tempo hiperindividualizado das mercadorias e das corporações transnacionais.

²⁵ Crary (2014) faz uso da cinematografia para explorar a questão de como o mundo humano vem sendo devastado por esse novo padrão de tempo. Assim, em *Altered Carbon* ou *Blade Runner*, ele destaca a permeabilidade crescente entre seres vivos e máquinas, em um “mundo saturado de mercadorias e colorido pela transitoriedade e pela perda” (p. 104). Nessas narrativas, a temporalidade 24/7 emerge como uma desorientação distópica, onde distinções entre o vivo e o inanimado perdem o sentido, e “nos tornamos assustadoramente indiferentes à fragilidade e a transitoriedade das coisas vivas reais” (p. 110).

2.6. Pedagogia da decadência e racionalidade cronológica

A temporalidade 24/7 indicia um crescente distanciamento do *tempo limiar*, ou seja, do *tempo do sonho* (de Crary) e do *tempo da floresta* (de Heidegger). Com isso, consideramos que passamos por um corte, uma ruptura no dimensionamento humano da vivência do tempo, onde se aprofundam o esquecimento do tempo originário em seu fluir. O fluxo temporal é congelado, convertido em uma superfície, para assim ser melhor medido e parametrizado. Os impactos sociais, culturais, políticos e pedagógicos são catastróficos. Passamos a ancorar nossa existência em plataformas e aplicativos.

Esses novos dispositivos visam nos proteger do próprio tempo, doravante tratado, ele mesmo, como um autêntico terrorista. Por conseguinte, vivemos no desabrigo, desabrigados do nosso tempo próprio. Esse desabrigar tem uma cabeça de Janus, “um rosto fita o futuro, o outro o passado” (SAFRANSKI, 2005, p. 151).

Janus, como sabemos, é o anfitrião do deus do tempo derrotado, aquele que com sua foice ceifa as vidas, Cronos, que ao fugir passa a residir com o deus da agricultura, da civilização e da moeda. Ao mesmo tempo em que ensina o cultivo da terra e a poda da videira, abrindo um tempo de abundância dos frutos da terra, com sua foice curva, Cronos expressa seu poder de corte, de cisão, separação e alienação²⁶.

Não obstante, Cronos é também a irrupção da diferença, do confronto dos opostos que conserva viva a realidade. O problema é que, como herdeiro da tirania patriarcal, Cronos passa a ceifar a diferença como uma prerrogativa da usurpação do que acredita ameaçar seu direito de soberania. Isso significa que, desde o *tempo-cronos*, tudo deve variar, desde que a variação, ela mesma, não produza a criação do novo, não geste e não gere o acontecimento. Para tanto, Cronos parcela/divide o tempo, configurando um tempo de expansão infinita da dívida, tornando-nos devedores eternos do *tempo-cronos*.

Por isso, nunca dispomos de tempo suficiente para lhe sacrificar e apaziguar, presos em sua crono-logia, seu modo formal de ordenar as extensões do tempo, perdemos o contato vivo com a diferença no e do tempo. Sem essa possibilidade, o circuito dos afetos capitalizados em uma cadência alucinante nos inflige o imperativo da

²⁶ Cronos é a divindade que representa a superação de seu pai, que não reconhecia o direito à diferença: Uranos busca inibir que o novo suceda o velho para não perder seu poder de reprodutor; e para tal passou a sufocar seus filhos; nota-se que Gea o havia sido criado para superar a cissiparidade das divindades primordiais (Caos; Gea; Tártaro, e Eros), isto é, para gestar a diferença. Fracasso.

novidade pela novidade. Novidade perversa, posto que variação do mesmo, do sempre igual.

Assim, cativos dos indícios formais do *tempo-cronos* somos obrigados a sempre recomeçar, toda finalidade é subsumida no imperativo de nunca parar, asfixiados por um tempo privado de ritmo e que flui indefinidamente sem precisar se ater em alguma orientação significativa. Com o *tempo-cronos*, as potências formativas do humano são inibidas, seja pela disciplinarização, seja pela aceleração do tempo.

Expropriada de uma duração própria, a formação do humano já não se move em meio às exigências de início e fim, começo e conclusão, evocando a interminável sucessão do novo. O *tempo-cronos* passa a controlar a diferença através de seu poder replicante.

Herança e transmissão, indícios-formais estruturantes dos discursos e das práticas de formação, deixam de remeter à queda, obstruindo a imagem matricial da semente que morre para fazer-se árvore, gerando, por sua vez, inúmeras outras sementes.

Sem o gesto de *queda e morte da semente*, o *ser-aí* destemporalizado carece de herança e transmissão, de lembrança e perspectiva, torna-se um prisioneiro da verticalidade atomizada da cinética desdobrada pelo tempo 24/7. O *ser-aí* já não tem como experimentar o tempo vital que se dá num *demorar-se junto a...* “um demorar-se no prolongar-se da própria temporalidade” em que o mundo vem ao encontro da vida.

Nessa temporalidade obstruída, caímos no abismo, acossados por um futuro incerto e duvidoso. É por isso que Safransky (2005, p. 186) descreve que o pensamento de Heidegger “volta-se para a treva do momento vivido”, quer dizer, para “a autotransparência das realizações da vida, também cotidianas”. Ele nos coloca a exigência de uma outra pedagogia afinada ao tom da *insegurança ontológica*. Nessa outra compreensão da formação do humano, a *queda* não é negativizada por indicar a condição mesma de possibilidade da luta pelo *ser-aí* autêntico, na qual o *ser-ai* abre-se para a fragilidade (finitude) da vida tecida em sua diferencialidade originária.

Nessa outra compreensão do formar(-se) humano, o tempo é um lance aberto. O lançamento do humano no mundo, contudo, não se dá de dentro para fora, mas no *aberto*, quer dizer, *orientado* pelas possibilidades vindouras que não estão ainda colocadas. Somente assim, habitando ontologicamente seu tempo próprio, pode se abrir para outros gestos, seja na lida cotidiana com as coisas, seja na criação de conceitos filosóficos, seja no acolhimento de outros gestos de educar(-se) com (e como) outrem.

Com isso, a preocupação não é meramente com o repassar dos conteúdos que foram temporalmente programados, mas cuidar também do que está por vir, sustentando o nexo indissolúvel onde passado e presente se abrem através da abertura para o futuro.

A liberação do futuro, assim como a proteção das florestas e dos sonhos, indica um vir a ser já sendo, aqui, designado indicativo formalmente como o *anteceder-se-a-si-mesmo-no-já-ser-em-um-mundo*. Com isto, Heidegger crítica da estaticidade de um projeto matematizante do tempo, herdeiro da racionalidade científica e filosófica ocidental. A dimensão ekstático-horizontal, indicada na analítica existencial de Heidegger, configura-se como uma experiência que corrói o tempo calculado, na medida em que impossibilita lidar com ele na forma de *res*, coisa, substância e afins que reduzem a possibilidade de experienciar outros tempos no ato de educar.

Esquecidos dessa dimensão ekstático-horizontal, somos educados e educamos como prisioneiros do *tempo-cronos*. Um tempo contado em horas-aula, dias letivos, semestres, etc. (WHITROW, 1993, p.31) que nos habitua a seguir automaticamente calendários e agendas. Mas, onde raramente o sentido mesmo do tempo, vivido nas instituições e nos gestos de formar o humano, constitui um foco de atenção e tematização. Nas organizações escolares, manifestamos assim uma vivência cronológica do tempo pedagógico, desenvolvendo atividades não pelo sentido, mas porque “está na hora”.

A consequência mais visível desse processo é a crescente dualidade da experiência temporal cindida entre o “tempo físico” e o “tempo social”. Nesta dualidade, o tempo se encontra sob o domínio astuto de Cronos que determina o ritmo das atividades vivenciadas no dispositivo escolar²⁷, com vistas à padronização do tempo pedagógico.

[Assim] junto aos relógios e às campainhas, os horários de aulas, então, são ordenados em função das disciplinas escolares e de sua sequência ao longo dos dias, das semanas, das quinzenas, dos meses e anos, visando facilitar o controle do trabalho docente. Nesse sentido, o ensino seriado tem como base a centralidade da classe como unidade de organização e modo de organização dos conhecimentos escolares pautados na simultaneidade. O ano letivo é considerado tempo escolar modelar, bem como o semestre e o bimestre. [...] Essas noções, além de fundamentarem o trabalho pedagógico e as atividades dos alunos, refletem a sequência de conteúdos a serem ensinados em uma série,

²⁷ De fato, como lembra Ferreira (2009, p. 18), a organização do tempo escolar caminhou junto com a institucionalização da escola, adquirindo legitimação de ritmos e tempos sob o controle do Estado, introduzindo e entronizando o tempo disciplina nas instituições encarregadas de formar os cidadãos.

durante um ano letivo, distribuídos numa sequência por semestre. Ainda, refletem a temporalidade linear, a distribuição das séries, a padronização do ensino e a expectativa de que todos os alunos aprendam a mesma coisa no mesmo período de tempo. Essa é a lógica do sistema seriado de ensino que perpassa uma estrutura hierárquica rígida entre as diversas etapas do aprendizado, numa sequência organizada (RODRIGUES, 2009, p. 22).

Na esteira da racionalidade cronológica do tempo escolar, estrutura-se a criação de um *habitus* disciplinar que visa ajustar os sujeitos ao tempo do mundo produtivo. Não obstante, a meditação filosófico-educacional dessa situação ainda permanece refém das análises ônticas (sociológicas, políticas, etc.) que tomam a atividade de ensinar-e-aprender como equivalente à atividade do trabalho, fazendo da atividade docente o eixo privilegiado para a compreensão do agir formativo. Sem desconsiderar essas análises, apostamos que uma compreensão ontológica poderia indicar outras pistas para os usos do tempo para além da sua domesticação pelas forças vigentes no dispositivo escolar.

*Mas ele não podia pagar seus pais para criá-lo; sua vida (αἰὼν) 478
breve foi que o magnânimo Ajax o matou com sua lança.
[...]*

*"Oh Priamida, não me faça deitar no chão
seja a presa oferecida aos Danaos, venha em meu auxílio (αἰὼν)! 685
[...]*

*e se eu voltar, ao contrário, para minha pátria, fama
vai perder, mas a vida (αἰὼν) ainda assim será muito longa, 415
porque lá a morte não poderá me surpreender tão cedo.
[...]*

*Ele hesitou na frente do herói e caiu de cara sobre os mortos, 300
longe da fértil Lansa, e seus pais não podiam
sua educação foi paga, porque sua vida (αἰὼν) foi curta; a lança
do magnânimo Ajax terminou com ela naquele dia.
[...]*

*Vou me vestir agora, com mais medo do que enquanto voa
entrar pelas feridas que o bronze causou no filho
de Menécio, e então gerar vermes neles, 25
e este corpo, do qual a vida (αἰὼν) já se foi, desfigura totalmente,
e eles também corrompem totalmente o cadáver.²⁸*

²⁸Fragmentos da obra de Homero, a *Ilíada* (1991).

3. ACONTECIMENTO

Nesse capítulo, desdobramos uma tentativa de compreensão dos sentidos atribuídos ao humano e suas implicações para uma comunidade pedagógica. Tomamos a noção de acontecimento nos caminhos abertos por Heidegger. Caminhos delimitados por dois momentos básicos: a analítica existencial da estrutura ontológica do *ser-aí*, e o sentido do ser no horizonte da temporalidade originária. A passagem de um momento a outro é denominada como viravolta (*Kehre*) em dois sentidos. Por um lado, trata-se do *vaivém* da verdade do ser como acontecimento apropriativo (*Ereignis*). Por outro, nomeia-se a *virada* do seu pensamento em direção à origem da verdade do ser²⁹.

Com a passagem da questão do Ser para a questão da história do Seer, Heidegger não pensa mais por orientações históricas, mas através do lançamento ao espaço de acontecimentos, o que resguarda a possibilidade de acontecimentos históricos, não para determinar se eles virão ou não, mas para resguardar o sentido de seu *poder-ser*.

Nessa direção, buscamos desvelar uma outra experiência da temporalidade, um tempo fora do *tempo-cronos* e sua perspectiva progressiva linear e cumulativa, apontando para um tempo intempestivo, um tempo por vir, cujo acontecimento é capaz de interromper os hábitos difusos na cotidianidade. Isso é importante na medida em que, com essa indicação-formal do tempo, aprender-e-ensinar deixa de se restringir apenas ao domínio do saber, seguindo a linearidade progressiva de um ponto A ao ponto B.

Ao contrário, como buscaremos mostrar, com a emergência intempestiva do *tempo-aíón* o gesto de-aprender-e-de-ensinar deixa de estar voltado à apropriação da ignorância e à supressão da errância, forçando educadores/as e educandos a habitarem um tempo não-dual, *entre-caminhantes* de um campo aberto para aprender de si e do outro tanto em seu saber quanto em seu não saber. Um re-encontro com o *tempo da infância*.

²⁹ Comumente, a *kehre* é vista como a passagem de seus textos: de *Ser e Tempo* para *Tempo e Ser* (MAC DOWELL, 2014), onde o “e” não diz que o ser *é*, ou que o tempo *é*, mas que *há* ser e que *há* tempo (*es gibt* – se dá) – portanto, trata-se de uma doação que é um destinar. Não se trata mais da existência de um ente que, existindo e posto em jogo, faz a questão do sentido do ser. Trata-se, agora, do historial, justamente o que ocasiona a questão do sentido do ser e o lugar das decisões – decisão (*Entscheidung*) em que se deixariam “para trás todas as certezas previamente adquiridas a respeito do ser como tal” (DUARTE, 2010, p. 16). Na passagem da verdade do Ser (*Sein*) para a verdade do Seer (*Seyn*), o Ereignis é o modo pelo qual o Seer se essencializa nesse lugar-historial, é o que abre distintas clareiras do Seer.

3.1 Constante temporal e deslocamento da fragilidade humana

A trilha meditativa de Heidegger responde à tradição filosófica ocidental, descerrando suas portas ao expor o sentido de sua questão fundamental: *a questão do ser*. Como vimos, o sentido dessa questão não deve brotar do tema que a envolve, mas do modo de realização da própria pergunta. Inspirado pela obra de Brentano, Heidegger buscará o sentido do ser nas suas quatro expressões: o ser como propriedade; o ser como atualidade; o ser como verdade; e o ser como esquema das categorias. Então inicia *Ser e Tempo*, determinando as estruturas fundamentais do *ser-aí* com o intuito de mostrar que elas revelam uma compreensão do ser: a preocupação enquanto ser do *ser-aí*.

O desvelamento do sentido do *ser-aí* como preocupação, isto é, como cura, como cuidado, permite a revelação do sentido do *ser-aí* como temporalidade. A elucidação do tempo como horizonte (lugar) da compreensão do ser, através da temporalidade como ser do *ser-aí* revela tanto o sentido do ser quanto os diversos modos do ser. Com a determinação deste sentido toda problemática ontológica se mostra enraizada no tempo.

O indicativo disto localiza-se justamente na delimitação do sentido do ser enquanto presença (*parousia/ousia*) (HEIDEGGER, 2006, p. 63-65). É a partir do reconhecimento dessa experiência, presentificada na história da filosofia ocidental, que nasce a analítica existencial, na qual Heidegger explicitará nosso vínculo com a noção de tempo precariamente pensada pela tradição, explicitando as estruturas temporais do *ser-aí* para assim manifestar o tempo correlacionado de modo original ao próprio ser³⁰.

Neste caminho, o ser humano não é mais tomado em suas qualidades ou propriedades ônticas, mas na base mesma de sua existência. Essa é a razão pela qual ele é tomado enquanto *ser-aí*, cuja existência é a sua essência e não algo passível de objetificação. Com isso, são afastadas as concepções filosóficas, científicas ou teológicas acerca do humano que nos foram transmitidas e cristalizadas pela tradição ocidental. O humano deixa de ser pensado tanto como uma capsula-sujeito, dotado das habilidades de apreender objetos, quanto como um primata evoluído ou como uma criatura de Deus.

³⁰ Como é sabido, frente à insuficiência da determinação metafísica da alma, do espírito e da consciência do humano, Heidegger realizou a analítica das estruturas da existência. Diante da falta de explicitação do tempo em vista da problemática fundamental da metafísica, ele determinou a necessidade do tempo como horizonte da compreensão do sentido do ser – proposto na terceira seção da primeira parte de *Ser e Tempo*. E devido a incompreensão e irrealização da explicitação da estrutura fundamental transcendental do *ser-aí* através da temporalidade enquanto problema, ele refez a analítica existencial (STEIN, 2001).

Para o sofista Protágoras, o [humano] é, por certo, a <medida de todas as coisas>, mas ele obedece à lei de uma *sophia* que lhe prescreve as estritas fronteiras do seu reino e do seu saber. O [humano] cartesiano, kantiano, delimita e assume a finitude de uma vontade do conhecimento, todavia infinita no seu princípio. O [humano] das ciências humanas, cedendo à vontade da vontade, explora o seu próprio chão, reparte-se em sectores objetiváveis e mensuráveis, projeta-se o grande filme inacabado do seu ativismo ilimitado. A história do [humano] é a da emancipação absoluta. De que se libertou ele? Ele libertou-se de toda a relação com um Outro diferente dele, quer fosse Deus, a natureza ou o ser. Tornou-se a relação total, o puro meio, o único objeto, o único estudo do único sujeito: ele próprio (HAAR, 1990. P. 95).

A expressão *ser-aí* (Dasein) explicita, antes de tudo, que o ser humano é um acontecer que ocorre no *aí*, quer dizer, lançado no mundo. Ele existe em um movimento para fora (*eksistente*) na relação com os entes intramundanos, com os outros *seres-aí* e consigo mesmo. O humano é um ente que se compreende sendo no mundo, e enquanto *ser-no-mundo*, ele é um *poder-ser* nos modos de ser da existência de apropriação e expropriação³¹. Com base nessa visada, *Ser e Tempo* se dirige ao modo cotidiano do *ser-aí*, onde encontra-se exposto em um movimento de obscurecimento de si mesmo.

O obscurecimento é a característica da nossa cotidianidade mediana, um suporte atemporal que nos obsidia a assumir alguma identidade traçada na compreensão de si em termos de suas ocupações mundanas: “eu sou um professor” diz meramente de um eu espelhado nas ocupações do mundo compartilhado. E na medida em que é espelhado com os outros, nós não somos nós mesmos, mas qualquer um. No mundo compartilhado prevalece a compreensão de si e dos outros através da plena imersão neste espelhamento, onde o eu, o outro, o privado e o público, são movidos através da hegemonia do idêntico.

Conforme acentua Haar (1990), a prescrição estrita de fronteiras identitárias, como modo hegemônico de apreensão de uma possível natureza própria do humano, marcadas pela infinita vontade de conhecer expressa o esquecimento de sua condição finita. Esse esquecimento atinge uma situação extrema no atual contexto das pretensões tecnocientíficas e suas promessas. Nesse âmbito, o desejo de conquistar a imortalidade

³¹ Estes dois modos da existência não possuem uma acepção moralizante e valorativa. Estas possibilidades fundamentais do si mesmo são determinações existenciais que orientam o procedimento de desarmação das convicções primeiras da filosofia moderna. Qual seja, a certeza de um eu pensante como substância, como suporte atemporal que sustenta as alterações de comportamento e experiências do eu empírico.

diz de uma tentativa desesperada de superar o que se entende por limitações da condição humana expressas em sua fragilidade carnal e manifestas em sua presença corpórea.

Essa percepção repousa no entendimento fatídico de que o humano seria, em parte, formado por uma *res* (substância) corporal da qual poderia se desembaraçar tecnicamente³². Esquece-se que ser humano é ser *si-mesmo*. Isso significa que o *ser-aí*, ontologicamente apreendido, não é um composto formado de um corpo mais uma alma, ou qualquer outra propriedade como a linguagem. O *ser-aí* é uma clareira, uma abertura, por estar sempre aberto para a possibilidade de apreensão do sentido do que aparece.

A estrutura trina do *ser-aí* é ontologicamente constituída pela *existencialidade* (ser-a-frente-de-si-mesmo), pela *facticidade* (já-ser-em-um-mundo) e pela *decadência* (ser-junto-a). Juntas elas constituem um nexos, a saber, a cura, tendo esta, por sua vez, a temporalidade como seu sentido originário. Mais uma vez: a temporalidade é o sentido de ser do ser humano. O *ser-aí* já é/está aberto temporalmente. Consequentemente, a temporalização ontológica do humano não se mostra mediante uma sequência delimitada (passado, presente e futuro), mas de modo interdependente (passado-presente-futuro).

Contudo, o inacabamento de *Ser e tempo* aponta para uma espécie de insuficiência da linguagem metafísica para expressar todas as consequências derivadas dessa posição. Para expressá-las seria necessário abandonar o auxílio da metafísica. Certo é que o inacabamento de *Ser e tempo* não se deu por abandono da questão do tempo, pois é nela que se realiza a chamada viravolta. Assim, de *Ser e Tempo* a *Tempo e Ser* temos a passagem de uma desconstrução (invenção de novos termos) da linguagem como exigência das *coisas elas mesmas*, visando um uso mais atencioso com o dizer.

É em vias desta exigência de atenção que emerge a aproximação de Heidegger com a arte e a poesia, antes inaparente em seu pensamento. Trata-se, agora, de encontrar novos e inusitados caminhos para o pensamento, para tirá-lo do trilho instrumentalizado, do útil, assim liberando-o para as margens de um outro pensamento.

A tarefa de repetir e acompanhar, de maneira adequada e suficiente, este outro pensar que abandona a subjetividade foi sem dúvida dificultada pelo fato de, na publicação de *Ser e Tempo*, eu haver retido a Terceira Seção da Primeira Parte [...]. Aqui o todo se inverte. A seção problemática foi retida, porque

³² O que agora se passa é a instauração do humano para além de seus limites – sem final e sem nascente, capitalizados como luxo numa “cybermorte”, e “cybernascimento” (DUARTE, 2010, p. 195), visando uma supressão da singularidade e alteridade, e reduzindo o pensamento a uma mera secreção cerebral.

o dizer suficiente desta viravolta fracassou e não teve sucesso com o auxílio da linguagem da Metafísica (HEIDEGGER, 1983, p. 156).

No novo ponto de chegada,

[...] abandona-se o foco no ser humano e sua temporalidade finita (sua *Zeitlichkeit*), central para a estruturação das categorias fenomenológicas de *Ser e Tempo*, em nome de uma inversão que desloca o centro da análise para o próprio Ser e sua temporalidade mais originária, a qual Heidegger teria chamado de temporaneidade [*Temporalität*] (RUGGERI, 2015, p. 148).

Heidegger deixa a finitude do *ser-aí* e parte rumo ao *evento*, deixa a temporalidade finita e parte em direção a uma temporalidade mais originária. É neste ponto de passagem que se encontra *Tempo e Ser*³³. A partir dos anos 1930, Heidegger dá então uma viravolta radical. Ele para de olhar em termos da compreensão do sentido do Ser e entrega-se às tentativas de pensar o humano a partir da relação do Ser ao humano.

Mais precisamente, ele atenta para uma possível interpelação do humano pela "verdade do Ser", sendo a verdade concebida a partir de palavra grega *a-letheia*. Lembremos que, em Heidegger, cada palavra considerada fundamental tem como função evitar cair na cisão sujeito-objeto. O uso que ele faz de expressões como *ser-no-mundo*, *ser-com-outros* e *ser-adiante-de-si*, por exemplo, “mostram o caráter paradoxal de todo o empreendimento”. Ao tentar revogar “a separação em partes e elementos. Heidegger mete as mãos no [*ser-aí*] como numa colônia de algas. Não importa onde as pegamos, sempre teremos de retirar como um todo” (ZAFRANSKY, 2005, p. 195).

A busca de seu pensamento passa, portanto, por encontrar palavras para dizer a verdade do Ser como um acontecer, independente do humano, mas ao qual o humano necessita pertencer para ser ele mesmo. Esse acontecimento para o qual o humano é convocado, pelo qual é apropriado, mas do qual, no entanto, é afastado, des-apropriado, expõe o humano à verdade é pensado como um *acontecimento apropriador*³⁴.

Nesse contexto, a questão do tempo ganha contornos que ultrapassam em muito a mera noção ordinária de tempo como, de resto, já havíamos percebido na sua analítica

³³ Em *Ser e Tempo*, o esforço era demonstrar a essência originária do humano, preservando-o em sua humanidade mais própria. Um gesto importante na medida em que “as determinações humanistas da essência do [humano]” não fazem a experiência efetiva do humano (HEIDEGGER, 2009b, p. 50).

³⁴ Esse termo, que não aparece no “título público”, isto é, exotérico, do texto de Heidegger, *Contribuições à filosofia*, está no “cabecalho” posto entre parênteses (*Do acontecimento apropriador*), na sua denominação esotérica (ver LOPARIC, 2015, p. 127-134).

existencial. Permanece, contudo, a compreensão de que o humano vive mergulhado em uma temporalidade cotidiana dissociada da perspectiva de sua finitude.

Vive-se o tempo inteiro com as atenções voltadas ao presente, respondendo a todo o tempo às necessidades e demandas utilitárias do dia a dia, que Heidegger chama de *temporalidade inautêntica*, cuja ênfase reside em uma espécie de *atender constante*, no qual ficamos voltados, praticamente fixados, para as diversas situações em que a vida vai nos lançando. O tempo se transforma em *temporalidade autêntica* tão somente quando se dá o sentido de Ser. Isso significa que o tempo não é. Dá-se o tempo. A existência do tempo não é algo criado pela força da natureza ou meramente posto diante de nós.

É dentro desse núcleo de preocupações que surge algumas considerações sobre a educação. Heidegger fala da importância de aprendermos “a habitar a vizinhança do que nos faz pensar”. Essa aprendizagem não implica a “posse de um saber certo de si”, mas que, docentes e estudantes, tenham sido expostos “aos ventos do pensamento e aí aprendido o respeito, a escuta, a espera e o instante” (LYRA, 2008, p. 52-53).

Assim, de forma surpreendente, a viravolta heideggeriana traz consigo os rastros de uma preocupação pedagógica. Pois, se há que se pensar na direção do que o humano tem de mais próprio, e ao qual precisa corresponder para *tornar-se o que se é*, faz-se preciso consumir um trajeto formativo. Nesse âmbito, Heidegger começa por ressaltar que o modo como acessamos uma realidade dada, em nosso caso, a realidade da educação sempre se faz uso de um filtro. Mas, essa situação só é percebida, por exemplo, pelo professor quando seu “mundo pedagógico” literalmente desaba, ou seja, quando algo aparentemente dá “errado” no seu cotidiano imediato, interrompendo suas ações. Nessas situações limite, somos levados, como educadores/as, a confrontar a auto compreensão que organiza nossas experiências imediatas, e quase automáticas, no mundo da educação.

Esse *confronto* é o cerne do que Heidegger chama *autenticidade* ou *si-mesmidade*, o qual não emerge pela mera vontade ou esforço do/a educador/a, pois o confronto não pode ser planejado, ele vem como uma quebra. É no momento em que ocorre uma espécie de ruptura que “a integralidade do tempo se revela numa ínfima fração de tempo” (HAAR, 1990, p.68). A quebra indica que algo se subtraiu ou se recusou a funcionar em conformidade com nossos planejamentos, nossas estruturas organizacionais, nossas metas e expectativas externalizadas. Essa recusa não é causada por uma falta de saber ou por deficiência das competências técnicas requeridas para o

exercício das funções docentes, sendo antes uma apreensão temporal modificada da nossa experiência, o que faz emergir outra temporalidade pedagógica que não tem como se sustentar no ideal projetado e planejado de aperfeiçoamento calculado das capacidades humanas.

Nessa ruptura, onde toda escolha precisa ser *reiterada* sem se poder contar com os dispositivos de segurança e normalização, o educador se vê confrontado. O tempo enquanto *acontecimento* se revela contradizendo, ou melhor, tornando inoperante o anseio de um desenvolvimento das tarefas via integração dos conteúdos ou habilidades previamente delimitadas. O *acontecimento* suspende o tempo pedagógico como cálculo e como acúmulo, introduzindo no cotidiano de nossos fazeres e saberes uma temporalidade excêntrica que conduz o humano à sua humanidade própria. Acompanhemos a emergência desse processo de exposição à fragilidade no educar-se.

3.2 Intensidade mundana e recato pedagógico

Antes de tudo, vale lembrar que, face ao *ser-aí*, educar não se confunde com determinar, escolher ou seguir diretrizes ou teorias sejam elas neurocientíficas, políticas, psicológicas ou sociológicas. A educação, pensada ontologicamente, não é um meio para a aquisição ou o acúmulo de conteúdos ou capacidades em vista de uma forma previamente estabelecida pelos aparatos institucionais da uma dada cultura.

A formação do *ser-aí* também não se deixa captar nas imagens arquitetônicas (colocar um tijolo após o outro), agrícolas (cultivar uma planta no jardim) ou neurocientíficas (estimular as qualidades genéticas de uma criança porvir). Pois em todas essas imagens vigora “o mundo ‘público’ do nós” (HEIDEGGER, 2006, p. 112). Heidegger, como sabemos, dispõe quatro modos do emprego da palavra *mundo*, a fim de diferenciar dois modos de olhar: um olhar para o objeto e um olhar em volta.

Para compreender esta diferenciação focalizemos o “ambiente” de uma aula: a mesa, o quadro, as cadeiras e todos os itens utilizados para o exercício da docência. No repouso da mesa, isto é, quando não fazemos uso dela, quando olhamos em torno, percebemos que tanto a mesa como os demais itens encontram-se favorecendo seu *ser-para...* no exemplo da mesa, ela pode servir para colocar os livros do professor, para apoiar a caderneta enquanto este confere a frequência dos estudantes na sala, etc.

Assim, todas as coisas dispostas no “ambiente” de uma aula estão já submissas, aferradas a este *ser-para*. Porém, essa submissão não implica que este *ser-para* esteja

contido nas coisas como uma propriedade. A mesa não exaure sua direcionalidade como mesa para o professor, ela pode servir também para nos alimentarmos. Ela pode ainda servir para lenha de uma festividade junina ou mesmo para os cupins.

Além disso, uma aula não se isola nesses itens corriqueiros. Ela compõe-se não apenas de mesas, cadeiras, mas também da voz do professor ou professora, também do meio de transporte que ele ou ela utiliza para chegar à escola. Esses elementos são utensílios visto que, para Heidegger, todo utensílio tem o caráter de estar envolvido em um conjunto de relações. Isso é chamado a *totalidade utensiliar*³⁵. Ao lidar com um aluno como parte dessa totalidade na qual nos encontramos na sala de aula, visualizamos o “ambiente” cotidiano do utensílio. Continuemos então a olhar melhor, com mais vagar.

É certo que uma aula tradicional não ocorre sem o docente ou que, para este, não faz sentido canetas-piloto sem uma lousa ou um apagador sem a lousa. A caixa do apagador, claro, não é, em si mesma, o artefato de uma aula dada, mas está envolvida na rede dos artefatos dessa aula. Um computador portátil e um projetor de vídeos também fazem parte dos artefatos. Todavia, podemos ser levados a pensar que apenas eles constituem os artefatos de uma aula, porém, não é este o caso. Procedemos assim em decorrência do encurtamento ou estreiteza da visão do que está enredado na aula. Os artefatos também envolvem e articulam a escola, e, esta, por sua vez, o conjunto da sociedade. Desse modo, uma vez visto que os artefatos de uma aula não se restringem à escola, torna-se, portanto, bastante árduo enxergar um desfecho para essa conjuntura de envolvimento. Isso significa que o mundo do professor é circunscrito por uma estrutura de artefatos heterogêneos que transcendem a imediatez onde ocorre a “sua” aula.

As árvores que serviram de madeira para a mesa, as rochas que serviram de fundamento para as paredes da escola, a água canalizada para matar a sede dos estudantes. Todos esses elementos também compõem os *utensílios* de uma aula. Consequentemente, lidar com o mundo circundante de uma aula não é tão-somente descrever o seu entorno empírico, imediato. O todo instrumental, utensiliar, é o que garante a lida cotidiana do mundo circundante de uma aula dada ou a ser dada. Portanto, na medida em que o professor reside no seu mundo educativo, esse mundo já será um mundo de artefatos.

³⁵ Também denominado por totalidade de significações, rede de significações, ou totalidade conjuntural (*Bewandtnisganzheit*).

Retornemos ao fio do argumento. O encontro dos entes com o *ser-aí* parte de dois modos fundamentais: o *à mão* (*Zuhandenheit*) e o *diante da mão* (*Vorhandenheit*). Esses modos foram designados como *olhar em torno* e *olhar para um objeto*. Aquele ocorre no ocupar-se com o mundo, e este último observa, objetiva e coisifica o ente. Grande parte da tradição filosófica do ocidente residiu nessa concepção dos entes como coisas, privilegiando concepções objetificadoras e buscando sua verdade evidente (*Órthotes*).

Resta saber algo do outro modo, do *à mão*, do *olhar em torno* que caracteriza o modo *quando* as coisas estão em nossa atenção, pois “o que está imediatamente *à mão* caracteriza-se por recolher-se na sua manualidade para, justamente assim, ficar *à mão*” (HEIDEGGER, 2006, p. 118). Como ocorre a aparição de algo em meio a este fluxo que tem por peculiaridade mostrar-se ao se recolher, ou recolher-se ao se mostrar?

O que *pode* dar visibilidade ao particular no todo referencial é justamente a interrupção do fluxo que, antes, denominamos também como ruptura ou quebra. Heidegger destaca três modos de interrupção, os quais podem ser visualizados, com um pouco de paciência, nas mesmas situações da docência. Vejamos cada um deles.

Prontamente, após prepararmos uma aula, e nos dirigirmos à escola, podemos ser *surpreendidos* com a falta de energia no estabelecimento. Tem-se, então, uma primeira ruptura, digamos, um atraso. Após um dado intervalo de tempo, a energia é restaurada e a aula retorna ao seu fluxo, retorna ao todo – todos berram de alegria, será?

Já na sala, a aula foi organizada em *slides*, mas um cabo de conexão encontra-se ausente. Por esta *inoportuna* situação, a aula tal como planejada é novamente suspensa. O docente, agora impaciente, vê os alunos se levantando e anunciando a dispersão das suas intencionalidades projetadas para aquele dia de aula.

Mas, suponhamos, por fim, que o cabo tenha sido encontrado. A aula então retorna. Trinta minutos depois, uma nova queda de energia, agora permanente. Todas as atividades escolares inicialmente previstas para aquele fatídico dia são encerradas e os alunos dispensados, dando-nos a ver toda *impertinência* que pode nos ocupar numa aula.

Essa descrição indica que o mundo do artefato *à mão* é repleto de transtornos. Do contrário, nenhuma parte da rede de artefatos se insurgiria e o *à mão* continuaria sempre encoberto. Com a quebra, porém, emerge o particular e o todo. Com a inutilidade do utensílio tem-se a passagem do *à mão* ao *diante ou presente à mão*.

Atentemos ao fato de que a diferença disposta não é uma diferença entre teoria e prática. Como se em um modo estivéssemos absortos (alienados) na ação e em outro modo fossemos levados a contemplar os condicionantes da ação. Não, para Heidegger (2006), “tanto o contemplar é uma ocupação como o agir possui sua visão”. A “atitude teórica visualiza meramente, sem circunvisão. Embora destituído de circunvisão, visualizar não é por isso desprovido de regras” (p. 118). O utensílio despercebido e garantido quebra, podendo ser consertado, ressignificado ou destacado para uma reflexão, porém, o ser do utensílio não é fixado, ele apenas muda de relação no âmago do todo.

Temos aí os dois modos ontológicos de envolvimento das coisas com o todo, onde é a partir de uma inoperância que o envolvimento como esse todo se torna efetivamente presente. As possibilidades inesgotáveis são, ao mesmo tempo, a *possibilidade do não*, enquanto uma dimensão indispensável ao viver humano. A aula (no sentido ontológico), a possibilidade da aula com um quadro, com slides, com filmes, ou anotações (fenômenos ônticos), não é meramente a possibilidade do sim, mas também do não.

Essa diferença é crucial, diríamos mesmo vital. Pois comumente naufragamos no exercício da docência quando somos fixados apenas por nossa tendência de “prevenir” ou “consertar” os “erros” e “problemas” possíveis no processo formativo-educacional. Assim, almejamos a criação de modelos calculados de ação, planejando e organizando o tempo didático-pedagógico para que o dispositivo escolar, com todos os seus aparatos, nunca pare de funcionar a fim de garantir os fins e resultados esperados.

Esse procedimento nos faz perder de vista o sentido de uma aula *à mão*, na qual aprenderíamos a lidar com a impermanência de nossas circunstâncias não como algo ocasional, contingente, mas como a própria dimensão fática de nossa existência como educadores/as. Habitar em uma sala de aula, apreendida nesses termos, sugere que sejamos hábeis para liberar os seres para o seu próprio envolvimento, mas que também sejamos, enquanto educadores/as, abertos/as para deixar com que algo nos envolva. Sem essa liberação e sem essa abertura, nosso modo de habitar o mundo da educação coisifica-se retido em uma estrutura de finalidades enclausuradas, cujo fim último é conservar em toda ação humana os traços da dualidade e da antropocentralidade demarcadas pela cisão inconciliável entre o humano e seu mundo pensado como algo externo.

Nós amamos o nosso eu e tudo que ameaça a sua existência e continuidade, como entidade distinta, é sinalizado como perigo que vem de fora, do não-eu, do mundo. Esse modo de compreender leva à descoberta de que os dois lados cindidos do real seguem princípios diferentes, ou seja, os movimentos, as forças, os interesses do eu não são os mesmos daqueles que regem o mundo, daí o mundo ser identificado como obstáculo à existência do eu (MICHELAZZO, J.C., 2010, p. 185).

Na ausência de uma visão apropriada, o mundo da educação permanece fechado ao que vamos chamar de *tempo formativo do humano*. O mundo da educação perdura como um mundo enclausurador visto que formatado para enquadrar os vários “eus” que o atravessam, que, por sua vez, devem se adequar ao mundo objetivado.

Note-se que a objetivação do tempo formativo é vetor de redução, aprisionamento do *ser-aí*, garantia da administração controlada do “seu destino, enquanto projeção da necessidade humana de busca de duração e de se ‘instalar’ na existência de forma permanente” (MICHELAZZO, J.C., 2010, p. 186). Neste sentido, a afirmativa básica de

[...] que eu faço de mim mesmo como uma pessoa viva em meu mundo, a afirmação muito primária: “eu sou”, está realmente errada. Tem-se que dizer: “eu sou a gente”. “A gente é”, “a gente” faz isso e aquilo, “a gente” vê as coisas de um jeito ou de outro. Este “a gente” é o como genuíno da cotidianidade, do ser-com-o-outro concreto (HEIDEGGER, 2002, p. 63-64, tradução nossa).

O equívoco do “eu sou” diante e cindido do “mundo” objetivado impede uma compreensão efetiva de nós mesmos, levando a uma identificação entre as “nossas” opiniões, as “nossas” expectativas, os “nossos” desejos e a impessoalidade abstrata do *a gente*. Nessa mesma direção, o ser-com (*Mitsein*) ou coexistência (*Mitdasein*) indica algo distinto das diversas circunstâncias históricas, sociais ou institucionais.

Este *ser-com* é também uma estrutura ontológica fundamental do *ser-aí*³⁶. Do mesmo modo como se deu no caso do mundo também nos aproximamos dessa dimensão como parte de uma multidão, na qual existem *a priori* aqueles que se diferenciam social, cultural, economicamente. Nesse modo de aproximação nos

³⁶ Por isso, Heidegger considera equivocado nos tomarmos como seres que acontecem para falar (animais falantes) e viver em conjunto (animais políticos), dado que já *somos em comunidade*, razão pela qual falamos e vivemos (HEIDEGGER, 2012). A coexistência é um caráter fundamental do *ser-aí* como *ser-no-mundo*, no qual, tecido por ele experimenta o que lhe é próprio, a temporalidade.

encontramos sempre tomando *distância* dos outros, sempre nos medindo em relação aos outros (*eles*).

Nesse contexto, qualquer diferença é rapidamente convertida em algo *mediano*, a partir de uma intervenção normalizadora, onde não se reconhece a diferença entre o que é mediano e o que é incomum, resultando no *nivelamento*. Por isso, para Heidegger, *distanciamento*, *medianidade* e *nivelamento* são as características básicas do modo público impessoal, anônimo, no qual buscamos padrões e medidas para compreender a nós mesmos, os outros e as coisas. Este modo não implica um *fato* sociológico ou psicológico, mas o *modo* do *ser-aí ser-com-os-outros* (FERNANDES, 2011). Nesse modo, até mesmo quem se despoja de padrões é usado como medida de padrões a serem conservados ou transformados. No *ser-com* anônimo é inconcebível reconhecer o que, mantido à distância, está fora da balança mediana do nivelamento.

Isso ocorre porque, nesse âmbito, o humano é tornado apenas um número, alinhado ao movimento no horizonte do antes e do depois do que se deve, ironicamente, pensar, amar, sentir ou enlouquecer. O “eu sou”, o *a gente*, *desapropria* o *ser-aí*³⁷.

Porém, o *ser-com* é constitutivo do *ser-aí*. O *com* (*cum* no latim / *syn* no grego) indica convivência. Assim, se nos fenômenos ônticos “anotar *com* a caneta”, “acompanhar *comigo* uma aula”, “ler *com* o grupo de pesquisa”, o existencial *como* anoto, como acompanho e como leio é algo fluido, tem uma marca temporal. Há então duas maneiras de fluir com os outros: cuidando do outro ou preocupação-dominadora (*Einspringende Fürsorge*), ou, cuidando do cuidado do outro ou preocupação-libertadora (*Vorspringende Fürsorge*). Na relação pedagógica, a preocupação libertadora encontra-se à revelia da preocupação substituidora. Isso significa dizer que a responsabilidade ético-política-pedagógica que, ao cuidar do cuidado do outro, entrega a ele o seu destino, confia nele, na sua possibilidade, uma vez em que a possibilidade escapa às nossas determinações. Aqui, o gesto de educar é o de possibilitar o confronto do *ser-aí* consigo mesmo para que decaia no mundo e não se deixe reduzir à fixação de metas e resultados³⁸.

³⁷ De casa à rua, da terra ao espaço sideral nos detivemos no sujeito isolado do “eu sou” em *conectio* com outrem, onde o multiverso do *a gente* educa: igrejas, escolas, noticiários, associações, e organizações não governamentais são justamente o que o *a gente* reconhece como confiados públicos educacionais.

³⁸ Por isso, salienta Trawny (2013), “Heidegger é um pensador pedagógico”, não devido as suas “disposições e colocações didáticas” presentes nas suas preleções, mas como “alicerce de seu próprio pensamento” (p. 74-75).

Dessa ótica, uma “pedagogia heideggeriana” tem contornos estranhos, quase esotéricos, pois ela está sempre perguntando: “De onde deve advir a educação para um pensamento essencial?”, e respondendo: “advém de um pensamento antecipador e de um caminhar na senda decisiva” (HEIDEGGER, 2015, p. 23), expondo, desse modo, uma didática recolhida no processo de singularização do mundo da educação.

Nessa pedagogia excêntrica, o *recolhimento* ou o *recato* é algo imprescindível, posto que quem “quiser ser um professor no domínio do pensamento inicial, deve possuir o hábito de renunciar a exceder ‘influências’, que nunca deve ser permitido se iludir pelo aparente sucesso do ser conhecido e reconhecido” (HEIDEGGER, 1989, p. 60, tradução nossa). Em outros termos, o/a educador/a deve antes cuidar do cuidado do outro, preocupando-se libertadoramente, o que significa deixar o outro ser em suas possibilidades, situando o fazer educativo para além das demandas niveladoras.

Como consequência, as instituições comprometidas com a formação, do jardim de infância à universidade, precisam manifestar, antes de tudo, os indícios (que não comportam ou se reduzem às listas de competências ou habilidades) de um *desapego especial*. Para que o outro, a criança, o jovem, o adulto, sejam lançados às suas próprias possibilidades, as organizações encarregadas de educar precisam, antes de tudo, se desapegar das cifras calculadoras do sucesso, mesmo que essas cifras estejam fundadas nos argumentos de autoridade das ciências-da-educação e das políticas ditas públicas, com suas listas sempre crescente de novas competências, metas e resultados.

Nessa disposição para o recolhimento e o desapego, a autoridade do/a educador/a encarregado/a da formação humana reside em torno do tempo formativo próprio do humano que abre uma curiosa *pedagogia do recato* fundada no gesto de *retenção*. O tempo formativo busca resistir (reter) à ditadura impessoal do *a gente* e suas supostas virtudes empreendedoras. O que só se faz possível pelo cultivo de uma *areté* própria de uma *pedagogia do recato* capaz de acolher o “estilo do ser humano por vir”.

[Essa *areté*] alude tanto a “comportamento” como à “relação”. O “recato” seria assim um modo de “comportar-se” numa “relação” específica, ou, mais precisamente, um ater-se a determinadas possibilidades, que poderiam perturbar a “relação”. Não há, porém, “relação” sem um outro ao qual me refiro. Ao conferir à “relação” um certo privilégio, retraindo assim minha intencionalidade, acentuo a minha dependência dos outros. Esse é o saber central no pensamento de Heidegger: Presença (*Dasein*) é somente ela mesma quando se encontra numa “relação” com um outro (TRAUNY, 2013, p. 80).

O *recato* é uma retração da intencionalidade. Em *Ser e Tempo* muitos temeram encontrar um “solipsismo existencial”. Mas, como indicamos, o *recato* nunca provém do isolamento *no* mundo, mas como retração do nivelamento da vida pública como potência do impessoal. O *recato* é abertura de/no mundo, onde já estamos sempre dispostos, colocando a possibilidade do educar-formando, cuidando do cuidado que o outro deve ter consigo. O *recato* é uma tonalidade afetiva fundamental da educação³⁹. Uma abertura para outra temporalidade formativa. Estaria assim a afinação com o *recato*, como tonalidade afetiva fundamental, indicando uma mudança radical no mundo da educação? Em que medida essa mudança apontaria para rupturas ou continuidades com o modo como o tempo tem sido experienciado em meio a uma comunidade pedagógica?

3.3 Sentido intencional e comunidade pedagógica

Em uma *pedagogia do recato*, o destinatário da preocupação-libertadora não pode ser meramente cultivado, nem estar simplesmente dado. Peter Trawny (2013) esclarece que “só posso ser um destinatário enquanto eu mesmo não for a interpelação à qual eu mesmo respondo” (p. 84). Como compreender o sentido desta afirmação?

A resposta, seguindo Heidegger (2015, p. 384), está ligada com a chegada daqueles “estrangeiros dotados de um mesmo coração, igualmente decididos pela doação e recusa que lhes foram reservadas”. Dizendo de outro modo, todo *ser-aí*, em nosso caso, todo educando, é um *porvindouro*. Um *porvindouro* não é alguém que está para chegar, como se ainda estivesse em um futuro indeterminado, ele é todo aquele que enquanto vive rompe em seu pensamento e em seu ser as margens estreitas e fixas do presente.

O *porvindouro* é o *ser-aí* que escapou dos limites da esfera do *a gente*, abrindo espaço para habitar sua inquietante estranheza (*Unheimlichkeit*), a perturbação turbilhonante da angústia. Lembremos: “na angústia, se está ‘estranho’” (HEIDEGGER, 2006, p. 255). A angústia persegue e força o *ser-aí* à revelação catastrófica de que todos os nossos laços de familiaridade (quer dizer, todas as estratégias de manutenção de uma

³⁹ As tonalidades afetivas fundamentais são como uma “espécie de atmosferas epocais que se abatem paulatinamente sobre [o *ser-aí*], como quando se diz que ‘o tempo está mudando’” (TRAWNY, 2013, p. 81).

segurança ontológica diante da impermanência e finitude da vida) se mostram como um castelo de areia erigido artificialmente sobre o abismo da existência.

A angústia manifesta as condições ontológicas para a singularização. Por isso, o processo de singularização do *ser-aí* ocorre sempre mediante um abalo na realidade, melhor dizendo, nos filtros que usamos para lidar com a realidade. Na contemporaneidade, o filtro que melhor estrutura nossa relação com a realidade é a técnica (*Gestell*). A técnica é comumente difundida, por um lado, como meio (determinação instrumental), e, por outro, como fazer humano (determinação antropológica). Heidegger articula as duas determinações, enfatizando que nossa época é marcada pela *vontade de dominar a técnica*. Esse domínio diz de um esforço de adequação de tudo que está à nossa frente. Esta adequação pode ser correta. Mas, ao mesmo tempo, essa adequação pode se mostrar uma determinação instrumental.

O diagnóstico é preciso. Os desdobramentos do pensar metafísico em torno da técnica, no ocidente, desembocaram na eficiência produtiva das fábricas, concentrando-se na produção em larga escala, na qual o humano torna-se um mero executor, parte de uma linha de montagem. O aperfeiçoamento técnico visa apenas a eficiência.

Por isso, para Heidegger (2010), é preciso rever o privilégio da determinação instrumental, na qual vigora a causa eficiente como determinante de toda causalidade. Esse tipo de causalidade enfatiza a indistinção entre os humanos e as coisas. Ao pensar a essência da técnica, “Heidegger desloca nossa atenção do resultado final, em sua aparente independência com relação aos meios que o fizeram ser o que é, para o próprio processo misterioso do aparecer” (DUARTE, 2010, p. 126). Assim, apreendida desde o movimento da *poiesis*, a técnica passa a se relacionar tanto com a habilidade artesanal, como com o fazer das artes. No limite, até mesmo a *physis* (Φύσις) é *poiesis* em grau elevado porque irrompe em si mesma o produzir, como o desabrochar de uma rosa.

A *poiesis desabriga* (leva do ocultamento ao desocultamento). Esse movimento foi denominado pelos gregos de *aletheia* (ἀλήθεια), pelos romanos de *veritas*, pelos chineses de *Tao* e por Heidegger (2010) de *Ereignis* (DASTUR, 1990). O desabrigar reina tanto na técnica pré-moderna quanto na moderna, porém, para esta última o desabrigar não é ao modo da *aletheia*, mas sim a do desafiar (*Herausfordern*), quer dizer, do extrair, do predar, do explorar, do consumir e até do devastar. Enquanto na técnica pré-moderna, por exemplo, a lida com o solo passava pelo preparar, pelo cuidar e pelo guardar, na técnica moderna, a preparação do solo passa pelo desafiar, pelo extrair e pelo queimar.

O mesmo pode ser dito em relação às técnicas mobilizadas para o ensinar. Desde a modernidade, os educandos são desafiados à exploração, transformação, armazenamento e distribuição de suas “energias ocultas”, requeridos que são pelas demandas de um dado Estado-nação ou do mundo do trabalho ou de ambos. Isso explica a proliferação de expressões como “recursos humanos”, “material humano”, “capital humano”. Estas expressões não são meras fórmulas, elas assinalam que o humano foi reduzido à mera disponibilidade. O humano não está apenas diante dos objetos como estaria um suposto sujeito conhecedor. O humano, ele mesmo, é disposto como recurso.

É este processo que Heidegger chama *Ge-stell* (com-posição), um dispor explorador. O marco histórico desse comportamento de desafiar a natureza se mostrou, primeiramente na colonização, e, em seguida, com as ciências modernas da natureza (a física moderna, as ciências matemáticas), que repousam na com-posição, deslegitimando e desintegrando o modo habitual dos humanos viverem e conviverem. Processo que teria culminado “com a explosão da bomba atômica” (HEIDEGGER, 1995, p. 121-122).

O que ameaça, contudo, não é a técnica, mas o voltar-se unicamente para sua causa eficiente/produtiva⁴⁰. Por essa razão, a força salvadora (da educação) não viria da própria técnica, mas de “uma percepção profunda o bastante de sua essência” (HEIDEGGER, 2010, p. 31). Esta essência não compreende sua quiddidade, aquilo que uma coisa é como gênero comum tal e qual diversas árvores pertencem a arboridade (ser-árvore).

Heidegger vai buscar no poético a palavra misteriosa capaz de abrir a essência da técnica. Nessa busca, declarará que é o *Ereignis* (o acontecer apropriador) o que envia o humano à proteção e o guarda do perigo da técnica em seu trancamento no des-encobrir explorador. Tudo passa a depender de pensarmos radicalmente este *acontecer apropriador* com “uma dádiva do pensamento” (HEIDEGGER, 2010, p. 34-35), resistindo ao *fascínio* do des-encobrimento explorador.

Ao final da *Questão da técnica*, Heidegger (2010, p. 165) anuncia “...poeticamente o [humano] habita...”, a fim de evidenciar que o habitar humano encontra-se atualmente “sufocado pelo trabalho” e pela “caça de vantagens e sucessos” (p. 166). A vida social perdura enfeitada pela fúria encobridora-exploradora da *Gestell*

⁴⁰ O catastrófico (o perigo) não reside na autodestruição e dizimação da humanidade, na sua manipulação genética, ou no desastre ecológico, por exemplo. Ela reside antes na relação redutora da natureza, no desenraizamento desta e no comportamento que torna possível a expectativa redutora e desenraizante do desencobrimento tecnocientífico.

e seus vários dispositivos. No entanto, através do *Ereignis* pode ter lugar um mundo como modo poético de habitar no qual se desdobram os sentidos intensionais (intensivos) de toda e qualquer comunidade pedagógica apreendida enquanto desapropriação que investe e descentra o sujeito proprietário e soberano, e o força a sair de si mesmo, a alterar-se.

Traduzindo essa meditação para o mundo da educação, pode-se afirmar que em uma comunidade pedagógica, os sujeitos não se encontram por meio de um princípio de identificação, nem almejam apenas uma comunicação transparente estabelecida como meio de transmissão dos conteúdos a serem aprendidos ou aplicados. Cada vez mais sufocada pela *Gestell*, essa comunidade também vive, em si mesma, a potência angustiante do estranhamento, da falta de sentido, o que permite entreabrir um circuito de doação destituído de toda simetria equivalente. Nestas condições, a vida em uma comunidade pedagógica é também experienciada, mesmo que em momentos breves, como uma vida de resistência ao império instrumentalizador da técnica.

Naqueles momentos, a comunidade pedagógica nos desafia a habitar poeticamente a educação, cuidando em comum do cuidado que todos, e cada um, precisam ter na relação com o outro no mundo da educação. Habitar poeticamente a educação implica produzir uma abertura, instaurando uma fenda frente ao fazer compulsivo e repetitivo imposto pelo *tempo-cronos* por meio das demandas do mercado e do consumo. Nessa abertura, a comunidade pedagógica exercitaria uma espécie de ultrapassagem dos limites impostos pela *Gestell*, favorecendo o cultivo e instaurando gestos mínimos como: retornar à atenção; observar e desvelar possibilidades; acolher o diferente e o estrangeiro.

Essa possibilidade entrevista ancora-se na crença de Heidegger no potencial existencial-formativo da angústia, que está sempre aí “simultaneamente em lado nenhum e tão perto que nos corta a respiração, nos aperta a garganta” (DASTUR, 1990, p. 70). É através dos caminhos estreitos da angústia, bem como das rupturas, quebras e interrupções que esta proporciona em nossa cotidianidade, que o professor Heidegger nos convoca a habitar as fronteiras de nossa *simesmidade*, e assim nos lançar no fluxo da temporalidade ekstática, sem o que não há *Ereignis*, isto é, abertura à intensidade da comunidade que constitui o sentido ontológico do tempo formativo do humano.

Essa intensidade consiste, como vimos, na inabitualidade e no estranhamento, por meio dos quais se dá o acolhimento do que suporta a fundação do *acontecimento*

apropriador, e se abre à força que anima tanto o *sem vida* quanto tudo o que *vive*, colocando-nos em contato intempestivo com o acontecimento do *tempo-aíon*.

Aíon é o filho rebelde que luta contra Zeus e contra Cronos. Sempre jovem e sempre velho, pleno e finalizado. Fora dele nada há, apenas eterno retorno. Por isso não é possível apreendê-lo por fora, tudo é compreendido por dentro, de modo circular, uma serpente a devorar sua própria cauda. Contudo, *Aíon* porta muitos nomes.

Como *Fanes* é o primogênito da criação, reinando com a ajuda de um cetro concedido à sua filha Nix que, por sua vez, o entregou a Uranos. que o perdeu para Cronos, tendo sido, por fim, usurpado por Zeus que para garantir sua supremacia espiritual e material acabou por devorar o próprio Fanes. Como *Eros* é o deus que contém em si os dois sexos, com quatro cabeças que rugem ora como um touro, um leão, uma serpente ou um carneiro. Como *Mitra* segurando seu cajado⁴¹ é o deus do céu, da terra, dos mortos, associado inicialmente ao Sol, e, posteriormente ao próprio Cristo.

⁴¹ O cajado nesse contexto indexa a totalidade dos opostos: masculino-feminino, noite-dia, bem-mal, vida-morte, mestre-discípulo, humano-mundo. Em Heidegger, a referência remete, sucessivamente, ao bastão de Asclépio, ao bastão de Moises, ao caduceu de Hermes (RIBEIRO, 2017).



Fonte: banco de dados Warburg Institute Iconográfico

3.4 A face mítico-pedagógica de *Aión*

Uma figura de serpente com cabeça de leão, contornada por um halo de raios, uma serpente enroscada em um cajado, ou ainda um humano nu sendo contornado por uma serpente e rodeado pelos signos do zodíaco. Todas estas representações se relacionam ora com o mito de *Aión*, ora com a figura de *Mitra*, ora com a divindade órfica conhecida como *Eros-Fanes*. *Aiôn*, *Mitra* e *Eros-Fanes*, todas essas divindades vigoram em uma complexa cartografia mítica que expressa um mundo repleto de entidades urobóricas, não-duais, símbolos máximos da chamada *unidade dos opostos* (PANOFSKY, 1986).

Na língua grega, *Aiôn* indica o tempo dos primórdios, anterior aos deuses. É a estrutura temporal que antecede toda construção temporal. Traduzido posteriormente como o tempo da *physis*, o tempo de uma natureza que ama se esconder, desvela um tempo obscuro. Como indica o fragmento 52 de Heráclito “[*Aión*] é criança brincando, jogando” (HERÁCLITO, 1974, p. 93). Fragmento retomado, entre os contemporâneos, por Giorgio Agamben (2005, p. 88) que rastreia *aíon* como força vital, em Homero, até que após uma longa transição, difícil de explicar, torna-se signo de duração e eternidade.

Essa retomada do *tempo-aíon*, pelo filósofo italiano, tenciona problematizar uma ausência na concepção de tempo no pensamento político moderno, uma vez que este teria se concentrado na história, inibindo uma “autêntica revolução” que não pode se concentrar apenas em mudar o mundo, mas que antes exige “mudar o tempo” (AGAMBEN, 2005, p. 106). Agamben assinala que “quer seja pensado como um círculo, quer como uma linha, o caráter que domina toda a concepção ocidental do tempo é a pontualidade” (p. 120). A sua crítica incide sobre uma concepção de tempo geometrizada, expropriadora e dominadora do humano, destacando que foi “sob o influxo das ciências da natureza”, na modernidade, que as noções de “desenvolvimento e progresso” passaram a traduzir “a ideia de um processo orientado cronologicamente (p. 121). O problema é que essa concepção contribuiu para expropriar o humano, impedindo-lhe o acesso a uma historicidade autêntica. A divisão entre “ser-no-tempo” e “ser-na-história”, entre diacronia e sincronia, mostraria a duplicidade de uma civilização já perdida no tempo.

Na esteira de Heidegger, mas também de Benjamin, Agamben (2005) reconhece os “sinais de que o crepúsculo da concepção do tempo que dominou por quase dois mil

anos a cultura ocidental está próximo” (p. 126). Citando diretamente o pensamento de Heidegger, ele destaca que morar no *Ereignis* é finalizar a história do esquecimento do ser, “desocultando o ocultado como algo próprio do *Ereignis*” (p. 163). Isso para dizer

[...] que “a história do ser chegou ao fim”, que *Ereignis* é o lugar da “despedida do ser e do tempo” (*Sache*, 58): o ser não destina mais nada, esgotou suas figuras (as figuras de *seu* esquecimento) e se mostra agora como o puro destinar sem destino nem figura. Mas, *ao mesmo tempo*, esse puro destinar sem destino surge como o Próprio do [humano], em que ser e [humano] se alcançam um ao outro. [...] O que o pensamento tem aqui a pensar não é mais a tradição ou a história – o destino – [...], mas antes o próprio *destinante*: mas isso – o Próprio – é o puro abandonar-se a si do que não tem propriedade nem destino [...] o infundado que vai ao fundo em todo fundamento, o sem nome que, como não dito e intransmissível, transmite-se em todo nome e em toda transmissão histórica (AGAMBEN, 2015, p. 164-165).

Com base nessa reflexão, ela mesma, bastante obscura em torno do *Ereignis* como lugar da despedida e do abandono que, por sua vez, remete ao sem nome, ao intransmissível que, paradoxalmente, se transmite em todo nome, Agamben se propõe responder à seguinte pergunta: seremos nós ainda capazes de experimentar e de transmitir experiências? O argumento geral é que, desde a Antiguidade, houve uma junção de dois sujeitos anteriormente separados: o sujeito empírico e o sujeito transcendental ou cognitivo. Esta junção teria sido realizada graças à mística-divinatória, que permitiu o surgimento da ciência moderna, protagonizada pelo *eu penso* cartesiano. O problema é que essa postura ou disposição teria favorecido a expulsão da experiência, baseada na autoridade, substituindo-a pela experimentação, baseada no controle e na previsão.

Partindo desta constatação, Agamben (2005) propõe procurar um novo lugar para a experiência, encontrando-a curiosamente no que ele chama *infância*, isto é, numa espécie de fratura que separa o humano e a linguagem, indicando com isso o fato do homem não ser desde o começo um sujeito falante. Obviamente, não temos aqui a pretensão de refletir todas as consequências desta posição, mas interessa-nos problematizar um aspecto do argumento de Agamben: a relação entre *aión* e infância.

Ao recuperar uma rara passagem em que o próprio Heidegger retoma *aión* (αῶν) enquanto destino do ser (*Seinsgeschick*), dimensionando a criança como rei e mistério do jogo sob o qual estão lançados o humano e seu tempo de vida – “αῶν παῖς ἐστὶ παίζων, Τίεσοεύων, παιδὸς ἡ βασιλητη. O destino do ser é uma criança jogando, jogando o jogo de tabuleiro, uma criança é o reino” (HEIDEGGER, 1997, p. 168,

tradução nossa), Agamben nos lembra que o tempo é uma criança. Uma criança que joga livremente. A criança joga livremente uma vez que o “porquê” do jogo “enterra-se no próprio jogo”. Porque o jogo não é “porquê”. Faz-se preciso então pensar o jogo, pois é nesse jogar que a criança desvela o *tempo-aión*, a abertura (*Erschlossenheit*) originária da existência.

Essa abertura remete, figurativamente, à divindade que vigora na esfera do primeiro princípio, tendo surgido de um ovo prateado. Essa entidade insiste em sobreviver, na história da metafísica ocidental, como um signo privilegiado do mistério, sendo também comumente tematizado como um *daímon*⁴². Nesse âmbito, todo educador ou educadora que se preocupa ontologicamente com o tempo formativo do humano estaria destinado ou atado a lidar tanto com a criança que joga quanto com Eros-Fanes e sua *daímonologia* (LUDUEÑA, 2017). A criança e Eros-Fanes seriam como guias a nos levar de volta às nascentes do *tempo-aión*. Ambos seriam indícios-formais, assinaturas da educação pensada e vivida como cultivo do tempo formativo do humano. E, como dissemos, Agamben foi um dos poucos a se aventurar nas brumas penumbrais do ocidente na busca dessa experiência radical do tempo. Um tempo infante e demoníaco exorcizado da Paideia ocidental (FREITAS, 2018). Retornemos então à infância do pensamento.

3.5 O jogo da criança: o tempo crepuscular do brinquedo e o churinga

Na seção intitulada *O país dos brinquedos*, de sua obra *Infância e história – destruição da experiência e origem da história*, Agamben (2005, p. 81) descreve a partir de Carlo Collodi, criador das aventuras de Pinóquio, a chegada a este *país* como um “despontar da aurora”. Enquanto nós, ao contrário, viveríamos na proximidade do crepúsculo de uma concepção de tempo que domina a cultura ocidental⁴³. O *país dos brinquedos* é uma utópica república infantil, na qual se dá uma invasão da vida pelo jogo. Mas, por que afirmar que a aproximação a este país é como um despontar da aurora?

⁴² Fabián Ludueña (2017), seguindo o atlas imagético de Warburg, discute como a construção do que consideramos humano descarta toda entidade que não se enquadra na normopatia patológica construída por nossas *máquinas antropológicas*. Suas pesquisas sobre a re-emergência de mitos e gestos, toma especificamente o papel do *daímon* e sua relação com o destino do humano como índice de um horizonte temporal no qual a vida se joga em sua eticidade última. Ver seu ensaio *La Ascensión de Atlas*.

⁴³ O *crepusculum* é uma espécie de ponto médio, o instante entre o azul do dia e o escuro da noite, o anúncio tanto do nascer quanto do escurecer. Um momento de perigo intenso, pois o lusco-fusco do *crepusculum* põe sempre em risco a supremacia soberana da visão clara e distinta.

A resposta quase em forma de enigma é enunciada em uma associação aos “povos ditos primitivos” e seu “complexo de rituais” (AGAMBEN, 2005, p. 82). Para explicitar essa relação, ele levanta a seguinte hipótese: haveria, ao mesmo tempo, uma “correspondência” e uma “oposição” entre jogo e rito, ambos manteriam um vínculo “com o calendário e com o tempo”. Assim, enquanto o “rito fixa e estrutura o calendário”, o jogo, por sua vez, “não sabemos ainda como e por que, o destrói” (p. 84).

Agamben (2005) se detém aqui nas chamadas “cerimônias de ano novo” (p. 82) que foram de interesse tanto de antropólogos quanto de historiadores. Nesses momentos considerados especiais, por diferentes povos e culturas, ocorreria uma espécie de “pandemônio”, isto é, uma “baderna endiabrada” ou simplesmente uma “algazarra”.

Assim, no *país dos brinquedos*, o pandemônio paralisa o calendário festejando e fazendo cada semana ser composta de seis sextas-feiras e um domingo, “em meio aos passatempos contínuos e divertimentos vários”. Desse modo, as horas, os dias e as semanas se passam como em um “lampejo”, através de um “desmesurado dilatar-se de um único dia festivo”. O pandemônio produz “uma paralização e uma destruição do calendário”, fazendo com que as marcas do tempo passem a ser regidas por outros ritmos diretamente emanados dos mitos e se atualizando concretamente nos ritos festivos, disseminando toda sorte de “desordem orgiástica” responsável não apenas pela suspensão, mas, também pela “regeneração do tempo” (AGAMBEN, 2005, p. 82).

Em um enunciado atravessado de força poética, Agamben (2005) sinaliza: “brincando, o homem desprende-se do tempo sagrado e o ‘esquece’ no tempo humano” (p. 85). É nesse ponto que começa sua discussão da relação entre o jogo e a vida, a relação entre o jogo e o uso do tempo pela criança, ou melhor, sua apropriação do tempo.

[...] Os homens continuam, na verdade, a inventar jogos, e pode-se jogar até mesmo com o que, no passado, pertenceu a esfera prático-econômica. Um olhar sobre o mundo dos brinquedos mostra que as crianças, estes belchiores da humanidade, brincam com qualquer velharia que lhes cai nas mãos, e que o jogo conserva assim objetos e comportamentos profanos que não existem mais. Tudo aquilo que é velho, independentemente de sua origem sacra, é suscetível de virar brinquedo (AGAMBEN, 2005, p. 85-86).

Fazendo uma diferenciação entre o brinquedo, o documento do arquivo, o monumento, o objeto de antiquário, o pensador italiano busca a natureza própria do brincar a partir da relação entre a materialidade do brinquedo e o uso que dela faz a

criança. No jogo, qualquer objeto (xícaras, celulares, tanques de guerra), quando cai nas mãos das crianças se vê imediatamente transformado em brinquedo.

O brinquedo é aquilo que pertenceu – *uma vez, agora não mais* – à esfera do sagrado ou à esfera prático-econômica. Mas, sendo assim, a essência do brinquedo (aquela “alma do brinquedo” que, diz-nos Baudelaire, as crianças tentam aferrar em vão enquanto reviram nas mãos seus brinquedos, sacudindo-os, atirando-os ao chão, estripando-os e, por fim, fazendo-os em pedaços) (AGAMBEN, 2005, p. 86).

Para Agamben (2005, p. 86), o brinquedo é “o Histórico em estado puro” uma vez que nele podemos “captar a temporalidade da história no seu puro valor diferencial e qualitativo”. Diferentemente de um monumento, que conserva no tempo o seu caráter prático e documental, enquanto “objeto de pesquisa arqueológica e erudita”, e cujo valor é a função de uma antiguidade quantitativa; mas também diferentemente de um documento de arquivo, “que extrai seu valor do fato de ser inserido, em uma cronologia, em uma relação de contiguidade e de legalidade com o evento passado”, o brinquedo é um indício profundo de renovação, posto que presentifica e torna tangível “um passado mais ou menos remoto”, nem diacrônico nem sincrônico. O brinquedo é uma materialização particular da historicidade contida nos objetos, e “que a criança consegue extrair por uma manipulação particular” (p. 87). Ao distorcer o passado ou miniaturizar o presente, a criança que brinca e joga revela o mistério da temporalidade humana situada entre o “uma vez” e o “agora não mais”, rompendo “a conexão entre passado e presente” (p. 88), ao dispor toda a estrutura em evento. Essa é uma das razões por que todo jogo contém uma parte de rito, assim como todo rito contém uma parte de jogo, pois a criança que brinca traz à tona o resíduo diferencial do tempo em seu caráter originário.

[...] rito e jogo são máquinas para produzir resíduos diferenciais entre diacronia e sincronia, embora esta produção resulte de um movimento que é inverso nos dois casos. Aliás, mais precisamente, podemos considerar rito e jogo não como duas máquinas distintas, mas como uma única máquina, um único sistema binário que se articula sobre duas categorias, que não é possível isolar, e sobre cuja correlação e sobre cuja diferença está fundamentado (AGAMBEN, 2005, p. 90)⁴⁴.

⁴⁴ O brinquedo expressa um duplo trabalho com o tempo: destemporaliza a função do objeto e o retemporaliza no ‘agora é assim’. Esse duplo trabalho nos mostra que as operações linguageiras da infância não são simples e que caberia um estudo da relação do jogo e as formas complexas do discurso.

Com essa análise, Agamben (2005, p. 91) visa desmontar também a pretensão de toda perspectiva etnocêntrica, ainda conservada nas ciências humanas, que, ao substancializar a história que identifica seu objeto na diacronia, confere-lhe o estatuto exclusivo de realidade objetiva. O objeto da história “não é a diacronia, mas a oposição entre diacronia e sincronia”. Ao representar o devir histórico como uma “pura sucessão de eventos”, somos forçados a “supor uma sincronia oculta operante em cada instante pontual”. Contudo, esse instante pontual, enquanto presente absoluto, é, na verdade, pura mitologia no sentido moderno do termo, um resíduo de que “a metafísica ocidental se serve para assegurar a continuidade da dúplice concepção do tempo” (p. 92).

Com isso, a metafísica ocidental pretende reservar para si a história, como se fosse seu patrimônio exclusivo, contrapondo-se e impondo-se aos povos desqualificados como *sem história*. Ao invés de reconhecer dois modos distintos de temporalizar a história, a sociedade ocidental dispõe-se antes como uma “história cumulativa”, cuja “linearidade” de caráter progressista distingue-se por refrear a alternância e a repetição do tempo festivo, impondo um calendário que exclui outros modos possíveis de viver o tempo.

Desenvolvendo esta definição à luz das considerações precedentes, podemos afirmar que a função do rito é a de acomodar a contradição entre o passado mítico e o presente, anulando intervalo que os separa e reabsorvendo todos os eventos na estrutura sincrônica. O jogo, por sua vez, oferece uma operação simétrica e oposta: ele tende a romper a conexão entre passado e presente e resolver e fragmentar toda a estrutura em eventos. Se o rito é então uma máquina para transformar a diacronia em sincronia, o jogo é, opostamente, uma máquina para transformar a sincronia em diacronia (AGAMBEN, 2005, p. 89-90).

Assim, rito e jogo são ambos fatos de sincronização da história e do tempo, mas o fazem por estratégias diversas: o rito pela repetição das ações e o jogo pelo alçamento de um pormenor à fato principal. Esse é o encanto do *Pinocchio*: um nariz que cresce vale por um boneco que pode ser confundido com uma criança, ou um in-fante que pode ser tomado como falante. Mais ainda: o nariz de Pinóquio se constitui como um “resíduo ineliminável”, uma pedra no caminho de toda sociedade (AGAMBEN, 2005, p. 95).

Essa pedra recebe aqui o nome de *churinga*. Trata-se de um objeto, a um só tempo, singelo e extravagante, presente entre os povos Aranda na Austrália central.

Feito de madeira ou pedra, tem comumente um formato elíptico⁴⁵. Trata-se de um objeto carregado de significado espiritual, pois permite fazer uma conexão entre o passado e o futuro, estando relacionado à lembrança dos ancestrais⁴⁶. Diz-se que ele se originou do corpo de criaturas místicas, deuses que podiam assumir a forma de animais. Cada objeto é adornado com círculos e espirais que possuem significados específicos. Mas, o *churinga* que tanto impressionou Agamben é perfurado e amarrado em uma corda, e quando é girado com velocidade, faz um barulho característico que encanta as crianças.



Fonte: <https://museudoamanha.org.br/>

⁴⁵ No Brasil, um *churinga* pode ser encontrado no *Museu do Amanhã* como uma representação do próprio objetivo do museu: lembrar o passado e guiar a construção do futuro.

⁴⁶ Também nomeado *tjuringa* ou *tjurunga*, o termo significa o segredo que pertence a alguém "Tju" significa "escondido, secreto", e "runga" significa "aquilo que pertence, aquilo que é meu".

O encanto de Agamben, por sua vez, deriva do fato de o *churinga* expressar sensivelmente o passado diacrônico como uma espécie de compensação do passado não mais presente. O *churinga* revelaria o próprio processo de transformação dos significantes instáveis em estáveis⁴⁷, encarnando uma temporalidade extemporânea na qual a criança se encontra decaída. Nesse estar-situada (*Befindlichekeit*) e estar-afinada (*Stimmung*), dois lados de um mesmo fenômeno (a facticidade da infância), a criança que brinca com seu *churinga* não cindem as esferas subjetiva e objetiva, passado e presente.

Ao ser lançada na temporalidade pelo *churinga*, o próprio *poder-ser* da criança está em questão. Sua identidade deixa de estar dada de antemão, isto é, concebida em uma evolução cultural, histórica e mesmo psicológica no sentido moderno. A criança que brinca e joga não se deixa reduzir às imagens ainda dominantes de uma *página em branco* ou de uma *fase em transição* para o mundo adulto, determinações que deram início ao processo de enclausuramento e disciplinamento ininterrupto das crianças pelos dispositivos escolares até os dias atuais, obrigando-as a habitar uma espécie de quarentena permanente, confinadas ao destino performatizado pelas imagens da adultice.

Contudo, não se trata de abolir, como ressalta Agamben (2005), a distinção entre o adulto e a criança ou entre a sincronia e a diacronia, mas de compreender como essas polarizações deslizam constantemente uma sobre a outra. Adultos e crianças precisam ser compreendidos numa diferencialidade relacional em ininterrupta formação.

Trata-se de um modo olhar que é expressão de uma estrutura de emergência ou um relacionismo, que não fixa a criança no passado histórico ou em uma concepção ou verdade sobre seu regime de desenvolvimento futuro. As crianças *não têm...*, mas *são/sendo* suas próprias possibilidades impróprias. Trata-se, sem dúvidas, de olhar a criança considerando seu momento histórico, seu pertencimento a uma classe, a uma cultura, que, na maior parte do tempo, expressam e fundam desigualdades persistentes.

Sem estas considerações perder-se-iam os sentidos do próprio *poder-ser* da criança que, enquanto possibilidade, admite uma abertura ao nada que se vela e se desvela. Mas, o ponto central a ser destacado diz respeito ao fato seminal do ser da

⁴⁷ No país dos brinquedos reside uma diferença significativa entre diacronia e sincronia, entre *tempo-aíon* e *tempo-chronos* (AGAMBEN, 2005, p. 104). Por isso, não é casual que, na atualidade, se constate uma “exasperação” seguida de um “enrijecimento” da função significante. Trata-se, nos termos de Agamben, de “um indício inequívoco de que o sistema binário emperrou e não consegue mais assegurar a troca de significantes sobre a qual se apoia o seu funcionamento” (p. 104).

criança, mesmo em meio aos condicionantes, estar sempre em jogo. O ser da criança não concerne a um *quê*, mas a um *assim*, uma orientação que não enxerga o verbo ser veritativamente, mas existencialmente. *Ser-assim*, ou *estar-aí*, designam modos de ser na contramão dos modos possíveis da ausência ou presença de determinadas propriedades indiciadoras da noção de indivíduo. Não se trata, portanto, de encontrar o *que* e *se* a criança ou o brinquedo *são*.

O *poder-ser* da criança designa antes a capacidade de alcançar uma individuação singular. Situação que, na visada ontológica, exige uma prática educativa inspirada e conspirada no *ethos* do cuidado enquanto temporalidade originária, isto é, temporalidade que possibilita o *poder-ser*, abrindo as possibilidades existenciais. A infância menos que uma etapa da vida ou uma fase de desenvolvimento é antes a expressão concreta do próprio poder do possível, um signo potente da abertura de uma força transformadora que diz respeito não apenas às crianças, mas ao conjunto da sociedade e à própria história.

A criança e seu jogo configuram-se como o indício de um diagnóstico do tempo, o nosso, caracterizado pela destruição simultânea da experiência e da infância⁴⁸. Como sabemos, a matéria prima da experiência era o próprio cotidiano que cada geração transmitia à seguinte. Essa transmissão se ancorava no relato (o conto, a lenda, a fábula, o mito). Mas esse processo foi alvo de uma expropriação sistemática pelo projeto fundamental da ciência moderna. A ciência moderna nasceu de uma desconfiança sem precedentes quanto à experiência conforme a concebe a tradição⁴⁹, excluída em detrimento da experimentação, que propicia a passagem lógica das impressões sensíveis a determinações quantitativas calculáveis e previsíveis. Em consequência, toda explicitação da relação entre experiência e conhecimento, na ciência e na educação moderna da infância, se viu condenada a dificuldades quase intransponíveis.

Dizer isso não significa cair no niilismo ou apostar todas as fichas num catastrofismo, pois, para Agamben (2005), a *linguagem* permanece sendo a base, mesmo enigmática, para a recolocação radical do problema da experiência. A constituição do sujeito na e pela linguagem desvela uma experiência originária, uma experiência *muda*, no sentido literal do termo, uma *in-fância* do humano,

⁴⁸ Um enunciado fatídico que ecoa as reflexões de Benjamin em seu famoso ensaio *A obra de arte na era da reprodutibilidade técnica*, citado em vários textos de Agamben.

⁴⁹ A experiência tradicional era também a experiência do limite que separava a esfera do humano e a do divino, a saber, a morte. Por essa razão, a experiência tradicional permitia ao homem amadurecer, ou seja, antecipar uma morte concebida como acabamento da experiência: algo que se podia fazer e ter, mas que, depois, só se podia ou fazer (Don Quixote) ou ter (Sancho Pança) (AGAMBEN, 2005, p. 33).

reconfigurando uma analítica histórica da experiência. Infância e história se originariam mutuamente. A tese é assombrosa: se o humano é um ser histórico, é apenas porque há uma infância do humano.

O que Agamben quer dizer com infância do humano? Para ele, para falar, o humano tem necessidade de se expropriar da sua infância. Na medida em que tem uma infância, isto é, que não nasce falando, o humano só pode entrar na língua, transformando-a, retirando-se das águas semióticas da natureza. O humano sendo, justamente, esta passagem, este trânsito, este instante de retirada que constitui a *história*. Logo, para encontrar a infância, e um novo conceito de experiência, seria preciso abandonar o conceito de origem definido como um ponto em uma cronologia, como uma causa inicial separando no tempo um antes e um depois. O pensador italiano é bastante incisivo nesse aspecto ao dizer que o conceito de origem colide com o projeto das ciências humanas, e acrescentamos da pedagogia em suas pretensões científicas, pois a origem do *ente* humano não pode ser *historicizada* porque ela própria é *historizante*.

A infância só pode ser encontrada em um ponto de ruptura na contínua oposição entre diacronia e sincronia, aí onde se toca a unidade-diferença da invenção e do dom, do humano e do não-humano, da palavra e da infância (AGAMBEN, 2005, p. 61). A infância do humano é o que nos libera tanto do sujeito quanto de qualquer substrato psicológico, ela não é um fato que se poderia objetivar, um lugar ou um tempo cronológico a ser investido por uma psicologia infantil, por uma sociologia ou mesmo filosofia da infância.

A existência de uma tal infância é o que destitui todas as pretensões filosófico-educacionais ou pedagógicas de representar-aplicar univocamente um determinado regime de verdade acerca da experiência infantil. Um instante acontecimental que presentifica, como um raio ou um lampejo, a infância é o *arquilimite* de todo pensamento que se depara com a manifestação inefável do *tempo-aión*, pois se a experiência é o *mystérion* que institui todo homem pelo fato de que há uma in-fância, o *inefável* é, em realidade, a própria manifestação da *infância* entre nós. Essa irrupção do inefável que é a infância provoca uma suspensão nos modos habituais de pensar a formação do humano.

O acesso à infância, e a experiência radical da linguagem que ela porta e dissemina, exige que os educadores e as educadoras aprendam a habitar o mundo da educação da mesma forma como as crianças habitam o *país dos brinquedos*, isto é,

jogando livremente. Por isso mesmo, o *churinga*, este resíduo não eliminável da história, este brinquedo barulhento de criança, altera o caráter mundano da educação.

[...] é preciso lembrar que a regra fundamental no jogo da história é que os significantes da continuidade aceitem trocar de lugar com os significantes da descontinuidade, e que a transmissão da função significante é mais importante que os próprios significados. A verdadeira continuidade histórica não é aquela que crê poder desvencilhar-se dos significantes da descontinuidade relegando-os a um país dos brinquedos ou a um museu de larvas (que frequentemente coincidem hoje em um único lugar: a instituição universitária), mas aquela que aceita, “jogando” com eles, assumi-los para restituir ao passado e transmitir ao futuro (AGAMBEN, 2005, p. 105-106).

Com efeito, as instituições encarregadas de formar o humano mostram-se, cada vez mais, incapazes de jogar com/como as crianças. Essas aparecem, na verdade, como elementos perturbadores e ameaçadores para os ritos desmitologizados pela racionalidade científica em sua vertente instrumental. Confinadas, disciplinadas, depostas do seu reino, as crianças não podem mais jogar livremente. São, desse modo, expropriadas, exiladas, exorcizadas do *poder-ser* e do *poder-viver* sua própria in-fância.

O preço pago por essa situação é o empobrecimento sistemático da capacidade de sustentar a própria temporalidade formativa do humano. Logo, que o *churinga* este brinquedo infantil não tenha entrado no horizonte de tematização do mais tenaz fenomenólogo do intramundano evidencia um sintoma nada pueril; que sua chamada para a superação do esquecimento do Ser, tenha esquecido ou relegado a pedra à condição de ente sem mundo não deveria nos deixar distraídos. A contrapelo, seria preciso *desler* a analítica existencial, lembrando que, fora dos limites da tradição filosófico-metafísica ocidental, a pedra, como o brinquedo, pertence ao intramundano e ao extramundano⁵⁰.

O *churinga* é uma pedra intra/extra/mundana no sapato do professor Heidegger, uma expressão do acontecimento do *tempo-aión*, enquanto abertura de forças selvagens e silentes emanadas do reino do possível. O *churinga* é como uma máquina de múltiplas temporalidades acionada pelo jogo e pela brincadeira, responsável por gerar uma experiência de alteração das estruturas rituais que almejam fixar o tempo formativo do humano por meio dos calendários. Por isso, as crianças são seduzidas pelo brincar com o *churinga*, porque esses objetos permitem romper a conexão linear e cronológica entre o passado e o presente. Uma sociedade ou uma instituição educativa que permitisse o

⁵⁰ Entre os povos aborígenes australianos, as crianças não iniciadas aprendem que a origem do barulho do *churinga* é algo mais que humana, devendo, ao ouvirem o barulho, se manterem afastadas.

uso livre do *churinga* seria instantaneamente tomada pelo pandemônio e as horas correriam como faíscas, justamente como ocorre no *país dos brinquedos*. Nesse país singular, cuja população era inteiramente formada por crianças conhece uma alegria, um alvoroço e

[...] um alarido de endoidecer! Bandos de moleques por toda parte: aqui se jogava birosca, ali malha, mais além bola; alguns andavam de velocípede, outros de cavaleiro de pau; uns brincavam de cabra-cega, outros de esconde-esconde; uns, vestidos de palhaços, brincavam de engolir fogo; outros recitavam, cantavam, davam saltos-mortais; aqui se divertia em andar com as mãos no chão e com as pernas para o ar; ou se rodava arco, passeava-se vestido de general com um elmo de papel e o espadão de cartolina; aqui se ria, ali se gritava, além se chamava, batiam-se palmas, assoviava-se, imitava-se o som da galinha botando ovo: em suma um tal pandemônio, um tal vozerio, uma tal balbúrdia endiabrada de se meter algodões nos ouvidos para não se ficar surdo. Em todas as praças, teatrinhos de lona, repletos de meninos da manhã à noite, e em todos os muros das casas viam-se escritas a carvão coisas belíssimas como estas: “queremo us brinquedo”, “abacho a escola”, “xega de deveris” e outras pérolas do gênero (COLODI, 2014, p. 190-191)⁵¹.

Ou, talvez, aconteceria de, nas escolas, todo dia ser como o dia de Ano Novo, esse significativo instável do tempo, um simbólico dia festivo das *larvas* e das crianças, um limiar nas marcações do tempo, onde brincando educaríamos jogando livremente.

Alguns, não poucos com certeza, reagirão afirmando que nada disso seria ou poderia ser chamado verdadeiramente de educação, mas seria apenas *balbúrdia*⁵², uma vez que tanto do ponto de vista das máquinas antropológicas do pensamento ocidental (AGAMBEN, 2005, p. 76), como dos interesses da agenda conservadora, todo aquele que promove ou vive de *balbúrdia*, profanando os ritos que regulam as relações educativas, só pode ser um bárbaro, um variante da espécie do *homo alalus* (humano sem fala)⁵³.

Uma educação da infância orientada por jogos profanos colocaria o mundo do avesso, abrindo brechas por onde uma multiplicidade de insetos, larvas, vermes,

⁵¹ Trecho do capítulo 31 das *Aventuras de Pinóquio* replicado por Agamben (2005, p. 81).

⁵² Vale lembrar que *balbúrdia* foi a palavra-classificadora utilizada pelo então Ministro da Educação, em 30 de abril de 2019, para qualificar as instituições universitárias. Como registrado na entrevista ao jornal *Estado de São Paulo*: “MEC cortará verba de universidade por balbúrdia”. E como exemplo de balbúrdia disse: “sem-terra e gente pelada dentro do campus”.

⁵³ O termo *balbúrdia* é uma contração de *balbus* com a terminação pejorativa de origem popular e obscura *-úrdia*. *Balbus* é aquele que fala obscura e confusamente, de modo inarticulado ou com hesitação, ou seja, balbuciando. A rigor, trata-se do gago (*balbus*), mas também do *barbarus*, isto é, de todos os povos, salvo os gregos e romanos; são os povos incultos, selvagens (Cf. BITTENCOURT; LOPES, 2008, p. 97).

mulheres, crianças, negros, estrangeiros, gays, lésbicas, trans, etc. deixaria exposto o *humus* das vidas soterradas. Essa educação faria o verbo adquirir a espessura de gosma, as palavras consagrariam as pedras, pois através de uma *balbúrdia qualquer*, as vidas informes brotam e rebrotam como um dia amorfo, pulsando no avesso do tempo.

Assim, o pandemônio ou a balbúrdia é o acontecimento que talvez torne possível essa “síntese disruptiva” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p.82), despertando a parte selvagem da linguagem que gagueja e cria uma língua menor, confundindo os limites do humano pela abertura da palavra a uma humanidade disseminada, destinando um espaço propício à emergência de outras palavras não-acontecidas no mundo antropocêntrico⁵⁴.

Por isso, a infância é uma experiência que guarda consigo a memória arcaica de uma balbúrdia ontológica, um indício-formal das alteridades dissidentes que balbuciam de modo inverso aos discursos eloquentes da tradição filosófico-educacional ocidental. A infância é precisamente a “máquina contrária” (AGAMBEN, 2005, p. 76), e a balbúrdia o evento infantil de passagem da mudez natural à cultura multinatural⁵⁵.

A verdade da infância como a verdade do tempo não se identifica ao progresso contínuo da humanidade falante ao longo de uma cronologia desenvolvimentista. Para Agamben (2005), ela é pura exterioridade da linguagem, experiência que Foucault também havia abordado quando aludia à contribuição de Blanchot a um *pensamento do fora*, que não se trata de um recuo para a esfera do indizível, como pensava o professor Heidegger, mas que aponta numa outra direção temporal, a da infância, que nunca é uma origem localizável num segmento anterior do tempo, mas algo que não cessa de advir⁵⁶.

A infância em questão não se deixa apreender por nenhuma lei, nem mesmo a do código genético, pois ser uma criança que joga livremente significa, antes de tudo, viver atento às possibilidades somáticas arbitrárias e não codificadas. Como ressalta Agamben (2013, p. 119), em algum lugar de todos/as nós, uma criança neotênica aturdida prossegue seu jogo real. É através desse jogo que os inúmeros povos e línguas

⁵⁴ Na tradição ocidental, o próprio do homem, o que o desarticula da animalidade é a linguagem. Ser humano é falar articuladamente. Logo, o *antropos* é a condição de poder falar de modo articulado a língua dominante com suas gramáticas de reconhecimento, o que está para além ou aquém deste limite é inumano.

⁵⁵ Nesse sentido, não é por acaso que “enquanto o homem, no conto de fadas, emudece, os animais saem da pura língua da natureza e falam” (AGAMBEN, 2005, p. 78).

⁵⁶ Em outro momento, Agamben (2013) aproxima a infância de uma curiosa espécie de salamandra albina, com seu aspecto infantil, quase fetal, e cujo tenaz infantilismo não indica nenhum tipo de regressão evolutiva, ao contrário, mostra uma recusa a se especializar ou assumir um destino específico subordinado ao pertencimento a qualquer ambiente determinado. A infância então como apego à própria privação.

da terra buscam manter aberta essa inesgotável inlatência, ao mesmo tempo que a diferem. Pois cada língua e povo, ao mesmo tempo, tentam afirmar o inafirmável, tornar a eterna criança, adulta. Mas, só no dia em que a “originária inlatência infantil” for verdadeiramente assumida como tal, a criança e o *tempo-aión* deixarão sua condição de pária.

3.6 Apologia e condenação do jogo-tempo da infância

Walter Kohan é um dos raros pensadores da Filosofia da educação que assumiu o risco de pensar a infância em sua radicalidade ontológica, política, ética e epistêmica, implicando-a, simultaneamente como mistério, como enigma e como questão. Ele compreende a infância como condição que nos habita, perceptível ou imperceptivelmente, desde que habitamos o mundo, não nos abandonando até que abandonemos o mundo.

Por meio de um gesto inusitado, Kohan (2015) recorre à *A apologia de Sócrates* para nela situar o jogo entre a filosofia e a infância, enfatizando que o risco da morte conduz a filosofia a clamar pela infância de um Sócrates travestido de “infinitas máscaras: estrangeiro, intratável, perguntador, incômodo, o mais sem lugar” (p. 218). Na sua ótica, a condenação de Sócrates ecoa também a condenação mais cruel já endereçada à infância, rechaçada pela língua adulta da cidade que teme o seu não saber.

[...] No mundo adulto dos sábios, a ignorância é um vazio, uma falta, um defeito (*ignorantia*). Os que se apresentam como sábios se apresentam cheios, mas de fato estão vazios. No mundo infantil da filosofia, reside outra forma de vazio: a ignorância é um saber; o mais sábio é quem sabe que não sabe; quem sabe ignorar, sabe não saber, ignora o saber que não se sabe e sabe o saber que pode permitir criar saber (KOHAN, 2015, p. 219).

O Sócrates-infante de Kohan (2015) corrompe os limites estreitos do saber e do não saber, cindindo a língua da adultice no giro estonteante da língua infante, onde sabedoria e ignorância não se contradizem. Nela, o mais sábio é quem diz do seu não saber, encarnando nas ruas, feiras e praças a potência obscura da ignorância.

Sócrates teria sido então condenado por se recusar a ser como os outros professores que não ousam ensinar-e-aprender fora do horizonte discriminativo que estabelece os papéis rígidos definidos pela sociedade. Mas também por ter dotado a ignorância de uma potência inaudita, privando-a de sua insuficiência. Assim, Sócrates

foi levado à morte mesmo tendo admitido nunca ter sido mestre de ninguém, já que nunca foi pago e diz nunca ter ensinado a não ser a afirmação de sua própria ignorância.

[...] se ele ensinasse como ensinam todos os que dizem ensinar, não haveria problema algum. O problema é que ele não ensina como tem que ensinar ou como a *pólis* manda ensinar. Ao fundar uma infância da educação, faz nascer outro professor, outra relação com quem aprende e outra possibilidade de ensinar (KOHAN, 2015, p. 220).

Kohan (2015) prossegue destacando, por meios dos diálogos *Crítón*, *Fedro* e *Górgias*, a relação de reciprocidade entre a educação e a vida infante. No *Crítón*, inserido na relação entre morte e vida, mostra que o questionamento radical da infância excede essas polaridades, uma vez a infância é um marco tanto para a vida quanto para a morte. No *Fedro* pontua o tempo livre como resistência às exigências que submetem a infância ao tempo cronológico. Por fim, no *Górgias*, através da voz de Cálices, ressalta a exigência do tempo livre como algo não restrito às crianças, pois aponta um tempo vital para a educação, implicando igualmente a modulação da passagem entre a educação e a política.

Ao final desse percurso, Kohan (2015) desvela uma estranha antinomia: a filosofia é antes uma atividade para crianças do que para adultos. Pois, assim como a infância, a atividade filosófica é completamente atópica, configurando experiências e modos de vida considerados insuportáveis para os legisladores e os moralistas, os quais julgam a língua infantil de Sócrates como promotora da corrupção dos mais jovens.

Mais precisamente, o filósofo argentino-brasileiro da infância defende que Sócrates teria inventado e praticado o exercício da filosofia enquanto infância do pensamento, na medida em que ele apreendeu a infância para além do *tempo-cronos*. Contra essa tempo vivido sob os imperativos de “não perder tempo” e de “correr atrás do tempo”, sintetizados na figura do adulto eficiente, produtivo, adaptado e eficaz, Kohan (2015), a reboque da experiência socrática, enuncia o tempo da infância vivido como um índice do nascimento, isto é, da chegada ao mundo sempre marcada pela indeterminação.

Enquanto no primeiro tempo, a infância é percebida por meio de uma temporalidade linear, cronológica, desenvolvimentista e teleológica, no segundo modo, a infância é indiciada pelo tempo circular, o tempo do eterno retorno e seus ritmos cíclicos. É nesse último horizonte que a escola, pensado radicalmente como *scholé*, poderia verdadeiramente se constituir como lugar de uma força política extrema na

medida em que cuida do tempo livre, um tempo para sempre perdido porque impossível de ser apropriado ou tornado equivalente por sua utilidade (KOHAN, 2015, p. 221-222).

Eis que tropeçamos, mais uma vez, no *tempo-aiôn*, o tempo liberado que nos convoca para um outro modo de habitar a educação, resistindo à lógica econômica implacável do *tempo-cronos*. Para Kohan (2015), a mera lembrança desse tempo perdido, recuperado nos restos intratáveis e inumados da escritura, da arte, da política, do próprio gesto de educar outrem, permite abrir uma brecha no tempo antes do *logos*, um tempo no qual a infância devolve à filosofia a sua *philia* (*philo-sophía*, *phílos*: afeto, amizade).

Obviamente, tanto Kohan como Agamben, sabem dos desafios implicados na retomada dessa infância do pensamento ou no acesso ao *tempo-aión* nas condições crepusculares em que estamos situados. Constitui uma tarefa desafiadora liberar e acolher o gesto de jogar livremente próprio do reino das crianças. No entanto, permanece uma certa confiança de que tanto o tempo de jogo quanto o *tempo-aión* sempre vigoram na liminaridade, impulsionando, às vezes, abruptamente, outras vezes, silenciosamente, filósofos/as e educadores/as a entrar em contato com o fluxo intensivo da infância.

Diríamos mesmo que essa experiência se trata de uma condição inescapável para todos/as que se dedicam ao ato de educar outrem. Não há como fugir da infância porque essa não se trata de um lugar nem mesmo de uma fase, mas de um acontecimento temporal que insiste em pulsar no próprio gesto que une professores/as e estudantes. Por isso, mais cedo ou mais tarde, teremos que lidar com o *tempo-aión*, isto é, com a indeterminação que ronda a tarefa de formar o humano, com suas possibilidades *em-aberto*.

Basta observar os próprios recém chegados, as crianças que se jogam em seus jogos. Nelas tudo figura como um lance aberto, o mesmo lance em que se movem os/as educadores/as. Esses como as crianças, no ato de ensinar-e-aprender, por vezes, caem e choram. A queda é uma exigência *em-urgência* na vida, não menos que as pedras e os *churingas*. Lançar as pedras e brincar com a história são tarefas inescapáveis.

O jogo libera e desvia a humanidade da esfera do sagrado, mas sem a abolir simplesmente. O uso a que o sagrado é devolvido é um uso especial, que não coincide com o consumo utilitarista. Assim, a “profanação” do jogo não tem a ver apenas com a esfera religiosa. As crianças, que brincam com qualquer bugiganga que lhes caia nas mãos, transformam em brinquedo também o que pertence à esfera da

economia, da guerra, do direito e das outras atividades que estamos acostumados a considerar sérias (AGAMBEN, 2007, p. 67).

O problema é que tomados pelo esquecimento, aprisionados na adultice, dizemos insolentemente que não temos mais tempo a perder com meros jogos infantis. Daí que a educação se torna cada vez mais um jogo de cartas marcadas, onde agimos para aplainar todos os acontecimentos geradores de diferenças. Como um jogo de cartas marcadas, ensinar-e-aprender se dispõe como uma linha que se estende do não saber ao saber, abrindo um fosso entre os estudantes e os docentes enquanto incomunicáveis.

Em outra visada, o jogo é um dos *sentidos vitais* do educar carregados pelo *tempo-aión*. Sua contribuição ao mundo da educação passa por fazer do ensinar-e-do-aprender uma parte do mistério, do não sabido, fazendo da apropriação da própria ignorância algo mais importante e urgente que a simples acumulação estonteante de saber.

Afinal de contas, por que se participa de um jogo? Por que uma criança brinca com qualquer objeto? Por que um gato brinca com um novelo de lã? Porque o jogo, a partir da profanação de qualquer finalidade pragmática, é “a porta de uma nova felicidade” (Agamben, 2007, p. 67). O jogo profana o que estava indisponível para uso a fim de transformar essa distância e essa separação em uma experiência presente, isto é, em algo possível e próximo de ser experienciado, cuja satisfação está no ato em si, não somente em sua conclusão (BORGES, 2015, p. 284).

O jogo, diz Agamben (2007, p. 74), indica a “libertação do rato do fato de ser uma presa”, uma libertação da “atividade predatória”. A atividade que daí resulta torna-se dessa forma um “puro meio”, ou seja, uma prática que, “embora conserve tenazmente a sua natureza de meio, se emancipou da sua relação com uma finalidade, esqueceu alegremente o seu objetivo”, podendo agora exhibir-se “como meio sem fim”.

Como consequência, o jogo abre um novo uso do tempo, desativando e tornando inoperante (AGAMBEN, 2007, p. 75). Esse novo uso do tempo, tempo do jogo, *tempo-aión*, reposiciona educadores/as e educandos/as como habitantes de um tempo não-dual, *entre-caminhantes* de um campo aberto tanto em seu saber quanto em seu não saber⁵⁷.

Esse *entre* é o *aí*, *entre-ser*, *ser-aí*. Essa é a clareira onde educador/a-educando/a existem fora de si, sem, no entanto, abandonar a si (HEIDEGGER, 2003). Não nos

⁵⁷ Por outro lado, Agamben (2007) também ressalta o fato do jogo como profanação, o jogo infante, está em decadência na contemporaneidade, uma vez que as pessoas seguem jogando, mas com uma finalidade utilitária, mobilizando “insossas cerimônias da nova religião espetacular” (p. 68). Desse modo, o jogo se converte em tentativa de ganho, lucro ou reconhecimento, compondo “uma nova liturgia” (p. 68).

enganemos, esse *si* não se equivale a um indivíduo, a uma individualidade interiorizada e personificada. O *si* do cuidado que a infância exige vigora como abertura, habita na travessia, não opõe um dentro a um fora. Chegar aí, chegar a *si*, essa é uma tarefa que cada educador-educando precisa arriscar lançar mesmo ao custo da queda e do tropeço.

Isso porque tropeçando aprendemos-ensinando e ensinamos-aprendendo. O tempo da vida que se lança ao modo de um jogo jogado livremente abre toda uma outra educação, uma *educação pela pedra* diria em uníssono o filósofo e o poeta⁵⁸. Pois, em todo caminho traçado no mundo da educação existe uma pedra, e por ela somos chamados a jogar a vida, atravessando e, quem sabe, um dia, se tornando a própria travessia.

No *país dos brinquedos*, o *tempo-aión*, com seu pandemônio, força a travessia, nos mostra que educar não é apenas pôr em relação alguém com algo do mundo, essa relação, ela mesma, constitui mundo. Por mais de dois milênios, esquecemos essa transmissão agitada e as balbúrdias que circulam no gesto de educar. Esquecemos da aula como um já estar a caminho. Esquecemos da aula como encruzilhada, fluxo errante. Esquecemos também do professor cativo das crianças, esses *nascentes-mortais*, para os quais nascimento não é algo passado (*não é mais* simplesmente dado), e, a morte não é algo que *ainda não* se deu, uma vez que “*só podemos morrer* na medida em que *podemos nascer*, e vice-versa” (DUARTE, 2010, p. 193). Nestes dois extremos e seu *entre*, o *ser-aí* existe em advento, viajantes de um tempo infante, *tempo-aión*, outra educação.

Logo, o *tempo-aión* abre um tempo, não de apologia ou condenação, mas de profanação da infância. Profanar a infância é assumir a educação como um jogo vital. Profanar não é abolir e cancelar as separações, mas aprender a fazer delas um novo uso, a brincar com elas, desativando os dispositivos, a fim de transformá-los em meios puros.

Na sua fase extrema, o capitalismo não é senão um gigantesco dispositivo de captura dos meios puros, ou seja, dos comportamentos profanatórios. Os meios puros, que representam a desativação e a ruptura de qualquer separação, acabam por sua vez sendo separados em uma esfera especial. Exemplo disso é a linguagem. Certamente o poder sempre procurou assegurar o controle da comunicação social, servindo-se da linguagem como meio para difundir a própria ideologia e para induzir a obediência voluntária. Hoje, porém, tal função instrumental – ainda eficaz às margens do sistema – deu lugar a um procedimento

⁵⁸ Para uma articulação da crítica de Sloterdijk ao pensamento de Heidegger sobre o sem mundo da pedra, e suas implicações pedagógicas, indicamos o texto de Adalgisa Leão Ferreira, *Por que falar de pedras se o assunto é o homem?: Heidegger, Sloterdijk e o Antropoceno*.

diferente de controle, que, ao ser separado na esfera espetacular, atinge a linguagem no seu rodar no vazio, ou seja, no seu possível potencial profanatório. Mais essencial que a função de propaganda, que diz respeito à linguagem como instrumento voltado para um fim, é a captura e a neutralização do meio puro por excelência, isto é, da linguagem que se emancipou dos seus fins comunicativos (AGAMBEN, 2007, p. 76).

Como fazer isso? Como abrir novos usos na educação? A resposta de Agamben (2007) é insistente, persistente: buscar na infância nossa capacidade de jogar, pois toda criança que joga livremente exercita concretamente aquela mesma magia, exposta pelos/as narradores/as-educadores/as, que educam esquecendo “alegremente o seu objetivo” (p. 75), restituindo o prazer inesperado de educar por nada, para nada.

PRIMEIRO LIMIAR: Educar na clareira *entre* o homem e o animal

No horizonte historial da Filosofia da educação, tal como essa se desdobrou na cultura ocidental, a educação sempre visou à realização de certos ideais acerca do ser humano. Nesse âmbito, educação e formação humana seriam como símiles: o humano forma humanos. O humano sendo abordado como um artífice de si mesmo, e aqui já se impõe a questão acerca de como se constitui e se conserva a humanidade do humano.

Essa problemática foi abordada por Heidegger, em sua *Carta sobre humanismo*, ao responder uma questão formulada por um soldado francês, Jean Beaufret, nos anos 1940. Embora situados em contextos distintos, ambos se encontraram diante dos grandes desastres provocados pela Segunda Guerra Mundial e pela crescente falta de sentido daí decorrente. A civilização europeia estava destroçada, obrigada a inquirir sobre sua própria posição no cenário mundial e a redimensionar o valor do humano na civilização. As atrocidades cometidas contra o humano e em nome dele haviam infligido um duro golpe ao humanismo europeu, produzindo paradoxos monstruosos a reboque dos ideais disseminados pelo imaginário iluminista e seus avatares científico-progressistas⁵⁹.

Nesse cenário devastador, o jovem Jean Beaufret pergunta ao professor da floresta negra: de que maneira se pode restituir um sentido renovado à palavra humanismo? A resposta de Heidegger (2009) é sinuosa. Começa afirmando que “todo humanismo retira o [humano] de seu elemento” (p. 90), insiste em pensar o humano como uma espécie de substância revestida em inúmeras máscaras. Um animal racional para Aristóteles. Um humano socializado para Marx. Um filho de Deus para o cristianismo. Em cada uma dessas definições, continua Heidegger, busca-se “restituir o [humano] à sua essência”. Mas, nesse percurso, esquece-se de algo fundamental, “pensar a essência do [humano] em sua relação com o ser” (p. 90). A resposta implica a priori uma certa tomada de posição. A essência do humano não deve ser pensada como uma substância⁶⁰. Isso significa que para responder efetivamente à questão endereçada

⁵⁹ Como lembrar Sloterdijk (2000), a guerra mundial havia desvelado a destrutividade como vontade de poder. A síntese do humanismo e do bestialismo, presentificado nos campos de concentração e extermínio, fez com que o erudito iluminista e o animal trabalhador se tornassem como dois lados de uma mesma moeda, aquela que marcou o humano como mero recurso disponível.

⁶⁰ No §10 de *Ser e tempo*, pode-se ler: “Para que se possa perguntar o que deve ser entendido positivamente ao se falar de um ser não coisificado do sujeito, da alma, da consciência, do espírito, da

por Jean Beaufret, seria preciso, antes, problematizar a origem dessa constante substantivação da essência humana.

[...] o humanismo é um sentido histórico formador de mundo, uma corrente metafísica, que passa por sucessivas interpretações, às vezes individualista, outras vezes coletivista; às vezes exclusiva, outras generalizada. O elemento comum é a concepção do homem como animal racional e a preocupação contida nela de liberar as possibilidades dessa figura; a certeza em poder definir seu destino e a segurança em manter e fortalecer sua vida como exigência de mundo. Trata-se de algo que ocorre em termos de modelagem de sua conduta moral, como salvação de sua alma imortal, como expansão de seus poderes criativos, como desenvolvimento de sua razão, como fomento de sua personalidade, como despertar de seu sentimento cívico ou uma combinação apropriada de todos ou de parte destes humanismos (RÜDIGER, 2011, p. 435).

Por isso mesmo, como dizíamos, a resposta heideggeriana é sinuosa, mas não totalmente desprovida de sentido, uma vez que o filósofo pressente nas várias máscaras benevolentes travestidas pelos vários humanismos (filosófico, político e religioso), poderiam estar ocultando a face velada e atroz da armação tecnológica (*Gestell*), o predomínio do puro ente como estoque, o humano como um animal da técnica, “inteiramente sujeitado pelo cálculo” (HEIDEGGER, 2010, p. 82)⁶¹.

Dessa preocupação, decorre uma das frases mais inóspitas da *Carta sobre o humanismo*: “o advento do ente repousa no destino do Ser” (HEIDEGGER, 2009, p. 51). Dizendo de outro modo, a coisificação do homem repousa no destino do ser. Isto nos impõe delimitar perigo e salvação. Saber o que está velado sob o desvelado tornou-se assim uma questão sem precedentes⁶², pois, nesse caso, humanismo significa o posicionamento do ser humano no centro de toda existência como seu senhor soberano.

Um evento desse porte, a criação ou a instituição de um centro, jamais concerne somente ao que permanece em seu alcance. As várias faces do humanismo podem ser, na verdade, aspectos de um antropomorfismo psicologizante ou uma radicalização do subjetivismo humanista ocidental, “que nos pede para interpretar o mundo de acordo com a imagem do homem e, além, para que substituamos a metafísica pela antropologia” (HEIDEGGER, 1991a, p. 86). No limite, os humanismos atualmente

pessoa, é preciso já se ter verificado a proveniência ontológica da coisificação” (HEIDEGGER, 2006, p. 90).

⁶¹ Teria sido essa uma das razões que levou Heidegger, de forma temerária, a alocar o americanismo liberal, o bolchevismo socialista e os despotismos em uma mesma configuração historial.

⁶² Na leitura de Safransky (2005, p. 144), Heidegger teria assim ecoado uma tendência surgida no final do século XIX que expôs “a economia por trás do espírito (Marx), a existência mortal por trás da especulação (Kierkegaard), a vontade por trás da razão (Schopenhauer), o impulso por trás da cultura (Nietzsche, Freud) e a biologia por trás da história (Darwin)”.

vigentes podem estar operando conforme um pensamento que “é, em si mesmo, uma *techné*: o processo de calcular a serviço do fazer e do operar na realidade” (HEIDEGGER, 1995, p. 26), um modo de pensar tecnicista, cuja origem remontaria ao abandono do ser.

Heidegger nota que, na origem, a técnica era função de nossa submissão à *physis*, momento esse em que, entendidos como os que falam ou empregam a palavra, todavia não éramos vistos ainda como animais. Quando a técnica passou a ser forma de regular nossa representação ocorreu também a reinterpretação desse entendimento: passamos a nos definirmos em termos de animal racional, tese fundadora do humanismo. Obra dos romanos este gesto só na era moderna, era da técnica, contudo, alcança suas posições mais extremadas. Apenas após o interregno cristão, humanismo disfarçado, é que, noutros termos, passa a preponderar a antropologia pré-delineada filosoficamente (RÜDIGER, 2011, p. 438)⁶³.

A origem do problema do humanismo reside na sua remissão a uma representação do humano “como ser vivo racional” (HEIDEGGER, 1991a, p. 163). Por essa razão, os vários humanismos, inclusive os mais nobres e elevados, careceriam dos recursos que nos permitem fazer uma experiência verdadeira da *humanitas*, a saber, “o cuidar e meditar para que o humano seja humano e não desumano, inumano” (HEIDEGGER, 2009, p. 152). A crítica do humanismo exige pensar radicalmente o que humaniza o humano, sua *humanitas*, fornecendo um novo sentido à palavra humanismo. O caminho trilhado para responder a esta tarefa foi chamado de *evento apropriador* ou *apropriação* (*Ereignis*).

O evento apropriador é, em última instância, totalmente obscuro ou misterioso: com ele, pode se instituir uma outra história, mas também uma forma radical de a-historicidade. [...] Por isso, podemos pensar que um acontecimento deste tipo pode-nos privar até mesmo da noção de sermos seres humanos (RÜDIGER, 2011, p. 449).

Contudo, o *evento apropriador* exige pensar o humano naquilo em que é diverso do animal, de todo ser vivente: a escuta ao apelo do Ser. É na intimidade do acolhimento deste apelo que o humano encontra, por assim dizer, aquilo onde mora sua essência própria. Heidegger propõe então que retornemos à morada do ser⁶⁴.

⁶³ Assim, o humanismo e seus discursos edificantes servem como uma cobertura para o avanço da armação (*Gestell*), fazendo que a natureza seja “torturada e dobrada ao ser vivo do [humano]” (ROSSI, 2001, p. 86).

⁶⁴ Para tanto, Heidegger remete a Heráclito de Éfeso, numa sentença que diz: *Éthos anthrópo daímon*. A palavras *éthos* aqui quer dizer *morada* do humano. Nela o humano habita com a verdade e é seu pastor.

Essa resposta endereçada a Jean Beaufret teria chegado, dentre outros⁶⁵, a Peter Sloterdijk que resolveu responder à carta de Heidegger, no dia 17 de julho de 1999, em um colóquio dedicado a Heidegger e Lévinas, na Baviera. Sloterdijk profere então uma conferência intitulada *Regras para o parque humano*. Heidegger era o destinatário.

Sua intervenção, no entanto, provocou uma forte reação na mídia alemã e francesa em função de algumas especulações enunciadas sobre os avanços genéticos. Para o próprio Sloterdijk (2000), contudo, o que havia de importante em seu texto era o tratamento atual do humanismo. Mais especificamente, sua proposta de revisão dos temas expostos anteriormente por Heidegger. Ressoando a crítica heideggeriana, ele questiona:

O que ainda domestica o homem se o humanismo naufragou como escola da domesticação humana? O que domestica o homem se seus esforços prévios de autodomesticação só conduziram, no fundo, à sua tomada de poder sobre todos os seres? O que domestica o [humano] se em todas as experiências prévias com a educação do gênero humano permaneceu obscuro quem ou o quê educa os educadores, e para quê? Ou será que a pergunta pelo cuidado e formação do ser humano não se deixa mais formular de modo pertinente no campo das meras teorias da domesticação e educação? (SLOTERDIJK, 2000, p. 32).

A resposta de Sloterdijk a essas questões foram desenvolvidas em cinco camadas. Inicialmente, ele fez uma caracterização literária-epistolar do humanismo, para, em seguida, examinar criticamente a própria compreensão de Heidegger sobre a questão⁶⁶. Essa análise teve dois movimentos relacionados, uma retomada da crítica de Nietzsche ao humanismo e a leitura do diálogo *Político* de Platão. Por fim, Sloterdijk retoma o diagnóstico acerca do colapso contemporâneo do humanismo literário-epistolar.

A reflexão, como dissemos, foi dramatizada como uma carta remetida a um destinatário não apenas distante, mas, na verdade, ausente, e, mesmo assim, capaz de propagar ao seu redor esferas de amizade, configurando uma forma excêntrica de sociedade: a sociedade dos que se reúnem para ler e para testemunhar seu amor à leitura.

⁶⁵ Outra resposta à carta de Heidegger foi dada por Derrida (2002; 1991), respectivamente, na conferência *O animal que logo sou* e no segundo capítulo de *Margens da filosofia*, denominado *Os fins do homem*.

⁶⁶ O ponto de partida de Sloterdijk (2000) é uma frase de Jean-Paul, poeta romântico alemão, que diz que “livros são cartas dirigidas a amigos, apenas mais longas”. A partir dessa ideia, Sloterdijk desenvolve sua compreensão do humanismo como fenômeno de estabelecimento da amizade por meio da escrita.

A hipótese de Sloterdijk (2000) é que essa seria a origem mesma do processo de humanização do ser humano. Na Antiguidade greco-romana, a leitura e a escrita teriam sido difundidas como um meio de oposição à selvageria encarnada nos espetáculos figurados nos anfiteatros da Roma Imperial. Assim, o humanismo teria emergido da disputa entre “duas mídias”, o anfiteatro e o livro, tendo tomado o partido do livro como forma de desembrutecimento do ser humano. Porém, é por meio de um diálogo entre os pensamentos de Nietzsche, Heidegger e Platão que ele vai relacionar o humanismo ao exercício de uma inibição (*Hemmung*), provocada pelo hábito da leitura e da escrita.

O resultado dessa habituação com a leitura e com a escrita seria uma espécie de pacificação, ou, como ele prefere chamar, de domesticação, que atuaria no humano em oposição aos efeitos provocados pela balbúrdia dos divertimentos nos teatros. Assim, o humanismo se constituiu como um esforço sistemático de retração da animalidade latente no ser humano, impondo uma repressão do desinibido *homo inhumanus*.

Mas houve um outro desdobramento desse processo. Após a formação das comunidades literárias e seus impulsos pacificadores, teriam emergido os chamados *humanismos nacionais burgueses* que, a partir do século XIX, se tornaram uma força capaz de disseminar um processo massivo de disciplinarização por meio da obrigatoriedade da instrução pública a todos. O problema é que, ao contrário de uma pacificação mundial, o resultado foram as duas grandes conflagrações europeias, cujas consequências haviam sido justamente o tema deflagrador da *Carta sobre o humanismo*.

Após dois milênios de tentativas sistemáticas de humanização do humano, o saldo seria uma luta insana pela tomada de poder sobre todos os seres, revelando a carga pesada de nossos (maus) hábitos antro-po-euro-cêntricos à revelia dos valores inibitórios supostamente favorecidos pela educação. Onde teríamos errado?

Já sabemos a resposta de Heidegger: substancializamos a essência humana. Esse teria sido o grande erro da metafísica ocidental desde seus primórdios. Nenhuma pacificação será efetivamente possível enquanto perseverarmos em abordar o ser humano como um animal dotado de alguma capacidade racional ou cognitiva.

Diante dessa resposta, Sloterdijk (2000) constrói uma imagem singular: Heidegger caminhará entre o animal e o humano como “um anjo colérico com sua espada de fogo” (p. 25). Dizendo de outro modo, a crítica ao humanismo de Heidegger seria marcada por uma clivagem ontológica abissal, cindindo violentamente a *humanitas*. De um lado, tudo o que seria próprio da biologia. Do outro, tudo o que diz respeito ao homem enquanto *pastor do Ser*. Isso significa que, aos olhos de Heidegger,

a pacificação almejada pelo humanismo exige não leituras domesticadoras e sim uma *escuta* do Ser.

Essa resposta, apresenta-se como insatisfatória para Sloterdijk, que se pergunta: como se organizaria uma comunidade formada pelos ouvintes do apelo do Ser? Para responder, ele recua, e, segue em busca de Nietzsche, o grande crítico da domesticação. Com base numa passagem nietzscheana intitulada *Da virtude apequenadora*, Sloterdijk (2000a, p. 38) retoma uma famosa contemplação de Zaratustra em torno de pequenas casas e sua pergunta inquietante: quem poderia morar nelas? A resposta meditada foi: nenhuma grande alma moraria naquelas casas em que tudo ficara menor, até mesmo os portões.

Logo, humanos com o mesmo porte de Zaratustra, talvez, até conseguissem atravessá-los, mas, para isso, teriam de se curvar. Então, para quem foram construídas aquelas casas pequenas e com seus pequenos portões? A resposta não tardou: para os novos homens, “pequenos grãos de areia, redondos, corretos e bons”, para quem a virtude é aquilo que faz “do lobo um cão, e dos homens, os melhores animais domésticos para os homens” (SLOTERDIJK, 2000, p. 38-9). Na leitura que Sloterdijk faz dessa passagem, é possível encontrar nessa meditação uma *Züchtung*, isto é, uma espécie de aplicação ou uso deliberado de determinadas práticas de seleção imanentes aos processos educativos.

Os domesticadores moldariam os seres humanos como seres pacíficos e inócuos, tendo em vista a intenção de que eles não representassem ameaça uns para os outros. Esse seria o ponto cego de todas as teorias da formação humana desenvolvidas no ocidente. Trata-se de um aspecto profundamente perturbador para todos/as aqueles/as que se dedicam a cultivar a educação do humano, fazendo ecoar outra questão insistente: a quem realmente interessa produzir toda uma classe de humanos domesticados?

A pergunta de Sloterdijk projeta uma grande sombra sobre os projetos de criação-formação dos seres humanos, abrindo uma crítica que exige mais que correção eajuizamento de nossas teorias ou práticas educativas. Uma crítica que enuncia uma reivindicação para superar aquilo mesmo que é a mola mestra de nossos humanismos, a domesticação da desinibição para desdobrar múltiplos dispositivos repressivos.

[Por isso] reconhecer que a domesticação do ser humano é o grande impensado, do qual o humanismo desde a Antiguidade até o presente

desviou os olhos, é o bastante para afundarmos em águas profundas. Onde não pudermos mais ficar em pé, lá nos assoma à cabeça a evidência de que a domesticação e animalização educacionais do ser humano não poderiam, em nenhuma época, ser alcançadas só com alfabeto. Certamente, a leitura (*Lesen*) teve um imenso poder na formação humana — e, em dimensões mais modestas, continua a tê-lo; a seleção (*Auslesen*) (SLOTERDIJK, 2000, p. 43).

A análise é cortante e coloca a formação humana no fio da navalha. Formar o humano, o espaço e o ser que nele habita, seria algo inseparável de processos seletivos excludentes, cujo intuito é tornar o humano um animal doméstico, alfabetizado, humanizado (SLOTERDIJK, 2000, p. 40-41). O ato de selecionar, quaisquer que sejam suas formas e intenções explícitas, constitui a pedra de toque das teorias e das nossas práticas de formação do humano, as quais, diga-se, funcionariam “como a eminência parda por trás do poder” (p. 43). A *humanitas* é o resultado de uma seleção seletiva.

Aparentemente ainda não satisfeito com a virulência dessa crítica ao dispositivo humanista que reina em nossos discursos acerca da formação do humano, Sloterdijk retroage ainda mais, chegando até Platão. Ao retomar a metáfora da tecedura, apresentada ao final do seu diálogo sobre o *Político*, ele lembra que as reflexões ocidentais sobre a formação humana são devedoras, para não dizer cúmplices, de uma visão hierárquica acerca da existência entre os homens, e no interior do próprio homem, de várias naturezas que se encontrariam já dadas, como matéria-prima, e postas à disposição do artesão.

Caberia ao artesão-educador-filósofo-rei da pólis, separar essas diferentes naturezas e tecê-las em uma configuração desejada, o que significa purificar e expurgar dessa configuração idealizada todos os seus elementos considerados como indesejáveis⁶⁷. Essa é verdadeira dívida ontológica e política a pairar sobre nossas reflexões em torno da formação do humano, deixando claro a percepção motriz de que educar-formar implica abrir um espaço possível para a seleção e a manipulação de indivíduos ou populações.

Nesse ponto não há como não ser tomado por uma forte sensação de vertigem. Até porque, diferentemente da *Carta* heideggeriana, Sloterdijk não parece preocupado em apresentar uma solução para os problemas que pairam sobre a formação humana na contemporaneidade. Ao contrário, o que ele busca é nos legar algumas questões

⁶⁷ Assim, na Antiguidade, o escravo, o bárbaro e o estrangeiro eram tratados como animais. No período colonial-moderno, os negros e os índios foram julgados coisas ou meros animais humanizados. Na modernidade-imperial, os judeus, os ciganos, os gays, etc. foram tratados como humanos animalizados.

incômodas: Afinal, hoje, quem são os criadores-selecionadores-formadores do humano? Quem seriam os autores das novas regras para o parque humano? Quais grupos as imporiam? Quais sofreriam as suas consequências políticas, filosóficas e pedagógicas?

Juntamente a essas questões, Sloterdijk destaca ainda que a emergência dos novos meios de seleção, como a genética, parece contar uma história que foi gravemente ignorada pelo Heidegger. Essa história apontaria para o fato do *ser-aí* ter raízes firmemente fincadas na história da espécie. Ao ignorá-la ou rejeitá-la, a ontologia de Heidegger corre o risco de envenenar a atmosfera da *casa do Ser*, tornando-a inepta como espaço de habitação comum. Isso, aliás, teria ficado bastante evidente no contexto da expansão nazi-fascista que teria feito convergir humanismo e bestialismo, inibição e desinibição. Ao acreditar ser suficiente escutar o apelo do Ser, o próprio Heidegger teria tropeçado, como mostra sua saga político-pedagógica de tentar *dirigir o dirigente*, no caminho em direção à clareira do Ser, causando o êxodo de seus alunos e admiradores.

Em suma, trata-se, para Sloterdijk (2000), de colocar em questão o próprio caráter pastoral vigente na ontologia existencial de Heidegger, uma vez que, no imaginário europeu, sempre se pressupõe que uma cabeça soberana, o filósofo-rei, cuja tarefa é empreender a seleção de uma elite de governantes condutores ao custo e manipulação de uma maioria de governados docilizados. Esse processo de seleção mudaria apenas de estratégias e de pastores (religiosos, professores, neurocientistas), o que exigiria:

[...] falar aqui de uma história natural da serenidade, em virtude da qual o ser humano pôde se tornar o animal aberto e capaz para o mundo, e, de outro, de uma história social das domesticações, pelas quais os homens originalmente se experimentam como aqueles seres que se reúnem para corresponder ao todo. A história real da clareira — da qual deve partir qualquer reflexão aprofundada sobre o ser humano que pretenda ir além do humanismo (SLOTERDIJK, 2000, p. 33)

Qual então a finalidade da resposta de Sloterdijk à carta de Heidegger? Comunicar um diagnóstico cortante: “assim como na Antiguidade o livro perdeu a luta contra o teatro, hoje a escola poderá ser vencida na batalha contra as forças indiretas de formação”, seja pela “rudeza imediatamente bélica e imperial”, seja pela “bestialização cotidiana das pessoas pelos entretenimentos desinibidores da mídia” (SLOTERDIJK,

2000, p. 46)⁶⁸. Esse cenário estaria a exigir o desdobramento de uma nova estrutura de cultivo (*Kultivierungsstruktur*), a fim de, talvez, amortecer as forças violentas em curso.

Nesse ponto, alguns comentadores chegaram a se questionar se, para além dos controles genéticos alvo de tantas polêmicas na recepção do texto de Sloterdijk, a exigência, mesmo vaga, de uma nova estrutura de cultivo indicaria uma última tentativa, para além da *escuta do Ser* heideggeriana, de alcançar os resultados almejados pelo projeto humanista de formação do humano, ainda que por meios não-humanistas?

A resposta parece estar em (no) *aberto*. Afinal, o próprio Sloterdijk utilizou-se da linguagem escrita como terreno de cultivo mesmo para manter um diálogo não tão amigável com Heidegger, inquirindo, mas, ao mesmo tempo, continuando a jogar livremente o jogo do humanismo literário. Nunca é demais lembrar que, na leitura de Heidegger, a história da metafísica confunde-se com a manifestação da linguagem. Através dos poetas e dos pensadores, o espanto originário decorre ora na nomeação do mundo ora na inquirição do ser. A partir dessa injunção, o edifício da metafísica foi construído e expandido, sendo Roma ou Alemanha mais um cognome da *casa do Ser*.

Mas a crer no gesto de resposta de Sloterdijk, essa casa ainda carece de ser propriamente habitada. Nela parece reinar correspondências que transfixam as oscilações do tempo que movimentam os processos de formação do humano, conservando mesmo que em um diapasão crítico, pós-crítico ou hiper-crítico os signos do humanismo ocidental. Parece perdurar, entre nós, a tarefa de compreender o humano mesmo entre as brumas de uma clareira situada nos limites, cada vez mais estreitos, de uma floresta devastada.

Retomemos, então, a imagem curiosa mobilizada por Sloterdijk (2000, p. 25) de que Heidegger andaria “como um anjo colérico com espada em riste”. Para que serve essa espada? Sabemos: para impedir a comunhão ontológica entre o animal e o humano. Vamos seguir os rastros dessa imagem, relacionando a meditação sobre o humanismo, através das noções de inibição e desinibição, com a reflexão disposta por Heidegger em *Os conceitos fundamentais da metafísica*. A escolha por esse novo ponto de partida não é casual, uma vez que a ligação entre o animal e o humano constitui uma questão vital determinada pelos arranjos dispostos na *casa do Ser* e seus círculos desinibidores.

Como vimos, para Sloterdijk (2000), o eixo vital do humanismo reside na decisão velada de exclusão de algumas vidas em detrimento de outras. O humanismo

⁶⁸ O próprio Sloterdijk (2000) observa possíveis efeitos da supressão das distâncias decorrente da internet.

opera seletivamente sobre os habitantes da *casa do Ser*. Essa resposta contundente à carta de Heidegger também ressoa sintomaticamente em *O aberto* de Giorgio Agamben (2013).

Nessa obra, o filósofo italiano se debruçou sobre as páginas que, em *Os conceitos fundamentais da metafísica*, Heidegger dedicou a pensar o que ele próprio denomina de *tédio profundo*, concentrando-se na relação entre o humano e o animal. Na *Carta sobre o humanismo* essa relação havia sido tematizada a reboque da questão fundamental *o que é o ser humano?* Em resposta, Heidegger tende a apresentar o animal como o horizonte a partir do qual se pensa o *ser humano*. O problema é que esse gesto filosófico sempre termina por não encarar a questão da essência do animal, deixando em suspenso esse ponto incontornável, de sua leitura da *humanitas*, o animal permanece impensado.

É contra essa invisibilização da presença do animal que se insurgirá a filosofia política de Agamben, posto que esta emerge compelida a discutir os caminhos biopolíticos do humanismo⁶⁹. Para tanto, ele “heideggerianiza Foucault” (FERREIRA, 2011, p. 203), desinflando o caráter de exceção atribuído à dignidade humana.

A argumentação desenvolvida por Agamben consiste em mostrar que assim como o outro do humanismo é o animal, o outro do civilizado é o *homo sacer*.

[...] a vida nua, a vida animalizada que sempre teria constituído espaço privilegiado de elaboração do político no Ocidente. Essa alteridade é aqui uma espécie de consciência culpada à qual sempre retornamos, mesmo quando pensamos que não, pois nada nos define tão bem quanto aquilo a que nos opomos com veemência, com paixão. Pensar junto com Agamben e Heidegger essas duas ideias que se confundem (isto é, o *animalitas* de Heidegger e a *vida nua* de Agamben) é também a oportunidade de pensar o niilismo no Ocidente, ou seja, a queda do humano no automatismo animal – deste ser que, tendo continuamente constituído o horizonte imediato da concepção ocidental da essência do humano, nunca foi suficientemente pensado (FERREIRA, 2011, p. 203).

A dificuldade dos humanismos, agora incluído o de Heidegger, estaria numa confusão entre *ser-aí*, que remete à abertura do ser humano para o mundo, e *ser vivo*,

⁶⁹ Nesse sentido, a discussão promovida em *O aberto*, ao mesmo tempo, aprofunda o conceito foucaultiano de biopoder e o distende para alargar sua incidência histórica. Para Agamben (2013), o conceito de biopoder apreendido como a “animalização do homem efetuada por tecnologias políticas as mais sofisticadas” (p. 11), não diz respeito apenas à forma como a política passou a ser exercida nos últimos duzentos anos.

que indica o modo como o animal subsiste em seu ambiente, e dessa confusão resulta uma dificuldade de pensar os processos de reconhecimento em torno do ser humano⁷⁰.

Assim, na obra *O Aberto*, o filósofo italiano parte de uma imagem apocalíptica na qual os justos, aqueles que adentrarão o paraíso, são retratados com cabeças de animais. Agamben (2013) problematiza esse modo excêntrico de figurativizar a transcendência, e que culmina no retorno à inocência dos animais, indicando uma ambivalência no tratamento imagético do caráter excepcional do ser humano com relação ao animal.

Disposto a explorar filosoficamente esse terreno ambíguo onde a exceção humana é constituída, Agamben (2013) lembra que essa também não é uma tarefa simples para as ciências. Com isso em vista, ele discute exaustivamente os desafios enfrentados por vários cientistas que, desde os séculos XVIII-XIX, tentaram realizar essa diferenciação. Dentre outros, ele destaca os limites da taxonomia de Lineu para demarcar a fronteira entre um homem e um macaco. Ironicamente, Lineu não consegue registrar qualquer característica específica de identificação a ser relacionada do “lado do nome genérico, *Homo*”, o que o leva a lhe assinalar um “velho adágio filosófico: nosce te ipsum [conhece a ti mesmo]” (AGAMBEN, 2013, p. 25). O que mostra, claramente, que o ser humano seria um ser *sem lugar*, isto é, um ser desprovido de qualidades específicas, um ser que existe na ausência de si, e que por isso se torna signo de um excesso ontológico incomensurável.

Logo, o humano se constituiria como tal independentemente da positividade das qualidades de um organismo vivo determinado. O “primeiro passo da restauração da dignidade do *ser-aí*, portanto, seria separá-lo do ser vivo” (FERREIRA, 2011, p. 208).

Nesse aspecto, a *Carta sobre o humanismo* também era explícita: “o fato de a química fisiológica poder examinar o homem como organismo, sob o ponto de vista das Ciências da Natureza, não é prova de que neste elemento ‘orgânico’, isto é, de que no corpo explicado cientificamente, resida a essência do homem (HEIDEGGER, 1987, p. 47). Mas, a reboque dessa advertência, Agamben (2013) recorda que o próprio Heidegger teria caminhado, ele mesmo, nesse terreno movediço. Em *Os conceitos fundamentais da metafísica*, por exemplo, ele teria se voltado elogiosamente para a obra

⁷⁰ Segundo Ferreira (2011), a análise de Agamben também compatível com a tese de realização extrema do niilismo pela tecnociência, cujo exemplo paradigmático teria sido o campo de concentração.

do biólogo Jakob von Uexküll⁷¹, vislumbrando aí uma possibilidade de problematizar esse verdadeiro estado de exceção que é o ser humano em relação a todos outros seres viventes.

Por que Heidegger, sempre tão cioso de demarcar a singularidade do seu projeto ontológico em relação às análises ônticas desenvolvidas pelas ciências regionais, prestaria atenção às pesquisas de um biólogo interessado em pequenos animais? Para o filósofo Enrique Muñoz Pérez (2015, p. 88), embora as referências de Heidegger a von Uexküll sejam poucas e se localizem basicamente na segunda parte dos *Conceitos fundamentais da metafísica*, é possível encontrar dois tipos de justificativa para o interesse de Heidegger. Primeiro, trata-se de um uso tangencial no marco da discussão sobre a noção de organismo. Segundo, haveria um uso central na relação com a concepção de mundo.

O fato é que essas remissões ao trabalho de von Uexküll mostrariam um caráter bifrontal na análise dos chamados *conceitos fundamentais* (mundo, finitude e solidão) pensados em uma região fronteira entre a filosofia e biologia. No primeiro tipo de referência, presente no parágrafo 51 dos *Conceitos fundamentais da metafísica*, Heidegger retoma as investigações de von Uexküll no marco da discussão sobre se o organismo poderia ser pensado como um complexo de ferramentas. Trata-se de uma tese difundida na época de que o organismo seria como uma máquina. Heidegger se opõe pontuando que entes como o utensílio, a ferramenta e a máquina se encontram em um lugar intermediário entre a pedra e o animal, ou seja, “el utensilio, la herramienta o la máquina son sin mundo, pero al mismo tiempo, en tanto que sin mundo, pertenecen al mundo” (PÉREZ, 2015, p. 89), sendo, portanto, partes da configuração do mundo.

Si esto es así, Heidegger considera entonces que la concepción del organismo como “complejo de herramientas” es insuficiente. Para ello, distingue y analiza las diferencias entre “máquina” (*Maschine*), “utensilio” (*Zeug*) y “herramienta” (*Werkzeug*), y sostiene la tesis de que ni la máquina es idéntica a la herramienta ni la herramienta al utensilio. De este modo, con el ya clásico ejemplo de *Ser y tempo* Heidegger sostiene que el martillo es una herramienta, un utensilio en general, “algo de cuya esencia forma parte servir para algo. Según su carácter propio de ser, es ‘algo para...’”. Cualquier utensilio es lo que es sólo en una conexión determinada en cada caso por la totalidad de la situación. Por consiguiente, el martillo como herramienta nos sirve para clavar y hacer una mesa, pero también nos puede servir para destruir algo. Con todo, Heidegger agrega que no todo utensilio es una

⁷¹ Jacob Johann von Uexküll (1864-1944) foi um biólogo cujas pesquisas influenciaram os campos da fisiologia muscular e cibernética da vida. Postulava que cada animal tem seu mundo próprio (*Umwelt*) e que cada um deles tem que ser entendido no seu habitat (meio em que vive).

herramienta en sentido estricto. Por ejemplo, el lápiz es un utensilio de escritura o el monociclo es un vehículo, pero ninguno de ellos es una máquina. En consecuencia, para Heidegger “no todo utensilio es una herramienta, ni menos aún toda herramienta y todo utensilio es una máquina.” De este modo, ni la máquina es idéntica a la herramienta ni la herramienta al utensilio (PÉREZ, 2015, p. 89-90).

É no contexto dessa diferenciação entre utensílios, ferramentas e máquinas que surge a figura de von Uexküll, considerado por Heidegger como um dos biólogos mais clarividentes de seu tempo, justamente por ter designado a máquina como um organismo incompleto [*unvollkommenen Organismus*]⁷². Para von Uexküll, enquanto a máquina seria marcada pela incompletude, o organismo seria uma completude plena.

Mais adiante, no parágrafo 53 dos *Conceitos fundamentais da metafísica*, Heidegger retoma, mais uma vez, von Uexküll agora para elaborar sua própria noção de organismo a fim de tomar distância, simultaneamente, das visões mecanicistas e vitalistas. Para tanto, apropria-se das investigações do biólogo sobre os animais inferiores, sobretudo as amebas, para fazer uma distinção entre um órgão e um utensílio.

A partir de la investigación sobre estos animales inferiores, también llamados microorganismos protoplasmáticos unicelulares, es posible, a juicio de Heidegger, establecer una mirada filosófica de la esencia del órgano. Heidegger subraya que los microorganismos como la ameba tienen órganos momentáneos; no tienen forma ni estructura y no presentan ninguna forma animal fija. Son, en definitiva, microorganismos cambiantes. Tienen que configurarse en cada caso por sí mismos sus órganos necesarios, para luego volver a destruirlos [...] La idea que quiere destacar es que las “capacidades” son anteriores a los órganos [como] lo expresa von Uexküll. Esto da pie a una discusión sobre la diferencia entre el órgano y el utensilio (PÉREZ, 2015, p. 92)⁷³.

As referências mais importantes ao trabalho de von Uexküll se localizam, contudo, no parágrafo 61 quando Heidegger discute o conceito fundamental de mundo. Criticando as investigações biológicas que não enfatizam suficientemente a relação do organismo com o meio ambiente, ele observa, após uma breve crítica ao uso da noção de *ecologia* (*Ökologie*), que von Uexküll supera o próprio darwinismo, com sua ênfase no comportamento adaptativo, ao explicitar as relações entre o mundo interno (*Innenwelt*) e o meio ambiente (*Umwelt*) dos animais, que, na ótica de Heidegger, “no es otra cosa que el “anillo de desinhibición (*Enthemmungsring*)” (PÉREZ, 2015, p. 94).

⁷² Seguindo aqui a leitura de Pérez (2015) em torno dos usos de von Uexküll no pensamento de Heidegger, lembramos que ele nem “aclara qué significa la mencionada incompletud de la máquina” muito menos porque “se hace necesario recurrir a la investigación misma de von Uexküll” (p. 90).

⁷³ Disso se conclui que, enquanto o órgão tem capacidade para algo, o utensílio tem só disposição para algo.

O único problema nas formulações de von Uexküll, segundo Heidegger, seria a tentativa daquele de extrapolar essa conceitualização ao ser humano, tratando-o como um mero vivente.

Cierto que *Uexküll* es precisamente aquel de entre los biólogos que otra vez insiste con todo énfasis en que aquello con lo cual guarda relación el animal está dado de otro modo para el hombre. Sólo que aquí está justamente el lugar donde el problema decisivo yace oculto y de donde tendría que extraerse. Pues no se trata simplemente de una *alteridad cualitativa* del mundo animal frente al mundo del hombre, ni menos aún de diferencias cuantitativas en cuanto a alcance, profundidad y amplitud; no se trata de si ni de cómo toma el animal de otro modo lo dado, sino de si el animal puede percibir en general o no algo *en tanto que* algo, algo *en tanto que* ente (HEIDEGGER, 2007, p. 318–319).

A ressalva crítica de Heidegger às reflexões de von Uexküll não é de causar espanto. Afinal, ele não está interessado em estabelecer diferenças, qualitativas ou quantitativas, entre o humano e o animal, como fazia, por exemplo, a antropologia filosófica de Scheler. A sua analítica se coloca antes a questão acerca da capacidade do animal em lidar com o ente enquanto ente. Se é verdade que o animal tem relação com o mundo, está vedado a este compreender o mundo enquanto tal. Daí sua *pobreza de mundo*.

Pobreza de mundo: pobreza distinguida frente a riqueza; pobreza: el menos frente al más. El animal es pobre de mundo. Tiene menos. ¿De qué? De aquello que le es accesible, de aquello con lo que puede tratar en cuanto que animal, con lo cual guarda una relación en tanto que viviente. Menos a diferencia de lo más, de la riqueza de la que disponen las relaciones de la existencia humana (HEIDEGGER, 2007, p. 243–244).

O mundo humano seria mais “rico” em termos de alcance e, sobretudo, de penetrabilidade, pois o humano penetra no mundo, algo vedado ao animal. A razão disso é explicitada, mais uma vez, por meio de sua visada crítica ao trabalho de von Uexküll, dessa vez, diferenciando os sentidos de meio ambiente (*Umwelt*) e mundo (*Welt*).

O meio ambiente se configura como um “círculo de funções” responsável pelas respostas do animal aos estímulos do meio. Trata-se aqui de uma circularidade fechada. Para cada animal individual, o círculo de funções estabeleceria uma espécie de *mundo para si*, um mundo fechado. É nesse ponto que von Uexküll descreve o *anel de*

desinibição que restringe a vida do animal, limitando sua capacidade de se comportar em um determinado contexto ou situação em contraste com a existência aberta do humano.

En términos más estrictos, von Uexküll considera que el “círculo de funciones” se lleva a cabo de la siguiente manera: un objeto tiene varias características, como un color, olor, tamaño u otras cualidades, y de las que los diversos organismos filtran las más interesantes para ellos y dejan otras de lado. Esta selección de cualidades del objeto se lleva a cabo por receptores, los cuales transforman “portadores de marcas” (*Merkmalsträger*) en signos (*Merkzeichen*). A su vez, dichos signos se traducen a los “órganos de marca” (*Merkorgan*) como “signos de los efectos” (*Wirkzeichen*). Los “órganos del efecto” (*Wirkorgane*) conducen a los signos de los efectos a una reacción sobre el objeto y, por ello, también sobre el “medio ambiente”, donde nuevamente el objeto se califica por el animal como un “portador de efectos” (*Wirkmalsträger*). Esta totalidad que relaciona el “mundo interior” (*Innenwelt*) con el “mundo exterior” (*Außenwelt*) del animal constituye el círculo de funciones (PÉREZ, 2015, p. 97)⁷⁴.

Na perspectiva de von Uexküll, o meio ambiente (*Umwelt*) é uma realidade subjetiva configurada pela organização de cada ser vivente, o mundo (*Welt*), por sua vez, é uma realidade objetiva puramente quantitativa tal como descrita pelas ciências. A compreensão de Heidegger vai na contramão dessa caracterização, pois mundo jamais é pensado como um construto elucidado a partir dos dados das ciências exatas ou naturais.

Desde la perspectiva de Heidegger, al animal, por su condición de “perturbamiento” o “entorpecimiento” (*Benommenheit*) o “estar cautivado” (*Eingenommenheit*), sólo le es posible conducirse dentro del anillo de la desinhibición (en terminología heideggeriana) o “medio ambiente” (en terminología de von Uexküll). Como he dicho, en ese anillo se encuentra con otros entes, pero no “como” o “en tanto que” (*als*) entes. Dicho perturbamiento es, en definitiva, “la condición de posibilidad de que el animal, conforme a su esencia, se conduzca en un medio ambiente, pero jamás en un mundo” (PÉREZ, 2015, p. 101).

A relação tensa e ambígua entre os pensamentos de von Uexküll e de Heidegger mostra como o problema da vida e do organismo constitui um elemento central no estabelecimento dos conceitos fundamentais acerca do ser humano ou, nos nossos termos, do tempo formativo do humano. Como Agamben (2013) reconhece, a

⁷⁴ De fato, von Uexküll o mundo animal, seu círculo de funciones, em quatro níveis: o mundo das marcas (*die Merkwelt*), o mundo interior (*die Innenwelt*), o mundo dos efeitos (*die Wirkwelt*) e meio ambiente propriamente dito (*die Umwelt*) (PÉREZ, 2015, p. 98).

compreensão heideggeriana sobre essa questão retém elementos importantes, e nem sempre admitidos explicitamente por Heidegger, das pesquisas de von Uexküll, sobretudo a relação entre o desinibidor (*das Enthemmende*) de Heidegger e o portador de significado” (*Bedeutungsträger, Merkmalträger*) de von Uexküll. Essas noções estão nos fundamentos mesmos das teses enunciadas em *Conceitos fundamentais da metafísica*: a pedra é sem mundo; o animal é pobre de mundo; e o ser humano é formador de mundo.

Nos termos de Agamben (2013), a humanização do humano decorreria de um conflito deflagrado em relação à sua desinibição, sua condição de ser vivente, afastando-se da sua condição de *zoé* (vida nua) para se elevar à condição de *bíos* (forma de vida). O pressuposto é que, na percepção do ente como ente, o humano tem seu *plus*, podendo reagir diferentemente aos portadores de significado, seja convertendo-os em objeto de uso ou de conhecimento, seja ignorando-os. O animal careceria desta possibilidade, podendo apenas comportar-se no seu atordoamento, absorvido no círculo de desinibição.

É preciso, no entanto, questionar como se chega à clareira, ao aberto, e, portanto, à relação do humano com o ser. Para explicitar essa passagem, tomemos novamente a distinção entre *zoe* e *bios*, onde “*bios* é a maneira humana de realizar *zoe*”. A “*bios* remete para a dinâmica de ordenamento equipolente das diferenças de um conjunto, [...] significa mundo”, passagem e ultrapassagem do animal para o humano, “das condições restritas de vida” para um viver originário e singular (LEÃO, 2014, p. 49-50)⁷⁵.

Mas, o que vem a ser essa singularidade originária do viver? Ora, desde Heidegger, essa questão nos solicita a não pensar o humano como algo já dado “e isto porque estes diagnósticos e prognósticos somente nos fornecem um papel e nos desconectam de nós mesmos, em vez de nos auxiliar no intuito de nos encontrarmos” (HEIDEGGER, 2003, p. 93). Essa demanda perdura no próprio esquecimento do ser⁷⁶.

Nas análises de Agamben (2013), por outro lado, a insistente e persistente oposição entre humano e animal acaba por produzir uma zona de indiferença “que verifica a ausência para o *Homo* de uma natureza própria, mantendo-o suspenso entre

⁷⁵Além disso, nessa passagem de *zoe* para *bios* teríamos a remissão entre *ethos* e *polis* – ambas sendo assombradas pela crença de que já sabemos o que a vida é, e em que consiste exatamente o viver. A princípio esse também é o espaço, permeado por diferenças e graus de amadurecimento, onde co-intervimos na relação educando-educador. Nesse caso, a intervenção pedagógica no horizonte da *bios* trata do momento da passagem do infante à vida adulta (LEÃO, 2014, p. 51).

⁷⁶A questão que se coloca é que não há passagem definitiva, muito menos dialética, de *zoe* à *bios*, da ausência à presença, ou do não ser ao ser, mas um “movimento de ida e volta entre *zoe* e *bios*, entre *bios* e *ethos*”, o que, mais uma vez, coloca a formação humana no fio da navalha (LEÃO, 2014, p. 50).

uma natureza celeste e uma terrena, entre o animal e o humano” (p. 53). É nesse sentido que a chamada *natureza humana* expressaria um duplo vazio: nada de passado, nada de futuro, um passado que *não é* mais (animal), e um futuro que ainda *não é* (humano). Como um *missing link* sempre ausente porque já virtualmente presente.

[...] como todo espaço de exceção, essa zona é, em verdade, perfeitamente vazia, e o verdadeiramente humano que deve surgir é apenas o lugar de uma decisão incessantemente atualizada na qual a separação e a sua articulação são sempre deslocadas e adiadas novamente. Isso que deveria assim ser obtido não é semelhante nem a uma vida animal nem a uma vida humana, mas somente uma vida separada e excluída de si mesma – apenas uma *vida nua* (AGAMBEN, 2013, p. 65).

A produção do humano como um espaço exceção remete a um maquinário produtor de uma vida apartada de si mesma. Uma *vida nua*, nem animal nem humana, uma sucessão indistinta de momentos vazios. O que essa *máquina antropológica* faz é produzir esses espaços vazios, a fim de indeterminar aquilo que é vida, criando uma zona de sobreposições, por meio das quais geram-se dinâmicas de exclusão inclusivas⁷⁷.

O funcionamento da máquina antropológica permite apreender *Homo* como um animal antropomorfo, quer dizer, semelhante ao homem, ratificando, de algum modo, a posição de Heidegger, para quem *Homo sapiens* não é uma substância, sendo, antes, um artifício que produzir o reconhecimento do humano. Mas, justamente, porque não pode funcionar senão instituindo em seu centro uma zona de indiferença, onde se articula a diferença entre o humano e o animal, entre o homem e o não-homem, entre o falante e o vivente, o produto final da máquina antropológica não é nem uma vida animal nem uma vida humana, mas tão somente uma vida separada e excluída de si mesma.

Isso mostra que o problema central dessa máquina, bem como da metafísica ocidental, é a própria antropogênese, o processo que resulta da cesura e da articulação entre o humano e o animal, o “tornar-se humano do vivente”, o custodiar “a superação da *phýsis* animal em direção à história humana”, ainda mais que essa superação “não é um evento que se cumpre de uma vez por todas” (AGAMBEN, 2013, p. 129).

O fato mesmo de ser “um acontecimento sempre em curso”, e que decide a cada vez, e no interior de cada indivíduo, “sobre o humano e o animal, sobre a natureza e a história, sobre a vida e a morte”, desvela que “o ser, o mundo, o aberto não são,

⁷⁷ Para Agamben (2013), a máquina antropológica funciona como uma espécie de espelho, uma máquina óptica que produzi, para o homem, a sua própria imagem e sua auto satisfação.

contudo, qualquer coisa diversa do ambiente e da vida animal”. Cada um desses elementos não expressa mais que a captura da relação do vivente com seu próprio desinibidor. A clareira heideggeriana não passa de “uma captura do não-aberto animal” (AGAMBEN, 2013, p. 130). A captura da vida animal é a condição da abertura humana, do mundo⁷⁸.

Cabe então interrogar mais detidamente a elaboração da própria noção de mundo que circunscreve o modo de demarcação da singularidade do homem em relação com a pobreza do animal. O que significa exatamente essa pobreza sobre a qual nossa riqueza, nossa capacidade de entrar em relação com os entes, se funda lógica e ontologicamente?

Simplifiquemos: essa pobreza significa que o animal age segundo um automatismo incapaz de apreender como tal o ambiente em que ele nasce, vive, desenvolve-se e morre. Para Heidegger o animal é meramente um organismo vivo. Acerca da vida desse ente, disso que consideramos evidente na experiência cotidiana, a tradição filosófica e científica ocidental parece não ter refletido o suficiente. Mais que isso, ao investigar esse organismo a partir de suas semelhanças com os sistemas mecânicos, essa tradição aprofunda sua irreflexão, pois que não apenas reduz o *humanitas* ao *animalitas*, mas este último à condição de um sistema de engrenagens – ou, mais recentemente, à ideia de um sistema informacional que se atualiza, concretiza (FERREIRA, 2011, p. 210).

O comportamento animal é um *manter-se* preso a si mesmo, isto é, sem abertura. Por isso, a relação que o animal estabelece com o seu ambiente é definida por Heidegger como *cativação* [*Benommenheit*], um ser-presos em si, como em um estado de *torpor*, uma *dormência* ou *sonolência*. Os seres viventes que têm sua existência ancorada no mero viver não estariam plenamente acordados. Como tal, o mundo, para eles, é uma verdadeira impossibilidade. O animal então é o ser que não vacila, que não oscila diante do mundo.

É justamente essa forma de caracterização que permite a Agamben (2013) aproximar a pobreza de mundo do animal a um sentimento de sintonia entre o humano e o mundo que Heidegger denomina *tiefe Langweile*, chatice profunda ou tédio profundo. Trata-se de um sentimento animalizador provocado por uma espécie de abertura do ser humano em que o mundo lhe impõe um tipo particular de resistência.

⁷⁸ Isso nos permite afirmar, seguindo a compreensão de Agamben, que o destino do tempo formativo do humano emerge, portanto, inseparável do “conflito político decisivo, que governa todos os demais conflitos”: o conflito entre a animalidade e a humanidade do homem.

Por exemplo, em certos momentos, durante uma palestra ou uma aula que se arrasta sem chegar ao ponto central, o tempo parece parar. Movimentamo-nos na cadeira, folheamos um livro, digitamos no celular, mas não há nada que desperte nosso interesse, olhamos o relógio algumas vezes e os ponteiros parecem congelados. Essa experiência, por algum motivo inaparente, parece ter perdido o significado, a relevância, ou, mais precisamente, parece ter se fechado à nossa própria abertura. Contudo, a esse sentimento Heidegger dedica quase duzentas páginas dos *Conceitos fundamentais da metafísica*.

Por que? Porque “ao se entediar, Dasein é destinado (*ausgeliefert*) a algo que se recusa, exatamente como o animal, em sua cativação, é exposto (*hinausgesetzt*) em algo não revelado” (AGAMBEN, 2013, p. 65). Sobre esse algo não revelado, Agamben continua, em um tom enigmático, se trava uma “batalha insolúvel” (p. 69).

De que batalha se trata exatamente? A resposta pode ser encontrada nos escritos de Heidegger sobre a linguagem, nos quais ele postula a linguagem como um elemento diferenciador do humano. Os animais não teriam linguagem porque não teriam um mundo, e não o inverso. Mergulhados em seus ambientes próprios, os animais nunca se jogariam livremente na *clareira do Ser*⁷⁹, logo nem escutariam, nem responderiam.

Aqui, mais uma vez, estamos diante de um procedimento que já nos é familiar: selecionar uma diferença, excluí-la e posteriormente reintroduzi-la como um caso particular a ser desqualificado. Trata-se do procedimento humanista por excelência: localizar uma unidade e em seguida afirmar um traço diferenciador. Entretanto, ao fazer isso, o pensamento ocidental deixa de se colocar a possibilidade de entender não só os traços distintivos do animal, mas também de toda forma de mecanismo⁸⁰. Sem isso não se pode apreender o niilismo vigente e o processo sistemático de normalização da animalização do ser humano, sua redução a um tédio profundo, a uma pobreza de mundo que só é aplacada pelo investimento em nossa vida vegetativa, isto é, em nossa vida nua.

A relação impensada entre o humano e o animal, a transformação do *humanitas* em *animalitas*, realiza suas consequências mais nefastas sob um regime de biopoder. E esse regime só é possível num espaço político e cultural de profundo niilismo, em que o máximo que podemos tirar da vida é mais vida. [...] Uma cultura [...] seminalmente niilista

⁷⁹ Esta *clareira* agora sabemos é o mundo em sentido propriamente ontológico.

⁸⁰ Assim, pensadores como Hans Jonas (2004) ou Foucault (1998) enfatizaram que o inanimado, a partir do século XVIII, passou a ser o parâmetro que baliza a própria compreensão científica da vida.

tende a animalizar a condição humana, a investir em nossas funções vegetativas (FERREIRA, 2011, p. 214).

O que é enfim este animal sempre pressuposto pelo humanismo? Se o pensamento heideggeriano carregou a possibilidade de trazer essa questão para um terreno mais digno, percebemos agora, com Sloterdijk (2000) e Agamben (2013), seu comprometimento, seja com os mecanismos selecionadores, seja com a máquina antropológica ocidental, a fim de reforçar a economia humano-animal que estrutura a metafísica e a política que dela decorrem. Há uma continuidade fatídica entre a *vida nua* e a ideia da existência de seres *apenas-viventes* [*nur lebenden*], pobres de mundo, favorecendo o encobrimento do processo tecnológico de animalização da condição humana nas sociedades atuais.

Tudo se passa como se fôssemos atravessados por um regime de equivocação nas tentativas sucessivas de traduzir *zoe* em *bíos*. Como se nesta passagem, nesta transliteração, nos perdêssemos do mistério da realidade nas realizações da vida mesma. Um mistério que se expressa em palavras como aparição, surgir, eclodir ou irradiar.

[...] Píndaro chama lugares, regiões, montanhas ou margens de rio de *Za-theos* quando quer remeter para uma experiência do extraordinário. É aí que o mistério da realidade aparece, como tal, e se deixa ver nas realizações do real. É que os gregos entendiam e chamavam *theoi*. Por isso, são lugares especialmente sagrados aqueles em cuja abertura se dão e oferecem aparições, i.e., em que os montes, as regiões, as margens emergem em todo o vigor de seu ser e surgir incontrolláveis. *Za-menes*, muito furioso, muito violento, diz Píndaro da tempestade, que se concentra toda no furor e na força de sua irrupção. *To menos* é a fúria, o furacão, a força indomável de uma explosão (LEÃO, 2014, p. 47).

As palavras de Píndaro indicam um vigor no viver, presente tanto nos brotos da primavera, quanto no voo dos pássaros, ou no furor de uma tempestade. A *physis*, nesse contexto, também poderia se fazer presente na dinâmica que rege a formação humana?

Não há resposta simples a essa questão. O próprio Agamben (2013) parece vacilar nesse ponto, preferindo fixar sua tematização no ponto de articulação entre o modo de vida (*bios*) e o mero estar vivo (*zoe*), lugar, por excelência, de delimitação das fronteiras.

Em todo caso, até o momento, as reflexões que têm sido movidas em torno da formação do humano se deixam fixar tão somente aí, “nesse corte misterioso”, isto é, “nesse ponto preciso onde, por um lado, o fator evolutivo é definitivamente verdadeiro e

onde, por outro lado, um comportamento humano aparece infinitamente distanciado dos comportamentos animais” de onde provem (BIMBENET, 2014, p. 26). Para, desse modo, enunciar seu veredito: o humano simplesmente é o ser que *teria sido...* um animal, privado de sua origem, resta-lhe então viver no abandono e reconhecer sua diferença cortante.

De todo modo, talvez, esse seja um bom começo para repensar as teorias e as práticas da formação humana: nós, os humanos, somos os abandonados. A nossa dignidade ontológica decorreria justo de termos sido abandonados por nosso ser animal.

Com isso, a expressão *natureza humana*, quem sabe, ficaria disponível para, mais uma vez, jogar livremente com a temporalidade de um tempo político-pedagógico sobrecarregado com sua própria fragilidade. Quem sabe, a própria noção de *natureza humana* permitisse também contar histórias distintas sobre a formação do humano, histórias que não precisassem terminar sempre em uma guerra sem fim e sem trégua.

A partir dessas outras histórias, poderíamos abdicar de ser uma espécie que vive *de e em* uma luta constante com a própria natureza dentro e fora de nós. Assim sendo, poderia ter lugar uma outra relação entre o humano e a natureza, dando a ver uma imagem de pensamento na qual a máquina antropológica pudesse ser colocada “fora de jogo” (AGAMBEN, 2013, p. 133). Nessa imaginação singular, o humano se permitiria voltar a conspirar secretamente com o cosmos, abrindo uma nova clareira, uma nova abertura, onde “nem o homem deve dominar a natureza nem a natureza o homem”. E tampouco seriam “superados em um terceiro termo que representaria a síntese dialética” (p. 136).

Caso isso fosse possível, a pergunta pela essência do homem surgiria como um lembrete de que, embora a ferida permaneça aberta, a zona limiar que funda o próprio humanismo e suas de-cisões mortíferas, poderia ser profanada. A máquina antropológica poderia ser interrompida. Um outro tipo de vínculo com o mundo seria instaurado e daria lugar a “alguma coisa semelhante aos hieróglifos de uma nova in-humanidade” (AGAMBEN, 2013, p. 137). A educação tornar-se-ia signo de “uma vida nova e mais bem aventurada”, pois permitiria ao humano alcançar “um estado superior, para além da natureza e do conhecimento, do velamento e do desvelamento” (p. 142-143).

A educação, assim vivida, teria como sua condição o *otium*, e assim como no *país dos brinquedos* abriria “um reino” onde não seria mais necessário opor o corpo e o espírito, a *animalitas* e a *humanitas*. Como resultado, a formação do humano emergiria

de uma liminaridade temporal capaz de nos dar a ver uma “natureza humana tornada inoperante”, apreendida como uma cifra do mistério “supremo e insolúvel da vida” que reside na “inoperância e no *desoevrement* do humano e do animal” (AGAMBEN, 2013, p. 143). O sentido desse mistério, nos diz Agamben, teria sido figurativizado em uma obra de Ticiano Vecellio (1490 – 1576), um dos mestres da pintura italiana que, dentre suas últimas obras, compôs uma cena amorosa carregada de grande expressividade.



Fonte: <https://virusdaarte.net/ticiano-a-ninfa-e-o-pastor/>

Conhecida como *Ninfa e pastor*, a obra mostra um pastor sentado preparando-se para tocar sua flauta para a ninfa que se encontra deitada, nua, sobre uma pele de pantera. O pastor vira sua cabeça em direção à ninfa que, de costas, olhando acima do seu ombro direito, volta-se para o observador, parecendo sorrir. No alto, nosso olhar é atraído e se perde em um ponto de luz viva. Ao fundo, à direita, um bode tenta galgar uma árvore “fulminada, metade seca e metade verde, como a que está presente na

alegoria de Lotto⁸¹, sobre a qual se inclina dramaticamente um animal – uma cabra audaz segundo alguns, mas talvez um cervo – quase a comer as folhas” (AGAMBEN, 2013, p. 140).

A referência de Agamben (2013) a esta cena, em si mesma enigmática, não deixa de ser profundamente perturbadora. O fato de sua leitura afirmar se “tratar de amantes enfiados”, fisicamente próximos, eroticamente ligados, mas “separados por seus sentimentos” (p. 141), evidenciando que a “satisfação dos amantes” (p. 143), ainda uma outra vez, provaria que a questão do humano e do humanismo, sempre pensados desde a articulação metafísica “de um corpo e de uma alma, de um vivente e de um logos” (p. 33), deveria antes passar pelo *mysterium disjunctionis*, não elide a percepção sensível de que, na cena retratada por Ticiano, “a resolução do *mysterium conjunctionis*” pelo qual se produz o humano nas antro-po-teo-políticas ocidentais não aponta meramente para a articulação metafísica entre o animal e o humano. O que se sobressai, de forma contundente, é o elemento sobrenatural expresso na conjunção retratada. Muito mais do que a pose, “a expressão oblíqua e morosa da mulher” (p. 141), destacada por Agamben, o que chama a nossa atenção é o fato dessa “mulher” ser propriamente uma “ninfa”⁸².

O próprio Agamben (2010) já chamara nossa atenção para o fato de que existe uma história complexa em torno “da relação ambígua entre os homens e as ninfas” (p.44), uma vez que elas estão entre as divindades primordiais do cosmos e, como filhas da Terra, associadas aos estratos mais antigos da história da religião grega.

É no mínimo intrigante constatar a evocação da ninfa em *O Aberto*, logo após terem sido enunciados os resultados da pesquisa acerca da máquina antropológica (AGAMBEN, 2013), a saber, a antropogênese, o devir humano do vivente, é o que resulta da cisão entre o humano e o animal, o que indica que o “aberto não é outra coisa

⁸¹ Lorenzo Lotto (1480 - 1556), pintor, desenhista e ilustrador italiano da Escola de Veneza, retratou altares e decorou os aposentos papais, mas dentre suas obras mais conhecidas está a *Alegoria das Virtudes e dos Vícios*, pela qual foi difundida sua técnica do *retrato psicológico*, onde se revelava os pensamentos e emoções dos retratados, tendo sido ofuscado, contudo, pela fama de Ticiano.

⁸² Nos textos Homero, encontram-se uma classe especial de ninfas, as melíades, consideradas as mais ancestrais das ninfas descendentes de Urano, sendo as demais consideradas filhas de Zeus. Personificando a graça fecundadora na natureza, as ninfas são associadas à caçadora Ártemis e ao aspecto profético de Apolo, e, sobretudo ao aspecto pastoreador de Hermes. Dentre as mais conhecidas temos: Eco, a ninfa transformada em pedra; Cila, a ninfa que virou monstro marinho; e as Musas, filhas de Urano e Gaia que passaram a compor o séquito de Apolo na era olímpica, Calíope (poesia épica), Clío (história), Erato (poesia erótica), Euterpe (música), Melpômene (tragédia), Polímnia (poesia sacra), Tália (comédia), Terpsícore (dança) e Urânia (astrologia) (Ver KRAUSZ, 2007, p. 102).

senão uma *imobilização* do não aberto animal” (p. 130. Destaque nosso), através da qual se cria uma “zona livre e vazia na qual a vida é capturada e abandonada”. Nesse ponto, Agamben foi bastante enfático ao ressaltar dois cenários desde a perspectiva de Heidegger:

[...] a) o homem pós-histórico não preserva mais a própria animalidade impassível de ser aberta, mas busca governá-la e guardá-la consigo através da técnica; b) o homem, o pastor do ser, se apropria de sua própria latência, de sua própria animalidade, que não está mais escondida nem é feita objeto de domínio, mas pensada enquanto tal, como puro abandono (AGAMBEN, 2013, p. 131).

Mas, por que chamar a ninfa como signo da latência humana, isto é, de sua animalidade? Afinal, a ninfa, e o filósofo está ciente disso, não é exatamente uma figura da animalidade no imaginário mitológico ocidental⁸³. Como demonstram seus estudos em torno de Warburg e seu Atlas Mnemosyne, a ninfa “não é a matéria à qual o artista deva conferir nova forma, nem um molde para ajustar os próprios materiais emocionais” (AGAMBEN, 2010, p.19), tanto sua incompreensível originalidade como a insistência da sua repetição, decorrendo do simples fato de se tratar de um ser cuja “forma coincide precisamente com a matéria e cuja origem é um inexplicável tornar-se aquilo que chamamos de tempo, que Kant definia por isto como auto contaminação” (p. 19).

Em outros termos, uma mistura de memória e signo, a ninfa seria uma espécie de símbolo paradigmático a expressar o esvaziamento do sentido mítico originário no decorrer do tempo, guardando a memória de que “o observador [ocidental] não crê mais na força mágico-religiosa das imagens”, embora as mantenha como que suspensas “entre o ícone eficaz e o signo puramente conceitual” (p. 36), entre o mito e a razão, entre dois polos opostos do ser humano, mas não como um ponto médio, e, sim, como algo imóvel para um ser de passagem, uma “estação de despolarização e repolarização” (p. 37). Logo, a ninfa não seria um ser como os outros, sobre essas criaturas pode-se dizer apenas que não são nem humanos nem animais e tampouco seriam propriamente espíritos.

Paracelso, citado por Agamben (2010, p. 41), sintetiza sua condição singular como seres despossuídos de alma que “morrem como os animais, caminham como os

⁸³ Agamben (2010) aborda o tema das Ninfas esmiuçando seus atributos e dando voz aos escritos seminais sobre o assunto, entre eles o tratado de Paracelso *De ninphis, silphis, pigmeis et salamandris et caeteris spiritibus*, indicando que elas mostrariam a “história da difícil relação entre o homem e as imagens” (p.44).

espíritos e comem e bebem como os homens”⁸⁴. Sua similaridade com os humanos decorreria tão somente da forma como organizam seu modo de vida, pois “fazem uso da razão e governam suas comunidades com justiça e prudência” (p. 42). Além disso, Agamben sabe, por intermédio de Boccaccio, que apesar das aparências as ninfas não são exatamente mulheres, sendo antes “a dimensão poética na qual as imagens haveriam de coincidir com as mulheres reais” (p. 47). Cultuadas como divindades, com devoção e mesmo temor no mundo helénico, as ninfas surgem, quase sempre, ligadas a um local ou objeto particular da natureza (lagos, riachos, bosques, florestas, prados e montanhas), tendo-lhe sido atribuídos poderes terríveis, pois como contraponto ao encantamento proporcionado por sua presença, elas também carregam um lado sombrio e vingativo, associando sedução e loucura, esta última como um transe temporário ou permanente⁸⁵.

De onde as ninfas vieram? (AGAMBEN, 2010, p.19). Para onde vão todas as ninfas? (DIDI-HUBERMAN, 2002, p.11). Afinal, quem seriam as ninfas? Memória, desejo e tempo (DIDI-HUBERMAN, 2002, p.7). Um doce áspero (AGAMBEN, 2010, p.40). Divindades menores dotadas de um irradiante poder de fascinação, com suas aparições díspares - singular e plural, mortíferas e sensuais. O que sabemos é que as ninfas portam dois corpos: um corpo erótico e um corpo morto. Esses dois corpos foram conjurados e atados, no imaginário ocidental, em um imagem-trauma de longa duração: a mulher fatal como alegoria do conceito da natureza que se diverte escondendo seus segredos. Assim, capturada e neutralizada a ninfa e seus poderes se converteram, na modernidade, em uma “bela imagem feminina” penetrada pela culpa e pela dor.

Não fora a mulher e sua beleza responsável pelo mal disseminado no mundo? Eva ou Helena, há algo inquietante (*Unheimlich*) na evocação de Agamben (2013) da “pose” da ninfa que, uma vez associada ao “tom quase monocromático das cores” presentes no quadro de Ticiano, sugere, sim, a atmosfera de decadência e perda. No entanto, a ninfa como nossa origem e devir... o mistério perdura: passado-presente-futuro lado a lado.

A ninfa é signo, memória e trauma de temporalidades múltiplas. Uma pura zona de exceção e abandono entre o lembrar e o esquecer de nossas teorias e práticas

⁸⁴ De fato, uma distinção marcante das ninfas em relação às outras criaturas reside em que “podem receber uma alma, caso se unam sexualmente a um homem e com ele engendram um filho” (AGAMBEN, 2010, p. 42) tradição que conduz a outra mais antiga, sobre a ligação indissolúvel delas com o signo de Vênus e de Eros, aspecto tematizado por Boccaccio, poeta italiano e precursor do humanismo renascentista, que fez das ninfas a figura central de suas poesias amorosas.

⁸⁵ Essas crenças estão na Teogonia de Hesíodo e fazem parte da religião popular, ligada à vida e à cultura dos camponeses, e se opõe ao panteão da “épica homérica, com suas divindades de atributos bem delimitados e específicos” (Cf. CALASSO, 2008, p. 9).

educativas. A ninfa encarna um ser enigmático, nem humano nem animal, em que a máquina antropológica e as técnicas de domesticação do humano parecem girar em falso.

Por isso, neste ponto do limiar, diferentemente de Agamben (2013, p. 131), gostaríamos de pensar um outro tempo formativo do humano a partir de um terceiro cenário, mesmo que ainda seguindo a perspectiva aberta por Heidegger. Ou seja, pensar a formação humana não a partir do “homem pós-histórico” (com sua *Gestell*), nem a partir do “homem, pastor do ser” (com sua *serenidade*⁸⁶). Ao invés desses dois caminhos possíveis, tentaremos contemplar a ninfa, longe da sua “célebre e vulgar apresentação – o belo corpo feminino” (DIDI-HUBERMAN, 2002, p. 07), aproximando-nos dela em sua condição arcaica onde ela surge como um ser elemental, isto é, como deusa pagã no exílio. Nessa sua sobrevivência “quase sagrada”, erótica e inquietante, a ninfa, talvez, possa conduzir os formadores dos humanos para outros lugares em inconstantes tempos.

Parece claro que, também prosseguimos com Agamben (2013), sobretudo quando ele sugere que o *mysterium conjunctionis* da metafísica política ocidental deve passar por “um aprofundamento sem precedentes do mistério prático-político da separação” (p. 151). Só que almejamos contribuir com esse aprofundamento focando menos no elemento natural (a animalidade) e mais no “elemento sobrenatural” que faz uma aparição extemporânea, também oblíqua e morosa, no seu esforço de tornar inoperante os pressupostos da antropogênese ocidental.

A intenção, portanto, é dar a ver, por um caminho aparentemente inusitado, as implicações filosófico-educacionais de outra disjunção, a saber, a desconexão entre a *mundanidade* e a *extramundanidade* expressa em toda sua força na passagem do mito à filosofia, passagem que estaria nos fundamentos sobrenaturais de uma guerra silenciosa. Uma guerra entre mundos.

⁸⁶ A *serenidade* é um termo que Heidegger mobiliza para mostrar a necessidade de recuperar, face ao império da técnica moderna, um *pensamento meditativo*. Apesar da força dessa imagem ela permanece cultuando o homem, em seu ser mais próprio, como um ser pensante, e já sabemos onde se enraíza essa imagem, qual é sua terra natal desde sempre já constituída no firme solo europeu.

Chuang Tzu e Hui-Tzu estavam na ponte sobre o rio Hao. Chuang Tzu disse: “Veja, como estes peixinhos ficam saltando em volta! Isto é a alegria dos peixes.”

“Tu não és um peixe”, disse Hui-Tzu, “como podes saber em que consiste a alegria dos peixes?”

“Tu não és eu”, respondeu Chuang Tzu, “como podes saber que eu não sei em que consiste a alegria dos peixes?”

“Eu não sou tu”, confirmou Hui-Tzu, “e não te conheço. Mas eu sei que tu não és um peixe; assim, tu não podes conhecer os peixes”.

Mestre Chuang Tzu respondeu: “Voltemos à tua questão. Tu me perguntaste: ‘Como podes saber em que consiste a alegria dos peixes?’ No fundo, tu sabias que eu sei, e mesmo assim perguntaste.

Tanto faz.

Eu sei isto desde a minha própria alegria sobre a água⁸⁷.

⁸⁷ Tschuan-Tse, 1951, p. 124 (Apud REIS, 2012, p. 483).

4 FORMAÇÃO HUMANA

Nesse capítulo dispomos nosso último objetivo friccionado no limiar aberto entre a temporalidade do *ser-aí* e a temporalidade da vida a fim de abrir um modo outro de pensar a formação humana que inopere os limites do *tempo-cronos*, e, permita, talvez, o acesso intempestivo a outras temporalidades formativas situadas entre os humanos e os mais que humanos. Para tanto, problematizamos alguns limites de uma ontologia que persiste em reiterar a distinção humana diante dos demais entes, construindo sua diferença frente ao mundo dito da *natureza*. Com base nesta distinção, sabemos, estruturou-se a grande pirâmide colonizadora-escravista-racista de toda forma de vida e de tempos outros.

Em sua feitura, encontra-se o mais arraigado esquecimento do ser. Ao empobrecer os animais de mundo, e ao retirar o mundo das pedras, tornando-os massa de modelar do humano, forjaram-se as fundações exaltadas do humano como o único formador de mundo. Neste sentido, Agamben (2013) ressalta que Heidegger foi “o filósofo do século XX que mais se esforçou para separar o [humano] do vivente” (p. 68). Mas, com este esforço, ele teria aberto também um abismo ontológico entre a vida e a existência humana, compreendendo esta como única a acessar a fonte da *significatividade*, submetendo todo e qualquer ente que não possua o modo de ser do *ser-aí* à sua serventia.

Mais ainda: é na relação de forças, sempre de cima para baixo, que temos as tríades animal-humano-mundo, plantas-humano-mundo, pedras-humano-mundo. Em todas essas tríades, humano e mundo são entronizados soberanos, os privilegiados tanto pela ciência quanto pela filosofia ocidental, como nos diz Coccia (2018). Assim, a presente investigação se encerra com uma outra questão: teria Heidegger destinando o mundo ser modelado pelo humano? Seria o humano heideggeriano um devorador de mundos?

4.1. A formação do *ser-aí* frente a natureza

Segundo Duarte (2010), a relação do humano com a natureza adquiriu tons distintos no pensamento heideggeriano. Em *Ser e Tempo* essa relação não era central. A natureza sendo requisitada em meio ao processo de desmundanização do mundo. Nesse contexto, Heidegger recorda que, desde os gregos, o ser foi interpretado através do modelo dos entes naturais, sendo concebido na base de uma realidade estável. O uso de palavras *mundo*, *realidade* e *natureza* correspondem a esse antigo conceito de ser.

Disto se extrai que as concepções filosóficas acerca do significa ser um ser humano são devedoras de uma ideia de mundo identificada equivocadamente com a natureza, e recuperada pela racionalidade vigente na ciência. O diagnóstico heideggeriano é que tanto os antigos como os modernos estavam impossibilitados de acessar o fenômeno do mundo por este ser pensado em equivalência com a noção de natureza.

No entanto, poder-se-ia extrapolar e afirmar que a própria determinação ontológica da natureza permaneceu velada em *Ser e Tempo*. Nos parágrafos 15 e 17, por exemplo, a natureza surge dotada do modo de ser do manual. Nesse momento, a figura do camponês é evocada para explicitar uma cisão na relação do humano com a natureza, pensada certamente não como um objeto de investigação, nem como uma coisa, mas como um sinal que serve de orientação para o humano no mundo, isto é, como *ser-para*. No parágrafo 69b, a natureza reaparece, dessa vez, na discussão da constituição existencial da ciência e seus objetos, sendo solicitada para evidenciar ontologicamente as modificações que a descobrem teoricamente. Nesse momento, o ente natural é extraído do mundo circundante e pensado segundo as determinações científicas universais e homogêneas, isto é, tratado como um *a priori* no projeto de matematização da natureza.

As consequências derivadas dessa crítica levam à outra ponta do extremo, a natureza considerada do ponto de vista dos *limites ontológicos*, só adquire sentido no horizonte aberto pelo *ser-aí* em seus comportamentos cotidianos. Contudo, como assinala Duarte (2010, p. 136), Heidegger não chega a considerar os riscos inerentes a esse modo particular de descoberta do ente natural pelo ponto de vista estrito da filosofia. O alerta importa uma vez que, nos discursos históricos da filosofia ocidental, a natureza não se constitui como algo distinguido, no máximo, ela aparece constrangidamente presentificada toda vez que se aborda os riscos da técnica. Nesse

âmbito, a natureza desaparece para assumir a condição de uma pura disponibilidade dispositiva, assujeitada ao escoamento frenético e constante das demandas crescentes da produção e do consumo.

A natureza já não é apenas forçada a responder à razão dualista das ciências, ela é diretamente convertida em um mero repositório de recursos bio-econômicos, uma fonte de reserva energética. Nesse horizonte de tematização, um exemplo bastante comentado de Heidegger expõe a ambivalência do tratamento dado à natureza no seu pensamento.

A agricultura é agora uma indústria de alimentos motorizada, essencialmente a mesma coisa que a fabricação de cadáveres em câmaras de gás e campos de extermínio, o mesmo que o bloqueio e a fome dos países, o mesmo que a fabricação de bombas de hidrogênio (HEIDEGGER, 1994, p. 27, tradução nossa).

O que salta aos olhos nesse exemplo é o nivelamento aberrante do argumento: a agricultura é o mesmo que a fabricação de cadáveres em um campo de extermínio. Ou seja, obcecado pelo esquecimento do ser e suas patologias metafísicas, o filósofo acaba por se esquecer do sofrimento vivenciado pelos demais entes. Essa, aliás, é a tese de Hannah Arendt, uma “das primeiras a detectar o traço dessa inabilidade heideggeriana para pensar eventos particulares, associando-a a uma *déformation professionnelle* que seria própria à filosofia como tal” (DUARTE, 2010, p. 170). O fato é que essa inabilidade da ontologia heideggeriana acaba por afetar o próprio modo de pensar o destino dos entes, não apenas do humano, mas também do animal, das plantas e da própria Terra.

Essa situação parece mudar em *Conceitos fundamentais da metafísica* onde, como explicitamos, Heidegger assume como caminho de sua reflexão a determinação da essência da vida em geral, e, logo do acesso adequado ao vivente enquanto tal, o que leva Heidegger a entrar em contato não apenas com a biologia da sua época, mas também com o pensamento oriental, forçando-o a melhor explicitar o sentido da natureza.

4.2. O enigma da temporalidade da vida: um diálogo em suspenso

Segundo Florentino Neto (2011), pouco tempo após a publicação de *Ser e tempo*, em 1934, Heidegger realizou uma conferência, denominada *Sobre a Essência da*

Verdade, na cidade de Bremen, para um círculo fechado de ouvintes, tendo, em seguida, se debruçado junto a um grupo de amigos sobre a obra de Chuang Tzu, comentando especificamente uma passagem denominada *A alegria dos peixes*. Após fazer a leitura dessa alegoria, Heidegger propôs uma interpretação que, segundo os ouvintes, rompeu com o caráter hermético da conferência que havia sido proferida, surpreendendo os presentes com sua desenvoltura ao lidar com um texto clássico do pensamento chinês.

O ponto de partida da leitura de Heidegger foi uma questão que lhe fora endereçada sobre “a possibilidade de um homem se colocar no lugar de outro, de se compreender o que o outro compreende” (FLORENTINO NETO, 2011, p. 28). A resposta inusitada, dada através do conto chinês, explorou os diversos modos de acesso ao íntimo dos animais, seja através do pensamento inferencial (lógico), seja através da via mística. Mas, após serem considerados como caminhos incompatíveis, o debate em torno desses dois modos de acesso foi rapidamente deslocado para uma outra questão⁸⁸.

Heidegger passa a perguntar se o estatuto ontológico da vida (animal, nesse caso) não estaria comprometido com os fundamentos epistemológicos das ciências biológicas, reorientando a tematização da intersubjetividade, que havia sido o mote de seu comentário do texto de Chuang Tzu. Doravante, a questão da temporalidade da vida, tratada de modo sistemático, em *Conceitos fundamentais da metafísica*, será deslocada para uma interpretação do conceito de organismo apreendido como “um modo de ser cuja propriedade é ser dotado de aptidões criadoras de órgãos”. Com essa formulação, Heidegger buscará sintetizar sua interpretação do modo de ser da vida de animais e plantas, “segundo a qual os organismos estão caracterizados como um tipo não reflexivo de peculiaridade a si (*Eigentümlichkeit*), cujas determinações são aptidões formadoras de órgãos que, em unidade, possibilitam interações ambientais” (REIS, 2018, p. 126).

Nessa direção, a interação ambiental passa a ser pensada como uma característica central dos organismos, recusando sua descrição em termos de reações físico-químicas. Essa tomada de posição fez com que Heidegger interrogasse a estrutura da percepção sensorial dos organismos vivos que, como dissemos, mesmo incompleta permite especular acerca de uma espécie de “fenomenologia zoocêntrica da percepção”

⁸⁸ É sabido que, com Heidegger, teve início um novo momento na relação entre o pensamento ocidental e oriental na filosofia, pois ele esteve em contato com representantes do Budismo, do Zen-Budismo e do Taoísmo, tendo se encontrado pessoalmente com filósofos, estudantes, monges e cientistas do Japão, da Índia, da Tailândia, da Coreia e da China. Heidegger também teve alguns alunos de diversos países do extremo oriente. Mas em que pese ter afirmado que “o retorno ao princípio do pensamento ocidental era a preparação para um diálogo com o pensamento do extremo oriente”, sua ideia de “abertura ao diálogo com o Oriente” permaneceu tendo como referência o universo grego (FLORENTINO NETO, 2011, p. 29).

(REIS, 2018, p. 126). O caráter distintivo dessa especulação é o seu comprometimento com um certo “pluralismo ontológico” pelo menos no âmbito hermenêutico-formal. O esforço de pensar a concreção da autonomia da vida se volta então para a estrutura da chamada *serventia*, tendo em vista que tanto o órgão como o utensílio são *algo que serve para algo*. Servir ou ser útil, lembra Heidegger, é possibilitar algo, é ser doador de possibilidades. Essa marca doadora não é uma propriedade dos objetos, mas um modo de ser.

Disso decorre a diferenciação entre os entes que se individualizam a partir de propriedades e os entes que o fazem a partir da doação de possibilidades. O exemplo fornecido distingue o órgão como algo *apto* em sua *serventia* (aptidão), e o utensílio como algo *pronto* em sua *serventia* (prontidão). Em outros termos, os utensílios dependeriam de um ato adicional para que possam efetivamente servir, já os órgãos transladam-se autonomamente ao propósito de sua *serventia*, uma vez que “a aptidão desloca-se, impelindo-se adiante de si mesma, em direção ao atravessamento de uma dimensão que se finaliza no para quê de seus órgãos” (REIS, 2012, p. 492). Isso significa que haveria uma propriedade a si do organismo, sem que seja preciso lançar mão das noções de reflexão e autoconsciência, características exclusivas do organismo humano. Todo organismo vivo seria portador de algo como “uma identidade não reflexiva” (p. 493)⁸⁹.

O ponto crucial aqui reside na unidade de aptidões que se preservam em todos os comportamentos do animal, pois o organismo permanece retido em si mesmo. A ligação do organismo a algo diverso em seu ambiente está retida em si, porém não como uma clausura consciente ou reflexiva. A sua retenção é antes como uma forma de absorção, uma ligação aos correlatos comportamentais mediante a diversidade de suas aptidões orgânicas. O organismo estaria preso em si, preso àquilo com o que se comporta⁹⁰.

Sem dúvida, os organismos são essencialmente relacionais. Porém, suas aptidões são comutadas, formando uma espécie de círculo: o círculo de seus comportamentos pulsionais. Mais especificamente, o organismo é definido como um círculo “de desinibições pulsionais que promovem possibilidades a partir das regulações proporcionadas por suas aptidões” (REIS, 2012, p. 496). Com essa definição,

⁸⁹ Disso, conclui-se que a possibilidade orgânica não é uma subclasse de utensílios. Ela tem sentido próprio e específico, embora o organismo não seja suficiente para a determinação ontológica da vida.

⁹⁰ Na sua relação com o ambiente (translação), ou na sua relação consigo mesmo (retenção), o organismo estaria fechado a determinação de algo como ente ou não-ente.

Heidegger nega reiteradamente que haja uma antecipação hermenêutica nos comportamentos cativados dos animais. Assim, o vaga-lume enxerga algo, mas não se pode supor que, na sua percepção visual, esteja presente uma antecipação do modo de ser do objeto percebido. Contudo, a antecipação na estrutura da percepção contém um fator posicional, ou seja, o correlato percebido é tomado de antemão como subsistente, como efetivamente existente. Assim, a função de adequação à normatividade ambiental, ou seja, o continuar apto e sobreviver, parece requerer que o item desinibidor de pulsões percebido esteja posicionado como efetivamente subsistente (REIS, 2018, p. 140).

A incompletude do organismo apontaria o fato da temporalidade exclusiva da vida, por não ter um movimento indiferenciado, se determinaria estritamente como nascimento, crescimento, envelhecimento e morte. O peculiar aos organismos não consiste apenas na diversificação em aptidões, mas que eles esmorecem e morrem.

A elaboração desse tema nos concede a indicação da morte como função metódica especial à questão da mobilidade da vida. A morte é como uma pedra de toque para saber se a essência da vida foi colocada originariamente. É nesse momento que Heidegger usará o termo enigma (*Rätsel*) diretamente associado à vida, significando, nesse caso, a constatação de um abismo ontológico entre vida e existência humana.

Como vimos, essa questão tinha sido tematizada ao redor da im-possibilidade de *tornar-se* animal ou *colocar-se* no lugar dele. O abandono dessa questão não deixa dúvidas. A essência da vida seria determinada “como a falta do horizonte de descobrimento de algo como algo”, mantendo a interpretação da vida em moldes “decisivamente comparativos”, isto é, “sob uma cláusula deflacionária que a enfraquece muito: comparativa e abstrativa, [logo] ainda é antropocêntrica, ou melhor, ontomórfica” (REIS, 2012, p. 500-501). Logo, para fazer justiça aos peixes, e ao diálogo interrompido com o pensamento oriental, seria necessário enfrentar uma alternativa: “ou reconhecer um tipo de antecipação compreensiva nas aptidões pulsionais, ou ampliar a análise do conceito usual de existência” (REIS, 2018, p. 141). Heidegger, contudo, não parece disposto a enfrentar nenhuma dessas duas alternativas⁹¹. Não obstante, a exposição desse limite imposto pela analítica existencial, não impede questionar “se estamos autorizados a atribuir aos organismos vivos uma falta em meio à possibilidade de uma posse: um não ter meio ao poder ter” (REIS, 2012, p. 501). Temos esta autorização? Precisamos dela?

⁹¹ Por isso, Derrida fala de uma rendição dócil de Heidegger quando este pensa a animalidade do animal. O título francês da obra, *L'animal que donc je suis* (*À suivre*), desdobra um emaranhado de sentidos entre os verbos ser [*être*] e seguir [*suivre*] que se multiplicam: o animal que logo sigo, o animal que logo estou a seguir, o animal que logo sou (a seguir), dando a ver outra contemplação acerca do animal.

Jacques Derrida (2002), por exemplo, nos coloca diante de um animal que nos olha, e pergunta como podemos reagir diante desse olhar, olhar que emana de um absolutamente outro. Sim, esse outro é incapaz da língua, mas isso não nos obriga a nomeá-lo como sendo apenas um ser faltante. No fim das contas, também o animal não carregaria, mesmo enigmaticamente, um “ponto de vista sobre mim”? Mesmo se tratando de um “ponto de vista do outro absoluto”, nada nos desobriga absolutamente de pensá-lo, sobretudo nos “momentos em que eu me vejo nu sob o olhar de um gato” (p. 28).

Pensar nisso, ao contrário, deveria nos compelir justamente a adotar um gesto ético diante da dignidade de um organismo vivo, isto é, de um ser incapaz do logos e da fala, sem para isso reduzi-lo ao instrumentalizável e ao mobilizável.

Descartes, Kant, Heidegger, Lacan e Levinas. Seus discursos são fortes e profundos, mas neles tudo se passa como se eles nunca tivessem sido vistos, sobretudo não nus, por um animal que se dirigisse a eles. Tudo se passa ao menos como se essa experiência perturbadora, supondo que ela lhes tenha ocorrido, não tivesse sido teoricamente registrada, precisamente lá onde eles faziam do animal um teorema, uma coisa vista mas que não vê (DERRIDA, 2002, p. 33).

A aposta de Derrida é que nesse gesto ético, ou seja, no fato de nos mantermos postados diante da alteridade absoluta do outro poderia vir ao encontro do reconhecimento de nossa própria nudez histórico-ontológica. Poderíamos assim reconhecer o reconhecimento possibilitado por esse outro para quem a nudez não se coloca ou, como diz Heidegger, que está preso/cativado em seu círculo de desinibição. Para o filósofo franco-argelino, as respostas, ora hesitantes ora denegadoras, de Heidegger a todas essas questões não são um gesto teórico qualquer, instituindo “o próprio do homem, a relação consigo de uma humanidade antes de mais nada preocupada com o seu próprio e ciumenta em relação a ele” (DERRIDA, 2002, p. 34)⁹².

Na verdade, há algo crucial no pensamento heideggeriano, a saber, a impossibilidade de pensar que os animais também podem sofrer, mesmo estando presos em sua sonolência, em seu círculo de cativação. Poder sofrer é, diz Derrida (2002), um paradoxo, pois significa algo como um “poder não poder”. Os animais podem não poder? Podem viver sua vulnerabilidade? Não teríamos aqui, nesse questionamento, um

⁹² Na verdade, esse gesto é, simultaneamente, político, biopolítico e tecnobiopolítico. Tanto a humanização dos animais, ou sua coisificação, como a animalização do humano não seriam possíveis sem a denegação do reconhecimento da capacidade do animal de nos ver. No limite, “o fantasma do animal” denuncia a violência sobre a qual construímos uma comunidade de humanos (FERREIRA, 2011, p. 219).

caminho “mais radical de pensar a finitude que compartilhamos com os animais” (p. 55)?

Heidegger parece recuar diante dessas possibilidades, preferindo colocar o dedo na abertura para o ocultamento, neutralizando o sentido de algo que não se abre nem como ente e nem como não-ente. Isso acontece na medida em que ele insiste em deixar inarticulada “uma comoção essencial relativa à sua exposição ao não desocultamento: uma abertura para o não aberto” (REIS, 2012, p. 502). Para o filósofo alemão,

[...] Algo permanece fora da abertura humana, mas não por uma razão localizada na abertura existencial, no alcance cognitivo ou expressivo das práticas epistêmicas. É a própria vida, segundo Heidegger (1983, p. 308), que impede uma transposição completa, um acompanhamento final e exaustivo (REIS, 2012, p. 504).

Para Heidegger, portanto, o movimento interno da vida, ela mesma, constitui o seu próprio mistério, impedindo seu desvelamento em sentido próprio. Assim, em prejuízo do nosso argumento, ele abandona a discussão acerca de uma possível compreensão interespécies que estava no centro da alegoria sobre a alegria dos peixes. Naquele contexto, Heidegger procurava responder a três perguntas “metodológicas”: “podemos nos transpor para o animal?”; “podemos nos transpor para uma pedra?”; “podemos – enquanto homens – nos transpor para um outro homem?” (HEIDEGGER, 2010, § 49, p. 295-306). O abandono dessas questões revela os impasses para o reconhecimento da vida como um modo de ser próprio e autônomo, o que obstrui pensar, do nosso ponto de vista, uma outra apropriação do tempo formativo do humano⁹³.

Mas, e se não cedêssemos ao abandono forçado dessas questões? E se continuássemos a insistir nesse ponto, onde Heidegger resolveu parar, pensando esse algo que perdura fora da abertura humana, isto é, fora do alcance cognitivo das práticas epistêmicas do ocidente? E se alterássemos o modo de enfrentar o conceito de existência? E se tentássemos dialogar com os peixes, e com as montanhas, e com os rios?

⁹³ Essa outra temporalidade formativa, visa, além de uma abertura da alma humana perante as coisas e aos outros, uma abertura ao *kósmos*. Pois, como indica Foucault (2010, p. 211), o saber do *kósmos*, sendo também um saber relacional, pode nos ajudar em nosso cotidiano, sobretudo quando os acontecimentos inesperados sobrevêm. Nessa ótica, o acesso ao *kósmos* indica um princípio de inquietude diante da existência, impelindo o humano a alterar-se ao serem criadas condições para nosso enraizamento vital.

Para tentar trilhar um caminho que permita responder a essas questões, vamos reativar a dimensão meditativa do pensamento exposta por Heidegger quando da sua leitura da *alegria dos peixes*, mas, em nosso caso, retirando sua atenção do extremo oriente e dirigindo-a para o interior mesmo da floresta, em nosso caso, a floresta amazônica⁹⁴. Assim, buscaremos enfrentar a dimensão de enigma e mistério que marca a reflexão sobre a natureza, impulsionando um pensar meditativo que assume uma questão mais radical do que a questão ontológica do ser e do não-ser, a fim de mostrar que o sentido da existência é justamente aquilo que escapa, que foge ao controle humano.

Por essa via, o pensamento filosófico-educacional se verá confrontado com a experiência de uma negatividade extrema, mais extrema do que o encontro com aquilo que não é. Pois se trata de pensar o encontro com algo que é, mas que sendo permanece resolutamente *fora do ser*, admitindo que esse *fora do ser* tem sido pouco ou nada pensado pela tradição ocidental, mesmo quando essa tradição nos convida ao afastamento de toda ontologia substancialista e da ideia de verdade como adequação/certeza.

4.3 Formar-se no abismo: *Naturereignisse*, ser-aí mítico e extramundandade

O mistério da vida nos colocou a possibilidade de pensar um outro tempo formativo do humano. Essa aposta foi sublinhada pelo filósofo Marco Antonio Valentim (2018) como uma forma de resistência à mundanização⁹⁵. Segundo ele, um espectro parece rondar o pensamento heideggeriano. Na verdade, trata-se mais de um trauma provocado pela guerra travada entre *Dasein* e *Un-dasein* na ontologia fundamental⁹⁶.

Estamos cientes de que esse posicionamento é excêntrico às teorias da formação humana desdobradas no ocidente. Para explicitar esse ponto de vista, Marco Valentim

⁹⁴ Nessa trilha, trata-se, portanto, menos de manter acordado ou de despertar o pensamento, a meta suprema dos caminhos de pensamento do extremo oriente, e mais de sonhar outros pensamentos.

⁹⁵ Arriscamos afirmar que onde Robson Reis (2012; 2018; 2019) tentou iluminar algo reprimido pelo pensamento de Heidegger, como que forçando uma mea-culpa, Valentim ultrapassa os limites impostos pela clareira do ser, com a centelha viva do *Naturereignisse*, a fim de nos abrigar do perigo de ter que viver os efeitos mortíferos de um modo de pensar que se nutre da devastação de nossas florestas incineradas.

⁹⁶ *Dasein*, nesse caso, indicaria o ente que pode ser pleno e carente de sentido, mas sempre existiria em meio a uma relação irreparável com o sentido (*sinnig*), enquanto *Un-dasein* seria o ente absolutamente estranho à possibilidade de qualquer forma de sentido (*unsinnig*).

(2018, p. 37) parte da sentença heideggeriana “o [humano] é história, ou melhor, a história é o [humano]”⁹⁷, para nela logo demarcar uma diferenciação fundamental. Por um lado, a história precede o humano, sendo-lhe uma diferença, mas, por outro lado, a história é a ele identificada. Dessa ambivalência é possível levantar a questão acerca de um lugar que seja, ao mesmo tempo, irreduzível e inapropriável à história e ao humano.

Formulemos a questão: Haveria lugar para uma não-humanidade no escopo da meditação heideggeriana? Antes de auscultar a resposta, lembremos, mais uma vez que, para Heidegger, o *ser-aí* é apreendido como o lugar exclusivo em que o ser dos entes se dá a compreender. Todos os demais, os não-dotados do modo de ser do *ser-aí*, devem pressupor sua dependência ao *ser-aí* para ser compreendidos como os que entes que são. Isso se dá na medida em que apenas o humano é definido como pré-compreensão do sentido, sua essência mesma é a exigência de sentido, mesmo quando esse lhe escapa.

Heidegger (2003) reitera constantemente que o enigma ou o mistério da vida, encarnado nesses outros entes, só pode ser resolvido no escopo da compreensão do *ser-aí*. O que implica reconhecer um abismo metafísico que isola o humano dos demais entes que lhe vêm ao encontro. O *ser-aí* é o detentor soberano do destino/enigma da vida de todos os outros entes, mesmo que não possa jamais elidir o fato de que, na esfera insondável da vida, há uma facticidade que lhe resiste, escapando por todos os lados.

O reconhecimento dessa facticidade inapropriável, e jamais afastável, pela existência, carrega uma série de desafios a serem enfrentados. Obviamente, para Heidegger, enfrentá-los seria uma tarefa inócua, uma vez que o *ser-aí* não “pode ser ontologicamente determinado tomando-se-o como vida – (ontologicamente indeterminada) e, para além disso, ainda como algo outro” (VALENTIM, 2018, p. 43).

Assim, questionar radicalmente a não-humanidade (a natureza, o vivente não-humano, o animal, dentre tantos outros marcados negativamente pela política ocidental), estamos provocando uma espécie de pandemônio filosófico, introduzindo, a reboque, uma certa algazarra no tratamento das teorias e das práticas dedicadas a formar o humano. A balbúrdia é o preço a pagar toda vez que se tenta recuperar o jogo livre da infância dos porões interditados da *skholé*. É por isso que, como uma espécie de Pinóquio da filosofia, Valentim (2018, p. 303), ao mesmo tempo em que parece afirmar o disposto por Heidegger no § 32 de *Ser e Tempo*, “deve-se conceber todo ente não

⁹⁷ Presente em Heidegger (2003, p. 418).

dotado do modo de ser da presença como *sem sentido*”, finge ignorar ou desconhecer essa proibição.

Enquanto Heidegger (2010) afirma taxativamente: primeiro, “não, não podemos nos transpor para uma pedra, e isso é verdadeiramente impossível”, e isso “não porque nos falte o meio para o possível em si, mas porque a pedra como tal não permite absolutamente tal possibilidade” (p. 301); segundo, “a transposição do homem para o animal é possível”, sendo, porém, “questionável” a sua realização fática (p. 299); e, terceiro, é “sem sentido” e supérflua a pergunta acerca da possibilidade de “enquanto homens” podermos “nos transpor para um outro homem”, pois a pergunta ignora o fato de que, à diferença do que sucede à pedra e ao animal, a possibilidade de transposição para outrem “já pertence originariamente à própria essência do homem” (p. 301). Valentim especula insistentemente sobre a possibilidade de um *Un-dasein*, a saber, “algo incomparavelmente mais negativo e ameaçador para o ser-no-mundo do que consegue ser o ente intramundano quando, furtando-se ao uso, impede o *ser-aí* a atentar para seu próprio mundo” (p. 303). A enunciação desse *Un-dasein* manifesta a diferença radical dos pontos de vista desde os quais se lida com os limites da in-compreensão do *ser-aí*.

Contra essa equivocação, Heidegger (2012, p. 431), como todo professor cioso de corrigir os erros, mas também as mentiras dos seus estudantes, reage afirmando que “o ente subsistente como algo que vem-de-encontro no [*ser-aí*] pode como que se contrapor ao ser do [*ser-aí*]”, sim, mas tão somente ao modo dos fenômenos naturais [*Natureignisse*], isto é, de uma maneira irruptiva e destrutiva. Vale redizer, pensar a possibilidade de *Un-dasein*, um modo de ser próprio dos fenômenos naturais, por exemplo, só pode evidenciar o anúncio de uma catástrofe para o pensamento fundamental.

Tomemos um exemplo. Para os Krenak, o rio Doce é considerado um avô sábio, chamado por eles de *Uatu*. Se para os brasileiros, em geral, a tragédia provocada pelo rompimento da barragem, na região de Mariana, em Minas Gerais, dói, machuca, a ontologia existencial não consegue imaginar como essa situação possa produzir uma ferida aberta em todo um povo, cuja história e vida se embrenham com a do próprio rio⁹⁸.

⁹⁸ Os Krenak ou Borun constituem-se nos últimos Botocudos do Leste, nome atribuído pelos portugueses no final do século XVIII aos grupos que usavam botoques auriculares e labiais. No início do século XX,

A leitura crítica de Ailton Krenak (2019) sobre o tratamento dado pelos cientistas ocidentais ao rio pode ser estendida aos filósofos e aos filósofos da educação. Krenak e seu povo defendem, para horror dos ouvidos de cera da episteme ocidental, que o rio Doce é uma entidade e tem personalidade, e não um recurso. Por isso, para eles, atualmente, o rio está em coma, e isso não é enunciado de uma forma metafórica⁹⁹.

Segundo Valentim (2018), isso mostra como, desde o ponto de vista da ontologia heideggeriana, irrupção e destrutividade seriam os únicos modos pelos quais seríamos forçados a ver que “a natureza possuiria também uma face oculta, inacessível à descoberta” (p. 46) das ferramentas conceituais próprias do *ser-aí*. Essa face não seria muda nem inerte. A sua inapropriabilidade é o que lhe permite tanto sustentar e prover a formação de mundo (*fürsinnig*) quanto lhe impor resistência como fonte de catástrofes.

Nesse cenário, os conceitos de *Naturereignisse* e de *extramundandade* poderiam, nos termos de Valentim (2018), revelar uma potência radical vigente no próprio não-sentido, uma espécie de potência advinda do radicalmente *fora do ser*. A compreensão desse fenômeno passaria pelo aprofundamento do próprio conceito ontológico de mundo. Pois, se “os entes só são ‘em si’ já dentro e a partir do mundo, a possibilidade ontológica do ‘fora’” poderia ser pensada como um “caso-limite do ser de um possível ente intramundano”, e não apenas como “algo apenas subsistente”, como um recurso (p. 49).

Obviamente, no jogo regrado (da filosofia e da educação), pensar a natureza permanece sendo algo inconcebível, no máximo, seria uma tarefa com fins alegóricos, figurativos, algo como uma ilustração para a instrução propriamente dita. Entretanto, Valentim (2018), na esteira da crítica do povo Krenak, propõe explicitar o *em si* da vida natural, destacando uma antinomia constitutiva presente na ontologia fundamental.

eles se passaram a se localizar na margem esquerda do rio Doce, em Minas Gerais, entre as cidades de Resplendor e Conselheiro Pena, onde estão até hoje, numa reserva de quatro mil hectares.

⁹⁹ Ailton Krenak (1953-) nascido na região do Médio Rio Doce, aos dezessete anos, mudou-se com sua família para o estado do Paraná, onde se alfabetizou e se tornou produtor gráfico e jornalista. Na década de 1980, passou a dedicar-se exclusivamente ao movimento indígena, tendo participado da Assembleia Nacional Constituinte, na qual protagonizou uma das cenas mais marcantes da mesma: em discurso na tribuna, pintou o rosto com a tinta preta do jenipapo, segundo o tradicional costume indígena brasileiro, para protestar contra o que considerava um retrocesso na luta pelos direitos dos índios brasileiros. Nos anos seguintes, passou a promover a integração entre as diferentes tribos indígenas brasileiras. No dia 18 de fevereiro de 2016, a Universidade Federal de Juiz de Fora concedeu a Ailton Krenak o título de Professor Doutor Honoris Causa, um reconhecimento pela sua importância na luta pelos direitos dos povos indígenas e pelas causas ambientais no país. Nesta mesma universidade, Krenak leciona as disciplinas Cultura e História dos Povos Indígenas e Artes e Ofícios dos Saberes Tradicionais.

[...] suposto que a compreensibilidade de tudo o que pode vir ao encontro, enquanto pré-formação de sua possibilidade ontológica no *ser-aí*, seja condição indispensável para a efetividade do projeto existencial, um eventual empenho na (não-)relação ao incompreensível não-ser de um ente **demandaria do *ser-aí* humano a suspensão da transcendência originária** e, com isso, o abandono do posto de centralidade ontológica “em meio ao ente (VALENTIN, 2018, p. 53).

Dizendo de outra maneira, toda vez que se sente atingido por uma “impossível” potência de não-sentido, o *ser-aí* sofre uma queda irremissível no abismo do que foi soterrado, não apenas na periferia do ser, mas radicalmente fora dele, quer dizer, se deparando com um encontro assombroso e assombrado com a *extramundandade*.

Com a noção de extramundandade (na língua de “*Sein und Zeit*”, algo como *Außerweltlichkeit*), propõe-se problematicamente que os limites do que “é” não equivalem aos do mundo (*Welt*). Longe de significar o puro e simplesmente inefável, o extramundano é um nome possível para o que não tem lugar na ontologia fundamental de Heidegger, a saber, um caráter ontológico que não seja determinado a priori em função do projeto humano de ser, o ser-no-mundo (VALENTIN, 2018, p. 58)¹⁰⁰.

Com a noção de *extramundandade*, Valentim (2018, p. 60) subverte a compreensão do humano como o único ente formador de mundo, operando uma descolonização do pensamento heideggeriano, em específico, mas, também, do pensamento ocidental, em sentido amplo, uma vez que desdobra as consequências do ato de ler e ouvir o que dizem e o que meditam os pensadores africanos, aborígenes ou amazônicos, desconstruindo as pressuposições que sustentam a filosofia eurocentrada¹⁰¹.

Como resultado, a reflexão heideggeriana da *humanitas* fica, literalmente fora de eixo, despojada dos traços antropocêntricos que ainda lhe são imanentes. A noção de *extramundandade* convida para a *casa do ser* os habitantes das florestas, dos mangues e dos desertos. Esse gesto reverte o comprometimento antropogenético do projeto ontológico, fazendo o *ser-aí* despencar de sua posição soberana, ao mesmo tempo em

¹⁰⁰ O termo *extramundandade* foi extraído por Valentim (2018, p. 59) de um ensaio de Michel Haar (1990, p. 75), no qual se encontra uma aproximação com a noção heideggeriana de pré-mundandade (*das Vorweltliche*), surgida no início do caminho de seu pensamento como um índice para a mais elevada potencialidade da vida [*Lebens*] tomada de forma independente do mundo. Nessa mesma direção, Bailey (2011), nos rastros de sua pesquisa sobre a noção de pré-mundandade, defende que do ponto de vista da hermenêutica da facticidade, viventes não-humanos, como animais e plantas, também teriam mundo e não apenas um *paramundo* (REIS, 2019) ou uma *pobreza de mundo* (HEIDEGGER, 2003).

¹⁰¹ No Brasil, por exemplo, a efetivação dessa possibilidade gerou o reconhecimento do chamado *perspectivismo ameríndio* (Ver VIVEIROS DE CASTRO, 2007).

que abre um espaço e um tempo *fora do ser*, um fora que se impõe menos como um negativo do ser, pois não se trata apenas de nomear o não-ser, mas dar a ver um contra-ser.

Resultado de uma *cognitio experimentalis* radical, a noção de *extramundandade* permite pensar diferentemente, quer dizer, permite pensar a partir de diferentes mentes, os conceitos fundamentais da metafísica ocidental, gerando um descentramento radical da compreensão que temos da humanidade. Tematizada no âmbito do chamado *perspectivismo cosmológico*, a *extramundandade* exprime uma “concepção, comum a muitos povos do continente, segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 115).

[No *perspectivismo cosmológico*] tipicamente, os humanos, em condições normais, veem os humanos como humanos, os animais como animais e os espíritos (se os veem) como espíritos; já os animais (predadores) e os espíritos veem os humanos como animais (de presa), ao passo que os animais (de presa) veem os humanos como espíritos ou como animais (predadores). Em troca, os animais e espíritos se veem como humanos: apreendem-se como (ou se tornam) antropomorfos quando estão em suas próprias casas ou aldeias, e experimentam seus próprios hábitos e características sob a espécie da cultura – veem seu alimento como alimento humano (os jaguares veem o sangue como cauim, os mortos veem os grilos como peixes, os urubus veem os vermes da carne podre como peixe assado etc.), seus atributos corporais (pelagem, plumas, garras, bicos etc.) como adornos ou instrumentos culturais, seu sistema social como organizado do mesmo modo que as instituições humanas (com chefes, xamãs, festas, ritos etc.) (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 117).

Desse modo, a humanidade não é mais apreendida como a essência própria ou como o modo de ser exclusivo de um ente, sendo apenas o nome para uma espécie de *forma geral* tomada pelos sujeitos, humanos ou não-humanos, engendrados em meio a uma perspectiva emaranhada em outras perspectivas.

Logo, se o mundo é habitado por humanos e não-humanos como sujeitos de pontos de vista, se esses sujeitos veem-se a si mesmos como humanos e aos outros como não-humanos e se, desse modo, “a posição de humano está em perpétua disputa” (Viveiros de Castro, 2008a, p. 96) – constituindo, antes de uma propriedade essencial, uma posição puramente relacional, um “pronomo cosmológico” (Viveiros de Castro, 1996, pp. 125-127) – é possível, senão mesmo necessário, que a orientação antropogenética simplesmente não faça sentido em tal contexto ou o faça de modo incomensuravelmente diverso (VALENTIM, 2018, p. 64).

Nessa visada, a relação primeira consiste “[n]o nexos de alteridade, [n]a diferença ou [n]o ponto de vista implicado em *Outrem*” (VIVEIROS DE CASTRO, 2001, p. 9), onde *Outrem*, na verdade, “não é ninguém, nem sujeito nem objeto, mas uma estrutura ou relação, a relação absoluta que determina a ocupação das posições relativas de sujeito e de objeto por personagens concretos, bem como sua alternância” (p. 13). *Outrem*, portanto, não é um ponto de vista particular, dentre tantos outros, mas a possibilidade mesma “de que haja ponto de vista” (p. 14).

Se há um centro de referência para as diferentes perspectivas humanas e não-humanas, ele encontra-se, a rigor, em toda e em nenhuma parte, visto que “o perspectivismo afirma uma diferença intensiva que inscreve a diferença humano/não-humano no interior de cada coisa existente” (Viveiros de Castro, 2009, p. 36). Por essa razão, em vez de uma determinada orientação em vista da suposta unidade do ser em geral, o que permitiria caracterizar uma perspectiva como “ontológica” – e o próprio perspectivismo como uma “ontologia” – é, sobretudo, a capacidade de fazer proliferar a multiplicidade de agentes subjetivos – em uma palavra, sua virtude cosmopolítica (VALENTIM, 2018, p. 65).

O caráter cosmopolítico realçado pela *extramundandade* refreia a pulsão antropogenética da analítica existencial, desvelando “um conceito indígena de ser” apreendido na abertura para outros mundos, cuja principal implicação ético-política, mas também educativa-pedagógica, é nos ensinar o fato ontológico de que o Outro nunca é “um espelho para o homem, mas um destino” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 26). De fundamental importância nessa compreensão é a ideia de uma *sobrenatureza*.

Na ideia de *sobrenatureza*, está em jogo o caráter pelo qual se constituem as relações de sujeitos a sujeitos, isto é, a possibilidade ontológica, para o sujeito de um ponto de vista, de passar para o “outro lado”, transitando entre a cultura (humanidade como forma na qual cada sujeito experimenta a sua natureza; e a natureza (não-humanidade como forma do outro como corpo, isto é, como o objeto para um sujeito (VALENTIM, 2018, p. 76).

Como resultado, cultura e natureza deixam de ser pensadas como regiões ontológicas distintas, sendo abordadas como perspectivas intercambiáveis. A dinâmica sobrenatural mobiliza “um conceito de pessoa que é anterior e logicamente superior ao conceito de humano”, consistindo no “ponto de vista implicado em *Outrem*” (VALENTIM, 2018, p. 77). Assim, a *sobrenatureza* indicia o caráter transespecífico do espírito humano, opondo-se à ideia de uma pessoa exclusivamente humana.

[...] a “humanidade”, ou personitude, torna-se a condição originalmente comum, mas em perpétua disputa, entre humanos e não-humanos, a compreensão de ser equivale a um hábito social potencialmente partilhado por todos os agentes cósmicos, em vez de uma condição metafísica que separaria o homem, como único ente transcendente, da alteridade não-humana (VALENTIM, 2018, p. 77).

A abertura para o extra-humano, para a sobrenatureza, abala os fundamentos do conceito originário de ser, na medida em que aí o ser implica o isolamento metafísico da humanidade. De um ponto de vista extramundano, ser designa propriamente “a dinâmica sobrenatural de alteração ontológico-perspectivística entre humanos e não-humanos” (VALENTIM, 2018, p. 78). O trancamento do acesso ao mundo sobrenatural é, portanto, a verdadeira invenção, o verdadeiro milagre, da filosofia ocidental. A condição *sine qua non* do exercício das funções soberanas da onto-teo-antropologia dos brancos.

Nessa interdição de pensar a *extramundandade*, tratada como um resquício arcaizante de uma mentalidade mítica, isto é, pré-objetiva, se abriu o mais profundo e tenso abismo, o qual também foi um alvo lateral da tematização de Agamben (2013), em *O Aberto*, quando no capítulo denominado *Fora do ser*, ele retoma uma epígrafe de Furio Jesi, onde se lê: “esoterismo significa isso: articulação de modalidades de não conhecimento”, e logo avança em direção ao Egito nos rastros deixados, no século II d.C., por um gnóstico chamado Basílides, o qual teria concebido uma “contraimagem grandiosa da animalidade” (p. 147). Nessa contraimagem, Agamben destaca uma “insalvável sobrevivência da natureza”, cuja história “não é fácil de pensar” (p. 147).

Trata-se, para a filosofia ocidental, de uma espécie de zona de não conhecimento, o que não significa que seja inexistente. Ao contrário, essa enigmática região *fora do ser* não só existe, como está além da diferença ontológica entre ser e ente tal como exposta por Heidegger. Como então pensar algo que está além tanto do desvelar quanto do ocultar? Como pensar algo que foi deixado *fora do ser*? Como pensar algo que foi excluído, ainda que de forma inclusiva, no projeto existencial?

A resposta de Valetim (2018) é que para pensar a humanidade, enquanto *Naturereignis*, faz-se urgente acolher uma espécie de *inumanidade* no coração mesmo da *humanitas*. Esse gesto de hospitalidade extrema suspenderia a batalha sem fim contra a *animalitas*, deflagrada na *Carta sobre o humanismo*, onde mesmo admitindo que, dentre todos os entes, “o ser-vivo é provavelmente o mais difícil de ser pensado” (HEIDEGGER, 2008, p. 338), o filósofo da floresta negra prefere encontrar no

parentesco com “a essência do divino” uma proximidade mais verdadeira com a nossa essência ek-sistente do que reconhecer no “aspecto estranho de seres-vivos” uma familiaridade fática (p. 338).

Desse modo, mesmo quando em *Conceitos fundamentais da metafísica*, Heidegger considera seriamente a tese da “pobreza do mundo do animal”, suas considerações reforçam o abismo, impedindo enxergar “um resto de natureza viva”, um “ser em vista de outrem”, isto é, um “devir-outro” do ser (VALENTIM, 2018, p. 58).

Mas o que aconteceria se Heidegger assumisse a facticidade animal ou natural como fonte *contra*-existencial do possível? A resposta de Valentim é certa: a ontologia fundamental decerto recusaria toda filiação aos desígnios da *Aufklärung*. Isso porque a contraposição ao humanismo metafísico de Heidegger pede que se abandone o mito da excelência privilegiada da natureza humana (branca-masculina-europeia). O reconhecimento da *extramundandade* mostra, dentre outras coisas, que o proclamado anti-humanismo de Heidegger é, na verdade, apenas mais um entre uma série de antropocentrismos, nos quais o não-humano é sempre rebaixado ontologicamente.

A ontologia heideggeriana não apenas separa humanos e não-humanos, ela assinala irremediavelmente o “enigma” e o “mistério” tão somente sobre aqueles outros (o animal, a natureza, a mulher, o judeu, o negro, o gay, o índio, o ciborgue, etc.) a quem se nega a prerrogativa de um sentido verdadeiramente humano, invocando exatamente o argumento que seus comportamentos, e mesmo suas existências, são contra a natureza. A violência desse gesto de marcação enuncia, como seu corolário fundamental, a soberania da formação do mundo humano frente a todos os outros mundos possíveis, mundos nos quais o humano (branco-masculino-europeu) jamais pode se arrogar de ser o formador.

Isso pela simples razão de que esse humano, pensado como um formador excepcional de mundo, assim mesmo inscrito no singular, implica e desdobra praticamente a desmundanização de todos os outros entes. Contrariamente, o *extramundano* parece guardar uma potência radical que lhe é própria. Esse posicionamento pode ser rastreado na própria ontologia heideggeriana quando, em uma espécie de lapso, Heidegger se permite pensar um tipo peculiar de *animismo* existencial:

Há de fato, há caminhos e modos do *ser-aí* humano, nos quais o [humano] nunca toma enquanto tais nem as coisas puramente materiais, nem as técnicas. Nestes caminhos de modos, ele sempre toma estas coisas muito mais – como talvez digamos

equivocadamente – como “animadas”. Isso acontece segundo duas possibilidades fundamentais: uma vez quando o *ser-aí* humano é determinado em sua existência pelo *mito*, e, então, na *arte*. Todavia, seria fundamentalmente errôneo querer menosprezar esse tipo de animação como uma exceção, ou mesmo apenas como um procedimento alegórico; um procedimento que não corresponde propriamente aos fatos, que permanece de algum modo em seu caráter fantástico, que repousa na imaginação e não é senão uma mera aparência. Não se trata aqui da contradição entre realidade e aparência, mas da diferença entre *modos* fundamentalmente diversos de uma *verdade* possível (HEIDEGGER, 2003, p. 236).

Esse rastro tem o caráter de um sintoma. Nele, Heidegger reconhece e recua diante de um outro modo de presentificar o *ser-aí*, e, com isso, a ontologia fundamental perde a oportunidade de destituir¹⁰² suas pressuposições antro-po-euro-centradas, com suas cartografias imperiais-coloniais-expropriadoras (os bárbaros de Platão, os infiéis de Agostinho, os canibais de Montaigne, o bom selvagem de Rousseau, o africano de Hegel). A sua interpretação do *ser-aí mítico*, em uma resenha crítica sobre a obra *A filosofia das formas simbólicas*, de Ernst Cassirer, oscila entre admitir o caráter ontológico do mundo mítico e recusar a capacidade do *ser-aí mítico* de ser com vistas ao seu modo de ser.

Onde está a razão dessa recusa? No fato do *ser-aí mítico*, supostamente, não ser capaz de formar um conceito (*Begriff*) de ser. Incapacidade, diga-se, resultante do fato dele permanecer aprisionado no “horizonte da sobrepujança mágica” (HEIDEGGER, 2003, p. 261). Na analítica existencial, sem dúvidas, os “selvagens reais” pensam, mas seu pensamento é um pensar mágico. Logo, se conclui que “a discursividade primitiva parece caracterizar-se por uma significância (*Bedeutsamkeit*) restrita” (VALENTIM, 2018, p. 123). Os povos ditos “primitivos” seriam dotados das estruturas fundamentais do *ser-aí*, mas estariam situados nos níveis inferiores de uma nada sutil hierarquia na qual são fundamentalmente in-compreendidos pela ontologia da existência.

O *ser-aí primitivo* ainda não estaria totalmente liberto do signo em relação ao designado. Faltar-lhe-ia a quebra possibilitadora da objetivação, ponto de confrontação com o ente em geral, e a possibilidade mesma da filosofia enquanto transcendência expressa do *ser-aí*, pelo menos nos moldes como essa atividade filosófica se desdobrou nas culturas ocidentais¹⁰³. Não é então de causar surpresa o fato dessa acolhida oscilante

¹⁰² É nesta direção que a argumentação desta tese ruma e desponha em uma perspectiva da teoria da potência de perfil destituente.

¹⁰³ Assim, em *Introdução à filosofia*, Heidegger (2008) descreve a relação entre o mito e a filosofia, localizando a gênese ontológico-existencial da filosofia como postura fundamental do *ser-aí* humano. Na

do *ser-aí primitivo* ter sido rapidamente abandonada. Heidegger interpreta o “mundo primitivo”, assumindo como sendo evidente que “o *ser-aí primitivo* se caracteriza pela privação de possibilidades de existência” (VALENTIM, 2018, p. 126).

[...] Primitividade não corresponde, pois, a um modo originariamente outro de ser, mas se determina, antes, em vista do modo originário de ser-no-mundo, a historicidade. O *ser-aí primitivo* é o único e mesmo ser-no-mundo, porém tomado no modo da privação da possibilidade do anúncio expresso da própria mundanidade. [...] O *ser-aí primitivo* parece habitar uma fronteira talvez insondável. O mínimo que se pode dizer é que o seu estatuto ontológico resulta ambíguo: sendo-no-mundo porém incapaz de significá-lo expressamente, determinado por modificação existencial e, ao mesmo tempo, por privação ontológica, situado entre a humanidade histórica e a não-humanidade animal (VALENTIM, 2018, p. 127).

Situado entre a humanidade histórica e a não-humanidade animal, o *ser-aí primitivo* seria, paradoxalmente, um ser-no-mundo privado da própria mundanidade, um residente incômodo de uma fronteira ontológica impenetrável. O motivo, como indicado acima, é que o *ser-aí* heideggeriano ancora-se, inexpressivamente, no *ser-aí* filosófico ocidental, por sua vez, separado radicalmente das atividades deflagradas pelo mito.

Note-se então como a divisão entre mito e filosofia se sobrepõe à (não) partilha entre humanos que vivem e humanos que existem, entre o humano em geral (existencial) e os humanos e os povos (não-existenciais), permitindo que o *ser-aí mítico ou primitivo* seja disposto completamente ao domínio, enquanto o outro reina soberano e resolutivo.

A cisão entre mito e filosofia responderia por uma origem críptica acerca da compreensão do ser como acontecimento, legitimando o corte entre não-existentes e existentes, entre mundos humanos e (tornados inexistentes) mundos não humanos. A história da filosofia atua aqui como uma guardiã do abismo, o mesmo que separa o animismo supostamente ingênuo das crianças e de vários povos do mundo.

Ao optar por caminho antianimista, a filosofia ocidental, incluindo a de Heidegger, nega e exclui a potência contra-existencial do extra-mundano, caracterizando o *ser-aí* como transcendente às outras formas de vida, impedindo a possibilidade desse poder ser “compreendido por outrem, em vez de apenas

passagem do mito à filosofia, o *ser-aí primitivo* é imobilizado no comportamento animista. A filosofia é interdita ao *ser-aí primitivo*, uma vez que não procura abrigo no mito, antes, submetendo-o a si.

compreendê-lo” (VALENTIN, 2018, p. 49). Esse é o traço predador e expropriador do discurso filosófico ocidental.

Em testemunho desse traço, a “ciência primeira”, inaugurada por Aristóteles, e o “tribunal da razão pura”, instaurado por Kant, manifestam claramente – apesar do hiato histórico que os separa – uma mesma reivindicação de fundamentalidade para o discurso filosófico. Aristóteles apresenta a filosofia, a qual “seria indigno do homem [ándra] não buscar”, como “ciência mais digna de comandar as demais”, a “única ciência livre”: “assim como chamamos livre o homem [ánthropos] que o é em vista de si mesmo [ho hautoû héneka] e não de outro” (Aristóteles, 1998, 982b, pp. 14-15). Kant, por sua vez, elege como máxima primeira do entendimento humano “pensar por si”, a “máxima de uma razão jamais passiva”, isto é, jamais “cativa da natureza”, a libertar-se da “heteronomia”, do “preconceito” e da “superstição” (Kant, 2002, § 40, pp. 140-141) (VALENTIM, 2018, p. 49).

Parafraseando o próprio Heidegger, hoje, se pretendemos desenvolver o problema da filosofia da educação em sua abrangência, devemos parar de pensar a experiência da temporalidade apenas em seu sentido histórico. É preciso, ao contrário, reaprender a retornar ao modo de ser do *ser-aí mítico*, a fim de tornar inoperante seus traços antro-euro-cêntricos. Há que se pagar uma dívida arcaica, uma vez que a relação com o não-existente clama ressignificar o tempo da vida e a nossa relação com o não-humano.

Nesses dois âmbitos, é essencial perceber que as condições para delinear um tempo formativo inoperante dos modos dominantes de pensar a educação guarda uma proximidade com o animal, mas também ressignifica a natureza, politizando-a, e nesse gesto neutraliza e libera tudo o que a ontologia política ocidental insiste em cindir e violentar ao mobilizar suas antropológicas domesticadoras com suas in-cisões entre o humano e o não-humano, entre os humanos e os outros considerados menos-que-humanos e até mesmo entre o humano e o próprio humano. É preciso, enfim, admitir de uma vez por todas que a analítica existencial também contribuiu para acirrar o funcionamento das máquinas antropológicas ocidentais ao não consumir um pensamento em torno da animalidade e da natureza, evocando como justificativa uma crítica ao humanismo que se recusa a pensar a humanidade do homem sob a perspectiva do não-humano (ou a existência, a partir da vida), uma vez que só o homem seria o pastor do ser.

4.4 A Cura de nossas de-cisões num piscar de olhos: *aventurar-se no mito de kayrós*

O desafio então é doravante pensar a formação humana sem precisar abolir o sentido “das potências a-históricas e contra-existenciais (natureza, animalidade, sobrenatureza etc.)”, retirando-as do “pastoreamento pelo homem” que, inevitavelmente, as relega a “um radical exílio ontológico” (VALENTIM, 2018, p. 55).

Para isso, é preciso fazer uma aposta, relançar os dados e retomar o jogo livre da infância, tematizando uma possível saída para os impasses descritos acima. Em nosso caso, propomos evocar, incitados pelo caráter brincante e arruaceiro do *tempo-aión*, uma terceira temporalidade, a fim de desvelar uma outra forma de tematização da formação humana. Essa outra temporalidade, nós a encontramos, paradoxalmente, na própria temporalidade da Cura, o tempo da constituição extática do *ser-aí*, mas devotando uma atenção mais cuidadosa à sua dimensão mítica, ressaltando que, em *Ser e tempo*, o mito da Cura (*Sorge*) foi elevado à condição de figura imagética-conceitual paradigmática.

Nessa aproximação, fomos inspirados por pensadores como Viveiros de Castro (2001), Krenak (2020) e o próprio Valentim (2018) que defendem, respectivamente, a possibilidade de nossa compreensão do humano ser afetada ao modo de uma alteração ontológica pela relação do humano com o não humano; a necessidade de superação da visão restrita de humanidade que deixa de fora outros seres e entidades que povoam o mundo; e a urgência de tematizar as condições filosóficas de uma ontologia não antropogenética. Em comum, esses pensadores, entendem que o mito contém o grão de uma experiência formativa, uma espécie de potência contra-existencial, que não se coloca necessariamente como adversária da formação do mundo histórico, mas, que configura uma outra modalidade de abertura do mundo a partir do extra-humano e da sobrenatureza.

Com bases nesses pressupostos, a cura pode ser pensada como caracterizando não somente a existencialidade, tangenciando a questão do sentido do ser em geral. Levando em conta essa indicação, um primeiro resultado dessa investigação é a constatação de que uma retomada da dimensão mítica pode ajudar a delinear uma ponte sob o mais profundo e tenso abismo escavado pela metafísica ocidental. Para Valentim (2018, p. 83-84), esta ponte já teria sido entrevista no conceito de angústia de Kierkegaard e no sentimento de naufrágio em Mallarmé. Mas foi a noção de cura

presente na analítica existencial de Heidegger o primeiro sinal efetivo de uma outra aliança entre mito e filosofia¹⁰⁴.

Como sabemos, o sentido do termo *cura* inclui duas grandes significações. A primeira, indicando uma atitude de desvelo, de solicitude e de atenção para com o outro. A segunda, significando preocupação e inquietação advindas do envolvimento e da ligação afetiva com o outro ou com algo. Nos dois casos, curar/cuidar é um modo de ser que funda tanto as relações que estabelecemos com as coisas quanto com as pessoas.

No entanto, os comentadores de Heidegger tendem a enfatizar estritamente as disposições fundamentais que lhe são correlatas ou os momentos estruturais esquematizados na existencialidade¹⁰⁵, na facticidade¹⁰⁶ e na decadência¹⁰⁷, seguindo a analítica do sentido ontológico do cuidado apresentada no § 41 de *Ser e Tempo*. Sem desconsiderar essas leituras, nossa atenção visa diretamente a constituição extática do tempo da cura. Pois é aí que Heidegger, de um modo bastante enfático, evoca a importância de um testemunho que permite entender o cuidado como essencial.

Desse modo, o § 42 de *Ser e Tempo*, parece-nos expor mais que uma simples metáfora acerca do cuidado como temporização do tempo (MACDOWELL, 1993, p. 191). Heidegger através de uma série de remissões retoma uma versão do mito de Cura, cujos elementos centrais ganharam expressão literária na Roma do final da era pré-cristã.

Certa vez, atravessando um rio, Cura viu um pedaço de terra argilosa: cogitando, tomou um pedaço e começou a dar-lhe forma. Enquanto refletia sobre o que criara, interveio Júpiter [Zeus]. A cura pediu-lhe que desse espírito à forma da argila, o que ele fez de bom grado. Como cura quis então dar um nome ao que tinha dado forma, Júpiter a proibiu e exigiu que fosse dado o seu nome. Enquanto Cura e Júpiter disputavam sobre o nome, surgiu também a Terra (*tellus*) querendo dar o seu nome, uma vez que havia fornecido um pedaço de seu corpo. Os

¹⁰⁴ Na forma arcaica do latim, a palavra cura escrevia-se *coera*, sendo usada no contexto das relações de amor e amizade, para expressar uma atitude de desvelo e inquietação pela pessoa amada ou por um objeto de estimação. Os estudos filológicos indicam um outro sentido que a deriva de *cogitare-cogitatus*, isto é, cuidar seria uma forma de pensar no sentido de colocar atenção, mostrar interesse (ALMEIDA, 2008).

¹⁰⁵ A existencialidade é o caráter de ser da existência, significando, na ontologia fundamental, essência. Dessa forma, o cuidado é a essência da existência, sendo a temporalidade o sentido de ser do cuidado.

¹⁰⁶ Heidegger (1988, p. 257) acredita que a facticidade é aquilo que determina, essencialmente, a existencialidade. Por seu caráter histórico, ela define as diferentes possibilidades de ser do humano, sendo diferente da factualidade, do ser dado à ocorrência ou do ente que se dá à instrumentalidade. A facticidade é o *a priori* da existência, o já ser si-mesmo, do si mesmo, para si-mesmo, seu poder-ser.

¹⁰⁷ Na perspectiva de Dubois (2004, p. 43), a decadência é, às vezes, caracterizada por Heidegger pelo *ser-junto*, o ser junto às coisas na identificação de si no curso da preocupação (*Fürsorge*). Para Mac Dowell (1993, p. 142), o “decair” (*Verfallen*) pertence à estrutura do *ser-aí* mais como inclinação, indicando o desvio da insistência, da consistência e da constância da existencialidade do ser humano.

disputantes tomaram Saturno [Cronos/Tempo] como árbitro. Saturno pronunciou a seguinte decisão, aparentemente equitativa: "Tu, Júpiter, por teres dado o espírito, deves receber na morte o espírito, e tu, Terra, por teres dado o corpo, deves receber o corpo. Como, porém, foi Cura quem primeiro o formou, ficará sob seus cuidados enquanto ele viver. Como, no entanto, sobre o nome há disputa, ele deve se chamar Homo, pois foi feito de "humus" [terra fértil] (HEIDEGGER, 2006, p. 266).

A remissão heideggeriana ao mito de Cura mostra, por um lado, que este não é apenas um conceito entre os demais, sendo a própria assinatura do projeto existencial, e, por outro, deixa latente os elementos míticos subjacentes à reflexão acerca do caráter extático da vida humana¹⁰⁸. A ausência de análises mais sistemáticas acerca dos aspectos míticos do fenômeno da cura, com certeza, foi potencializada pela própria postura de Heidegger que considerava o mito um saber a-sistemático e pré-predicativo.

Por isso, com Heidegger e contra Heidegger, prosseguimos agora pensando, desde o *ser-aí mítico*, um *aberto ilimitado* anterior às disposições do *ser-aí* como pastor do ser. Ao dizer dessa abertura que ela é *ilimitada* reconhecemos que nunca deixamos, mesmo nas sociedades ocidentais, de ser atravessados pela pujança mágica. Mais ainda: significa que estamos deslocando a atenção dos limites implicados na passagem do mito à filosofia, ponto arquimediano da metafísica e da política ocidental, e focando a passagem do *Kaos* (o que se recusa) ao *Kosmos* (o que se dá à ordenação), a fim de dar a ver um combate entre *terra* e *mundo*. Pois, no embate entre *Kaos* e *Kosmos*, a “terra é aquilo que se fecha e vela para a racionalidade”, protegendo o des-velamento do ser e o aberto do mundo “das tentativas humanas de dominação intelectual-científica” (BEAINI, 1986, p. 36).

Nos termos de Valentim (2018, p. 61), tem em consideração um pensamento da terra (*die Erde*), enquanto elemento co-originário do mundo e dimensão da clareira do ser, tem consequências ontológicas significativas, afetando a maneira como o *ser-aí* histórico funda o seu morar no mundo, através de uma retomada da situação ontológica dos não-humanos. Disso derivariam algumas consequências. A primeira é que, mesmo sendo capazes de decifrar e explicar as partículas atômicas ou o código genético, ainda assim persistirá o mistério da vida. A segunda é que, através do *mythos*, experiências poderiam ser narradas e preservadas, atuando como uma força originária e originante

¹⁰⁸ Mais do que qualquer outra fonte, a alegoria da Cura foi fundamental na disseminação da noção de cuidado, primeiramente, no âmbito literário, depois no feminismo e, muito tardiamente, recebendo atenção no terreno da filosofia, em geral, e na Filosofia da educação, em particular, tão somente no início dos anos 2000, quando a ética do cuidado de si, problematizada por Michel Foucault, principalmente, nos cursos ministrados nos anos 1980, no *Collège de France*, é recepcionada no Brasil (ver FREITAS, 2010).

capaz inclusive de trazer à tona os chamados *primeiros princípios*, os *arkhai*¹⁰⁹. A terceira, e mais importante, é que, assumindo sua dívida ontológica com a alteridade radical do *ser-aí mítico*, o homem (branco-masculino-ocidental) torna-se apto a reconhecer-se como o resultado da escolha em se querer reconhecer apenas na linha limítrofe que demarca sua separação com o mundo, com a terra e com os deuses.

O pensamento desenraizado da terra está na origem de uma modificação radical da relação do *ser-aí* com o mundo, fazendo-o aparecer como um mero objeto sobre o qual o pensamento que calcula dirige os seus ataques. Como é possível perceber, com cada vez mais intensidade, ninguém pode prever os transtornos catastróficos que nos estão destinados. Aliás, essa situação é a que também nos torna, cada vez mais, reféns do *tempo-chronos* e suas mal-di(c)ções imperiais-coloniais-escravagistas-eugenistas-necropolíticas, agenciadas pelo apego às mercadorias e cujo novo traço é a aceleração.

Com isso, interrompe-se a possibilidade de viver a vida humana ao modo de uma aventura. A vida como aventura fala de como nos singularizamos como seres-no-mundo, ao mesmo tempo que animamos a nossa vida em comum com os demais entes¹¹⁰. Agamben (2018, p. 23) localiza em um aforismo de Hipócrates, os elementos em jogo nessa concepção da vida humana como uma aventura: “A vida [*bíos*] é breve, a arte [*techne*] é longa, a ocasião [*kairos*] é fugaz [*oxys*: agudo, difícil de apreender], a experiência [*peira*] é enganadora, o juízo [*krisis*] pé difícil”. Para o filósofo italiano, esses cinco elementos sustentam uma “secreta correspondência” em busca de um “*Meister* que a coloque em poesia e ao qual possa revelar todos os seus segredos” (p. 35)¹¹¹. Tanto em seu caráter “poetológico” quanto ontológico, continua Agamben, a aventura diz, narra, uma dimensão que se abre no “coração do evento antropogênico da linguagem” (p. 38), propiciando uma experiência de viver como um *ser-levado* sem nada que nos sustente.

¹⁰⁹ Isso significa dizer que mostra que o mito não se configura como uma experiência avessa ao pensamento racional.

¹¹⁰ Para Agamben (2018), teria sido um discípulo de Heidegger, Oskar Becker, um dos primeiros a oferecer uma “teoria filosófica da aventura” enquanto tentativa de tradução de uma existência humana definida pelo seu poder-ser. A aventura aqui sendo apreendida pela expressão “ser-levado”, isto é, por “uma situação da qual não se pode escapar”, porém, cujo sentido “permanece impenetrável” (p. 45).

¹¹¹ Associada, no imaginário medieval, ao mundo dos romances cavaleirescos, a noção de aventura, segundo Agamben (2018, p. 25), teria passado por vários deslocamentos, cristalizando-se na modernidade como algo estranho com relação à vida comum, indo em direção a algo de excepcionalidade ou de extravagância, uma espécie de tempo extra que teria se extraviado ou roubado dos eventos comuns. Não obstante, permanecendo como “personificação” de uma “história narrada” (p. 35), exprimindo a “unidade indiscernível entre “evento e narrativa, coisa e palavra” (p. 38) e apontando uma significação ontológica.

[Isto é] uma experiência vital na qual o que nos orienta não é a situação à qual estamos entregues nem a tarefa que devemos assumir, mas uma absoluta falta de peso e de tarefa. Becker chama de “aventura” a condição de uma existência – como é a do artista – que se situa no meio do caminho “entre a extrema insegurança do ser-lançado e a absoluta segurança do ser-lezado” [Becker, 1963, p. 31]. Trata-se, portanto, [...] de descrever o “o instante fecundo e talvez, também terrível” [Idem, p. 32] que é vivido pelo artista quando termina sua obra (AGAMBEN, 2018, p. 46).

Esse modo de abertura do humano para o mundo seria atravessado por um *pathos* singular, próximo do sonambulismo, no qual o humano estaria “em vigília e iluminado com extrema clareza”, contudo não “sóbrio”, como que capturado por uma espécie de “mania” divina (AGAMBEN, 2018, p. 46), um estado de transe¹¹², sendo perceptível, quase palpável, nessa compreensão da vida como aventura as características do acontecimento como evento que “advém instantaneamente provindo não se sabe de onde”, mas sempre endereçado “para alguém” situado em “um certo lugar” (p. 52).

[Pois] não há evento senão no preciso lugar onde estou e no instante em que eu o percebo. A aventura, advindo, exige um “quem” para o qual advir. Isso não significa, porém, que o evento – a aventura – dependa do sujeito [...]. O “quem” não pré-existe como um sujeito – poder-se-ia dizer, antes, que a aventura se subjetiviza, porque é parte constitutiva dela advir a alguém em um certo lugar (AGAMBEN, 2018, p. 52)¹¹³.

Desse modo, prossegue Agamben (2018), quem se aventura no evento “treme e se emociona”, pois mesmo que possa reencontrar a si mesmo no final, nele, “só pode se perder, com leveza e sem reservas” (p. 55). Daí que a existência que vive como aventura tenha como sua marca indelével a inquietude e o cuidado de si. O que mostra porque, em um dado momento, as reflexões de Heidegger sobre a Cura se deslocam para encontrar uma palavra em torno da qual seu pensamento, enfim, convergirá: *Ereignis*. Nessa palavra está em questão, o que advém no evento, nada menos, que “o ser, para

¹¹² Curiosamente, quatro figuras que, segundo Agamben (2018), encarnariam a experiência da aventura que preside o nascimento de cada humano, duas delas, Daimon e Eros, mostram que “somente uma vida que tem a forma da aventura pode encontrar verdadeiramente o amor” (p. 45). As outras duas seriam Tyche (sorte) e Ananche (necessidade), “potências de muitos nomes” encarregadas de “governar” as vidas (p. 22).

¹¹³ Por isso, toda aventura é também um evento de linguagem, por ser inseparável da palavra que a diz, momento em que o “ser que advém aqui e agora advém a um eu”, como instância de enunciação (enquanto tentativa de formalização) daquilo que lhe escapa irremediavelmente. Por essa razão também jamais haveria “um só dama Aventura”, mas “tantas *Âventure* particulares quantas narrativas singulares houver” (GRIMM Apud AGAMBEN, 2018, p. 35). Inexistindo aventura antes da narração, como um fato prévio e linear da história, a palavra que a diz já é, em si, um acontecimento de palavra. Aventura e palavra, vida e linguagem se encontram na existência humana como uma espécie de mistura efervescente.

além da diferença ontológica entre ser e ente e antes das suas destinações epocais” (p. 56).

Doravante, morar no evento, significa experimentar o tornar-se humano do homem “no instante e na medida em que o ser lhe advém” (AGAMBEN, 2018, p. 57). Nessa tradução de *Ereigns* como aventura, o processo de formação do humano não tem como ser contido/contado em uma única história linear e cronológica. Pois, enquanto literalmente lança o humano em uma aventura, esse outro tempo formativo indica a temporalização do que, em nós, ainda não cessa de advir, que está sempre em devir.

Todo humano que se encontra atado à aventura de uma vida tem que se defrontar com o tempo que lhe é mais próprio. Esse tempo é, na verdade, como uma dança através dos tempos e suas inclinações, *tempo-chronos* e *tempo-aión*, indicando que o de-cisivo é o compromisso irresistível do sujeito na aventura que lhe acontece. Seu grande lance reside na apreensão de que aquilo que pode nos acontecer, como sujeitos da aventura, nos forma desde os momentos mais prosaicos da existência, inclusive nos nossos sonhos, os quais carregam o poder de nos transportar para outras esferas do existir, de onde voltamos à vida comum nutridos por novos desejos a reconfigurar os sentidos do viver.

[Enquanto] para algumas pessoas, a ideia de sonhar é abdicar da realidade, é renunciar ao sentido prático da vida. Porém, também podemos encontrar quem não veria sentido na vida se não fosse informado por sonhos, nos quais pode buscar os cantos, a cura, a inspiração e mesmo a resolução de questões práticas que não consegue discernir, cujas escolhas não consegue fazer fora do sonho, mas que ali estão abertas como possibilidades. Os sonhos são locais privilegiados que descortinam um novo olhar sobre nossas vidas (KRENAK, 2019, p. 52).

Não casualmente, para os povos ameríndios, habitar os sonhos é um modo de “abrir poros”, “quebrar as paredes” totalitárias que fazem como que “a terra toda fique dura e seca” (KRENAK, 2019, p. 53). Nas cosmovisões indígenas, os sonhos são um lugar de expansão de nossas vidas¹¹⁴, um espaço genuíno onde se faz possível encontrar outros sentidos para a aventura humana no planeta, modificando não apenas nossa relação com o mundo, mas também como “aquela outra terra, aquele ‘suprassolo’

¹¹⁴ Assim, em *A queda do céu*, o líder indígena e pensador Davi Kopenawa propõe outras formas de pensar nossa relação com o planeta, operando sua crítica às formas como os brancos conduzem suas vidas na passagem de “uma cabeça cheia de esquecimento” e “sonhos esfumados” e “os sonhos verdadeiros”.

celeste” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 66), que sustenta as infinitas moradas do cosmos.

É de se ressaltar que a temporalidade singular da vida como aventura, e que extrai sua potência desde uma relação imanente com os cosmos (logo, com os deuses, com os espíritos e com a própria terra), também se encontra no mito de Cura que, atravessando o rio (a vida como fluir, como fluxo ininterrupto), tem sua atenção chamada por um brilho nele refletido. Curvando-se para melhor perceber a presença daquela luminosidade, de repente, Cura se põe a modelar o Húmus, a terra fértil, dando nascimento ao Humano¹¹⁵.

Assim, nasce o humano duplamente. A primeira do próprio trabalho de modelagem de Cura. A segunda da disputa travada entre Júpiter/Zeus e Terra pelo direito à sua nomeação. A disputa resolvida pela arbitragem, considerada justa, de Saturno/Cronos/Tempo, fez do Homem um vivente, duplamente, endividado, já que na morte seu espírito e seu corpo deverão ser restituídos aos proprietários de direito. Mas, enquanto viver, poderá experimentar sua liberdade sob os cuidados de Cura.

O tempo da Cura mostra que, embora a presença humana no mundo, surja envolvida em uma disputa e tenha sido arbitrada por Saturno, o *tempo-chronos* não circunscreve inteiramente o sentido da sua vida já que sua apreensão como existência própria se articula tanto com os poderes celestes, encarnados por Júpiter/Zeus, quanto com os poderes terranos, singularizados pela Terra, distendendo-se até depois da morte. O núcleo central do saber transmitido no mito da Cura deixa bastante claro que a temporalidade ekstática do *ser-aí* carrega um sentido extramundano e sobrenatural.

Na alegoria algo profundo está sendo comunicado acerca do sentido da existência humana pensada como uma vida qualquer, isto é, como uma existência atravessada, num piscar de olhos, pelo sentido da temporalidade movente da própria vida, abrindo um mundo circundante, que reúne e circunscreve ocupação e preocupação, tanto em relação aos intramundanos quanto aos outros existentes humanos e não humanos. A temporalidade da Cura nos impulsiona a prestar atenção e cogitar com

¹¹⁵ Sugestivamente, é recorrendo também ao brilho que os povos indígenas descrevem sua percepção do cosmos (LANGDON, 2013; CESARINO, 2011). A cosmologia yanomami, por exemplo, é apresentada por meio de uma legião de entes luminosos, cintilantes, reluzentes, deslumbrantes, potentes, magníficos, estupendos, ofuscantes, e assim por diante (KOPENAWA; ALBERT, 2015). O uso dessas expressões de brilho indica um conceito-chave do pensamento indígena, o qual parece fornecer concretude às qualidades luminosas que são experienciadas no êxtase xamânico, instaurando um regime de saber singular.

cuidado se as ocupações preocupadas que mantemos imperiosamente recobrem o sentido de uma vida.

Nos termos de Agamben (2013), trata-se aí de saber como uma vida humana pode sustentar “serenamente” uma relação com a natureza, curando as múltiplas divisões que constituem a antropolítica ocidental. Esse saber, além de “tornar inoperante a máquina que governa nossa concepção do homem”, talvez, consiga dissolver aquele “rosto de areia que as ciências humanas construíram à beira d’água de nossa história” (p. 150).

O fato é que o tempo da cura emerge toda vez que um gesto de atenção provocado em meio a uma travessia (poder-se-ia dizer também no meio de uma encruzilhada) de um rio (poder-se-ia dizer também de uma floresta ou de um deserto), algo imperceptivelmente nos interrompe e direciona nosso olhar para algo ainda indefinido. Esse algo indefinido nos engaja em uma ação sem forma prévia e sem um fim a priori. Por isso, nem linha, nem círculo, a temporalidade da Cura figura mais como uma dobra, um dobrar-se que acentua o desfazimento dos limites que persistem em cindir a existência humana¹¹⁶. Trata-se de uma temporalidade enquanto uma movência que, num instante (*Augenblick*), nos faz ser atravessados pela sensação de perda de si, que refletindo cuidadosamente, a posteriori, ao narrarmos o evento, percebemos ter sido, na verdade, um ganho, um dom. O tempo da formação do humano, do ponto de vista do mito de Cura, é esse tempo de um piscar de olhos: o *tempo-kayrós*. Ao contrário do *tempo-aión*, o tempo dos primórdios e da infância com seu puro jogo e possibilidades em aberto, e do *tempo-chronos*, com sua fome de infinitude e progressão cumulativa, o *tempo-kayrós* não se sustenta de forma separada da aparelhagem vital do *ser-aí*, desvelando-se, simultaneamente, como uma potência mítica (seu parentesco divino com o *tempo-aión*) em meio à própria vida fática (alvo da ação soberana e predadora do *tempo-chronos*).

O *tempo-kayrós* é uma espécie de portal, fresta ou brecha, por meio do qual outros sentidos acerca do viver podem se fazer presente ao *ser-aí*, justo quando coloca o humano *fora do ser*. Nesse instante aberto, num piscar de olhos, a vida “não é mais humana, porque esqueceu totalmente qualquer elemento racional, qualquer projeto de dominar sua vida animal” (AGAMBEN, 2013, p. 142), mas também não é reduzida à animalidade, se a animalidade permanecer sendo definida como pobreza de mundo.

¹¹⁶ Hesíodo, em sua *Teogonia*, atesta uma diversidade mítica na qual o pai sucede do filho, e os papéis são trocados por se tratar da dobra (*eon*) e não de uma linha (*cronos*).

Na aventura do *tempo-kayrós*, o humano “certamente não vê o aberto”, posto que nesse estado (de sonho, transe, embriaguez ou de devaneio) lhe está vedado se apropriar do evento como um “instrumento de domínio e de conhecimento”. Mas, tampouco, se encontra encerrado “em seu próprio atordoamento” porque ao ser-levado pela aventura de *kayrós* “não implica a perda da relação com o próprio velamento”, sendo-se antes transportado (magicamente) para uma “zona de não conhecimento” (AGAMBEN, 2013, p. 148). Não casualmente, os filósofos, desde Platão até Kant, ficaram sempre perplexos diante dos efeitos extáticos provocados pelo *tempo-kayrós*, o qual terminou sendo tematizado muito mais no âmbito médico¹¹⁷ e no teológico¹¹⁸, pois, do ponto de vista logocêntrico ocidental, é realmente inexplicável o que se pode passar na abertura ilimitada desse breve intervalo kayrológico, parecendo, portanto, impossível, desde uma formalização lógica, “articular uma zona de desconhecimento – ou melhor, de ignorância” enquanto disposição não só a “deixar ser”, mas “deixar fora do ser” (p. 148).

A perplexidade dos filósofos advém do *tempo-kayrós* escavar, repentinamente, em meio ao reino de *chronos*, um tempo livre aiônico que nos lança-joga em uma experiência radical que nos fazer ingressar-acessar-tocar-ouvir-saborear o próprio mistério cosmopolítico da vida (VALENTIM, 2018). Os mitos, em todas as culturas, são um modo privilegiado de narrar-articular essa experiência perturbadoramente sobrenatural, buscando significar (ritualizar) de algum modo sua balbúrdia anárquica.

O fato é que a temporalidade ekstática abre uma compreensão renovada (desdobra o projeto de uma *vida nova*) na medida em que não só toma o futuro (a finitude) como possibilidade, mas gesta uma metamorfose (uma subjetivação) no modo como articulamos nossas identidades e nossa compreensão do mundo. Isso acontece porque o próprio cosmos, oportunamente entreaberto pelo *tempo-kayrós*, constitui como que um plano meta-ontológico, mais amplo e complexo que o mundo existencialmente concebido, permitindo uma “zona de intercâmbio maximamente intenso com a alteridade” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 356). Assim, o *tempo-kayrós* abre-nos para o extra-humano, faculta-nos um acesso, mesmo que temporário, à dimensão da

¹¹⁷ Na filosofia prática da medicina atribuída a Hipócrates, as doenças, durante um certo tempo, avançam de forma silenciosa até alcançarem o momento crucial, chamado *krisis*. Esse é o momento em que a doença se define, rumando em direção à cura ou não. Nesse momento, o bom médico deve ser capaz de identificar o *kairós*, o momento oportuno de agir. Esse tempo (*kairós*) não dura muito tempo (*khronos*) e, por isso, o médico precisa mobilizar todo seu conhecimento e destreza para perceber e agir nesse instante.

¹¹⁸ Na tradição cristã, *kayrós* (καίρός) é uma temporalidade fundamental pensada como um anúncio dos sinais de um acontecimento inesperado que, no entanto, precisa ser aguardado (ver AGAMBEN, 2016).

extramundandade (plano mítico, xamânico, onírico, virtual), onde humanos e não-humanos podem entrar em articulação, refreando as cesuras das máquinas antropológicas.

O *tempo-kayrós* nos lança em um espaço de experimentação tal que, como ocorre nas práticas xamânicas amazônicas, nos faz perceber “o ente enquanto outrem” e o ser como “um modo de devir” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 343). Os efeitos éticos e políticos dessa experiência permanecem sendo subestimados pelas teorias filosófico-educacionais, invisibilizando a compreensão de outras humanidades e silenciando a possibilidade de viver e sonhar outros futuros deslocados do horizonte mundano-temporal restritivo do *ser-aí ocidental*, cada vez mais fagocitado pelo *tempo-cronos*.

Enquanto expressão de uma temporalidade não linear-causal, o *tempo-kayrós*, alvo privilegiado da atenção e dos cuidados do *ser-aí mítico*, desdobra genealogias acontecimentais, fonte de toda diferença. Figurativizado em uma multiplicidade infinita de formas nas comunidades originárias, no ocidente, o *tempo-kayrós* foi corporificado como um jovem atleta com asas nos pés, transitando em uma velocidade vertiginosa e aleatória pelo mundo. Diz-se que só é possível agarrá-lo de frente, pois tendo passado, “nem mesmo o próprio Zeus poderá puxá-lo de volta” (LAOS, 1974). E, não por acaso, esse breve movimento de uma oportunidade, esse instante em que todas as coisas se tornam possíveis configura-se como uma das palavras-experiências mais intraduzíveis.

Para Bárbara Cassin (2005), a intraduzibilidade de *kayrós* evidenciaria, na verdade, a sensação de uma periculosidade para a temporalidade do *ser-aí*. Por que? Porque *kayrós* é “como o instante zen do arco-e-flecha”, o momento in/esperado de abertura dos possíveis, mas é, também, o instante da crise para o médico, colocando este na urgência de precisar decidir “entre a cura ou a morte”, “entre o acerto e o erro” (p. 206). Há, em *kairós*, um perigo também para a educação, uma vez que se trata aqui de “algo muito diferente do *skopos*”, quer dizer, da “meta” que configura o centro articulador de nossas práticas pedagógicas. Como lidar no terreno da formação humana com uma experiência que atinge os envolvidos “de maneira fatal”, isto é, atingindo-os como uma “seta destinada” a acerta o seu próprio coração? Pois bem, com o *tempo-kairós* lidamos, ao mesmo tempo, com um corte e com uma abertura, com uma experiência que atravessa nossas “courageas” e nos reposiciona na estrutura, por assim dizer, “óssea” (p. 207).

Enquanto índice-formal da agudeza de Cura, o *tempo-kairós* demarca o caráter extático do existir, colocando o humano em um contato extraordinário e extramundano com uma zona situada *fora do ser*, transformando-o na perspectiva de uma “ultrapassagem de si” (BEAINI, 1986, p. 43). Nesse momento fugaz, algo acontece, uma oportunidade/abertura se apresenta. Contudo, não há como saber em qual *quando* ele virá, pois sua vinda é da ordem do inesperado. Como então educar esperando o inesperado?

4.5 Por uma educação cheia de kayrós: um tempo formativo inoperante

Em *O tempo que resta*, Agamben (2016) realizou uma meditação secularizada do pensamento do apóstolo Paulo, seguindo o movimento de uma série de pensadores que têm se voltado para as cartas paulinas como fontes privilegiadas para se pensar a condição humana numa época, a nossa, sobrecarregada pelo *pathos* de *viver no fim dos tempos*, um tempo de inquietações extremas provocadas, dentre outros vetores, pelas crises provocadas pelo aquecimento global, pela revolução biogenética e informacional, pela migração forçada de imensos contingentes populacionais e o crescimento explosivo das divisões e exclusões sociais. De um ponto de vista histórico-social, tudo se passa como estivessemos nos aproximando de um ponto zero apocalíptico¹¹⁹. Justamente diante deste cenário a sensação é a de estar vivendo uma espécie de achatamento temporal.

Nesse horizonte, Agamben (2013) aproxima o *tempo-kayrós* ao *tempo messiânico*, ambos apreendidos como uma experiência de transformação qualitativa do tempo vivido. Trata-se de uma experiência paradoxal tendo em vista que nela é impossível habitar, mas também não se pode escapar¹²⁰, pois o *tempo messiânico* é um tempo que não cessa de vir. E retomando Walter Benjamin como um ouvinte contemporâneo das lições de Paulo, o filósofo italiano lembra que para ele cada instante seria como uma porta estreita. Não demora, então, para que percebamos a estrutura enigmática deste tempo.

¹¹⁹ Sobre os usos recentes dos textos paulinos, seja em uma perspectiva teológico-política ou filosófica, ver Badiou (2009) e para uma análise do diagnóstico de que vivemos no fim dos tempos, ver Zizek (2012).

¹²⁰ Segundo Agamben (2009, s/p), teria sido essa a experiência comunicada por Paulo aos tessalonicenses: “A respeito da época e do momento, não há necessidade, irmãos, de que vos escrevamos. Pois, vós mesmos sabeis muito bem que o dia do Senhor vem como um ladrão de noite” (1Ts 5,1-2).

Um primeiro mal-entendido que é preciso evitar com relação a isso é o de confundir o tempo e a mensagem messiânicos com o tempo e a mensagem apocalípticos. A apocalíptica se situa no último dia, o dia da cólera: vê o fim dos tempos e descreve aquilo que vê. O tempo que o Apóstolo vê, pelo contrário, não é o fim dos tempos. Se quiséssemos expressar com uma fórmula a diferença entre o messiânico e o apocalíptico, deveríamos dizer que o messiânico não é o *fim dos tempos*, mas o *tempo do fim*. Messiânico não é o fim dos tempos, mas a relação de cada instante, de cada *kairós*, com o fim dos tempos e com a eternidade. Assim, aquilo que interessa a Paulo não é o último dia, o instante no qual o tempo termina, mas sim o tempo que se contrai e que começa a acabar. Ou, se preferirmos, o tempo que resta entre o tempo e o seu fim (AGAMBEN, 2013, s/p. Destaques nossos).

Para além dessa advertência para que não se confunda o *tempo messiânico* como o *tempo apocalíptico*, Agamben chama a atenção para o modo como tendemos a representar esse tempo. Isso porque viver no *tempo do fim*, isto é, no *tempo que resta* pressupõe uma mudança radical nas formas habituais de representar o tempo. Ou seja, seria preciso formular uma nova imagem do tempo que está para além de todas as intervenções e mudanças histórico-redentoras que constituem a tradição ocidental, e com essa nova imagem advém toda uma alteração na compreensão da existência.

É um tempo que pulsa dentro do tempo cronológico, que o trabalha e o transforma a partir de dentro. É, de um lado, o tempo que o tempo emprega para terminar; de outro, o tempo que nos resta, o tempo do qual precisamos para fazer o tempo terminar, para atingir a meta, para nos libertarmos da nossa representação ordinária do tempo. Enquanto esta última, enquanto tempo dentro do qual acreditamos estar, nos separa daquilo que somos e nos transforma em espectadores impotentes de nós mesmos, o tempo do Messias, ao contrário, enquanto tempo operativo (*kairós*) no qual compreendemos pela primeira vez o tempo (o *chronos*), é o tempo que nós mesmos somos (AGAMBEN, 2013, s/p.).

Fica evidente diante do exposto, que esse tempo não é um outro tempo, que teria o seu lugar em algum outro lugar improvável e utópico. Ao contrário, trata-se do único tempo real, o único tempo que temos, e fazer experiência desse tempo implica em uma transformação integral de nós mesmos e do nosso modo de viver.

Como então viver esse tempo? A resposta de Agamben (2013, s/p) ancora-se exatamente em um texto paulino, 1Coríntios 7.25-40, que ele qualifica como “uma passagem extraordinária”, onde Paulo afirma, a respeito da vida messiânica, que “de agora em diante, aqueles que... vivam como se...” (v. 30-31). Isso significa que o tempo messiânico transforma, a partir de dentro, o próprio tempo cronológico, graças ao ‘*hos me*’, ao ‘como se não’”, mudando e esvaziando a partir de dentro toda condição

factual (toda vocação, toda facticidade particular) para abri-la a “um novo uso”. Viver, portanto, no tempo messiânico exige revogar toda condição própria da vida fática.

Assim, como o tempo messiânico não é um outro tempo, mas sim uma transformação do tempo cronológico, o único modo de viver nessa experiência é tornar inoperante, literalmente *des-operar* (*katargein*), desativar, jogando um jogo diferente com o tempo com que guardamos e nos dedicamos a viver nossas vidas. A expressão com a qual ele indica esse tempo é *ho nyn kairos*, o tempo do agora.

[...] Como escreve em 2Cor 6,2: “Agora é o tempo favorável, agora é o dia da salvação!”. “Paroikia” e “parousia”, estada do estrangeiro e presença do Messias, têm a mesma estrutura que é expressada em grego com a preposição “para”: a de uma presença que distende o tempo, de um já que é também um não ainda, de um atraso que não é um adiamento para mais tarde, mas um descarte e uma disjunção dentro do presente, que nos permite compreender o tempo (AGAMBEN, 2013, s/p.).

Com estas palavras, Agamben nos fornece uma pista importante para responder a questão deixada em suspenso: se o *tempo-kayrós* é um tempo que torna inoperante a formação do humano, e se não há como saber em qual *quando* ele virá, pois sua vinda é da ordem do inesperado, como então educar esperando o inesperado?

Antes de tudo, note-se que a experiência desse tempo não é algo que a educação, enquanto instância institucional e social, possa escolher entre fazer ou não fazer. Isso porque não existe educação senão nesse tempo e por meio desse tempo. Viver a formação do humano de um modo inoperante não significa, portanto, nem destruir nem rejeitar o que já se faz no mundo da educação, mas, significa antes poder apreender o que já se faz à luz de um novo uso capaz de subverter nossa maneira de viver no mundo da educação. De fato, Agamben insiste que verdadeiramente, não existe educação sem este outro modo de uso.

Mas, é preciso ainda perguntar, o que há dessa experiência do tempo kairológico-inoperante na educação contemporânea? A pergunta persiste na medida em que o mundo da educação emerge cada vez mais polarizado por demandas de empresariamento¹²¹ oriundas ora do Estado ora da economia, desdobrando um processo gestorário insano das práticas educativas, impedindo justamente a educação que tem o

¹²¹ Chamamos aqui de empresariamento, o processo de juridização e a economização integral das relações humanas, incluindo as relações pedagógicas, confundindo aquilo em que podemos crer, esperar, amar, e aquilo que somos levados a fazer ou a não fazer, a dizer ou a não dizer, marca vital da educação pública.

papel público de proclamar constantemente: o tempo que nos resta é pouco¹²². Logo, não podemos nos entregar sem mais às demandas exógenas alicerçadas em uma falsa promessa de infinitude que o empresariamento da educação jamais pode oferecer¹²³.

Dizer que o tempo que nos resta é pouco significa lembrar que o tempo da *skholé* exige viver no mundo da educação “como se...” não estivéssemos inseridos nas dinâmicas e condicionamentos sociais que tentam estruturar o que se passa nesse mundo. Dessa ótica, podemos ouvir o chamado de Agamben para o tempo inoperante como um diagnóstico de que a vocação da *skholé*, seus usos formativos, está sendo despedaçada, pela captura crônica da temporalidade econômica de *cronos* e suas compulsões.

Esse diagnóstico, contudo, não precisa implicar nem resignação nem catastrofismo. Diferentemente de Heidegger, para quem o *tempo-kayrós* não expressa o tempo da vida como possibilidade (ekstase do futuro), Agamben defende que o *tempo-kayrós* indica uma potencialidade *sui generis*, na qual os trabalhos não realizados, os fracassos vividos ou até mesmo as atividades consideradas impróprias (como o empresariamento da educação) podem se tornar campos abertos às possibilidades por vir¹²⁴. O *tempo-kayrós* opera entre as temporalidades como uma espécie de fissura, criando uma zona de indecibilidade que, ao misturar passado e presente, faz com que o passado brilhe, no tempo do agora, recuperando seu poder de transformação¹²⁵.

Nessa perspectiva, a *educação que vem*, cheia de *kayrós*, expressa o tempo vivo e frágil onde nos inserimos, uma abertura potencial do presente. A expressão *que vem* indica, no pensamento agambeniano, uma potencialidade em estado puro, quer dizer, uma potência que não se esgota na possibilidade de fazer ou de não fazer algo. Essa potência é que permite instaurar uma descontinuidade no próprio tempo, dando-nos a

¹²² O conceito de *resto* em Agamben também possui uma origem teológica, remetendo à epístola de Paulo que fala não de uma porção numérica ou um resíduo substancial positivo, mas como aquilo que simplesmente abole as diferenças. Para Paulo, não há um homem universal ou cristão, mas somente um *resto*, isto é, a impossibilidade para o judeu e para o grego de coincidirem consigo mesmos.

¹²³ Nesse aspecto, talvez, um pensamento de fora do mundo formal da educação possa apontar a urgência desse tempo que é a base mesma da existência no mundo da educação. As chamadas *políticas de educação não formal* podem se constituir como espaços de experimentação de outras temporalidades pedagógicas importantes para todos que vivem nessa era pós-política, bio-necropolítica (ver FREITAS, 2018).

¹²⁴ Na ontologia heideggeriana apenas o futuro dá/abre possibilidades ao *ser-aí*, enquanto o passado as limita. Como já havia sido assinalado quando da tematização do *ser-aí mítico*.

¹²⁵ Agamben também analisa a figura do *kairós* no interior da Gnose e do Estoicismo, buscando estabelecer aproximações entre a crítica ao tempo contínuo e quantificado presente nas *Teses sobre o conceito de história*, de Benjamin, com a obra *Ser e tempo*, de Heidegger. Foge ao escopo dessa Tese pensar essas incursões. O decisivo aqui é a ideia de que cada evento do passado anuncia, como figura, um evento futuro ou que encontra nele seu significado, implicando uma alteração da experiência do tempo.

coragem de fixar o olhar na sombra do presente para nele entrever outras temporalidades.

Em um texto escrito a partir de uma aula inaugural ministrada no curso de Filosofia Teorética na Faculdade de Arte e Design de Veneza, Agamben (2009), questiona acerca de quem e do que somos contemporâneos? Rejeitando, o senso comum que identifica o contemporâneo como aquele como quem partilhamos ideias, costumes e práticas caracterizadas enquanto os *dias de hoje*, isto é, os dias que dizem respeito aos que pertencem a uma mesma geração ou história, Agamben defende o contemporâneo como um conceito limiar, por refletir a temporalidade, e não o tempo cronológico.

Após evocar Roland Barthes (*o contemporâneo é o intempestivo*) e Nietzsche (*é contemporâneo aquele que não coincide perfeitamente com o seu tempo*), Agamben se põe a demonstrar que o anacrônico é parte do contemporâneo por sua inatualidade. Dizendo de outro modo, a contemporaneidade é uma relação singular com o tempo que a este adere através de uma dissociação. Por isso, todos que coincidem plenamente com a época em que vivem não podem ser contemporâneos justamente porque não conseguem vê-la, não podem manter fixo o olhar sobre ela (AGAMBEN, 2009, p. 59).

Além disso, ao manter “fixo o olhar no seu tempo” o que nele se percebe é o “escuro” (AGAMBEN, 2009, p. 62), a ausência, a lacuna, prestando uma atenção cuidadora àquilo que não está evidente, para assim assumir o não pertencimento e a não identificação com sua época. Ser contemporâneo então é sentir-se estranho, estrangeiro, perante supostas naturalidades e perante fatos tidos como óbvios. Daí que o contemporâneo tenha “sempre a forma de um limiar inapreensível” entre um “ainda não” e um “não mais” (p. 67). Entre passado e futuro, e influenciado por ambos, o contemporâneo define-se como anacrônico, antinômico, pois se questiona se o tempo atual é, verdadeiramente, o seu tempo? Isso significa que o contemporâneo é também aquele que, dividindo e interpolando o tempo, pode se permitir colocá-lo em relação com outros tempos, ler de outros modos a própria história (p. 72)¹²⁶.

Também aqui, em *O que é o contemporâneo?*, Agamben nos oferece pensar um outro tempo formativo do humano ao apresentar os desafios a serem enfrentados por todos que se propõem habitar no mundo da educação, colocando-se, ao mesmo tempo, dentro e fora do próprio tempo do qual somos contemporâneos, cultivando um ethos de

¹²⁶ Desse modo, o contemporâneo define-se como tal não devido a uma soma de características postuladas em razão de exigências sociais, históricas, subjetivas, ideológicas presenciadas por aquele que vive o tempo presente, identificando-se ou não com ele.

aproximação e distanciamento temporal, que nos permite apontar as feridas de uma época enquanto nos dispomos a sutura-las, a cuidar delas. Assim, quase ao final do ensaio, Agamben (2009, p. 60) evoca outra referência, dessa vez, fora do terreno filosófico, o poeta russo Osip Mandel'stam, e seu poema *O Século*:

Meu século, minha fera, quem poderá
Olhar-te dentro dos olhos
E soldar com o seu sangue
As vértebras de dois séculos?

No poema, nos deparamos com uma fera, com uma época ferina, a nos exigir uma dose significativa de coragem para fixar seu olhar, expondo a fratura do dorso e aí encontrando um lugar de cura. Seria essa uma tarefa destinada apenas ao poeta?

Acreditamos que não. Embora também nos caiba interrogar a possibilidade de uma educação sustentada nesse gesto anacrônico de fitar nos olhos de um tempo-fera, de um tempo-que-nos-fere, enquanto tentamos continuar irremediavelmente, irreparavelmente, apreendendo aquilo que é não-vivido no vivido da educação?

Lição do tempo-kayrós. Educar é uma viagem trans-temporal guiada por ventos dessincronizados por entre as fissuras de um tempo que nos excede, que nos transborda e que nos transporta para fora de nós mesmos¹²⁷. Diferente do titã *Chronos*, com seus passos lentos e largos, o *tempo-kayrós* advém nos momentos insignificantes, mas que nos surpreendem, momentos não planificáveis, indeterminados, eventos menos que nos ensinam o exercício difícil e exigente da dissociação, da disjunção para dar a ver uma dimensão intempestiva no tempo tecido pelas relações pedagógicas, fixando o olhar nos dispositivos instituídos para descamar suas contradições e inoperar suas injunções, ao mesmo tempo em que desvela um caminho radical de formação do humano disposto nos processos de ensinar-e-aprender a lidar com os acontecimentos disruptivos da vida.

¹²⁷ Por isso, a *vertigem* é a tonalidade afetiva aberta pelo *tempo-kayrós*, impulsionando uma metamorfose que retira o ser humano do estado de adormecimento, situando-o no vazio aberto entre o inatual e o atual.

4.6 Uma vida... como finalizar, pontuando, a formação inoperante do humano?

Vejam! Um sinal de vida! Um indubitável sinal de vida! A centelha pode arder sem chama e desaparecer, ou pode brilhar e se expandir, mas vejam! Os quatro rudes companheiros, enquanto viam, derramavam lágrimas. Nem Riderhood neste mundo, nem Riderhood no outro poderia obter deles qualquer lágrima; mas uma alma humana se debatendo entre dois mundos pode fazê-lo facilmente. Ele está lutando para voltar à vida. Ora está quase aqui, ora está outra vez longe. Agora está lutando ainda mais por retornar. E, contudo – como nós todos, quando desmaiamos, como nós todos, em cada dia de nossa vida, quando acordamos – instintivamente ele não quer voltar à consciência desta existência, e continuaria a dormir, se pudesse (DELEUZE, 2002 Apud AGAMBEN, 2015, p. 344).

Um sinal de vida. O puro acontecimento liberto dos acidentes tanto da vida interior quando da vida exterior, nem subjetiva nem objetiva, é ainda assim capaz de despertar um tipo singular de cuidado, de cura. No último texto que escreveu antes de sua morte, Gilles Deleuze (2002) define a pura imanência como *uma vida*, pontuando que essa vida, por um lado, parece apontar para uma espécie de perigo, que torna a conexão vida-imanência permeada por fragilidades, uma presa fácil do biopoder, e, por outro lado, um linha de fuga, possível abertura a uma criação, justamente, de um possível.

[...] uma vida... Ninguém melhor que Dickens narrou o que é uma vida [...]. Um canalha, um mau sujeito, desprezado por todos, está para morrer e eis que aqueles que cuidam dele manifestam uma espécie de solicitude, de respeito, de amor, pelo menor sinal de vida do moribundo. Todos se aprestam a salvá-lo, a tal ponto que no mais profundo de seu coma o homem mau sente, até ele, alguma coisa de terno penetrá-lo. Mas à medida que ele volta à vida, seus salvadores se tornam mais frios, e ele recobra toda sua grosseria, toda sua maldade. Entre sua vida e sua morte, há um momento que não é mais do que aquele de uma vida jogando com a morte. A vida do indivíduo deu lugar a uma vida impessoal, mas singular, que [desprende] um puro acontecimento, liberado dos acidentes da vida interior e da vida exterior, isto é, da subjetividade e da objetividade daquilo que acontece (DELEUZE, 2016 p. 179).

Dickens distingue o indivíduo Riderhood, personagem do romance *Our mutual friend*, da centelha de vida dentro dele. Onde reside essa vida separável? Com certeza, ela está nem neste mundo nem no outro, mas entre os dois, numa espécie de *intermundo*. Deleuze (2016, p. 180), contudo, parece inquietar-se: “não deveria ser

preciso conter uma vida no simples momento em que a vida individual confronta o morto universal”.

A inquietação tem sua razão de ser. Como lembrar Agamben (2015), a vida nua parece emergir à luz somente no momento de sua luta contra a morte. Mas, e se, como vimos, não apenas o futuro é cheio de *tempo-kairós*, se o passado também está repleto dele, o passado de *uma vida*, sempre lembrando de subtrair o termo *uma* do domínio da matemática, o cuidado de *uma vida* não permitiria também a continuidade do jogo?

Nesse jogo, até mesmo o indivíduo mais vil tornar-se-ia alvo da atenção dos seus cuidadores, que buscam zelar por sua centelha de vida in-confundível com a vida do indivíduo (nem subjetiva, nem objetiva), apenas *uma vida*. Na leitura de Agamben (2015, p. 344), isso diz que, mesmo na situação mais extrema, uma possibilidade de vida parece emergir, até mesmo no momento “de sua luta com a morte”. Isso é possível realmente?

A contraprova vem justo de Deleuze (2016) que fornece um exemplo de uma vida impessoal, dessa vez, em proximidade não da morte, mas do nascimento: “os recém-nascidos são todos parecidos e não têm nenhuma individualidade; mas eles têm singularidades, um sorriso, um gesto, uma careta, acontecimentos, que não são características subjetivas. Os recém-nascidos, em meio a todos os sofrimentos e fraquezas, são atravessados por uma vida imanente” (p. 180).

Disso se constata um parentesco aparentemente excêntrico dos moribundos com os recém-nascidos, ambos singularizados como os eventos: *um* sorriso, *um* gesto, *um* trejeito, *um*... Moribundos e infantes seriam como os indícios inescapáveis de uma vida imanente a si mesma, pura potência. Cifras enigmáticas da vida nua, moribundos e crianças são os sempre exilados da história da filosofia e das ciências (inclusive das que se denominam humanas), posto que o princípio que as fundamenta surge do isolamento de suas vidas relegadas à condição de um fundo indiferenciado. Por isso, *une vie*... assinala uma impossibilidade radical (AGAMBEN, 2015, p. 349)¹²⁸.

A tentativa de definir e esclarecer através de *uma vida* o que seja a imanência talvez nos conduza a um território ainda mais incerto, no qual o recém-nascido e o moribundo nos apresentam o sinal da própria vida biológica, da vida nua como tal. Ao deslocar a imanência para a esfera da vida, Deleuze está ciente de estar penetrando um terreno

¹²⁸ *Uma vida* é propriamente aquilo que impede “articular uma série de oposições (vida vegetativa/vida de relação; animal externo/animal interno; planta/[humano] – e, no limite, *zoé/bios*, vida nua e vida politicamente qualificada)” (AGAMBEN, 2015, p. 348).

perigoso. A vida de Riderhood à beira da morte ou a do recém-nascido parecem, de fato, habitar a mesma zona enigmática em que mora a vida nua. O pensamento que toma como objeto a vida compartilha deste objeto com o poder e deve confrontar-se com suas estratégias (MERÇON, 2010, p. 97).

No limite, essas formas de vidas são endereçadas como objetos do zelo estatal.

[...] como mostrou Foucault, o Estado, a partir do século XVIII, começa a incluir entre suas tarefas essenciais o cuidado da vida da população, e a política se transforma, assim, em biopolítica, é antes de tudo através da progressiva generalização e redefinição do conceito de vida vegetativa ou orgânica (que coincide agora com o patrimônio biológico da nação) que ele realizará a sua nova vocação. E ainda hoje, nas discussões sobre a definição *ex lege* dos novos critérios de morte, é uma identificação ulterior desta vida nua e crua – desligada de toda atividade cerebral e de todo sujeito – a decidir se um certo corpo pode ser considerado vivo ou se deve ser abandonado à extrema peripécia do transplante (AGAMBEN, 2015, p. 347).

Porém, na contramão do zelo estatizado, Agamben parece buscar, na companhia terminal de Deleuze, uma centelha da vida, isto é, um lugar possível para as crianças e os moribundos em nossas práticas formativas. Seriam essas práticas capazes de operar aquém e além das hierarquias e cisões (sujeito e objeto, ativo e passivo, natureza e cultura, *animalitas* e *humanitas*)? Seriam elas capazes de acolher as vidas dos que se expõem em sua não potência? Seria a educação como processo de formação adentrar nessa zona de absoluta indeterminação, onde a potência coincide com o ato e a inoperosidade com a obra? Seria possível formar o humano desde a vertigem turbilhonante da imanência?

Obviamente, não temos respostas prontas a essas questões. O certo é que concordamos com Agamben (2015, p. 356) quando este afirma que o conceito de *vida* constitui uma herança, tanto de Foucault como de Deleuze, para a filosofia que vem.

Seguimos então a proposta de Agamben (2015, p. 333) de deslocar o olhar para os sinais de pontuação no texto de Deleuze que, assim como Heidegger, sobrecarregava nas pontuações, gestando uma terminologia, muitas vezes, bizarra, fazendo proliferar os hífen, os dois pontos, as reticências. O hífen, por exemplo, “une só na medida em que distingue, e vice-versa”. Os dois-pontos mostram a “marca de uma relação indissolúvel”, desempenhando “uma função intermediária”, que não tem “em vista nem uma simples identidade nem apenas uma conexão lógica”. O dois-pontos são “uma espécie de trânsito sem distância nem identificação, algo como uma passagem sem mudança espacial”. Os três pontos, por sua vez, não apenas expressam o gesto de

fechar, deixando aberto, criariam ademais uma curiosa “relação entre pontuação e respiração”. Ao interromperem o sentido (assemântico), as reticências indicam “onde se deve respirar”, e assim como o ponto finaliza tudo, elas suspendem tudo, “todo nexos sintático”, “para uma indefinição de espécie particular”, latente, potencial, virtual. Desse modo,

[...] Deleuze prossegue o gesto de um filósofo que lhe era pouco querido, mas – pelo menos nisso – certamente mais próximo que qualquer outro representante da fenomenologia do século XX: Heidegger, o Heidegger patafísico [...] De fato, o *Dasein*, com seu *In-der-Welt-sein*, não deve decerto ser entendido como a relação indissolúvel entre um sujeito – uma consciência – e seu mundo, tal como sua *alethéia*, em cujo coração reinam obscuridade e *lethe*, é o contrário de um objeto intencional ou de um mundo de ideias puras [...] ao longo da linha que vai de Nietzsche a Deleuze, faz deles as primeiras figuras do novo campo transcendental pós-consciencial e pós-subjetivo, impessoal e não individual, que o pensamento de Deleuze deixa em herança a “seu” século (AGAMBEN, 2015, p. 338).

Essa herança, como toda herança, encontra-se desprovida de qualquer ponto estável e de qualquer horizonte que permita uma orientação segura. Como o próprio plano de imanência, uma herança é também um princípio de indefinição: contribuições ou limites do pensamento de Heidegger para um outro tempo formativo do humano?

Talvez, contribuições-e-limites, como em *uma vida* “que está em toda parte, em todos os momentos que este ou aquele sujeito vivo atravessa” (MERÇON, 2010, p. 97), tendo em vista que toda “vida imanente” transporta os acontecimentos que não fazem mais do que “se atualizar nos sujeitos e nos objetos”. Essa vida é feita, como vimos, de “entre-tempos, entre-momentos” (DELEUZE, 2016, p. 180), também de contra-tempos, que não foram poucos na feitura dessa tese. No percurso, alguns tropeços nos fizeram reter algo, para além do desejo de ensinar-e-aprender, acerca da formação do humano.

Por exemplo: percebemos na trilha entreaberta entre o *tempo-cronos*, o *tempo aión* e o *tempo-kayrós* que formar-se humano é uma experiência que nunca se afasta de um movimento radical de metamorfose, mesmo que esse aconteça, como em um piscar de olhos, em um instante estonteante de vertigem. Nesse ponto, nem interior nem exterior, mas dentro e fora, subjetivo e objetivo, transcendente e imanente, natureza e cultura, mito e filosofia, mundanidade e extramundanidade, há tão somente mistura, pandemônio, balbúrdia e confusão constante. Infância. Vida. Mais uma vez: é possível (se) formar aí?

Alguns humanos são duros como rocha. Para eles, às vezes, é preciso fazer uso das plantas, de experiências que sacudam seu mundo: “Os espíritos *xapiripë* dançam para os xamãs desde o primeiro tempo e assim continuam até hoje. Eles parecem seres humanos mas são tão minúsculos quanto partículas de poeira cintilantes. Para poder vê-los deve-se inalar o pó da árvore *yãkōanahi* muitas e muitas vezes. Leva tanto tempo quanto para os brancos aprender o desenho de suas palavras. O pó do *yãkōanahi* é a comida dos espíritos. Quem não o ‘bebe’ dessa maneira fica com olhos de fantasma e não vê nada”.¹²⁹

¹²⁹ Ver Viveiros de Castro (2007, p. 319).

SEGUNDO LIMIAR: Educar com a sabedoria das plantas

Emanuele Coccia, em *A vida das plantas: uma metafísica da mistura*, expõe a negligência e o desprezo da filosofia ocidental em relação às plantas, situadas, forçosamente, em uma esfera nas margens do campo cognitivo. Coccia propõe reabrir a questão do mundo transfixada pela vida das plantas, recuperando tradições esquecidas. Contrapondo-se ao credo protagórico, *o humano é a medida de todas as coisas*, que fez da filosofia sua cativa, convida-nos para uma experiência inusitada traduzida por meio de uma enigmática escrita mitográfica, que culmina em uma ontologia da atmosfera.

A análise de Coccia (2018) começa destacando o movimento de cientistas, ecólogos e da sociedade civil em prol da chamada *liberação dos animais*. Para ele, são muitos os sinais de que os animais vêm obtendo o reconhecimento progressivo de sua dignidade própria, ao contrário das plantas. Contudo, ele prefere pontuar que em *Os conceitos fundamentais da metafísica*, Heidegger se referiu ao reino das plantas, ao menos vinte vezes. Ao longo de seus quarenta e três parágrafos, a planta é geralmente situada ao lado dos animais, compondo a hierarquia existencial na qual o mundo, é o que permite a abertura dos múltiplos entes em seus contextos ontológicos diversos.

O horizonte tematizado, como se pôde perceber, está situado no limite entre os animais e a matéria bruta, entre os entes orgânicos e inorgânicos, animados e inanimados. Mas, para Coccia, ainda que Heidegger tenha interrogado a essência vegetal das plantas, a superioridade da vida animal sobre a vida vegetal perdura incontestável. Mas, ao mesmo tempo, as plantas insistem em não se deixar abater por essa negligência metafísica.

Nenhum outro vivente adere mais do que elas ao mundo circundante [...] constantemente expostas ao mundo que as circunda [...] espalhada pelo ambiente [...] Ela é a forma mais intensa, mais radical, mais paradigmática do estar-no-mundo. Interrogar as plantas é compreender o que significa estar-no-mundo. A planta encarna o laço mais íntimo e mais elementar que a vida pode estabelecer com o mundo. O inverso também é verdadeiro: ela é o observatório mais puro para contemplar o mundo em sua totalidade. Sob o sol ou sob as nuvens, misturando-se à água e ao vento, sua vida é uma interminável contemplação cósmica, sem dissociar os objetos e as substâncias, ou, dito de outra forma, aceitando todas as nuances, até se fundir com o mundo, até coincidir com sua substância. Nunca poderemos compreender uma planta sem ter compreendido o que é o mundo (COCCIA, 2018, p. 12-13).

Para Coccia (2018), a planta adere ao mundo circundante como qualquer outro vivente. O seu estar-no-mundo passa pela mistura e pela fusão, ultrapassando hierarquias e desdobrando um tipo de parasitismo ou canibalismo cósmico próprio. Além disso, as plantas, diferentemente das vidas animais, possuem uma relação imediata com o mundo dos outros entes ditos *sem vida* (a água, o ar, a luz), indiciando a realidade em seu estado mais ancestral, encontrando vida onde os demais organismos vivos não conseguem.

Isso acontece porque as plantas são autotróficas, tudo o que tocam é transformado em alimento, até mesmo a matéria disforme é convertida em uma realidade ordenada. Por isso, elas são, desde tempos imemoriais, exímias fazedoras de mundos. Tanto que não parece haver dúvidas quanto à dependência da vida animal da vida das plantas.

Nosso mundo é um fato vegetal antes de ser um fato animal [...] Pelas plantas, a vida se define inicialmente como *circulação* dos seres vivos [...] elas não são intermediários, agentes do limiar cósmico entre vivo e não-vivo, espírito e matéria [...] A vida das plantas é uma cosmogonia em ato, a gênese constante de nosso cosmos. A botânica, nesse sentido, deveria reencontrar um tom hesiódico e descrever todas as formas capazes de fotossíntese como divindades inumanas e materiais, titãs domésticos que não precisam de violência para fundar novos mundos. Desse ponto de vista, as plantas abalam um dos pilares da biologia e das ciências naturais dos últimos séculos: a primazia do meio sobre o vivente, do mundo sobre a vida, do espaço sobre o sujeito (COCCIA, 2018, p. 16-17).

A ênfase na antecedência do vegetal frente ao animal – ou do extramundano frente ao intramundano e ao mundano –, não tem como alvo inverter uma suposta linha hierárquica, mas apenas mostrá-la enquanto gênese constante. As plantas dão a ver o fluxo que articula os seres viventes, um fluxo atravessado pelo *pneuma*, pelo sopro, uma vez que, para elas, viver é “soprar, respirar, significa de fato fazer esta experiência: o que nos contém, o ar, se torna conteúdo em nós, e, inversamente, o que estava contido em nós se torna o que nos contém” (COCCIA, 2018, p. 17). Porém, como sabemos, a modernidade reduziu o *pneuma* a uma simples mancha (mácula) antropomórfica.

Antes disso, o reino vegetal, considerado um verdadeiro *medium* do *pneuma*, era uma espécie de paradigma ou assinatura da razão. Assim, em Agostinho, Plotino e mesmo Giordano Bruno, a racionalidade era um modo fecundo de semear, demarcando uma força ou princípio responsável pela gênese de tudo que é, foi e será. Com isso, as

plantas apontavam menos para a lógica que para o mundo enquanto lugar de geração vital.

No entanto, através do idealismo alemão e das ciências humanas, pouco a pouco, a filosofia se empenhou com o contrato humanista, desqualificando o mundo vegetal e suas formas de assinalar nossa relação com o mundo¹³⁰. Foi nesse contexto que a filosofia recentrou seu próprio modo de olhar à perspectiva da vida animal. Seus novos olhos míopes se tornaram impotentes para apreender outros modos de habitar o mundo, como aqueles figurados nos entes situados abaixo dos homens e dos animais.

Aprofundando sua busca do estar-no-mundo vegetal, Coccia (2018) destaca que a folha é o signo da própria planta. Na folha estão contidos o tronco e as raízes. A folha expressa a paixão da planta pela vida aérea, pela atmosfera. No mistério da folha se abre o segredo do clima. Em um sentido pneumático, o clima não é um conjunto de gases. O clima é a própria fluidez cósmica, síntese de presente, passado e futuro. Sua base metafísica é a mistura. No reino vegetal, tudo é misturado e reconhecível.

A origem do mundo é sazonal, rítmica, intermitente como tudo que existe. Nem substância nem fundamento, não está nem no chão nem no céu; mas à meia-distância entre um e outro. Nossa origem não está em nós – in interior e homine – mas fora de nós, ao ar livre. Não é algo de estável ou de ancestral, um astro de dimensões desmesuradas, um deus, um titã. Não é a única. A origem do nosso mundo são as folhas: frágeis, vulneráveis e, no entanto, capazes de voltar e reviver após terem atravessado a má estação (COCCIA, 2018, p. 32).

As plantas contam uma história distinta acerca da origem do mundo baseada no jogo rítmico da fragilidade, da capacidade de reviver após uma má estação. No ocidente, ao contrário, submetemos essa história ao mais mordaz dos esquecimentos. Como lembra Agamben (2013, p. 29-30) foi justamente no isolamento da função nutritiva que caracteriza a essência da vida vegetal¹³¹, de toda vida vegetativa que habita silenciosamente em todo vivente que, Aristóteles, ao invés de definir o que seja a vida, fez dela um alvo incessante de articulação e divisão. Em outros termos, a vida das plantas é “precisamente o que permite construir - em uma espécie de divisão para dominar – a unidade da vida como articulação hierárquica de uma serie de faculdades e

¹³⁰ Concomitantemente, as máquinas tornaram-se os mediadores vitais por excelência: microscópios, telescópios, satélites e aceleradores de partículas. É com estes olhos inanimados que passamos a observar o mundo, indiferentes ao “olho cósmico” que as “plantas encarnam” (COCCIA, 2018, p. 25).

¹³¹ A chamada “potência nutritiva” é a parte da alma de que também as plantas participam (ARISTÓTELES Apud AGAMBEN, 2013, p. 30).

oposições funcionais” (p. 31). O cerceamento da vida das plantas constitui, portanto, um evento decisivo para a filosofia, a política e a educação nas sociedades ocidentais.

A vida das plantas, curiosamente nomeada por Bichat como o “animal-de-dentro” do homem, dotado apenas de funções cegas e privadas de consciência, começaria no feto e sobreviveria à morte do “animal-de-fora” do homem, aquele capaz de manter relações com o mundo. Dividir e articular esses dois animais, como demonstrou Foucault, quando o Estado começou a incluir o cuidado com a vida das populações, transformou a política em biopoder, por meio de “uma progressiva generalização e redefinição do conceito de vida vegetativa” (AGAMBEN, 2013, p. 32). Assim, a vocação bio-tanato-política do Estado moderno emerge inseparável da colonização da vida vegetal em geral. Nos termos de Agamben, sem esse corte “a própria decisão sobre o que é humano e o que não é provavelmente não seria possível” (p. 33), mas, também, não o teria sido o projeto de poder-saber-ser-viver colonial-moderno, isto é, não haveria propriamente Europa. E se isso faz sentido, toda a questão do humanismo deveria ser colocada de outro lugar.

Lição filosófico-educacional das plantas: da sopa primordial ao *pneuma*

O *tiktaalik roesae*, o fóssil de um híbrido entre o peixe e o jacaré, encontrado em 2004, é considerado uma das provas da origem marinha da vida animal sobre a terra. A tese da origem marinha reporta ao meio fluido a partir do qual resultaram a maioria dos seres vivos. Trata-se da *sopa primordial* que, para Coccia (2018), mesmo sendo uma hipótese, mereceria ser objeto de uma experiência metafísica, pois na relação entre a vida e o meio fluido parece ter se dado uma transformação radical, capaz de trazer à tona um outro modo de dizer e pensar o ponto de vista do vivente. A fluidez, como estado singular da *matéria*, não é um estado de agregação situado entre os estados sólidos, líquidos e gasosos, nem uma mera etapa do processo evolucionário, mas o prolongamento de *formas*, um modo de diferenciação que parece expressar o paradigma de todo ser vivo. Na fluidez, as distinções entre movimento e repouso, ação e contemplação simplesmente inexistem. A experiência da fluidez exige reescrever a fenomenologia da existência do ser vivo, postulando que o mundo não é um algo fixo e repleto de coisas a acessar.

[O mundo é] um enorme campo de acontecimentos de intensidade variável. Assim, se o estar-no-mundo é *imersão*, pensar e agir, trabalhar e respirar, se mexer, criar, sentir serão inseparáveis, pois um ser imerso tem uma relação com o mundo não calcada na que um sujeito mantém com um objeto, mas na que uma água-viva mantém com o mar que lhe permite ser o que ela é. Não há nenhuma distinção material entre nós e o resto do mundo (COCCIA, 2018, p. 36).

Uma vez que do ponto de vista da fluidez, o estar-no-mundo é imersão e permeabilidade, temos que reconhecer um estado de mutação perpétua e uma projeção recíproca entre o vivente e o mundo. Seguindo esta proposição, Coccia (2018) sugere experienciarmos o estar-no-mundo como o estar-na-onda-do-mundo; fazer a experiência de estar em mundo atravessado por ondas de intensidade variável e em movimento permanente, no qual somos penetrados e penetramos como em uma experiência musical.

Isso significa que a experiência de imersão, a que somos conduzidos pelo mundo das plantas, e que nos faz seguir as trilhas de um elemento marinho que migrou à terra, nos determina fundamentalmente como habitantes atmosféricos. A condição do vivente, sobre o elemento terrestre, só possível por meio da conquista do fluido. Essa conquista teria ocorrido em um tempo imemorial, entre o fim do cambriano e o início do ordoviciano, quando se deu a “catástrofe do oxigênio”, forçando os seres marinhos a tornar a terra habitável. Esses primeiros seres, já capazes de fotossíntese, transmitiram seus hábitos marinhos, abrindo um novo movimento que fez o mundo inteiro respirar.

Nos termos de Coccia (2018, p. 41), aquelas pequenas criaturas primevas, ao fazerem a transmissão da experiência de imersão, por meio da interpenetração ativa e do recurso à plasmabilidade, foram, na verdade, os primeiros “seres vivos produzem *cultura*”, retirando, assim, a prerrogativa da exclusividade cultural dos humanos¹³².

[Apenas] por *existirem* as plantas modificam globalmente o mundo, sem sequer se mexerem, sem nem mesmo começarem a agir. Ser significa para elas *fazer mundo*, e, inversamente, construir (nosso) mundo, fazer mundo não passa de um sinônimo do ser. As plantas não são os únicos seres vivos a experimentar essa coincidência: outros organismos a manifestam de maneira ainda mais evidente (COCCIA, 2018, p. 42).

¹³² Entendendo *cultura* como a intercambialidade de passividade e atividade, de agir e padecer, própria de uma compenetração recíproca entre sujeito e mundo, Coccia (2018) postula que, de fato e de direito, as plantas são também os entes cognitivos por excelência.

A partir da existência das plantas, Coccia indexa a imersão como relação mais profunda do que a ação e a consciência, generalizando-a à existência de todo ser vivo.

Acontece que o estar no mundo significa se encontrar na impossibilidade de não dividir o espaço ambiente com outras formas de vida, de não estar exposto à vida dos outros. O mistério que deve ser explicado é assim o da inclusão de todos num mesmo mundo, e não a exclusão dos outros seres vivos – que é sempre instável, ilusória e efêmera (COCCIA, 2018, 46-47).

O reconhecimento atento do mundo vegetal, segundo Coccia (2018) impõe um novo olhar sobre a atmosfera. O ar que respiramos não configura uma realidade geológica ou mineral, transportando o sopro de todos os seres vivos. O sopro seria a primeira forma de canibalismo, de uma vida que se sustenta através da vida dos outros.

Tudo no ser vivo não passa de articulação do sopro: da percepção à digestão, do pensamento ao gozo, da fala à locomoção. Tudo é repetição, intensificação, variação do que tem lugar no sopro. É por isso que os saberes mais diversos, da medicina à teologia, da cosmologia à filosofia, fizeram dele o nome próprio da vida, em suas mais diferentes formas, nas mais diversas línguas (*spiritus*, *pneuma*, *Geist*). Para reconhecer seu estatuto, fez-se dele uma substância separada das outras, pela forma, pela matéria e pelo ser – o espírito. Mas o primeiro e mais paradoxal atributo do sopro é a sua insubstancialidade: ele não é um objeto separado dos outros, mas a vibração pela qual todas as coisas se abrem à vida e se misturam com o resto dos objetos, a oscilação que, por um instante, anima a matéria do mundo (COCCIA, 2018, p. 58).

A respiração antecede qualquer contradição entre alma/corpo, espírito/matéria, idealidade/realidade. Diferindo de Heidegger, não basta proclamar a facticidade do sentido e seu primado sobre a existência, pois sentido e existência vivem sempre no sopro, “não passam de vibrações específicas do sopro” (COCCIA, 2018, p. 59).

Entretanto, o imperialismo do *logos* ocidental não suporta a questão pneumatológica. Por isso, as ciências incompreendem a mistura. A mistura condensa um processo complexo de imersão atmosférica, o que significa que o fluido que nos faz pensar¹³³. Os diversos âmbitos da metafísica buscaram reconhecer seu estatuto, mas

¹³³ O termo atmosfera é um neologismo inventado no século XVII, presente em Galileu como região vaporosa (*regione vaporosa*). O seu sentido, presente entre os estoicos enquanto unidade de todas as coisas, designava não a coincidência da substância e da forma, mas a do sopro; a saber, três formas de interação entre substâncias: justaposição (*parathesis*); fusão (*sugchysis*); e, mistura total (*krásis*, *di'holón antiparektasis*).

falharam ao separar substância, forma, matéria e ser. Assim, interditaram uma reflexão efetiva sobre a mistura e sua insubstancialidade¹³⁴. Nas humanidades, também são raras as análises que levam em consideração a mistura, quando muito encontramos algumas contribuições advindas de alguns campos da estética. Essa situação, talvez, explicita a sensação de asfixia que nos atravessa, dado o estado generalizado de ignorância com relação às condições originárias do nosso estar-no-mundo.

Nos termos de Coccia (2018, p. 68), estar-no-mundo não é simplesmente se encontrar *dentro* de um horizonte que *contém* tudo o que podemos perceber. O estar-no-mundo é expressão de um movimento mais amplo de respiração. Inspirando, fazemos o mundo entrar em nós – o mundo que já está em nós. Expirando, projetamos no mundo o próprio que nós mesmos somos. Inspirar e expirar como movimentos originários da vida.

Os conceitos polares de imanência e transcendência são insuficientes para compreender o movimento de respiração que possibilita a existência do mundo. Pois, tudo se compenetra, *tudo está em tudo* (COCCIA, 2018, p. 72). A afirmação de que *tudo está em tudo* não sugere a existência de tudo num substrato único, seja ele um fundamento (*Grund*), ou, sem fundamento (*Ungrund*)¹³⁵. Dizer *tudo está em tudo* significa postular o contágio como força matricial de sustentação do mundo, contágio que atua como um sopro, misturando e entrelaçando todos os entes. Respiração do mundo, abrindo “uma passagem ali onde o caminho está barrado pela pedra”, multiplicando “seus apêndices e seus braços para abarcar o máximo de terra possível”, expondo-se como a folha ao céu (COCCIA, 2018, p. 85). O sopro é a capacidade de se expor e de se contagiar.

Nesse sentido, continuamos a nos orientar no mundo, em geral, e no mundo da educação, em particular, pelos prismas de modelos falsamente radicais, que insistem em pensar o vivo e sua cultura apartado do ar, do mar, da luz do sol (COCCIA, 2018, p. 89). A modernidade fez da terra seu horizonte definitivo. Com essa mirada, estar-no-mundo é estar-na-terra, ela é nosso chão, base sobre a qual afirmamos a unidade da humanidade. Dizemos então que devemos manter os pés no chão, o que significa que

¹³⁴ Contrariando também conceitos como o de adaptação, as plantas revelam que o mundo não é um espaço de competição e exclusão, mas o lugar da forma mais radical da mistura. A mistura não precisa sacrificar formas e substâncias, porque nela tudo coexiste.

¹³⁵ A questão do fundamento, do ponto de vista das plantas, nos leva ao mundo subterrâneo das raízes, uma vez que as raízes são a consciência da planta. Essa é uma ideia antiga. Averróis, Francis Bacon, Lineu, Darwin, dentre outros, já ecoavam o adágio aristotélico, no seu *Tratado sobre a alma*, de que a cabeça é para os animais, o que as raízes são para as plantas. Ou seja, o humano seria uma espécie de planta invertida.

devemos ser sempre objetivos. A objetividade é o solo auto fundante de uma humanidade que se projeta como universal. Esse ponto de vista geocêntrico mal enxerga o que realmente se encontra em jogo na existência. Mais que esquecer o ser, deparamos com o esquecimento do dinamismo cósmico primário, no qual a Terra é um astro entre outros.

Não apenas a biologia, a geologia e a teologia não são mais que ramos da astrologia, mas a astrologia se torna por sua vez uma ciência da contingência, da irregularidade, do imprevisto. O céu não é o lugar do retorno do idêntico. O universalismo astrológico implica assim a destruição da própria ideia de imanência absoluta e a afirmação de algo como uma flutuação infinita em que todo corpo e todo se já não se deixa ancorar em lugar algum, em que, de fato, não existe *mais chão*, base estável, *ground* (COCCIA, 2018, p. 93).

Com isso, abrem-se os portais de uma compreensão radical da formação do humano suportada no sopro de uma ciência astrológica, atmosférica, pneumática. Nessa compreensão não há espaço para os absolutos, apenas para as flutuações, a ausência de ancoras, pois a terra é tão somente ar condensado. Mais: é preciso reconhecer que há que aprender, com as plantas, a habitar o “*inabitável*”, uma vez que o humano não só se mistura ao mundo, ele mesmo, é uma mistura do mundo. Sua morada é o espaço, o cosmo e não, como quer a analítica existencial, meramente a casa (COCCIA, 2018, p. 93-94).

[...] *Perceber* o mundo em profundidade é ser tocado e penetrado a ponto de ser alterado, modificado por ele. Para um ser sésil, conhecer o mundo coincide com uma variação de sua própria forma – uma metamorfose provocada pelo exterior. [...] a forma suprema da sensibilidade, aquela que permite conceber o outro no mesmo momento em que o outro modifica nosso modo de ser e nos obriga a ir, a mudar, a *devenir* outro (COCCIA, 2018, p. 98).

Estar-no-mundo é habitar multiplicidades, penetrando-as e sendo penetrados, isto é, alterados. A flor é um signo sensível de um mundo que coincide com uma variação contínua das formas¹³⁶. Ser humano não é ser uma espécie, mas ser entre espécies, o humano é um habitante de múltiplos reinos, um ser inter-multi-

¹³⁶ A sabedoria das plantas encontra na flor o ápice de sua imersão. Ela evita se autofertilizar para poder melhor se abrir ao mundo. Tanto a flor quanto a semente estabelecem um canteiro de obras original. Na reprodução, elas reduzem a identidade atual a um esboço abreviado que contém os elementos necessários para o *devenir* de outros indivíduos. Desse modo, a flor demonstra um mecanismo curioso: a desapropriação de si, o *devenir* estranho a si mesmo (COCCIA, 2018, p. 101).

transespecífico (COCCIA, 2018, p. 99). O humano existe em meio ao exercício originário de descontração das identidades que lhe são fixadas. Neste exercício, é imprescindível a mistura.

Assim, a razão não mais extrai a verdade da aparência, purificando nela o idêntico. O desabrochar da razão é imersão nas aparências, não para falar, mas para colocar em comunicação seres diversos. Ancoradas no tripé folha, raiz e flor, as plantas abrem mundo pelo sopro e pela atmosfera, forçando todas as coisas a se misturarem.

A flor-razão, finalmente, não reconduz o múltiplo da experiência a um eu único, não reduz a diferença de opinião à unicidade de um sujeito; ela multiplica e diferencia os sujeitos, torna as experiências incomparáveis e impossíveis. [...] *A razão é uma flor*: poderíamos expressar essa equivalência dizendo que tudo que é racional é sexual e tudo o que é sexual é racional. [...] Na sexualidade, os seres vivos se fazem agentes da mestiçagem [...] desde a flor pensar é sempre se implicar na esfera das aparências, não para expressar sua interioridade oculta, nem para falar, dizer alguma coisa, mas para pôr em comunicação seres diferentes (COCCIA, 2018, p. 105-107).

Nesse ponto, as teorias acerca da formação humana precisariam ser reescritas, atmosferizadas, incorporando o *pneuma* como agente da mestiçagem como que sonhando o *ter-sido* kayrológico de uma *tese outra por vir*: quando a razão se tornar uma flor, ensinaremos-e-aprenderemos com as plantas-professoras uma sabedoria soprada diretamente por Gaia em nossos espíritos. Nesse momento oportuno, o humano se formará olhando os seres planetários e sua dança cósmica. O mundo da educação será, mais uma vez, uma estufa atmosférica protetora, permitindo-nos respirar em conjunto com todos os seres vivos. O *tempo-kayrós* abrindo a educação como climatologia.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente Tese começou por interrogar as contribuições do pensamento de Martin Heidegger para uma compreensão do tempo formativo do humano. Partimos da compreensão de que o modo como exercitamos a educação, enquanto um esforço intencional de formar o humano, é diretamente afetado pela questão do tempo. A intenção inicial era articular a visada heideggeriana acerca da temporalidade com a noção de tempo inoperante desdobrada a partir das reflexões do pensador italiano Giorgio Agamben.

No percurso, fomos guiados pelo método dos indícios formais a fim de apreender o sentido do tempo na experiência de pensamento de Martin Heidegger, entrelaçando implicações, desdobramentos e limites de sua analítica existencial com vistas a problematizar os sentidos atribuídos ao humano e como esses sentidos afetam os modos de ação da comunidade pedagógica. A expectativa era expor essa comunidade aos possíveis efeitos de um tempo inoperante. Para tanto, delimitamos um conjunto de obras formuladas por Martin Heidegger e vários comentadores, desdobrando o argumento em torno das próprias ekstases temporais *em-direção-a*; *de-volta-para*; *ser-junto-a*.

Assim, inicialmente, revisitamos o tempo da modernidade científica e suas repercussões no debate filosófico. O propósito consistiu em diferenciar o *tempo dos físicos* e o *tempo dos selvagens*, dando a ver por meio dessa polarização a temporalidade do presente, na qual somos absorvidos por uma atividade contínua, pontualizada e calculada expressa pelo *tempo-cronos*. O intercessor mobilizado para traduzir o *tempo-cronos*, em nossa atualidade, foi o tempo 24/7, o tempo disposto pelo atual fundamentalismo econômico capitalista, que visa impor ao mundo globalizado um tempo sem sombras, e que, dentre outros efeitos, na educação, obstrui o tempo formativo. A temporalidade 24/7 elimina, gradativamente, o tempo rítmico da vida fática, o que leva o humano a habitar o mundo como se vivesse sempre em fuga de sua própria finitude.

O passo seguinte consistiu em situar a ética da finitude sob o fio condutor do *ser-com-os-outros*. Destacamos, nesse momento, a noção de *técnica* e sua imbrincação em uma compreensão do humano desde uma perspectiva substancial (animal racional), elidindo o fato de o *ser-aí* se configurar como um acontecimento apropriador. No

percurso, tropeçamos na temporalidade do mito, a fim de tematizar o passado por meio de um recuo à infância, pensada como um indício do *tempo-aiôn*, dando a ver um modo de ensino-aprendizagem não-dual, ainda pouco explorado no campo educacional.

Por fim, nos concentramos nas teses heideggerianas do *humano como formador de mundo*, do *animal enquanto pobre de mundo*, e, da *pedra como sem mundo*, partindo das noções de *zoé* e *bios*, para indicar alguns *limites* do pensamento do próprio Heidegger. Na verdade, o nosso limite consistiu em pensar uma experiência formativa capaz de escapar das relações pedagógicas objetificadoras e dualistas. Para tanto, fomos ao encontro do *tempo-kayrós*. Um tempo-presença que interrompe a temporalidade da vida como o corte de uma navalha, divisado aqui por meio da *inoperosidade*, um conceito agambeniano que sugere que a analítica da finitude de Heidegger não conseguiu (se) encontrar verdadeiramente (n)a floresta, por ter se trancado no mundo do *ser-aí*.

Mais que corrigir Heidegger, a intenção era abrir a tematização da tese de que só o humano é formador de mundo por meio da crítica emergente, entre os comentadores heideggerianos, da relação do humano com a natureza. Como consequência desse debate, propusemos a noção de *kayrós* não mais como uma temporalidade restrita ao aparato estrutural do *ser-aí*, mas como uma *extramundandade*, abrindo uma concepção pós-metafísica do tempo, a fim de evidenciar o núcleo central da Tese que está sendo defendida: a noção de *tempo inoperante* constitui uma dimensão pedagógica fundamental para a ideia da educação como formação humana em nossa própria atualidade.

No meio do caminho atravessamos alguns *limiares*, misturando a própria Tese com zonas fronteiriças ao seu horizonte de reflexão. Mais do que um embate de autores e temas, estávamos em busca de uma desterritorialização dos saberes filosófico-educacionais, a fim de acolher outros caminhos de pensamento, como que soprando sobre a consciência filosófica ocidental, origem de um sujeito da educação sempre pensado em termos de “eu” ou da relação “sujeito-objeto”, outros fluxos, alianças e misturas.

Sabemos como, na modernidade filosófica e pedagógica, ocorreu uma redução catastrófica do pensamento fragmentado em *epsiteme*, *ethiké* e *logiké*. Até mesmo das chamadas *ciências humanas* se colocaram sob a tutela disciplinar, espelhando a busca obsessiva por conhecimentos propositivos-metrificados-ordenados, cada vez mais fundamentados, nos princípios cognitivistas avessos a uma pedagogia da mistura.

Esses princípios contribuíram decisivamente para converter o educar em um simples impulso por mais instrução na forma de uma transmissão parametrizada de conteúdos e competências, obstruindo a longa tradição pneumática em que educar e formar são signos do cuidar de si, do outro, do mundo, do cosmos (COCCIA, 2018). Essa tradição esquecida mostra ainda que mistura está no cerne mesmo da formação do humano pensado como ser, simultaneamente, inter-multi-transespecífico.

A mistura é rebelde, formada por forças desordenadas que nunca poderão ser totalmente domesticadas por nossos dispositivos e protocolos de segurança contra a impermanência e a imprevisibilidade da vida. A denegação desse fato está também presente na imposição soberana do sentindo de ser presentificado na figura de um *ser-aí* (branco-masculino-colonizador-predador-ocidental) passou a intervir no real como mero objeto de seu fazer. O real foi então reduzido ao projeto dos afazeres do humano.

Com isso, o princípio do inesperado, o acontecimento, o *tempo-kayrós*, cede diante do princípio crônico do calculável. Nesse momento, a educação se torna adequação aos dados, recalcando tudo que lembre o disforme, o dessemelhante, ou simplesmente o diferente. O mundo da educação e suas comunidades pedagógicas, por sua vez, tornam-se uma espécie de bolha auto-imune ao contágio e à influência dos outros que não os humanos-brancos-ocidentais. Essa é apenas uma das consequências de um pensamento educativo refém das máquinas antropológicas que projetam a educação como uma antropotécnica colocada ao serviço de uma guerra permanente contra a animalidade, contra a infância, contra tudo que é disruptivo, replicando as desigualdades vigentes e violentando tudo e todos que não se deixam amoldar aos humanismos domesticadores.

Como resultado, a educação torna-se insensível ao “clima das influências” e à “meteorologia das atmosferas”. Ao acolher o tempo inoperante das plantas, talvez, a educação pudesse se abrir, como as flores, para outras polinizações vitais, radicando suas raízes não no antropocentrismo, mas em uma sabedoria voltada a uma conspiração, isto é, a uma co-respiração universal com outros mundos e outros seres, deixando-se atravessar a cada instante, cada vez que respiramos, pelos cuidados da Cura.

No imaginário mítico da Cura, como as plantas e as flores, o humano depende de húmus, terra fértil, sua formação pressupõe uma climatização, pois apreendemos sempre em meio a uma atmosfera tecida de ligações, influências, respirações, onde tudo e todos se encontram entrelaçados. Lição das plantas. Educar não pode mais ser uma estratégia para segregar o dessemelhante, ordenando causalmente a vida e os múltiplos modos de

ser-no-mundo. É nesse atravessamento que se dá a cada instante, entre uma inspiração e uma expiração, que conspira o *tempo-kayrós*. Por meio do *tempo-kayrós*, se articula uma intimidade entre uma vida e múltiplos mundos. Uma vida, indício máximo da potência de mudança e de mistura, retrai seu ser próprio na ação mesmo do *tempo-cronos*. Pois, é no jogo mesmo das aparências, na imanência absoluta, que a formação do humano tece sua intimidade com a verdade. A verdade, como sabemos, é dita *alethéia*, quer dizer, nada encontra-se separado, tudo rege, vigora e se transmite enquanto transmuta.

Nesse contexto, a educação não pode mais ser separada de uma cosmologia proteiforme e liminar. Esta é a pedagogia aberta pelo *tempo-kayrós*: aprendemos-e-ensinamos na liminaridade, na mistura e na *transformação*. A formação do humano possibilitada pelo *tempo-kayrós* abre acesso a uma comunidade pedagógica originária capaz de acolher os acontecimentos da vida e seus vários elementos (luz, mar, terra, ar, sol), não restringindo o mundo humano como centro soberano e exclusivo do tempo, da cultura e do pensamento. A ética vigente no mito da cura adquire então um caráter *extramundano*, pois se aproxima de tudo que é vivo e vive de tudo que diferencia. Essa nova ética da cura coemerge em todo lugar onde ressoa o mistério da vida e do viver. E sua mensagem é simples: todo ente vivente é uma obra incompleta, aberta.

Nessa perspectiva, a ideia de uma história progressiva que exalta a exceção e soberania exclusiva do pensamento pelos humanos-brancos-ocidentais, não passa de uma ilusão produtora de perversidades sem fim. Contra isso, faz-se urgente uma reviravolta nos próprios modos como nos conduzimos nos caminhos do pensamento. Pois, estar a caminho do pensamento implica sempre andar com cuidado, andar de tal modo “que o caráter realizador ainda [permaneça] livre” (HEIDEGGER, 2010, p. 59).

O caminho livre permite tomar o tempo como conteúdo experimentado e não apenas como um objeto dessa experiência. É preciso experienciar(-se), colocando atenção no modo como pontuamos (AGAMBEN, 2015) nossa relação com a vida, a fim de não sermos subjugados por um mundo cada vez mais funcionalizado e destituído de mistério.

A expansão desse mundo tecnificado nos enclausura, de modo crescente, na língua do poder. Um dos exemplos é a informática, cujo jogo da língua reflete a obsolescência das palavras. O exemplar *disquete* substituído pelo *pendrive*, pode ser visualizado atualmente em sua ação mais expansiva: a obsolescência da língua universitária presencial rumo à nomenclatura universitária online, avançando em uma

desmaterialização do corpo pedagógico, através do anúncio do fim da formação como forma de vida, que tendo adquirido diversos nomes ao longo dos séculos, sempre dava a ver para quem quer que tenha partilhado o segredo de uma aula “sabe bem como, por assim dizer, sob seus olhos se formavam as amizades e se constituíam, conforme os interesses culturais e políticos, pequenos grupos que continuavam a se encontrar mesmo depois do fim da aula” (AGAMBEN, 2020, tradução nossa)¹³⁷.

Essa situação instala novos e urgentes desafios para todos que se debruçam sobre a temporalidade da formação do humano. Que efeitos a temporalidade dos dispositivos virtuais reservam para o modo de habitar a educação? Como os novos processos de transmissão engendrados pela virtualização da presença impossibilitará a criação de uma atmosfera efetivamente aberta à formação inter-multi-transespecífica do humano?

Essas são questões que exigem ser pensadas em meio a um novo estado de emergência, no qual o *tempo-cronos* é relançado furiosamente em escala global. Enquanto isso, o *tempo-aiôn* luta silenciosamente com essa agitação ameaçadora, cultivando a infância de nossas errâncias, cuidando que o jogo da vida permaneça livre, liberados das barbaridades engendradas pelo desejo de empresariamento da vida e da educação, reabrindo ludicamente a caixa de ferramentas da educação para novos usos.

Nesse cenário, é urgente lutar pelo direito de todos os viventes, sem exceção, à respiração. O *tempo-kayrós*, quem sabe, indique-nos uma saída para a asfixia que perturba as coordenadas vitais do mundo da educação como lugar para a formação do humano. A educação conspirada pelo *tempo-kayrós*, como vimos tentando evidenciar, ao expressar o modo como fazemos a experiência do tempo de *uma vida* permita que interroguemos também o sentido do tempo de *uma aula*, tempo vivido na presença radical que todo outro encarna com o enigma e o mistério que lhe são constitutivos. A oportunidade, o instante inesperado do *tempo-kayrós* não está em nenhuma parte, mas por tudo quanto é lado. Como uma atmosfera vital, ele nos educa pelo sopro, pela respiração comum tecida em relação com a multiplicidade das formas de vida que forma a teia cósmica do existir.

¹³⁷ Disponível em: <https://www.iisf.it/index.php/attivita/pubblicazioni-e-archivi/diario-della-crisi/giorgio-agamben-requiem-per-gli-studenti.html> Acesso em: 03/11/2020.

6 REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. **Réquiem para os estudantes**. N-1 edições: São Paulo, 2020. Disponível em: <<https://n-1edicoes.org/>>. (Coleção Pandemia Crítica).
- AGAMBEN, Giorgio. **O fogo e o relato: ensaios sobre criação, escrita, arte e livros**/ Tradução Andrea Santurbano, Patricia Peterle. – 1. Ed. – São Paulo: Boitempo, 2018.
- AGAMBEN, Giorgio. **O Tempo que Resta: Um comentário à Carta aos Romanos**. Editora: Autêntica. ISBN-10: 8582175094; 2016
- AGAMBEN, Giorgio. **A potência do pensamento: ensaios e conferências**/ Tradução de Antônio Guerreiro – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
- AGAMBEN, Giorgio. **Nudez**. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.
- AGAMBEN, Giorgio. **O Aberto: o homem e o animal**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.
- AGAMBEN, Giorgio. **Ninfas**. Tradução Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia, Espanha: Imprenta Kadmos; 2010.
- AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo? e outros ensaios**. Chapecó: Argos, 2009, p. 17-25, p. 55-73.
- AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. Tradução e apresentação de Selvino José Assmann. – São Paulo: Boitempo, 2007.
- AGAMBEN, Giorgio. **Infância e história: destruição da experiência e origem da história**; Giorgio Agamben; tradução de Henrique Burigo. – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005
- ALMEIDA, Rogério da Silva. O cuidado na primeira seção de Ser e Tempo. 2008. 16f. Artigo Científico. Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- BADIOU, Alain. São Paulo, A fundação do universalismo. São Paulo: Boitempo, 2009.
- BAUMAN, Zygmunt. **Tempos Líquidos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.
- BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida**. Tradução: Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- BEAINI, Thais Curi. **Heidegger: arte como cultivo do inoperante**/ Thais Curi Beaini. – São Paulo: Nova Stella: Editora da Universidade de São Paulo, 1986.
- BIMBENET, Étienne. **O animal que não sou mais**. Curitiba: Editora UFPR, 2014.
- BITTENCOURT, P. V.; LOPES, P. C. **João Guimarães Rosa**. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

- BORGES, Fernanda. **A meninice mentida e o futuro profanado: as narrativas de Valêncio Xavier**. Estudos de literatura brasileira contemporânea, n. 45, p. 281-300, jan./jun. 2015
- BRAUDEL, Fernand. **Civilização material, economia e capitalismo: séculos XV-XVIII**. Volume 3: O Tempo do Mundo. São Paulo: Martins Fontes, 1996 [1979].
- CASANOVA, Marco Antônio. **Compreender Heidegger**. 2 ed. São Paulo: Vozes, 2009.
- CARROLL, Lewis. **Aventuras de Alice no País das Maravilhas; Através do Espelho e o que Alice encontrou por lá/ Lewis Carroll**; inclui ilustrações originais de John Tenniel; tradução Maria Luiza X. de A. Borges. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009
- CASSIN, Barbara. **O efeito sofístico: sofística, filosofia, retórica, literatura**. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Maria Cristina Franco Ferraz e Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2005.
- CESARINO, Pedro. Oniska: poética do xamanismo na Amazônia. São Paulo: FAPESP, Perspectiva, 2011.
- COCCIA, Emanuele. **A Vida das Plantas: uma metafísica da mistura**. Desterro: Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.
- COELHO, Lígia Martha C. da Costa e CAVALIERE, Ana Maria (Orgs). **Educação Brasileira em Tempo Integral**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.
- COSTA, A. H. V.. **Da arte de escrever serenamente**. Tempo Brasileiro, 1. Ed. – Rio de Janeiro, 2014.
- CRARY, Jonathan. **247- Capitalismo tardio e os fins do sono**. Tradução: Joaquim Toledo Jr. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- DASTUR, Françoise. **Heidegger e a Questão do Tempo**. 1900 LISBOA: Instituto Piaget. 1990.
- Democracia em Risco: **24 ensaios sobre o Brasil hoje**. – 1ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- DERRIDA, Jacques. **O animal que logo sou**. São Paulo, Editora da Unesp, 2002.
- DERRIDA, Jacques. Os fins do homem. In: **Margens da filosofia**, São Paulo: Papyrus, 1991
- DIDI-HUBERMAN, Georges. Ninfa Moderna. Essai sur le drapé tombe. Paris: Gallimard, 2002.
- DORLIN, Elsa. **Autodefesa- uma filosofia da violência**. Prefácio de Judith Butler. São Paulo: Crocodilo/ Ubu Editora, 2020.

DOWELL, João A. Mac. **Heidegger: O Pensar da Viravolta e a Viravolta do Pensar**. In: Roberto Wu. (Org.). Heidegger e sua época 1930-1950. 1ed. Porto Alegre: Clarinete, 2014, v. , p. 99-128.

DOWELL, João A. Mac. A gênese da ontologia fundamental de M. Heidegger: ensaio de caracterização do modo de pensar de Sein und Zeit. São Paulo: Loyola, 1993.

DUARTE, André. **Vidas em Risco: Críticas do Presente em Heidegger, Arendt e Foucault**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

DUBOIS, Christian. Heidegger: introdução a uma leitura. Tradução: Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Jorge Zahar Editor: Rio de Janeiro, 2004.

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Prefácio de Jean~Paul Sartre; Trad. José Laurênio de Melo. Editora Civilização Brasileira S. A; 1968.

FERNANDES, Marcos Aurélio. **À Clareira do ser: Da Fenomenologia da Intencionalidade à Abertura da Existência**. Editora Ltda. Teresopolis, RJ. Brasil. 1ª Edição – 2011.

FERRAZ, Antonio Maximo. **O Homem e a Interpretação: da escuta do destino à liberdade**. Tempo Brasileiro, 1. Ed. – Rio de Janeiro, 2014.

FERREIRA, J. Heidegger, **Agamben e o animal**. Tempo Social, revista de sociologia da USP, v. 23, n. 1, pp. 199-221. 2011 p 89

FLORENTINO NETO, A. **Heidegger e o inevitável diálogo com o mundo Oriental**. Caderno de textos - IV Congresso de Fenomenologia da região Centro-Oeste - 19 – 21 de Setembro de 2011.

FREITAS, A. S.. **Contribuições do perspectivismo ameríndio para as pesquisas em Filosofia da Educação**. REVISTA BRASILEIRA DE ESTUDOS PEDAGÓGICOS RBEP-INEP, v. 99, p. 387-403, 2018.

FREITAS, ALEXANDRE SIMÃO DE. **O que pode a educação (não) fazer? Contribuições da ética da potência de Giorgio Agamben ao campo da formação humana**. Revista FAFIRE (Impresso), v. 7, p. 17-32, 2014

FREITAS, A. S.. **Michel Foucault e o Cuidado de Si: A Invenção de formas de vida resistentes na educação**. ETD : Educação Temática Digital, v. 12, p. 167-190, 2010.

GALILEI, Galileu. **Dois Novas Ciências**. Tradução e notas de Letizio Mariconda e Pablo Rubén Mariconda. São Paulo: Nova Stella Editorial/Ched Editorial, 1985.

GIDDENS, A. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Unesp, 1991.

HAAR, Michel. **Heidegger e a Essência do homem**. 1900 LISBOA: Intituto Piaget. 1990.

- HAN, Byung-Chul. **Sociedade do Cansaço**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- HANSEN, Gilvan Luiz. **Espaço e tempo na modernidade**. GEOgraphia, Ano II, N. 3, 2000.
- HARVEY, D. **Condição pós-moderna**: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural. 3 ed. São Paulo: Edições Loyola, 1993.
- HEIDEGGER, Martin. **Contribuições à filosofia**: do acontecimento apropriador. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.
- _____. **Ser e Tempo**. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.
- _____. **Os problemas fundamentais da fenomenologia**. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2012a.
- _____. **Ontologia: hermenêutica da faticidade**. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2012b.
- _____. **Fenomenologia da Vida Religiosa**. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.
- _____. **Sobre a Questão do Pensamento**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes 2009a.
- _____. **Sobre o humanismo**. 3. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2009b.
- _____. **Ser e Tempo**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes 2006.
- _____. **Que é uma Coisa?**. Lisboa, Portugal: Edições 70, LDA 2002.
- _____. **Logica: A Pergunta Pela Essência Da Linguagem**. Edição da Fundação Calouste Gulbenkian. Av. de Berna | Lisboa, 2008.
- _____. **Introdução à Metafísica**. 4. ed. Rio de Janeiro: Tempo Libertário, 1999.
- HEIDEGGER, Martin. **Heráclito: a origem do pensamento ocidental: lógica: a doutrina heraclítica do logos**. Tradução Marcia Sá Cavalcante Schuback; preparação Ari Roitman – Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1998.
- HEIDEGGER, Martin. **Caminos de Bosque [Holzwege]**. Madri: Alianza, 1995a.
- _____. GA, Bd. 10, **Der Satz vom Grund**. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1997.
- _____. **Being and Time**. Translated by Joan Stambaugh.. Albany, NY: SUNY, 1996.
- _____. **Ser y Tiempo**. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997.
- _____. **El Ser y el Tiempo**. 2ª ed. Traducción de José Gaos. México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- _____. **O Caminho do Campo**. Tradução de Ernildo Stein. Livraria Duas Cidades, São Paulo: 1993.

____. Que é isto – a filosofia? Tradução de Ernildo Stein. In: ____Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche**. Nova York: Harper Publishers, 1991a. 4 v.

____. **Being and Time**. Translated by John Macquarrie and Edward Robinson. Oxford, UK: Blackwell Publishers, 1962

____. GA, Bd. 56/57, **Zur Bestimmung der Philosophie**. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1987.

____. **Todos nós... ninguém: um enfoque fenomenológico do social**. São Paulo: Moraes; 1981.

____. 1972 “Uma Carta”, “O fim da filosofia ou a questão do pensamento” (Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens –1966), “Tempo e Ser” (Zeit und Sein – 1968), “Meu caminho para a fenomenologia” (Mein Weg in die Phänomenologie – 1963). In: O fim da filosofia ou a questão do pensamento. Tradução de Ernildo Stein e revisão de José Geraldo N. Moutinho. São Paulo: Livraria Duas Cidades.

____. **Serenidade**. Lisboa: Instituto Piaget, 1959.

HERÁCLITO. Doxografia e fragmentos. In: SOUZA, J. C.(Supervisão). Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Os pensadores)

HOMERO. **Ilíada**. Ediciones Cátedra (Letras Universales), edición de Antonio López Eire, 2ª edición 1991 ISBN: 84-376-0809-0.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

KOHAN, Walter Omar. Apontamentos filosóficos para uma (nova) política e uma (também nova) educação da infância. **27ª Reunião da Associação Nacional de Pós Graduação e Pesquisa em Educação**, Caxambu, 2004. Disponível em: Acesso em: 14 abr. 2007.

KOHAN, Walter Omar. **Visões de filosofia: infância**. Alea : Estudos Neolatinos (Online), v. 17, p. 216-226, 2015.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. A queda do céu: palavras de um Xamã Yanomami. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. Prefácio Eduardo Viveiros de Castro. 1ª edição. São Paulo. Companhia das Letras, 2015

- KRAUSZ, Luis S. *As Musas: poesia e divindade na Grécia arcaica*. São Paulo: EDUSP; 2007.
- KRENAK, Ailton. **O amanhã não está à venda**. ed. companhia das letras, 2020.
- KRENAK, Ailton. **Ideias para não adiar o fim do mundo**. ed. companhia das letras, 2019.
- LANGDON, Esther Jean. Perspectiva Xamânica: relações entre rito, narrativa e arte gráfica. In: Severi, Carlo; Lagrou, Els. (Org.). *Quimeras em diálogo: xamanismo, grafismo e figuração*. 7 Letras, 2013,
- LAOS, N. K. **Kairological Economics: an anthropocentric and creative theory of political**. Nova York, Algora Publishing, 1974.
- LIPOVETSKY, Gilles **O império do efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- LOPARIC, Zeljko. Resenha: **Martin Heidegger- Contribuições à Filosofia**. (Do acontecimento apropriador). *Natureza humana*. Vol.17, n.1, São Paulo, p. 127-34, 2015.
- LUDUEÑA, F. **La ascensión de Atlas. Glosas sobre Aby Warburg**. Buenos Aires: Mino y Davila Editorial, 2017.
- MERÇON, J.. **Foucault, Agamben e Deleuze: relações entre vida e política..** Trilhas Filosóficas (Impresso), v. 3, p. 87-101, 2010.
- MICHELAZZO, J. C.; FLORENTINO NETO, A. ; GIACOIA JUNIOR, O. . **As habitações do humano como expressões do tempo: diálogo entre Heidegger e Dōgen**. In: *Heidegger e o Pensamento Oriental*, 2012, Campinas e Uberlândia. *Heidegger e o Pensamento Oriental*. Uberlândia-MG: Editora da UFU, 2010. v. 1. p. 183-211.
- NEWTON, I. 1990: **Principia: Princípios Matemáticos da Filosofia Natural**. Trad. Trieste Ricci. Nova Stella / EDUSP. São Paulo.
- PANOFISKY, Erwin. **Estudos de Iconologia**. Temas humanísticos na Arte do Renascimento. (trad. Olinda de Sousa). Lisboa: Editorial Estampa, 1986. p. 71.
- PÉREZ, E. V. M. El Aporte de Jakob von Uexküll a Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad (1929–1930) de Martin Heidegger. **Diánoia**, volumen LX, número 75 (noviembre de 2015): pp. 85–103.
- PRIGOGINE, Ilya, STENGERS, Isabelle. **A nova aliança: metamorfose da ciência**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.
- REIS, R. R.. **Fenomenologia zoocêntrica e normatividade**. *NATUREZA HUMANA (ONLINE)*, v. 21, p. 13-33, 2019.

- REIS, R. **A fenomenologia da percepção animal nos Conceitos fundamentais da metafísica**. Dissertatio, n. 48, pp. 124-144, 2018.
- REIS, R.R. **Aspectos de modalidade: a noção de possibilidade na fenomenologia hermenêutica**. – 1. Ed.- Rio de Janeiro: Via Vértice, 2014.
- REIS, R. R.. **Heidegger: a vida como possibilidade e mistério**. Revista de Filosofia: Aurora (PUCPR. Impresso), v. 24, p. 481-507, 2012.
- RIBEIRO, Maria Goretti. **O imaginário da serpente de A a Z**. Campina Grande: EDUEPB, 2017.
- ROCHA, Zeferino. **Heráclito de Éfeso, filósofo do Lógos**. Revista latino américa na de psicopatologia fundamental ano VII, n. 4, dez/ 2004.
- RODRIGUES, Ernaldina Sousa Silva. **Trabalho docente: o tempo pedagógico e as condições de aprendizagem na sala de aula**. ANAIS DO 10 CONGRESSO REGIONAL DE EDUCAÇÃO – IX SEMANA DA EDUCAÇÃO Inclusão como Projeto Cultural e Educativo – Campus de Pirapora – Pirapora/MG - novembro/2010
- ROSSI, Paolo. **O nascimento da ciência moderna**. Bauru: Edusc, 2001.
- RÜDIGER, F. Humanismo, arte e tecnologia segundo Heidegger. **Fragmentos de Cultura**, Goiânia, v. 21, n. 7/9, p. 433-451, jul./set. 2011.
- SAFRANKY, Rüdiger. **Heidegger: um mestre na Alemanha entre o bem e o mal**. São Paulo: Geração Editorial, 2005.
- SLOTEDIJK, Peter. **Regras para o parque humano: uma resposta a carta de Heidegger sobre o humanismo**. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade: 2000.
- SLOTEDIJK, Peter. **La domestication de l'Être**. Paris: Mille et une nuits, 2000a.
- STEIN, Ernildo. **Compreensão e finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2001
- TORRANO, J. A. A.. **A noção mítica de Kháos na Teogonia de Hesíodo**. Ide (São Paulo. Impresso), v. 35, p. 29-38, 2012.
- TRAWNY, Peter. **Adyton: A Filosofia Esotérica De Heidegger**. Trad. Marcia de Sá Cavalcante Schuback – Rio de Janeiro: Mauad X, 2013.
- VALENTIM, M. A. **Extramundandade e sobrenatureza: ensaios de ontologia infundamental**. – Florianópolis(SC): Cultura e Barbárie, 2018.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. **“Transformação” na antropologia, transformação da “antropologia”**. Sopro – Panfleto Político-Cultural, 58, 3-16, 2011.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica.** In R. C. Queiroz & R. F. Nobre (Orgs.). Lévi-Strauss: leituras brasileiras (pp. 79- 124). Belo Horizonte: UFMG, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Filiação intensiva e aliança demoníaca.** Novos Estudos, 77, 91- 126, 2007.

VIVEIROS DE CASTRO, E.. **A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos.** Cadernos de Campo (USP), v. 14/15, p. 319-338, 2007.

VIVEIROS DE CASTRO, E.. **Atualização e contra-efetuação do virtual na socialidade amazônica: o processo do parentesco.** Ilha. Revista de Antropologia (Florianópolis), Florianópolis, v. 1, 2001.

VIVEIROS DE CASTRO, E.. **Os Pronomes Cosmológicos e O Perspectivismo Ameríndio.** Mana (Rio de Janeiro) **JCR**, Rio de Janeiro, v. 2, n.2, p. 115-144, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, E.. **Escatologia pessoal e poder entre os Araweté.** Religião & Sociedade, v. 13, n.03, p. 2-26, 1986.

WHITROW, G. J. **O quê é o Tempo? Uma visão clássica sobre a natureza do tempo.** Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro, 2005.

WHITROW, G. J. **O Tempo na História: concepções sobre o tempo da Pré-história aos nossos dias.** Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

ZIZEK, Slavoj. **Vivendo no fim dos tempos.** Tradução Maria Beatriz de Medina. - São Paulo: Boitempo, 2012