

SOCIALIZAÇÃO, INDIVIDUAÇÃO E SINGULARIZAÇÃO EM HEIDEGGER:  
APROXIMAÇÕES COM O CAMPO EDUCACIONAL

Marcelo José Doro\*

**Resumo:** O artigo trata, na perspectiva da filosofia heideggeriana, dos fundamentos ontológicos da socialização, da individuação e da singularização, cuja pertinência para o campo educacional é realçada por meio de uma aproximação do conceito alemão de formação (*Bildung*). O objetivo é mostrar que o modo como Heidegger aborda a questão do indivíduo e da sociedade, do si mesmo próprio e do si mesmo impessoal, em termos de autenticidade e inautenticidade, o inscreve no debate tradicional acerca da formação, enquanto autocultivo de si. Nessa linha, o cuidado, indicado como essência do ser-aí, é interpretado como o termo heideggeriano para formação.

**Palabras-chave:** Individuação. Socialização. Singularização. Heidegger. Formação (*Bildung*).

**Resumen:** El artículo trata, en la perspectiva de la filosofía heideggeriana, de los fundamentos ontológicos de los conceptos de socialización, individualización y singularización, cuya relevancia para el campo de la educación se destaca mediante una aproximación al concepto alemán de formación (*Bildung*). El objetivo es mostrar que el modo como Heidegger aborda la cuestión del individuo y de la sociedad, o sea del sí mismo propio e del sí mismo impropio, en términos de autenticidad e inautenticidad, revela su proximidad al debate tradicional acerca de la formación como cultivo personal. En esta dirección, el cuidado, indicado como la esencia del ser-ahí, se interpreta como el término heideggeriano para la formación.

**Palabras claves:** Socialización. Individuación. Singularización. Heidegger. Formación (*Bildung*).

As transformações experimentadas no século XX e que se estendem ao século XXI, marcadas, dentre outras coisas, pela expansão tecnológica e pela globalização dos negócios, no plano econômico social, e, ainda, pela crítica ao ideal iluminista de racionalidade, no plano teórico reflexivo, introduzem novos questionamentos quanto aos objetivos das instituições de ensino e quanto ao próprio sentido da formação individual. Nesse contexto, cresce a relevância da com-

preensão dos processos de interação entre indivíduo e sociedade, que são, de algum modo (explícita ou implicitamente), pressupostos nas reflexões pertinentes ao campo educacional.

Ainda que os temas da socialização e da individuação tenham recebido amplo desenvolvimento, especialmente na esfera das ciências sociais e, embora, já nessa esfera se tenha percebido a diferença entre individuação e singularização (manifestada na emergência simultânea da individualidade e da massificação), convém não perder de vista os fundamentos filosóficos de tais fenômenos. Na filosofia contemporânea, uma

---

\* Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Passo Fundo (UPF), vinculado à linha de pesquisa Fundamentos da Educação. Contato: marcelodoro@upf.br

investigação radical dos fundamentos do humano e do social foi apresentada por Martin Heidegger, no tratado *Ser e tempo*, publicado originalmente em 1927. Tomando essa obra como referência, busca-se, neste artigo, elaborar as noções de socialização, individuação e singularização, indicando possíveis aproximações dessa elaboração com o campo educacional. A hipótese orientadora da investigação é que a análise heideggeriana do ser humano resgata elementos centrais do conceito alemão de formação (*Bildung*), sobretudo no destaque conferido à singularização, enquanto elemento de construção autêntica do indivíduo a partir de si mesmo.

O desafio metodológico que se apresenta aos propósitos desta investigação é a inexistência de uma tematização direta e sistemática desses conceitos em *Ser e tempo*. O objetivo declarado desse tratado é a reposição da questão do ser, do sentido do ser. Trata-se, portanto, de uma obra cujo interesse é a ontologia. Porém, quando a questão ontológica se desdobra em direção ao problema da compreensão do ser, o ente humano e as formas fundamentais de sua existência precisam ser tomados em análise e, nisso, aqueles fenômenos (socialização, individuação, singularização, formação) acabam contemplados em uma terminologia fenomenológica especial. Uma vez aclarados os fundamentos da sociabilidade, a partir do fenômeno originário do ser-com, a socialização é tratada como imersão espontânea na convivência; a individuação se mostra como abertura do si-mesmo em meio às ocupações; a singularização se torna conquista do si-mesmo próprio em meio ao predomínio do impessoal na convivência; e a formação acontece como cuidado de si, que tanto pode se dar no modo da autenticidade quanto da inautenticidade.

Não apenas a terminologia específica, mas, também, o conjunto das questões, o

método, o estilo da argumentação, o modo de resolver problemas e a crítica a outros estilos de filosofar inaugurados por *Ser e tempo*, caracterizam o que Ernildo Stein (1998, p. 8) identifica como um paradigma filosófico independente com contornos bastante definidos. A demarcação da posição paradigmática de *Ser e tempo* constituirá o ponto de partida desta investigação e será apresentada, ainda que de forma incompleta, por meio de uma caracterização das diferenças na percepção do humano em relação aos modelos de pensamento tradicionais. Nesse sentido, caberá esclarecer, antes de tudo, o que Heidegger entende por *ser-aí*, esse ente que cada um sempre é (HEIDEGGER, 1986, p.7)<sup>2</sup>, mas que não é mero sinônimo de homem, sujeito ou consciência – pelo menos, não no sentido que esses termos adquirem da tradição filosófica ocidental. O ser-aí é para ser entendido como ser-no-mundo. Esse termo, forjado por Heidegger, indica a estrutura fundamental do ente humano. Os aspectos constitutivos do ser-no-mundo – o *mundo* no qual se vive, o *ser* do ente que habita o mundo, o modo como se dá o habitar *no* mundo – fornecerão os elementos para a elaboração dos fundamentos da sociabilidade, da socialização, da individuação e da singularização. A elaboração dessas noções permitirá vislumbrar, por fim, na proximidade do campo educacional, aspectos pertinentes ao tema da formação (*Bildung*).

O ensaio obedece, pois, a seguinte estrutura: (1) Ser-no-mundo: socialização e individuação; (2) Singularização: ser propri-

---

<sup>2</sup> As citações de *Ser e Tempo* remetem à paginação da publicação em alemão indicada nas referências. Como orientação principal para tradução dos trechos citados, segue-se a versão portuguesa de Marcia Sá Cavalcante Schuback (Petrópolis: Vozes, 2009), com consultas à edição bilingue alemão-português de Fausto Castilho (Campinas: Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012).

amente si-mesmo; (3) Formação (*Bildung*) e cuidado.

### 1. Ser-no-mundo: socialização e individuação

Os fundamentos da socialização e da individuação são revelados pela análise das estruturas básicas da existência, que Heidegger desdobra a partir do achado fenomenológico do ser-no-mundo. O mundo aqui em questão não é o mundo da ciência, enquanto totalidade de tudo o que existe, mas o mundo mais imediato em que se desenvolve a vida cotidiana; um mundo repleto de sentido, no qual cada um já se encontra antes mesmo que qualquer consideração teórica objetificadora tenha lugar; enfim, trata-se de um mundo *fático*, historicamente articulado, que conserva em si caminhos e perspectivas já sedimentados, nos quais o ser humano é lançado ao nascer e dos quais, na maioria das vezes, jamais se afasta.

A estrutura desse mundo, assim caracterizado, é a *significância*. Com esse termo, Heidegger indica a totalidade dos significados que surgem a partir dos inúmeros conjuntos de referências que permeiam as atividades cotidianas. A tarefa de escrever um texto, por exemplo, que se torna possível no interior do mundo histórico específico, constitui-se em relação com o computador usado na digitação, com a mesa e a cadeira usadas como base para a atividade, com os livros consultados, com o propósito da escrita etc. Cada um desses pontos de referência (computador, mesa e cadeira, livros etc.) está ainda ligado a muitos outros referenciais, produzindo como que uma grande teia de significados que fornecem a visão contextual necessária para a fluidez das ocupações. É sobre a base de tal significância que, cotidianamente, os entes vêm ao encontro como coisas pertinentes ou impertinentes, úteis ou inúteis, interessantes ou repulsantes, etc.

É na teia da significância que também vêm ao encontro os entes que também *estão aí* no mundo: os outros. Em toda ocupação, os outros já estão presentes enquanto aqueles junto com quem se empreende algo, ou para quem ou contra quem se empreende algo; os outros estão inseridos por todos os lados no interior da rede de relações que constitui o mundo cotidiano. O texto que está sendo escrito foi uma sugestão de... vai ser enviado a... e será lido por... Os outros são tão imediatos quanto o próprio mundo. Ser-no-mundo significa, portanto, ser-com outros. Contrapondo-se a uma tendência teórica, que ao assumir o pressuposto de um eu previamente isolado encontra dificuldades para explicar o encontro com os outros, Heidegger (1986, p. 119) elimina o problema ao denunciar a artificialidade desse ponto de partida: “O encontro com os outros não se dá numa apreensão prévia em que um sujeito, de início já simplesmente dado, se distingue dos demais sujeitos, nem numa visão primeira de si onde então se estabelece o referencial da diferença”, pelo contrário, “eles vêm ao encontro a partir do *mundo* em que o ser-aí se mantém, de modo essencial, empenhado em ocupações [...]”.

Da mesma forma como a ocupação cotidiana não encontra primeiramente objetos simplesmente dados, mas, sim, coisas pertinentes ou impertinentes, disponíveis ou indisponíveis para o que se está empreendendo na ocupação, os outros também não são descobertos como meras presenças, mas como alvos da atenção, do interesse. Em relação aos outros, não há ocupação, mas *preocupação*. “O ser por um outro, contra um outro, sem os outros, o passar ao lado um do outro, o não sentir-se tocado pelos outros são modos possíveis de preocupação” (HEIDEGGER, 1986, p. 121).

Com essa breve exposição acerca do ser-com abre-se a perspectiva heideggeriana sobre os *fundamentos* da sociabilidade hu-

mana<sup>3</sup>. Estar conectado aos outros não é para o ser humano uma condição circunstancial da qual ele poderia, eventualmente, se desvencilhar, nem uma propriedade que se deveria acrescentar ulteriormente a uma essência individual primordial. A constatação fenomenológica de que “o ser-aí é, essencialmente, ser-com” possui um sentido ontológico-existencial. Com ela Heidegger não quer meramente indicar o fato constatável de que no mesmo mundo também ocorrem outros da mesma espécie. Porque não é primeiramente por meio da proximidade física que os outros estão junto, mas, sim, pelos diferentes modos de engajamento com o mundo. Quando Robinson Crusóe se encontrava isolado em uma ilha, mesmo lá, os outros se faziam presente no modo pelo qual ele construía seu abrigo, preparava o pão, confeccionava um guarda-chuva, fazia exercícios espirituais e até mesmo no modo como se relacionava com Sexta-Feira (GREAVES, 2012, p. 66). O ser-com constitui a estrutura fundamental do ser-no-mundo e isso significa que ele “determina existencialmente o ser-aí, mesmo quando um outro não é, de fato, dado ou percebido” (HEIDEGGER, 1986, p. 120)<sup>4</sup>.

Em relação à socialização, essa caracterização do ser-com adianta uma importante constatação: a socialização já está sempre em curso nas ocupações e preocupações que estruturam o mundo humano. Nesse sentido,

---

<sup>3</sup> Na indicação do ser-com como fundamento da sociabilidade não há qualquer compromisso com o caráter cooperativo ou desagregador do ser humano. Não se trata, portanto, de uma constatação sobre supostas aptidões humanas à colaboração e à harmonia social. Tanto a convivência harmônica quanto a convivência conflituosa são possibilidades ônticas do ente que tem como fundamento o ser-com.

<sup>4</sup> Heidegger (1986, p. 120) complementa seu argumento acrescentando que, “por outro lado, não se elimina o estar só porque ‘junto’ a mim ocorre um outro exemplar humano ou dez outros. O ser-aí pode estar só mesmo quando ele e ainda outros tantos são simplesmente dados”.

dizer que o ser-com constitui a estrutura fundamental do ser-no-mundo é dizer, em outras palavras, que o ser-aí se constitui como indivíduo a partir do ambiente social em que se encontra historicamente inserido. Os traços gerais desse processo se tornam ainda mais claros na resposta à questão da individualização. Como o ser-aí, que é existencialmente determinado pelo ser-com, alcança o si-mesmo?

De início, vale notar que, na caracterização mais imediata do ser-aí, como “o ente que eu mesmo sempre sou”, já foi assumida a sua individualidade como um dado fenomenal. Pertence ao modo de ser desse ente um saber de si como indivíduo. Na cotidianidade – isto é, no modo de ser em que o ser-aí se mantém de início e na maior parte das vezes –, esse saber de si é conquistado a partir do envolvimento com o mundo mais imediato das ocupações. Quer dizer: “de saída, o ser-aí encontra ‘a si mesmo’ naquilo *que* ele empreende, usa, espera, resguarda – no que está imediatamente à mão no mundo circundante, em sua ocupação” (HEIDEGGER, 1986, p. 119). A descoberta do si-mesmo, no fluxo das ocupações, pode ser recuperada na dinâmica do conjunto de referências que constitui a significância do mundo. Assim, por exemplo, a atividade de escrever um texto e todo o contexto referencial que a envolve inserem-se na perspectiva da produção literária, que, no fim das contas, existe *em virtude* das necessidades e possibilidades existenciais do ser-aí. Como elemento fundamental de todo o conjunto de remissões, o ser-aí é o ente em virtude do qual a conjuntura é a cada vez articulada. Ele é o *para quê* primordial e se compreende como tal em tudo o que empreende<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Na formulação de Werle (2003, p. 103-104), a compreensão que o ser-aí tem de si e do mundo, que não é do tipo conceitual, ocorre porque ele “está *com-preendido* numa situação de mundo. Não é o homem que primeiramente compreende o mundo, e

A intencionalidade envolvida nas ocupações abre, para o ser-aí, o saber de si mesmo como o ente em função do qual a vida mundana é conduzida. Cada um compreende a si mesmo a partir do que faz. Assim, é produzida a individuação, enquanto aquela compreensão de si que sempre acompanha o ser-aí em seu ser-no-mundo. Essa compreensão já se manifesta nas muitas formas de dizer “eu” que perpassam o existir cotidiano. Heidegger observa, contudo, que esse imediato e constante dizer “eu” não reproduz de forma adequada o teor fenomenal do ser-aí cotidiano. No fundo, cotidianamente, o ser-aí é tão pouco ele mesmo que mal se diferencia dos outros. Paradoxalmente, a dissolução da identidade do ser-aí no modo de ser dos outros, que com ele compartilham o mundo, se dá na medida inversa de seu empenho em diferenciar-se.

Nas ocupações em que se faz algo em companhia do outro, contra o outro ou a favor do outro, sempre há a preocupação de se diferenciar dos outros, seja apenas para nivelar as diferenças, seja para o ser-aí, estando aquém dos outros, esforçar-se por chegar até eles, seja ainda para o ser-aí, na precedência sobre os outros, querer subjugar-los. Embora sem o perceber, a convivência é inquietada por essa preocupação em estabelecer esse distanciamento. Quanto mais esse modo de ser não causar surpresa para a própria presença cotidiana, mais persistente e originária será sua ação e influência.

Nesse afastamento constitutivo do ser-com reside, porém: o ser-aí, enquanto convivência cotidiana, é *em função* dos outros. Não é ele mesmo que é, os outros lhe tomam o ser. [...] “Os outros” assim chamados pa-

---

sim ele é compreendido pelo mundo, e isso de modo totalizante: o ser humano inteiro está compreendido em seu mais próprio poder-ser numa situação de mundo [...].

ra encobrir que se pertence essencialmente a eles, são aqueles que, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, estão juntos na convivência cotidiana (HEIDEGGER, 1986, p. 126).

Heidegger chama de *impessoal* esse modo de ser da coletividade que, de início e na maioria das vezes, comanda a existência de cada ser-aí em seu cotidiano, de modo que, por exemplo, na utilização dos meios de transporte público, no emprego dos meios de comunicação e notícias (jornal), cada um é como o outro. E o é silenciosamente, isto é, na completa falta de surpresa e impossibilidade de constatação, que o impessoal desenvolve sua ditadura. Naturalmente, cada um acaba se divertindo e se entretendo do modo como impessoalmente se faz; acaba lendo, vendo e julgando sobre a literatura e a arte do modo como impessoalmente se vê e julga; também acaba se retirando das “grandes multidões” do modo como impessoalmente os outros se retiram; acaba achando “revoltante” o que impessoalmente se considera revoltante (HEIDEGGER, 1986, p. 127).

O impessoal descreve, ao mesmo tempo, o modo de ser e o resultado da socialização. E, assim, caso se queira interpretar o mundo compartilhado do ser-aí como um mundo cultural, pode-se, então, identificar o impessoal com os padrões culturais que se manifestam no modo comum de agir, pensar e sentir que identificam os diferentes grupos históricos. Ali se observa com muito mais clareza o modo como a busca por diferenciação tem lugar no interior de contexto maior de padronização. No interior dos grupos culturais, os indivíduos observam entre si infinitas diferenciações tanto físicas quanto espirituais e comportamentais; mas, de um ponto de vista externo, o que chama a atenção em primeiro lugar são as semelhanças que compartilham.

A tendência de observar diferenças no interior dos grupos culturais é uma característica da impessoalidade e até se pode entendê-la como uma reação compensatória à *medianidade* e ao *nivelamento* produzido pelos padrões culturais compartilhados, que ao remeter sempre a uma média, conduzem à equalização das diferenças entre uns e outros. Como aspectos do impessoal, o distanciamento, a medianidade e o nivelamento compõem o modo de ser da “opinião pública”<sup>6</sup> (HEIDEGGER, 1986, p. 127). Para uma compreensão mais adequada do que seja a opinião pública é interessante aproximá-la da ideia de senso comum, sendo esse entendido como um conjunto de noções vagas e gerais sobre o mundo, que é mantido na convivência e que guia a compreensão mais imediata que cada um tem de si e do seu entorno.

[A opinião pública] rege, já desde sempre, toda e qualquer interpretação do ser-aí e do mundo, guardando em tudo o seu direito. E isso não por ter construído um relacionamen-

<sup>6</sup> “Opinião pública” é a tradução adotada para o termo *Öffentlichkeit*. Numa explicação mais literal, *Öffentlichkeit* diz “o caráter do que é público, do que é aberto e acessível à todos”, daí a tradução usual do termo por “público” ou “publicidade”. Essas traduções mais usuais, embora preservem a remissão essencial ao caráter do que é acessível para todos, não trazem de maneira tão presente a indicação de que isso que é acessível para todos constitui a compreensão comum, a opinião corrente, cujo sentido está presente no emprego cotidiano do termo *Öffentlichkeit* em alemão. A favor da tradução de *Öffentlichkeit* por “opinião pública” deve-se atentar ainda para o vínculo que Heidegger estabelece entre “opinião pública”, enquanto manifestação do impessoal, e linguagem, enquanto meio privilegiado de domínio do impessoal. A linguagem, transformada em fala e escrita desenraizada, livre de fundamentos, é a portadora genuína da impessoalidade. A fala e a escrita que imperam no cotidiano são mera repetição, onde, no mais das vezes, apenas se passa adiante o que se ouviu ou se leu em outro lugar. Com o termo opinião consegue-se ressaltar melhor essa falta de fundamento que caracteriza o falar e escrever da cotidianidade.

to especial e originário com o ser das “coisas”, nem por dispor de uma transparência expressa e apropriada do ser-aí, mas por não penetrar “nas coisas”, visto ser insensível e contra todas as diferenças de nível e autenticidade. A opinião pública obscurece tudo, tomando o que assim se encobre por conhecido e a todos acessível (HEIDEGGER, 1986, p. 127).

Enquanto domínio do impessoal, a opinião pública oferece ao ser-aí a tranquilidade de não precisar decidir, julgar, pensar. Pois fornece a impressão de que, em seu domínio, tudo já foi decidido. Mas a opinião comum só pode aparentar já saber de tudo, porque se mantém na superficialidade de uma compreensão mediana e desenraizada de experiência, que acaba passando a ilusão de que junto a ela impera a mais profunda tranquilidade. De fato, mantendo-se na impessoalidade, o ser-aí pode entregar-se a uma vida sem maiores preocupações, em que nada há para se responsabilizar, uma vez que aquilo que impessoalmente se diz e se faz, fica na conta do impessoal. Afinal, o que “todo mundo faz” não é responsabilização de ninguém. Dessa forma, “o impessoal tira o encargo de cada ser-aí em sua cotidianidade” (HEIDEGGER, 1986, p. 128).

Com a análise do impessoal se desenranhou a resposta para a pergunta sobre os fundamentos existenciais do ser-aí em sua cotidianidade: “O si-mesmo do ser-aí cotidiano é o *impessoalmente-si-mesmo*” (HEIDEGGER, 1986, p. 129). Nessa condição, o ente que cada um sempre é foge, por assim dizer, da responsabilidade de construir a si mesmo a partir da escolha pessoal das possibilidades de sua existência. Uma vez que essa fuga indica ao mesmo tempo uma queda de si no mundo da convivência regido pelo impessoal, Heidegger a caracteriza como um estado de *decadência*. Esse termo – que o filósofo alerta para que não seja tomado em sentido moral, como expressando

algum tipo de avaliação negativa – indica o tipo de envolvimento que acompanha o ser-ai em sua condição fundamental de ser-no-mundo. Decair no mundo não é uma possibilidade qualquer, um fato ocasional que poderia ser evitado ou de alguma forma superado; trata-se de um momento essencial do ser desse ente que existe num mundo compartilhado com outros<sup>7</sup>.

Contra uma possível incompreensão, que tomasse a indicação fenomenológica da queda no impessoal como um traço do humano primitivo, característico de sociedades arcaicas, Heidegger (1986, p. 51) observa que esse é um modo de ser que pertence ao ser-ai “justamente e sobretudo quando o ser-ai se move numa cultura altamente desenvolvida e diferenciada”. Ou seja, é justamente nas sociedades complexas da era atual, marcadas, dentre outras coisas, pelo individualismo exacerbado, que o fenômeno da

---

<sup>7</sup> Casanova (2006, p. 96) chama a atenção para a *necessidade* da decadência para um ente que foi essencialmente caracterizado como existência, ou seja, como um ente cujo ser sempre está em jogo faticamente. Concebido em termos de existência, o ser-ai é no tempo e na medida em que realiza suas possibilidades no mundo em que foi lançado. Sendo assim, é inevitável que, de início, as possibilidades por ele realizadas sigam os caminhos já sedimentados que encontra em seu mundo, pois é dessa forma que, originariamente, ele passa a ser. Para que fosse diferente, quer dizer, para que o ser-ai pudesse já de início decidir ele mesmo sobre suas possibilidades de ser, independentemente da influência do mundo, seria preciso supor um estágio originário em que ele se mostrasse como *pura* possibilidade de ser; mas isso implicaria a fixação de algo determinado, um fundamento transcendental para além das terminações fenomenológicas do ser-no-mundo. Mas é exatamente isso que Heidegger combate nas teorias da subjetividade: esse elemento determinado e puro que precede o existir fático. Tal elemento é ficção; o ser-ai só pode ser como ser-no-mundo, se constituindo de início a partir das orientações mais imediatas que retira do mundo. Ou seja, para o ente que fundamentalmente ser-no-mundo, entregar-se de início ao mundo não é uma possibilidade, mas uma necessidade.

impessoalidade cresce em expressão. O individualismo, se bem compreendido, não constitui qualquer testemunho contra a impessoalidade. Ao contrário, cabe reconhecer a conexão entre individualismo e a compreensão de si mais imediata que ser-ai encontra disponível no mundo público do impessoal. Contemporaneamente, a compreensão mais imediata do ser humano o toma como “sujeito”<sup>8</sup>. O individualismo, que tem lugar a partir da subjetividade desse sujeito, surge como uma possibilidade fática do ser-ai que se compreende a partir do mundo: pois é sempre com base na compreensão comum difundida na opinião pública que cada ser-ai de início preenche “sua” subjetividade aos moldes do individualismo<sup>9</sup>. Numa perspecti-

---

<sup>8</sup> O ser humano se tornou sujeito na época Moderna, por meio do movimento filosófico esboçado na obra de Descartes. Com o “eu penso, logo sou” Descartes colocou o ser humano como fundamento de toda a realidade, como *subjectum*. A essência deste novo fundamento está na consciência, que assegura a si mesma a representação do real. A partir desse passo decisivo o ser humano tornou-se livre para preencher a subjetividade, sempre de acordo com o modo como ele se concebe e quer a si mesmo. Daí Heidegger afirmar no ensaio *O tempo da imagem do mundo* (2014, p. 116) que “só onde o homem já é essencialmente sujeito que existe a possibilidade de derrapar para anti-essência [*Unwesen*] do subjectivismo, no sentido do individualismo”. E porque o subjectivismo conquista sua posição em relação ao objetivismo, “no imperialismo planetário do homem organizado tecnicamente, o subjectivismo do homem atinge o seu mais elevado cume, a partir do qual ele se estabelecerá na planície da homogeneidade organizada, e aí se instalará” (HEIDEGGER, 2014, p. 136).

<sup>9</sup> Da mesma forma que o individualismo está sendo mostrado como um desdobramento possível a partir do impessoal, na medida em que se dá sobre a base de uma compreensão imediata (vaga e desenraizada) do ser humano como sujeito, também a massificação cultural deve ser compreendida como manifestação do impessoal e não como seu correlato. Nesse sentido, cabe o alerta para que não se tome a impessoalidade como uma determinação ôntica contingente que possa ser identificada pura e simplesmente com um período histórico específico, por exemplo, com o período atual das sociedades de massa. Sendo um traço fundamental do ser-no-mundo, a impessoalidade

va ontológica mais fundamental, o individualismo que assim se constitui permanece ainda muito distante de um si-mesmo propriamente constituído.

Somente por meio da eliminação das obstruções, encobrimentos e obscurecimentos que permeiam a compreensão comum que o ser-aí obtém de si e do mundo, medida pelo impessoal, é que ele pode conquistar uma compreensão mais adequada de suas possibilidades e, nisso, escolhe-las como propriamente suas. O si-mesmo próprio tem de ser mostrado, então, como uma retirada do impessoal, como uma singularização.

## 2. Singularização: ser propriamente si-mesmo

Como vítima e carrasco do impessoal (ou seja: do processo de socialização), participando de e atualizando suas determinações, o ser humano torna-se cúmplice do modo de ser do grupo ou da cultura em que está inserido. É assim que alguém se torna “naturalmente” preconceituoso entre os preconceituosos, consumista entre os consumidores, tolerante entre os tolerantes etc. Com a mesma espontaneidade com que se aprende a usar a língua nativa do lugar se vive, também se aprende os modos de ser ali predominantes. Há nisso aspectos negativos e positivos: por um lado conservam-se preconceitos produtores de injustiças, mas, por outro, também se conservam aqueles que se gostaria muito de sustentar em favor de uma ideia de harmonia social. O que está em questão, então, quanto a esse fenômeno, é a possibilidade de cada um se tornar conscien-

---

de teve lugar em toda e qualquer sociedade histórica, não obstante, tenha se manifestado de formas distintas em cada uma delas. Há de se reconhecer, no entanto, que na massificação e no consumismo, que são as formas típicas de manifestação hodierna do impessoal, o domínio deste alcança dimensões avassaladoras.

te dele a ponto de poder decidir o que merece ou não ser assumido e reproduzido.

A abordagem do impessoal, conduzida até aqui, conduziu para uma resposta negativa sobre quem é o ser-aí em seu cotidiano: de início e, na maioria das vezes, o ser-aí não é propriamente ele mesmo. “Nesse modo de ser, o ser-aí é um *ens realissimum*” (HEIDEGGER, 1986, p. 128). Mas isso que, do ponto de vista ontológico, revelou-se como o *mais real* em relação à essência do ser-aí, do ponto de vista ôntico, é o mais distante e difícil de capturar. Daí o porquê de o domínio do impessoal, não obstante, atingir a todos e dificilmente ser percebido. Como já assinalado anteriormente, a ditadura do impessoal ocorre de forma silenciosa: absorvido nas ocupações e distrações da convivência, o ser-aí não atenta para a impropriedade de seu próprio ser. A possibilidade de romper com essa inércia não vem de uma reflexão qualquer que possa ser conduzida sobre “quem” cada um é ou sobre “como” vive sua vida; em vez disso, segundo Heidegger, é por meio de determinados humores que se pode alcançar a consciência da própria condição.

O ser-aí sempre está sintonizado com o mundo a partir de determinados humores. Na verdade, Heidegger sustenta que são os humores que proporcionam o primeiro movimento fundamental de acesso ao mundo, na medida em que são eles que colocam o ser-aí em uma determinada perspectiva de abertura para o encontro de si e dos entes. Só porque é perpassado pelo sentimento do medo, por exemplo, é que alguém pode encontrar coisas e situações ameaçadoras. Em *Ser e tempo*, a angústia é apresentada como um sentimento especial que, quando acolhido, oferece uma abertura privilegiada para a compreensão da condição existencial do ser-aí<sup>10</sup>. Quando alguém é acometido pela

---

<sup>10</sup> Em um curso de 1929/1930, *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*, Hei-



angústia, é como se as coisas perdessem o sentido, como se as ocupações perdessem a urgência que as acompanha costumeiramente e o mundo todo se tornasse estranho; e, nesse ponto, o ser-aí alcança a perspectiva mais radical de sua condição existencial.

A angústia retira pois do ser-aí a possibilidade de, na decadência, compreender a si mesmo a partir do “mundo” e da interpretação pública. Ela remete o ser-aí para aquilo por que a angústia se angustia, para o seu próprio poder-ser-no-mundo. A angústia singulariza o ser-aí em seu próprio ser-no-mundo [...] (HEIDEGGER, 1986, p. 187).

A singularização proporcionada pela angústia tem a ver com a saída momentânea da impessoalidade, ou seja, com o afastamento da compreensão comum do mundo e de si que faz cada um ser como os outros. Mas a angústia não garante, por si só, a transformação do modo de ser cotidiano; para tal, se faz necessário também que o ser-aí angustiado assuma uma nova postura na condução de sua vida. Nova postura não significa, e nem poderia significar, um afastamento completo e permanente do impessoal; tal coisa não seria possível de forma alguma. A nova postura consiste em reconhecer-se inserido no impessoal e, mais que isso, reconhecer-se livre para construir a si mesmo a partir da escolha autônoma das possibilidades de ser disponíveis ao ser-aí. (Esse ponto será retomado mais adiante.) Nessa nova postura, o ser-aí, que sabe de si como o que está em questão, assume a responsabilidade pela construção de um projeto pessoal; ele se torna *resoluto*. Nisso se dá a

---

degger mostra como o tédio profundo também pode propiciar esse tipo fundamental de abertura em que o ser humano pode se experimentar em sua essência como ser-aí. De forma similar ao que ocorre na angústia, o tédio profundo também propicia o estranhamento da vida cotidiana, revelando o peso da liberdade em relação ao nosso próprio ser.

possibilidade mais própria do *cuidado*, que é, para Heidegger, o ser do ser-aí.

O cuidado remete ao caráter de construção de si, ao ter de lidar consigo mesmo de um modo ou de outro. Nele está contido *o drama fundamental da existência*<sup>11</sup>, simbolizado pela disputa entre o “eu” e o “nós”, entre a “angústia” da ausência de fundamento do ser-no-mundo e a “tranquilidade” que emana das fórmulas e das certezas vagas do impessoal, entre a “culpa” pela fuga de si e a “tentação” da entrega às coisas do mundo. Enfim, o ser-aí é essencialmente cuidado porque o si-mesmo próprio e o si-mesmo impróprio, a autenticidade e a inautenticidade não são predicados que o ser-aí pode conquistar ou abandonar definitivamente; tratando-se, antes, de possibilidades que a cada vez o ser-aí atualiza ou não. Como o próprio Heidegger (1986, p. 130) explica: “*O ser do que é propriamente si-mesmo não repousa num estado excepcional do sujeito que se separou do impessoal. Ele é uma modificação existencial do impessoal como existencial constitutivo*”; ontologicamente falando, acrescenta ele, “*existe um abismo entre [de um lado] o ser-si-mesmo do si-mesmo que existe propriamente e [de outro] a identidade do eu que se mantém constante na variedade das vivências*”. O cuidado é o ser do ente que constrói a si mesmo no “entre” desse abismo.

Com a indicação de que o cuidado é o movimento do ser-aí no abismo entre autenticidade e inautenticidade, mostra-se adequadamente o cuidado como o funda-

---

<sup>11</sup> Uma elaboração mais detalhada do cuidado como dramaturgia da existência foi desenvolvida por Hebeche (2006), que buscou as raízes do conceito nos estudos de Heidegger sobre Santo Agostinho, nos anos que antecederam a redação de *Ser e tempo*. Stein (1988, p. 79-102) também aborda o conceito heideggeriano de cuidado em termos de dramaturgia da existência, traçando um paralelo com a dramaturgia da pulsão resultante da teoria psicanalítica (Freud).

mento da possibilidade de um e de outro. Só porque em sua essência o ser-aí é cuidado ele pode mergulhar em ocupações e se entregar à convivência, perdendo-se no impessoal<sup>12</sup>. Mas, também, unicamente porque o ser-aí é essencialmente cuidado, ele pode, encontrando a si mesmo em meio ao impessoal, tomar para si as rédeas de sua vida, tornando, assim, sua existência propriamente sua (autêntica). Como assinalado anteriormente, esse movimento de retirada do impessoal, esse processo de singularização que viabiliza o si-mesmo próprio, nunca é definitivo. Ele não pode ser definitivo porque o ser-aí é fundamentalmente ser-no-mundo, e “o ser-no-mundo já é em si mesmo *tentador*” (HEIDEGGER, 1986, p. 177). O empenho nas ocupações e nas preocupações da convivência arrasta o ser-aí sempre de novo para os domínios da impessoalidade. Por isso, a autenticidade precisa ser constantemente reiterada. Tom Greaves (2012, p. 74) move-se nessa direção ao afirmar que “a existência potencialmente autêntica é a existência entre dois eus, o inautêntico e o autêntico”. De acordo com essa interpretação, a autenticidade somente se torna possível para aqueles que diferenciam entre autenticidade e inautenticidade; a autenticidade seria, assim, “uma questão de se distinguir entre o eu que pertence ao impessoal e o eu que toma seu próprio caminho de viver as possibilidades tornadas disponíveis para si como suas próprias” (GREAVES, 2012, p. 74). Isso tudo, porém, não deve ser meramente pensado em termos da conhecida oposição entre público e privado, porque a autenticidade não é tratada em termos de

<sup>12</sup> Na tradução para o português desaparece uma importante conexão terminológica entre o cuidado (*Sorge*), a ocupação (*Besorgen*) e a preocupação (*Fürsorge*). O ser-aí é cuidado, porque, como ser-no-mundo, ele se mantém em relação com o seu próprio ser (cuidado; cuidar de si) com os outros (preocupação; cuidar da convivência) e com os entes que lhe vem ao encontro (ocupação; cuidar das coisas do mundo).

vida privada, nem a inautenticidade corresponde à vida pública. O que está em jogo, antes, é o modo como cada um experiencia e conduz tanto uma como a outra<sup>13</sup>.

A possibilidade de manter a distinção de que fala Greaves, entre o autêntico e o inautêntico, tem a ver, no fundo, com a forma com o ser-aí se conecta à temporalidade de sua existência. Apenas ao mover-se numa compreensão originária do tempo, desde a qual, pela antecipação das possibilidades futuras, e à luz do que tem sido no passado, o ser-aí assume sua situação presente como momento de decisão, apenas em tal relação com a temporalidade pode o ser-aí construir a si mesmo autenticamente. O tempo presente torna-se o tempo da ação resoluta, que está atrelado a uma história, mas que só se ilumina efetivamente como tempo oportuno em vista do que se mostra no futuro como possibilidade. O futuro constitui-se, dessa forma, como o momento prioritário da temporalidade originária do ser-aí. Diferentemente, na compreensão cotidiana do tempo, como tempo linear, objetivo, o passado é esquecido, o futuro surge como o tempo mais imediato da espera pelo desdobramento das ocupações e o presente converte-se no momento prioritário, no qual o ser-aí, constantemente, repete para si os modos de ser do impessoal. Assim, é apenas na perspectiva da inautenticidade que se pode dizer que o ser-aí vive no presente; na perspectiva da temporalidade originária, o ser-aí se *estende* no tempo, existindo prioritariamente

<sup>13</sup> Na *Carta sobre o humanismo*, na oportunidade em que denuncia o afastamento do pensar de seu elemento, que sob a “ditadura característica da opinião pública” leva ao surgimento dos “ismos” no interior da filosofia, Heidegger afirma que, “por si só, a assim chamada ‘existência privada’ ainda não é, em todo caso, o ser essencial, livre, do ser humano. Ela simplesmente se aferra à negação do âmbito público, mas continua sendo apêndice dependente e se alimenta de seu mero retirar-se do público. Assim, contra sua própria vontade, testemunha sua escravidão à opinião pública” (2088, p. 330).

no futuro, mas, simultaneamente, no passado e no presente. A temporalidade é o sentido do ser desse ente que assim se temporaliza. “O cuidado é temporal” (STEIN, 1988, p. 11).

A metafísica não compreendeu adequadamente a essência humana como cuidado justamente porque não compreendeu o tempo a partir da temporalidade originária. Daí a definição do ser humano como animal dotado de razão, como sujeito e como consciência. Essas definições tomam o ente humano como mera presença, como um ser simplesmente dado, que na tradição filosófica serviu como suporte atemporal do conhecimento pretendido como absoluto. Na perspectiva apresentada por Heidegger, essas são construções fantasiosas, tanto quanto é fantasiosa a pretensão de um conhecimento absoluto, pois o ser-aí não pode ser esse tipo de fundamento, justamente porque ele é temporalidade estendida, porque ele é histórico e finito. Não há nenhuma substância atemporal, apenas isso que cada um é enquanto fluxo existencial no mundo histórico em que foi jogado ao nascer. Todo conhecimento, de si e do mundo, só é possível enquanto elaboração dessa compreensão histórica, temporal, finita. Não há qualquer fundamento seguro para além ou aquém da compreensão historicamente aberta na qual cada um está inserido. Heidegger chama de *faticidade*<sup>14</sup> essa condição histórica do ser

humano, que constitui o fundamento sem fundo do autoconhecimento e do conhecimento do mundo em geral.

Apenas a compreensão profunda da temporalidade abre a perspectiva para que se pense o ser humano como *existência*, no sentido especial que Heidegger dá ao termo, enquanto o estar aberto do ser-aí para a realização de possibilidades. Na existência, assim entendida, reside o determinante da condição humana, afinal, é essa a base para a articulação dos horizontes indispensáveis à compreensão do mundo e de cada ser-aí. Daí também a centralidade do tema da morte em *Ser e tempo*, pois, dentre as possibilidades que se abrem ao ser-aí, ela surge como a mais arrebatadora, como aquela que impossibilita todas as demais. Não apenas a morte é certa, ela também é sempre própria. E nisso ela se torna o índice máximo da finitude humana. Quando autenticamente assumida, a partir da condição de ser-para-a-morte de cada um, ela escancara a existência em seu caráter de transitoriedade e libera o ser-aí para a urgência do cuidado de si, que se traduz na escolha decidida por um projeto de vida<sup>15</sup>. A negatividade da morte

---

mano estão implicadas as condições mundanas (culturais, econômicas etc.) e pessoais (corporais, psíquicas etc.), cujo enlace constitui o campo de jogo de cada existência.

<sup>15</sup> A análise da morte, em *Ser e tempo*, assume até certo ponto a constatação de Dilthey de que “[...] a limitação de nossa existência pela morte é sempre decisiva para a compreensão e avaliação da vida” (apud HEIDEGGER, 1986, p. 249). Mas Heidegger não está propondo que se fique constantemente pensando e teorizando sobre a morte. Quando ele diz que o ser-aí é ser-para-a-morte, e o ser para a morte é *antecipação* da morte, o que está em questão é a aceitação de todas as possibilidades em que o ser-aí pode existir de uma forma ou de outra, na sua exata condição de possibilidade. Nesse sentido, a antecipação da morte nada mais é do que o reconhecimento de que as possibilidades concretas que a vida apresenta não são definitivas e que, portanto, permanece sempre aberta a possibilidade de o ser-aí desenvolver-se para além da condição em que se encontra.

---

<sup>14</sup> A *faticidade* é um conceito central da abordagem heideggeriana em *Ser e tempo*. Em oposição a uma consideração abstrata do ser humano e do mundo, a *faticidade* indica as condições concretas em que a existência cotidiana se desdobra em suas quase infinitas possibilidades. O mundo fático é, nesse sentido, o mundo dos compromissos pessoais, das diversões e dos aborrecimentos, do amor e do ódio, das disputas políticas, das crenças religiosas etc., em que cada um “organiza” sua vida e vive sua história. Nessa mesma direção, a *faticidade* do ser humano se dá na medida em que esse ente sempre ocorre em um mundo fático, em circunstâncias fáticas, ou seja, sempre de um modo concreto, particular. Na *faticidade* do ser hu-

remete o ser-aí para a positividade da decisão em relação às suas possibilidades de ser, o que, de início e na maior parte das vezes, fica à mercê do impessoal. Nada disso tem a ver, no entanto, com a necessidade de se pensar constantemente na morte. O ser-para-a-morte é antes experimentado como sentimento: “o ser-para-a-morte é, essencialmente, angústia” (HEIDEGGER, 1986, p. 266). Na angústia, não há nada em específico que perturba. Pelo contrário, como já se observou anteriormente, o que angustia é a própria existência em sua indeterminação, enquanto projeto lançado e finito. O peso que se experimenta na angústia é o peso da responsabilidade inalienável em relação aos rumos da própria existência. A inautenticidade consiste justamente em fugir desse peso, entregando a responsabilidade das escolhas ao impessoal, de modo que tudo já está previamente decidido: o que se deve pensar, como se deve viver etc. A aparente tranquilidade do impessoal oculta a negligência do cuidado de si que a angústia sorrateiramente manifesta.

O desenvolvimento heideggeriano da autenticidade e da inautenticidade, esboçado anteriormente, em conexão com fundamentos ontológicos existenciais da socialização e da individuação, buscados nos modos de ser-no-mundo, sugerem uma relação estreita com a ideia tradicional de formação presente na cultura alemã que será mais bem caracterizada na sequência.

### 3 Formação (*Bildung*) e cuidado

O conceito de formação (*Bildung*), cuja riqueza semântica foi moldada historicamente no seio da cultura alemã, não encontra equivalente em outras línguas. Nesse sentido, Vierhaus (2002, p. 52) dá testemunho de que, até hoje, são poucos os conceitos que são usados tão frequentemente, que

significam tantas coisas diferentes e que são, em sua significação crescente, tão especificamente alemãs quanto o conceito de “formação”. Diante desse quadro, não se poderá, nos limites desta investigação, indicar mais do que algumas ideias gerais que compõe a polissemia do conceito de formação, para, a partir daí, marcar algumas aproximações com os aspectos do pensamento heideggeriano apresentados.

O conceito de formação remete a algo que, em geral, não é expresso pela noção de educação, embora tampouco se possa traçar entre ambas as palavras uma nítida divisão conceitual. Quando muito, segundo Vierhaus (2002, p. 11), pode-se dizer que, grosso modo, o conceito de “educação” contém um acento mais ativo, no sentido de uma ação com uma meta dirigida sobre o outro e para o outro; e “formação”, por outro viés, tem mais a ver com o conteúdo e o resultado da educação.

O traço talvez mais significativo da formação – que pode ser facilitado pela educação formal, mas não garantido por ela – liga-se à ideia de interioridade e de construção de si. A formação é, nesse sentido, uma tarefa a ser conduzida por cada um desde seu interior; não é algo que alguém possa impor para o outro ou desenvolver pelo outro. Trata-se, como já esboçado pelos estoicos, de ocupar-se do próprio destino. Isso não se alcança sem algum grau de conhecimento e controle das inclinações naturais que influenciam a existência, como parte da facticidade do ser-aí, mas, principalmente, não se alcança sem algum grau de independência em relação ao social. É nesse ponto que ganha relevância a discussão em torno da socialização, da individuação e da singularização. Pois, se por um lado fica claro que a socialização está na base de todo processo de individuação, uma vez que a compreensão só ocorre pela imersão em um mundo histórico compartilhado; por outro, fica claro

também o caráter ambíguo da individuação, que de início e na maior parte das vezes se constitui de forma impessoal. Isso exige que, ao se pensar a formação, enquanto processo de autoconstrução consciente e autodirigido do ser humano, concentre-se a atenção na promoção da singularização. Afinal, formar a si mesmo é uma possibilidade oferecida apenas para aqueles que, ao se descolarem do impessoal, assumem para si as decisões sobre seu destino.

Nessa linha, pode-se dizer que, ao definir o cuidado como essência do humano, Heidegger revela o próprio fundamento da possibilidade da autoformação: apenas o ente cujo ser está constantemente em jogo pode assumir para si a tarefa de sua constituição. Em Heidegger, assim como o fora na tradição, a formação seria algo que precisa ser assumido como tarefa por cada um singularmente; ela seria, em termos hegelianos, a própria antítese do espontaneísmo e do imediatismo. O filósofo de *Ser e tempo* mostra, nesse sentido, que a possibilidade existencial do si-mesmo autêntico passa pela decisão resoluta que precisa ser constantemente reiterada diante do domínio do impessoal. Nisso, ele faz eco a Goethe, para quem a *vontade de formação* era valiosa e útil: “Quem deseja a glória, deve fazer um esforço supremo”, disse ele em um Soneto de 1800<sup>16</sup>.

Quanto aos pressupostos exigidos para a formação, Heidegger aproxima-se uma vez mais da tradição ao reafirmar, na esteira de Kant e Humboldt, a exigência de liberdade. Para a autêntica construção do si-mesmo, o ser-aí precisa, antes de tudo, fazer-se livre. Porém, diferentemente de Humboldt, para quem a liberdade estava associada, sobretudo, à independência em relação às imposições do Estado, Heidegger, como vis-

to nos tópicos anteriores, fala de liberdade em termos de um afastamento das garras do impessoal. A formação autêntica do si-mesmo depende de o ser-aí tornar-se livre para próprias possibilidades, de modo a poder escolher dentre elas independentemente dos caminhos já sedimentados pela opinião pública. Somente marcando a diferença em relação ao impessoal é que o ser-aí pode se assenhorear da construção de sua identidade, enquanto escolha consciente de suas possibilidades de ser. Formar-se é, assim, *cuidar* adequadamente dessa diferença.

Há ainda, como elemento significativo da proximidade do pensamento heideggeriano com a tradição do conceito de formação, o destaque para o papel da experiência. Aqui ressoa a importância de não se tomar a formação como uma tarefa inteira e meramente interior. Como exemplarmente exposto na novela de formação mais famosa de Goethe, *Os anos de aprendizagem de Wilhelm Meister*, a construção da própria identidade, ou seja, a formação do si-mesmo autêntico, é algo que tem lugar no mundo, na experimentação dos limites e no enfrentamento das frustrações. Na terminologia heideggeriana, isso equivale ao reconhecimento da faticidade da existência e de suas implicações para o poder ser de cada um. Como ser-no-mundo, o ser-aí é teórica e praticamente inseparável de suas circunstâncias, de seu aí. É precisamente em relação a elas, nos modos possíveis de ocupação e preocupação, que o ser-aí se torna, de início e na maioria das vezes, inautêntico; mas é também em relação a elas que a autenticidade pode ser conquistada. No fundo, como se buscou mostrar nos tópicos apresentados, a inautenticidade tem a ver com o predomínio de interpretação pública que limita a autocompreensão do ser-aí e seu entendimento de mundo aos moldes do que é impessoalmente propagado. Isso que impessoalmente se propaga é a compreensão vaga e desenraizada do que se ouve e se lê por aí. À opi-

<sup>16</sup> Esses apontamentos gerais sobre o tema da formação em Goethe, bem como as citações, têm como referência Vierhaus (2002).

nião pública falta justamente a experiência direta com aquilo a que se refere o discurso propagado. Esse é o contraponto para que se entenda a autenticidade da ocupação e da preocupação em termos de apropriação: a apropriação acontece quando há uma relação direta com coisas. Gianni Vattimo (1996, p. 47) explica que essa indicação, apesar de vaga, é claramente testemunhada pela experiência comum: só se pode falar com conhecimento de causa quando se experimentou de certo modo diretamente aquilo de que se fala; e esse experimentar nunca é do tipo de um mero encontro de um sujeito com um objeto, tratando-se, antes, de uma relação mais complexa, como a que se expressa, por exemplo, na expressão “fazer uma experiência” ou “ter uma experiência”. O sentido de experiência que Vattimo tem em vista está próximo ao desenvolvido por Hegel na *Fenomenologia do espírito*. Em Hegel, a experiência designa a esfera total da consciência que se examina a si mesma em um movimento de reflexão dialética; trata-se de um experimentar a si mesmo sem intermediários, em que o próprio ser se manifesta em sua verdade<sup>17</sup>. A experiência direta com as coisas compromete o ser-aí de um modo diferente com o mundo, rompendo, assim, aquela participação de início irrefletida e acrítica no mundo histórico-social em que ele foi lançado (socializado). É a experiência, assim entendida, que abre para o ser-aí uma compreensão mais originária do mundo, para além das noções vagas que imperam em seu ambiente social – e para além, também, do mero *saber livresco*, que já Nietzsche denunciava como pseudoformação.

Partindo do que foi desdobrado no parágrafo anterior, pode-se identificar na constituição do ser autêntico de Heidegger o

elemento político da formação como emancipação. Na medida em que a conquista da autenticidade corresponde ao afastamento (não excludente, mas delimitador) das ideias predominantes no ambiente social, ela é também a condição para a autonomia necessária para o julgamento tanto das ideologias quanto das estruturas de poder inerentes à sociedade. (Essa poderia ser apontada como a carência capital do povo alemão, em geral, e Heidegger, em particular, em sua relação com o nazismo.)

Para que as conexões entre o pensamento heideggeriano e o conceito de formação não se mostrem como mero produto de uma aproximação arbitrariamente guiada, convém voltar a atenção para aquela que é a única referência clara à educação em *Ser e tempo*. Trata-se de uma citação do Conde Yorck que Heidegger acolhe no § 77, já na parte final da obra:

A tarefa pedagógica do Estado seria desfazer a opinião pública elementar [regida pelo impessoal] e possibilitar, tanto quanto possível, a formação da individualidade no ver e no perceber. Ao invés do que se chama de consciência moral pública – essa alienação radical – voltamos a consciências singulares, que fortaleceriam a consciência moral (HEIDEGGER, 1986, p. 403).

Nesse trecho, que Heidegger extrai das correspondências de conde Yorck com Dilthey, pode-se ler, de imediato, uma proposta de projeto formativo como política de Estado. Em seu conteúdo, nota-se claramente a afinidade com as ideias de Heidegger, sobretudo, no que diz respeito à formação como superação da opinião pública (senso comum) e à exaltação das consciências singulares. Em *Ser e tempo*, Heidegger não fala predominantemente em termos de senso comum, mas, como se tentou mostrar (título 1), é possível uma aproximação entre “opinião pública” e “senso comum”; também

<sup>17</sup> Para uma caracterização na noção de experiência em Hegel, traçada em conexão com a ideia de formação, ver Fabre (2011, p. 221-224).

não fala predominantemente de “consciência singular”, mas, respeitadas as particularidades do quadro conceitual, essa se aproxima do que foi visto como o si-mesmo singular. Tal afinidade parece autorizar que se tomem as palavras de Conde Yorck como representativas da posição de Heidegger. Além disso, importa notar que, ao contrário de outros filósofos como Descartes, Hegel e o próprio Dilthey, que foram citados em *Ser e tempo* para marcar distinções, as ideias de Conde Yorck foram introduzidas para serem ali “cultivadas”.

De volta à passagem da correspondência de Conde Yorck, citada por Heidegger, é inevitável a pergunta sobre os meios pelos quais o Estado favoreceria o desenvolvimento desse projeto formativo de superação do senso comum em direção ao fortalecimento da individualidade. Quanto a isso, a via de exploração do pensamento de Heidegger aqui desenvolvida não permite mais que algumas indicações especulativas. Primeiramente, se poderia supor que o desenvolvimento daquele projeto formativo passaria pela ampliação ou, ao menos, qualificação do espaço da experiência, no sentido já exposto anteriormente. Além disso, os escritos de Heidegger também permitiriam que se pensasse esse projeto formativo conectado a um modo especial de encarar a herança cultural. A autêntica construção de si-mesmo não se faz fechada no presente, nem apenas voltada ao futuro; ela é, em sua faticidade irrecusável, uma *retomada* crítica e criativa do passado. Tanto do passado individual quanto do passado social. É voltando-se para a tradição que o ser-aí poderá buscar elementos para além daqueles disponíveis no senso comum do impessoal: abrindo-se autenticamente para o passado a “existência escolhe seus heróis” (HEIDEGGER, 1986, p. 385). Escolher um herói é, no entendimento de Greaves (2012, p. 145), ser capaz de identificar aqueles que podem ser procurados quando se busca orientação e de quem

se espera poder aprender alguma coisa, e que não seja alguém que se imponha de um modo que sua palavra nunca possa ser questionada. Esse é precisamente o sentido do retorno constante à cultura grega, cujo ideal de formação (*Paideia*) teve influência decisiva na composição semântica da *Bildung* alemã. Não se trata meramente de repetir os gregos, de querer reviver aquele mundo que já não existe mais. Antes, o que está em jogo é uma atualização dos caminhos interpretativos abertos pelos gregos no mundo, que é sempre o mundo fático de alguém. Uma boa forma de entender o sentido heideggeriano da retomada do passado é pensá-la em analogia com a interpretação hermenêutica dos textos filosóficos: um texto filosófico clássico é portador de uma riqueza interpretativa que nunca se esgota, constituindo-se em fonte permanente de inspiração e renovação do pensamento<sup>18</sup>.

Outro fator que poderia ser apontado como facilitador de um projeto de formação voltado à superação do senso comum (opinião pública) e ao fortalecimento da singularidade (autenticidade), diz respeito ao combate ao empobrecimento da linguagem. Esse é um elemento que vai se fortalecer sobremaneira no pensamento tardio de Heidegger, em que a atenção com a linguagem equivalerá à atenção com a própria essência do humano definida na proximidade com o evento do ser.

Por fim, e à guisa de conclusão, o que se pode dizer quanto à originalidade da noção de formação aqui esboçada, desde a base conceitual de *Ser e tempo*? Por um lado, a originalidade da abordagem heideggeriana está em seu ponto de partida, que ne-

<sup>18</sup> Para Figal (2005, p. 286-298), a leitura de textos filosóficos não serve apenas como um indicador (por analogia) de como deve ser pensada a relação do ser-aí com o que o precede; bem mais do que isso: os textos filosóficos são o canal por excelência de manifestação do legado da tradição.

ga o pressuposto de uma subjetividade a priori, desde onde a própria compreensão da subjetividade arraigada na autocompreensão imediata do ser humano moderno se apresenta como empecilho para os objetivos da formação, entendida como construção autônoma da identidade – daí a importância da distinção entre individuação (si-mesmo impessoal) e singularização (si-mesmo autêntico). Por outro, mas ainda sobre a mesma base paradigmática, há na abordagem heideggeriana da questão, o esforço radical de libertar o ser humano dos últimos resquícios de idealismo metafísico, apresentando-o em

sua liberdade crua e finita como o ente que está entregue a si mesmo em sua possibilidade de se perder ou de se ganhar. O saldo desse esforço é a angústia originária que acompanha o mais autêntico cuidado de si. Essa ideia de formação, forjada no acolhimento da angústia, movimenta-se sobre a base da mais radical liberdade humana: liberdade em relação aos modelos sedimentados no impessoal e liberdade em relação a qualquer determinação pré-concebida de ser.

### Referências

CASANOVA, Marcos A. **Nada a caminho**: impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

FABRE, Michel. Experiencia y formación: la *Bildung*. **Revista Educación y Pedagogía**, Medellín/Colômbia, v. 23, n. 59, enero-abril 2011. Disponível em: <<http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/revistaeyp/article/view/8717>>. Acesso em: 18 fev. 2016.

FIGAL, Günter. **Martin Heidegger**: fenomenologia da liberdade. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

GOETHE, Johann W. **Os anos de aprendizagem de Wilhelm Meister**. São Paulo: Edição 34, 2006.

GREAVES, Tom. **Heidegger**. Porto Alegre: Penso, 2012.

HEBECHE, Luiz. Uma arqueologia da cura. In: \_\_\_\_\_. **O escândalo de Cristo**: ensaio sobre Heidegger e São Paulo. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005, p. 395-430.

HEGEL, Georg W. F. **Fenomenologia do espírito**. Petrópolis: Vozes, 1992.

HEIDEGGER, Martin. Carta sobre o humanismo (1946). In: \_\_\_\_\_. **Marcas do caminho**. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 326-376.

HEIDEGGER, Martin. O tempo da imagem do mundo (1938). In: \_\_\_\_\_. **Caminhos de Floresta**. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014, p. 95-138.



HEIDEGGER, Martin. **Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão**. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

HEIDEGGER, Martin. **Sein und Zeit**. 16 ed. Tübingen: Max Niemeyer, 1986.

STEIN, Ernildo. **Seis estudos sobre “Ser e tempo”**. Petrópolis: Vozes, 1988.

VATTIMO, Gianni. **Introdução a Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

VIERHAUS, Rudolf. Formación (Bildung). **Revista Educación y Pedagogía - Separata**, Medellín/Colômbia, v. 14, n. 33, 2002. Disponível em: <<http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/revistaeyp/issue/view/1623>>. Acesso em: 18 fev. 2016.

WERLE, Marco A. A angústia, o nada e a morte em Heidegger. **Trans/Form/Ação**, Marília, v.26, n.1, 2003, p. 97-103. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0101-31732003000100004>>. Acesso em: 1 fev. 2016.

Recebido em: 23/01/2017  
Aprovado em: 28/07/2017