



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE CIÊNCIAS DA EDUCAÇÃO
LINHA DE PESQUISA FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO

PRISCILLA GHIZONI LIMA

PEDAGOGIA SINGULAR:
UMA (RE)ORIENTAÇÃO FENOMENOLÓGICA DO CONCEITO DE DEFICIÊNCIA

FLORIANÓPOLIS

2024

PRISCILLA GHIZONI LIMA

PEDAGOGIA SINGULAR:

UMA (RE)ORIENTAÇÃO FENOMENOLÓGICA DO CONCEITO DE DEFICIÊNCIA

Tese submetida ao Programa de pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Educação.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Rosana Silva de Moura

FLORIANÓPOLIS

2024

Lima, Priscilla Ghizoni

Pedagogia Singular : uma (re)orientação fenomenológica do conceito de deficiência / Priscilla Ghizoni Lima ; orientadora, Rosana Silva de Moura, 2024.

235 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Ciências da Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, Florianópolis, 2024.

Inclui referências.

1. Educação. 2. Filosofia da Educação. 3. Deficiência. 4. Fenomenologia Hermenêutica. 5. Formação Humana. I. Moura, Rosana Silva de. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Educação. III. Título.

Priscilla Ghizoni Lima

Pedagogia singular: uma (re)orientação fenomenológica do conceito de deficiência

O presente trabalho em nível de Doutorado foi avaliado e aprovado, em 13 de agosto de 2024, pela banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof^a. Andrea Marta Díaz Genis, Dr^a.
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación | FHCE-UDELAR

Prof. Carlos Bernardo Skliar, Dr.
Instituto de Investigaciones Sociales de América Latina | FLACSO-CONICET

Prof^a. Débora Regina Wagner, Dr^a.
Universidade Federal de Santa Catarina

Certificamos que esta é a versão original e final do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de Doutora em Educação.

Insira neste espaço a
assinatura digital

Coordenação do Programa de Pós-Graduação

Insira neste espaço a
assinatura digital

Prof.^a Dr.^a Rosana Silva de Moura
Orientadora

Florianópolis, 2024.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a minha estimada professora e orientadora Rosana Silva de Moura, por sua paciência, dedicação e orientações cuidadosas, ao longo dos vários anos que se seguiram da graduação ao doutorado. As orientações sábias, profundas, compreensivas e direcionadas que constituíram como elementos fundamentais no processo autoformativo. Aos encorajamentos e conselhos para seguir adiante nesta pesquisa e, acima de tudo, por acreditar nas minhas possibilidades quando eu mesma quase desacreditei delas. Por estar e permanecer gentilmente com a minha existência.

Aos membros da banca examinadora: professoras Débora Regina Wagner, Andrea Marta Díaz Genis e ao professor Carlos Bernardo Skliar, que dedicaram sua atenção à leitura, estudo e análise do texto em momentos distintos da pesquisa.

Agradeço ao meu companheiro, amigo e marido Rodrigo, pelo seu apoio incondicional, paciência, incentivo e por sempre me encorajar nos momentos difíceis, desde a graduação em Pedagogia, Mestrado e, agora, nesta fase do Doutorado.

A minha família pela demonstração de confiança e apoio nesta longa jornada.

Aos queridos colegas e parceiros nesta caminhada: Daniela Cristiana Viana, Israel Mannes e, em especial, a minha querida amiga Patrícia Soares Venzon, com a qual criei um vínculo especial de cumplicidade para a vida.

Aos professores que me auxiliaram em cada etapa acadêmica e que contribuíram para ampliação e construção do meu conhecimento.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Educação - PPGE/UFSC, representado por seus servidores e funcionários, em especial a Coordenação do Programa.

Enfim, a todos que direta ou indiretamente fizeram parte da minha formação, o meu muito obrigada.

Caçador de mim

[...]

Nada a temer senão o correr da luta
Nada a fazer senão esquecer o medo
Abrir o peito a força, numa procura
Fugir às armadilhas da mata escura
 Longe se vai
 Sonhando demais
 Mas onde se chega assim
Vou descobrir o que me faz sentir
 Eu, caçador de mim

Luiz Carlos P. de Sa e Francisco Sergio de Souza Medeiros

RESUMO

Esta pesquisa propõe uma (re)orientação fenomenológica do conceito de deficiência situada no horizonte de uma fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger para pensar a questão da formação humana. Dessa forma, lançamos a seguinte pergunta filosófica – que se tornou central nesta pesquisa: qual a contribuição da filosofia da educação para pensar uma pedagogia singular na indicação formal do conceito de deficiência? Logo, estamos operando no campo da filosofia da educação, pois cabe a ela tentar desvendar e (re)construir o sentido da educação no contexto da existência humana, procurando meditar e dialogar, de modo analítico e interpretativo, diante das questões sobre a formação dos homens; afinal, a filosofia da educação tem essa responsabilidade e compromisso ético no tratamento com o conceito e na tratativa com o nomeado outro, o que possibilita (re)pensar e (re)elaborar os caminhos de aberturas para novas discussões no âmbito da pesquisa educacional. Nessa perspectiva, foi preciso desenvolver o tema analisando-o à luz do referencial filosófico de Martin Heidegger (2000, 2003, 2009, 2011, 2012a, 2012b, 2013, 2015, 2018, 2020, 2021) e Hans-Georg Gadamer (1999, 2002, 2006, 2009), que nos orientaram a pensar a deficiência por meio de uma ontologia fundamental com base na analítica existencial do ser-aí. Além disso, foi necessário dialogar com outros autores que colaboraram com a compreensão da problemática, ancorados na perspectiva da elaboração contemporânea da deficiência, a saber: Alexandre Jollien (2011), Andrea Díaz Genis (2016a, 2016b), Carlos Bernardo Skliar (2003a, 2003b, 2012, 2014), Catherine Malabou (2014) e Pedro Ângelo Pagni (2015, 2017, 2019). Metodologicamente estamos orientados pela fenomenologia hermenêutica, tal como se propõe a própria tese, pois trata-se de uma abordagem que enfatiza a compreensão do ser humano em seu contexto compreensivo e mediante sua finitude, exigindo-nos uma caminhada ao lado do como e do modo dessa existência, que se vela e desvela no seu sendo-aí com sua faticidade, historicidade, cotidianidade e temporalidade. Para tal correspondência com a nossa questão central de pesquisa, foi preciso iniciar nossa caminhada filosófica pela análise do indicativo formal do conceito. A indicação formal concerne à indeterminação da faticidade do ser-aí, ou seja, a indicação resguarda o caráter de possibilidade de poder-ser e vir-a-ser no mundo e, por isso, não cabe mais nos determinismos da tradição. Propomos, portanto, percorrer na (des)orientação do conceito, que compreende e une outros tipos de saberes, mas que foge dos monologismos das teorias para se colocar em abertura e tentar acessar a condição principal, isto é, o como e o modo de ser do ente. Nessa perspectiva, conforme nos orienta Heidegger (2013), a hermenêutica da faticidade tem como tarefa tornar acessível o ser-aí próprio em cada ocasião em seu caráter ontológico do ser-aí mesmo, de comunicá-lo e de ‘aclarar’ essa alienação de si mesmo. Para Heidegger (2018), a identidade, questão importante na nomeação da deficiência, surge da relação ‘com’ na compreensão da experiência singular que cada ser do ente realiza com-o-outro por meio da linguagem e a diferença pensa a própria diferença; em outras palavras, a diferença para ele está no que deixou de ser pensado pela tradição da metafísica. A história da deficiência é marcada por processos de eliminação, exclusão, invisibilidade, medicalização, correção dos corpos, invenção do conceito de anormalidade, contudo, é justamente nesses tensionamentos que surge a oportunidade de (re)pensar a tradição da história e do conceito da deficiência para trazer outros diálogos, questionamentos e aberturas ao conceito e o modo de ser na deficiência. Analisamos o aspecto histórico efetual que pautou as concepções da educação dos nomeados deficientes e apontamos três possibilidades de inversão para o problema da alteridade na concepção do ‘outro’ deficiente na educação: a) a invenção da concepção da deficiência a partir do conceito de normalidade, b) os estudos sobre a deficiência que continuam reverberando os monologismos na educação e c) a estrutura ôntica do fenômeno da deficiência. Para isso, propomos uma (re)orientação fenomenológica que resulte na (des)orientação pedagógica, ou seja, desvencilhar das amarras pedagógicas que ainda continuam replicando os discursos do outro nomeado

deficiente e propor outras ações. Porém, reconhecemos que o caminho não é fácil, ao contrário, ele se torna maximamente derradeiro quando tratamos das condições do ser-aí, que é desde sempre inconstante. E, por isso, reafirmamos o caminho pela ontologia fundamental, que une as condições ôntico-ontológicas do ser-aí. A deficiência opera nessa relação ôntico-ontológica e necessita de tal orientação para falar dela, algo que permite uma interpretação-do-ser no-interior-do-mundo com seu modo de existência singular. O homem habita mundo, está-no-mundo e é sendo-no-mundo e, portanto, tem o mundo como sua morada; e nela há um demorar-se, de forma que o ser se apropria de si mesmo de modo poético. Heidegger (2018) diz que o poético é o vizinho do fazer filosófico, por isso o autor indica a possibilidade de o homem habitar poeticamente o mundo, sendo esse um dos caminhos para se chegar à essência da linguagem do ser. E, assim, chegamos até as nossas considerações finais nesta tese e, com ela, destacamos sete proposições de (re)orientação fenomenológica conceitual da deficiência para pensar uma pedagogia singular, a saber: o problema da pedagogia medicalizadora na educação, a pedagogia singular, a tonalidade afetiva na educação, o estar-com-o-outro na educação, a escuta atenta da amizade, a linguagem poética do outro e contribuições da filosofia da educação para a formação humana e uma pedagogia singular na deficiência.

Palavras-chave: Filosofia da educação. Deficiência. Fenomenologia hermenêutica. Indicativo formal. Formação humana.

ABSTRACT

The present research aims at proposing a phenomenological (re)orientation of the concept of disability, situated within the horizon of Martin Heidegger's hermeneutic phenomenology, in order to reflect upon human formation. The philosophical question which has become central to this research is: what is the contribution of the philosophy of education to thinking a unique pedagogy in the formal indication of the concept of disability? In that sense, we operate in the field of philosophy of education, as it tries to unveil and (de)construct the meaning of education in the context of human existence, seeking to meditate and discuss, in an analytical and interpretative way, topics related to human formation - since the philosophy of education is responsible and ethically committed with the so-called 'other', which makes it possible to (re)think and (re)elaborate new paths of discussions in the field of education research. Therefore, we are operating in the field of philosophy of education, as it is up to it to try to unveil and (re)construct the meaning of education in the context of human existence, seeking to meditate and dialogue, in an analytical and interpretative way, in the face of questions about the formation of men. After all, the philosophy of education has this responsibility and ethical commitment in dealing with the concept and in dealing with the named other, which makes it possible to (re)think and (re)elaborate the paths of opening for new discussions within the scope of educational research. From this perspective, it was necessary to develop the theme by analyzing it in light of the philosophical framework of Martin Heidegger (2000, 2003, 2009, 2011, 2012a, 2012b, 2013, 2015, 2018, 2020, 2021) and Hans-Georg Gadamer (1999, 2002, 2006, 2009), who guided us to think about disability through a fundamental ontology based on the existential analysis of *Dasein*. Furthermore, it was necessary to dialogue with other authors who contributed to the understanding of the problem, anchored in the perspective of the contemporary elaboration of disability, namely: Alexandre Jollien (2011), Andrea Díaz Genis (2016a, 2016b), Carlos Bernardo Skliar (2003a, 2003b, 2012, 2014), Catherine Malabou (2014) and Pedro Ângelo Pagni (2015, 2017, 2019). Methodologically, we are guided by hermeneutic phenomenology, as proposed in the thesis itself, as it is an approach that emphasizes the understanding of humans in their comprehensive context and facing their finitude, requiring us to walk alongside the 'how' and the way this existence happens, an existence which shows and hides itself in its *Dasein*, its everydayness and its temporality. For this correspondence with our central research question, it was necessary to begin our philosophical journey by analyzing the formal indicative of the concept. The formal indication concerns the indeterminacy of the facticity of *Dasein*, in other words, the indication protects the character of the possibility of being and becoming in the world and, therefore, it no longer fits within the determinism of tradition. We therefore propose to go through a (dis)orientation of the concept, which understands and unites other types of knowledge, but which escapes the monologism of theories, opens itself up and tries to access the main condition, which are the 'how' and the way of the of being of the entity. From this perspective, as Heidegger (2013) guides us, the hermeneutics of facticity has the task of making *Dasein* accessible on each occasion in its ontological character of *Dasein* itself, of communicating it and 'clarifying' this alienation from yourself. Identity, an important issue in the naming of disability for Heidegger (2018), arises from the relationship 'with', in the understanding of the singular experience that each being of the entity carries out with-the-other through language while difference thinks about the difference itself. In other words, difference, for him, lies in what was no longer thought of by the tradition of metaphysics. The history of disability is marked by processes of elimination, exclusion, invisibility, medicalization, correction of bodies, and invention of the concept of abnormality. However, it is precisely from these tensions that emerge an opportunity to (re)think a) the tradition of history and the concept of disability, allowing other dialogues,

inquiries and possibilities to the concept, and b) the way of being with disability. We analyze the actual historical aspect that guided the onsets of the education of disabled people and point out three possibilities for inverting the problem of alterity in the conception of the disabled 'other' in education: a) the invention of the conception of disability based on the concept of normality, b) studies on disability that continue to reverberate monologism in education, and c) the ontic structure of the phenomenon of disability. To this end, we propose a phenomenological (re)orientation that results in pedagogical (dis)orientation, that is, freeing ourselves from the pedagogical ties that still replicate the discourses of the other named 'disabled person' and proposing other actions. Nevertheless, we recognize that this is not an easy path. On the contrary, it becomes most ultimate when we deal with the conditions of *Dasein*, which have always been inconstant. That is why we reaffirm ontology as a fundamental path, for it unites the ontic-ontological conditions of *Dasein*. Disability operates in this ontic-ontological relationship and requires such guidance to be talked about it, somehow allowing an interpretation-of-being-inside-the-world with its singular mode of existence. Man inhabits the world, is-in-the-world and is-being-in-the-world. Therefore, he has the world as his home, in which he lingers on by appropriating himself in a poetic way. Heidegger (2018) says that the poetic is the neighbor of philosophical action, which is why the author indicates the possibility of man inhabiting the world poetically - this being one of the ways to reach the essence of the language of being. In the final considerations in this thesis, we highlight seven propositions of conceptual phenomenological (re)orientation of disability to think about a singular pedagogy, namely: the problem of the pedagogy of medicalization, the unique pedagogy, the affective tone in education, the idea of being-with-the-other in education, the attentive listening to friendship, the poetic language of the other and the contributions of the philosophy of education to human formation and to a unique pedagogy of disability.

Keywords: Philosophy of education. Deficiency. Hermeneutic phenomenology. Formal indication. Human formation.

APRESENTAÇÃO

O que é habitual: dois braços, duas pernas,
dois olhos, dois ouvidos e até dois pulmões.
A traição parecia ser, então,
suportar uma infinita duplicidade de lábios.

Carlos Skliar

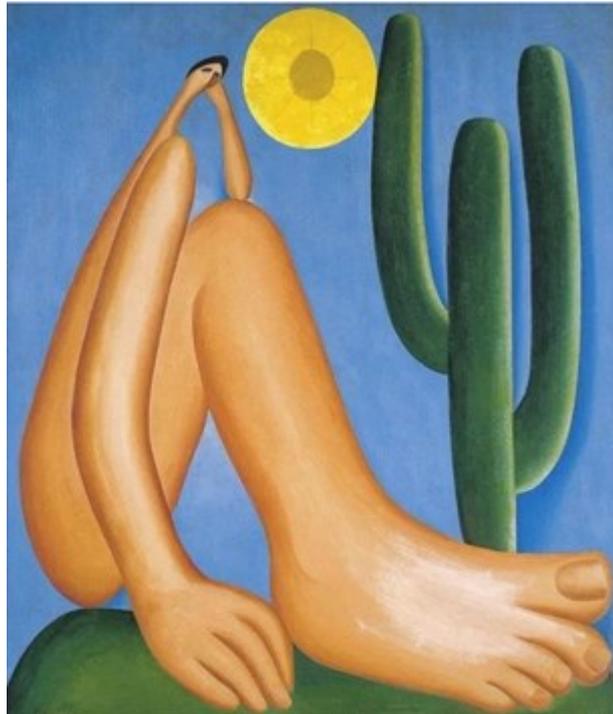


Figura 1¹ – *Abaporu* (1928), obra de Tarsila de Aguiar do Amaral.
Fonte: Frazão (2020).

Skliar (2012) diz que o grande poema é feito de corpos. O poético é feito de corpos, faz-se de corpos; o habitar poético habita os corpos. O que seria, portanto, a tradução de um corpo hermenêuticamente compreendido? Partiremos da ideia da tradução hermenêutica para pensar filosoficamente o corpo que somos e nas relações com os outros, a partir da desorientação da linguagem e da fenomenologia hermenêutica. Uma situação de sensibilidade corpórea que interpreta os aspectos emocionais e contextuais que afetam e desafiam as traduções das aplicações normativas e dos princípios na construção da própria singularidade do ser-aí, pois

¹ Abaporu é a obra mais famosa da pintora Tarsila do Amaral. A obra valoriza a multiplicidade cultural e a miscigenação brasileira. A tradução literal da palavra tupi-guarani Abaporu é ‘o homem que come’. Há várias interpretações para o título da obra, entretanto, a mais difundida é do escritor Walmir Ayala (1997) que a traduziu da seguinte forma: "estimula o artista a, metaforicamente, “comer o estrangeiro”, isto é, assimilar o que é bom na cultura estrangeira e imprimir nela algo tipicamente brasileiro” (p. 338, destaques do autor).

isso depende de delicado processo de aberturas de mentes e corações, fecundo por experiências efetivas, intelectuais e estéticas que despertam sentimentos e de uma compreensão a respeito de como a corporeidade e as emoções afetam a vida moral e como atuam no enfrentamento do sujeito consigo mesmo. (Hermann, 2023, p. 16).

É por meio do corpo e da linguagem que o mundo acontece e se abre a cada um de nós. Mas, antes de seguirmos adiante com a explanação propriamente dita, precisamos trazer o nosso olhar interpretativo na tradução desse ‘outro’ em seu ‘habitar poético’, retratado na pintura exposta anteriormente na obra de Tarsila do Amaral (1886-1973)², intitulado *Abaporu* (1928). A escolha dessa obra de arte em particular se deve pelo modo como foge aos padrões na retratação de um corpo uniforme e pelos aspectos interseccionais que podem compor esse corpo, como, por exemplo, questões de raça, gênero, classe social. É uma obra que nos instiga a olhar o outro e a nós mesmos e questionar as ‘normalidades’ dos corpos, pensar o ainda não pensado e tentar traduzir aquilo que se vela nessa obra de arte.

Intuitivamente, olhamos a figura do corpo expresso na pintura e logo há uma comparação entre corpos. Uma fria comparação que coloca tanto eu quanto o outro aprisionados e distantes uns dos outros sem permitir a condição sensível da amizade com esse outro, conforme nos revela Jollien (2011). Afinal, por que continuamos comparando? Para suprimir a existência desse outro corpo? Para abrigá-lo, acorrentá-lo e nomeá-lo como coisa objetificadora? Torná-lo inumano para dizer alguma coisa dele como se não admitisse a sua singularidade ou a sua presença existencial? A obra nos move de imediato para essas e outras questões e nos con-vida a dialogar e questionar intensamente junto dela, pois

a ação da obra sobre o ser humano nunca tem o aspecto de uma revelação. A obra a fazer nunca diz: “eis o que eu sou, eis o que devo ser, modelo que você precisa copiar”. Diálogo mudo no qual a obra, enigmática, quase irônica, parece dizer: “e agora, o que você vai fazer? Com que ação você vai me promover ou me deteriorar?”. (Souriau, 2020, p. 173).

² Tarsila de Aguiar do Amaral ou Tarsila do Amaral (nascida em Capivari, 1 de setembro de 1886 — morreu em São Paulo, 17 de janeiro de 1973), pintora, desenhista, escultora, ilustradora, cronista e tradutora brasileira, é considerada uma das principais artistas modernistas latino-americanas. Integrou o *Grupo dos Cinco* (Tarsila do Amaral, Oswald de Andrade, Menotti del Picchia, Anita Malfatti e Mário de Andrade), sendo personagem fundamental na formação do movimento estético, *Antropofagia* (1928-1929); na verdade, a inspiração do famoso manifesto de Oswald de Andrade, *Manifesto Antropófago*, surgiu a partir da concepção de uma das obras mais conhecida de Tarsila, *Abaporu* (1928). Além disso, a artista também atravessou outras duas fases no período modernista brasileiro. Uma delas, denominada de *Pau-Brasil* (1924), surgiu com a divulgação do *Manifesto Pau-Brasil* escrito por Oswald de Andrade. O manifesto defendia o protagonismo das artes e dos artistas brasileiros. Já sua outra e considerada última fase artística, denominada de *Social* (1933), Tarsila traz à cena temas relevantes em suas pinturas, imprimindo questões sociais da época e alertando para a situação de exploração e de opressão dos trabalhadores.

É a partir de uma linguagem corpórea na forma imagética de cores vibrantes que um corpo unilateral de uma pessoa nua, de pele parda e, aparentemente, sem gênero ou de origem ou etnia definida se mostra como sua primeira aparição. Um corpo de pernas e braço longevos, cabeça diminuída e apoiada por uma das mãos. Uma pessoa de cabelos pretos e com duas sobrancelhas também na cor preta. O corpo está sem rosto, isto é, não há boca, nariz ou olhos. Não tem ouvidos. Na leitura ampliada desse corpo, o seu formato é disforme. O pé de tamanho agigantado e bem detalhado – com unhas e cinco dedos, ao contrário da mão, que possui quatro dedos e nenhuma unha.

Pode-se afirmar: o corpo é linguagem. Ele indica sinais, traços, marcas, indícios. Na figura, percebe-se uma expressão aparente indicativa de estar pensando sobre algo, mas sobre o quê? A vida, talvez, sobre a sua vida ou a vida dos outros? Pensa sobre o tempo, afinal, a imagem é passado, presente ou futuro? Em que tempo vivencia essa imagem? Sabemos o ano da obra, 1928, entretanto, sua historicidade está oculta. Será que a pessoa está pensando na espacialidade onde se encontra? O que pensa essa pessoa? O corpo expressa sua linguagem. Ele parece um corpo pensante. Só parece, entretanto, não quer dizer que seja isso, mas, também, que não seja isso – uma pessoa pensando ou não pensando. Pode estar somente descansando e, aqui, outro velamento, descansando de quê? Afinal, o que ele ou ela faz sentado(a) ali?

Há outro tipo de mistério ocultado na pintura: seu rosto, é uma figura sem rosto. Não há manifestação, portanto, de qualquer emoção além daquilo que se percebe expresso com o corpo, com o qual se pode intuir que é uma pessoa pensando, descansando. Para Corbin, Courtine e Vigarello (2012), o rosto é uma espécie de mapa que nos orienta em nossas interações, relações e afetividades. A figura é um rosto sem rosto – em que não se pode enxergar aquele olhar que nos permite a abertura de realizar leituras e que pode nos dizer muito sobre uma pessoa, aquele olhar que revela toda a sua serenidade, cumplicidade ou agitação, raiva, medo, pavor – ou uma boca que manifesta sua felicidade por meio de um sorriso contido ou escancarado – gargalhado –, um bocejar que nos revela o cansaço ou o tédio. Uma boca que, ao beijar, manifesta paixão, amor ou somente mais um ato de carinho, que, ao falar, expressa aquilo que pensa, sente ou nem uma coisa nem outra. Por outro lado, a imagem revela muita coisa, ela nos mostra sua dimensão de ocultação com a falta de um rosto e nos instiga para dentro de uma circularidade interminável de questões. Por que uma pessoa sem rosto? Para abrigarmos um tipo específico de afetação diante das diferentes experiências junto à obra de arte? Seria esse o ponto crucial da exposição de uma pessoa sem rosto? Um mistério ainda não revelado (e, talvez, nunca seja);

contudo, ele é vivenciado diferentemente por aqueles que se deixam envolver pela imagem desse corpo, sem que se possa oferecer o fio direto de sua destinação existencial.

Outra revelação, o corpo está nu. Um corpo que se mostra contrariando a tradição do vestir-se. Um corpo livre de qualquer tipo de referência de vestuários. E não só isso, ele é um corpo que se mostra no seu formato ‘disforme’, fora da ‘norma’, e que se expõe com a sua presença existencial na condição de um corpo nu. O corpo está nu; contudo, ele também está ‘vestido’. Veste-se envolto ao seu mistério no seu-modo-próprio-de-ser e ocultando sua essência singular sem nos revelar quem, por que ou o quê. Essa imagem nos instiga para querer saber mais, mas sem querer saber de tudo – esse ‘tudo’ do outro não é possível de ser abarcado, pois sempre há algo velado. E o mesmo acontece na interpretação de uma obra de arte, queremos compreendê-la para, quem sabe, compreendermos a nós mesmos. O que se pode perceber no interior e no exterior desse corpo entre o que é percebido como uma imagem superficial e o mergulho profundo no demorar-se junto à imagem? O que é mostrado e ocultado, visível e invisível, manifesto e latente na imagem? O que fica recolhido na figura e só a ela pertence? Questões que se abrem por elas mesmas e, por isso, não há respostas, mas, sim, cor-respondências como nos é ensinado por Heidegger (2021). Ou seja, a resposta não se esgota numa afirmação que responde como verificação de algo, mas numa cor-respondência que corresponde mais a um escutar aquilo que se diz sobre a obra de arte e o ser na essência da linguagem enquanto saga do dizer.

A pessoa está só. Será mesmo que está só? O que somos quando observamos a imagem, uma companhia junto à obra, então, nesse sentido ela está só? Uma coisa é certa, na imagem há somente essa pessoa, uma única forma humana sentada nua no campo. O que faz ali? Não se sabe, não está clarificado ou explicitado na figura; contudo, sabemos que ela – a pessoa – está só. Para Heidegger (2012b) o ser-com determina existencialmente o ser-aí, mesmo quando o outro não subsiste factualmente ou não é percebido. Nesse sentido, o ser-sozinho é também um dos modos de ser-com. Isso quer dizer que o ser-com e a facticidade do ser-um-com-o-outro não se fundam, em outras palavras, o ser-sozinho só é possível porque o ser-aí como ser-com deixa que o *Dasein* dos outros venha-ao-encontro no seu mundo, com sua própria dinâmica existencial. Segundo o autor, “O *Dasein* próprio de cada um é encontrado pelos outros como um *Dasein*-com só na medida em que o *Dasein* ele mesmo tem a estrutura existencial do ser-com” (Heidegger, 2012b, p. 349), existindo e sendo-no-aí como ser-aí próprio que é. Souriau (2020) diz que uma obra de arte nunca está só. Ela nos interroga, nos interpela, nos afeta, nos guia e nos conduz no sentido de explorarmos junto a ela os caminhos de sua intencionalidade diante de uma abertura própria, nos guiando na direção de uma ‘clareira’ do pensamento;

portanto, sim, cara a cara com a obra, tanto ela quanto nós não estamos sozinhos, parece só, mas não está só.

Tentamos nessa breve interpretação da pintura *Abaporu*, de Tarsila do Amaral, trazer alguns aspectos que nos moveram para o esforço na tentativa de pensar hermeneuticamente um corpo diante de uma obra de arte. Entretanto, precisamos trazer à luz o processo de tradução na hermenêutica fenomenológica. Assim, para Gadamer (2002, p. 241), “O processo de tradução engloba no fundo todo o mistério da compreensão humana do mundo e da comunicação social”. A tradução, segundo Richard Palmer (1999), é um processo básico interpretativo de tornar algo compreensivo. O tradutor é aquele responsável por atuar como um mediador que liga um mundo a outro no campo da linguagem. Para o autor, quando um texto está na própria língua do autor, o choque entre o mundo do texto e o do seu autor pode passar despercebido; porém, quando um texto está em uma língua estrangeira, o contraste de perspectivas e horizontes não pode ser ignorado. Nesse sentido, há sempre dois mundos: o mundo daquele que interpreta e o daquele que é interpretado. E, por isso, para o autor, o tradutor precisa criar uma sensibilidade para compreender que aquilo que é traduzido pertence e se faz presente no mundo já pré-existente em determinada contextualidade e pré-concebido, ou seja, existe uma visão de mundo e uma percepção pré-formuladas historicamente. O filósofo explicita que tanto a metafísica quanto a ontologia de uma obra são fundamentais para uma interpretação que torne possível uma compreensão mais significativa. Ele diz: “O fenômeno da tradução é o próprio cerne da hermenêutica” (*Ibid.*, p. 41), que precisa lidar com os contextos formalizados trazidos à luz pelas ciências e com os elementos existenciais próprios de estar-sendo-no-mundo e sendo-no-aí de modo singular, que possui historicidade e temporalidade e, como o ente, que vivencia sua própria faticidade.

Em Heidegger (2012b), a tradução não é uma inofensiva transposição de uma língua para outra que poderia manter intacto o sentido da palavra, ao contrário, essa transposição é sempre simultaneamente uma expropriação e uma apropriação criadora, em que a tradução envolve uma interpretação. Tem a ver com a essência da linguagem como *Logos* (*Λόγος*) enquanto saga do dizer e como *Aletheia* (*Ἀλήθεια*) na relação entre velamento e desvelamento. Segundo ainda o autor, em *Ser e tempo*, os existenciários fundamentais que constituem o ser do aí enquanto abertura do ser-no-mundo encontram-se no compreender, que, por sua vez, traz consigo a possibilidade da interpretação. A linguagem, como forma do dizer, é o fundamento ontológico-existenciário que articula toda a possibilidade da interpretação do ser e do encontrar-se como ser-no-mundo. Dizer tem sentido de mostraçã ou exibição, tal qual acontece numa obra de arte; entretanto, como vimos na breve tradução interpretativa da obra de Tarsila do

Amaral, a pintura vive a sua própria ambivalência entre a clareira de sua mostração e a ocultação de seu sentido essencial. E, por isso, Heidegger (2003) dá importância à escuta da saga do dizer, que tenta capturar a essência daquilo que verdadeiramente (na abertura do ser-no-mundo) se diz, mas que não ficou compreendido na primeira mostração no conjunto de palavras; logo, torna-se fundamental escutar o que a linguagem tem para ‘dizer’, ou seja, “Tanto o brilho do aparecer como a sombra do desaparecer repousam na saga mostrante do dizer” (*Ibid.*, p. 206). A interpretação, com base nessa indicação, possibilita ao homem (re)interpretar enquanto aquele que é um ente habitando poeticamente no mundo. Não à toa o filósofo diz: “a expressão homem é uma representação e apresentação do real e do irreal” (*Ibid.*, p. 10), pois o próprio sentido da palavra que descreve expressamente ‘homem’ possui, por si só, múltiplas (re)leituras ou interpretações; assim, a linguagem é muito mais escutar que um buscar perguntas ou respostas, ela cor-responde à saga do dizer. A força desse movimento é que traz a vigência e a ausência no sentido próprio de cada um na saga do dizer. Esse tipo de movimento é aquele que promove tanto uma escuta quanto um olhar como se ambos fossem realizados pela primeira vez sobre algo, demorando no seu jeito e no modo de ser e reconhecendo sua ambivalência no velamento e no desvelamento.

Há outro paradoxo no campo da tradução indicado pelo filósofo, a saber, de traduzir sabendo da situação de intraduzibilidade do ser. Há sempre algo incompreendido, incompleto, velado, que não se alcança na tentativa da tradução sobre o outro. Cada ser, cada outro, é um texto único, original, porém, diferente a cada ponto de sua existência. O outro é intraduzível; contudo, ele continua sendo traduzido e esse é o paradoxo constituído na tradução do ser. O ponto crucial na compreensão e na interpretação da tradução do outro não é para reduzir a existência do outro, muito menos traduzir literalmente o outro, mas pôr o pensamento operando no impensado sobre o outro. Escutar para pensar meditativamente sobre as ambivalências que se deixam mostrar, da mesma forma em que se velam quando tratamos de interpretar o ser. Aqui se tem uma complexa operação de traduzir a poética do outro com sua compreensibilidade e incompreensibilidade e na sua traduzibilidade e intraduzibilidade, portanto, ambivalências. Isso porque “Nada, nem mesmo nós, nos é dado a não ser em um tipo de meia-luz, uma penumbra na qual se esboça o inacabado, em que nada possui nem plenitude de presença, nem patuidade evidente, nem total completude, nem existência plena” (Souriau, 2020, p. 158). Ou seja, o ser não pode ser apreendido ou experimentado, senão a meio caminho de uma oscilação entre mínimo e máximo de sua existência. Esta, por sua vez, está quase sempre na amplificação ou na diminuição das luzes ou das trevas dessa meia-luz existencial; assim, dificilmente podemos definir as existências usando “ou é isto ou aquilo”, antes, responderemos usando os

pares constitutivos da ambivalência que fundamentam os modos existenciais e a condição existenciária da possibilidade de um poder-ser. Uma possibilidade que nos orienta para dentro de um círculo que nunca termina, pois o ser é sempre uma obra por fazer. Assim acontece com uma obra de arte quando acreditamos que ela está concluída, na verdade, ela está constantemente em abertura porque sempre há uma nova (re)interpretação por meio de um novo olhar ou uma nova escuta.

Nesse sentido, o habitar poético do outro não se explicita, ele se abre na con-vivência junto ao outro, sendo-com-o-outro e com-partilhando-mundo, pois “A poética que é do outro começa no outro. Começa com sua presença aqui e lá. Começa com sua distância aqui e lá. Começa com a sua palavra aqui e lá. Começa com seu mistério aqui e lá” (Skliar, 2012, p. 138). É diante dessa con-vivência que posso ser aquele ente que busca compreender o outro e, dessa relação, também compreender a mim mesmo, porque o habitar poético é sempre do outro; entretanto, ele também é meu quando sou o outro. Cada modo é, por si, um modo poético de existir.

Traduzir uma vida é colocá-la numa travessia. Supor determinada travessia linear não cor-responde à travessia vivida pelo outro. A travessia da deficiência se torna quase impossível de descrevê-la porque cada qual vai percorrê-la de um jeito e a seu modo e toda tentativa de entendê-la somente para descrevê-la será uma corriqueira e derradeira suposição. Skliar (2014) explicita que o que atrapalha a poética do conhecimento sobre o outro é o labirinto da travessia, pois ela não acontece de modo linear. A-travessar o mundo junto e na presença do outro é estar constantemente entre encontros e desencontros com corpos e com vozes desconhecidas. Nesse sentido, a existência é uma travessia fragmentária porque se esboça em vários pontos diferentes, ao mesmo tempo que permanece fundamentalmente descontínua e lacunar, por isso deve-se considerar que “Estar no mundo e estar na poesia talvez suponham, desse modo, algo parecido: desestimar qualquer ideia ou vestígios de normalidade, de hábito, do encolhimento de ombros que significa que *as coisas são assim mesmo*” (*Ibid.*, p. 149, grifo do autor). Com isso, é preciso estar aberto para ir-ao-encontro numa escuta sensível com-o-outro.

Para uma a-proximacão poética com o outro, é preciso desorientar à linguagem diante de uma fenomenologia hermenêutica. Novamente, é usar as palavras para estar na posição junto-ao-outro, sem multiplicar as figuras de palavras que foram inventadas e fabricadas ao longo da história e da cultura que nomeiam a deficiência. Portanto, “Não está no poder do não-ser impedir o ser de se construir inteiramente; não está no poder do ser fazer com que haja aqui ou lá mais ou menos existências” (Souriau, 2020, p. 24). Trata-se de desafiar o pensamento pela saga do dizer para falar de outro jeito, sem rótulos, sem nomes, sem marcas. Se escutássemos

o apelo poético na manifestação do outro, não haveria necessidade de nomear este ou aquele ente como ‘outro’ ou como ‘deficiente’, provavelmente, não teríamos a necessidade nem de nomeá-lo para além do modo que não fosse de sua concordância.

Desorientar a linguagem conhecida para estabelecer um encontro incondicional e aberto com-o-outro para compreendê-lo e interpretá-lo em sua essência, mas reconhecendo os limites dessa complexa tarefa. Desorientar a linguagem para torná-la uma amiga no sentido de estar-com, porém sem sobreposições ou níveis de autoridades. Operar junto à amizade um tipo de relação existencial que ocorre tanto na presença quanto na ausência, em que se pode encontrar mutuamente uma escuta entre ‘eu’ e o ‘outro’. Para Skliar (2014, p. 50), é “Como se tratasse de uma língua limpa, fruto de um olhar limpo numa duração sem fundo, que impede a passagem de todo julgamento e que abre as portas para uma hospitalidade sideral, sem impor condições”. Dois ou mais estranhos independentes, separados e situados numa distância que não se pode medir, mas ela claramente existe. Uma medida que considera a singularidade de cada um e que, de algum modo, reúne as existências na confiança de uma linguagem amiga porque existe a tentativa de compreender poeticamente com-outro o mistério nas ambivalências que há em cada situação hermenêutica sobre o outro. Isso porque, mesmo na forma de ‘exílio’ uns dos outros através das pluralidades dos modos de existência, há entreolhares amigos que dão um passo amistoso em direção ao outro. Porque, conforme revelado por Heidegger (2003), promovemos uma experiência única e singular na essência da linguagem com os modos de existências no mundo que sempre acontecem de forma com-partilhada com-o-outro.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO: CAMINHANDO JUNTOS PELA HISTORICIDADE DA PESQUISADORA-INTÉRPRETE NESTA PESQUISA EDUCACIONAL	21
CAPÍTULO 1 CONCEITO E OS ELEMENTOS ESTRUTURANTES PARA A INDICAÇÃO FORMAL DA DEFICIÊNCIA E DA FORMAÇÃO HUMANA	29
1.1 ACESSAR O CERNE DO CONCEITO PELO INDICATIVO FORMAL	29
1.1.1 O problema da definição na indicação formal do conceito.....	40
1.2 MONOLOGISMO DA TEORICIDADE, SUAS IMPLICAÇÕES E UMA FALSA ILUSÃO DA TRANSPARÊNCIA PARA UMA TEMÁTICA DE PESQUISA	43
1.3 COMUM- <i>PERTENCER</i> E A <i>DE-CISÃO</i> DO SALTO SEM FUNDAMENTO.....	48
1.4 O MÉTODO FENOMENOLÓGICO HERMENÊUTICO E A ANALÍTICA EXISTENCIAL	50
1.4.1 Fenomenologia hermenêutica e o método compreensivo e interpretativo do ser-aí	56
<i>1.4.1.1 O problema e o erro na tarefa da definição à interpretação do ser-aí: supervalorização e subestimação.....</i>	<i>58</i>
<i>1.4.1.2 O problema dos pré-conceitos e do <i>circulus vitiosus</i> para interpretação do ser-aí....</i>	<i>61</i>
<i>1.4.1.3 Linguagem como <i>modus de interpretação</i></i>	<i>63</i>
1.4.2 Deficiência e a fenomenologia hermenêutica	67
1.5 FORMAÇÃO HUMANA E FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO.....	71
CAPÍTULO 2 A INSISTÊNCIA DESAFIADORA DA PERGUNTA FILOSÓFICA PELO SER-AÍ NA PESQUISA.....	78
2.1 INSISTÊNCIA COMO TONALIDADE AFETIVA (<i>STIMMUNG</i>) NESTA PESQUISA	79
2.1.1 Ciência e tonalidade afetiva (<i>Stimmung</i>)	86
2.1.2 Da disposição para ser ou tonalidade afetiva.....	90
2.1.3 Tonalidade afetiva e o círculo hermenêutico	92
2.2 A IMPORTÂNCIA DO PERGUNTAR.....	95
2.2.1 Mas, afinal, o que pode ser uma resposta filosófica com Heidegger?.....	98
2.3 O (RE)ENCONTRO PELA QUESTÃO-DO-SER-AÍ NA PESQUISA.....	100
2.3.1 Ontologia fenomenológica do ser-aí.....	106
2.3.2 Ontologia fundamental do ser-aí.....	112
2.4 A QUESTÃO FUNDAMENTAL PARA O SER-AÍ: SER COMO SER-EM-MUNDO	114
2.4.1 Ser-aí no mundo a partir da interpretação da consciência histórica e da consciência filosófica.....	116
2.4.2 Ser junto a.... é ser-com.....	121
2.4.3 Ser-um-com-o-outro	124
CAPÍTULO 3 O SER-AÍ-COM-O-OUTRO NOMEADAMENTE DEFICIENTE	128
3.1 A QUESTÃO ETIMOLÓGICA E A HISTÓRIA NO CONTEXTO DA FILOSOFIA OCIDENTAL SOBRE O ‘OUTRO’	129
3.1.1 A recolocação histórica na filosofia ocidental sobre a temática do outro no campo da fenomenologia hermenêutica	131
<i>3.1.1.1 Martin Heidegger sobre identidade e diferença</i>	<i>132</i>

3.2 UMA BREVE ENTRADA HISTÓRICA EFEITUAL SOBRE A CONSTITUIÇÃO DO ‘OUTRO’ DEFICIENTE.....	137
3.3 O OUTRO NOMEADAMENTE DEFICIENTE ENQUANTO ALTERIDADE NA EDUCAÇÃO.....	145
3.4 O DERRADEIRO NA QUESTÃO SOBRE O ‘OUTRO’ DEFICIENTE.....	150
3.5 A DERRADEIRA RELAÇÃO ÔNTICO E ONTOLÓGICA NAS CONCEPÇÕES DA DEFICIÊNCIA E DO NOMEADO DEFICIENTE	155
CAPÍTULO 4 A CONDIÇÃO VIGOROSA PELA AUSCULTA DO CONCEITO.....	166
4.1 PENSAR, FALAR E ESCREVER: FORMAS DE LINGUAGENS DETERMINANTES SOBRE O NOMEADAMENTE ‘OUTRO’ DEFICIENTE.....	166
4.1.1 Pensamento e linguagem	168
4.1.1.1 <i>Pensar palavra...</i>	172
4.1.2 A essência da linguagem pela tríade falar, dizer, escutar.....	177
4.1.3 Escrever enquanto <i>saga do dizer</i>	189
4.2 A ABORDAGEM HERMENÊUTICA FENOMENOLÓGICA DO CONCEITO DE <i>LOGOS</i> (ΛΟΓΟΣ) E <i>ALETHEIA</i> (ΑΛΗΘΕΙΑ).....	194
4.3 TENTATIVA DE <i>HABITAR</i> O INDICATIVO FORMAL DA DEFICIÊNCIA	198
4.3.1 O <i>habitar</i> do homem em Heidegger	200
4.4 O <i>HABITAR</i> POÉTICO E A DEFICIÊNCIA: A ZONA FRONTEIRÍSTICA DA NOMEAÇÃO DO CHAMADO ‘OUTRO’ DEFICIENTE	203
ACERCA DAS CONSIDERAÇÕES FINAIS: PROPOSIÇÕES PARA UMA PEDAGOGIA SINGULAR A PARTIR DA TESE DA (RE)ORIENTAÇÃO CONCEITUAL DA DEFICIÊNCIA	212
REFERÊNCIAS	231

INTRODUÇÃO: CAMINHANDO JUNTOS PELA HISTORICIDADE DA PESQUISADORA-INTÉRPRETE NESTA PESQUISA EDUCACIONAL

[...] introduzir significa agora muito mais:
pôr o filosofar em curso, deixar a filosofia acontecer em nós.

Martin Heidegger

Quero iniciar este texto indicando o caminho tortuoso, difícil, solitário e desgastante na busca pela prática da pesquisa quando se trata de desenvolver diálogos intensos em e com um filósofo como Martin Heidegger (1889-1976). E aqui, quando digo diálogo, não me refiro a uma simples racionalidade na pesquisa, mas, sim, a uma meditação que nos coloca em constantes diálogos e no discurso sempre em interpretação por meio do pensamento. Uma verdadeira inflexão no pensar. Segundo o dicionário Michaelis (2015), o significado da palavra ‘inflexão’ vem do substantivo feminino que se refere à ação ou ao efeito de inflectir (formar curva); dobra, flexão. Tentarei realizar, por meio de uma ação interior (in) e de flexão (movimento), o ato reflexivo e filosófico introdutório nesta pesquisa.

Defino esta pesquisa, e aqui peço a permissão aos(as) caríssimos(as) leitores(as), para manifestar o meu mais respeitoso e sincero lugar de pesquisadora e reconhecer, logo de início, minha fragilidade e limitação acadêmica, – pois também ainda estou em processo e na busca de autoformação – como a mais difícil e frustrante com a qual já tive de lidar. Pensei que os momentos fatigantes do mestrado tinham ficado no passado e o que se seguiria era aprofundamento de uma ação de pesquisa menos árdua, entretanto, nada se compara aos desafios na tentativa do pensar e da prática do filosofar nesta investigação. As variações ontológicas nestes últimos quatro anos, sem dúvida, contribuíram para este desabafo, com o qual muito provavelmente não darei conta de relatar ou de descrever fidedignamente com quais realidades emocionais e psíquicas foi vivenciar esse período. Este desabafo, de saída, já indica algo da minha acessibilidade nesta pesquisa: enquanto lugar de pesquisadora-intérprete da minha própria historicidade e faticidade. Indica a tonalidade afetiva (Heidegger, 2015, p. 6), elementar a me conduzir à pesquisa.

As tonalidades afetivas *não são manifestações paralelas*, mas justamente o que determina desde o princípio a convivência. Tudo se dá como se uma tonalidade afetiva sempre estivesse aí, como uma atmosfera, na qual sempre e a cada vez imergimos e desde a qual, então, seríamos transpassados por uma afinação. Tudo não se dá apenas aparentemente como se fosse assim, mas é realmente assim; e em função deste fato vale colocar de lado a psicologia dos sentimentos, das vivências e da consciência (*Ibid.*, p. 87-88, grifo do autor).

Logo, trata-se de uma situação hermenêutica aparentemente em velamento, em que a interpretação se dá a partir de uma situação singularizada da faticidade, colocando-me na posição de intérprete da minha história, na qual utilizo o meu próprio discurso. Esclareço e reconheço, portanto, o limite dessa autointerpretação, pois, como circundante neste mundo pré-existente, desde já, possuo concepções prévias que definem expectativas e o perspectivismo do meu olhar, os quais podem tornar obscuras e veladas outras formas de compreender e interpretar a situação vivenciada.

Iniciamos a primeira etapa desta pesquisa com o começo de uma pandemia. Fomos surpreendidas pela chegada de uma doença quase desconhecida e mortal e, junto dela, ainda tivemos que enfrentar os discursos de ódio e o negacionismo que se reeditaram e defenderam a propagação de informações e notícias com afirmações sem densidade e cientificidade comprovadas. As vivências dessa faticidade específica, desde o decretamento do *lockdown*, isto é, do fechamento e do isolamento de quase tudo diante das altas taxas de contágio e dos elevados números de morte, nos exigiram ações determinantes ante o esforço de rechaçar as representações de violência e (sobre)viver a tudo isso. E, aqui, faremos a tentativa do esforço da hermenêutica como autointerpretação da faticidade, como nos indica Heidegger (2013).

Hermann (2016, p. 3) esclarece que é pela filosofia da educação que se pode compreender o avesso do processo de uma pesquisa educacional e promover a experiência do pensar, assim, será possível instaurar uma cultura filosófica formativa que repercute no aprimoramento qualitativo nas pesquisas educacionais. Compreender o avesso do processo de uma pesquisa educacional, ainda de acordo com a autora, se refere à introdução de um procedimento hermenêutico que permita expor os elementos não explicitados numa lógica investigativa qualitativa/quantitativa. Para isso, será necessário reconhecer os limites do nosso próprio olhar, compreendendo que estamos inseridos em determinada temporalidade e faticidade e que isso determina o nosso olhar na pesquisa. E, por isso,

[...] o trabalho da pesquisa filosófica no campo educacional seria acompanhar o processo por dentro, revelando as estruturas que orientam a pesquisa empírica, como, por exemplo, os preconceitos que norteiam o trabalho do entrevistador, quais implicações estruturam a busca de dados e quais expectativas orientam o trabalho investigativo. Ou seja, cabe “inquirir os interesses que nos guiam” (Gadamer, 1983, p. 71 *apud* Hermann, 2016, p. 6, grifo da autora).

Portanto, como reconhece Hermann (2016) a partir de Gadamer, as ciências humanas e os estudos dessas ciências não podem ser vinculados ao método causal-explicativo, uma vez

que o pesquisador está inserido numa leitura filosófica e histórica por meio de questões no campo da linguagem e no da historicidade, sobre os quais ele próprio não tem domínio, como queriam a tradição e o positivismo, que deram base à pesquisa empírica. Uma compreensão que nunca poderá ser definida, pois ele próprio, o investigador, se inscreve no campo quando investiga. E, por isso, também, a limitação de tentar dizer tudo o que se sabe e tudo sobre o que não se sabe, como defendido por Gadamer (1999). Para Hermann (2016, p. 6, grifo da autora), a pesquisa empírica não teria condições de reconhecer seus próprios limites, “[...] porque nela opera ‘o escandaloso fetiche da objetividade’, como Flickinger tão apropriadamente denominou”.

De acordo com Lima (2019), quando voltamos a interpretar resumidamente os estudos sobre a educação do deficiente no Brasil, percebe-se que eles ainda permeiam e orientam as práticas educacionais. Os autores Mazzotta (2011) e Jannuzzi (2012), nos revelaram que o contexto histórico brasileiro determinou, por muito tempo, a deficiência perante uma visão articulada aos conceitos da biomedicina/biológicos, quantificando e reforçando as impossibilidades e as incapacidades, segregando ou excluindo as formas de acesso desses alunos nas salas de aula comuns ou até mesmo nos espaços escolares. Ainda conforme Lima (2019), também se compreendia a deficiência como uma tragédia pessoal, um carma, um fardo para a sociedade. Assim, foi necessário criar os primeiros institutos e associações de atendimento às pessoas com deficiência no Brasil, os quais estavam fortemente ligados aos preceitos da ideologia cristã com concepções de estado benevolente dando outra perspectiva; era preciso, portanto, acolhê-los, prestar assistência médica e treiná-los para o convívio social, e não mais abandoná-los. Todos esses indicadores velaram questões como da singularidade, da diferença e, principalmente, dos modos de ser, de existir e de estar-no-mundo com a sua deficiência.

Existe uma inequívoca prevalência de pesquisas empíricas, um determinado modo de interpretar a realidade, que busca examinar o processo educativo e as condições causais para otimizá-lo e, se possível, intervir sobre ele. O que ocorre é que não há apenas a realidade dos resultados da ciência, nem tudo se enquadra nesse tipo de descrição. É em relação a esse aspecto que reivindico uma ponte entre a pesquisa educacional empírica e a pesquisa filosófica, de modo a ampliar a permeabilidade entre ambas (Hermann, 2016, p. 1-2).

A nossa tarefa, portanto, é sair desse tipo de analítica que opera por meio de dados empíricos e que continua (re)produzindo e determinando a existência desses entes. Não estamos, de modo algum, desconsiderando as pesquisas empíricas, pois acreditamos naquilo

que é reivindicado pela autora, quando diz que é necessária uma permeabilidade entre as pesquisas empíricas e as pesquisas filosóficas em educação. Mas cabe “[...] à filosofia da educação atuar na pesquisa educacional na perspectiva de compreender o avesso do processo de pesquisa e promover a experiência do pensar” (Hermann, 2016, p. 2). De acordo com Diniz (2012), são inegáveis os avanços biomédicos e da medicina nos últimos anos, porque possibilitaram melhorias no bem-estar das pessoas com deficiência, bem como as pesquisas empíricas no campo da educação e na área social, que contribuíram para a construção de políticas públicas no atendimento, na assistência e no acesso das pessoas com deficiência no Brasil. Entretanto, a afirmação da deficiência como modo de existir na vida é uma leitura que ainda desafia os padrões de normal e patológico. Dessa forma, pretende-se entender o fenômeno específico com profundidade, uma vez que se relaciona ao cotidiano da vida, das condições da existência humana e, no nosso caso em particular, trata-se de uma pesquisa nascida em uma realidade escolar e, em particular, no meu campo de atuação, no Colégio de Aplicação.³ Nesse sentido, esta pesquisa será uma investigação qualitativa de cunho filosófico, pois se trata “[...] de uma pesquisa mais ajustada às ciências humanas e ao mundo da vida” (Hermann, 2016, p. 3). Amplia-se a questão metodológica desta pesquisa à luz de Heidegger, que explicita:

A hermenêutica não é um modo artificialmente concebido de análise que é imposta ao ser-aí e perseguido por curiosidade. Se considerado a partir da própria faticidade, deve-se determinar *quando e em que medida* ela solicita a interpretação proposta. Assim, pois, a relação entre hermenêutica e faticidade não é a que se dá entre a apreensão da objetualidade e a objetualidade apreendida, à qual aquela somente teria de ajustar-se, mas o interpretar mesmo é como um possível distintivo do caráter ontológico da faticidade (Heidegger, 2013, p. 21, grifo do autor).

Trata-se do chamado para a interpretação da vida fática na sua temporalidade e cotidianidade a partir do caráter ontológico da coisa vivenciada. Em outras palavras, é a possibilidade de um conhecer existencial do ser-aí próprio em cada ocasião e em sua situação hermenêutica.

Durante o período de pandemia, o trabalho pedagógico no Colégio de Aplicação necessitou de outros cuidados, gerando diversos desafios e conflitos com relação à práxis pedagógica. O sentido da palavra ‘cuidado’, descrita nessa condição, em nada tem a ver com o sentido ontológico que propõe acesso e manifestação de possíveis aberturas desses entes. Pelo contrário, foi a ocorrência do esquecimento e do apagamento das condições essenciais para se

³ Entidade de ensino sediada no Centro de Ciências da Educação da Universidade Federal de Santa Catarina.

pensarem possibilidades e estratégias do desenvolvimento cognitivo, afetivo, reflexivo e autoformativo de crianças e adolescentes. E não só isso, ainda tivemos que ‘lidar’ com os impactos, notadamente observados, envolvendo condições de saúde mental tanto relacionadas aos profissionais da escola quanto às crianças e aos adolescentes durante o retorno das atividades semipresenciais e presenciais.

Foram organizados e adotados protocolos de distanciamento e cuidado com a saúde física. Tantos, que exigiram adaptações severas no fazer pedagógico das equipes, em particular na atuação junto aos estudantes público-alvo da educação especial.⁴ Cito apenas algumas reflexões iniciais – que surgiram nesse novo pensar e fazer a educação para estudantes com condições específicas em seu processo de aprendizagem – que se traduzem em algumas perguntas: como manter o distanciamento e exigir o uso de máscaras de uma criança com paralisia cerebral ou deficiência múltipla? Que tipo de acolhimento é possível para uma criança autista em crise e que necessita do suporte afetivo? Como podemos privar do toque uma criança em processo de alfabetização e que precisa de auxílio e suporte no seu processo de apropriação da escrita? De que modo praticar o Atendimento Educacional Especializado⁵ remotamente, a distância, quando uma criança ainda não consegue manter o foco e a atenção dirigida em frente às telas do celular ou do computador?

Não encontramos respostas para todas as questões suscitadas. Enfrentamos críticas, ora construtivas, ora ‘destrutivas’. Fomos questionados, cobrados e colocados em xeque pela comunidade escolar. Tentamos superar medos, inseguranças e frustrações. Na minha autointerpretação dessa faticidade, fiquei com a impressão de que propusemos ações pedagógicas de forma paliativa na tentativa de sanar conflitos e problemas gerados pelo contexto da pandemia.

Ressalto que a representação desse momento fático provisório somente acentuou as inseguranças que já circundavam o fazer pedagógico. Quando iniciei a minha pesquisa ainda no mestrado, contextualizada em outro tipo de temporalidade e cotidianidade, quis trazer à luz outra reflexão filosófica que propiciasse possibilidades para a abertura de outras questões para o conceito de deficiência. Portanto,

⁴ Segundo determina a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Brasileira (LDB 9.694/96), em seu art. 58, “Entende-se por educação especial, para os efeitos desta Lei, a modalidade de educação escolar oferecida referencialmente na rede regular de ensino, para educandos com deficiência, transtornos globais do desenvolvimento e altas habilidades ou superdotação” (Brasil, 1996).

⁵ Segundo preconiza o artigo 1º, do parágrafo 1º, do Decreto n.º 6.571, de 17 de setembro de 2008, o atendimento educacional especializado é o conjunto de atividades, recursos de acessibilidade e pedagógicos organizados institucionalmente, prestado de forma complementar ou suplementar à formação dos alunos no ensino regular (Brasil, 2008).

[...] a nossa caminhada até aqui se delineou em torno de questões do conceito de deficiência e procuramos nos afastar do método tradicional, pela busca dos resultados e de respostas conclusivas, os quais raramente se orientam com base nas perguntas. Procuramos adentrar na circularidade hermenêutica e fugir das amarras e dos condicionamentos que o aprisionamento nas interpretações tradicionais pode impor ao conceito de deficiência e à existência do ser-aí. Todavia, os questionamentos ainda nos perseguem: o que é deficiência? Por que nomeamos a deficiência? Quem é o “outro” chamado deficiente? Partimos destas perguntas e acreditamos termos propiciado outros questionamentos a nós mesmos e a você, leitor desta dissertação. Em nossa caminhada filosófica, permanecem estas questões e a possibilidade de outras questões para meditar e para demorar-se (Lima, 2019, p. 93).

A proposta seguia na direção de uma outra escuta e de um outro olhar para o conceito de deficiência, pois os questionamentos que ainda persistiam no campo da educação buscavam por respostas concretas, definindo o ‘é’ de cada questão, procurando pela definição mais universal e providenciando o esvaziamento e o esquecimento da pergunta fundamental pelo ser e pelas formas de multiplicidades dos entes desse ser, ou seja, do ser-aí lançado neste mundo compartilhado e sendo-ser-aí, existindo, pois, no ato de perguntar, somos impulsionados pelo processo de abertura experienciado na metodologia hermenêutica. Essa abertura coloca o conhecimento numa posição de “saber e não saber” (Gadamer, 1999, p. 474). A abertura e a importância filosófica propiciada pela pergunta, segundo H-G. Gadamer (1999), consistem em não possuir uma resposta pronta ou fechada. O sentido essencial da pergunta é deixar aberto para que os prós e os contras apareçam – oposição entre uma e outra resposta, segundo Gadamer. Do contrário, corremos o derradeiro risco de realizar reflexões precipitadas e vulgares e, logo de saída, determinar o é da coisa perguntada.

A pergunta deve mover-se a partir de uma atração por algo e pela curiosidade que ela desperta. É na abertura que podemos agir no sentido de romper com as concepções falsas do mundo. Heidegger (2015, p. 27) diz: “[...] Todos eles querem demonstrar para si reciprocamente verdades e esquecem, com isso, a tarefa real e mais difícil: inserir o seu próprio ser-aí e o ser-aí dos outros em uma problemática frutífera”.

Talvez, tenhamos que, mais uma vez, dar o passo de volta na direção das perguntas ainda em abertura, previamente lançadas na pesquisa de mestrado, e que, agora, poderiam ser: quem são esses entes que, convencionalmente, chamamos de deficientes? O que se pode ou não pode dizer sobre o outro? Quem pode definir (se for possível) o que é isto ou aquilo do outro? E a questão essencial nesta pesquisa: *qual a contribuição da filosofia da educação para pensar uma pedagogia singular diante do indicativo formal do conceito de deficiência?*

Para tanto, foi preciso desenvolver o tema analisando-o sob à luz dos referenciais teóricos filosóficos de Martin Heidegger (2000, 2003, 2009, 2011, 2012a, 2012b, 2013, 2015, 2018, 2020, 2021) e Hans-Georg Gadamer (1999, 2002, 2006, 2009), os quais nos ajudaram a pensar sobre o conceito de deficiência para propor uma nova compreensão e interpretação que pode reverter em outras (re)leituras nas práticas pedagógicas no campo da educação especial. Afinal, a filosofia da educação tem essa responsabilidade e compromisso ético com o tratamento do conceito, bem como é um campo fértil para (re)pensar e (re)elaborar caminhos de aberturas para novas discussões nas pesquisas em educação. Além disso, foi necessário dialogar com outros autores que nos ajudem a compreender a problemática, ancorados na perspectiva contemporânea da deficiência, a saber: Alexandre Jollien (2011), Andrea Díaz Genis (2016a, 2016b), Carlos Bernardo Skliar (2003a, 2003b, 2012, 2014), Catherine Malabou (2014) e Pedro Ângelo Pagni (2015, 2017, 2019).

Assim, propusemos a seguinte organização estrutural desta tese, a saber: a) introdução; b) Capítulo 1, que terá por objetivo mostrar os elementos fundamentais desta pesquisa educacional no campo da filosofia da educação e da formação humana para sustentar a importância de uma (re)orientação conceitual. Diante disso, pensaremos na centralidade do conceito e nos elementos estruturantes que constituem a essência compreensiva do indicativo formal do conceito de deficiência, a partir da operação metodológica da fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger; c) Capítulo 2, em que nos aproximaremos da insistência desafiadora da pergunta filosófica pelo ser-aí, pois é por meio da tonalidade afetiva da insistência que somos tomados-por e colocados à disposição para questionar sobre algo e tentar trazer à luz a coisa pesquisada. É por meio da questão que nos movemos para continuarmos na teimosia junto ao nosso objeto do pensamento e para nos demorarmos na correspondência da questão do ser-aí. Tem-se, então, a radicalidade da pergunta fundamental do ser-aí numa pesquisa em educação que acolhe o sentido do ser-com os outros no mundo diante de uma ontologia fundamental que dar-se-á pela analítica existencial. Portanto, uma relação ontológica existencial do ser-aí que acontece na situação relacional do ser-aí que com-partilha mundo com-os-outros; d) Capítulo 3, em que adentraremos na questão fundamental do ser-aí com-o-outro nomeadamente deficiente. Logo, será necessário iniciarmos pela incursão na questão etimológica e histórica no contexto filosófico ocidental sobre o ‘outro’ e, em seguida, realizarmos uma breve entrada na história efetual na constituição do ‘outro’ deficiente. Trataremos também da questão do nomeado deficiente enquanto alteridade na educação e o que pode ser derradeiro quando meditamos filosoficamente sobre esse nomeado outro numa pesquisa educacional. E, ainda, analisaremos a questão derradeira na relação ôntico-ontológico

do ‘outro’ na deficiência; e) Capítulo 4, em que buscaremos auscultar o conceito por meio das linguagens que cunham as concepções da deficiência. Para tanto, desenvolveremos o tema a partir da tríade pensar, falar e escrever enquanto meios de linguagens determinantes para definir o outro nomeadamente deficiente. Nessa perspectiva, será necessário trazer à luz a abordagem hermenêutica fenomenológica de *Logos* (Λόγος) e *Aletheia* (Ἀλήθεια) na tentativa de habitar o indicativo formal da deficiência e, então, pôr em abertura o modo acessível do habitar poético do conceito de deficiência; e, f) por fim, apresentaremos as considerações finais e sete proposições para uma pedagogia singular.

CAPÍTULO 1 CONCEITO E OS ELEMENTOS ESTRUTURANTES PARA A INDICAÇÃO FORMAL DA DEFICIÊNCIA E DA FORMAÇÃO HUMANA

Na hermenêutica o primeiro que se tem de configurar é a posição a partir da qual seja possível questionar de modo radical, sem deixar se levar pela ideia tradicional de homem.

Martin Heidegger

Este primeiro capítulo da tese tem por objetivo mostrar os elementos fundamentais desta pesquisa educacional no campo da filosofia da educação e da formação humana para sustentar a importância de uma (re)orientação conceitual. Logo, será necessário pensar a centralidade do conceito e os seus elementos estruturantes que constituem a base compreensiva do indicativo formal do conceito de deficiência, a partir da operação metodológica da fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger.

1.1 ACESSAR O CERNE DO CONCEITO PELO INDICATIVO FORMAL

A tese que se apresenta com esta pesquisa propõe retornar o olhar para a questão da deficiência e desenvolvê-la a partir de uma (re)orientação conceitual do fenômeno no horizonte da “fenomenologia hermenêutica” (Stein, 1988, p. 78) e da formação humana. Para isso, precisaremos compreender a radicalidade ontológica do pensamento heideggeriano, que se abre para uma experiência própria do filosofar no caminho da indicação formal do conceito de deficiência pela compreensão e pela interpretação da vida fática do ser-aí. Entretanto, antes, devemos pontuar a definição do próprio conceito.

Stein (2015) explicita que um conceito filosófico só é possível de ser compreendido por meio de uma justificação operatória, ou seja, desde o momento em que descrevemos uma totalidade conceitual articulada de maneira coerente passamos a justificar, ao mesmo tempo, o uso dos conceitos mediante a nossa concepção teórico-filosófica. Diante disso, a posição filosófica significaria uma totalidade ou rede conceitual construída a partir de pressupostos específicos cuja finalidade é de nos dar possibilidades para explicitar e compreender os temas e os problemas filosóficos fundamentais. De modo bem geral, uma posição filosófica tem como objetivo a descrição das condições de possibilidades da experiência ou do conhecimento. Essa afirmação indica que não existe conceito de um componente, já que o conceito sempre se remete a outro componente. Mesmo que se inicie por um conceito isolado, a filosofia precisará de outros conceitos para trazer-lhe um ponto de vista. É um todo que se articula na fragmentação de ideias e conexões entre os fragmentos. Sucintamente, num conceito, pedaços ou

componentes vindos de outros conceitos respondem aos problemas e propõem ou não outros planos, os quais podem assumir novos contornos. Assim, a filosofia se distancia de toda a estruturação de modelos conceituais que se destinam a representar a realidade – vista como algo fixo, estável, historicamente linear e uniforme – e busca pelo apuramento cognoscitivo da transcendência filosófica, pois no transcender ocorre a morada compreensiva do ser.

Entretanto, o uso do conceito como ação cognoscitiva da transcendência filosófica necessita de certa atenção e orientação. Stein (2012, p. 153) nos provoca a pensar sobre a condição “Do uso (aleatório) de conceitos filosóficos”, principalmente, com o conceito de mundo da vida. Contudo, ele amplia esse pensamento para outras proposições conceituais abordadas na filosofia, às quais iremos nos deter.

Para o autor, o uso aleatório do conceito é um alto risco à filosofia. Segundo ele, a tentativa que se faz quando se apanha arbitrariamente um conceito filosófico é de torná-lo comum ou vulgar para qualquer grupo com o qual interagimos nas nossas pesquisas. Tornar o conceito comum se refere a uma limitação do uso dele dentro de um contexto que pode ser a partir de um paradigma ou de um quadro teórico; porém, sem espaço para ampliar o pensamento meditativo ou a sua gênese ou a sua contextualização histórica. Como consequência, revela-nos Stein (2012), colocamos o conceito num contexto de argumentação, dando a ele o uso da nossa razão e, assim, tentando convencer o interlocutor diante desse modo imperativo do conceito. A alternativa para isso é fazer uso aleatório do conceito, utilizando um ou mais conceitos independentemente de sua gênese ou de sua ordem e o(s) empregando no meu discurso filosófico, o qual faz parte do meu paradigma.

As proposições filosóficas costumam tratar da racionalidade transcendental, ou seja, uma racionalidade que pretende ser o critério último da nossa racionalidade científica. Desse modo, precisamos pensar por outro viés de justificação das proposições filosóficas, por meio de uma justificação operatória. E assim dissemos, estamos operando o conceito filosófico. Operar o conceito é a expressão de ideias que tomam legitimidade pela ramificação que o sustenta a partir do contexto de outros conceitos. Deve haver coerência interna no uso dos conceitos para que permitam oferecer um todo articulado operatoriamente e nos indiquem o sentido do texto, ou seja, uma espécie de justificação operatória. Isso, para Stein (2012, p. 160), aplicar-se-ia deste modo: “Passamos a justificar o uso de um conceito filosófico descritivamente. Nesse sentido, descrevemos um conjunto de conceitos, utilizando um conjunto de conceitos, também justifico o uso deles por meio de uma descrição determinada”. Com isso, teríamos o que Stein vai chamar de reconstrução de conceitos: “Assim, penso que isso é possível a ideia de uso operatório de conceitos, que, no fundo, é uma espécie de reconstrução de

conceitos que se adaptam ou se ajustam ao projeto ou à intenção que tenho quando falo de determinadas ideias” (*Ibid.*, p. 161).

A possibilidade da operação conceitual é mais evidente quando se quer operar conceitos que não remetem à existência de objetos; o objeto é abstrato quando se trata de um objeto num sentido formal, como os objetos das pesquisas empíricas. Outra qualidade a ser considerada para continuarmos na operação dos conceitos filosóficos trata-se da polissemia do conceito, é possível abrir um leque de significados de um conceito filosófico ou até mesmo fechá-lo caso se queria operar de forma mais restrita e próxima a ele. Outro ponto relevante é a possibilidade de construção de textos filosóficos com a estrutura do conceito como metáforas, numa representação simbólica, aplicando uma estética aos conceitos filosóficos.

A filosofia, portanto, “[...] quer ser um discurso que tenha coerência interna, uma coerência que faça dele uma linguagem que tenha inteligibilidade. Isso penso que é o mínimo que se pode exigir do funcionamento de um texto” (Stein, 2012, p. 163). Devemos, então, considerar o conceito a partir de sua gênese e justificação que pode ser histórica ou (re)construtiva, visto integrá-lo num contexto operatório.

Assim, podemos questionar como Heidegger opera com conceito. Para colaborar com esta investigação, tomaremos como base o conceito de ser em Heidegger para compreender essa questão. Ele diz:

[...] “ser” é o conceito mais universal e o mais vazio e, como tal, resiste a toda tentativa de definição. Mas esse que dentre os conceitos é o mais universal e, portanto, indefinível, não requer também definição, pois cada um de nós o emprega constantemente e cada vez já entende o que visa com ele (Heidegger, 2012b, p. 33).

Logo, é um-poder-ser-entendido-por-si-mesmo. Contudo, essa universalidade do conceito de ser não se delimita pelas regiões do ente, na medida em que o ente é conceitualmente articulado segundo gênero e espécie, ou seja, na multiplicidade dos conceitos-de-coisa e, em função disso, “A ‘universalidade’ do ser ‘*ultrapassa*’ toda universalidade genérica” (Heidegger, 2012b, p. 35, grifo do autor).

Portanto, o conceito de ser se torna obscuro, na medida em que ele é um conceito indefinível, nisso reside a sua suprema universalidade. O ser não pode ser concebido, determinado ou atribuído a ele uma condição de ente. O conceito de ser não cabe dentro das lógicas tradicionais de uma ontologia tradicional, isso não é aplicável ao entendimento do ser. Entretanto, a indefinibilidade do ser não dispensa a pergunta por ele, ao contrário, exige que a façamos.

A filosofia retira de nós e se projeta para o interior dessa obscuridade, pois ela retrai-se para onde é propriamente: como agir humano no fundo da essência do ser-aí humano. Ou seja, pensamos, meditamos sobre nós mesmos e nesse pensar encontramos-nos em nossa própria singularidade diante da totalidade dos entes no mundo, em outras palavras, é um ficar só consigo mesmo e se deparar com a nossa singularidade diante da totalidade do mundo em um estar-acontecendo-no-mundo no acontecimento-apropriação⁶. O autor indica que, nesse comportar-se-em-relação-a-si-mesmo, se faz uso da expressão ‘aí’, que é compreendida como “sem mais nada” (Heidegger, 2012b, p. 39); porém, nesse ente do ‘aí’ reside *a priori* um enigma, pois trata-se do velamento e do desvelamento do ser.

“Ser é cada vez ser de um ente” (Heidegger, 2012b, p. 51); todo ente se torna um campo para se pôr-em-liberdade e se determina no campo do domínio-das-coisas, as quais podem ser tematizadas como objetos das correspondentes investigações científicas. O *Dasein*, por exemplo, pode ser um campo do domínio-das-coisas da ciência; contudo, ela marca e fixa os campos de domínios e, de certo modo, já há uma elaboração em suas estruturas fundamentais, a partir das experiências e da interpretação dada no campo das ciências. Os conceitos fundamentais surgem dessa maneira e permanecem nesse fio condutor para a primeira abertura concreta dos domínios. Nesse sentido, os conceitos fundamentais são as determinações em que o domínio-das-coisas fundamenta os objetos temáticos às ciências em um prévio entendimento conduzido por uma investigação positiva. Assim, a ciência passa a representar uma interpretação rasa e prévia do ente, sem dizer da condição essencial que é o ser. A tarefa da filosofia, então, passa a consistir em mostrar como tais conceitos se formam com base nesse âmbito prévio e originário.

Revela-nos o autor: “Filosofia não se pode e não se deve definir, filosofia só pode ‘vivenciar’” (Heidegger, 2011, p. 22, grifo do autor). A interpretação do ser na filosofia acontece pelo fenômeno da curiosidade, mais precisamente como de um deter-se (de ser) que consiste em estar voltado para uma situação de modo a realmente se querer conhecer. A curiosidade é que leva à compreensão disso ou daquilo sobre a coisa, cabe à filosofia lidar com o entendimento daquilo que já é previamente entendido pela ciência. O filósofo diz que tudo que nos chega da metafísica do ser é um acontecimento fundamental do ser-aí humano; porém, seus conceitos fundamentais são conceitos representados de modo universal e, portanto, uma

⁶ Acontecimento-apropriação é o âmbito em que homem e ser acontecem e se apropriam reciprocamente e atingem sua essência. Este conceito será retomado apropriadamente no subitem 1.3 desta tese. É importante destacar que há outra tradução que nomeia o mesmo conceito, a saber: acontecimento-apropriativo. Contudo, utilizaremos a expressão traduzida por Ernildo Stein (2018) acontecimento-apropriação.

representação prévia da interpretação do conceito, aquilo que nos chega primeiro. “A interpretação de algo como algo funda-se essencialmente por ter-prévio, ver-prévio e conceito-prévio” (Heidegger, 2012b, p. 427). Assim, a compreensão se torna o elemento prévio de todo o entendimento do ser-aí. Stein (2016, p. 250) colabora esclarecendo que

A compreensão é a própria abertura do ser-no-mundo. Toda a teoria, o ver, o compreender são derivados dessa compreensão existencial, que é a própria luz, iluminação, abertura do ser-aí. [...] A compreensão prévia, portanto, do ser-aí. Enquanto existência o ser-aí é compreensão e essa compreensão é implícita compreensão do ser.

A possibilidade e a fertilidade definitivas da explicação concreta dos fenômenos radicam em como o ser-aí foi predeterminado por meio de alguns traços fundamentais, como isto ou aquilo. A visão de algo ou a determinação desse algo ativo no que está à vista já indica que se irá ver e definir os modos de ver do ente enquanto ente dessa ou daquela maneira. Heidegger (2013, p. 86, grifo do autor) chama de posição prévia

Essa posição prévia na qual o ser-aí (o ser-aí próprio em cada caso) se encontra ao fazer esta indagação pode formular-se ao modo de indicação formal: *ser-aí (vida fática) é ser num mundo*. Já na própria análise da curiosidade de ser possível mostrar a posição prévia. O fato de que tal coisa se alcance, entretanto, não diz acerca da originalidade da posição prévia; este mostrar mesmo não é senão o fenômeno de uma posição prévia desde então eficaz na descrição.

Desse modo, ao interpretar e apreender um prévio do ser, há sempre algo velado possível de desvelamento. “Da riqueza da aproximação e do modo de realização da descrição hermenêutica do fenômeno depende a originalidade e a autenticidade da posição prévia na qual o ser-aí enquanto tal (vida fática) se encontra situado” (Heidegger, 2013, p. 86). Nessa compreensão, o conceito não pode mais ser tomado como um conjunto fixo e universal nem ser deduzido e imaginado de maneira construtiva e dialética, nesse sentido, o conceito será sempre mal-entendido.

Portanto, o conceito deve ser operado pelo indicativo formal. A indicação formal deve ser tomada como conteúdo da indicação do conceito e destacar a forma compreensiva no curso de uma adequada visão do ente, só assim ela cumprirá o seu papel e possibilitará aberturas junto aos conceitos fundamentais. Heidegger (2011, p. 158) nos orienta:

A indicação recusa (*verwehrt*) qualquer manobra de desvio em fixações autônomas do sentido categorial – fixações dogmáticas e cegas, desvinculadas

da pressuposição da interpretação, da concepção prévia da interpretação, do nexos conjuntural da interpretação e do tempo da interpretação – rumo a determinidade em si, próprias de uma objetualidade que ainda não discutiu seu sentido de ser.

E o filósofo revela que algumas posturas devem ser evitadas e esclarece dois mal-entendidos quando se opera no indicativo formal do conceito, a saber: a) o esquema sujeito-objeto; e b) o preconceito de liberdade de perspectiva.

Para ele, o esquema da relação sujeito-objeto impede, de maneira fundamental e definitiva, o acesso para o que se pretende indicar, em nosso caso, o ser deficiente. Nesse sistema relacional, enquadra-se um espectro que não corresponde à estrutura conceitual do ser que é, como já vimos, indizível. Por outro lado, corremos o risco de admitir uma postura egóica e colocar somente a nossa perspectiva e o nosso prévio no sentido da compreensão primária passada pela tradição, fechando-nos em repetidas falas já conduzidas pela ciência.

O segundo mal-entendido, o preconceito da liberdade de perspectiva, é na verdade uma ausência crítica com que se constrói e teoriza. Sobre o segundo mal-entendido, diz Heidegger (2013, p. 88): “Este segundo preconceito é ainda mais desastroso para a pesquisa porque, com a sua palavra de cientificidade e objetividade, que na verdade leva a tomar uma atitude acrítica num primeiro momento, acaba promulgando assim uma cegueira fundamental”. Para o autor, esse tipo de postura com relação à pesquisa pode levar a uma obviedade com relação ao conceito, dispensando qualquer questionamento que permita aberturas mais amplas e críticas ou até mesmo a aproximação da coisa sem nenhuma ideia pré-concebida. O filósofo aponta também para a chamada “*Liberdade de perspectiva*” (*Ibid.*, p. 89, grifo do autor), em que se nega a apropriação da posição do olhar como algo histórico, condição inseparável do ser-aí.

Assim, ao analisar o conceito, deve-se afastar desses mal-entendidos e se movimentar pela indicação formal, operando junto aos conceitos na direção do principiar e do que é mais originário, não se detendo somente ao conteúdo do conceito. Aponta Reis (2011, p. 120):

É claro, portanto, que o significado formal da posição fenomenológico-categorial é a indicação (*Anzeige*). Em termos intencionais, tais enunciados visam algo subsistente no mundo, porém seu sentido será adequadamente entendido quando for tomado como uma indicação do ser-aí, como a indicação das estruturas do ser-aí e da temporalidade. Heidegger também declara que a indicação aponta para duas possibilidades dependentes. A posição fenomenológica indica uma possível compreensão de estruturas (do ser-aí e da temporalidade), mas também indica uma possibilidade de conceituação que é acessível na compreensão indicada. Em suma, proposições que expressam conceitos indicativo-formais são caracterizadas como posições categoriais, cujo aspecto fenomenológico consiste no modo de proceder definido como

indicação de uma possível compreensão e de uma possível apreensão conceitual das estruturas do ser-aí.

O ente deve ser apreendido na sua definição principal de si mesmo em seu “ser-o-que-como (*Was-Wie-Sein*)” (Heidegger, 2013, p. 31), pois essa é a determinação de seu ser-o-que-como verdadeiro. Isso só acontece quando o compreender da definição pode ele mesmo extrair a indicação que remete ao “*para que (Wofür)*” (Heidegger, 2011, p. 31, grifo do autor). É na indicação remissiva ‘do’ para ‘que’ que o como do ser-princípio chega à compreensão. Do ponto de vista filosófico-existencial, o princípio só pode ser alcançado pela tonalidade afetiva, como o tipo de uma curiosidade que impulsiona para um deter-se sobre algo e manter-se na conservação da questão. O princípio pode ser tomado diferentemente a depender do seu ser-o-que-como e alcançar diversos tempos a depender das multiplicidades dos entes.

Tem-se, portanto, que, “Enquanto indicativa, a definição é caracterizada igualmente como uma tal definição que precisamente não fornece plena e propriamente o objeto a ser determinado, mas apenas indica, enquanto autenticamente indicativa, e o expõe de maneira precisamente principal” (Heidegger, 2011, p. 41). Mas o indicativo formal não significa que estamos operando de qualquer modo com os conceitos, ao contrário, quanto mais eu sigo na direção bem determinada do princípio, tanto mais o caminho se torna esclarecido pelo que foi indicado impropriamente. O caráter formal do indicativo fornece ao caráter de principiar a execução da temporalização da realização originária do que foi indicado. “O verdadeiro compreender principiante não é apreender do sentido do ser em sentido pleno, mas justamente o caráter do principiar, porém esse e justo esse” (*Ibid.*, p. 42). Nesse sentido, o caráter de formal no indicativo formal é o principiar da determinação, justamente, em seu caráter inicial e o formal determina o ‘como’ do ser princípio, indicando-o formalmente.

Mas o que pode ser esse ‘como’ no indicativo formal? Heidegger (2011) define de duas formas. Na primeira o ‘como’ (*Wie*) tem relação com acontecer, do proceder formal, no sentido de realização no modo como devém ‘em’ e ‘para’ na estrutura da temporalidade, faticidade, no ‘como’ da existência. Na segunda o ‘como’ do indicativo formal se relaciona com a expressão ‘comportar-se’ (*Verhalten*). O comportar-se, aqui, significa algo comportar-se para com..., se até a algo ou algo que se reporta ao comportar-se. Nessa interpretação, a relação é composta daquilo que se mantém (*halten*) junto a si. O comportar-se na expressão ‘na-perspectiva-se-que’ e o ‘com-que’ tomam para si definições complementares e podem ser utilizados de modo diverso.

Em sua indicação formal, o filosofar é um comportar-se no sentido de um relacionar-se para com... Esse modo de ser para com... acontece por meio do comportamento cognitivo, isto é, o comportar-se enquanto aquilo que determina e apreende dizendo e abordando o ente na medida em que ele é; portanto, uma relação do ente enquanto ente e sendo ele mesmo esse tal ente, em outras palavras, sendo o que ele é. A partir dessa compreensão, o comportamento cognitivo deve ser interpretado a partir das regiões conceituais correspondentes da experiência, ou seja, da existência humana. Heidegger (2011, p. 64) explicita que “[...] o conhecimento puro do que originariamente é digno de ser questionado, isto significa, igualmente, do sinuoso caráter fundamental da existência humana. Filosofia, um (o) fenômeno (privilegiado) existenciário”.

Portanto, “À filosofia deve-se dar uma definição principal: o desentranhar prévio daquilo que é a questão primordial, o que interessa, para como tal poder dirigir-se a ela com um questionamento radical” (Heidegger, 2011, p. 65) pela busca principal do indicativo formal do conceito. Assim, a filosofia enquanto comportamento cognitivo possui uma consistência por si mesma e uma forma de apreensão de si mesma que deve acontecer no seu principal. Ela mesma deve ser uma definição principal. Isso é algo que surge em seu derradeiro e verdadeiro caráter de princípio, pois o ente deve ser considerado a partir dele mesmo, em sua última instância – no sentido do ser –, enquanto tal nele mesmo e não em relação a outro ente. Assim, “O objeto de definição da filosofia está determinado, portanto, do seguinte modo: comportamento cognitivo para com o ente enquanto ser” (*Ibid.*, p. 67). Desse modo,

O que importa é o ser, ou seja, que “é”, *sentido do ser*, que “é” ser, ou seja, está aí presente como ser de forma autêntica e segundo sua importância (no fenômeno). Fenômeno: existenciário. O que importa é que chegue ao “ser”, que seja sendo cuidado com preocupação, mas não para a contemplação e para má reflexão. É ser do comportar-se, isto é, aqui (fenomenologicamente) através do comportamento; temporalização deste. Mas comportamento só é o que é na plena concreção, ou seja, *problemática concreta* (Heidegger, 2011, p. 70, grifo do autor).

Nesse sentido, pode-se dizer que na filosofia, para a *problemática concreta* da filosofia, está implicada a *problemática* de acesso dela mesma, isto é, no acesso ao fenômeno existenciário fundamentalmente, “[...] é codeterminante a cada vez o nexos conjuntural da faticidade da situação da vida, onde estão os problemas, a partir da qual e para a qual esses problemas premem a uma solução” (Heidegger, 2011, p. 73).

Assim, não podemos mais indicar em nossa tese, como decorre o título deste subitem, “Acessar o cerne do conceito pelo indicativo formal”. A metafísica e as ciências operam no cerne do conceito indo até a totalidade universal do conceito e transpassando conceitualmente

a existência. Na filosofia o movimento indicativo formal se move em uma atitude cognoscitiva do filosofar com o conceito, por meio de um acontecimento originário, principal e fundamentalmente diverso de todo e qualquer gênero científico. Essa atitude cognoscitiva do filosofar em nada tem a ver com a teoria da representação da consciência, que concebe nosso aparelho cognitivo como necessitando de um preenchimento que é feito pelos órgãos dos sentidos e, assim, conduzido para uma articulação, *a priori*, dos conceitos, com a possibilidade da construção de conhecimentos fundados numa racionalidade inteligível.

A ação cognoscitiva do filosofar, na proposta de homem como ser-no-mundo em Heidegger, coloca a questão na unidade entre teoria e prática, pois o problema da teoria se dá junto com a prática do homem no mundo; portanto, é a análise do homem enquanto ser-aí e sendo-no-mundo, por isso operaremos o conceito da deficiência pelo indicativo formal no sentido de uma (re)orientação conceitual fenomenológica que diz sobre esse estar-sendo-no-mundo.

Como nos ensina Flickinger (2011), estamos no caminho de uma desorientação na direção do indicativo formal do conceito, com o qual se pode operar ampla e meditativamente. Portanto,

Trata-se de uma concepção ousada, já que sua aceitação como pressuposto ético-moral traz consigo um duplo desafio. Se, por um lado, fundando no âmbito intersubjetivo a construção da autonomia e autenticidade do indivíduo, a ética do reconhecimento lhe permite a realização de seu potencial, por outro, este mesmo processo exige da pessoa a disposição de deixar transparecer, sem pudor narcísico, suas próprias falhas e fraquezas. Aceitando, assim, o outro no seu ser diferente e como desafio no que diz respeito a nossa própria autoimagem, alcançamos uma postura de responsabilidade que nos obriga a lançar sobre nós mesmos um olhar reflexivo, desapiedado e crítico. Olhar este que, em minha opinião, é o grande desafio para o atual sistema de formação e, não por último, sua chance de aprender e lidar com sua malfadada herança (*Ibid.*, p. 165-166).

Na desorientação é possível que apareçam outras compreensões sobre a deficiência além daquelas já discutidas publicamente. Na desorientação do conceito, não cabe o olhar científico ou técnico em que o ente é mirado em sua primeira mostraçã, ou ainda, na perspectiva de um fenômeno isolado, sem considerá-lo fenomenologicamente, desconsiderando a sua diferença ontológica e a sua deficiência. É olhar o conceito da deficiência considerando a existência e a possibilidade do ser deficiente em seu principal em sua radicalidade. Uma desorientação que compreende outros tipos de saberes, abrindo-se para que se apresente e para que possamos ouvi-lo do modo como é. Essa posição de intérprete sobre a deficiência reflete aquilo que Flickinger

(2010, p. 107 e ss.) denomina como “fundamento ético da hermenêutica contemporânea”, que se desdobra a partir do que ele desvela como sendo o “[...] impulso ético que legitima o desejo de compreender o outro, e com isso, também a si mesmo” (*Ibid.*, p. 107). A compreensão do outro pode levar a uma desorientação dos conceitos, pois, como esclarece Flickinger (2010, p. 114, grifo do autor),

Contra uma longa história da primazia da ideia da subjetividade, o processo de compreender revela-nos a primazia de acontecer, ao qual o indivíduo – embora dele sendo parte necessária – não pode impor, unilateralmente, seu ponto de vista. Tanto a pré-compreensão subjetiva, quanto os prejuízos e as posturas adquiridas ao longo da socialização individual – necessários referenciais que subjazem à articulação de todo o perguntar – veem-se expostos a um teste de validade no momento do “vir ao encontro” entre o eu e o outro.

Nesse sentido, todos corremos o risco de ressignificar os conceitos ou ressignificar a própria “autocerteza subjetiva” (Flickinger, 2010, p. 114). Em Heidegger (2013), o tema da investigação hermenêutica é o próprio ser-aí em sua ocasionalidade e temporalidade e, justamente por ser hermenêutico, questiona-se sobre o caráter ontológico. O autor explicita:

Através do questionamento hermenêutico, tendo em vista de que ele seja verdadeiro ser da própria existência, a faticidade situa-se na posição prévia, a partir da qual e em vista da qual será interpretada. Os conceitos que tenham sua origem nesta explicação serão denominados existenciais (*Ibid.*, p. 22).

Heidegger (2013, p. 23, grifo do autor) assume a expressão ‘hermenêutico’ no sentido de uma ontologia da compreensão: “[...] *caráter ontológico: possibilidade de ser*. Esta possibilidade de ser é uma possibilidade de ser concreta, que varia faticamente segundo *à qual* é dirigido o questionamento hermenêutico em cada ocasião”. O hermenêutico, esclarece Stein (2016), é justamente o ontológico da compreensão enquanto ela radica a própria existencialidade da existência. A compreensibilidade é um existencial em seu sentido fundamental e que o próprio ‘aí’, a própria abertura, é o próprio poder-ser do ser-aí e, portanto, é hermenêutico enquanto se movimenta nesse sentido de compreensão do seu próprio fundamento do ser. Em síntese,

[...] a fenomenologia hermenêutica visa à explicitação das estruturas existenciais do ser-aí, analisando o homem enquanto abertura para o ser, posteriormente essa fenomenologia hermenêutica orientará sua atenção para o ser, enquanto emerge na clareira que instaura no homem (*Ibid.*, p. 193).

Stein (2016) esclarece que a filosofia é ontologia fenomenológica universal que parte da hermenêutica do ser-aí. A hermenêutica enquanto analítica existencial passa a ser, portanto, o fio condutor da problemática filosófica. Ao colocar em ação a hermenêutica fenomenológica, isto é, em como isto ou aquilo assume a faticidade como caráter ontológico decisivo, Heidegger (2013, p. 24-25, grifo do autor) revela que,

Contudo, tampouco é algo que possui de modo definitivo, mas surge e brota de uma experiência fundamental, no nosso caso, de um estar desperto de caráter filosófico, no qual o ser-aí se encontra consigo mesmo, em que o ser-aí aparece diante de si mesmo. Que o estar desperto seja o caráter filosófico quer dizer que está ativo numa *autointerpretação* originária que a filosofia se deu a si mesma, constituindo essa interpretação que uma possibilidade decisiva e um modo de que o ser-aí se encontre consigo mesmo, que apareça diante de si mesmo.

Para Heidegger (2013), a autocompreensão da filosofia significa que 1) a filosofia é o modo de se conhecer o que há na vida fática, na vida prática, o modo como o ser-aí se compreende a si mesmo e como ele também se retira de si sem precisar olhar para si mesmo; e 2) a filosofia não tem a responsabilidade de cuidar da humanidade nem de salvar gerações. A manifestação da hermenêutica que o homem realiza do ser enquanto fenômeno é a própria mensagem que ele recebe.

E, por isso, aqui não cabe mais falar sobre o cerne do conceito, porque não queremos alcançá-lo na transparência do seu modo de ser, até porque, isso nos conduziria às cadeias de discursos fixantes e a caminho de uma transparência coletiva que estabelece o funcionamento de uma racionalidade e que acaba (re)produzindo consensos, algo que será retomado mais adiante neste capítulo. Lembramos o que já vimos anteriormente, estamos operando com a teoria do conhecimento da representação fática da vida e, por isso, o problema do conhecimento se funda na prática do homem enquanto vivente no mundo, nessa relação que já é pré-compreendida porque desde sempre estamos inseridos enquanto seres humanos. Sendo assim, a existência nunca é objetualidade, mas, sim, sendo-no-mundo. Ela é ‘aí’ somente enquanto é uma vida numa ocasião determinada. O caminho do conceito, portanto, não pode ser outro a não ser aquele de deixá-lo no indicativo formal, por meio de uma hermenêutica fenomenológica, diante de uma ação cognoscitiva do nosso filosofar, em que o principal é o ser-aí com o seu acidente, em seu estar-sendo, existindo em sua existência própria; e por sua diferença com todas as afetações que se é possível exprimir pela deficiência. Como nos inspira Pagni (2015, p. 119):

Quem sabe, nessa direção se pudesse ver emergir daí uma filosofia da deficiência que, diante da impossibilidade de os conceitos darem conta do que somos, comunica ou exprime em gestos ou em palavras o que de nós difere, o diferente do que somos, diferença essa suscitada na relação com outrem.

A deficiência nos chama, nos orienta, nos desalinha, nos desorienta nessa direção. Ela se expõe nela mesma, no seu modo singular em cada ente e, portanto, não se dá para tomá-la em seu cerne ou pelo seu conteúdo. Mas propomos deixar o título como está e ampliar outras miradas sobre ele.

1.1.1 O problema da definição na indicação formal do conceito

Na nossa caminhada até aqui, dissemos que iríamos operar no indicativo formal do conceito, pois é isso que a fenomenologia hermenêutica de Heidegger nos exige, portanto, o conceito não opera por uma definição lógica formal da coisa apresentada. Para Heidegger (2011), o problema da definição na metafísica estaria no sentido acrítico do conceito, que faz com que o seu sentido originário seja velado pelos determinismos sobre a coisa e que acaba não corroborando numa investigação filosófica. Quando o filósofo se refere ao conteúdo originário dos entes, ele está operando junto ao pensamento filosófico de clarificação da vida fática (hermenêutica da faticidade⁷) daquilo que não se move nem pela imitação nem pela repetição da ideia do senso comum.

Segundo Heidegger (2011, p. 29, grifo do autor),

A propensão *ao erro*, encontra-se no fato de que, em relação ao objeto e à possibilidade de tê-lo, atribui-se uma norma de determinação de maneira acrítica, ou, seguindo o uso tradicional, lança-se mão dos mesmos sempre de novo e como algo óbvio; essa norma de definição também desvirtua de antemão a propensão de apreensão.

Nesse tipo de apreensão da definição, de objetificação da coisa estudada, o autor aponta para a falta da experiência fundamental própria do filosofar. Ali, opera-se ainda na lógica de adequação da coisa ao conceito a partir de uma validade universal, aplicável a todos. Nesse sentido, as pesquisas se fecham em um círculo vicioso, orientando-se a partir do concreto e das coisas objetificadas que, aparentemente, desconsideram as singularidades existentes (Heidegger, 2011).

⁷ Trataremos da expressão adiante no item 1.4 desta tese, mas por ora podemos dizer que se refere a designação dada por Heidegger (2013) para o caráter ontológico de nosso ser-aí próprio, isto é, o ‘como’ e o ‘modo’ do ser-aí e o ‘como’ da vida.

Ainda de acordo com o filósofo, na obra intitulada *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles* (1921-1922), a busca pela definição tende à formação determinante de um conceito universal colocando a coisa estudada em uma apreensão secundária, assim, o movimento pela estrutura conceitual se encobre por certa pretensão fundamentada e pela falsa clareza, o que leva a pesquisa para dentro de determinismo horizontal de conhecimento.

Moura (2022) explicita que Heidegger se afasta especialmente do ponto da categoria transcendental do ser para lhe imprimir um caráter temporal, o que equivale dizer que o ser precisa lidar com sua historicidade, cotidianidade e faticidade. Heidegger (2011) esclarece que a definição de um conceito deve acontecer pela definição indicativa daquilo que se é a coisa mesma, expondo em seu conteúdo principal uma constituição própria e originária, assim, o conteúdo torna-se o princípio de uma pesquisa fenomenológica existencial. Sendo assim, a definição conceitual é uma definição indicativa, porque o que é dito na definição pelo conteúdo tem de ser compreendido por aquilo que direciona o nosso olhar para o contexto originário, ou seja, pela faticidade do ser-aí, no lidar consigo mesmo e com os outros entes. Em outras palavras, “Enquanto indicativa, a definição é caracterizada igualmente como uma tal definição que precisamente não fornece plena e propriamente o objeto a ser determinado, mas apenas expõe de maneira precisamente principal” (Heidegger, 2011, p. 41). Com isso, o conteúdo definitivo, enquanto indicativo, é de tal modo que remete à abertura compreensiva do principiar, mas, não é, contudo, apreensão do ser no sentido de sua plenitude.

Tem-se que o “*indicado formalmente*” (Heidegger, 2011, p. 41, grifo do autor) não significa apenas apontar uma coisa ou uma representação solta da mente, mas indica aquilo o que é dito e tem seu caráter formal. Para Heidegger, formal é o próprio caminho do filosofar, formal é o principiar da determinação, o caráter de iniciar; portanto, para ele, não se separam os termos ‘indicativo’ e ‘formal’, pelo contrário, há uma ligação bem articulada entre eles.

Para que se tenha uma situação de partida na pesquisa, o principiar tem de ser realizado de maneira radicalmente crítica diante de uma reflexão fenomenológica hermenêutica. Desse modo, a crítica se refere ao que é mais importante que o ‘como’ demonstrar a demonstrabilidade, ou seja, se refere ao momento do ‘quando’, que só se dá no instante em que se realiza o acesso originário da situação hermenêutica; é aqui que se decidem as exigências de demonstrar o ser-o-que-como da pesquisa e, assim, não se pode escolher qualquer coisa e empreender falatórios.

Assim sendo, Moura (2022, p. 7) esclarece:

Percebe-se que uma indicação formal concerne verdadeiramente a facticidade do ser-aí e, por isso, não poderia sobrepor-se em determinação a seu vir-a-ser existencial. Aqui há uma condição de abertura que se afasta da representação e resguarda o caráter da possibilidade, o deixar ser-no-mundo, faticamente indeterminado. [...] Nesse sentido, é determinante que uma pesquisa fenomenológico-educacional não se reduza a ir direto na coisa em sua aparição fenomênica, em sua imediatidade apenas. Necessita ter previamente esta compreensão do conceito enquanto uma indicação para poder encaminhar a operação conceitual em sua possibilidade de abertura maior.

O que está se tratando aqui é da radicalidade da apreensão, compreensão e da interpretação existenciária, bem como da temporalização da problemática na pesquisa, uma vez que “[...] colocar a vida e as realizações decisivas na problematicidade é o conceito fundamental de toda clarificação e da mais radical das clarificações” (Heidegger, 2011, p. 43).

Ainda segundo Moura (2022, p. 7),

[...] a indicação formal é que vai deixar livre a maleabilidade conceitual para tratar a coisa em questão, nomeando sem determinar a absolutidade de seu conteúdo (algo que, parece-me, fora esquecido na tradição a qual Heidegger lançou sua atitude de dismantelamento de paradigmas, tal como vimos anteriormente). Esta maleabilidade só é possível porque o conceito não veio, não é incorporado com o sentido fechado. Com isso, a operação conceitual pode movimentar a interpretação, sem atribuir fixidez à coisa em questão. Uma indicação formal não tem caráter resolutivo, fechado, o que confere outro tônus à pesquisa. Ela precisa atender ao esforço hermenêutico de compreender a atualização conceitual que o contexto de sua aplicabilidade mostra. Além de ter-em-vista que algo prévio já está, de saída, abarcando o conceito com o qual a pesquisa mobiliza a sua questão mais própria, sua função que se liga à hermenêutica da facticidade. [...] Este parece ser o cerne da fenomenologia hermenêutica: o tripé indicação formal-conceito-facticidade operando a interpretação do fenômeno.

O que queremos nesta pesquisa é apresentar essa circularidade com o conceito e a experiência fundamental própria do filosofar e se a-proximar da questão sobre a deficiência. Portanto, justifica-se o modo como vamos nos apropriando e caminhando ao lado do conceito de deficiência pelo indicativo formal. Ele dar-se-á por meio dessa maleabilidade exposta e descrita acima por Moura (2022), na flexibilização aparentemente inflexível do conceito. Logo, precisaremos esclarecer o uso da terminologia *deficiente* ou *deficiência*, ou ainda, outras com concepções aproximadas que foram e serão utilizadas na sequência desta tese. Os termos têm como objetivo evidenciar ou tornar visível o problema da definição conceitual e do tratamento e reconhecimento aplicado pela linguagem para determinar o seu significado a partir de aspectos culturais e sociais.

Ressalta-se que os termos citados proporcionam uma discussão filosófica abrangente e radical sobre a indicação formal do conceito, sem remeter às expressões na referência de um indivíduo em particular ou um grupo de pessoas deficientes ou uma deficiência específica, mas, sim, sobre as consequências da invenção e da (re)produção desse outro deficiente.

Não queremos repetir os discursos normativos que dizem e determinam o que é e como é a deficiência, caso contrário, estaríamos adotando uma postura preconceituosa e capacitista⁸ da deficiência, perspectivando e reduzindo a existência somente pelas patologias e pelos diagnósticos diante do conceito biomédico da deficiência.

Ademais, distanciamos-nos de outras possíveis expressões e possíveis termos utilizados que, no geral, não fazem outra coisa que dominar e continuar exercendo controle desses outros corpos e modos de ser-aí pela linguagem. É colocar em prática a experiência do pensar sobre o conceito, como nos ensina Hermann (2016), e (re)construir, (re)orientar o seu sentido no contexto da existência humana na sua faticidade e temporalidade.

1.2 MONOLOGISMO DA TEORICIDADE, SUAS IMPLICAÇÕES E UMA FALSA ILUSÃO DA TRANSPARÊNCIA PARA UMA TEMÁTICA DE PESQUISA

Retomar os trabalhos pedagógicos na escola e, juntamente, na pesquisa do doutorado provocou uma postura de uma vivência existencial muito singular. Considerar uma ação de pesquisa em Educação, na linha de pesquisa da filosofia da educação, diante de toda a faticidade apresentada na introdução dessa tese, é um deixar ser sensibilizada por uma tonalidade afetiva do tipo que faz do filosofar um acontecimento, uma possibilidade do ser, e realizar questões que suscitarão outras interpretações. Heidegger (2012b) nos indica as seguintes atitudes concernentes ao ato de questionar, a saber: o visualizar, o escolher, o aceder, o compreender e o interpretar. A busca da questão deve exigir explicitações na direção de olhar para aquilo que se pretende saber em relação ao ser no ato de compreender e de interpretar conceitualmente o seu sentido. Em outras palavras, é o *modi-de-ser* do ente em seu próprio ser-aí, no seu sendo-aí – diante da hermenêutica da faticidade.

⁸ Destaca-se o conceito de capacitismo que consta no Relatório de Recomendações para o Enfrentamento do Discurso de Ódio e o Extremismo no Brasil: capacitismo e violência contra as pessoas com deficiência “[...] é a atitude preconceituosa que hierarquiza as pessoas em função da adequação dos seus corpos a um suposto ideal de perfeição e capacidade funcional. O discurso de ódio capacitista alimenta a ideologia eugênica (crença que propõe a rejeição de determinados seres humanos considerados inferiores), os estereótipos negativos, a inferiorização e o desprezo em relação a pessoas com deficiência, que nesse contexto são vistas como inúteis, improdutivas e indignas de respeito” (Dunker *et al.*, 2023, p. 31).

Entretanto, Heidegger não pretende alcançar hermeneuticamente uma transparência do ser, pois, conforme Stein (2012, p. 183), Heidegger compreende que o papel da fenomenologia é justamente se inserir nessa realidade que escapa à ideia de uma hermenêutica que busca por tal ‘transparência’ pelo ser do ente ou, como Stein chama, de ‘ilusões da transparência’. Ainda de acordo com o autor, Heidegger queria assumir o ser do ente enquanto ser velado e desvelado que opera nesse duplo envolvimento recíproco.

O que estamos propondo é a fuga dessa forma de diálogo que quer representar um “monologismo da razão” (Stein, 2012, p. 184). Trata-se de evitar a composição de um jogo entre perguntas e respostas que opera por dentro de uma racionalidade que continua determinando as formas do ser dos entes. Pela hermenêutica, é possível sair dessa “solidão do individualismo da tradição cartesiana” (*Ibid.*, p. 184) e compreender os próprios limites impostos pelas condições históricas à razão, enquanto ela mesma se compreende na representação da totalidade de um sentido pré-dado, por meio de normas dos discursos já realizados.

Segundo ainda o autor, não é apenas o discurso que atua como papel essencial em todo o conhecer e o compreender, mas a razão é, segundo ele, a “*linguisticizada*” (Stein, 2012, p. 185, grifo do autor), pois é por intermédio da razão e da linguagem que os diálogos são possíveis e, conseqüentemente, a universalização da prática teórica acontece. Pela língua, é possível estender-se no campo de uma compreensão possível da razão. “Esta condição de o nosso acesso ao mundo ser canalizado pela ‘língua’ (*lingualidade*) revela nossa ancoragem na tradição ou nosso enraizamento como seres históricos” (*Ibid.*, p. 185).

E, aqui, Stein (2012), inspirado pela leitura de Gadamer (2002), aponta para os dois aspectos conceituais preocupantes quando atuamos no campo de uma pesquisa à luz de um referencial teórico de uma hermenêutica fenomenológica, a saber: a comunicação e a intersubjetividade. Segundo ele, essa relação dual entre os conceitos implica que o pensamento não será mais balizado por aquilo que é verdadeiro ou falso, a verdade será produto de consenso entre o que ele chama de “comunidade do diálogo” (Stein, 2012, p. 186). E isso diz respeito sobre aquilo que será capaz de ser dito/definido pela maioria nos diálogos, por meio de uma “produção de consenso” (*Ibid.*, p. 188) e por aquilo que ele vai nomear de “monologismo da teoricidade” (*Ibid.*, p. 186, grifo do autor).

A aplicação do monologismo da teoricidade leva o caminhar de uma pesquisa na direção de uma derradeira ilusão da transparência intersubjetiva, pois o ser se torna falsamente transparente, uma vez que ele continua sendo fixado pelas mesmas deduções e definições históricas das teorias metafísicas e sendo enraizado numa concepção prévia do próprio

pesquisador. Logo, a indicação formal da deficiência não pode ser considerada como um conceito universal, pois nela se encontra o problema da (inter)subjetividade que constitui a formação e visão de mundo tanto do investigador quanto do investigado.

Assim, a deficiência, enquanto tema filosófico, deve ser pensada por um tipo de conceito característico – regionalizado. Ou seja, ela move o pesquisador para o interior do conceito para a sua condição originária e principal. Mas, para isso, o pesquisador precisa ser-tomado-por diante de uma tonalidade afetiva fundamental do filosofar (Heidegger, 2015). Só assim, o investigador poderá ser capaz de movimentar-se na circularidade e na interpretação fenomenológica do conceito, de modo a deixar ver a dimensão das possibilidades que virão. Algo que veremos mais apropriadamente no capítulo 2 desta tese. “Filosofia é algo maximamente derradeiro e extremo” (*Ibid.*, p. 22). Uma circularidade que nos move e nos afeta cada vez mais para adentrarmos a indicação formal do conceito. Algo próprio à filosofia, pois

[...] A filosofia – assim o sabemos ao menos superficialmente – não é nenhuma ocupação qualquer, com a qual, segundo o nosso humor, passamos o tempo; nenhum mero acúmulo de conhecimento, que facilmente alcançamos a qualquer hora a partir dos livros. Ao contrário, apesar de só sabermos obscuramente, ela é algo que, em sua totalidade e em seu ponto mais extremo, dá lugar ao acontecimento de expressão e de um diálogo derradeiro do homem (Heidegger, 2015, p. 6).

Na obra *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*, Heidegger (2015, p. 1) também anuncia a filosofia como “nem ciência, nem proclamação de uma visão de mundo”.

Talvez ela não seja senão algo diverso, *somente determinável a partir de si mesma e como ela mesma – não se deixando comparar com coisa alguma*, a partir da qual pudesse ser positivamente determinada. Dessa forma, a filosofia é algo *que repousa sobre si próprio*, algo derradeiro (*Ibid.*, p. 3, grifo do autor).

Nesse sentido, uma inflexão filosófica como processo do pensamento meditativo não surge espontaneamente e precisa ser cultivada com paciência e dedicação. Meditar é atrasar, é um pensar que pensa sobre o não pensar. A meditação é delineada quando outra forma de pensar acontece ao adquirir autoridade em nossas experiências, isto é, ela acontece em cada nova experiência.

Heidegger (2009, p. 4) diz: “Ser homem já significa filosofar. Segundo sua essência, o ser-aí humano como tal já se encontra na filosofia, e isso não de modo ocasional”. E segue:

“Filosofar não é coisa de habilidade e técnica, muito menos um jogo de incursões desordenadas. Filosofia é filosofar e nada além disso” (*Ibid.*, p. 11).

[...] o filosofar é algo que se encontra antes de toda e qualquer auto-ocupação e que perfaz o acontecimento fundamental do ser-aí; algo que repousa sobre si mesmo e que é totalmente diverso das retenções, nas quais geralmente nos movimentamos. [...] O homem não filosofante, mesmo que seja o homem científico, claramente existe, mas dorme, e apenas o que a filosofia é o ser-aí desperto; ante todos os outros ele é algo totalmente diverso, incomparavelmente repousa sobre si (Heidegger, 2015, p. 31).

Um demorar-se do qual nos exige uma inflexão filosófica mais profunda, dobrar-se, refletir-se retornando para si mesmo, voltando à coisa em questão. Essa forma de compreensão faz parte deste per-curso de construção auto-formativa nessa pesquisa. Há uma circularidade a constituí-la.

Nessa perspectiva, essa tal circularidade diz sobre o nosso objeto do pensamento nesta pesquisa. E, aqui, precisamos esclarecer o que tanto Heidegger quanto nós queremos dizer com a expressão ‘objeto do pensamento’. Mas antes, neste ponto em particular, se exige uma explicitação sobre a palavra empregada como ‘objeto’, pois a designação de ‘objeto’ em nada tem a ver com a objetificação do ente da tradição na relação sujeito-objeto do pensamento na metafísica ocidental. Por objeto, devemos apreender o sentido aproximado da tradução da palavra alemã *Sache*, que quer dizer: tema, assunto, matéria, tarefa, aquilo que está sendo posto em questão na pesquisa. Em Heidegger (2018, p. 24), no “objeto do pensamento urge o pensamento”, ou seja, no pensamento há algo de mais radical naquilo a que se propõe compreender como assunto tema de uma pesquisa, é uma busca na direção do mais originário, no principiar do pensamento. Sendo assim, o nosso objeto do pensamento nesta pesquisa é a (re)orientação fenomenológica da deficiência, a partir do indicativo de uma (des)orientação conceitual.

Nesse sentido, desvela Heidegger (2018), é preciso determinar com mais exatidão a questão, assim, podemos penetrar ainda mais profundamente na questão central de nossa pesquisa e demorarmos-nos junto a ela, quer dizer, inflexionar filosoficamente na direção dela e junto à ela. O caminho deve ser, portanto, de tal tipo e direção que aquilo de que a filosofia trata nos toque e nos afete, de modo que seja possível escapar das repetições dos monologismos teóricos e das falsas transparências pela compreensão e interpretação da indicação formal da deficiência e da existência com a deficiência. Um caminhar filosófico por meio de uma

circularidade que pode nos levar para dentro e fora do conceito e lançar outros olhares e escutas à deficiência e o modo-de-ser com a deficiência.

Por isso, tenho muitos motivos para ainda persistir nessa temática de pesquisa e na possibilidade interpretativa, principalmente, porque continuo tendo a sensação de que a questão da deficiência ficou apressada em uma discussão pedagógica que não faz outra coisa que narrar ainda a excepcionalidade do assunto e as dificuldades de preparação dos professores em sua formação para o atendimento desse público. Fato fortemente evidenciado quando retomamos os encontros de planejamento para pensar as ações e as práticas pedagógicas durante todo o período da pandemia. Persistir na temática sobre o conceito de deficiência e suas implicações para pensar uma filosofia da educação é a tentativa de praticar uma “postura refletida”, como nos ensina Hans-Georg Flickinger (1998, p. 2), por meio da minha atuação enquanto pedagoga em educação especial na educação básica, compreendendo todas as implicações e as limitações no processo de formação.

Novamente, é colocar em prática a experiência vivente do pensar. E a filosofia da educação pode contribuir com futuras reflexões sobre o conceito da experiência humana (Hermann, 2016). Ela dialoga com a tradição, mirando no passado e tentando trazer à luz outras possibilidades futuras do pensar, mantendo a questionabilidade em abertura e promovendo a necessidade de repor novas perguntas.

Nessa direção,

[...] a área da filosofia da educação tem se ocupado com a tarefa filosófica de perguntar pelas experiências formativas de ensino e pesquisa de campo, tendo em vista a operação conceitual própria de sua tarefa. [...] a filosofia da educação, nestes termos, opera a formação humana, seja pensando e perguntando pela formação do pedagogo (quando pensa os conteúdos programáticos), seja pensando a formação do pesquisador (quando percorre o caminho da pesquisa na pós-graduação) (Moura, 2022, p. 2).

Portanto, cabe à filosofia da educação tentar desvendar e (des)construir o sentido da educação no contexto na direção da existência humana – da formação humana –, no tempo histórico e no espaço social, vivenciando a experiência desse filosofar específico enquanto atividade teórica e prática, baseada na perspectiva de uma filosofia educacional. Ainda, atrevemo-nos a interpretar a filosofia da educação como uma atividade que pode contribuir com o pensamento e a ação (práxis) pedagógica, tanto na ação docente quanto no sentido de e para a formação em termos amplos.

1.3 COMUM-*PERTENCER* E A *DE-CISÃO* DO SALTO SEM FUNDAMENTO

Heidegger orienta que nas pesquisas devemos nos atentar mais ao caminho e menos aos conteúdos. O que isso significa? Significa que, em cada singularidade, não se é possível nomear porque cada um é ele mesmo para si mesmo, ou seja, idêntico na unidade do si consigo mesmo. O princípio da identidade fala do ser do ente, de cada ente que enquanto tal faz parte da sua identidade. Segundo o autor, a ciência trata dessa identidade como um traço do ser, fixando a relação entre ser e pensar como comum-*pertencer* entre ambos. Nesse comum-*pertencer* da ciência, o *pertencer* se refere à possibilidade da unidade por meio da comunidade, explicitando outra forma de interpretar o “comum-*pertencer*” (Heidegger, 2018, 13, grifo do autor).

O comum-*pertencer* diz da relação entre homem e ser. Enquanto aberto para o ser, aquele que está posto em face dele, permanecendo e se relacionando com o ser, assim, lhe corresponde. No homem impera um *pertencer* ao ser; homem e ser se entregam reciprocamente. O homem aberto para o ser propicia o advento do apresentar, presente no mundo no seu sendo-no-aí. Mas como se dá e como notamos a relação nesse tipo de comum-*pertencer*?

Pelo salto que se afasta da representação comum do animal racional da modernidade, pela qual se constituiu a relação sujeito para seu objeto, acontece um tipo de salto sem fundamento, acontece o salto sem a fundamentação que se desvia dessa tradição na relação sujeito-objeto do pensamento metafísico, que se esqueceu desse comum-*pertencer* entre homem e ser. Só assim o ser pode acontecer na forma que ele é, ou seja, é no seu sendo.

[...] ser com o pensar faz parte de uma identidade, cuja essência brota daquele comum-*pertencer* que designamos acontecimento-apropriação. A essência da identidade é uma propriedade do acontecimento-apropriação. [...] O princípio da identidade diz agora: um salto, exigido pela essência, o comum-*pertencer* de homem e ser for destinado a alcançar a luz essencial do acontecimento-apropriação (Heidegger, 2018, p. 21, grifo do autor).

Homem e ser acontecem e se apropriam reciprocamente. Nessa apropriação, temos o acontecimento-apropriação, que é outra coisa “[...] mais rico que qualquer possível determinação da metafísica do ser” (Stein, 2018 *apud* Heidegger, 2018, p. 53). O ser pode ser pensado a partir do acontecimento-apropriação, no caminho mais autêntico e originário do pensamento do ser. “O acontecimento-apropriação é o âmbito dinâmico em que homem e ser atingem unidos sua essência, conquistam seu caráter historial, enquanto perdem aquelas determinações que lhes emprestou a metafísica” (*Ibid.*, p 20).

No diálogo com a tradição historial do pensamento, estamos tratando daquilo que ainda não foi pensado, exigindo uma libertadora entrega do pensamento tradicional ao âmbito do que dele já foi e continua reservado. “Mas somente se nos voltarmos pensando para o já pensado, seremos convocados para o que ainda está para ser pensado [...]. [...] a essência da verdade se torna, antes de tudo, digna de ser pensada” (Heidegger, 2018, p. 28-30). Nesse pensamento de retorno junto à tradição é que se é possível realizar o passo de volta.

O passo de volta é, portanto, o movimento do pensamento e um longo caminho para o filosofar. O passo de volta vai justamente na direção do impensado, aquilo que se tornou esquecido sobre essa diferença ontológica entre ente e ser. Para Heidegger (2018), pensar a diferença entre ser e ente é apreender o ser como um sobrevento do ente, em que é possível o desvelamento daquilo que estava anteriormente ocultado (desocultante); já o ente torna-se um advento (ocultante) do ser. E, por isso, Heidegger (2018) vai explicitar que, na diferença entre ente e ser, impera a decisão desocultante-ocultante de ambos; portanto, “Na de-cisão impera a revelação do que fecha e se vela” (*Ibid.*, p. 42).

Portanto, nessa relação de diferença pela de-cisão desocultante-ocultante esclarecida por Heidegger (2018), a diferença entre ser e ente não pode ser mais guiada pelas palavras-guia da metafísica tradicional (Stein, 1988). O esquecimento aqui pensado é o velamento justamente nessa diferença enquanto tal. Assim, o passo de volta trata desse esquecimento da diferença pela metafísica ocidental, ele – o passo de volta – movimenta-se para fora dessa metafísica que normatiza e categoriza a relação entre o ente e o ser na direção de um fundamento-fundado das ciências positivas e para dentro da essência originária na diferença entre ente e ser, ao qual conduz de volta e se mostra através do exercício do passo, de uma analítica existencial.

Na analítica existencial, desenvolve-se uma analítica do ente em que cada um de nós é em sua singularização no seu ser-aí. Conforme Lima (2019), a analítica do ser-aí (*Dasein*) tinha em vista alcançar uma ontologia fundamental que, enquanto tal, se distingue fundamentalmente de toda e qualquer ciência positiva e, também, da filosofia como visão de mundo. Ou seja, a compreensão do ser é a especificidade do ser humano enquanto tal e, portanto, não pode mais estar ligada às concepções tradicionais, como *Logos* (*Λόγος*), razão. É projetar o ser-aí no sentido de uma transcendência traduzida pela preocupação de si mesmo em direção à autoformação.

Estamos, com isso, propondo uma inflexão filosófica dando dar o “passo de volta” (Heidegger, 2018, p. 59) para adentrar a radicalidade do conceito, pois

“*Conceito*” não é um esquema, mas uma possibilidade de ser, do instante, isto é, constitui este instante; um significado produzido, extraído; um conceito mostra a *posição prévia*, quer dizer, transpõe para a experiência fundamental; mostra a *concepção prévia*, isto é, exige o como do falar e questionar de alguém; ou seja, transpõe o *ser-aí* segundo sua tendência para a interpretação e preocupação. Os conceitos fundamentais não são acréscimos posteriores, mas motivos condutores: deve-se tomar o ser-aí na aceção de sua maneira de ser (Heidegger, 2013, p. 22, grifo do autor).

É nesse sentido que retomamos esta investigação articulando-a enquanto uma tese de pesquisa educacional, no doutorado, ampliando os desdobramentos das questões surgidas no mestrado e das inquietações geradas na tentativa de novas práticas impostas na pandemia. Ampliamos as questões para pensar numa filosofia da educação que nos provoque em suas possibilidades para refletir sobre a deficiência pela perspectiva de uma fenomenologia hermenêutica de Heidegger.

1.4 O MÉTODO FENOMENOLÓGICO HERMENÊUTICO E A ANALÍTICA EXISTENCIAL

Sendo assim, a nossa tese se desenvolve a partir de uma (re)orientação fenomenológica hermenêutica da deficiência, portanto, as questões nos orientam no sentido de novas aberturas filosóficas. Entretanto, elas não possuem a pretensão de buscar definições sobre o conceito ou de reduzir as pesquisas na direção da coisa em sua aparição fenomênica, em sua imediaticidade apenas, caso contrário, estaríamos operando no plano de uma metafísica tradicional ocidental que nomeia e cientificiza a coisa, promovendo a fuga da pergunta essencial na transcendência⁹ pela singularidade do ser-aí de uma ontologia da existência.

É dar o passo de volta na questão: como a filosofia da educação pode pensar a deficiência? Em que medida a deficiência pode ser tomada enquanto uma questão filosófica? E seguir adiante: mas o que tem a ver uma pesquisa em educação, em particular, na filosofia da educação? Qual a importância da filosofia da educação para (re)pensar uma possibilidade pedagógica que contribua com o campo educacional sobre a deficiência? Quando indicamos que tentaremos refletir sobre a deficiência pela perspectiva metodológica da fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger, o que estamos querendo dizer com isso?

⁹ Para Heidegger, a transcendência do ser-aí (*Dasein*) é uma possibilidade e a necessidade da mais radical *individualização* própria no ser-aí, a partir da verdade do ser no acontecimento-apropriação. “Toda abertura de ser como abertura do *transcendens* é conhecimento *transcendental*. A verdade fenomenológica (abertura do ser) é *veritas transcendentalis*” (Heidegger, 2012b, p. 129, grifo do autor).

A fenomenologia hermenêutica é uma abordagem que enfatiza a compreensão do ser humano em seu contexto compreensivo e mediante sua finitude. Stein (2015) esclarece que, para Heidegger, o ser humano é um ser interpretativo que busca compreender o mundo e a si mesmo através das interpretações realizadas por meio das linguagens e, com isso, destacar o limite da compreensão humana, que é moldada por conceitos e pressupostos prévios.

Gadamer (2009) nos indica que o projeto de Heidegger de fenomenologia hermenêutica encontra-se no fundamento metódico do fato de as vivências darem-se por si mesmas, ou seja, trata-se de uma quebra paradigmática hermenêutica que propõe outra compreensão e representação daquilo que a vida dá a entender na sua facticidade da existência e que não é passível de fundamentação nem de dedução, mas, sim, de uma base ontológica diante dos questionamentos fenomenológicos. E, aqui, precisamos fazer uma referência à expressão da ‘representação’, citada anteriormente. Segundo Stein (1988), o problema na busca de solução para o conhecimento filosófico se confrontava a partir de duas posições fundamentais.

A primeira pressupõe uma mente com capacidade de captar, cognitivamente pelos sentidos, o lugar por onde preenche com material da mente. Essa posição pressupõe a separação entre sensibilidade (teoria do conhecimento) e inteligibilidade (teoria da ciência). São recorrentes as produções de conhecimento, visando todas elas a uma explicação de como se produziu o preenchimento de nossa mente cognitiva com objetivos. Desse modo, desenvolveram-se múltiplas teorias sobre como atingimos o mundo exterior e como ele preenche o nosso conhecimento no nível da inteligência, assim, é preciso de início partir de uma totalidade em Hegel, pontua Stein (1988), que opera por uma razão absoluta que une, em uma só unidade, inteligência e sensibilidade. Essa compreensão produziu outra vertente no pensamento filosófico na qual se parte de uma totalidade que envolve a relação dialética entre sujeito-objeto. E, em todas as teorias que se desenvolvem a partir dessa corrente que procura preencher os conceitos com dados mensurados na relação sujeito-objeto, predominam as teorias da representação. Hegel procede nesse caminho com o expediente de uma razão absoluta como meio para resolver o problema filosófico, mas, segundo assevera Stein (1988), não deu certo. Stein (1988, p. 97) diz que

A ideia que garante esta posição filosófica, de um todo em que não se problematiza o mundo exterior, nem como é que ele chega a mim, mas em que já sempre estou posto enquanto ser humano, ligado ao mundo. Este meu encontro com o mundo se costura através de um aspecto de pré-compreensão. [...] o resultado é que eu me movo no mundo através de conhecimento que não é resolvido através de uma teoria do conhecimento, de uma epistemologia,

nem através de conhecimento que reside na oposição sujeito-objeto, mas em que, não a nível teórico, mas a nível prático.

Quando Husserl introduz o conceito de mundo-da-vida, ele parte da ideia de uma representação da consciência ainda vinculada à primazia da consciência. Entretanto, é com Heidegger que a questão é posta de maneira mais clara, ou seja, não adianta problematizar a questão do conhecimento a partir do campo da sensibilidade e da inteligibilidade tentando localizar nas diversas teorias do conhecimento algum tipo de solução ao conhecimento filosófico. Assim, desvela Stein (1988, p. 98):

Antes disso, nós temos que fazer uma analítica do cotidiano do ser humano já sempre em contato com o mundo, mas mundo no sentido em que eu dizia na última aula, como o universo da pré-compreensão e da compreensão, o universo que se constitui na relação entre o *Dasein* e os objetos do seu mundo, o mundo da cultura.

Na segunda posição, descreve Stein (1988), tem-se o ser humano como *Dasein*: ele se encontra no mundo em que sempre esteve e tudo se dá no encontro daquilo que ele conhece e, por isso, o compreende através do processo da pré-compreensão. E, portanto, compreensão é conhecimento. Esclarece Stein (1988, p. 99): “[...] uma maneira que explique como o homem já sempre se encontrou no mundo, como o homem já sempre se articula junto com as coisas, como é que ele já pré-compreende a sua condição de existir” é a representação de mundo prático. A inteligibilidade é preenchida pelo ser no mundo por meio dos dados do mundo exterior e reconhecida pela teoria da representação da vida prática.

Para Stein, Heidegger chega à plenitude pela obra *Ser e Tempo* (1927) com o pensamento de homem como ser-no-mundo, de homem como cuidado, como *Sorge*, de homem que já se pressupõe ser ligado ao mundo que ele compreende. O problema, portanto, da teoria do conhecimento filosófico se dá junto com a prática do homem no mundo. Desse modo, em Heidegger, não é possível a dissociação entre inteligibilidade e sensibilidade, uma vez que uma intuição sensível e uma situação categorial desenvolvem-se num processo único de conhecimento. É, “Portanto, o universo da intuição, o da sensibilidade, e o universo do entendimento, o da inteligibilidade, para o homem enquanto ser-aí, ser-no-mundo” (Stein, 1988, p. 102). Assim, quando perguntamos pelo homem, estamos perguntando pelo ente. Diz Stein (1988, p. 103-104):

Esta é a pergunta que é anterior à epistemologia. É a questão que Heidegger vai colocar a partir da analítica existencial, a partir da interpretação do tempo,

a partir da fenomenologia do cotidiano, a partir da existência humana enquanto ser-no-mundo. [...] Na analítica existencial Heidegger analisa a estrutura da existência e percebe que aí já existe uma pré-compreensão que constitui um mundo anterior, originário, onde toda a experiência cai. Esse mundo originário é o ser-no-mundo, o mundo da vida.

Nesse sentido, não se aceita mais a distinção entre a razão e a prática ou a razão teórica e a razão prática, pois, como seres históricos, temos racionalidade não isolada do aparelho cognitivo. Logo, “A analítica existencial pretende mostrar o ser humano como um ser que já sempre se compreende no mundo antes mesmo de fazer teoria sobre como ele conhece este mundo” (Stein, 1988, p. 106). E, assim, é desse tipo de representação que estamos tratando, uma representação teórica do mundo prático na filosofia.

Sendo assim, “A hermenêutica da facticidade encontra-se diante do enigma de o ser-aí jogado no aí interpretando a si mesmo, de ele projetar a si mesmo em vista de possibilidades, em vista do que advém e do que vem ao seu encontro” (Gadamer, 2009, p. 74), uma autointerpretação do ser-aí em sua projeção mais originária e lançada com vistas a sua própria finitude.

Outro ponto que merece destaque é a expressão ‘ser-aí’ de Heidegger, que marca sua fenomenologia. Para Gadamer (1999), trata-se da desconstrução para a liberação, isto é, a expressão refere-se à compreensão que o ser faz de si, compreendendo-se a partir de seu mundo circundante e vida cotidiana, e que se vincula às formas linguísticas em que se movimenta. Assim, “Todo compreender é interpretar, e todo interpretar se desenvolve no médium de uma linguagem que pretende deixar falar o objeto e é, ao mesmo tempo, a linguagem própria de seu intérprete” (*Ibid.*, p. 566-567). Ainda de acordo com Gadamer (1999), o *médium* da experiência hermenêutica acontece nos momentos em que se transmite a tradição e, assim, a possibilidade de compreensão ocorre a partir da tradição que nos chega pela linguagem. Para o autor, o objeto primordial da interpretação tem natureza linguística.

Diz ele:

A lingüisticidade da experiência humana do mundo proporciona um horizonte mais amplo à nossa análise da experiência hermenêutica. Aqui se confirma o que já havíamos mostrado no exemplo da tradução e da possibilidade de entender-se além dos limites da própria língua: O mundo lingüístico próprio, em que se vive, não é uma barreira que impede todo conhecimento do ser em si, mas abarca fundamentalmente tudo aquilo a que pode expandir-se e elevar-se a nossa percepção. É claro que os que se criaram numa determinada tradição lingüística e cultural vêem o mundo de uma maneira diferente de como o vêem os que pertencem a outras tradições (Gadamer, 1999, p. 648).

Como *médium* da experiência hermenêutica, a linguagem é o meio com o qual se realiza o acordo entre os interlocutores e a coisa estudada. Esse acordo é denominado linguisticidade. “A humanidade originária da linguagem significa, pois, ao mesmo tempo, a lingüisticidade originária do estar-no-mundo do homem” (Gadamer, 1999, p. 643), pois ela significa a nossa relação do nosso ser-aí, que também se relaciona com os outros modos desses seres-no-aí, portanto, evidencia-se a dinâmica da *médium* linguisticidade.

A linguisticidade¹⁰ é a condição ontológica que fornece a possibilidade de a linguagem permanecer atualizada, visto que a linguisticidade é a propriedade plástica que permite à linguagem estar sempre apta a tentar dar conta das novas experiências. Entretanto, “*A relação fundamental de linguagem e mundo não significa, portanto, que o mundo se torne objeto da linguagem*” (Gadamer, 1999, p. 653, grifo do autor), isso significa dizer que a linguisticidade da experiência humana do mundo enquanto tal não inclui a objetificação do mundo, pois, se colocarmos dessa forma, a preocupação se volta para uma aparência sobre a coisa, e não sobre a manifestação da coisa (*Sache*).

Portanto, com a linguisticidade do compreender, Gadamer (1999) quer nos dizer que a própria ação de compreender é atuação linguística e que o processo de compreender apenas se realiza na dimensão relacional do nós, onde o tu pode ser outro eu, um texto, uma obra de arte, a natureza, ir entendendo-se o assunto, porque se trata de um compreender a interpretação linguística que nós mesmos empreendemos, ainda que seja pelo pensamento, à proporção que apreendemos as formas de comportar-se dos humanos. “Falamos sempre a partir da linguagem. Isso significa que somos sempre ultrapassados pelo que já nos deve ter envolvido e tomado para falarmos a seu respeito” (Heidegger, 2003, p. 138). Ou seja, estamos sempre tratando de dizer sobre alguma coisa que, por si só, já se diz de modo insuficiente.

Nesse sentido, Gadamer (1999), à luz da hermenêutica fenomenológica de Heidegger, expõe um problema à compreensão quando coloca a questão da traduzibilidade do ser, porque sempre há algo que estará velado e em ocultamento, uma vez que não é possível alcançar aquilo que o outro tinha originalmente em mente e muito menos se podem descartar as concepções e os preconceitos prévios de quem está interpretando a coisa (*Sache*), portanto, um distanciamento que não pode ser superado. Nesse sentido, sempre há desvelamento e encobrimento quando tentamos dizer algo do ser, sempre haverá algo indizível do ser-aí.

O ser do ente é provisório e incapaz de definições conclusivas e fechadas sobre a sua existência, posto estar em constantes transformações, mudanças e metamorfoses no(s) modo(s)

¹⁰ Este tópico será mais amplamente abordado no Capítulo 4 desta tese.

do como estar-sendo-aí. Trata-se de assumir a provisoriedade do ser como uma tarefa compreensiva e interpretativa do ser-aí.

E esse é justamente o verdadeiro elemento precursor da posição heideggeriana, ir ao encontro da indagação pelo ser e, ao mesmo tempo, dirigindo-se em oposição à metafísica tradicional, que caiu no esquecimento da pergunta pelo ser (Heidegger, 2012b, p. 39). Para Gadamer (1999), com a retomada da questão do ser, Heidegger dá uma mudança nova e radical ao método fenomenológico hermenêutico. Compreender passa a ser o caráter ontológico original da própria vida humana, ou seja, em uma relação de ser com o ser, a pergunta pelo ser do ente e que constitui o mais próprio ser do ser-aí.

Em sua obra *Ontologia: hermenêutica da faticidade*, de 1923, o autor explicita que a fenomenologia na pesquisa é a própria abertura da ação do pesquisar que tenta superar o ponto de partida das coisas, das condições prévias daquilo que já se sabe sobre as objetualidades que determinam o ‘como’ das coisas, ou seja, é pôr-em-liberdade (Heidegger, 2012b, p. 343) e avançar no caminho de uma circularidade hermenêutica, diante das possibilidades.

Se considerada *a partir de sua possibilidade*, a fenomenologia não deve ser tomada ou entendida como algo que é manifesto ou evidente. Uma *possibilidade de possuir um modo próprio de ser assumida e verificada*, isto é, não se tropeça com ela na rotina mecânica nem possui caráter temático. Pois assumir uma possibilidade significa: assumi-la e configurá-la em seu ser, isto é, o que há nela de possibilidades previamente delineadas (Heidegger, 2013, p. 82, grifo do autor).

É, mais uma vez, o ponto primordial da fenomenologia hermenêutica: o ‘como’ da pesquisa. Heidegger pretende uma fenomenologia em sentido ôntico-ontológico e isso implica o trabalho de desconstrução da tradição metafísica para reencontrar o sentido da questão pelo ser. Em outras palavras, o ir “às coisas elas mesmas” (Heidegger, 2012b, p. 101) não serão, para ele, os objetos ou os entes, mas o horizonte de possibilidades dos entes, em sua multiplicidade que dá o sentido do Ser. Ou seja, é pelo olhar fenomenológico que se é possível compreender a ação de se libertar das visões teóricas objetivantes.

[...] “Fenomenologia” não nomeia o objeto de suas pesquisas, nem caracteriza seu conteúdo-de-coisa. A palavra somente informa sobre o *como* do mostrar e o modo de tratar *aquilo* de que se deve tratar nessa ciência. Ciência “de” os fenômenos significa: uma apreensão de seus objetos de *tal* maneira que tudo que esteja em discussão a seu respeito deve ser tratado numa mostra direta e numa demonstração direta (Heidegger, 2012b, p. 119, grifo do autor).

Em suma, o tema da investigação é a faticidade do ser-aí próprio enquanto é desvelado em seu caráter ontológico. Pensar uma ontologia na sua radicalidade só é possível enquanto fenomenologia (Heidegger, 2012b, p. 123) e pensada no sentido amplo, que inclui também uma ontologia fundamental a partir de uma analítica existencial.

Heidegger propõe uma hermenêutica da faticidade: “Faticidade é a designação para o caráter ontológico de ‘nosso’ ser-aí ‘próprio’” (Heidegger, 2013, p. 13, grifo do autor). Vida fática e o ser-aí fático são estruturas que se apresentam como ‘o que é’ e o ‘como é’ dos modos desse ‘ser-aí’ e o como da vida. É a possibilidade de questionar o ser aí próprio em cada ocasião, na sua existência.

Trata-se, com Heidegger, de uma investigação ontológica que permite romper com a tradição dos métodos científicos e que consegue analisar a questão da existência pelo próprio existir do ser no e pelo ente e em sua presença, ou seja, ser sendo-em-um-mundo. Pode-se dizer ainda, em outras palavras, que é uma reflexão de uma compreensão ontológica sobre a interpretação de sua própria presença no mundo, isto é, na sua autocompreensão e autointerpretação, ou ainda mais: a deficiência, de um lado, com o cientificismo e, de outro lado, com a fenomenologia.

1.4.1 Fenomenologia hermenêutica e o método compreensivo e interpretativo do ser-aí

A compreensão é o nosso modo de ser, o modo como nos relacionamos com a nossa projeção no mundo, realizando existencialmente esse modo de ser do *Dasein*, que é o poder-ser, sendo o único ente que, em seu poder-ser, possui existência.

O entender [compreensão] é o ser existenciário do poder-ser próprio do Dasein ele mesmo e isto de tal maneira que este ser abre em si mesmo o que lhe toca. [...] O entender [compreensão] como abrir abrange sempre o todo da constituição fundamental do ser-no-mundo. Como poder-ser, o ser-em é cada vez poder-ser-no-mundo. Este não é aberto somente qua mundo como possível significatividade, mas o próprio pôr-em-liberdade o ente do interior-do-mundo deixa esse ente livre em suas possibilidades (Heidegger, 2012b, p. 411, grifo do autor).

Tem-se na compreensão a abertura de e para possibilidades do ser-aí. A fenomenologia hermenêutica pré-supõe abertura para que se vejam as coisas tais como se em sua manifestação, “[...] fazer ver a partir dele mesmo o que se mostra tal como ele por si mesmo se mostra” (Heidegger, 2012b, p. 119). A abertura às possibilidades é a abertura constitutiva da compreensão, que, em Heidegger, é a condição propriamente dita para o *Dasein* projetar-se

enquanto possibilidades. Ou ainda, nas palavras do autor: “O *Dasein* como entender [compreensão] projeta seu ser em possibilidades” (*Ibid.*, p. 421). O projetar como possibilidades do compreender constitui a abertura do ser-aí, que, como ser-no-mundo, é um poder-ser. Esse constante projetar abre para novas possibilidades de (re)leituras e interpretações que estarão sempre sujeitas às revisões e às (re)elaborações de sentido. Essas (re)elaborações são chamadas por Heidegger de interpretação. Assim,

Chamamos *interpretação* o desenvolvimento do entender [compreender]. Na interpretação, o entender [compreender], entendendo [compreendendo], apropria-se do seu entendido [compreendido]. Na interpretação, o entender [compreender] não se torna algo diverso, mas torna-se ele mesmo. A interpretação se funda existencialmente no entender [compreender] e este não surge dela. A interpretação não consiste em tomar conhecimento do entendido [compreendido], mas em elaborar possibilidades projetadas no entender [compreender] (Heidegger, 2012b, p. 421, grifo do autor).

A interpretação se realiza a partir de algo prévio, na antecipação. A pré-compreensão se estrutura na antecipação da compreensão na condição de possibilidade para o compreender. Na interpretação há sempre interpretação de algo previamente compreendido. Assim, Heidegger (2012b, p. 425-427) elabora e explicita as três estruturas prévias da compreensão: “A interpretação de algo como algo funda-se essencialmente por ‘ter-prévio’, ‘ver-prévio’ e ‘conceito-prévio’”.

O ter-prévio acontece na interpretação cotidiana do “ver-ao-redor” (Heidegger, 2012b, p. 425), ela se move para compreender daquilo que é compreendido, aquilo que já se sabe do compreendido. Essa apropriação do prévio, todavia ainda velado, abre-se para a possibilidade da interpretação no caminho para um desvelamento guiado por uma visão que ainda fixa características ou categorias pelas quais o compreendido será interpretado. Essa interpretação funda-se sempre no seu ver-prévio que, a partir de um breve recorte do que foi assumido pelo ter-prévio, é orientado na direção de uma interpretação específica do ente. Já na última estrutura prévia da compreensão, tem-se o conceito-prévio.

Portanto, “[...] A interpretação pode extrair a pertinente conceituação do ente por interpretar ele mesmo ou pode forçar esse ente a submeter-se a conceitos a que ele se opõe conforme seu modo de ser” (Heidegger, 2012b, p. 427). Desde sempre, definitiva ou provisoriamente, a interpretação já assumiu determinado modelo de conceituação sobre o ente. Em outras palavras, “[...] A interpretação nunca é uma apreensão sem-supostos de algo previamente dado [...]” (Heidegger, 2012b, p. 427).

1.4.1.1 O problema e o erro na tarefa da definição à interpretação do ser-aí: supervalorização e subestimação

E, aqui, encontra-se o problema da tarefa da definição para o processo de compreensão e interpretação do ser-aí, explicitado por Heidegger em sua obra *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: introdução à pesquisa fenomenológica* (1921/1922), com a qual se busca uma definição segura e universalmente válida, propondo uma precisão categorizante e obedecendo a paradigmas de alguma ciência concreta em particular que qualifique e classifique esses entes. Segundo Heidegger (2011), o erro no posicionamento em relação à tarefa da definição se encontra na supervalorização e na subestimação.

Heidegger (2011) aponta na direção dos dois modos de erros distintos da supervalorização: *a ideia não crítica da definição* e o *desconhecimento do sentido de 'princípio'*. Vejamos, portanto, a primeira ideia da supervalorização, que é a de não crítica da definição. Ela se refere ao sentido da lógica formal, nela procura-se alcançar as estruturas conceituais numa totalidade universal e, enquanto nos movimentamos nesse tipo de norma da definição, tomamos o nosso objeto do pensamento enquanto uma relação entificante, determinando, asseverando e assegurando o objeto, sem considerar o seu sentido originário de definição, ou seja, na indicação de uma interpretação fenomenológica. Nesse sentido, para Heidegger (2011), o pesquisador que atua de modo acríptico se afasta do seu tema originário na pesquisa e na forma própria e genuína de tomá-lo, de ater-se nele e de perdê-lo, ou seja, de tê-lo no ser-o-que-como. Todos esses modos tendem a ver com a situação da experiência fática do *Dasein* e não de torná-los como meu conteúdo. Assim, explicita Heidegger (2011, p. 28, grifo do autor), a definição no campo filosófico de uma temporalidade existencial implica que

[...] encontramos a realização da compreensão, num sentido decisivo, de tal modo que, a partir da experiência fundamental do caminho, no modo como é indicado, se faz um “retorno”, isto é, de tal modo que só agora propriamente se torna explícita a interpelação; de tal modo que a tarefa (pesquisa das categorias), a ideia de situação e da antecipação são colocadas como problemática, e a *experiência existencial fundamental* pode ser tomada concretamente como preocupação como sendo faticamente o elemento decisivo.

Portanto, suspende-se a ideia de uma definição lógica. E, aqui, damos aberturas para outros questionamentos sobre a deficiência: seria, então, conceito? Seria pré-conceito? Conceito, pré-conceito, preconceito de precipitação: será que aqui reside o nó que leva ao

círculo *vitiosum* (não hermenêutico porque está fechado para a temporalidade), tornando o termo ‘deficiência’ como definidor de um modo de ser fechado?

Seguimos pela explicitação do segundo erro da definição de supervalorização: o desconhecimento do sentido de “princípio”. Tende-se o principal nas pesquisas como aquilo que é universal e o que se torna aplicável para todos, de tal modo que as singularidades ficam submetidas ao padrão normativo universal. Aqui, a supervalorização está na concordância com o que foi herdado e no modo como se é o que se mantém transmitido pela tradição.

Logo, a deficiência é a perpetuação de um modelo conceitual que se baliza na construção da normalidade, de um padrão normativo desses corpos e da sua própria historicidade. Expõe uma supervalorização sobre os corpos e, com isso, se esquece do que é o ser, entificando e biologizando, rotulando e marcando o significado identitário desses entes – deficiente auditivo, deficiente visual, deficiente físico, deficiente mental. “Objetificamos o corpo do outro, aprisionamos o objeto” (Skliar, 2003b, p. 169) e ocultamos o ser-aí desse outro.

Um outro *cujo todo e cada uma de suas partes* se torna objeto de uma obscena e caridosa curiosidade, de uma inesgotável morbosidade, de uma pérfida etnografia do mesmo, de um sonho ou ideal de completamento do outro, de perfectibilidade do outro, de correção do outro, de normalização do outro (Skliar, 2003b, p. 152, grifo do autor).

Diniz (2012) explica que a variação do normal na espécie humana foi uma criação discursiva do século XVIII na era da Revolução Industrial e, desde então, ser deficiente é experimentar um corpo fora de um padrão. Devido às mudanças sociais ocorridas após os avanços industriais da época, a exigência de uma ‘norma/normalidade’ se apresentava por meio da racionalização. Segundo Skliar (2003b), mais tarde, no início do século XIX, a palavra ‘normal’ aparece na língua inglesa por volta de 1840 como construção, conformação do não desviante ou de uma forma diferente, ou ainda, como um tipo de significação do comum ou padrão/usual. Já entre os anos de 1849 e 1857, surge o sentido mais recente e moderno da expressão ‘normal’, determinando uma ordenação e/ou consciência de uma ordem ou classificação de saúde. Logo, a medicina e a biologia passam a orientar e classificar os entes deficientes por meio de seus diagnósticos.

Assim, para Skliar (2003b), devemos compreender que a norma é um construto ao longo da história de invenções, produções e, principalmente, tradução desse chamado ‘outro’ deficiente, outro anormal, ou seja, uma consciência histórica a partir de intérpretes. Um discurso historicamente construído pelos preconceitos de precipitação ou de autoridade, em que a deficiência é dada objetivamente enquanto uma fatalidade, uma ausência, uma incapacidade.

Uma ‘equivocada’ tradução interpretativa e comparativa dos corpos, através dos reflexos corporais desse ‘outro’ que convencionalmente ficou denominado deficiente.

Nesse ponto, destaca-se o segundo erro no posicionamento interpretativo em relação à tarefa da definição: a *subestimação*. Na subestimação acentua-se o concreto diante das reflexões vazias e meramente lógicas dos métodos formalísticos e cartesianos nas investigações. Isto é, a valoração da ciência em sua estrutura e estilo metodológicos, que validam todas as pesquisas e que, por vezes, dispensam a condição de ater-se, direcionando-se no principiar e voltando-se aos empreendimentos dos resultados concretos nas pesquisas, pois

Carecemos da possibilidade de acesso ao principal, e, onde isso vem à fala, providenciamos e só conseguimos ver ainda nele o caráter de um mero “programa” frente aos ricos e reais “resultados”, o caráter de “enquadramentos” e armações frente à abundância de material (Heidegger, 2011, p. 38, grifo do autor).

Essa cegueira diante do principiar reforça sua forma concreta e, com isso, uma fixação do principal e o modo igualmente acrítico na ação do filosofar. Heidegger (2011, p. 46, grifo do autor) orienta que “Assim, também a subestimação falha propriamente pela falta de um questionar radical. Sua propensão é o ‘fanatismo’ pela pesquisa científica, vista fanaticamente e pela ‘profundidade’ da vida, levada a efeito fanaticamente”.

Portanto, segundo ainda o autor, tanto supervalorização quanto subestimação se distanciam da filosofia:

As duas propensões nada têm a ver com a filosofia, pois não são motivadas a partir da situação decisiva da experiência fundamental, e porque não permitem ser-lhe dada a ideia de clarificação, que deveria corresponder às propensões de realização perseguidas e apropriadas apenas de maneira confusa, uma clarificação que só ganha clareza sobre si mesma com uma clara delimitação do campo de objetos (Heidegger, 2011, p. 46).

Sendo assim, o que tentaremos fazer nesta investigação é tentar escapar das opiniões prévias e dos preconceitos e reconhecer a difícil posição de intérpretes. E, aqui, queremos esclarecer e destacar também o limite da nossa tarefa enquanto pesquisadoras-intérpretes, pois, quando nos dispomos a observar o ser-aí, estamos enxergando esse ‘outro’ a partir de um ponto perspectivado e conceitualmente já pré-definido, conseqüentemente, estamos encobrendo e velando outras formas de miradas e, nesse sentido, o nosso olhar torna-se também um limite nessa pesquisa, pois o olhar e a escuta da pesquisadora é constantemente colocado à prova de sua própria metodologia.

1.4.1.2 O problema dos pré-conceitos e do circulus vitiosus para interpretação do ser-aí

Entretanto, precisamos (re)tomar e (re)colocar em destaque o nosso olhar e escutar atento para aquilo que já foi pensado para (re)elaborarmos uma nova compreensão e darmos, talvez, uma nova interpretação, (re)leitura e (re)significação a partir da própria coisa estudada.

[...] Por isso, uma consciência formada hermeneuticamente tem que se mostrar receptiva, desde o princípio, para a alteridade do texto. Mas essa receptividade não pressupõe nem "neutralidade" com relação à coisa nem tampouco auto-anulamento, mas inclui a apropriação das próprias opiniões prévias e preconceitos, apropriação que se destaca destes. O que importa é dar-se conta das próprias antecipações, para que o próprio texto possa apresentar-se em sua alteridade e obtenha assim a possibilidade de confrontar sua verdade com as próprias opiniões prévias (Gadamer, 1999, p. 405).

Vemos que Gadamer (1999) nos ensina que o importante é tentarmos dar conta das próprias antecipações para que o fenômeno existencial possa apresentar-se em sua singularidade e obtenha, assim, a possibilidade de confrontar sua versão mais clara junto às próprias opiniões prévias.

Ainda segundo ele, devemos evitar os preconceitos não percebidos diante das pré-concepções e que, com o seu domínio, nos tornam surdos para as coisas que nos fala a tradição. Sendo assim, precisamos propor e nos colocar frente à e em abertura, junto ao indeterminado existencial do humano. Ou seja, “A tentativa de traduzir as formas deslizantes e borradas do pensamento, jogada sem fim do humano contemporâneo, traduz a provisoriidade delas, das formas do pensamento” (Moura, 2018, p. 108) e, por isso, da necessidade de manter a visada sobre o ente disposto sempre em abertura para que outras (re)leituras existenciais se tornem, ainda, possíveis.

Isso implica a complexidade da ‘(in)traduzibilidade’ do humano e da aceitação de admitir o limite da nossa compreensibilidade e interpretação dessa existência. Portanto, escutar e falar sobre o conceito de deficiência é, de saída, reconhecer desde sempre que estamos deixando escapar o que não se diz sobre o outro. Assim, “[...] Trata-se, como sabemos, de uma filosofia prática na qual o pensar ganha sua vida no exercício do próprio limite da (in)traduzibilidade e do (in)determinado” (Moura, 2018, p. 110).

Ainda de acordo com autora,

Enquanto algo em construção, o pensar mantém um caráter de indeterminação, sugerindo à filosofia da educação que a tentativa de uma ontologia

hermenêutica do outro não pode encerrar-se naquilo que já é ou já está de modo resoluto. Talvez fosse melhor asseverar não uma só a posição hermenêutica do outro, enquanto outrem, mas daquele outro nos habitando: quanto há de abertura em nós para o estranhamente velado outro? (Moura, 2018, p. 111).

Para seguir além, estamos propondo uma abertura em direção à aposta de uma mudança de postura no sentido de colocar o nosso próprio ser-aí em uma escuta para ouvir, conectar e concentrar esforços rumo à fala e à escuta de se estar-com-os-outros.

Devemos evitar, portanto, permanecer num círculo vicioso (*circulus vitiosus*) que nos orienta na direção de regras lógicas ou de qualquer tipo de conhecimento pré-definido nas pesquisas. O filósofo nos esclarece que o compreender tem sua raiz na constituição do existencial do *Dasein* enquanto aquele que se compreende e é compreendido.

O decisivo não é sair do círculo, mas nele penetrar de modo correto. Esse círculo do entender [compreensão] não é um círculo comum, em que se move o modo de conhecimento qualquer, mas é a expressão da existenciária *estrutura-do-prévio* do *Dasein* ele mesmo. O círculo não deve ser degradado em *vitiosium* nem ser também somente tolerado. Nele se abriga uma possibilidade positiva de conhecimento mais originário, possibilidade que só pode ser verdadeiramente efetivada de modo autêntico, se a interpretação entende que sua primeira, constante e última tarefa consiste em não deixar que o ter-prévio, o ver-prévio e o conceber-prévio lhe sejam dados por ocorrências e conceitos populares, mas em se assegurar do tema científico mediante sua colaboração a partir das coisas elas mesmas (Heidegger, 2012b, p. 433, grifo do autor).

Na interpretação, a compreensão se apropria, compreendendo, do que compreendeu. A compreensão não se torna uma coisa diversa na interpretação, mas, sim, ela mesma. Em outras palavras,

É uma circularidade em que nós nos compreendemos e compreendemos o ser, resultante de abertura de nossa abertura, revelação. *O ser que compreendemos é aquilo mesmo com que opera o pensamento; não pensaríamos se não o pensássemos.* Desse modo, a relação *Dasein-ser* termina constituindo a base da ontologia fundamental (Stein, 2015, p. 104, grifo do autor).

Assim, a compreensão torna a circular-se porque está envolvida por uma circularidade do eu que só compreende a mim mesmo enquanto compreende o ser e que só compreende o ser enquanto compreende a si mesmo. Para Stein (2015), existe, portanto, uma recíproca relação de abertura no caminho dessa compreensão. Ainda de acordo com o autor, “Desta circularidade brota o chamado fundamento hermenêutico” (*Ibid.*, p. 105). E se torna ontologia fundamental

porque, segundo o autor, no desenvolvimento dessa ideia teríamos uma ontologia de um ente que compreende o ser e compreende a si mesmo e isso seria a base para qualquer tipo de ontologia. Ou seja,

[...] o *compreender* tem a ver com uma ontologia fundamental, isto é, com uma teoria sobre como a compreensão do ser faz parte da existência humana e do seu modo de se compreender no mundo. É chamado por Heidegger de analítica existencial ou ontologia fundamental: uma análise das estruturas prévias *a priori* das condições de possibilidade do discurso. Esse é o seu campo próprio (Stein, 2015, p. 109).

O compreender está ligado à estrutura da linguagem, pela qual são possíveis os enunciados. Em sua obra intitulada *Ensaaios e conferências* (2012a), Heidegger nos traz à luz a reflexão do *Logos* (*Λόγος*), significando na língua grega o dito, o pronunciado – como nome derivado do verbo *légein*, “dizer, falar, contar”. Em sua análise do termo *légein*, Heidegger (2012a) relembra que essa palavra, desde cedo, significava entre os helenos “falar e dizer”, também e ainda mais originariamente, conserva o sentido dos termos alemães de-por (*legen*) e pro-por (*vorlegen*). Estender, prostrar, deixar disponível para algo. O *Logos*, enquanto de-por e pro-por, vige em mostrar-se e deixar-se mostrar, podendo o ente aparecer por si mesmo, como ele mesmo.

Segundo ainda o autor, a enunciação tem um lugar privilegiado no interior da problemática ontológico-fundamental, pois o *Logos* é o acesso para a determinação do ser do ente e isso pode nos direcionar para uma abertura do comunicar e do partilhar-com os acontecimentos do mundo circundante. Para a interpretação da deficiência, pode significar uma desconstrução de um tipo de racionalidade conceitual livre da entificação e dos objetivismos que só querem dizer e definir o que e como da deficiência.

Assim, o acesso originário e fundamental à linguagem se dá através da própria experiência que se faz com a linguagem. O *Logos* da fenomenologia do ser-aí vem de uma hermenêutica ontológica que anuncia a compreensão do ser enquanto ser-aí, o sentido autêntico do ser em geral e as estruturas fundamentais e formativas de seu próprio ser. Nessa condição, o enunciado tornou-se neste momento um derivado significativo da interpretação.

1.4.1.3 Linguagem como *modus de interpretação*

Em Heidegger (2012b), sob efeito da leitura de Aristóteles, a palavra ‘enunciado’ possui três significados extraídos do fenômeno que se inter-relacionam entre si, a saber: 1)

“Enunciação significa, primariamente, *mostração*” (*Ibid.*, p. 437, grifo do autor), ou seja, deixar vir à mostra o modo próprio do ente, a partir dele mesmo e por si mesmo; 2) o autor indica a participação do primeiro caso e o avanço compreensivo no segundo caso da enunciação, em que o enunciado ganha o *status* de ‘predicação’ e, portanto, “De um ‘sujeito’ se ‘enuncia’ um ‘predicado’, aquele é *determinado* por este” (*Ibid.*, p. 437, grifo do autor). Em outras palavras, significa dizer daquilo que se deixou mostrar, restringido, muitas vezes, por uma visão inicial e apofântica do objeto; e 3) a palavra ‘enunciado’ tem o sentido de comunicação, *proferição* (*Ibid.*, p. 437, grifo do autor). Nesse caso, a comunicação se relaciona com os dois casos anteriores e se refere ao comunicar e partilhar com outrem: “[...] O que é enunciado na enunciação como comunicado pode ser ‘compartido’ por outros com o que anuncia, sem que tenham perto de si, tangível e visível, o ente mostrado e determinado” (*Ibid.*, p. 439, grifo do autor).

Na comunicação por meio da fala, ampliamos a nossa compreensibilidade do ser-no-mundo. Portanto,

O enunciado é possível porque estamos no mundo, que tem uma dupla estrutura, o mundo em que habita a linguagem. Esta possui uma dupla estrutura que nos preserva do raso e faz com que nos compreendemos já sempre, ainda sem nos apontar como objetos, quando nos compreendemos no mundo (Stein, 2015, p. 111).

Nós falamos sobre nós mesmos, somos citados e falados por alguém, replicamos e (re)criamos os enunciados, falamos de e sobre algo, (com)partilhamos e interpretamos as nossas experiências e vivências.¹¹

A linguagem não é nenhum instrumento e muito menos ferramenta, assim como a gramática e os signos, pois não temos domínio sobre o seu uso, não se descarta, não podemos inutilizar a linguagem. Pelo contrário, é aprendendo e nos aproximando das palavras que

¹¹ Aqui cabe uma nota para trazer à luz a correspondência à tradição, sem, contudo, nos desviarmos da questão. Especialmente na presença de Wilhem Von Humboldt (2006), a língua é a própria alma de uma nação, pois há dois meios capazes de se definir um povo: primeiro pela ancestralidade e segundo pela língua, sendo as crianças um bom exemplo dessa realidade. “[...] pois é apenas na língua que se mostra por completo o caráter, e é nela também, enquanto veículo geral de entendimento do povo, que sucumbem as individualidades particulares, em prol da maior visibilidade do geral” (*Ibid.*, p. 3); é o reconhecimento de um povo pela constituição cultural da sua própria língua. Entretanto, a língua não é somente uma convenção prática daquilo que se diz e muito menos a ‘palavra’ é só um signo de comunicação, ou seja, com concepções somente no nível externo, que leva para a caminhada na direção da compreensão imediata ou para o uso mecânico de uma língua. A palavra é um signo, na medida em que é usada no lugar de uma coisa ou conceito, “A língua é mundo situado no espaço intermediário entre mundo externo, aparente, e o mundo interno que age em nós” (*Ibid.*, p. 9), mas também não é só isso. Por meio do pensamento, a língua dá um salto quando se propõe a definir e conceituar aquilo que se tem enquanto concreto, conceitual, podendo produzir outros significados a partir da visão de mundo interior. “[...] uma indefinidade sem a qual a ação autônoma do pensamento seria impossível [...]” (*Ibid.*, p. 15).

crescemos e conhecemos a nós próprios. “Aprender a falar não significa ser introduzido na arte de designar o mundo que nos é familiar e conhecido pelo uso instrumentário já dado, mas conquistar a familiaridade e o conhecimento do próprio mundo, assim como ele se nos apresenta” (Gadamer, 2002, p. 176).

Para Heidegger (2003, p. 148), é na experiência¹² feita com a linguagem que ocorre o acesso primordial à própria linguagem, pois “[...] é na linguagem que a linguagem, sua essência, seu vigor se deixam dizer”. Sendo assim,

Fazer uma experiência com a linguagem significa portanto: deixarmo-nos tocar propriamente pela reivindicação da linguagem, a ela nos entregando e com ela nos harmonizando. Se é verdade que o homem, quer o saiba ou não, encontra na linguagem a morada própria de sua presença, então uma experiência que fazemos com a linguagem haverá de nos tocar na articulação mais íntima de nossa presença (Heidegger, 2003, p. 121).

Já estamos tão habituados e inseridos na linguagem como estamos no mundo. Formamos nessa inserção o que Gadamer (2002, p. 177) chama de “Unidade da Experiência”. A linguagem já sempre nos ultrapassou, porque estamos lançados no mundo que é prévio. Assim, ele destaca três pontos essenciais na linguagem, a saber: o primeiro diz respeito ao esquecimento essencial de si mesmo, da própria linguagem. Quanto mais vivo o ato da linguagem, tanto menos consciência temos da linguagem, isto é, o verdadeiro sentido da linguagem é o que nela se diz: “[...] O verdadeiro sentido da linguagem é aquilo que adentramos quando ouvimos: dito” (*Ibid.*, p. 179). O segundo traço essencial da linguagem se trata da estrutura do eu mais tu, ou seja, na representação do ‘nós’. Falar significa falar para alguém, falar sobre alguém ou falar de e, algumas vezes, para si mesmo. A palavra é aquela que chega a alguém, a mim mesma ou é dirigida quando eu falo para outrem.

A vontade do indivíduo reservar-se ou abrir-se já não é determinante para o modo de entrarmos em diálogo mútuo e de sermos levados por ele. O determinante é a lei da coisa que está em questão (*Sache*) no diálogo, que provoca a fala e a réplica e acaba conjugando a ambas (Gadamer, 1999, p. 180).

Nesse jogo, há a experiência da mútua troca de saberes que acontece entre eles acerca da própria coisa em questão (*Sache*), que, como elemento central da conversa, a rege à

¹² “Fazer a experiência de alguma coisa significa: a caminho, num caminho, alcançar alguma coisa. Fazer uma experiência com alguma coisa significa que, para alcançarmos o que conseguimos alcançar quando estamos a caminho, é preciso que isso nos alcance e comova, que nos venha ao encontro e nos tome, transformando-nos em sua direção” (Heidegger, 2003, p. 137).

proporção que é conduzida e direcionada. Gadamer esclarece que, nesse jogo de fala e da réplica, se prolonga para um diálogo que também acontece no interior da alma consigo mesma, ou seja, em pensamento.

Portanto, tem-se a terceira essência da linguagem, que corresponde à universalidade da linguagem. A linguagem, para ele, é oníabrangente, significa dizer que ela abarca o que pode ser dito e, ao mesmo tempo, também pertence ao âmbito do indizível – infinitude interna e não se acaba nunca (é o não dito – dizer/falar). Mesmo para os interlocutores que consideram já ter dito o suficiente, há uma retomada interna em si mesmo por algo ainda a dizer. “[...] Um enunciado só consegue tornar-se compreensível quando no dito compreende-se também o não dito” (Gadamer, 2002, p. 181).

A linguagem é, pois, o centro do ser humano, quando considerada no âmbito que só ela consegue preencher: o âmbito da convivência humana como o ar que respiramos. Realmente o homem é o ser que possui linguagem, segundo a afirmação de Aristóteles. Tudo que é humano pode ser dito entre nós (*Ibid.*, p. 182).

No entanto, é possível que na linguagem encontremos a sua própria ausência, na demora em encontrar a palavra, no silêncio e em lugares opostos ao lugar das respostas prontas, memorizadas e ditas repetidamente. A linguagem é uma busca incessante pela linguagem, pelo inédito que se encontra fora das demarcações daquilo que já é sabido, do que está pronto, formulado, dominado e controlado. É uma incessante circularidade no estar sem, a caminho do âmbito do que se é prévio, do que antecede.

Para Heidegger (2012b), nenhuma escuta genuína pode dar-se sem compreensão, antes, contudo, ouvir sem compreender é um não ouvir. Isso não significa, de modo algum, que a nossa percepção acústica cessaria ao não pertencermos mais a uma escuta compreensiva. Ao escutar, sendo junto com o ente que se mostra ou desvela, a presença acolhe o próprio sendo-no-mundo – nas suas possibilidades de ser, ela encontra sua tarefa.

O sentido originário da escuta é também o compreender. Nesse fenômeno da compreensão, a escuta deixa acessível o ente em seu ser para a presença. Ou seja, o compreender, situado por uma disposição, abre o ser da presença para caminhar-no-mundo, sendo seu ser-aí próprio. É por meio da escuta em seu sentido mais originário que se pressupõe o silêncio atencioso – a ausculta cuidadosa – para que o ser-aí se manifeste como genuinamente aberto em seu ser mais próprio, bem como abra-se de maneira mais própria ao outro.

Talvez, diante dessa escuta ontológica, seja possível retomarmos aos conceitos na tradução comparativa, através dos reflexos corporais desse outro nomeadamente deficiente, e

depreendermos novas ou outras interpretações e significações sobre o indicativo formal da deficiência.

1.4.2 Deficiência e a fenomenologia hermenêutica

Se considerarmos a deficiência para além das categorizações e mirarmos no conceito a partir do olhar e da escuta atenta e acessível, ou seja, que faz vir-ao-encontro o ente em si mesmo não-encoberto, refletiremos, como nos ensina Diniz (2012), sobre mais um dos tantos modos de vivenciar a vida em sua condição¹³ constitutiva e inerente a todos nós humanos ao longo de toda a nossa vida. A deficiência é mais uma das diversas formas do fenômeno existencial que se mostram enquanto possibilidade de ser em seu sendo-no-mundo.

Com o modelo social, a deficiência passou a ser compreendida como uma experiência de desigualdade compartilhada por pessoas com diferentes tipos de impedimentos: não são cegos, surdos ou lesados medulares em suas particularidades corporais, mas pessoas com impedimentos, discriminadas e oprimidas pela cultura da normalidade. Assim como há uma diversidade de contornos para os corpos, há uma multiplicidade de formas de habitar um corpo com impedimentos (Barbosa; Diniz; Santos; 2009, p. 69-70).

Então, já que a deficiência é uma situação própria e inerente à vida, por que nomeá-la ou categorizá-la *a priori*? Por que oprimimos o dito ‘outro’ ser-aí em sua condição de deficiente? Assim sendo, a existência e o existir deficiente são uma situação ontológica do humano e, portanto, pertencentes a todos e devendo ser tratados pelo indicativo formal e de abertura, que possibilita o conceito de deficiência.

Essa abertura de caráter ontológico sobre o ser deficiente possibilita uma distinção entre a sua ontologia e a questionabilidade ôntica relacionada ao seu ser deficiente, que varia faticamente conforme a situação à qual é dirigido o questionar-se.

¹³ Destaca-se, neste ponto da tese, a importância do esclarecimento sobre uma sutil diferença, porém, muito significativa entre os termos comumente usados quando operamos conceitualmente no campo da deficiência: ‘situação’ e ‘condição’. ‘Condição’ trata da constituição da pessoa com algum tipo de deficiência, ela orienta um certo determinismo dentro da deficiência. A expressão ‘condição’ também possui representatividade política na concepção do Modelo Social da Deficiência (MSD), pois se refere às dificuldades vivenciadas de um corpo fora dos preceitos da ‘normalidade’, ou seja, o mundo não está preparado ou adequado para atender aos corpos com deficiência. Contudo, há algo muito maior que constitui as singularidades de cada ser do que qualquer tipo de ‘condição’ existencial. A expressão ‘situação’ nos leva para a questão da *situação-hermenêutica* explorada tanto por Heidegger (2012b) quanto por Gadamer (1999) que tendem mostrar a vida por si mesma; em sua própria mobilidade (*Bewegtheit*) enquanto vida fática, isto é, uma forma de apreensão fenomenológica do ser na vida fática a partir de sua temporalidade e historicidade. Sendo assim, usaremos cada termo diante de seus respectivos significados.

Dessa analítica, abrem-se possibilidades das mais variadas interpretações sobre as formas de existência da deficiência em sua faticidade. É a tentativa de caminhar ao lado do como e do modo dessa existência que se mostra ou se encobre no seu sendo-aí. É voltar-se para olhar e escutar esse chamado ‘outro’ com sua singularidade, mas que, ao mesmo tempo, nos envolve, nos circunda e nos (co)partence e que somos, possivelmente, também nós mesmos. Como nos ensina Hermann (2014, p. 22, grifo da autora):

Um questionamento sobre o outro requer “peculiar lógica de resposta” (WALDENFELS, 2007) que considere a singularidade e inevitabilidade do outro como um acontecer, de modo a ultrapassar os limites das abordagens tradicionais. Nessa perspectiva, cabe desenvolver uma fenomenologia e uma hermenêutica do outro que o intérprete como experiência, para que se desprenda do pensamento da identidade e possa expor a complexidade do tema.

Assim, nós podemos avançar e propor outros questionamentos: quem é esse outro? Como acessá-lo? E, fundamentalmente, é possível acessá-lo? Ou, quando acessamos, estamos novamente nomeando? E quais os limites dessa traduzibilidade existencial?

Como vimos, o limite está na compreensão e na interpretação linguística que nós mesmos fazemos sobre nós e os outros. Essa pesquisa em educação, diante da fenomenologia hermenêutica, possui um mergulhar investigativo na situação da existência humana, indagando, de modo analítico e reflexivo, na perspectiva de uma “*intuição hermenêutica*” (Rodríguez, 2016, p. 95, grifo da autor), à luz de Heidegger sobre os aspectos e, em nosso caso particular, a existência desse outro nomeado deficiente. Intuição hermenêutica é a compreensão da possibilidade de poder-ser, de existir e de se perceber circundante no mundo previamente constituído e desde sempre histórico diante do ordenamento público em virtude do seu originário ser-com-outro.

De acordo com Rodríguez (2016, p. 97), “O poder da interpretação pública já decidiu as possíveis tonalidades afetivas, isto é, sobre a forma fundamental em que a existência se deixa afetar pelo mundo. O ‘se’ traça de antemão o ‘encontrar-se’, determinando o que se ‘vê’ e como se ‘vê’”. Isso nos remete aos dois tipos específicos de preconceito explicitados por Gadamer e que nos chegam desde o Iluminismo, a saber: precipitação e autoridade. “A precipitação é a verdadeira fonte de equívocos que induz ao erro no uso da própria razão. A autoridade, pelo contrário, é a culpada de que nós não façamos uso da própria razão. A distinção se baseia, portanto, numa oposição excludente de autoridade e razão” (Gadamer, 1999, p. 416-417). Sucintamente, no preconceito de precipitação, fazemos uso de uma racionalidade que antecipa

e tenta dizer o que é a coisa sem questionar as autoridades da tradição; no olhar e no dizer sobre a deficiência, fazemos leituras apressadas, equivocadas e descontextualizadas. Já no preconceito de autoridade, a deficiência passa a fazer sentido no âmbito do reconhecimento e do conhecimento de quem fala, legitimando tanto positiva quanto negativamente a sua indicação formal: “[...] reconhece-se que o outro está acima de nós em juízo e visão e que, por consequência, seu juízo precede, ou seja, tem primazia em relação ao nosso próprio juízo” (Gadamer, 1999, p. 419).

Outro ponto que Rodríguez (2016) nos chama atenção, é para o limite dessa reflexão analítica sobre a faticidade existencial em Heidegger. Mesmo Heidegger com toda a sua radicalidade e toda cautela e cuidado metodológico da fenomenologia, ainda assim, essa atitude investigativa é incapaz de perfurar as barreiras do ver fenomenológico, pois a atitude do pesquisador que olha e escuta atentamente para a coisa e a coisa vivida não pode ir além de desvelar seu sentido explícito, imediato, mas, sim, o sentido vivido ligado à interpretação do ordenamento público fundamentado pelo preconceito de precipitação, o que não garante acesso direto aos fenômenos.

Diante dessa perspectiva, depreende-se que o horizonte hermenêutico levanta a questão da necessidade de uma distinção metodológica para a tentativa de tradução do humano e dos fenômenos de sua existência. A fenomenologia hermenêutica é, portanto, a metodologia que se envolve nessa pesquisa e se mostra no horizonte da compreensão e na interpretação do problema. É pela fenomenologia hermenêutica que se reconhece a condição finita e histórica do ser humano como intérprete já sempre envolvido num círculo compreensivo de si mesmo a partir de sua historicidade. Heidegger (2013, p. 21, grifo do autor) nos ajuda nessa compreensão:

A hermenêutica tem como tarefa tornar acessível o ser-aí próprio em cada ocasião em seu caráter ontológico do ser-aí mesmo, de comunicá-lo, tem como tarefa aclarar essa alienação de si mesmo de que o ser-aí é atingido. Na hermenêutica configura-se ao ser-aí como uma possibilidade de vir a *compreender-se* e de ser essa compreensão.

De outra possibilidade interpretativa na tentativa de dissolver os preconceitos, os enganos e os encobrimentos do sentido comum das questões que envolvem a deficiência, a compreensão torna-se estrutura existencial do seu *ser-“aí”* [*Dasein*], é o ser-em (Heidegger, 2012b, p. 407) que se encontra jogado no mundo, entregue a sua própria existência, a sua própria temporalidade.

Ao interpretá-lo como existenciário fundamental, mostra-se que esse fenômeno é assim concebido como *modus* fundamental do *ser* do *Dasein*. Ao oposto, "entender" [compreensão],¹⁴ no sentido de *um* possível modo-de-conhecimento entre outros, algo distinto de "explicar", deve com este ser interpretado como um derivado existenciário do entender [compreensão] primário que é coconstitutivo do ser do "aí" em geral (Heidegger, 2012b, p. 407, grifo do autor).

Portanto, o *Dasein* é cada vez aquilo que se pode ser e como ele é em sua possibilidade. “O ser-possível essencial do *Dasein* concerne aos modos caracterizados da ocupação do ‘mundo’, da preocupação-com os outros e, em tudo isso e já sempre, o poder-ser em relação a si mesmo, em vista de si” (Heidegger, 2012b, p. 409, grifo do autor).

A deficiência abre um caminho para a situação da existência humana, já que sente os preconceitos e mostra as marcas que podem envenenar a sua relação com o próximo. Os homens não são iguais, uma vez que se mostram de maneiras diferentes. E, aqui, questionamos: a beleza de cada indivíduo não se encontra nessa singularidade? Não seria essa a vantagem dos homens, a sua diferença em sua singularidade? Portanto, estamos operando, nesta pesquisa, com o indicativo formal da deficiência que só pode acontecer a partir do método da fenomenologia hermenêutica, pois, é com ela que podemos realizar uma tentativa de compreensão do humano e com os fenômenos existenciais constituintes em cada singularidade desses seres-no-aí.

¹⁴ Consideramos importante aqui um esclarecimento ao leitor. Na tradução da obra para a língua portuguesa de *Ser e tempo* de Martin Heidegger, a palavra alemã *Verstehen* foi traduzida por Fausto Castilho (edição bilingue de 2012b) como ‘entender’, já na tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback (2018), o termo foi interpretado como ‘compreensão’. Optamos pelo uso do termo ‘compreensão’ como equivalente para a tradução do termo *Verstehen*, pois trata-se do movimento filosófico nesta pesquisa em que se exige uma disponibilidade, uma abertura compreensiva sobre o objeto do pensamento pesquisado e ancorado metodologicamente na fenomenologia hermenêutica. Stein (2015, p. 104) diz que Heidegger declarou o seguinte: “[...] desde que somos seres humanos, temos uma relação com as coisas que não é puramente com os entes, mas é também com o ser. Temos, ainda, uma relação conosco que não é simplesmente de nós mesmos enquanto entes, mas enquanto somos. Assim, enquanto compreendemos, compreendemos o ser, enquanto compreendemos o ser, compreendemos nós mesmos. Temos duas comparações e uma depende da outra”. Portanto, para Stein (2015), o compreender está ligado ao modo de ser do homem e a compreensão sempre será o pressuposto a partir do qual se pode entender. Por outro lado, a palavra ‘entender’ – e queremos destacar o problema do uso em si da palavra ‘entender’ que nada tem a ver com a indicação desenvolvida na tradução da obra pelo tradutor Fausto Castilho – nos parece aproximar de tal racionalidade com a qual tudo pode ser ‘entendido’ a partir de uma determinação lógica cartesiana que obscurece as possibilidades de aberturas nesta pesquisa. De acordo com Stein (2015), na tradução de *Verstehen* como ‘entender’, teríamos em seu fundamento o ser humano como um ser que possui *Logos* dotado de palavra, ou seja, aquele que tem a capacidade de entender os outros por meio das palavras, daquilo que se é dito e decidido sobre o outro como sendo verdadeiro ou falso, bom ou mal. Nesse caso, o entender “move-se no raso do enunciado” (*Ibid.*, p. 112). E continua: “Todos os enunciados que acabam aparecendo no campo do puro entender são elementos que ou se produzem dentro de um contexto fechado (lógica) ou no contexto dos enunciados de caráter afirmativo ou negativo (nível apofântico)” (*Ibid.*, p. 110). Sendo assim, seguiremos com a tradução ‘compreensão’. Ademais, ‘compreensão’ é utilizada tanto por Hans-Georg Gadamer quanto por Martin Heidegger quando tratam metodologicamente da hermenêutica filosófica e da fenomenologia hermenêutica, respectivamente.

Falar desse ‘outro’ que se concretiza na sua singularidade, independentemente do que ‘eu’ em mim, o outro em ‘si’, diga dele, ou seja, desse nomeado outrem. Uma visão sem rótulos, marcas, máscaras, reconhecendo o nosso preconceito de precipitação e a nossa condição prévia que nos coloca no limite da nossa interpretação sobre o ser deficiente. É, contudo, a tentativa de trazer à luz o seu sendo-no-mundo, na sua existência, na interpretação do seu existindo, caminhando no aí e sendo-aí.

Queremos, com isso, evitar os falatórios nesta pesquisa em que a escuta, a comunicação e a compreensão cotidianas podem se fechar e, desse modo, o ser-aí que se escuta, se compreende e se comunica acaba por se esconder e se ocultar sobre aquilo que se fala ou se escreve. “[...] O falatório é a possibilidade de tudo entender [compreender] sem uma prévia apropriação da coisa” (Heidegger, 2012b, p. 475).

No falatório se exprime, assim, a compreensão mediana que tudo compreende sem nada compreender propriamente, trancando as possibilidades de um dizer, de um escrever, de um ler e de um escutar apropriados, atentos e originais dos conceitos.

Assim, o mundo que se abre e nos torna quem somos é aquele na con-vivência diante do ser-com-outro (*Mitsein*) e com-partilhando. Para Heidegger, *Sorge*¹⁵ enquanto preocupação que se desdobra em ocupação de cuidado não é algo que temos, mas o que somos: em cada relação que estabelecemos, em cada ação no mundo, em nosso lidar cotidiano com outros entes.

[...] A preocupação, por conseguinte, não designa primária e exclusivamente um comportamento isolado do eu em relação a si mesmo. A expressão ‘preocupação consigo mesmo’, por analogia com ocupação e com preocupação com-o-outro, seria tautológica. Preocupação não pode designar um comportamento particular em relação a si mesmo porque este comportamento já está ontologicamente caracterizado pelo ser-adiantado-em-relação-a-si; mas nessa determinação estão *postos juntos* também os dois outros momentos estruturais da preocupação, a saber, o já-ser-em... e o ser junto-a... (Heidegger, 2012b, p. 539, grifo do autor).

Sendo assim, preocupação se refere ao ser-com-outros no mundo. Diante de outro *Dasein*, reconhecemos seu caráter de abertura e, com isso, tratamos também da nossa própria formação – autoformação.

1.5 FORMAÇÃO HUMANA E FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO

¹⁵ A palavra alemã *Sorge* é traduzida na obra heideggeriana como cura, preocupação ou cuidado. Na tradução de Fausto Castilho (Heidegger, 2012b), utiliza-se nesse trecho a palavra ‘preocupação’ para traduzir o termo alemão *Sorge* e ‘preocupação-com-o outro’ para referir-se à preocupação.

O trabalho filosófico a ser feito em relação à pesquisa educacional seria uma tentativa de colocar em cena aquilo que não foi explicitado, reconstruir o processo reconhecendo o que foi excluído, ou ainda, como sugere Gadamer, “saber o quanto fica, sempre, de não-dito quando se diz algo”.

Nadja Hermann

Gadamer (1999) nos ensina que, desde o século XX, em termos filosóficos, a questão da formação humana se vê diante de uma radicalidade interpretativa. Já é sabido que o conceito de formação pode ser polissêmico e concebido diferenciadamente a depender da abertura histórica proposta para a sua interpretação. Nesse sentido, o autor nos indica que a origem da palavra ‘formação’ se encontra na mística espiritualizada e religiosa da Idade Média, influenciada pelo período Barroco e fundamentada em Herder, o qual define “formação que eleva rumo à humanidade” (Herder *apud* Gadamer, 1999, p. 48).

O ponto crucial até aqui se encontra na diferenciação entre a ideia inicial de formação natural – fortemente ligada às questões da natureza – e uma formação integrada ao conceito de cultura, especificamente, “a maneira humana de aperfeiçoar suas aptidões e faculdades” (Gadamer, 1999, p. 48). Através de Kant e Hegel, continua Gadamer (1999, p. 49), a cultura no sentido de formação se equivale a “um ato de liberdade do sujeito atuante”. Ou seja, o sujeito precisaria assumir o compromisso e o dever para consigo mesmo; nesse sentido, Kant e Hegel encontram na palavra ‘formação’ o acolhimento de formar-se, ou seja, formação como um dever para consigo mesmo. No interior dessa tradição, encontra-se, também, Humboldt.¹⁶

Essa virada foi essencial para o conceito de formação, apontando para um sentido do devir: “uma frequente transferência do devir para o ser” (Gadamer, 1999, p. 50). Assim, a palavra *Bildung* (formação) corresponde à transferência e ao resultado desse processo do devir, situado pelo horizonte da orientação e da possibilidade de autonomia dos entes.

Entretanto, Gadamer, ainda estimulado por Hegel, indica que esse processo de formação só é possível junto ao outro, é um processo de reconhecimento que só se permite quando se constitui um com outro numa relação do particular para o universal, pois é na interação com esse outro que eu me reconheço nesse outro e eu posso me encontrar e ser eu mesmo. Logo, “[...] Essa universalidade não é, certamente, uma universalidade do conceito ou da compreensão. Não se determina algo particular a partir de algo universal, não se pode comprovar nada por coação” (Gadamer, 1999, p. 58).

¹⁶ “Quando nós, porém, em nosso idioma dizemos formação, estamos com isso nos referindo a algo ao mesmo tempo mais íntimo, ou seja, à índole que vem do conhecimento e do sentimento do conjunto do empenho espiritual e moral, a se derramar harmonicamente na sensibilidade e no caráter” (Humboldt *apud* Gadamer, 1999, p. 49).

Portanto, o homem desde sempre lançado no mundo, num mundo já prévio e sempre relacional, ou seja, estar-sendo-com-os-outros.

O homem, contudo, não vale apenas como parte do mundo. Ele advém no interior do mundo e o coperfaz, mas também se encontra diante do mundo. Este encontra-se diante de designar uma *posse* do mundo como o lugar em que o homem se movimenta, com o que ele discute, o que ele domina e ao que ele ao mesmo tempo serve, ao que ele se vê entregue. Assim resulta daí: o homem é 1. uma parte do mundo; 2. enquanto esta parte, ele é ao mesmo tempo senhor e servo do mundo (Heidegger, 2015, p. 229, grifo do autor).

Gadamer (1999) explicita que o outro ponto crucial e fundamental do conceito de ‘formação’ está intimamente ligado à finitude. A nossa relação com o mundo é reduzida, não posso ver o todo nem fazer esse todo. Por meio da finitude, diz do limite da compreensão do conteúdo histórico e da própria historicidade dos indivíduos. “[...] Reconhecer no estranho o que é próprio, familiarizar-se com ele, eis o movimento fundamental do espírito, cujo ser é apenas o retorno a si mesmo a partir do ser diferente” (*Ibid.*, p. 54).

Com isso, espera-se encontrar na essência da formação, ou seja, um movimentar-se para a formação de si, a autoformação, diante de um demorar-se orientado pelo cuidado e pela responsabilidade de si, ou seja, “o retorno de si” (Gadamer, 1999, p. 54).

Portanto, o nosso caminhar vai na direção da formação humana, movimentando-se pela perspectiva ontológico-existencial, de viés heideggeriano, a partir do qual a filosofia e a história se tornaram elementos indissociáveis na interpretação do humano.

[...] a formação de mundo acontece, e, somente por sobre o fundamento deste acontecimento, um homem pode existir. O homem *qua* homem é formador de mundo; e isto não significa: o homem tal como ele perambulando pela rua, mas o *ser-aí* no homem é formador de mundo. Utilizamos intencionalmente a expressão “formação de mundo” em uma plurivocidade de sentidos. O ser-aí no homem *forma* o mundo: 1. ele o instala; 2. ele fornece imagem, um aspecto do mundo, ele o apresenta; 3. ele o perfaz, ele é o que enquadra e envolve (Heidegger, 2015, p. 366, grifo do autor).

A ideia de formação em Heidegger está num ser-aí (*Dasein*) próprio e singular que perfaz o caminho de volta para casa no sentido de um demorar-se consigo mesmo a partir do ato filosofante e meditativo existencial, na sua singularização e solidão em e para si mesmo.

Esse desenho da formação implica um entendimento da filosofia da educação enquanto tarefa orientada pela contingência e pelo poder-ser existenciário, algo que não é fácil. A filosofia da educação transforma-se em um constante exercício hermenêutico de um refletir

sobre as condições de possibilidade do existente dado como cultura e mundo, atingindo a dimensão formativa que lhe é peculiar.

A escrita da tese busca contemplar essa possibilidade. Então,

Para elaborá-la [a tese] um tempo é sempre de maior solidão e recolhimento para concentrar a atenção no caminho que está sendo aberto para que, ao se abrir, nos abra também. Escuta, silêncio, meditação, são fundamentais. Isto, nós aprendemos no filosofar. Com isto podemos nos afastar dos apressamentos e caminhos fáceis que atropelam a filosofia (Moura, 2021).

Tal orientação oferece, com isso, a possibilidade de compreender o outro e, juntamente, evocar a mim mesma, com essa experiência hermenêutica, uma autocompreensão, uma autoformação no caminho da pesquisa. É assim que caminharemos nesta pesquisa, realizando, por meio de uma ação interior de (in)flexão (movimento), o ato inflexivo da ação do filosofar. É diante dessa postura filosófica sobre a deficiência que a minha posição e os meus argumentos vão se delineando nessa possibilidade de tradução conceitual e de (re)orientação fenomenológica da deficiência.

Portanto,

La deficiencia no es sólo una posibilidad de algunos, sino que forma parte de condición humana de todos. Esto nos coloca en otro punto de vista, en el que el deficiente no es el otro, sino que somos todos, seres hechos de retazos que se han afirmado en el devenir, negando posibilidades y que pueden reconstituirse cada vez, seres incompletos, insuficientes, parciales (Díaz, 2016b, p. 249).

Por esse motivo, a questão da formação humana é ampliada nesta tese enquanto circularidade compreensiva como modo de preocupação na situação relacional constituída entre ‘eu’ que com-partilho mundo e os modos de existências junto-ao-outro. E, aqui, reforçamos o que já dissemos anteriormente, preocupação não tem nada a ver com o entendimento de uma função meramente psicológica de ‘inquietação’ ou ‘aflição’, pois, com Heidegger (2012b), preocupação deve ser medida pela interpretação ontológica-existenciária na ocupação de cuidado e de responsabilidade junto-ao-outro – na base da compreensão e da interpretação de um modo existenciário. Diante disso, atribuímos sentido ao que somos, uma vez que vivemos no mundo que é com-partilhado junto-aos-outros e ser-com-os-outros é a condição fundamental do homem com sua humanidade. Ou seja, emoção, valores, responsabilidades não existem por si mesmos como coisas entificadas, ao contrário, são, antes de tudo, constituídos e com-partilhados pela con-vivência e nas relações junto aos outros. Assim, dar-se-á o entendimento

heideggeriano de autoformação e formação que acontece no (des)velamento da situação hermenêutica via compreensão e no modo como somos afetados e respondemos ao nosso próprio despertar no mundo com a ‘coisa’ (*Sache*) apresentada. Esse despertar se trata da abertura do ser-aí mediante faticidade da vida e na projeção de possibilidade de seu ser e de poder-ser no mundo. De acordo com Reis e Araújo (2020), em Heidegger a tonalidade afetiva é identificada como um momento estruturante de abertura do ser com o mundo. Dessa perspectiva, as tonalidades afetivas não devem ser tomadas enquanto simples manifestações paralelas de sentimentos, mas, justamente, como aquilo que determina desde o princípio na convivência-com-o-outro e afina com seus modos existenciais, algo que será devidamente explorado mais adiante na tese.

Os autores indicam dois modos essenciais das tonalidades afetivas enquanto condição relacional de afinação junto-ao-outro, a saber: respeito (*Achtung*) e responsabilidade (*Überantwortung*). Para eles, Heidegger opera com as tonalidades por meio de sua analítica existencial com base na ontologia fundamental dos fenômenos. Desse modo, o fenômeno das tonalidades se revela quando está diante do aspecto do ser-aí acessível e imerso na própria experiência relacional na con-vivência junto-ao-outro e quando opera na estrutura intencional do respeito enquanto aquele ente que pode compreender o outro e, com isso, compreender a si mesmo, pois “Trata-se de uma configuração afetiva que revela a conformidade a normas constitutiva do modo de agir próprio ao humano” (Reis; Araújo, 2020, p. 223). Ou seja, o respeito como modo de poder-agir com relação a presença existencial do outro e de assumir também a minha própria forma de existir por singularização (no sendo-aí) nessa relação. O respeito, portanto, corresponde a essa estrutura afetiva que manifesta o elemento constitutivo nessa singularidade e, por conseguinte, possibilita que o processo de responsabilidade caracterize o modo de ser dessa autocompreensão ‘com’. Então, respeito significa responsabilidade perante a si mesmo como aquele que é capaz de pensar, compreender e interpretar a si e aos ‘outros’.

Mas, afinal, o que pode isso significar para a indicação formal da deficiência enquanto formação humana? É reconhecer o aspecto intencional na afinação entre respeito e responsabilidade para conceber outra ação pedagógica com esse nomeado outro. A questão sobre o ‘outro’ na abertura por meio do respeito e da responsabilidade exige, inicialmente, encontrar-se numa escuta atenta, sensível e verdadeira junto-ao-outro. Nessa perspectiva, realizamos um encontro respeitoso e responsável junto ao ‘outro’ com a sua diferença e singularidade e, conseqüentemente, expandimos o nosso horizonte e somos (trans)formados, pois, no âmbito da educação, cada faticidade e historicidade é experienciada e vivida a seu

modo. Uma responsabilidade que permite o deslocamento dos fundamentos da tradição que determinam a deficiência e o ser na deficiência para proporcionar um outro pensar, falar, escrever e agir na educação.

Ouvir para querer escutar a voz para abrir-se e dispor-se ao cuidado do ser. Heidegger (2012b) nos revela que a ‘voz’ nos abre para o poder-sermos-no-aí mais próprio e originário. É como ouvir a voz de um terno amigo que traz junto de si cada ser-aí – mesmo quando existe somente o silêncio da voz. Só entende a essência da voz quem escolhe e quem decide por esse poder-ser mediante ao seu ser por si-mesmo. Trata-se do movimento de retorno a si-mesmo e de um encontro com o outro, ou seja, ouvir constitui o sentido existencial de estar-aberto para ser-com os outros. É por intermédio do ouvir uns aos outros (e a si mesmo) que o ser-com se (trans)forma e têm os modos possíveis de seguir e de acompanhar os *modi* privativos de estar-com-o-outro. E quando não existe a condição de poder-ouvir (não-ouvir) tem-se o sentido de desafiar, de opor-se, de desviar a escuta, de não compreender as diferenças, de não querer saber sobre as singularidades, de não perceber a indicação formal da deficiência ou as formas de existência do ser com a sua deficiência.

Diante disso, estamos no caminho de um tipo de escuta que ultrapassa os limites dos procedimentos pedagógicos. Como nos alerta Hermann (2014), destaca-se o quanto a educação se debate com as questões das alteridades, das diversidades e promove esforços pedagógicos com o intuito de atender às diversas particularidades dos estudantes. Desde com procedimentos metodológicos para tornar a relação ensino-aprendizagem mais ajustado às diferenças individuais; até a elaboração de reformas curriculares com vista a atender as demandas históricas de identidade e reconhecimento velado às ‘minorias’. Nossa análise não está vinculada na importância ou não desses procedimentos no âmbito da educação, mas, sim, de trazer à luz para que elas não fiquem limitadas somente com isso, pois essas ações não fazem outra coisa que utilizar as diversidades para estabelecer uma nova ordem padronizada sobre as diferenças.

Logo, estamos indicando uma ocupação de cuidado junto-ao-outro que pode contribuir para sair dessas tendências que tornam difícil ir-ao-encontro verdadeiro junto-ao-outro e que pensam, falam, escrevem e sentem o outro sob forma de um excluído que precisa ser incluído a qualquer custo e que não questiona ao outro, mas que fala, escreve sobre e pelo outro. Trata-se, portanto, de propor uma responsabilidade atualizada mediante ao questionamento de preconceitos de precipitação, pois “A tradição que assim se faz dominante, em vez de tornar acessível de pronto e no mais das vezes o que ela “transmite”, ao contrário, encobre-o” (Heidegger, 2012b, p. 85).

Quando acontece a escuta com-o-outro é possível tornar acessível os modos-de-estar-sendo junto-ao-outro. Contudo, essa relação precisa ser construída no sentido do respeito como indicação de responsabilidade para consigo mesmo e com-o-outro. Talvez, tenhamos que nos questionar e meditar mais sobre a ‘qualidade’ dessa escuta no encontro com-o-outro. Assim, pode-se abandonar o en-caminhamento da fala terceirizada desse nomeado outro para atentar-se mais na ocupação do cuidado e não para promover uma des-ocupação total com esse ‘outro’, mas, sim, demorar-se respeitosamente por meio de uma escuta que compreende o estar-sendo-com-outro com-partilhando experiências formativas.

Portanto, a tonalidade afetiva do respeito enquanto desdobramento em responsabilidade deve ir para além das relações ensino-aprendizagem. Ela deve propiciar a paciência e ressignificação de um ‘perder tempo’ na presença de estar-sendo-junto-ao-outro. Nessa condição, ‘perder tempo’ é, de fato, ‘ganhar tempo’ na presença com-partilhada com-o-outro, pois com o outro eu também me compreendo, me transformo e cuido da minha autoformação. Conforme Díaz,

Es más, podríamos afirmar que toda educación que no tenga como finalidad desarrollar un sujeto integral en algún sentido posible, sino capacitar o incluso especializar a una persona en un sentido x, podría estar propiciando a un tipo de “lisiado al revés”, alguien que va a tener mucho de una cosa, y de todo un poco. Hay muchas maneras de ver la deficiencia, pero lo cierto es que ella es una posibilidad destructiva presente en todos los sujetos sometidos a la unilateralidad de un desempeño (2016b, p. 259).

Deve-se estabelecer um encontro paciente, vagaroso, amistoso, amigável, confiante, para que, juntos, possam experimentar as ‘coisas’ e senti-las numa vivência direta e compartilhada. Então, a responsabilidade deve permitir esse tipo de escuta radial e profunda de um “poder-ouvir existenciário” (Heidegger, 2012b, p. 461) para estar-com-o-outro na educação. Com isso, permite-se aberturas para poder sentir, pensar e compreender de outra forma na situação relacional de estar-sendo-aí-junto-ao-‘outro’ e, assim, continuar e permanecer junto-ao-outro com sua diferença e singularidade para compreendê-lo melhor e a si mesmo.

CAPÍTULO 2 A INSISTÊNCIA DESAFIADORA DA PERGUNTA FILOSÓFICA PELO SER-AÍ NA PESQUISA

O questionar é um buscar.

Martin Heidegger

Nesta parte da tese, propomos a retomada de uma ação reflexiva sobre a importância da pergunta filosófica no método heideggeriano diante de uma (re)posição conceitual na concepção da deficiência. Sendo assim, iniciaremos pela retomada da questão-do-ser na pesquisa. Estenderemos ainda mais a discussão filosófica que permeou a dissertação de mestrado e voltaremos a olhar filosoficamente, mas pelo indicativo formal da deficiência.

O que queremos dizer quando indicamos, em nosso segundo capítulo de pesquisa, que introduziremos uma ação insistente e sendo ela ainda mais desafiadora do perguntar filosófico? Talvez, tenhamos que nos perguntar se estamos caminhando corretamente nas e pelas questões, será? E qual seria o caminho do perguntar? Se há uma forma correta do questionar, supomos então que há também perguntas não corretas – poderíamos chamar de incorretas, não corretas? Em qual das duas formas do perguntar estamos mergulhados e em qual delas estamos nos envolvendo? Estamos promovendo a abertura para que outras questões sejam possíveis?

São várias as questões suscitadas que nos levam para uma inflexão do nosso próprio ato investigativo de um pesquisar filosófico e merecem, portanto, nosso olhar e nossa escuta ainda mais atentas para uma análise cuidadosa, demorada e meditativa. Possivelmente, esses sejam os motivos para que as palavras ‘insistência’ e ‘desafiadora’ se encontrem e apareçam juntas descritas no título deste segundo capítulo da pesquisa educacional.

Por definição, o termo ‘insistência’ (Michaelis, 2015) pode ser compreendido como solicitar alguma coisa com insistência a alguém, mesmo que já tenha sido recusado, ou uma ação de teimar e de urgir por algo. Pode, ainda, significar outra coisa no sentido de perseverar o ato daquilo do que se diz ou do que se foi dito, ou seja, dando continuidade e prosseguindo em determinada ação ou persistindo numa posição de ideia. Entretanto, aqui cabe uma terceira e melhor definição da palavra ‘insistir’, a saber: dar relevância para um tema específico, repetindo-o e estendendo-se sobre ele mais demoradamente que o normal, reiterando e insistindo na ideia, em outras palavras, ser teimoso nos pensamentos.

Entretanto, não é qualquer tipo de pensamento e muito menos qualquer forma de teimosia. Quando falamos de um tipo de pensamento, pretendemos escapar do que o filósofo Heidegger vai nomear de “pobres-em-pensamentos” (Heidegger, 2000, p. 11), o que nos dispõe para uma ausência do pensar. Mas, novamente, não é qualquer tipo de ausência do pensar e

muito menos seria absolutamente parar de pensar – um não pensar, por exemplo. Só estaríamos conduzindo a nossa capacidade do pensamento para algo que nos coloca para dentro de um círculo vicioso (*circulus vitiosus*) das ideias, as quais nos orientam para reflexões vulgares; e com a palavra ‘vulgar’ estamos compreendendo algo referente às opiniões apressadas, precipitadas, e aos conceitos pré-concebidos ou de concepções prévias de qualquer tipo de conhecimento sobre as coisas. Pois,

Todos nós mesmo aqueles que pensam por dever profissional somos muitas vezes pobres-em-pensamentos; ficamos sem-pensamentos com demasiada facilidade. A ausência-de-pensamentos é um hóspede sinistro que no mundo atual entra e sai em toda a parte. Pois hoje toma-se conhecimento de tudo pelo caminho mais rápido e mais econômico e no mesmo instante e com a mesma rapidez tudo se esquece (Heidegger, 2000, p. 11).

Portanto, seguiremos nesta pesquisa nesse modo de pensamento que nos exige abandonar essa caminhada mais curta e fugir do estranhamento, sendo capaz de produzir o pensamento meditativo.

2.1 INSISTÊNCIA COMO TONALIDADE AFETIVA (*STIMMUNG*) NESTA PESQUISA

O pensamento meditativo nos exige ainda mais esforço, nos provoca, nos desorienta e nos afeta, mas não nos indica qualquer tipo comum de afetação, “[...] A tonalidade afetiva não é um ente, que advém na alma como vivência, mas como nosso ser-aí-comum” (Heidegger, 2015, p. 87). Sendo assim, ela é um tipo que nos envolve e nos impulsiona para insistir naquilo que é desafiador à filosofia, ou seja, o questionar.

Heidegger (2000, p. 14) nos orienta:

O pensamento que medita exige por vezes um grande esforço. Requer um treino demorado. Carece de cuidados ainda mais delicados do que qualquer outro verdadeiro ofício. Contudo tal como o lavrador também tem de saber aguardar que a semente desponte e amadureça.

No pensamento meditativo, estamos colocando em prática a possibilidade de aberturas nas questões para que as reflexões possam tomar outros rumos e novas direções. Portanto,

O pensamento que medita exige de nós que não fiquemos unilateralmente presos a uma representação que não continuemos a correr em sentido único na direção de uma representação. O pensamento que medita exige que nos

ocupemos daquilo que à primeira vista parece inconciliável (Heidegger, 2000, p. 23).

Na obra intitulada *Serenidade*, Heidegger (2000) diz que, quando a serenidade e a abertura despertam algo em nós, devemos entrar por um caminho que nos conduza para a direção do pensamento meditativo e, nesse sentido, o pensar não deve ser racionalizado ou fixado em ideias apressadas e do senso comum, mas deve acontecer de modo vigoroso, ativo, pois ele é o que nos há de mais próprio. Segundo o filósofo,

A serenidade em relação às coisas e a abertura ao segredo são inseparáveis. Concedem-nos a possibilidade de estarmos no mundo de um modo completamente diferente. Prometem-nos um novo solo sobre o qual nos possamos manter e subsistir (*stehen und bestehen*), e sem perigo, no seio do mundo técnico (*Ibid.*, p. 25).

O autor ainda explicita que, no pensamento meditativo, o movimento sereno encontra-se nas possibilidades de aberturas e, a partir desse encontro, o mais importante não é a chegada, mas, sim, o caminho que se percorre, porque é no caminhar que se compreende o movimento do filosofar. O pensamento que medita renuncia a todo conhecimento representacional e se entrega à simplicidade no apelo do próprio ser. Assim, a serenidade do pensamento meditativo é desafiadora, já que coloca o ser-aí diante de si e o exige ser o que é. Ou seja, o ser-aí precisa estar na compreensão em abertura de seu ser lançado-no-mundo e sendo-no-aí diante das diversas formas de existência da vida fática. E, por isso,

No ser-aí, o filosofar deve ser posto em curso. O ser-aí humano, porém, jamais existe em termos universais. Ao contrário, ao existir, cada ser-aí sempre existe com ele mesmo. Em nosso próprio ser-aí, o filosofar deve ser levado a acontecer. Em nosso ser-aí – não no sentido universal, mas em nosso ser-aí aqui e agora, nesse instante e nas perspectivas que esse instante, em que nos preparamos para tratar da filosofia, apresenta. A filosofia deve tornar-se livre em nós, em nós e nessa conjuntura. Em que conjuntura? Naquela que determina agora de forma primária e essencial a existência do nosso ser-aí, isto é, nosso escolher, nosso querer, fazer e omitir (Heidegger, 2009, p. 6).

Na existência cotidiana da abertura no ser-no-mundo, no ser-lançado-no-mundo em seu modo de ser existencial (*Dasein*) e nas possibilidades dos modos de autointerpretação é quando a “tonalidade afetiva” se afina nessa projeção do ser em seu sendo e acontecendo no aí. O termo “tonalidade afetiva fundamental” (Heidegger, 2015, p. 6) vem da tradução correlata da palavra

alemã *Grundstimmung*, em que *Stimmung*¹⁷ se relaciona diretamente com a palavra *Stimme*, que, por sua vez, significa voz; contudo, a expressão é mais corriqueiramente usada na aplicação para o sentido de afinação ou de um instrumento afinado. A proposição ser-afinado (*Gestimmtwerden*) corresponde a alcançar uma tonalidade afetiva não pela interioridade (intra)subjetiva, mas, sim, de um como essa forma se descreve no modo de constituição da totalidade da tonalidade afetiva fundamental na relação mais radical e filosófica do conceito. Conforme explicita o autor,

Tonalidades afetivas não são entidades que se deixam constatar sem mais de uma maneira universalmente válida: elas não são como um fato, em direção ao qual podemos conduzir qualquer pessoa. Pois toda constatação é um trazer-à-consciência. No que se refere à tonalidade afetiva, todo e qualquer tornar consciente significa uma destruição (Heidegger, 2015, p. 85).

Pela afetação tem-se de fazer-com-que-acorde, pois ela não é nenhuma forma de ente que necessita de constatação, ela precisa ser despertada para uma tonalidade afetiva. “[...] *a) Despertar: nenhuma constatação de algo simplesmente dado, mas um deixar o que dorme vir a estar acordado*” (Heidegger, 2015, p. 77, grifo do autor), isto é, deixá-la ser em seu despertar mais próprio. Quando reduzimos a intencionalidade desse simplesmente dado a um objeto e entificamos – dizendo o que é –, corremos o risco anterior de assumir uma postura filosófica de um não despertar para a tonalidade afetiva.

Portanto, se estivermos atentos como *Dasein* que nós mesmos somos – no ser-aí ou no não-ser-aí – e pudermos estar presentes em nós ou não estar presentes para o fato de que despertamos para uma tonalidade afetiva, isso nos serve como indicativo de que a tonalidade afetiva já está-aí e não-está-aí, presente e/ou ausente no *Dasein*.

Ao levar em consideração que “[...] A tonalidade afetiva é alguma coisa que pertence ao homem” (Heidegger, 2015, p. 80) e que tal afirmação não poderá ser elucidada pela noção de consciência e inconsciência, visto que estaríamos incorrendo no não despertar de uma tonalidade afetiva, deve-se, então, reestruturar certa concepção de homem na qual ele é tomado “[...] por algo que se diferencia da coisa material porque possui consciência, porque é um animal

¹⁷ Na tradução da obra para a língua portuguesa de *Ser e tempo* de Martin Heidegger, a palavra alemã *Stimmung* foi traduzida por Fausto Castilho (edição bilingue de 2012b) como ‘estado-de-ânimo’, já na tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback (2018), o termo foi interpretado como ‘disposição’. Ele também é utilizado como ‘disposição’ na tradução realizada por Ernildo Stein (2021) na obra *Que é isto – A filosofia?* Destaca-se, no entanto, que a palavra ‘disposição’ é também reconhecida como equivalente da expressão ‘tonalidade afetiva’, traduzida na obra *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão* por Marco Antônio Casanova (2015). Portanto, a expressão *Stimmung* é equivalente a ‘tonalidade afetiva’, ‘disposição’ e ‘estado-de-ânimo’ e, sendo assim, optamos pelo uso dos três termos no desenvolvimento desta tese para explicitar as possibilidades de aberturas no modo e em como nos encontramos e somos afetados nesta pesquisa.

dotado de razão, um animal racional ou um eu com vivências puras que está ligado a uma corporeidade” (*Ibid.*, p. 81). Isso ocorre porque as tonalidades afetivas pertencem ao ser do homem e são próprias do ser-aí do homem, não podendo, portanto, ser advento de qualquer representação de estados anímicos do *Dasein*.

Devemos alcançar o despertar no sentido de um acordar para aquilo que se encontrava adormecido ou que ainda adormece. “[...] O despertar é um deixar-se da tonalidade afetiva, que antes disto dorme explicitamente” (Heidegger, 2015, p. 85). E, por isso, reforçamos aquilo que Heidegger bem esclareceu, as tonalidades afetivas não são estados da alma no sentido de como nos sentimos, mas determinam a condução do acontecimento do nosso ser-aí de um jeito fundamental do ser-aí enquanto ser-aí no seu sendo. Tem-se, portanto, o despertar da tonalidade afetiva, um despertar essencial e fundamental de e para todo o nosso filosofar, condição essa que nos leva a pensar, querer, sentir e questionar algo. Lembramos novamente, a tonalidade afetiva não pode ser associada com um estado puro e simples da alma, mas com uma tonalidade do ser-aí em seu acontecimento, no seu sendo-aí próprio. Quando percebemos, já nos encontramos na condição de um ser tomado por algo, por um isto ou aquilo; e isso é, justamente, a essência da motivação para o filosofar sobre algo que se insere na singularidade da totalidade do conceito diante de uma interpretação fenomenológica – mover-se para um jogo perigoso, delicado e vertiginoso do mirar-se –, pois

[...] despertar tonalidades afetivas é um modo de apreender o ser-aí em relação ao respectivo “jeito” no qual ele a cada vez é; um modo de acolher o ser-aí enquanto ser-aí; melhor ainda, um modo de deixar o ser-aí ser como ele é ou como ele, enquanto ser-aí, pode ser. Talvez este despertar seja uma ação estranha, difícil e pouco transparente. Se compreendemos a nossa tarefa, então precisamos justamente tomar cuidado para que não travemos mais inopinadamente uma discussão *sobre* a tonalidade afetiva, e, muito menos ainda, *sobre* o despertar. Precisamos, sim, *vir a agir* sob o modo deste despertar enquanto ação (Heidegger, 2015, p. 90, grifo do autor).

Segundo ainda orienta o filósofo, a tonalidade afetiva é também uma forma primordial de revelação do ser. As tonalidades afetivas, como o medo, a alegria, a tristeza, entre outras, não são simplesmente estados subjetivos individuais, ao contrário, são modos pelos quais nos relacionamos com o mundo. “Mesmo os mais belos sentimentos não pertencem à filosofia” (Heidegger, 2021, p. 7). As tonalidades afetivas moldam as nossas percepções e compreensão do mundo ao nosso redor, influenciando as nossas experiências e indicando as nossas ações. Em outras palavras, as tonalidades afetivas não são meramente reações do consciente que surgem em torno de eventos específicos, elas permeiam nossas experiências da forma mais

fundamental. Elas são essenciais na forma como nos abrimos para o mundo e atribuímos significância às coisas.

O comportamento filosófico, assim como todos os demais comportamentos, é aberto através da disposição afetiva, e isso nos leva para a dimensão de uma tonalidade própria do filosofar, bem como para uma tonalidade própria em toda forma de comportamento. O despertar de uma tonalidade afetiva fundamental está relacionado com a afirmação de que se deve deixar livre a filosofia no *Dasein*, que nós mesmos somos. O despertar de uma tonalidade afetiva versa sobre o despertar de uma tonalidade afetiva fundamental do filosofar, e é nessa disposição de abertura sobre a tonalidade afetiva que temos a ver com a insistência desafiadora da pergunta filosófica nesta pesquisa.

Retomamos, então, para a discussão inicial – realizando o movimento do passo de volta, retornando a nossa morada inicial no acolhimento da nossa terra natal –,¹⁸ pois o que queremos esclarecer nesta investigação é a nossa inquietação por algo que já estava, ousamos dizer, sempre aí. Aqui, com a tonalidade afetiva, acontece a ação de insistir na forma mais demorada. É perseguir o objeto do pensamento na pesquisa, tomando-o enquanto fundamental. É a partir dessa inquietação que nos afinamos nesta pesquisa. Ser-aí no estado de sintonia com o que se apresenta. Precisamos, portanto, ser afetados pela insistência e nos demorar junto às coisas para alcançar, em alguma medida, uma compreensão sobre elas.

É necessário desenvolver perguntas que possibilitem que elas se apossam de nós mesmos para que sejamos tomados-por algo e, assim, elas se estabeleçam enquanto questão filosófica. Nesse sentido, a tonalidade afetiva como disposição ontológica estruturante do ser-aí coloca em movimento tanto a nossa própria tonalidade afetiva quanto a do(a) nosso(a) leitor(a) que nos acompanha nesta pesquisa e que se constitui enquanto um outro *Dasein* (ser-aí), permitindo, assim, essa possível aproximação entre pesquisadora e leitores(as) diante dessa universalidade ontológica do ser-aí.

¹⁸ Para Heidegger (2018), homem e ser estão entregues reciprocamente um ao outro como propriedades. Eles copertencem um ao outro no seu comum-*pertencer* pelo acontecimento-apropriação, em que homem e ser atingem unidos sua essência enquanto perdem as determinações da metafísica tradicional. Segundo ainda o autor (*Ibid.*, p. 127, grifo do autor), “A maneira como tu és e eu sou, o modo segundo o qual *somos* homens sobre a terra é o *Baun*, o habitar. Ser homem diz: ser como mortal sobre essa terra. Diz: habitar. A antiga palavra *bauen* (construir) diz que o homem é à medida que *habita*. A palavra *bauen* (construir), porém, significa *ao mesmo tempo*: proteger e cultivar, a saber, cultivar o campo, cultivar a vinha. Construir significa cuidar do crescimento que, por si mesmo, dá tempo aos seus frutos”. Em outras palavras, pensar no retorno de volta para a morada inicial no acolhimento da nossa terra natal consiste no sentido de um de-morar-se junto às coisas. Trata-se de dar o sentido fenomenológico para o termo ‘habitar’ e tentar desvelar as determinações que iniciaram e possibilitaram nomear o ser e que ainda vigoram, mas que não foram pensadas na sua radicalidade.

Sendo assim, devemos nos orientar pela ação persistente e teimosia que incluiu um demorar-se junto à coisa mesma na direção do sentido mais originário sobre as coisas, a qual possibilita aos modos de ser-aí se apresentarem e aparecerem. Para Heidegger (2000, p. 14, grifo do autor), “[...] Basta demorarmo-nos (*verweilen*) junto do que está perto e meditarmos sobre o que está mais próximo: aquilo que diz respeito a cada um de nós aqui e agora; aqui, neste pedaço de terra natal; agora na presente hora universal”. Um demorar-se junto às coisas que inclui estar com os outros no pensar ou no existir do seu ser-aí próprio e por si mesmo – no singular.

Portanto,

Este demorar-se junto a... possui sua demora, tem seu tempo, o que a temporalidade possui de permanência na cotidianidade, um demorar-se no prolongar-se da temporalidade. Tal demorar-se, numa primeira aproximação e na maioria das vezes, não é um demorar-se contemplativo apenas, mas justamente num modo de entreter-se com algo, num modo de dedicar-se a algo (Heidegger, 2013, p. 92).

Demorar-se junto à coisa ou ir às coisas mesmas possibilitará a descrição do mundo cotidiano, que, conseqüentemente, proporcionará a compreensão a partir da faticidade¹⁹ própria do ser-aí em algo que é próprio da vida humana quando não se aplica o esquecimento/apagamento do ser. Portanto, “O ser-aí é o que é em sua ocasionalidade; no entanto, em sua ocasionalidade, ele mesmo pode ser visto e apresentado sob perspectivas muito diferentes” (Heidegger, 2013, p. 90). Reforçamos: ele é o que é em sua ocasionalidade e temporalidade, e é nessa orientação do ser-aí que se deve compreender a sua relação com o mundo.

O autor vai acentuar que o ser-aí é o mesmo que dizer ser em um mundo e acrescenta “mundo é o que vem ao encontro” (Heidegger, 2013, p. 90) em ocupação (*Besorgen*). Enquanto algo que é ocupado, o mundo é mundo circundante.

Esse ser mesmo é o que vem ao encontro no mundo, de maneira que o ser é no mundo, seja do mundo enquanto ser-aí, enquanto aquilo que é ocupado. Distingue-se como *cuidado*, um modo fundamental do ser, indicado porque

¹⁹ M. Heidegger, na obra *Ontologia: hermenêutica da faticidade*, de 1923, esclarece a definição de faticidade como “[...] a designação para o caráter ontológico de ‘nosso’ ser-aí ‘próprio’. Mais especificamente, a expressão significa: esse ser-aí *em cada ocasião* (fenômeno da ocasionalidade; cf. demorar-se, não ter pressa, ser-aí-junto-a, ser-aí) na medida em que é ‘aí’ em seu caráter ontológico *no tocante ao seu ser*. Ser-aí *no tocante a seu ser* significa: não e nunca primordialmente enquanto *objetualidade* da intuição e da determinação intuitiva, da mera aquisição e posse de conhecimento disso, mas ser-aí está *aí* para si mesmo no como de seu ser mais próprio” (Heidegger, 2013, p. 13, grifo do autor).

ele “*é*” esse seu mundo que lhe vem ao encontro. Este, o *ser o ser-aí do mundo ocupado*, é um modo de ser-aí da vida fática (*Ibid.*, p. 91, grifo do autor).

Nesse sentido, o ser no-mundo e estar-no-mundo precisa constituir um demorar-se, “num modo de entreter-se com algo, num modo de dedicar-se a algo” (Heidegger, 2013, p. 92). Pela demora no olhar a coisa, em cada aspecto singular, em cada visão e percepção diferenciada, descobre-se e abre-se sempre e de novo uma nova leitura daquilo que se dedica a olhar no caminho da demora. Muda-se a cada instante a partir de uma nova mirada do ponto de vista observado, por isso o demorar-se se exprime também em significâncias, pois

[...] Significância não é uma categoria da coisa, que vinculará algumas objetualidades com um conteúdo concreto de um domínio próprio, diferente de objetualidades diversas de algum outro domínio. A significância é um modo do ser, e nele centra-se precisamente o categorial do mundo do ser-aí. Por “ser-aí” designa-se tanto o ser do mundo como o ser da vida humana – o porquê disso haverá de se mostrar (Heidegger, 2013, p. 91).

E é a partir dessa significância que se pode determinar o sentido ontológico do ser no circundante do mundo. “Esse ser mesmo é o que vem ao encontro no mundo, de maneira que o ser é no mundo” (Heidegger, 2013, p. 91), em abertura. E, para isso, o autor nos apresenta duas formas de caracterização da significância diante da abertura. Na primeira se apresenta pelo caráter de ser simplesmente dado; e aqui o demorar-se se refere ao ocupar-se com algo em sua serventia, aplicação, na abertura e na posição prévia dos modos de ocupar-se, no cuidado e na temporalidade, ou ainda, “O acesso às coisas e o lidar com elas, permitindo dessa maneira que elas venham ao encontro, o estar aberto: a abertura e a posição prévia do cuidado a partir da e para cotidianidade” (*Ibid.*, p. 99). Já na segunda caracterização da significância temos o demorar-se, ele acontece e se dá no mundo ocupado diante de uma escuta e no encontro ‘com’ e ‘junto’ aos outros no modo impessoal. Sendo assim, é

Através da abertura e juntamente com ela vem ao encontro isso e, enquanto isso, signi-fica em si mesmo esse algo apontado no ‘aí’ de um demorar-se e de uma situação da cotidianidade. O significativo apontado não significa nem aponta para outra coisa a não ser que significa a si mesmo e é signi-ficativo, isto é, que se mantém, de acordo com a ocasionalidade, através disso nesse ser-aí e ser simplesmente dado (Heidegger, 2013, p. 101, grifo do autor).

E, por isso, esclarece o filósofo, só é possível compreender a significância do demorar-se a partir da abertura por meio do ser simplesmente dado no seu prévio, pelo cuidado, na

cotidianidade e no que vem ao encontro no mundo compartilhado, no qual os tais outros são aqueles com os quais de maneira impessoal temos a ver.

Assim, estamos colocando a insistência como a nossa tonalidade afetiva nesta pesquisa, precisamos perseguir o nosso objeto do pensamento, repetindo-o e estendendo-se sobre ele para que o encontro junto à coisa seja possível e aconteça. Para que seja possível o esforço de demorar-se na indicação formal do conceito de deficiência e pensar o que ainda não foi pensado ou que ficou esquecido no campo da educação. Retomar pela ação insistente que diz da minha própria historicidade enquanto pedagoga que vivencia a realidade escolar e que reconhece as contínuas fragilidades dos debates da deficiência e do ser deficiente na educação. Insistir para pensar mais além daquilo que está como simplesmente dado e pôr o objeto do pensamento para dialogar e discursar sobre si mesmo, sobre mim e sobre os outros, porque ele já não é mais o mesmo (ou talvez nunca tenha sido) o que era. Insistir para continuar perguntando, escutando e pensando ‘com’ esse que denominamos de outro. Insistir para continuar pensando no silêncio profundo, de uma longa espera para deixar-se afinar e vibrar-se sobre a deficiência e a educação. Insistir para não acomodar o pensamento, para perturbá-lo e desorientá-lo. Insistir para não correr o risco de pensar que o outro é um outro qualquer e que ele não faz parte de mim, que não con-vive comigo, não com-partilha mundo ou coisas comigo e para não pensar que também não sou eu mesmo esse outro. Insistir para (re)escrever e (re)dizer sobre a deficiência na educação. Insistir para questionar mais, escutar mais e voltar a olhar mais para esse ‘outro’ e fazer diferente nas práxis pedagógicas e não cometer os erros na definição interpretativa e antecipada sobre esse nomeado ‘outro’.

2.1.1 Ciência e tonalidade afetiva (*Stimmung*)

Heidegger revela que a filosofia é algo que repousa sobre seus próprios princípios e leis, sendo assim, não pode ser comparada e, tampouco, determinada. A avaliação da filosofia a partir de uma ideia de ciência talvez seja “[...] a forma mais funesta de degradação de sua essência mais intrínseca” (Heidegger, 2015, p. 2), e a interpretação da filosofia como “[...] proclamação de uma visão de mundo encerra o mesmo engodo que a sua caracterização como ciência” (*Ibid.*, p. 3). Nesse sentido, o autor expõe a distinção fundamental do pensamento filosófico sobre o conhecimento empírico, científico, por meio da diferença ontológica de ser e ente, ou seja, se distancia do pensamento entificante do ser objetificado na relação sujeito-objeto da metafísica tradicional e estabelece uma nova analítica existencial “mediante a compreensão do *Dasein* de si mesmo, em seu ser” (Stein, 2019, p. 78).

Stein (2019, p. 78) diz:

Somente com essa afirmação, Heidegger abriu um espaço para a descrição da experiência filosófica compreendida como um movimento transcendental do desenvolvimento de nosso pensar como nosso próprio modo de existir. A intenção fundamental de Heidegger foi estabelecer o espaço do ser-no-mundo como o âmbito em que se dá a experiência filosófica, mas não como uma realidade produto da relação sujeito-objeto. Era o próprio acontecer da compreensão do ser, tanto do ser do ser-aí como do ser enquanto tal, que passava a construir o lugar do sentido para qualquer descrição das coisas, dos outros e de si mesmo.

Pode-se dizer que a experiência transcendental da filosofia fenomenológica heideggeriana está ligada ao modo de ser-no-mundo. É pensar a experiência na modalidade de uma experiência existencial na compreensão de nós mesmos e do ser enquanto tal. Entretanto, esclarece Stein (2019), o pensar filosófico não concorre com o conhecimento dos objetos da ciência, porque os objetos do conhecimento empírico também falam sobre o nosso ser-no-mundo numa dimensão de compreensão que não se dá pela reflexão de uma ontologia fundamental. Ele reforça: “A existência sempre se dá produzindo essa rede de sentido dentro da qual a causalidade pode ser pensada. Podemos concluir com a frase de Szilasi: ‘O movimento do desenvolvimento transcendental de nosso pensar é o nosso próprio modo de existir’” (*Ibid.*, p. 80); a diferença, portanto, ocorre na experiência transcendental que realizamos quando a compreensão sobre o ser acontece, isto é, a partir da analítica existencial do ser-aí enquanto tal, no seu modo de ser-no-mundo e no nosso próprio modo de existir, ou ainda, nos existenciais do ser-aí.

O pensar filosófico é a solução para o conhecimento empírico, já que é através dele que os dados sensíveis e com os quais somos afetados vêm ao nosso encontro de outra maneira, sem a relação entificante entre o ser humano e as coisas. Para Heidegger (2009), a ciência é, por definição, limitada por não se dar conta da transformação ontológica necessária a sua própria atividade. Heidegger (2009, p. 32) diz: “[...] a essência da ciência precisa ser manifestamente compreendida no contexto do ser-aí humano como tal e a partir de sua constituição fundamental, e que, por conseguinte, todas as definições da ciência que não são obtidas nessa direção fracassam em um ponto essencial”.

Já destacamos anteriormente a importância dos avanços na medicina para o tratamento e o bem-estar das pessoas com deficiência, mas não se trata de descartar os conhecimentos e os estudos produzidos pela ciência, pois se faz necessária uma construção conjunta dos dados para a realização das propostas e das estratégias pedagógicas. Porém, é sabido que, no modelo

médico das deficiências, se acentua a condição patológica e biologizante como intrínseca ao indivíduo e, normalmente, ela se converte numa única fonte de investigação e análise, tornando-se uma prática naturalizada nas intuições de atendimento às pessoas com deficiência e nas escolas e, em particular, no atendimento do público-alvo da educação especial. Ao tentar categorizar os estudantes individualmente com base nas unidades de análises médicas, a equipe pedagógica da escola produz avaliações com sustentação científica para determinar os níveis ou o grau de dificuldades e as possibilidades de aprendizagem, organiza as demandas de atenção à saúde, revisa os resultados das avaliações psicoeducacionais, que, por sua vez, vão determinar os tipos de serviço que serão ofertados pela educação especial, e, por fim, elabora um planejamento estratégico conjunto que tem o objetivo de tratar e remediar os *déficits* cognitivos, acadêmicos e comportamentais identificados nos estudantes avaliados. Contudo, esse não deve ser o único caminho para desenvolver e planejar as práticas no âmbito da educação, senão corremos o risco de “medicalizar a educação” (Skliar, 2003b, p. 161), ou seja, desencadear propostas medicalizadoras com foco numa espécie de pedagogia corretiva da deficiência. Segundo Skliar (2003b, p. 161),

E nessa infiltração há uma aliança a ser desvelada: a da pedagogia corretiva com a medicalização ou, se preferível, a da hegemonia do modelo da deficiência na educação especial. A partir dessa aliança, os esforços pedagógicos devem submeter-se, subordinar-se permanentemente, a uma potencial e quimérica cura das deficiências. O questionamento implícito nessa concepção é o seguinte: as diferenças se apagam quando acabam as deficiências.

E, assim, dividimos as crianças em duas categorias nas escolas – com e sem deficiência – e, com isso, requeremos diferentes tipos de ensinamentos, adaptações e flexibilizações curriculares ministrados pelos professores. Esse tipo de categorização ainda está fortemente ligado à comparação dos corpos, às patologias, aos diagnósticos e à noção de normal/anormal, um tipo de epistemologia sobre os corpos que se afasta do pensamento filosófico e se aproxima de uma entificação categorial objetificante que determina e segrega os modos de existir. Em outras palavras, “[...] já não há espaços nem tempos para uma descrição ontológica que pretenda narrar o que significa *ser* deficiente. Já não há espaços nem tempos para esgotar a (suposta) descrição existencial do outro deficiente” (Skliar, 2003b, p. 155, grifo do autor).

Por não abordar o ser nem mesmo a relação entre ser e ente, a ciência limita-se ao ente. Para Heidegger (2009), a ciência tem por meta o desempenho, o domínio e a utilização do conhecimento universal e, a partir dessa universalidade, se tem o surgimento de uma

popularização da ciência que, segundo ele, é um mal que causa consequências ruins, porque faz com que a ciência seja fundamentalmente mal compreendida em sua essência, ou seja, sem levar em consideração a atuação de pesquisas e dos questionamentos científicos no contexto originário do ser-aí. Portanto,

[...] por um lado, as ciências e os seus representantes apelam para os fatos e métodos consolidados – uma teimosia que se entrincheira por detrás do acúmulo de resultados – e, por outro lado, operam rápido demais com ideias e conceitos filosóficos tomados de empréstimos em algum lugar qualquer e trazidos de fora para o interior da ciência (Heidegger, 2009, p. 39).

Essa apreensão dos conceitos realizada pela ciência limita a compreensão do ente em seu sentido ontológico. O que Heidegger (2009) propõe é observar um deixar-ser que acontece pelo projeto ontológico, em seu transcender, o ser-aí humano como tal filosofia. “O ser-aí filosofa porque transcende. No transcender reside compreensão do ser” (*Ibid.*, p. 229). Sendo assim, “[...] a filosofia não precisa de início absolutamente imaginar e ir buscar para si muito longe um objeto qualquer; o próprio ser-aí em sua essência – enquanto transcendente – traz em si a pergunta possível pelo ser e pelo sentido do ser” (*Ibid.*, p. 230).

Heidegger (2009, p. 232) complementa:

Transcender expressamente enquanto filosofar é um reiterado perguntar sobre o ser do ente; inquirir o ser como tal significa buscar concebê-lo. O filosofar pergunta sobre o conceito daquilo que já compreendemos. [...] a filosofia é em sua essência um problema que brota daquilo que constitui a essência fundamental da existência do ser-aí.

Na filosofia, discutir proposições filosóficas já significa filosofar. Como o repuxo da água do mar, que segue de volta no seu caminho de retorno ao mais profundo, a filosofia segue nesse fluxo específico de retorno nela mesma, pois ela mesma só é quando filosofamos. “*Filosofia é filosofar*” (Heidegger, 2015, p. 5, grifo do autor). Sendo assim, a filosofia não é nenhum tipo de ocupação qualquer, ou seja, nem ciência, nem visão de mundo, ela proporciona uma reflexão mais profunda e derradeira do homem em seu repuxo particular e em si mesma.

Necessitamos dessa (des)orientação desse tipo de repuxo, de algo que nos toma de volta, em que somos tocados para algo que apenas acontece no fundo do ser-aí e nos afina. E, a partir disso, o ser-tomado-por e a compreensão filosófica se destacam na busca pela compreensão, tentando se aproximar da indicação formal do conceito, em nosso caso particular, a deficiência pelo cerne do conceito, ou seja, deve ser compreendida como a realização do seu indicativo, articulando-se e movimentando-se com a totalidade (ser-no-mundo).

É a tentativa de uma abertura filosofante reconhecendo que a filosofia é vertiginosa e maximamente derradeira. “[...] Ela é o turbilhão para o interior do qual o homem é arrastado, a fim de que assim sozinho e sem a presença de qualquer fantasia compreenda o ser-aí” (Heidegger, 2015, p. 27). A filosofia é perigosa e incerta, pois se insere no trato com que tem a ver com as questões do homem em seu próprio ser-aí e o ser-aí dos outros em uma problematicidade frutífera.

[...] a filosofia oferece ao ser-aí a proteção objetiva, o panorama da segurança que a concordância procura, o domínio da imediatez da proximidade com a vida e, junto com isso, a superação de um questionar detalhado e de pouco alento, vagaroso e escorregadio, que desiste das grandes respostas (Heidegger, 2013, p. 70).

Se estamos operando o filosofar junto a Heidegger e buscando respostas de quaisquer tipos, então, estamos providenciando o apagamento do ser, pois estamos procurando pelas respostas prontas rodeadas de concepções prévias. Portanto,

[...] a filosofia transpassa conceptivamente o todo da vida humana (do ser-aí), mesmo quando não há nenhuma ciência; e este transpassamento não se dá apenas segundo a pura e simples contemplação embasbacada e ulterior da vida (do ser-aí) como algo simplesmente dado, determinando-a e ordenando-a a partir de conceitos universais. O próprio do filosofar é muito mais um modo fundamental do ser-aí (Heidegger, 2015, p. 31, grifo do autor).

Assim, a filosofia não é nenhuma proclamação da ciência nem proclamação de visão de mundo. A filosofia é algo que se encontra no acontecimento fundamental do ser-aí, em algo que repousa sobre si mesmo e que é totalmente diferente das retenções provocadas pela ciência ou pela visão de mundo. Não se trata de nada menos que reconquistar, uma vez mais, a dimensão originária do acontecimento no ser-aí filosófico para chegar a ver todas as coisas de modo mais intenso e duradouro.

Para isso, é necessária disposição para que se tenha possibilidade de acesso ao ser do ente. Estar disposto significa expor-se, iluminar-se de modo que o ente enquanto tal – enquanto é – apareça, acorde e se harmonize com o ser do ente, proporcionando uma articulação entre o ser-aí ao ente na sua totalidade. Tem-se, portanto, que o comportamento filosófico é aberto através da disposição para algo.

2.1.2 Da disposição para ser ou tonalidade afetiva

Mas, afinal, do que estamos tratando quando dizemos algo sobre disposição ou tonalidade afetiva? Já dissemos anteriormente que, para Heidegger (2015, 2021), disposição afetiva, ou tonalidade afetiva, não é uma psicologia de humores ou de sentimentos. As tonalidades afetivas não são manifestações paralelas e específicas, mas justamente o que determina, desde o princípio, a convivência. A tonalidade afetiva é anterior a um humor, como uma atmosfera na qual estamos sempre imersos. Nesse sentido, disposição (*Stimmung*) é um originário modo de ser do ser-aí. Pela disposição, o ser-no-mundo se abre numa atitude originária do filosofar. Portanto,

Tonalidades afetivas são jeitos fundamentais nos quais nos *encontramos* de um modo ou de outro. Tonalidades afetivas são o *como* de acordo com o qual as coisas são para alguém de um modo ou de outro. Por razões que não podemos discutir agora, certamente, tomamos com frequência este “ser para alguém de um certo modo” como algo indiferente no que concerne ao *que* temos em vista e àquilo *com o que* nos ocupamos e *que* vem a ser junto conosco (Heidegger, 2015, p. 88, grifo do autor).

Disposição nos apresenta tanto as possibilidades como as impossibilidades do ser-aí (*Dasein*) em sua existência. “Tornou-se evidente que as tonalidades afetivas não são algo que está apenas presente como um dado, mas que elas mesmas são justamente um modo e um jeito fundamental do ser” (Heidegger, 2015, p. 88), ou seja, afinando e determinando o modo e o como do seu ser.

Segundo Heidegger (2021), a disposição demonstra, portanto, a permanente insegurança da existência e nos apresenta ao risco de nos perdermos filosoficamente, pois

[...] tonalidades afetivas não emergem sempre no espaço vazio da lama e desaparecem uma vez mais. Ao contrário, o ser-aí enquanto ser-aí já está sempre afinado desde o seu fundamento. O que acontece sempre é apenas uma mudança de tonalidades afetivas (Heidegger, 2015, p. 89).

Para o filósofo, a disposição, ou tonalidades afetivas, são a pressuposição e o meio tanto do pensamento quanto da ação, dado que elas remontam a nossa essência originária; por meio delas que nos encontramos enquanto seres-aí, no fundamento do ser-aí, e, assim, a tonalidade afetiva permanece velada ou até mesmo disfarçada para nós.

Deve-se questionar, então, qual a nossa disposição? Muito provavelmente, diremos que a nossa disposição se refere ao modo como nos posicionamos em abertura ante algo, tal como quando nos encontramos com as coisas do mundo circundante. Ressaltamos que não estamos tratando de qualquer encontrar, mas, sim, de um fazer-ver-ao-redor que não é simplesmente

uma sensação ou uma observação qualquer sobre as coisas. Mas fazer vir-de-encontro como uma ocupação de ver-ao-redor, caracterizada, para Heidegger (2012b), pela afetação que acontece no encontro das coisas do mundo. Ou seja, “O ser do estado-de-ânimo do encontrar-se constitui existencialmente a abertura do *Dasein* para o mundo” (*Ibid.*, p. 393).

Desse modo,

O encontrar-se é um modo existencial fundamental em que o *Dasein* é o seu “aí”. Ele não só caracteriza ontologicamente o *Dasein*, fundado em seu abrir, tem ao mesmo tempo significação metódica de princípio para análise existencial. A exemplo de toda interpretação ontológica em geral, essa analítica só pode como que interrogar sobre seu ser o ente já aberto. Ela deve se manter nas mais assinaladas e amplas possibilidades-de-abertura do *Dasein* para, a partir delas, apropriar-se de sua explicação (Heidegger, 2012b, p. 399, grifo do autor).

Portanto, para Heidegger, o indicativo da disposição torna-se uma interpretação ontológica do *Dasein* e, portanto, ela deve se atentar às possibilidades de aberturas do *Dasein* para retirar explicitações sobre o ente. A disposição, segundo Heidegger (2012b), apenas acompanha essa abertura para conceituar existencialmente o fenômeno que se mostra em abertura. “*Dis-posé* significa aqui literalmente: ex-posto, iluminado e com isso entregue ao serviço daquilo que é” (Heidegger, 2021, p. 36). Nessa abertura se antecede o conhecer e o querer e é ela que torna a condição de possibilidade de qualquer direcionar-se para algo, assim como, pela abertura, é possível que se veja ao redor e se compreenda a si mesmo como *Dasein*, que compartilha o mundo e, nesse compartilhamento, é constantemente afetado por ele. O *Dasein* se abre ontologicamente no seu modo-de-ser, se entrega constantemente ao mundo e se deixa afetar por ele. Nesse caminho do encontrar-se de modo existencial em que o *Dasein* é o seu “aí”, o *Dasein* se abre em disposição em seu velamento ou pelo seu desvelamento.

E, assim, justificamos a disposição afetiva da nossa insistência em nosso questionar nesta pesquisa em educação o conceito da deficiência. Entretanto, uma única resposta para essa questão estaria equivocada e poderia ser considerada arrogante, cega e derradeira, pois “[...] somente aprendemos a conhecer e a saber quando experimentamos de que modo a filosofia é. Ela é ao modo da correspondência que se harmoniza e põe de acordo com a voz do ser do ente” (Heidegger, 2021, p. 44).

2.1.3 Tonalidade afetiva e o círculo hermenêutico

O sentido da palavra ‘harmonizar’, descrito na citação anterior por Heidegger, tem a ver com o aparecer do fenômeno através do círculo hermenêutico, o qual sempre se mantém aberto e deve ser conduzido na direção e no sentido das “coisas elas mesmas” (Heidegger, 2012b, p. 433), e não de opiniões, ou na orientação dos preconceitos de precipitação e autoridade acumulados pela tradição e que, com isso, encobrem aquilo que originalmente se manifesta, fechando-se em um círculo vicioso (*círculo vitiosum*), como o esquecimento do ser no conceito de deficiência, por exemplo. “O ‘círculo’ no entender [compreender] pertence à estrutura do sentido, fenômeno que tem suas raízes na constituição existenciária do *Dasein*, no entender [compreender] interpretante” (*Ibid.*, p. 435, grifo do autor).

Sendo assim, o decisivo para o autor não é sair do círculo, mas, sim, adentrar de modo que possibilite aberturas. O círculo hermenêutico representa a expressão existenciária da estrutura do *Dasein*, que traz em si a possibilidade de antecipação do ser, em seu sentido prévio; portanto, o círculo característico da compreensão é a expressão da estrutura existencial da antecipação do próprio ser-aí. Assim, “[...] interpretar é apreender também um prévio do ser. Há sempre um tramado que se encontra encoberto possível a descoberta. Daí a compreensão da solicitude da hermenêutica que tem a ver com a igual compreensão do aberto que é o ser” (Moura, 2022, p. 6).

Portanto,

A determinação formal do círculo hermenêutico permite a Heidegger desmascarar, a seu modo, todos os pontos de partida para a interrogação ontológica que querem ancorar em posição fixa ou então extrínseca à situação do próprio homem que interroga. O movimento da interrogação pelo ser é um movimento circular e, por isso mesmo, finito. Romper esse círculo da finitude por elementos extrínsecos à interrogação pelo sentido do ser é ir contra as estruturas fundamentais do próprio ser-aí (Stein, 2016, p. 260).

Em outras palavras, o círculo hermenêutico ocorre na relação em que o homem se move e acontece enquanto compreende o ser e, conseqüentemente, compreende a si mesmo. A partir dessa compreensão, tem-se o acontecimento de uma abertura para tal circularidade ontológica do *Dasein*, que se apresenta no ser-aí como estrutura como ser do ente que compreende o ser. Heidegger (2012b, p. 129, grifo do autor) esclarece:

A fenomenologia do *Dasein* é uma hermenêutica na significação originária da palavra, que designa a tarefa da interpretação. [...] na medida em que o *Dasein* tem precedência ontológica em relação a todo ente – como ente sendo possibilidade da existência, a hermenêutica, como interpretação do ser do *Dasein*, recebe um terceiro sentido específico – o qual, filosoficamente

entendido, é o sentido *primário* – o sentido de uma analítica da existencialidade da existência.

Portanto, a circularidade hermenêutica do *Dasein*, em sua analítica existencial, tem o seu horizonte na condição circular do próprio ser-aí fático, à medida que sempre se movimenta na relação com o ser, sendo a sua própria existência a compreensão do ser, ou seja, a partir de uma analítica da existência e fundado na problemática da existência, opera enquanto objeto do pensamento próprio da filosofia. Ser e homem estão entregues um ao outro como propriedade, no “comum-*pertencer*” (Heidegger, 2018, p. 15, grifo do autor); estamos entregues nessa relação ser-homem com a qual ela comanda toda a nossa interação e aproximação junto aos entes. Nesse sentido, somos a própria manifestação do círculo, uma vez que, sem essa relação com o ser, não somos homens. Esse é justamente o ponto da harmonização explorado por Heidegger (2012b), ela acontece nesse movimento do círculo hermenêutico em que o ser e o homem se apropriam mutuamente um do outro no acontecimento-apropriação.²⁰

Para Stein (2016, p. 275),

O acontecer originário do ser pode ser experimentado no pensamento essencial como próprio fundamento de qualquer sistema em que se estruturam as conquistas de filosofia, mas, ele mesmo somente pode ser dito, transmitido, enquanto já sempre velado. Somente o pensador que é capaz de romper o pensado, o transmitido, o comunicado, para descobrir o que nunca se pensa, transmite e comunica, e é capaz de pensar o fato originário da copertença entre ser e homem.

Sendo assim, a constituição circular e o acontecer originário ocorrem na radicalidade do pensar; portanto, a nossa mirada deve-se voltar para o pensamento meditativo como aquele que tem a possibilidade de dar voz ao ser do ente. “Este cor-responder é um falar” (Heidegger, 2021, p. 44). Esse falar diz do processo da linguagem, pois é por intermédio dela que podemos nos manifestar e dizer sobre nós mesmos, falar sobre os outros, ser dissertados no e pelo discurso de alguém, replicar e (re)criar os enunciados, falar de e sobre algo, (com)partilhar e interpretar e ser interpretados, assim, é possível proporcionar outras possibilidades de (re)definições e concepções a respeito da coisa falada.

Buscamos esclarecer algumas questões levantadas durante a construção inicial nesta parte da tese, entretanto, nosso encontro por aqui não se propõe à tarefa de desenvolver uma experiência fixadora, mas, sim, de colocar em curso o próprio filosofar, provocando o despertar de uma atitude reflexionante que poderá levar para um encontro ainda mais radical junto ao

²⁰ Cf. página 48.

conceito, a uma análise ainda mais profunda sobre o tema pesquisado. Como nos orienta Heidegger (2011, p. 56), não significa apenas exercer a filosofia, mas, sim, ocupar-se com ela.

Não queremos apontar nenhum caminho concreto ou ir na direção de respostas nomeadamente corretas, pois correríamos o risco de seguir na direção de uma subjetividade opinativa, o que, a nosso ver, seria um ato equivocado numa ação investigativa de cunho filosófico heideggeriano. Manteremos o caminho sempre aberto, caminhando na direção que acharmos mais adequada na interpretação desta pesquisa, o que se segue é na verdade um caminho que nos permite continuar levantando questões que possibilitam ouvir e respondê-las seguindo seu fluxo próprio, quando for possível.

2.2 A IMPORTÂNCIA DO PERGUNTAR

As questões ainda prosseguem: por que queremos perguntar? O que estamos buscando quando perguntamos? Respostas, será? E se encontrarmos as respostas, elas serão (in)suficientes?

Heidegger (2015) esclarece: é, de maneira velada, que a filosofia, na maioria das vezes, faz com que o ser-aí venha a ser o que ele pode ser. É a possibilidade ontológica do ser-aí na sua singularidade fora do universal. Ela, a filosofia, se encontra na ação de auto-ocupação do ser-aí, “[...] algo que repousa sobre si mesmo e que é totalmente diverso das retenções, nas quais geralmente nos movimentamos” (*Ibid.*, p. 31).

A filosofia deve tornar-se livre em nós, ela deve tornar-se a necessidade interna de nossa essência mais própria, de modo a conferir a essa essência a sua dignidade mais peculiar. No entanto, é preciso que venhamos a acolher em nossa liberdade aquilo que deve se tornar livre em nós dessa maneira: nós mesmos precisamos tornar e despertar livremente o filosofar em nós (Heidegger, 2009, p. 5).

Jogamos e somos lançados para o interior da pergunta filosófica. Se “A questão mesma é um caminho” (Heidegger, 2021, p. 17), é o caminho sobre o qual estamos derradeiramente a caminho. Mas antes devemos tomar o cuidado necessário para que possamos situar a questão no rumo de um caminho bem orientado, e não deixá-la vagando através de representações arbitrárias e ocasionais.

Para Gadamer (1999), não há experiências humanas sem a atividade do perguntar. É nessa experiência que se dá a estrutura do perguntar. A busca do conhecimento de algo, necessariamente, passa pelo perguntar das coisas. Na proposição de questões, podemos

(re)formular o nosso perguntar e encontrar outros ou novos esclarecimentos e/ou (re)estruturar respostas. A ação da experiência do perguntar abre-se em abertura, em outras palavras, o ato de perguntar impulsiona o modo de abertura.

Na abertura, confrontaremos com o aprofundamento da essência da pergunta, a saber, um sentido. O sentido, aqui, exige uma orientação do perguntar em que a resposta é a única direção, mas não estamos nos referindo a qualquer tipo de resposta. Com a pergunta, o perguntado é colocado sobre determinada perspectiva de opiniões e concepções prévias daquele que se coloca a questionar. Assim, rompe-se o ser-aí do interrogado e esse só terá sentido novamente quando adentrarmos profundamente o sentido da pergunta – em sua abertura, pois “perguntar é mais difícil do que responder” (Gadamer, 1999, p. 534). A abertura do perguntado consiste na não fixação das respostas. O sentido do perguntar é manter sempre aberta a questionabilidade do perguntado para que as posições pró e contrárias apareçam ou se inquietem mantendo a abertura.

O filósofo afirma, ainda, que, para perguntar, precisamos querer saber aquilo que ainda não se sabe. É reconhecer que, para todo conhecimento e discurso em que se queira saber ou explicitar as coisas, a pergunta sempre toma a dianteira. “[...] Uma pergunta sem horizonte acaba no vazio” (Gadamer, 1999, p. 536).

Conforme ainda Gadamer (1999), é preciso escapar das perguntas tortuosas que, para ele, são questionamentos aparentemente em suspensão de abertura e tornam-se falsos, pois não contêm uma real orientação de sentido e, conseqüentemente, não possibilitam respostas. Ainda de acordo com o autor, não podemos chamar de perguntas falsas, porque nelas podemos apreender algo de verdade, mas também não podemos declarar que estão corretas, porque não correspondem a nenhuma pergunta com sentido e, por isso, não têm seu verdadeiro sentido. Assim, o sentido do que é correto tem que corresponder à orientação traçada por uma pergunta que possibilite resposta em abertura, “[...] em que nos ocorra a pergunta que nos empurra para o aberto e com isso torne possível a resposta. Toda ocorrência tem a estrutura da pergunta” (*Ibid.*, p. 539).

Sendo assim, aquilo que podemos dizer das perguntas é que elas nos ocorrem, que surgem ou que se colocam, mas, mais do que isso, nós as provocamos e as colocamos. A pergunta se impõe, chega um momento em que não mais podemos desviar dela, nem permanecer agarrados à opinião costumeira sobre ela. Gadamer (1999) explicita que o perguntar não pode ser entendido enquanto processo de uma técnica em que se ensinam os procedimentos cartesianos, mas, sim, como um desenvolver de um tecer artístico, “[...] arte de perguntar não é a arte de esquivar-se da coerção das opiniões; ela pressupõe essa liberdade” (*Ibid.*, p. 540). E

conclui: “A arte de perguntar é a arte de continuar perguntando; isso significa, porém, que é a arte de pensar” (*Ibid.*, p. 540). Portanto, o filosofar pela pergunta não está ancorado no ato de responder às questões óbvias, objetivas, dadas. Deve-se procurar perguntar e questionar por aquilo que ainda não foi dito, respondido. Segundo Heidegger (2015, p. 226), “Toda filosofia grandiosa e autêntica movimenta-se no circuito de poucas perguntas, que sempre são pura e simplesmente as mesmas para o senso comum e que, porém, são necessariamente diversas em todo e qualquer filosofar”. E, nesse ponto, ele prossegue:

[...] quanto mais um problema filosófico pergunta por algo que ainda é desconhecido para a consciência cotidiana em geral, tanto mais a filosofia permanece se movimentando em meio ao inessencial, longe do centro; quanto mais conhecido e óbvio é isto que ela questiona, tanto mais essencial é a pergunta (*Ibid.*, p. 226).

Se “Todo perguntar é uma busca. Toda busca tem sua direção prévia a partir do buscado” (Heidegger, 2012b, p. 41). Então, todo perguntar exige o compromisso de pôr em abertura aquilo do porquê se faz a pergunta. Numa pergunta especificamente teórica, aquilo que se pergunta busca, em seu objetivo final como resposta, algo que seja possível determinar e conceituar. O autor esclarece que, “Na investigação, isto é, na pergunta especificamente teórica, *aquilo que se pergunta* deve ser determinado e conceituado” (*Ibid.*, p. 41, grifo do autor). No entanto, a pergunta se volta pelo sentido do ser do ente, quer dizer, do perguntante, o perguntar tem seu caráter próprio no ser. O que há de diferente nas formas do nosso questionar é que estamos tentando escapar das determinações ou de simplesmente dizer o que é a coisa estudada. Sendo assim, o que há de particular na filosofia da educação, de viés heideggeriano, que acolhe a deficiência ao modo de uma “reflexão mais profunda”? A partir daí, *como a filosofia da educação pode analisar o conceito de deficiência? Quais seriam as repercussões para a educação de uma entrada filosófica no problema da deficiência?* E, para tanto, devemos, ainda mais, mergulhar filosoficamente no conceito de deficiência para tentar responder ou trazer à luz a reflexão.

[...] Mesmo que não saibamos expressamente nada sobre a filosofia, já estamos na filosofia porque a filosofia está em nós e nos pertence; e, em verdade, no sentido de que já sempre filosofamos. Filosofamos mesmo quando não sabemos nada sobre isso, mesmo que não “façamos filosofia”. Não filosofamos apenas vez por outra, mas de modo constante e necessário porquanto existimos como homem. Ser-aí como homem significa filosofar (Heidegger, 2009, p. 3, grifo do autor).

Disso decorre o trato da indicação formal: não é a busca somente de resposta pela simples resposta, mas é a possibilidade própria da evocação do ser-aí dar o que é destinado/próprio no filosofar. Ou seja, “[...] não descrever a consciência do homem, mas evocar o ser-aí no homem. A evocação não acontece através de magia ou de uma exibição mística, mas através da sobriedade de um questionamento conceitual” (Heidegger, 2015, p. 225).

2.2.1 Mas, afinal, o que pode ser uma resposta filosófica com Heidegger?

O que é resposta no e para o filosofar? Heidegger (2021) explicita que a palavra em alemão *antworten* significa responder e que quer dizer a mesma coisa que *ent-sprechen*, corresponder. A resposta de uma pergunta não se esgota na afirmação que responde à questão como se fosse uma verificação sobre o que se deve representar quando o conceito é questionado, ou seja, a resposta não é uma afirmação que só faz replicar aquilo que foi dito, ela é muito mais a correspondência ao ser do ente.

Segundo ainda Heidegger (2015), a pergunta filosófica pelo ente acontece por meio de duas acepções equivalentes. A primeira é quando o ente é questionado, em sua totalidade, daquilo que se apresenta e se opera de modo mais imediato. Já na segunda acepção, tem-se quando ele é perguntado em sua unidade essencial enquanto tal. Sendo assim, a condição decisiva aqui não é separá-los, mas, sim, observá-los em reunião nas duas acepções, portanto, uma correspondência que nos indica o caminho da filosofia na direção de se deter sobre o ser do ente.

E, por isso, o alcance de nossa resposta à questão do conceito de deficiência somente é possível mediante a sua correspondência, quer dizer, a resposta a nossa questão de pesquisa só se mantém aberta e em vigência²¹ se permanecemos no diálogo para onde a tradição nos remete com aquilo que se transmitiu sobre o ente. Uma apropriação e transformação sobre o que foi explicitado e transmitido pela tradição, propondo outra (re)interpretação conceitual, mas isso não significa, de modo algum, uma forma de “destruição” da tradição.

E, neste ponto, chamamos a atenção para a palavra ‘destruição’, que não pode ser compreendida em seu sentido negativo, pelo contrário, ela implica “[...] abrir nosso ouvido, torná-lo livre para aquilo que a tradição do ser do ente nos inspira. Mantendo nossos ouvidos

²¹ Em M. Heidegger (2015, p. 46), o termo ‘ente’ apresenta-se, em primeiro lugar, como o próprio vigente, sendo ele mesmo o ente e, em segundo lugar, o ente se apresenta tomado em sua vigência, isto é, em seu ser, assim, “o ente mesmo e o ser do ente”, aquilo que ele é.

dóceis a esta inspiração, conseguimos situar-nos na correspondência” (Heidegger, 2021, p. 34). Quando Heidegger faz críticas à metafísica, na verdade, ele não está querendo a sua “destruição” (Heidegger, 2012b), apesar de assim o referir, ele quer estabelecer um tipo de pensamento filosófico que consiste em mostrar aquilo que não se viu ou aquilo que passou despercebido pela metafísica tradicional ocidental. Stein (2015, p. 88) esclarece:

Ao criticar a metafísica o filósofo não se retira da fileira dos pensadores, mas realiza com eles um exercício de mergulho para um nível mais profundo. A metafísica não pensou propriamente aquilo que é considerado o seu objeto principal, a questão do ser, de um modo adequado, porque, na expressão do filósofo, ela confundiu o ser com o ente. Isso exigia de Heidegger, então, que ele apresentasse um novo conceito de ser desenvolvido a partir de sua fenomenologia, na interpretação das principais obras filosóficas do pensamento ocidental.

É por meio desse pensamento filosófico de revisão sobre a compreensão do ser e operando metodologicamente com base na fenomenologia hermenêutica que Heidegger vai explorar a dimensão existencial do ser humano e desenvolvê-la num contexto não empírico, mas num novo tipo de transcendentalidade. De acordo com Stein (2015, p. 91), “O ser humano, portanto, passaria a representar o ponto de partida privilegiado desde o qual se iriam descortinar as múltiplas questões do ser no horizonte do tempo”, operando, por assim dizer, numa (re)interpretação ou (re)orientação dos conceitos, no sentido de encontrarmos a sua estrutura mais profunda, a saber, a questão compreensiva do ser e esquecida pela metafísica tradicional ocidental. Portanto, Heidegger não está propondo uma desconstrução ou destruição da metafísica, mas uma “*superação da metafísica*” ou “*um novo começo*” (*Ibid.*, p. 96, grifo do autor) diante da manifestação fenomenológica do ser, que, como define Stein (2015), ocorre pela compreensão do ser e pela compreensão de nós mesmos e, com isso, assumindo essa circularidade hermenêutica, pois

O ente que temos a tarefa de examinar, nós o somos cada vez nós mesmos. O ser desse ente é cada vez meu. No ser desse ente, ele tem de se haver ele mesmo com o seu ser. Como ente desse ser, cabe-lhe responder pelo seu próprio ser. O ser ele mesmo e o que cada vez está em jogo para esse ente (Heidegger, 2012b, p. 139).

Trata-se de observar que o conceito de ser está vinculado à compreensão do *Dasein* em seu modo de ser no mundo e, nesse sentido, fica evidente que uma análise conceitual sobre o ser não será idealizada do mesmo modo como se quer determinar a tradição da metafísica, que o confunde com o ente e se esquece da questão essencial pelo ser. Heidegger vai operar o

conceito de ser a partir da sua teoria de indicativo formal, que, como já vimos, trata da possibilidade de acesso ao ser, tendo em vista que ela vem se opor às referências determinantes, dominantes e objetificantes sobre as coisas. Moura (2022, p. 7) nos ajuda a clarificar essa compreensão, quando afirma que “[...] a indicação formal é que vai deixar livre a maleabilidade conceitual para tratar a coisa em questão, nomeando sem determinar a absolutidade de seu conteúdo”. Sendo assim,

[...] a filosofia não pode querer dizer o que é a coisa antes de ela acontecer no horizonte do tempo (abertura do ser), então, pode tão somente indicar formalmente seu poder-ser. A luz desta compreensão também se torna claro porque filosofia não é ciência, entre outras coisas que ela não é (Heidegger, 2011b). A ciência se orienta no conceito e a lei geral que ele perfaz. A filosofia precisa assumir em seu poder-ter vertido em facticidade, ruinância (o incontornável decair em mundo) e erro do pensar (Stein, 2015) (Moura, 2022, p. 11).

Nessa compreensão, a filosofia precisa seguir seu próprio fluxo e deixar-se conduzir pelo próprio ato do filosofar envolto na “experiência do pensar” (Hermann, 2016, p. 1). Nesse sentido, o perguntar não pode conter respostas prontas, fixadas, nem devemos esperar que se tenham resoluções práticas e definitivas, pois “Perguntar é abrir a possibilidade do inesperado e é isto que faz do conhecimento uma experiência sempre em abertura” (Moura, 2022, p. 12).

Com isso, pode-se dizer que a correspondência é a morada na ação filosofante do ser do ente que acontece em abertura e quando nossos ouvidos se propõem a escutar atentamente aquilo que é falado e o que está silenciado. Logo, “*Philosophia* é a correspondência propriamente exercida, que fala na medida e que é dócil ao apelo do ser do ente. O corresponder escuta a voz do apelo” (Heidegger, 2021, p. 36). Dessa forma, a correspondência se dá de diversas maneiras, dependendo do como se fala o apelo do ser, isto é, como é ouvido ou não ouvido, ou ainda, de como é falado ou silenciado esse apelo.

2.3 O (RE)ENCONTRO PELA QUESTÃO-DO-SER-AÍ NA PESQUISA

Neste tópico, voltamos a nossa mirada para a questão do ser nesta pesquisa. Aqui nos referimos à necessidade de uma expressa repetição sobre a pergunta pelo ser. É o retorno à afetação, à insistência e à inquietação que culminam na pesquisa em educação. Nesse sentido, daremos mais alguns passos na direção à tentativa de compreender e interpretar o sentido analítico existencial sobre a questão do ser e tentar desvendar e desvelar outras orientações no sentido do ser deficiente.

A questão pelo ser deve ser (re)feita! Entretanto, qual é o questionamento de que devemos nos ocupar por aqui? Qual tipo, afinal, é esse ser com que estamos lidando nesta pesquisa? Algumas pistas já foram deixadas pelo caminho em tópicos anteriores, mas vamos nos debruçar ainda mais para tentar chegar na clareira de ideias que convirjam na elucidação das questões realizadas.

De modo particular, a pesquisa é um esforço no sentido de buscar a radicalidade mais profunda do conceito, afastando-se de proposições vagas, opinativas e medianas, e tornando o ato do perguntar exposto para si mesmo, pois, “Na investigação, isto é, na pergunta especificamente teórica, *aquilo que se pergunta* deve ser determinado e conceituado” (Heidegger, 2012b, p. 41, grifo do autor).

Com isso, a nossa busca continua nos levando para um “entendimento[compreensão]-do-ser” (Heidegger, 2012b, p. 41) e é a partir dessa interpretação do entendimento-do-ser, o qual já está disponível de certo modo para nós, que nasce a pergunta pelo sentido do ser e, em nosso caso particular, pelo ser na deficiência. A questão filosófica, nos parece, está na dificuldade que temos em elaborar a transcendência da linguagem para produzir outra coisa, mas, antes disso, precisamos compreender o que se quer dizer sobre entendimento-do-ser, pois ainda não está absolutamente transparente para nós nem para si mesmo – e talvez nunca esteja acessível –, ele está permeado de teorias tradicionais e de concepções e opiniões prévias. O que é buscado não é totalmente desconhecido para nós, de algum modo já tivemos acesso, ele já foi explicitado e analisado, mas é possivelmente inapreensível.

Todavia, se a pergunta pelo ser deve ser feita e trazida de e para si mesmo, então, a sua elaboração exige explicação dos modos de dirigir o olhar, de entender e apreender conceitualmente o ser. Questionar filosoficamente sobre a ontologia do ser e, assim, tentar acessar o conceito pela pergunta essencial da deficiência.

Ou ainda,

Olhar para, entender e conceituar, escolher, aceder a são comportamentos constitutivos do perguntar e assim são eles mesmos *modi-de-ser* de um determinado ente, *do* ente que nós, os perguntantes, somos cada vez nós mesmos (Heidegger, 2012b, 46-47, grifo do autor).

Ou seja, (re)orientar-se por questões que ainda não foram feitas e desvelar o evento velado da questão, em que há a possibilidade de o fenômeno se mostrar e de apresentar a sua “maneira-de-se-mostrar”. “*Aquilo de que se pergunta* na pergunta a ser elaborada é o ser, isto é, o que determina o ente como ente [...]” (Heidegger, 2012b, p. 43, grifo do autor). Portanto,

não procuramos unicamente pelas respostas às questões, mas apreender um mostrar-se que “põe-em-liberdade” (*Ibid.*, 343) o próprio fundamento, isto é, o modo como se apresenta e de se mostrar do ser-do-ente. E qual seria o fundamento que fixa a identidade deficiente? A questão será desenvolvida mais adiante nesta pesquisa, por enquanto, cabe-nos deixá-la em abertura.

Conforme indica Heidegger (2012a, p. 73, grifo do autor), “Costuma-se pensar ‘ser’ como a objetividade, num esforço de se apreender a partir daí o ‘ente em si’ e assim se esquece de perguntar e dizer o que se entende por ‘ente’ e pelo ‘em si’”. Em sua essência, buscamos definir para qual tipo de evento do ente devemos nos lançar e elaborar a questão fundamental investigada, pois “Esse ente que somos cada vez nós mesmos e que tem, entre outras possibilidades-de-ser, a possibilidade-de-ser do perguntar, nós o apreendemos terminologicamente como *Dasein*” (Heidegger, 2012b, p. 47).

Ao fazer a pergunta pelo ser-do-ente, somos tomados, afetados, provocados por algo, pois o papel de perguntante já nos projeta no “*modi-de-ser*”, em seu ser, um ente perguntado. O *Dasein* é a manifestação do ser enquanto ente, que se compreende a si mesmo enquanto ser que existe. *Dasein* é, nesse sentido, a abertura de possibilidades para as questões que envolvem a existencialidade própria do ser, isto é, nas intersecções do modo de ser-do-ente, do ser lançado-no-mundo e do ser sendo-no-mundo, novamente, “Ser é cada vez o ser do ente” (Heidegger, 2012b, p. 51).

O todo do ente pode se tornar um campo em que se põem-em-liberdade e se delimitam os domínios-de-coisa. Heidegger (2012b) opera com exemplos para elucidar o que seria esse domínio-de-coisa, cita os estudos da história, da natureza, do espaço, da vida, do *Dasein*, que empregam como temáticas objetuais – categorias de correspondência – as investigações científicas atuando com base nos conceitos fundamentais, tanto na confirmação quanto na fundamentação conceitual, mas que a cabo encobrem e desfiguram quando se trata de uma pesquisa pelo ser.

Para o autor, é na ontologia, com sua fenomenologia, que se dispõe a questão originária pelo ser. Não é somente uma condição para as ciências uma pesquisa pelo ente enquanto ente e, nisso, já se coloca a própria condição de entendimento-do-ser, pois, novamente, o ente que somos a cada vez também somos nós mesmos no *Dasein*, “[...] mas também a condição da possibilidade das ontologias, as quais elas mesmas precedem as ciências ônticas e as fundamentam” (Heidegger, 2012b, p. 57). Sendo assim, a pesquisa ontológica confere a ela mesma sua própria precedência ontológica na questão-do-ser.

Em *Ontologia: hermenêutica da faticidade*, Heidegger introduz a indicação sobre ontologia. Ele nos comunica que “*Somente com a fenomenologia surge um conceito adequado para a investigação*” (Heidegger, 2013, p. 8, grifo do autor). E, em seguida, o autor expõe que

[...] somente a partir da fenomenologia é possível levantar a ontologia correspondente sobre uma base problemática firme e manter-se num caminho adequado. [...] A fenomenologia em sentido estrito é fenomenologia da constituição. A fenomenologia em sentido amplo inclui também a ontologia (Heidegger, 2013, p. 8).

Heidegger (2013) esclarece, de início, o problema insuficiente da ontologia tradicional, que, por um lado, não considera o ser-aí a partir das possibilidades do ser-aí, mas sempre por meio das regionalidades objetuais que atravessam a ontologia e que manifestam o ser objetual, ou seja, do ente enquanto ente e determinando no pensamento fundado em seu aspecto apenas teórico. Por outro lado, há a existência de uma ontologia que bloqueia o acesso ao ente; como já vimos anteriormente, a abertura é fundamento essencial para a filosofia do ser-aí em seu sendo no aí. Então, mediante a compreensão de ser determinar de modo essencial no ser-aí, Heidegger (2012b) mostra que ao ser-aí é pertinente uma interpretação-de-si, pois, de uma forma ou outra, adequada ou inadequada, o ser-aí sempre está em uma relação de compreensão com sua existência. Essa caracterização do ser-aí em relação à compreensão de ser denota uma peculiaridade da pergunta pelo ser. Heidegger (2012b) atribui duas precedências à pergunta pelo ser, a saber: uma ôntica e outra ontológica.

Ao indagar se a questão pelo ser é pura especulação ou se ela é, realmente, a questão fundamental, o autor indica a precedência ontológica dessa questão. Com base nessa precedência ontológica, é possível ver a relação entre o pensamento ontológico e o pensamento objetivo-científico. Se, por um lado, a ciência é um comportamento do ente designado como ser-aí, por outro, toda investigação positiva deve ser precedida por uma investigação ontológica. Assim,

É o que prova o trabalho de Platão e Aristóteles. Uma tal fundamentação das ciências difere por princípio da “lógica” de rabeira que investiga o estado ocasional de uma ciência em seu “método”. Ela é a lógica produtiva, no sentido de que ela como que salta na frente para dentro de um determinado domínio-de-ser, abre-o pela primeira vez em sua constituição-de-ser e põe à disposição das ciências positivas as estruturas conquistadas como indicativos transparentes para a interrogação (Heidegger, 2012b, p. 55).

A ontologia se move nesse sentido de mais originário do que nas ciências ônticas positivas. A ciência positiva investiga e fixa os “domínios-de-coisa” (Heidegger, 2012b, p. 51), demarcando, portanto, o âmbito dos setores dos entes em que ela irá atuar. Entretanto, a pesquisa científica não é a primeira a descobrir os entes, na medida em que não é a ciência positiva a responsável por elaborar as estruturas fundamentais. Essas estruturas fundamentais são elaboradas na experiência e na interpretação “pré-científicas do âmbito-do-ser” (*Ibid.*, p. 51). Os conceitos oriundos dessas estruturas fundamentais constituem o que Heidegger (2012b) nomeia de conceitos fundamentais, os quais sustentam a compreensão preliminar que serve de base para toda investigação positiva. Nesse sentido, a pergunta pelo ser é destacada por uma precedência ôntica, pois, no comportamento pré-científico, já se estrutura aquilo que foi apontado como conceitos fundamentais.

Essa investigação da compreensão preliminar que elabora os conceitos fundamentais significa, no entanto, a tarefa interpretativa da ontologia que atua na genealogia dos diversos possíveis modos de ser, requerendo um prévio-entendimento do que significa ser e, assim, as pesquisas em ontologia conferem a ela mesma sua precedência ontológica sobre a questão do ser a partir de uma compreensão pré-ontológica, por isso

[...] a questão-do-ser tem por meta não só uma condição *a priori* da possibilidade não só das ciências que pesquisam o ente como tal ou tal e nisso já se movem cada vez mais em um entendimento-do-ser [compreensão de ser], mas também a condição de possibilidade das ontologias, as quais elas mesmas precedem as ciências ônticas e as fundamentam. (Heidegger, 2012b, p. 57).

A ciência opera em virtude da verdade, ou seja, no desvelamento do ente, em que, de fato, o ente pode ser manifesto para ele mesmo e colocado em evidência um deixar-ser o ente em seu modo de ser do ente (homem); entretanto, não é essa a definição mais completa sobre a ciência nem mesmo alcança a sua essência enquanto ciência. Isso porque a ciência não é o único nem o meio mais imediato de acessar esses modos-de-ser do ente.

Assim, cabe-nos agora a compreensão de que o *Dasein* (ser-aí), de algum modo, entende-se em seu ser. É próprio desse ente, com seu ser e por seu ser, estar aberto para ele mesmo. O entendimento-do-ser, portanto, é ele mesmo determinado-do-ser do *Dasein*, por isso, pode-se compreender que o ôntico a ser-assinalado no *Dasein* é ontológico e, assim, pré-ontológico. Heidegger (2009, p. 215) nos ajuda nessa compreensão:

Visto a partir daí, a compreensão de ser que ilumina e dirige todo o nosso comportamento em relação ao ente ainda não é nenhuma compreensão

ontológica, nenhuma concepção de ser. Por isso, denominamos *pré-ontológica* a compreensão de ser que ainda não está apta a uma concepção e ainda não atingiu o conceito de compreensão.

O *Dasein* sempre se entende a si mesmo a partir do seu existir, da sua existência, das possibilidades de ser a si mesmo ou de não ser a si mesmo. “As ciências são modos-de-ser do *Dasein* nos quais este se comporta também em relação ao ente que ele mesmo não precisa ser. Mas ao *Dasein* é essencialmente inerente: o ser em um mundo” (Heidegger, 2012b, p. 61). Nesse sentido, o entendimento do *Dasein* que conduz para si mesmo, Heidegger denomina de entendimento existencial, já na questão da existência e do existir próprio, tem-se a compreensão de que se trata de um assunto ôntico do *Dasein*. Conectando essas duas estruturas ôntico-ontológicas do *Dasein*, o filósofo tem o existenciário e, para Heidegger (2012b), essa é a forma com que se deve buscar a ontologia-fundamental, a qual perpassa por uma analítica existenciária do *Dasein*.

Nessa relação de existencial e de existência, há três precedências possíveis diante de todo ente, a saber: a) a primeira fala da precedência ôntica, que é o ente determinado em sua existência; b) a segunda, de precedência ontológica, diz sobre a determinidade-de-existência do *Dasein*, que é, em si mesmo, ontológico; e c) por fim, o *Dasein* pertence, de modo igualmente originário, a um entendimento do ser de todo ente, por isso ele possuiu uma precedência ôntico-ontológica das possibilidades de todas as ontologias. Desse modo, nos orienta Heidegger (2012b), o *Dasein* se mostrou como ente que, antes de todo outro ente, deve ser interrogado ontologicamente.

Assim, uma questão ontológica deve ser tanto pelo modo-de-acesso quanto pelo modo-de-interpretação para que possibilite ao ente que se mostre por si mesmo a partir de si mesmo. A questão não deve ser imposta ontologicamente de modo inconsiderado, ou seja, como categorias pré-determinadas a partir de tal ideia. Mas elas

Devem certamente mostrar esse ente como ele *é de pronto e no mais das vezes* em sua mediana *cotidianidade*. E nessa cotidianidade não devem ser mostradas estruturas quaisquer e fortuitas, mas estruturas essenciais, que sejam persistentes em cada modo-de-ser do *Dasein* factual, como determinantes-do-ser (Heidegger, 2012b, p. 73, grifo do autor).

Entretanto, é preciso ter a compreensão de que a análise do *Dasein* não será somente incompleta, mas também é de imediato provisória, porque “O *Dasein*, em seu ser factual, é cada vez como já era e ‘o que’ já era” (Heidegger, 2012b, p. 81, grifo do autor). E esse é o esforço que deve ser praticado quando se adentra a radicalidade da questão ontológica do ser-aí,

compreendendo e reconhecendo o limite da historicidade, da factualidade e da temporalidade colocados na interpretação dos modos do ser-aí.

Tendo em vista que não se pode conceitualizar o ser por meio das categorias e dos conceitos referentes aos entes, Heidegger (2012b) afirma que também é questionável assumir um método recorrendo a um legado ontológico elaborado pela tradição. Além disso, o filósofo também não pretende conferir à fenomenologia o *status* de uma disciplina filosófica, referente apenas a um grupo de problemas específicos de determinada área. Com a reformulação da pergunta pelo ser como pergunta pelo sentido de ser, visa-se à reabilitação de problemas fundamentais da filosofia. Desse modo, retornaremos ao nosso ponto inicial e indicaremos, junto a Heidegger (2013, p. 8), que “[...] somente a partir da fenomenologia é possível levantar a ontologia”, pois “*A ontologia só é possível como fenomenologia*” (Heidegger, 2012b, p. 123, grifo do autor). Trazer a questão do ser do ente e explicitar o ser ele mesmo é tarefa da ontologia, porém, pondera o autor, a medida do modo-de-tratamento dessa questão deve acontecer pela fenomenologia.

2.3.1 Ontologia fenomenológica do ser-aí

Como já mencionamos, a fenomenologia não caracteriza o quê do conteúdo-das-coisas, mas, sim, o seu como. “O verdadeiro desvelamento fenomenológico deve ter, portanto, sua incidência básica no modo como, a partir de si mesmo, algo se manifesta” (Stein, 2016, p. 207). Segundo Stein (2016), há três possibilidades de manifestação do ser na fenomenologia. A primeira diz da relação ao seu próprio ocultamento, ou seja, o ser se mostra em si mesmo ocultando-se do ente. A segunda fala do recaimento da ocultação, ele a si mostra e revela-se aos entes. E, na terceira possibilidade, apenas se mostra dissimuladamente, pode revelar-se de modo disfarçado para ambos, tanto para si mesmo quanto para o ente. Disso, tem-se que a tarefa da fenomenologia será, então, mostrar o ser assim como em si mesmo se mostra.

A noção de fenômeno é central quando se trata de fenomenologia. Segundo Heidegger (2012b), o fenômeno deriva do verbo ‘mostrar-se’ e significa, portanto, o que mostra, o manifesto, trazer à luz possível manifesto e ficar visível a si mesmo, ou seja, o ente pode mostrar-se a partir de si mesmo nos seus diversos modos a modo-de-acesso dele, bem como possui a possibilidade de o ente não mostrar o que ele é em si mesmo. O ente que se mostra no sentido do que ele não é por si mesmo pode ser apreendido como aquele que “‘é como se...’” (*Ibid.*, p. 103, grifo do autor) ou “‘parecer ser’”, o “‘aparente’” (*Ibid.*, p. 105, grifo do autor). No sentido grego, a expressão ‘fenômeno’ tem significação de “‘o que é como se’” (*Ibid.*, p.

105, grifo do autor), o aparente, a aparência, mas que, segundo ele, não é aquilo como se dá efetivamente.

Em função de os entes se mostrarem nesses diversos modos, isso gera uma má compreensão, pois nesse sentido o fenômeno pode ser considerado como aparecimento e, desse modo, Heidegger (2012b) distingue entre duas noções de fenômeno: a vulgar e a fenomenológica. O autor esclarece que a condição de mostrar-se de algo ou de não mostrar-se de algo não significa que possam ser considerados como fenômenos e, para isso, aponta dois caminhos de compreensão sobre o fenômeno e que são conexos entre si: o fenômeno como o que se mostra e o fenômeno como o que parece ser. Somente na medida em que algo pretende se mostrar ser fenômeno é que ele pode se mostrar como algo que não é, podendo somente apresentar “ser como...” (*Ibid.*, p. 105). Na significação de fenômeno como aparência, já se inclui o sentido original do fenômeno (manifesto) como fundamento da aparência. Entretanto, ambos os termos nada têm a ver com o que se denomina de fenômeno ou mero fenômeno. Uma exemplificação desse ponto são os fenômenos da deficiência, os quais consistem em poder manifestar algo que, muitas vezes, não se mostra.

Nesse sentido, a condição de algo se mostrar em si mesmo não é o aparecimento enquanto tal. O aparecer de algo somente é possível “*sobre o fundamento de um mostrar-se de algo*” (Heidegger, 2012b, p. 107, grifo do autor), logo, o aparecer tem seu sentido no anunciar a si mesmo por algo que se mostra. No entanto, os entes podem se mostrar em si mesmos como o que eles não são; segundo o autor, isso não indica algo por trás do fenômeno, isto é, não há uma coisa em si determinando o aparecer das coisas.

Heidegger (2012b), então, apresenta três significados – já apontados brevemente, para a noção de “fenômeno” no sentido de aparecimento, a partir dos quais se cria uma confusão inevitável, a saber: o primeiro deles é sobre algo que pode apresentar-se como o que ele não é ou um anunciar-se como um não se mostrar. O aparecimento significa tanto uma produção quanto um produto, mas jamais constitui o ser próprio do produtor, ou seja, mero aparecimento encoberto em si mesmo e que se oculta no aparecimento. No segundo caso sugerido, trata-se do sentido já exemplificado sobre fenômenos de deficiência, em que se pode manifestar algo que, muitas vezes, não se mostra. Já no terceiro significado tem-se o sentido autêntico, como o mostrar-se de algo. Aparecimento, neste caso, significa o oposto, é uma “relação-de-remissão ôntica” (*Ibid.*, p. 109), em que o fenômeno só pode se mostrar por si mesmo. O sentido indicado concerne ao significado kantiano de aparecimento e coisa em si. Na medida em que, para Kant, os fenômenos são os objetos da intuição empírica, o que, a partir dela, é mostrado, o fenômeno seria uma irradiação que anuncia algo oculto no próprio fenômeno. Logo, a confusão gerada

pela multiplicidade das significações de fenômeno, tais como aparência, fenômeno, aparecimento, mero aparecimento, somente pode ser solucionada a partir da compreensão do fenômeno como “o-que-se-mostra-em-si-mesmo” (*Ibid.*, p. 111).

Nessa compreensão, Heidegger dirá que essa noção de fenômeno é apenas formal, pois, além de o ente permanecer indeterminado quando tomado como fenômeno e de permanecer em geral em aberto a cada vez que se mostra, então, ele será um ente do ente ou um “caráter-de-ser do ente” (Heidegger, 2012b, p. 111). Caso se entenda esse “[...] o que se mostra” como fenômeno, isto é, caso se compreenda a noção de fenômeno como aparecimento, estar-se-ia empreendendo a noção de fenômeno em sentido vulgar (*Ibid.*, p. 111), na medida em que aparecimento tem uma remissão ôntica do ente e depende do fenômeno. Portanto, as noções de fenômeno, em sentido vulgar e formal, devem ser contempladas pela noção de fenômeno em sentido fenomenológico, isto é, Heidegger pensa que, mediante a generalidade do conceito fenomenológico de fenômeno, o fenômeno se relaciona com o conceito formal e com o seu emprego na “significação vulgar” (*Ibid.*, p. 111). Portanto, os fenômenos da fenomenologia são o que não aparecem, isto é, não significa o aparecimento e o aparecer de um ente. Fenômeno em sentido fenomenológico é o que se mostra por si mesmo, ou seja, é considerado fenômeno em sentido fenomenológico o ser dos entes, pois é o que torna possível a compreensão dos entes enquanto tais.

A manifestação do fenômeno ocorre por meio do *Logos*; a apropriação do conceito de *Logos* em Heidegger (2012b) traz outra dimensão daquela apontada na tradução e na interpretação da tradição, sobretudo em Platão e Aristóteles, tais como razão, conceito, definição, fundamento. Heidegger (2012b, p. 113, grifo do autor) revela que *Logos* “[...] como discurso significa, ao contrário, algo assim como *σηλούν*, tornar manifesto aquilo de que ‘se discorre’ no discurso”. Nesse sentido, a compreensão de *Logos* como discurso tem a significação fundamental de, no discurso, tornar manifesto aquilo sobre o que se ‘discorre’ (*Ibid.*, p. 113) e, portanto, *Logos* não significa primariamente juízo de uma racionalidade da tradição, mas, sim, tem o sentido de fazer ver algo pela fala, pela linguagem.

Enquanto fazer ver mostrativo de algo, o *Logos* tem a forma estrutural de síntese. A síntese não versa ou articula sobre representações, nem lida com ocorrências psíquicas a respeito de como se deve colocar o problema enquanto algo interno, concorda com o que é físico lá fora. O ente tem aqui significação apofântica, pois significa “fazer ver algo em seu ser junto com algo, fazer ver algo como algo” (Heidegger, 2012b, p. 115). O sentido apofântico de *Logos*, pelo qual está em questão a verdade ou a falsidade, significa tirar do ocultamento o ente sobre o que se fala.

Entretanto, nem todo discurso possui esse modo de tornar manifesto no sentido de fazer-ver-que-mostra, pois “Todo o discurso, todo falar tem significação, isto é, todo ato de exprimir um desejo, um pedido, uma indagação, uma ordem, uma enunciação, significa algo. Nem todos esses discursos, porém, são λόγος, ou seja, nem todo discurso é discurso mostrador” (Heidegger, 2009, p. 48). Nesse sentido, o *Logos* como fazer-ver pode ele mesmo atribuir-lhe o caráter de verdadeiro ou falso. Contudo, o filósofo alerta que o sentido de verdadeiro em nada tem a ver com concordância, uma vez que a verdade como concordância deve pressupor que algo já esteja descoberto para que esse algo possa ser tematizado. Assim, diz o autor, “[...] tirar o ente *de que* se fala do seu encobrimento, fazendo-o ver como não-encoberto, *descoberto*” (Heidegger, 2012b, p. 115, grifo do autor). Do mesmo modo, acontece sobre a maneira do ser-falso, “[...] tanto como enganar, no sentido de *encobrir*: pôr algo diante de algo (no modo do fazer-ver) e, assim, dando-o *como* algo que ele *não é*” (*Ibid.*, p. 115, grifo do autor), isto é, o diferencial do *Logos* apofântico para outros tipos de discurso é que somente o *Logos* apofântico tem a possibilidade de desvelar ou de poder velar, isto é, em ser verdadeiro ou falso.

Trouxemos esses breves apontamentos sobre os conceitos de fenômenos e de *Logos* para caminhar junto à fenomenologia, porque, conforme esclarece o autor, com a reunião dos elementos *Logos* e *fenômeno*, tem-se a expressão ‘fenomenologia’. E, assim, Heidegger (2012b, p. 119) define a fenomenologia da seguinte forma: “[...] fazer ver a partir dele mesmo o que se mostra tal como ele por si mesmo se mostra”, na medida em que *Logos* designa o ato de tornar algo manifesto e fenômeno é o que se mostra por si mesmo; ele indica com essa expressão formal a máxima “às coisas elas mesmas” (*Ibid.*, p. 119). A fenomenologia, segundo aponta Heidegger (2012b), incide no como e no modo de tratar o que nela deve ser investigado, ela não trata de entes de modo particularizado e, nesse sentido, a fenomenologia se distingue de disciplinas que tematizam os entes.

Cabe à fenomenologia pôr em foco o que está em velamento e desvelamento. “Mas o que, em um sentido excepcional, permanece encoberto ou volta a se encobrir ou só se mostra sob disfarce não é este ou aquele ente, mas como as precedências considerações mostraram, é o ser do ente” (Heidegger, 2012b, p. 121) e, desse modo, a fenomenologia visa descrever a estrutura que permite aos fenômenos mostrarem-se como os tipos de ente que eles são. “Aquilo que, a partir de seu conteúdo-de-coisa mais-próprio e um assinado sentido, exige sua conversão em fenômeno, a fenomenologia o ‘tomou’ tematicamente como objeto” (*Ibid.*, p. 121, grifo do autor).

O mostrar-se não diz de um modo qualquer, tampouco algo como aparecer, já que são diversos os modos possíveis do ser-encoberto dos fenômenos. Há, por exemplo, o fenômeno

encoberto no sentido de que ainda não foi descoberto, não é conhecido ou foi ignorado. Tem-se também o fenômeno que pode ter sido encoberto, ou seja, esteve antes descoberto, mas voltou a cair no encobrimento ou simplesmente se disfarçar; e esse modo, o disfarce, é mais frequente e perigoso, pois as possibilidades de enganos sobre ele são tenazes. Isso ocorre porque eles acabam sendo difundidos em entendimentos vazios que perdem sua estabilidade e se transformam em teses flutuantes, ao mesmo tempo que se tornam inapreensíveis.

No modo-de-vir-ao-encontro do ser, deve-se retirar a ideia de apreensão e explicação, como exigido nos métodos científicos empíricos da ciência, pois nos fenômenos reside o oposto da ingenuidade de um ver ocasional, imediato e impensado. Diz Heidegger (2012b, p. 127): “Tomada em seu conteúdo-de-coisa, a fenomenologia é a ciência do ser do ente – ontologia”. Sendo assim, a investigação da investigação resultará que o sentido metódico da descrição da fenomenologia é a interpretação e, portanto, uma hermenêutica na significação originária da palavra que designa a tarefa da interpretação. E Heidegger (2012b, p. 129, grifo do autor) resume:

Ontologia e fenomenologia não são duas disciplinas diversas que, ao lado de outras, pertencem à filosofia. Ambos os termos caracterizam a filosofia ela mesma, segundo o objeto e segundo o modo-de-tratamento. Filosofia é ontologia fenomenológica universal cujo ponto de partida é a hermenêutica do *Dasein*, a qual, como analítica da *existência*, fixou a ponta do fio-condutor de todo perguntar filosófico lá de onde ele *surge* e para onde ele *retorna*.

Stein (2016) esclarece que a hermenêutica em Heidegger é o elemento ontológico da compreensão, enquanto ela é a própria existencialidade da existência; portanto, Heidegger assume a expressão ‘hermenêutica’ no sentido de ontologia da compreensão. Diz Stein (2016, p. 192, grifo do autor):

A compreensão é o modo do ser do ser-aí enquanto existência. A compreensão é um existencial, é o existencial fundamental, em que reside o próprio “aí”, a própria abertura, o próprio poder-ser do ser-aí. Assim, o ser-aí é, em si mesmo, hermenêutico, enquanto já sempre se movimenta em uma compreensão de seu próprio ser.

A compreensão, nesse sentido, é poder-ser e possibilidade na própria abertura do ser-no-mundo, uma espécie de revelação do ser-aí enquanto existência do ser-aí. Então, a hermenêutica fenomenológica visa à analítica existencial, às estruturas existenciais-do ser-aí, analisando o homem enquanto abertura de possibilidade para o ser, orientando sua atenção para o ser enquanto emerge na clareira do ser do homem. Stein (2016) ainda nos revela que a

filosofia, na perspectiva de Heidegger (2012b), é ontologia fenomenológica universal, da qual a hermenêutica do ser-aí faz parte; essa enquanto analítica existencial, fundando-se sobre a existência da qual a problemática irrompe e sobre a qual dá o fio condutor da problemática filosófica. Sendo assim, o desvelamento hermenêutico do ser-aí pela analítica existencial é o ponto de partida para a ontologia.

Logo, explicita Stein (2016, p. 200) a partir de uma análise com Heidegger: “Através do que foi dito se torna claro que o hermenêutico não é, primeiramente, a explicação, mas, antes disso, já o trazer uma mensagem e comunicação”. Desse modo, o homem é utilizado na fenomenologia hermenêutica em sua essência enquanto acontece como homem, ou seja, ao homem é solicitado que traga uma comunicação para guardar uma mensagem de si mesmo e, portanto, da sua própria historicidade, faticidade e temporalidade. Escreve Gadamer (1999, p. 396):

A pertença é condição para o sentido originário do interesse histórico, não porque a eleição de temas e o questionamento estejam submetidos a motivações subjetivas e extracientíficas (nesse caso a pertença não seria mais um caso especial de dependência emocional do tipo da simpatia), mas porque a pertença a tradições pertence à finitude histórica da pré-sença tão originária e essencialmente como seu estar-projetado para possibilidades futuras de si mesmo.

Esse é o sentido do existencial do estar-lançado nesse projetar-se para seu poder-ser e um já sempre sido. Diz Heidegger (2009, p. 213): “Como projeção do ser do ente, o projeto assim caracterizado não é, por sua vez, outra coisa senão deixar-ser o ente, o deixar-ser que estávamos inquirindo”. No projetar em possibilidades, o entendimento-do-ser já foi antecipado e se encarrega da construção da historicidade. Esse é o ato operatório de pôr em relevo o total caráter enigmático desse ser, o ser-aí como compreensão que se projeta em possibilidades no seu ser-aí.

Disso decorre pensar a radicalidade do perguntar pela questão ôntico-ontológica do ser-aí enquanto interpretação ontológica do ser-aí, o que significa o sentido de uma analítica da existência, operada na relação entre fenomenologia, hermenêutica e ontologia. A pergunta pelo sentido do ser-aí é a mais universal e a mais vazia, incerta, vertiginosa, pois acima da realidade está o sentido de projetar-se na possibilidade de ser e nos modos-de-ser-aí.

2.3.2 Ontologia fundamental do ser-aí

Entretanto, ressaltamos que o “ser-ontologicamente” (Heidegger, 2012b, p. 59) não significa desenvolver uma ontologia. O mencionado ser-ontológico do *Dasein* deve ser designado como pré-ontológico. A resposta à questão do ser somente poderá ser buscada a partir da análise do ente, por sua própria essência, ao qual compete a compreensão do ser. Esse ente, entre todos os privilegiados, é o homem, é a clareira possível do ser de se manifestar (poder-ser). A abordagem da questão ontológica só é possível, com efeito, a partir da consideração do ente que indaga sobre o ser, então,

O Dasein sempre se entende a si mesmo, a partir de sua existência, a saber, a partir de sua possibilidade de ser si mesmo ou de não ser si mesmo. [...] O entendimento que conduz então a si mesmo, nós o denominamos entendimento existencial. A questão existencial é um “assunto” ôntico do Dasein (Ibid., p. 61, grifo do autor).

A ontologia fundamental, base e perspectiva de qualquer ontologia posterior, dever ser procurada na analítica existencial do homem como *Dasein*, o lugar em que se funda toda a compreensão pré-ontológica. O filósofo também aponta para outra radicalidade, para a concentração dos estudos da conexão das estruturas existenciais, nomeando de existenciário.

Dessa maneira, essa analítica passa a ser, portanto, ontológica, e não simples consideração ôntica sobre o homem, como encontramos nas ciências. É mais ainda, a própria forma verbal da expressão *Dasein* indica que o homem não interessa à ontologia por si mesmo, e, sim, uma forma inerente ao ser em um mundo. Em outras palavras, o ôntico determina o ser em sua existência (os entes) e a ontologia versa sobre o fundamento de sua determinidade-de-existência – o existenciário (o ser no aí). Desse modo, o interesse da ontologia se dirige ao ser em geral nessa relação denominada pelo caráter ôntico-ontológico do *Dasein*.

Heidegger esclarece, ainda, que por analítica existencial entende a explicitação das estruturas ontológicas existenciárias do ser do homem. Essas estruturas ontológicas próprias aos seres subsistentes (as coisas) serão por ele denominadas "categorias". Diz ele:

[...] Somente quando o perguntar-filosoficamente pesquisador é ele mesmo existencialmente apreendido como possibilidade-de-ser do *Dasein* cada vez existente, é que ocorre a possibilidade de uma abertura da existencialidade da existência e, com ela, a possibilidade de apreensão suficientemente fundada da problemática ontológica (Heidegger, 2012b, p. 63).

A ênfase dada pelo autor à intenção ontológica das análises da existência humana proíbe qualquer tentativa de interpretação delas num sentido psicologista ou antropológico. “[...] Ao contrário, o modo-de-acesso e o modo-de-interpretação devem ser escolhidos de forma que esse ente possa se mostrar em si mesmo a partir de si mesmo” (Heidegger, 2012b, p. 73).

Essa atitude inicial de análise psicologizante ou antropológica nos estudos empíricos nas pesquisas educacionais, por exemplo, tem por objetivo utilizar o material de investigação como meio de localizar resultados ou de realizar interpretações subjetivas da realidade sobre a coisa estudada; contudo, não se trata de descartar os estudos empíricos, pois eles são necessários também a nossa pesquisa. Queremos somente trazer à luz que nem tudo pode ser enquadrado nesse tipo de descrição e propor uma (re)orientação para a nossa possibilidade de abertura aos questionamentos filosóficos.

É pôr-em-liberdade o horizonte da interpretação, reconhecendo de saída a sua fragilidade, incompletude e provisoriedade, uma vez que não se é possível querer analisar completamente a ontologia do *Dasein*. Nas palavras do autor, “O *Dasein* se determina cada vez como ente a partir de uma possibilidade que ele é e que, ao mesmo tempo e de alguma maneira, ele entende em seu ser” (Heidegger, 2012b, p. 143, grifo do autor).

Não se trata de discutir a veracidade ou a falsidade de frases feitas ou de resultados alcançados nas pesquisas em geral, mas, sim, de reconhecer o nosso próprio limite enquanto pesquisadoras-intérpretes nesta pesquisa, na qual a temática se volta para a analítica existencial do ser-aí. Assim,

[...] Precisamente, no ponto-de-partida da análise, o *Dasein* não deve ser interpretado pelo que um determinado modo de existir tem de diferente, mas ser posto a descoberto no seu ser indiferenciado de pronto e no mais das vezes. Essa indiferenciação da cotidianidade do *Dasein* não é um nada, mas é um caráter fenomênico positivo desse ente. Todo existir, como ele é, parte desse modo-de-ser e a ele retorna (Heidegger, 2012b, p. 143, grifo do autor).

Todas as explicações que surgem a partir da analítica do *Dasein* são pautadas pela sua estrutura-da-existência. Ou seja, a sua base metodológica está contida na interpretação-do-ser-aí com o ente que vem-ao-encontro no interior do mundo. “Mas o ser desse ente deve ser apreendido em um assinalado *léyeiv* (fazer-ver), de tal maneira que esse ser possa ser entendido de antemão no que ele já é como é em cada ente” (Heidegger, 2012b, p. 147).

Heidegger (2012b) nos ensina que o ponto inicial e de partida para toda interpretação e análise do *Dasein* está contido na lógica do ser-em-o-mundo. O *Dasein* é ser-no-mundo e o ser dos entes é compreendido dentro do mundo. O ser-no-mundo é uma forma privilegiada do

Dasein, pois, a partir desse modo, é possível determinar seu ser, não de maneira universal, na totalidade, mas, sim, de maneira própria, na existência de sua singularidade – no unitário.

2.4 A QUESTÃO FUNDAMENTAL PARA O SER-AÍ: SER COMO SER-EM-MUNDO

Ser-em-o-mundo é revelar-se, mostrar-se no existenciário, é a manifestação fenomênica do *Dasein*. “*Ser-em é, por conseguinte, a expressão existenciária formal do ser do Dasein, o qual tem a constituição essencial do ser-em-o-mundo*” (Heidegger, 2012b, p. 173, grifo do autor).

O conceito de mundo em Heidegger é fundamental para entender a presença do ser-aí que se encontra lançado-no-ser-aí-do-mundo. Na obra *Ser e tempo*, Heidegger (2012b, p. 201) explicita que a palavra ‘mundo’ é polissêmica e que, portanto, necessita de esclarecimento sobre essa tal polissemia. Esse esclarecimento pode dar alguma indicação para diversos significados possíveis da palavra ‘mundo’, vejamos:

1. Mundo é empregado como conceito ôntico e significa então o todo do ente que pode subsistir no interior do mundo.
2. Mundo tem a função de termo ontológico e significa o ser do ente referido no nº 1. E, sem dúvida, “mundo” pode se tornar o termo que designa uma região abrangente cada vez uma multiplicidade de entes: por exemplo, ao falar do “mundo” do matemático, mundo significa a região dos possíveis objetos matemáticos.
3. Mundo pode ser entendido por sua vez em um sentido ôntico, mas agora não como o ente que não é por sua essência o *Dasein* e que pode vir-de-encontro no interior-do-mundo, mas como “aquilo *em que*” “vive” um *Dasein* factual como tal. Mundo tem aqui uma significação existencial pré-ontológica. E, aqui, apresenta-se de novo diversas possibilidades: mundo significa o “público” mundo-do-nós ou o mundo-ambiente “próprio” e mais próximo (doméstico).
4. Mundo designa, finalmente, o conceito ontológico-existenciário da *mundidade*. A mundidade é ela mesma modificável nos respectivos todos estruturais cada vez próprios dos distintos “mundos” particulares, mas contém em si o *a priori* da mundidade em geral (Heidegger, 2012b, p. 201, grifo do autor).

Tomaremos a expressão ‘mundo’ na concepção de número três, empregada por Heidegger para dar peso a nossa tarefa de exemplificar a questão do ser-aí na nossa pesquisa filosófica. Nessa condição, mundo é representado por um modo-de-ser que pode ser também denominado como o ente pertencente-a-mundo ou o ente do interior-do-mundo, ou ainda, a partir do ser do ente subsistente no interior do mundo, o qual não se pode desencobrir totalmente, isto é, dizer tudo sobre esse ser-do-ente, pois, há um limite finito do conhecimento

de mundo. “É preciso examinar o cotidiano ser-no-mundo e nele buscando apoio fenomênico é que algo como mundo deve ficar à vista” (Heidegger, 2012b, p. 205), o ente deve aparecer e acontecer diante da análise do ser-no-mundo.

Para o autor, a proposição ser-em não corresponde à espacialidade na ideia do ser-um-dentro-do-outro, mas, sim, à concepção de um ocupar-se, demorar-se na relação de detenho-me em e junto a algo. Essa interpretação exige uma análise ainda mais próxima junto à compreensão de absorver-se no mundo no existenciário fundado no ser-em. O ser-do-ente que o *Dasein* é só se manifesta por si mesmo dentro do mundo. O mundo é o contexto em que, de fato, um *Dasein* existe enquanto *Dasein*, ser-aí. O ser lançado-no-mundo se entrega às ocupações como possíveis modos de ser-no-mundo.

Heidegger (2012b, p. 179) exemplifica a multiplicidade desses modos de ocupar-se: “[...] ter de haver com algo, produzir algo, cultivar algo e cuidar de algo, abandonar algo ou deixar que algo se perca, empreender, levar a cabo, averiguar, interrogar, considerar, discutir, determinar...”. Pertencem igualmente à ocupação “[...] os *modi deficientes* do deixar de fazer, omitir, renunciar, descansar e todos os *modi* de ‘o que já não é... senão’ em relação a certas possibilidades da ocupação” (*Ibid.*, p. 179, grifo do autor). E podemos acrescentar também a desocupação e o “não fazer nada” como outros *modi*, existencialmente falando, desse ocupar-se. Portanto, esse ser-no-mundo como ocupação tem tanto sua precedência ôntica quanto ontológica.

Nessa ocupação de diferentes manifestações do *Dasein*, o que deve se tornar visível é a preocupação. Preocupação aqui está sendo empregada no sentido ontológico-existenciário do *Dasein*, e não num estado de representação de uma forma de sentimento; a preocupação pertence essencialmente ao *Dasein* no ser-no-mundo, e seu ser em relação ao mundo é a ocupação. “[...] Esse outro ente só pode ‘se encontrar’ com o *Dasein* na medida em que ele pode em geral se mostrar por si mesmo no interior de um mundo” (Heidegger, 2012b, p. 181, grifo do autor).

Vimos que o tornar visível é possível na fenomenologia, pois, como diz o filósofo, “O mostrar fenomenológico do ser-no-mundo tem o caráter de uma rejeição de distorções e encobrimentos desse fenômeno, *porque* esse fenômeno já é sempre ‘visto’, de certo modo, em cada *Dasein*” (Heidegger, 2012b, p. 183, grifo do autor). Ou seja, é a cada vez uma possibilidade de abertura para o entendimento-do-ser no mundo.

Mas, para que essa abertura seja possível e que não haja olhares equivocados sobre o conhecimento da questão pelo ser-aí, devemos nos ocupar dela – a questão do ser-aí –, isto é, no “só-ainda-se-demorar-junto-a...” (Heidegger, 2012b, p. 191). É preciso colocar em prática

um jeito de olhar atento, observador, assim como se exige que se detenha junto ao ente-no-interior-do-mundo, exigindo dele uma interpretação própria do conhecimento que se dá no *modus* do *Dasein*. Para que isso seja realmente possível, é necessário que se considerem as possibilidade-desse-ser-aí, as quais podem se desenvolver, independentemente, de sua condução do ser-no-mundo. Queremos esclarecer que não se trata de fixar o nosso olhar para o ser-aí na relação sujeito-objeto, caso contrário, estaríamos desconstruindo toda a nossa tarefa descrita até aqui, mas, sim, de praticar a abertura interpretativa do ser-aí, que é o ser-lançado-no-mundo e existindo, é disso que estamos tratando. Mas como se dá esse caminho interpretativo do nosso ser-aí sendo-no-mundo?

Para o filósofo, o caminho passa pelo caráter ontológico próprio do ser-aí em cada ocasião – em sua faticidade. Ele explicita:

Ser-aí *no tocante a seu ser* significa: não e nunca primordialmente enquanto *objetualidade* da intuição e da determinação intuitiva, da mera aquisição e posse de conhecimento disso, mas ser-aí está *aí* para si mesmo no como de seu ser mais próprio. O como se abre e delimita o “aí” possível em cada ocasião (Heidegger, 2013, p. 13, grifo do autor).

É um como no modo de ser-aí em cada ocasião, sem considerar os relativismos individuais, mas um como do ser ou uma indicação do caminho possível dessa interpretação. Segundo o autor, o ser-aí deve ser interpretado na forma mais originária e primeira, devendo-se destacar a sua faticidade e o modo de ser-aí em sua temporalidade. Para clarificar a questão da interpretação do ser-aí na ocasionalidade, Heidegger (2013, p. 41), em sua prelação de 1923 intitulada *Ontologia: hermenêutica da faticidade*, vai exemplificar dois modos possíveis dessa interpretação: “1) a consciência histórica (consciência cultural); e 2) a consciência filosófica”, os quais adentraremos a seguir.

2.4.1 Ser-aí no mundo a partir da interpretação da consciência histórica e da consciência filosófica

Na primeira forma de interpretação do ser-aí, tem-se a consciência histórica, que retrata, segundo Heidegger (2013), o modo como uma época vê e aborda o passado do ser-aí, resguardando-o ou renunciando ao como do ser-aí é ou está em seu “aí”, e isso, para ele, não se trata mais da faticidade, pois

Elas apresentam-se a si mesmas como meio em que a experiência histórica da vida passada se faz acessível e estabelecem, além disso, como se deve

objetualizar o passado de maneira teórico-científica. Elas caracterizam o passado histórico em sua aparência, uma aparência de concepção bem determinada, e apresentam-no como se, em determinados aspectos, estivesse gravado na “consciência de formação” (um como da interpretação pública) e como se constituísse um patrimônio disponível. O passado e a vida passada passam a ser domínio objetual da ciência (*Ibid.*, p. 43).

O problema caro para a nossa pesquisa é que se desconsideram, portanto, a questão e o caráter ontológico do ser-aí. Tornam-se autoridades na interpretação e na opinião pública, precipitando discursos e validando determinadas concepções sobre os modos dos seres-aí, apontando para interpretações errôneas ou para a omissão de dados relevantes, bem como instaurando características universalizadas sobre a história passada com as quais se formam conclusões e a elaboração de considerações a partir das subjetividades, limitando os demais aspectos possíveis do ser-aí. Entretanto, nos ensina Heidegger (2013, p. 44), “Nenhum ser-aí passado possui alguma primazia sobre os demais no que diz respeito ao modo de ser. Da mesma maneira como se presentifica determinada cultura, assim deve suceder a todas as demais”. E Gadamer (2006, p. 17) nos ensina: “Entendemos por consciência histórica o privilégio do homem moderno de ter plena consciência da historicidade de todo o presente e da relatividade de toda opinião”, pois

Seria absurdo, daqui por diante, confiar-se na ingenuidade e nos limites tranquilizadores de uma tradição fechada sobre si mesma, no momento em que a consciência moderna encontra-se apta a compreender a possibilidade de uma múltipla relatividade de pontos de vista. Também nos habituamos, nesse sentido, a responder aos argumentos que se nos opõem através de uma reflexão em que nos colocamos deliberadamente na perspectiva do outro (*Ibid.*, p. 18).

A consciência histórica está diante dessas multiplicidades dos modos de ser-aí dos entes e, ao assumir a postura enquanto consciência histórica, se tem ela própria assumindo a tarefa de abrir esse ente como ser histórico e, nesse passo, Heidegger nos ensina as características fenomenais concretas que bastam para mostrar preliminarmente a consciência histórica em sentido fenomenológico de maneira indicativa, segundo suas características de referência e de realização, a saber:

1) O ter à vista olhando; 2) O seguir os vestígios contemplando e o proporcionar as condições concretas de ser; 3) Um averiguar, guiado a todo momento pelo olhar; 4) Um examinar observando que é um demorar-se ocupado em...; 5) Um demorar-se ocupado ao andar comparando daqui pra lá, quer dizer, um demorar-se sem parar, sem fazer uma parada (e, contudo, um deter-se em...); 6) Aquilo com que o demorar-se se ocupa, com seu caráter

de “já aí” do ter sido; 7) A atração que emana disso, e a atração enquanto tal, que configura o demorar-se, por causa da tendência autônoma à apreensão, convidando-o a uma necessidade de demorar-se (Heidegger, 2013, p. 60).

Esse demorar-se diz algo sobre o como de um ocupar-se por meio dos vestígios históricos, procurando interpretá-los, persegui-los e contemplá-los; portanto, “[...] é preciso, todavia, em geral, que o *caminho para esse passado* já esteja aberto para que haja retorno a ele por conhecimento-histórico” (Heidegger, 2012b, p. 1063, grifo do autor). Em outras palavras, é a emanação de uma atração que continuamente se arrasta ao demorar-se comparativa, seguindo seus vestígios e a acompanhando.

Destaca-se também o caráter público da vida como modo de interpretação da consciência histórica, expondo a si mesma em determinada interpretação de si mesma, mantendo-se nela e dominando-a assim por completo. Desse modo, em tal interpretação de si mesma, ela o traz na linguagem, pois, com efeito, para Heidegger (2012b, 2013), podemos falar e produzir história por sermos nós mesmos seres históricos determinados em nossa historicidade do ser-aí humano, em seu movimento incessante de expectativa e esquecimento, os quais nos permitem o retorno do passado da vida. Heidegger (2013, p. 55) explicita: “Na história e na filosofia o ser-aí fala direta ou indiretamente de si mesmo, ou seja, o ser-aí possui uma compreensão de si mesmo que o conforma; está interpretando aí nesses modos dessa ou daquela maneira. Os modos são eles mesmos modos do interpretar”, pois é algo que o ser-aí mesmo é, vive por ele mesmo e é na medida que ele também pode ser citado. “Portanto, enquanto modo de interpretação do ser-aí, deve mostrar em sua interpretação de si mesma justamente o que é o mais importante para o próprio ser-aí” (*Ibid.*, p. 61). Assim,

Temos como tema a consciência histórica enquanto expoente de interpretação, enquanto *modo de ser público da vida*. Como modo de interpretação, apresenta-se também para o público no modo de seu ser, isto, é, como interpretação. [...] Portanto, enquanto modo de interpretação do ser-aí, deve mostrar em sua interpretação de si mesma justamente o que é mais importante para o próprio ser-aí (*Ibid.*, p. 61, grifo do autor).

Essa interpretação de si mesma da consciência histórica só é possível quando as amarras dos preconceitos pessoais são desatadas por parte do observador. Essas amarras reduzem a história em fragmentos do passado, cujo propósito é fixar os preconceitos do conceito para o tempo presente a fim de atender aos interesses públicos do momento, ou seja, colocar à vista o ser-aí humano de modo totalmente objetivado. Uma nova tarefa deve ser vigorada de tal maneira que ofereça uma nova e verdadeira possibilidade de abertura ao ser-aí. Assim, a

interpretação do hoje, hodierna, na consciência histórica deve se dar na forma de ocupar-se sobre as coisas, e não de simplesmente reproduzir a história contada do passado. Para o filósofo, o expoente da interpretação do hoje é a consciência de formação e do conceito de uma época.

É dar o passo de volta, propor a abertura do passado, olhar direito e reconhecer a consciência histórica presente, demorar-se nele e seguir para uma interpretação mais própria e próxima do real desses seres-aí. Sendo assim, “[...] é preciso, todavia, em geral que o caminho para esse passado já esteja aberto para que haja retorno a ele por conhecimento-histórico” (Heidegger, 2012b, p. 1063), pois

Ter senso histórico é superar de modo consequente a ingenuidade natural que nos leva a julgar o passado pelas medidas supostamente evidentes de nossa vida atual, adotando a perspectiva de nossas instituições, de nossos valores e verdades adquiridos. Ter senso histórico significa pensar expressamente o horizonte histórico coextensivo à vida que vivemos e seguimos vivendo (Gadamer, 2006, p. 18).

É compreender o contexto imersivo em que se localiza o pesquisador e tentar sair dessas amarras que tentam nos prender. Como nos ensina Gadamer (2006, p. 19, grifo do autor), “Em todos esses casos, o que queremos dizer é que o sentido daquilo que se oferece a nossa interpretação não se revela sem mediação, e que é necessário olhar para além do sentido imediato a fim de descobrir o ‘verdadeiro’ significado que encontra escondido”.

E, por isso, a interpretação da consciência histórica de si mesma coloca ela mesma diante de si, bem como impulsiona para um demorar-se naquilo que se encontra no passado. “A interpretação de si mesma ajusta-se ela mesma à objetualidade que se trata de apreender e se entrega à atração que emana dela, isto é, a curiosidade, atraída, atraí nela mesma e a impele na direção da atração” (Heidegger, 2013, p. 62). Em outras palavras, é meditar sobre a sua objetualidade, sobre o seu caráter ontológico e sobre as suas possibilidades de acesso aos entes no seu ser-aí.

Essa meditação, nos orienta Heidegger (2013), precisa acontecer a partir de uma atitude cognoscitiva do filosofar. E essa atitude cognoscitiva do filosofar exige do ser filosofante um ocupar-se com..., demorar-se em e junto a algo, propiciando uma atitude de atração à curiosidade. Eis que teremos o nosso segundo modo de interpretação para o ser-aí, o ser-aí na filosofia.

Desse modo, não se trata aqui de qualquer tipo de atração à curiosidade, mas é estrutura de uma atitude adequada que leva à mobilidade universal para que a determinação cognoscitiva configure sua própria possibilidade e, por si mesma, oriente-se em todas as partes e em nenhum

lugar. Heidegger (2013, p. 68, grifo do autor) explicita: “Esse estar em todas as partes e em nenhum lugar próprio do conhecer filosófico não é uma simples curiosidade atraída, mas, dito em sentido amplo, *curiosidade absoluta e dona de si mesma*, curiosidade autônoma que cria sua própria possibilidade”. Em outras palavras, é a atração pela curiosidade absoluta acontecendo de modo autônomo e ativo que permite que se veja o ser-aí em sua mobilidade universal, em sua abertura.

Para Heidegger (2013), é possível dizer que a filosofia ofereça ao ser-aí a) a proteção objetiva, pois o ser-aí se encontra salvo de um relativismo sem fundo e protegido das arbitrariedades da filosofia acrítica; b) o panorama da segurança da realidade que lhe corresponde, no qual somente o ser-aí pode encontrar um apoio possível diante de uma postura que reclama de qualquer concepção opinativa de mundo ou das determinações categóricas; c) o afastamento da filosofia objetiva, científica, que tem tão pouca coisa distante da vida e converge na filosofia, que possui justamente no ser-aí aquilo que se exige dela, o que se costuma chamar de “proximidade da vida”; e d) por fim, uma filosofia próxima da vida, mas não meramente subjetiva, superando os questionamentos detalhados e pouco produtivos que desistem de buscar pela questão fundamental pelo sentido do ser.

Assim, segundo Heidegger (2013), a interpretação, tanto na consciência histórica quanto na filosofia, não é constituída somente por meio da literatura, em que se pode encontrar um tipo de segurança objetiva, mas são os modos de ser-aí, vias acondicionadas no próprio ser-aí, nos quais ele mesmo se encontra e a sua maneira encontra-se a si mesmo. Ou seja, em ambas as interpretações, o ser-aí encontra-se consigo tal como ele é e em si mesmo, isto é, “A consciência histórica faz com que o ser-aí apareça no reino pleno do *ser ter sido* objetivo, como a filosofia permite encontrá-lo na inalterabilidade de sua *mobilidade de ser permanente*” (*Ibid.*, p. 71, grifo do autor).

Nossa tarefa de pesquisa no campo da educação é colocar à vista o ser-aí fático, compreendendo-o ontologicamente, pois

Trata-se de colocar categorialmente manifesto o fenômeno fundamental da curiosidade:

1) Enquanto algo assim como uma espécie de mobilidade do próprio ser-aí, isto é, trata-se de explicar, de destacar mediante uma análise demonstrativa concreta em que sentido o ser-aí é algo como a mobilidade, e essa mobilidade, um como da temporalidade, da faticidade. O significado deste termo deve ser extraído de um estado de coisas que deve ser visto originariamente.

2) A curiosidade enquanto mobilidade, de tal modo que nela o ser-aí – que “é” ela – se “tenha” a si mesmo aí; assim, uma estrutura categorial fundamental do fenômeno ontológico-vital do ser-aí, que é ser- ou *estar-aí*, no como do *ter-se-aí*. Com isso manifesta-se, por sua vez, a estrutura ontológica do

fenômeno da interpretação, isto é, o que a princípio propúnhamos apenas à maneira de tese, obtém agora a possibilidade de demonstração fenomenal; as características da interpretação desvelam-se como categorias do ser-aí enquanto tal, quer dizer, enquanto existenciais.

3) Em relação a isso está a tarefa de esclarecer o *fenômeno fundamental do "aí"* e a característica ontológico-categorial do ser-aí, que é *ser- ou estar-aí*. Trata-se de ver o ser-aí na presença dos existenciais que surjam de tal análise e vendo e compreendendo isso.

4) devolver hermeneuticamente a questão ao ponto de partida: nos tipos citados de interpretação *como isto ou aquilo*, o ser-aí está aí para si mesmo, no entanto, qual é o modo e o caráter ontológico dessa modalidade de ser? (Heidegger, 2013, p. 71-72, grifo do autor).

É, mais uma vez, propor um filosofar concebendo a consciência histórica e a deficiência enquanto um fenômeno necessariamente humano, cuja operação mental articula passado, presente e futuro como forma de orientação, compreensão e interpretação das experiências vividas no tempo, no espaço e nas diversas circunstâncias da vida prática cotidiana. Esse é o caminho possivelmente trilhado na interpretação do ser-aí e permeado por uma consciência histórica e pela ação cognoscitiva do filosofar.

Nossa preocupação até aqui é de colocar o ser-aí enquanto aí e em sua compreensibilidade, de tal modo que se possam evidenciar as características fundamentais e próprias do seu ser. Direcionar nossa visão diante do fenômeno genuíno do ser-aí, isto é, em sua forma mais originária de mostragem, mas, para isso, será preciso observar, olhar bem e voltar a mirar o ser-aí em sua peculiaridade e singularidade no modo como ele se apresenta ou está-aí na sua ocasionalidade, naquilo que se compreende como a interpretação do hoje. Trata-se, portanto, de analisar o ser-aí a partir de seus existenciais e compreender enquanto ser-aí por meio de uma circularidade hermenêutica dos traços fundamentais do ser-aí.

2.4.2 Ser junto a.... é ser-com...

Ser-junto ao mundo é, como afirma Heidegger (2012b), um existencial fundado no ser-em. A derivação da expressão ser-em (*In- Sein*) é *innan*, que significa habitar, morar, deter-se junto, ocupar-se de algo, cuidar de algo em íntima familiaridade, estar envolvido no mundo. O homem já é, como tal, aquele que habita e permanece junto às coisas. No permanecer junto às coisas, o *Dasein*, tal como concebido por Heidegger, é um ser que se lança constantemente para adiante de si na forma de ocupação e cuidado em direção ao mundo com o qual se identifica. Nesse ser-lançado-no-mundo em ocupação, emerge a aproximação da relação do “*vir de encontro*” (*Ibid.*, p. 175); nesse vir-ao-encontro, o *Dasein* (ser-aí) se manifesta no *ser-junto-*

a..., empenhando-se no mundo junto-a. É o permanecer junto às coisas, liberando-as para aquilo que são.

Ser junto a... é, por conseguinte, um modo de ser que provém do ente que existe. Em suma, somos juntos aos entes com que interagimos a todo momento. E aqui não estamos lidando com qualquer tipo de ente, mas com aquele tipo cujo modo fundamental e específico se manifesta pelo ser existenciário. O fio condutor do ente que vem-ao-encontro é a sua mostração fenomenológica na cotidianidade do ser-no-mundo nesse ente enquanto do-interior-do-mundo. “[...] Esse interpretar fenomenológico não é, portanto, conhecer as propriedades ônticas do ente, mas um determinar a estrutura do ser” (Heidegger, 2012b, p. 207). Assim, pode-se afirmar que ser junto a... é uma modalidade fundamental interna da existência do ser-aí.

Então, é preciso que se deem possibilidades de essa modalidade fundamental ser esclarecida, e isso só é possível quando compreendemos, de modo satisfatório, a existência do ser-aí enquanto tal, no seu sendo, naquilo que ele é. Segundo o autor, é preciso reter esse junto a... como determinação existencial do ser-aí. “[...] o que fixamos inicialmente como fenômeno precisa ser retido como uma determinação do ser-aí, e, de acordo com essa determinação, com esse ser junto a..., é preciso determinar então o próprio ser-aí, a subjetividade do sujeito” (Heidegger, 2009, p. 76).

Nesse sentido, o nosso questionar precisa estar ainda mais alinhado com as possibilidades internas desse ser junto a... Ou seja, é necessário ocupar-se, perseguir e demorar-se junto às coisas, deixar-vir-ao-encontro e permanecer junto a elas para que o nosso olhar seja descoberto e direcionado no acolhimento, na aceitação e no receber. Precisamos autorizar a nossa mirada e prestar atenção para que outras vistas, paisagens, possam aparecer e possam se mostrar como são. É como se nos deparássemos com um lindo pôr do sol, não basta deixar-nos cegar diante das refrações dos raios solares, é preciso olhar e olhar novamente para o horizonte e perceber as delicadezas do sol que se põe ao longe e tudo mais que é possível visar junto dele.

O que se pode visar nesse pôr do sol não corresponde a uma mirada somente de coisas lado a lado junto a várias outras apenas sob o ponto de vista espacial, mas estão situadas em um contexto conjuntural. Por contexto conjuntural, Heidegger (2009, p. 80) nos ensina que não consiste no fato de uma coisa determinar-se por meio de outra, mas no fato de estarem relacionadas com o todo: “[...] Todo indivíduo acolheu em si o todo”. Esse todo não define o ser no singular, apenas apresenta referências a partir da coisa pública, do universal – na totalidade. Para o filósofo, é só depois de termos descortinado o contexto conjuntural e saído das amarras do universal, apreendido o ente em seu contexto singular, é que ele pode se tornar

realmente manifesto para nós. Em outras palavras, é em primeira linha ser junto a uma multiplicidade de entes passada e dominada por determinismo da totalidade conjuntural.

Como vimos, o ente sempre se encontra no interior de um contexto e esse contexto expressa algo dos modos de ser e da diversidade desses entes. Dentre essa multiplicidade de modos dos entes, encontram-se entes que possuem o mesmo modo de ser que nós mesmos, eles resultam nos seres-aí, havendo outros entes que possuem outro modo próprio de ser. O ente que possui o nosso mesmo modo de ser, mas que nós mesmos não somos, é denominado outro. Dizemos que são os outros seres-aí, o ser-aí dos outros. E eles estão conosco no aí (existindo, sendo-aí) como “co-ser-aí” (Heidegger, 2009, p. 88). Exemplificando melhor, “Nós mesmos somos determinados por um ser com os outros. Ser-aí e co-ser-aí são um-com-o-outro” (*Ibid.*, p. 88).

Nessa dinâmica o ser-aí, ao mostrar-se, se encontra faticamente com outro ser-aí e isso representa que o outro também não está meramente no “aí” em sua temporalidade e espacialidade. Na verdade, deve-se compreender que, ao contrário do que se possa comumente pensar, o outro ser-aí encontra-se essencialmente no co-ser-aí para com o outro ser-aí que possibilitou se mostrar, aparecer. Ambos se inserem no mesmo círculo de manifestação.

A expressão “Co-ser-aí” (Heidegger, 2009, p. 89) tem seu sentido muito mais afinado e radical. Ela representa a preposição “com” e, na preposição “com”, deve ser tomada como participação; e aqui a participação se depreende na relação um-com-outro, que se exprime um modo próprio dos seres-aí. E, se ele tem o modo de ser no modo de ser-aí, então, falamos de um-com-o-outro, pois “[...] Só o homem e o homem podem ser um com o outro” (*Ibid.*, p. 89) e ser-um-com-o-outro. O “com”, nesse contexto, aponta para compartilhamento, e no compartilhar acontece a possibilidade de compartilhamento do “aí” do ser-com entre os seres-aí, ou seja, com-partilhar exige proximidade entre o ser-aí e os outros, afinal, esse outro ser-aí não lhe é estranho.

O ser-com não é um modo de ser do ser-aí simplesmente dado por subsistir de maneira próxima e muito menos se encontra oticamente colocado em sua justaposição para favorecer essa possibilidade de compartilhamento. Essa forma de apresentação, esse modo de ser, portanto, é muito mais originário e envolve o modo de ser próprio de um ser-aí com o outro, isto é, ser-um-com-o-outro. Ou seja, “[...] ser-manifesto-um-para-o-outro deve conter uma indicação da essência do um-com-outro” (Heidegger, 2009, p. 92).

O encontro dos outros com o ser-aí já se dá sempre no âmbito de uma familiaridade com o mundo constitutiva da própria compreensão de ser-junto a... e ser-no-mundo, na concretude das preocupações e das ocupações cotidianas compartilhadas entre eles, pois elas é que são,

como se verá mais adiante, responsáveis por trazer à tona a questão da decisão continuada e cotidiana do ser-aí em suas interações costumeiras.

2.4.3 Ser-um-com-o-outro

Iniciaremos este subtópico com a seguinte frase: “Cada um dos muitos que são junto a... é um ser-com” (Heidegger, 2009, p. 145). É assim que damos continuidade ao estudo do ser-junto ao outro e agora convergimos em ser-um-com-o-outro. O mundo do *Dasein* é mundo-com e o ser-em é ser-com com outros. O mundo deve ser posto em liberdade para seja possível aos entes se mostrarem no seu modo de ser próprio como *Dasein*. “[...] mundo é também *Dasein*” (Heidegger, 2012b, p. 343). Nesse sentido, o “com” expressamente descrito deve ser entendido como existenciário, e não como determina a tradição, mas, sim, no âmbito ontológico-existenciário do ser-aí com os outros.

“[...] Ser-com é uma determinidade do *Dasein* cada vez próprio; *Dasein*-com caracteriza o *Dasein* dos outros, na medida em que este *Dasein* é posto-em-liberdade para um ser pelo mundo deste” (Heidegger, 2012b, p. 349). Em outras palavras, o ser-aí de cada um é encontrado pelos outros seres-aí como um ser-aí-com somente quando ele tem sua estrutura no existenciário do ser-com.

Vimos anteriormente que a ocupação (*Besorgen*) no ser-aí correspondia ao ser-em como um modo de ocupação do ser-junto aos outros entes. A ocupação se constitui como o modo de ser específico existenciário desses entes. O filósofo bem se vale do termo “ocupar-se” (Heidegger, 2012b, p. 351) para designar o ser-aí de um possível ser-no-mundo. Já na compreensão do ser-com, a preocupação (*Fürsorge*) se dá no acontecimento de preocupação com seres-aí dos outros. Na preocupação deve-se estar à disposição para cuidar de si e do outro. A fuga do cuidado na preocupação pode acarretar *modi* deficientes da preocupação-com. “Ser para o outro, ser um contra o outro, prescindir um do outro, passar um do lado do outro, não se importar em nada com o outro” (*Ibid.*, p. 351), esses são considerados pelo filósofo os *modi* deficientes e indiferentes de preocupação que caracterizam as formas de convivência cotidiana e os tipos de tratativas do ser-aí.

Também se pode considerar o ser-sozinho como um dos *modi* deficientes do ser-com, e a sua comprovação ocorre justamente na possibilidade da existência desse tipo de condição – ser-sozinho. O ser-com está no meio das muitas formas de seres-aí e esses são “aí”, sendo, com. Mas isso não significa que o ser-sozinho seja suprimido pela existência de vários outros nos seus modos de ser-aí e de ficar e estar no meio deles – junto a eles. Isso dá a possibilidade do

caráter impessoal no convívio e no tratamento com relação ao outro diante dessa universalidade, na totalidade (mundo). Não existindo interação do ponto de vista ontológico entre os seres-aí, a apresentação do “[...] seu *Dasein*-com vem de encontro no *modus* da indiferença e estranheza”, ou seja, no modo deficiente na relação um com e para o outro (Heidegger, 2012b, p. 349).

Nessa indiferença dos *modi*, persiste a diferença ontológica que desvia o caráter ontologicamente do ser-aí, promovendo um tratamento similar ao do simplesmente dado de muitos outros entes e “[...] não se importar-em-nada-com-os-outros de entes que são-uns-com-os-outros” (Heidegger, 2012b, p. 351). Assim, tendo em vista que esses modos trazem consigo o caráter de não surpresa e indiferença, acabam ocultando e velando pelo distanciamento e pela reserva dos modos positivos do ser-aí.

Os modos positivos da “preocupação-com-o-outro” (Heidegger, 2012b, p. 351-353) serão destacados em duas possibilidades. Na primeira possibilidade, a preocupação-com o outro, esse outro pode se tornar dependente e dominado e atingir um tipo de ocupação no nível do utilizável, Heidegger chama de *substituindo-o*. O outro é afastado para regressar posteriormente como algo terminado e disponível. Já na segunda concepção do modo positivo de preocupação-com, Heidegger vai chamar de *pressupõe*, que diz do poder-ser existencial. “[...] Essa preocupação-com que concerne em essência à preocupação que propriamente o é – a saber, a existência do outro e não um *quê* de que ele se ocupe – ajuda o outro a obter *transparência* em sua preocupação e a se tornar *livre* para ela” (*Ibid.*, p. 353, grifo do autor). A segunda forma de preocupação, portanto, se revela como modo primordial de ser-com-os-outros. A abertura dos outros ao modo do preocupar-se, inerente a todo ser-com, estabelece entre eles uma relação de convivência compreensiva que, em suma, define o que significa originariamente ser-com “outro”.

Segundo o autor,

[...] Tal abertura do outro, *temática*, mas não por teoria psicológica, facilmente se converte em fenômeno que de imediato se vê na problemática teórica do entender “a vida alheia”. E assim, o que não é fenomenicamente “de pronto” senão um modo de ser-um-com-o-outro entendedor é entendido ao mesmo tempo como o que “desde o princípio” e originariamente possibilita e constitui a relação com os outros. Esse fenômeno, chamado “*empatia*” de uma maneira que não é precisamente feliz, teria somente ele a função de lançar uma como que ponte ontológica entre o sujeito próprio, o único dado de imediato, e um outro sujeito, de imediato totalmente fechado (Heidegger, 2012b, p. 359, grifo do autor).

Sendo assim, a relação de *empatia* tem um problema quando só acontece pela insistente possibilidade do ser-aí na aparência falseada e deformada do ser-um-com-o-outro na correspondência pelo conhecimento mútuo entre eles, motivada pelos modos deficientes, impedindo o aparecimento do entendimento e fazendo com que o ser-aí se refugie em outro substituto do ser-aí em sua inacessibilidade. A empatia, pelo contrário, deve mostrar-se na condição existenciária positiva, que pressupõe a possibilidade de compreensão sobre o outro.

Também não é possível dizer que podemos nos transpor para o lugar desse outro, pois não se pode colocar-se simplesmente no lugar do outro e suplantar o seu modo de ser-aí, impedindo que os outros modos de ser-aí apareçam. Transpor-se para o interior desse outro fala mais na maneira de um acompanhar o que o outro é e como ele é. Nesse acompanhamento deve-se privilegiar a ação de experienciar como as coisas estão em relação a ele – desse outro, prestar informações sobre o modo como ele sente a si mesmo, visualizar esse outro mais incisivamente, essencialmente e de tal modo que, no acompanhamento, seja permitido visualizar a si mesmo a partir da experimentação da faticidade desse outro.

A cada modo-de-ser ontologicamente diverso no seu ser-aí, dotado da compreensão de seu próprio ser, ele já se relaciona também consigo mesmo. O ser-com-os-outros não é o mesmo da relação de ocupação com as coisas simplesmente dadas, pois, no ser-com-os-outros e para com os outros, subsiste, portanto, uma relação ontológica entre os seres-aí. “A relação-de-ser relativamente a outros se torna então projeção ‘em um outro’ do ser próprio relativamente a si mesmo. O outro é uma duplicata do si-mesmo” (Heidegger, 2012b, p. 359, grifo do autor).

Se voltarmos a olhar – o nosso olhar nesta pesquisa –, precisamos reconhecer que existe, sobretudo, uma regulação que define para onde e como vamos atravessar o nosso olhar. Um prévio que, talvez, seja definido pelo olhar naturalizado de quem são os outros e quem somos nós e que, por fim, acaba sentenciando como somos nós mesmos e como são os outros. Esse tipo de olhar encobre o verdadeiro sentido do entendimento-do-ser e sua interpretação fática.

Todos os esforços da analítica existenciária visam a uma meta: encontrar uma possibilidade de resposta para a pergunta pelo *sentido do ser* em geral. A elaboração dessa *pergunta* requer uma delimitação do fenômeno em que algo como ser ele mesmo se torne acessível – o *entendimento-do-ser* (Heidegger, 2012b, p. 1009, grifo do autor).

Até aqui compreendemos que o ser-com é uma constituição existenciária do ser-no-mundo. O resultado ontológico encontrado por aqui revela que a análise possível do ser-com é determinada a partir de certos modos de ser em sua preocupação-no-mundo e a partir de outros

que vêm-ao-encontro, como o que são e são o que fazem. Assim, seguiremos para uma tentativa reflexionante pelo ser-aí-com-o-outro nomeado deficiente.

CAPÍTULO 3 O SER-AÍ-COM-O-OUTRO NOMEADAMENTE DEFICIENTE

Como é por dentro outra pessoa
 Quem é que o saberá sonhar?
 A alma de outrem é outro universo
 Com que não há comunicação possível,
 Com que não há verdadeiro entendimento.

Nada sabemos da alma
 Senão da nossa;
 As dos outros são olhares,
 São gestos, são palavras,
 Com a suposição de qualquer semelhança
 No fundo.

Fernando Pessoa

Do que vimos até aqui, diremos que o ser-junto ao outro nos aproxima diante desse primeiro contato com as várias formas de ser-dos-entes. Ser-junto ao outro, como já explicitado anteriormente, é um modo de ser que provém do ente que existe e que se manifesta pelo ser-existenciário. Vimos também que a expressão ‘ser-junto a...’ permanece no estado de ser-um-com-o-outro e que essa relação de ser-junto ao outro e ser-um-com-o-outro se dá pela abertura existencial entre o *Dasein* e o outro dentro da dinâmica do ser-com-o-outro e as possibilidades existenciais daí decorrentes.

Voltemos à questão iniciada no capítulo anterior nesta tese: qual é o significado da pergunta pelo ser-aí? Resumidamente, diremos que a pergunta pelo ser se encontra numa tríade formada pela própria questão pelo ser, que se reverbera na pergunta mesma do ser em questão e é o ser em questão da pergunta.

Disso tudo que meditamos até aqui, deduz-se que devemos e podemos lançar novas questões nos modos diferentes de seres-aí, como, por exemplo, como é esse ser-aí-com-o-outro nomeadamente deficiente? Quais desafios estão sendo enfrentados nesta pesquisa quando nos empenhamos nessa mirada por esse que convencionalmente chamamos de outros? O que podemos dizer, falar, realmente, da existência da indicação formal da deficiência? E retornamos aqui a questão já feita anteriormente, mas sem aprofundamento: qual seria o fundamento que fixa a identidade deficiente? É possível um entendimento do outro sem submetê-lo aos nossos pré-conceitos interpretativos? São questões que nos perturbam e nos levam na direção de um caminhar (des)ordeiro em busca de reflexões ainda mais radicais dentro do campo da educação.

Então, devemos seguir nos deixando vibrar, afinar, tocar pulsantemente para as miradas desse nomeado deficiente para que ele, de fato, se revele, se mostre em seu verdadeiro *Dasein*

e, com isso, não reforce as marcas opinativas e preconceituosas, as quais (re)produzem e tornam inférteis a realidade do ser-aí e provocam a construção de falatórios solitários, imprecisos e infiéis. É preciso voltar para escutar e olhar bem aquilo que nunca vimos ou que já vimos repetidamente ser dito, citado ou rotulado, e novamente falar filosoficamente desse entendimento do outro, pois, como já bem mencionado por Skliar (2003b), não se trata mais da objetificação ou da alteração do outro, mas de pensar sobre o porquê de sua objetificação ou alterização.

3.1 A QUESTÃO ETIMOLÓGICA E A HISTÓRIA NO CONTEXTO DA FILOSOFIA OCIDENTAL SOBRE O ‘OUTRO’

Ainda não adentramos a indicação desse nomeado outro, propriamente dito, assim será necessário esse encaminhamento neste momento da pesquisa. Segundo Hermann (2014), o termo etimológico da palavra ‘outro’ provém do grego *ετερον το* e do latim *alteritas*. O emprego interpretativo da palavra ‘alteridade’ significa “*constituir-se como outro*” (*Ibid.*, p. 27, grifo da autora). Ainda de acordo com a autora, os discursos filosóficos, de modo geral, definem o outro a partir das categorias utilizadas no trabalho de identificação e no de diferenciação, dos quais derivam os conceitos de identidade (ipseidade) e alteridade (diversidade), respectivamente. Na filosofia, esses elementos aparecem em contraposição, pois, segundo Hermann (2014), o outro é posto como limite da identidade, de forma indireta, pelo princípio da identidade do ser.

Em sua pesquisa sobre o tema do outro, Hermann (2014) esclarece que o pensamento grego estabelece a identidade e a diferença como relação fundamental do pensamento metafísico e que isso acontece tanto no plano lógico quanto no plano ontológico, reverberando, portanto, na constituição da nossa compreensão sobre o homem e na construção relacional com outros. Para demonstrar isso, a autora opera com esclarecimentos conceituais e realiza outras aproximações teóricas. Ela inicia pela citação de fragmentos específicos sobre a descrição desse nomeado outro nas obras de Parmênides, Platão e Aristóteles, sobre os quais faremos uma breve exposição e explicitação.

No poema *Sobre a natureza*, no *Fragmento 2*, a autora encontrou em Parmênides o seu papel inovador de criação de uma ontologia que estuda o ser como referência do princípio de identidade, a saber:

Vamos, vou dizer-te – e tu escuta e fixa o relato que ouviste – quais os únicos caminhos de investigação que há para pensar: um que é, que não é para não ser; é caminho de confiança (pois acompanha a realidade); o outro que não é, que tem de não ser, esse te indico ser caminho em tudo ignoto, pois não

poderás conhecer o não-ser, não é possível, – nem indicá-lo [...] pois o mesmo é pensar e ser (Parmênides, 2009, p. 69 *apud* Hermann, 2014, p. 28).

De acordo com a autora, a identidade descrita nessa passagem é fixada e não permite o movimento ou nenhuma mobilidade do ser. Nesse tipo de pensamento, estabelece-se o princípio da não-contradição, pois, em seu poema, Parmênides destaca a estabilidade e a identidade do ser como aquele que é.

Já na construção do diálogo na obra *Sofista*, Platão contraria Parmênides na indicação de que o não-ser não o é, conferindo ao não-ser uma existência. Diz ele: “Para defender-nos será necessário colocar à prova a tese do pai Parmênides e obrigar ao que não é, sob certo aspecto, a ser, e o ser, por sua vez, sob certo aspecto, a não-ser” (Platão, p. 401 *apud* Hermann, 2014, p. 29); sendo assim, Platão sugere que não há contraposição radical entre um e outro, mas, sim, aporias.

Em Aristóteles, a teoria do outro surge a partir da obra *Metafísica*, em que, de acordo com Hermann (2014), o outro acontece no contexto do emprego da linguagem sobre o *uno*. Ela segue:

Para o filósofo, o mesmo contém a unidade do ser, e o diverso é aquilo que contém mais de uma espécie ou matéria. O diverso não é negação do mesmo, enquanto diferença e diversidade são coisas distintas (Aristóteles, 1994, p. 402), pois a diferença não existe indeterminada; ou seja, as coisas são diferentes em algo particular. Aristóteles reconhece que o ser possa ser dito de muitos modos, mas sempre em referência a um só princípio, pois algo não pode ser e não ser, ao mesmo tempo, sob o mesmo aspecto (p. 173) (*Ibid.*, p. 29).

Nesse momento do pensar, o singular é considerado como o princípio e a origem de todo ser e o conceito da diferença se estabelece nessa relação com a identidade. Assim, o pensamento do outro acontece em contraposição à identidade num contexto metafísico que fixa o ser do ente. A autora revela que, apesar da fixidez da metafísica, a ética grega evidenciava um breve princípio de reconhecimento desse outro; contudo, isso acontecia ainda de modo limitado, pois não se alcançava uma compreensão mais ampla e fundamental sobre o outro.²² É com a entrada

²² Hermann (2014) esclarece que, no século V a.C., os gregos estabeleceram uma diferença de natureza vertical entre eles e os bárbaros e designaram, em princípio, como bárbaros aqueles que não conseguiam articular bem as palavras, aqueles que somente baluciavam as palavras e não possuíam estética. Posteriormente, essa diferenciação se estendeu também aos povos estrangeiros, já que eles não possuíam a mesma linguisticidade ou a mesma cultura grega, por isso eram reconhecidos como selvagens, estranhos, aqueles que são nomeados de outros. Séculos mais tarde, a barbárie se identifica como aquilo que seria o “mal-estar destruidor da civilização” (Adorno, 1998a, v. 7, p. 97 *apud* Hermann, 2014, p. 32), criando o aspecto importante da barbárie ao considerá-

dos estudos no campo da fenomenologia hermenêutica que acontece a virada filosófica sobre a temática do outro.

3.1.1 A recolocação histórica na filosofia ocidental sobre a temática do outro no campo da fenomenologia hermenêutica

Como vimos, tanto o platonismo quanto o aristotelismo deixaram heranças metafísicas, em que a diferença, o outro e a alteridade são definidos a partir da identidade do ser, ou seja, interpretando o outro e a diferença em contraposição, e não como algo por si mesmo. Já no pensamento da modernidade, a tematização do outro segue no caminho da exclusão. Segundo Hermann (2014, p. 34), “O emprego da palavra *outro* aparece associado ao estranho da identidade, a tudo que lhe é contrário, distinto, inverso”.

Na era da modernidade, pela obra *Meditações*, de Descartes, a objetivação do pensamento não depende mais do outro, pois a centralidade está na certeza da expressão ‘*cogito, ergo sum*’, observando-se, portanto, uma radicalização na separação entre o pensar e o corpo. Segundo a autora, esse tipo de pensamento trouxe como consequência dificuldades em lidar com a natureza, tanto no aspecto intelectual quanto na dimensão moral, a partir do reconhecimento desse outro em nós mesmos. Assim, o sujeito moderno constitui-se no apelo a nenhuma exterioridade, ou seja, é a desconsideração do outro nesse processo de análise da sua própria subjetividade, dando primazia à autoconsciência em relação à consciência da coisa. “Tanto em Descartes quanto em Leibniz e John Locke, o conceito de pessoa é definido por meio do conceito reflexivo de autoconsciência, sem que o outro seja efetivamente considerado aí” (Gadamer, 1999e, v. 10, p. 99 *apud* Hermann, 2014, p. 35).

Ainda na modernidade, esclarece a autora, fica estabelecida uma relação hostil entre razão e sujeito, porque, quando o estranho aparece, ele é colocado sob a ótica da razão e o sujeito, nesse caso, fica descentralizado, “[...] desequilibra-o, a ponto de produzir o efeito de ‘o homem não se sentir em casa’” (Waldenfels, 2007, p. 4 *apud* Hermann, 2014, p. 35, grifo da

la como aquela que resiste à alteridade. Certa rudeza e brutalidade imanente à cultura, a tudo aquilo que é estranho e diferente, que escapa à uniformização e que, por isso, deve ser destruído, eliminado, silenciado, apagado, invisibilizado, ou seja, uma incitação evidente e justificada à violência contra o outro. Hermann se vale dessa leitura de conceitos antitéticos, como civilização e barbárie, para esclarecer que a história não é independente de suas articulações linguísticas e que seus termos perduram em suas transformações. A autora explicita: “Por isso a dificuldade da relação do eu com o outro acompanha a história ocidental e provoca confusões conceituais, como supostos desníveis culturais no interior das assim chamadas *sociedades civilizadas*” (*Ibid.*, p. 32, grifo da autora). Essa ideia de ‘sociedades civilizadas’ que define os tipos e os modos culturais será responsável também por determinar esse outro nomeado deficiente e formular concepções da deficiência.

autora). É, portanto, no século XX, por meio da fenomenologia que a questão do outro se torna uma questão filosófica sistematizada e radicalizada. Sendo assim,

[...] a distinção entre o eu e o outro, entre o próprio e o estranho não se reduz a uma oposição entre termos, mas implica uma fenomenologia e uma hermenêutica que configure a experiência do outro como algo que acontece, capaz de reconhecer o aparecimento do estranho dentro do próprio eu, devido ao caráter intrassubjetivo e intracultural do outro (Hermann, 2014, p. 35-36).

Nesse sentido, diante do pensamento fenomenológico, o outro já se encontra desde sempre interiorizado no eu, pois esse que eu chamo de outro também sou eu mesmo. Desse modo, a distinção entre o eu e o outro não se reduz numa relação de oposição entre os termos, e, sim, na implicação de uma fenomenologia e de uma hermenêutica que compreendem a experiência do outro como algo que acontece e que é capaz de reconhecer o aparecimento do estranho dentro de um próprio eu. Nessa compreensão, como Heidegger, que opera por meio de uma fenomenologia hermenêutica, trata dos conceitos de identidade e diferença do outro?

3.1.1.1 Martin Heidegger sobre identidade e diferença

De início, Heidegger (2018) expõe a seguinte fórmula $A = A$ operando o pensamento conceitual da identidade, assim, a fórmula designa, em princípio, igualdade de A e A. Contudo, ele já declara que o princípio da identidade não se expressa por tal manifestação de igualdade entre dois elementos. O idêntico, que em latim significa *idem* e em grego *τὸ αὐτό*, é traduzido e interpretado como ‘o mesmo’. Portanto, a fórmula $A = A$ não nomeia A como o mesmo, sendo assim, assegura ele: “[...] o princípio da identidade encobre, por conseguinte, justamente o que o princípio queria dizer: A é A, quer dizer, cada A é ele mesmo o mesmo” (*Ibid.*, p. 8).

Desse modo,

Em cada identidade reside a relação “com”, portanto, uma mediação, uma ligação, uma síntese: a união numa unidade. Por isso, identidade aparece, através da história do pensamento ocidental, com o caráter da unidade. Mas esta unidade não é absolutamente o insípido vazio daquilo que, em si mesmo desprovido de relações, persiste na monótona uniformidade (Heidegger, 2018, p. 9).

O que Heidegger quer nos dizer por meio desse fragmento é que o pensamento não deve representar a unidade da identidade como uma monótona uniformidade que obscurece a mediação que existe na unidade, uma vez que, nesse tipo de representação, a identidade é apenas

vista abstratamente como mais um elemento categorial ôntico do ser. Logo, “O princípio da identidade fala do ser do ente. Como princípio do pensamento, o princípio somente vale na medida em que é um princípio do ser, cujo teor é: de cada ente enquanto tal faz parte a identidade, a unidade consigo mesmo” (Heidegger, 2018, p. 10); portanto, o ser do ente se manifesta em seus múltiplos traços fundamentais, isto é, em condição de gênero, classe social, raça. Heidegger (2018, p. 11) expressa: “O apelo da identidade fala desde o ser do ente”. Esse apelo diz de uma espécie de um chamado, um clamor filosófico que exige uma radicalidade nessa escuta. O apelo sobre a identidade chama, clama, pouco importando, manifesta Heidegger (2018), mesmo que a ciência escute ou não o seu apelo ou até mesmo que ela, a ciência, leve ou não a sério ou até mesmo que se sinta ou não consternada pelo apelo.

Mas ainda precisamos esclarecer melhor qual o sentido e a significância da expressão ‘o mesmo’ (*τὸ αὐτό*) para Heidegger. Para ele, pensar e ser têm seu lugar no mesmo, é a partir desse mesmo que se forma uma unidade no comum-*pertencer*. Como já vimos anteriormente, essa relação de comum-*pertencer* se refere ao homem e ao ser. Eles estão entregues reciprocamente como propriedades e, dessa forma, pertencem um ao outro. Para o filósofo,

Este preponderante comum-*pertencer* de homem e ser é por nós teimosamente ignorado enquanto tudo representarmos em sequências e mediações, seja com ou sem dialética. Então encontramos apenas encadeamentos que ou são urdidos por iniciativa do ser ou do homem e apresentam o comum-*pertencer* de homem e ser entrelaçados (Heidegger, 2018, p. 15, grifo do autor).

De acordo com o autor, homem e ser estão reciprocamente a-propriadados e, por assim dizer, penetrados no acontecimento-apropriação. Esse acontecimento-apropriação fala por meio de linguagem de uma compreensão e de uma experiência singular, no sentido único de si mesmo por si mesmo, “[...] a identidade tem muito, quando não tudo, a ver com acontecimento-apropriação” (Heidegger, 2018, p. 20), já que em cada mesmo é ele mesmo o mesmo. Assim, podemos dizer agora que o princípio da identidade é uma espécie de salto com o qual nos distanciamos do ser como fundamento do ente, salto esse que nos leva para o abismo sem fundamento para dentro da origem essencial da identidade. E esse salto, chamamos de acontecimento-apropriação, em que se apropriam homem e ser em sua essencial comunidade no comum-*pertencer*.

Analisamos até aqui a questão da identidade em Heidegger, entretanto, nos parece ainda obscurecido o princípio da diferença, qual seria o tal princípio da diferença para Heidegger?

Quando falamos da diferença, estamos suscitando a diferença entre o ser e o ente, contudo, não se trata de qualquer diferença com vistas ao pensamento ôntico sobre os traços

fundamentais. O que deve ser destacado na diferença é assumi-la pelo passo de volta que vai na direção do impensado. Em outras palavras, para dentro daquilo que deve ser pensado no âmbito do impensado, ou seja, é pensar o esquecimento da diferença e, desse esquecimento, falamos sobre o próprio velamento da diferença enquanto tal. Nesse sentido, resume Heidegger (2018, p. 43): “Isto é o objeto do pensamento pensado por um passo de volta mais objetivamente: ser pensado a partir da diferença”.

Ser pensado na diferença diz sobre aquilo que impera na decisão, na revelação daquilo que se fecha e se vela, na separação e na união de sobrevento (ser que desoculta o ente) e advento (aquilo que está ocultado pelo ente). Nesse acontecimento do ser, em que ele se dá fenomenicamente em seu ocultamento e desvelamento, ele sempre é determinado através do modo como se revela ao seu modo historialmente destinado, uma vez que “[...] é um cunho sempre epocal que para nós somente acontece e impera se o liberarmos para aquilo que, do que foi e continua sendo, lhe é próprio” (Heidegger, 2018, p. 44).

E isso pode ser vivenciado através das experiências da diferença do ser do ente, as quais correspondem a sua particular interpretação sobre o ente enquanto tal como aquele que vivencia a experiência singular de um corpo com algum tipo de deficiência, por exemplo. A decisão se caracteriza por esse movimento circular de ser e ente um em torno do outro, o que torna o seu fundamento como aquilo que é e o transforma na causa do ente, em sua faticidade e temporalidade.

Em última análise, Heidegger (2018, p. 47) revela: “A metafísica não pensa a diferença”; a metafísica pensa o ente enquanto tal, na totalidade, ela representa o ente a partir do diferente da diferença, sem considerar a diferença enquanto diferença. O autor (*Ibid.*, p. 47) esclarece: “O diferente mostra-se como o ser do ente em geral e como o ser do ente supremo”. Assim pensado como pensa a metafísica, esse ente supremo se coloca como a primeira causa e, portanto, pensa o ente em seu fundamento principal. O ente, em contrapartida, permanece comum a cada ente enquanto tal, em sua totalidade, e isso quer dizer que a metafísica respeita a condição do ente enquanto supremo e que, por isso, em tudo se fundamenta.

Portanto,

O que assim é designado remete nosso pensamento para o âmbito que não pode mais ser dito pelas palavras-guias da metafísica, ser e ente, fundamento-fundado. Pois, o que estas palavras designam, o que representa o modo de pensar por elas orientado, nasce como diferente da diferença (Heidegger, 2018, p. 47).

A metafísica coloca o ente em evidência e se esquece do ser, da relação homem e ser, se esquece do passo de volta para pensar sobre o esquecimento da diferença que acontece na condição de desocultamento e ocultamento do ser-aí. Trata-se, na verdade, de uma metafísica dos objetos, em que os entes enquanto objetos tornam-se objetos para um algum sujeito. Para Heidegger (2012a), é característica da metafísica tratar a existência, quando muito, de modo apressado e como algo evidente, então, “Ela prenuncia a sustentação originária do esquecimento do ser” (*Ibid.*, p. 68). O problema, contudo, pode estar na linguagem do pensamento metafísico, que garante, entre outras possibilidades, a de dizer e, ao mesmo tempo, a de não dizer. A dificuldade se apresenta na determinação sobre aquilo que se diz desse ser-aí.

Sendo assim, *o que há na linguagem que pode desocultar e ocultar o indicativo formal da deficiência?* Já estamos lidando com essa questão, entretanto, ela será desenvolvida com mais propriedade ao longo do próximo capítulo desta tese. Contudo, cabe realizar o encaminhamento dessa questão para chamar a atenção dos leitores e colocar em prática uma ação filosófica à pergunta.

Heidegger (2012a) aponta que os indícios atuais de como se deixa o espaço vazio para a questão do sentido do ser encontram-se nas proclamações de ideias e de valores anunciados sobre a objetividade desses entes. Veremos isso quando caminharmos pela história efetual da deficiência e seus impactos na relação com esse outro em nome de uma ideia de sociedade civilizada, normalizada, homogeneizada e amparada na perspectiva dos preconceitos de autoridade e precipitação. O ente deficiente, nesse sentido, passa a ser instrumento operativo comum, operando nas diversas áreas da mobilização humana, transformando-se em ‘setores’ (regionalidades), configurando sistemas de ordenamento e de segurança.

Como, porém, o vazio do ser, sobretudo quando não pode ser percebido como tal, nunca se preenche pela quantidade de entes, a única escapatória é a institucionalização ininterrupta dos entes na possibilidade contínua de ordenamento enquanto forma de assegurar o fazer sem meta. A técnica é, nesse sentido, a organização da falta porque, contra o seu saber, refere-se ao vazio do ser (Heidegger, 2012a, p. 83).

A busca pela uniformidade de tudo tem a sua origem nesse vazio provocado quando se deixa de buscar pela questão essencial do ser. O vazio visa somente assegurar sua própria ordem,

Porque a realidade consiste na uniformidade do cálculo planificador, o homem também deve passar a uniformizar-se para dominar o real. Um homem sem uni-forme dá hoje a impressão de irrealidade, de um corpo estranho ao real.

Deixado exclusivamente às expensas da vontade de querer, tudo o que é e está sendo se espalha numa indiferenciação apenas controlável pelos processos e instituições obedientes ao “princípio do desempenho” (Heidegger, 2012a, p. 84, grifo do autor).

E não seria exatamente isso que observamos quando comparamos um corpo fora da uniformidade, da norma, do padrão de comparação entre os corpos com e sem deficiência? E, nas escolas, qual o papel dessa uniformidade, norma, quando tratamos da educação especial? Segundo Hermann (2014, p. 42),

O outro aponta o estranho, aquilo que ultrapassa a intimidade do eu – algo que precisou de muitos séculos depois do nascimento da filosofia na Grécia para irromper como um relato de experiência poética, expondo o deslocamento de uma concepção metafísica da identidade para concepção enraizada nos contextos plurais do mundo da vida, que se vê diante da alteridade, num eu que é atravessado pelo outro.

Como se pode acompanhar até aqui, o outro foi submetido às situações de contradições no pensamento filosófico do mesmo modo em que houve a tentativa de fazer o seu reconhecimento. Contudo, o outro também foi apagado, invisibilizado, ocultado, pois, para afirmar aquilo que é considerado universal, excluiu-se o que é estranho, diferente, irracional, não civilizado, anormal, bem como realizou-se a tentativa de sua apreensão e de captação de sua alteridade. Hermann (2014, p. 49) esclarece:

O estranho, na medida em que nos tira do habitual e do familiar, cria condições para quebrar a unidade inquestionável que nos é dada pelo pertencimento a uma tradição (familiaridade). [...] Nessa tensão entre familiaridade e estranheza se dá a tarefa hermenêutica da compreensão, que abre um horizonte novo, onde o sujeito se expõe ao outro e é por ele interrogado. [...] Pelo estranhamento surge a oportunidade de diálogo com o outro, que traz consigo a lógica da pergunta e resposta.

Porque questionar e pensar com o outro é também voltar a olhar para mim mesma na possibilidade de novas aberturas, mas reconhecendo o limite da nossa compreensão que parte de um prévio, da nossa historicidade e dos nossos preconceitos. Entretanto, é justamente por isso que se deve voltar a olhar para todo esse contexto, ressignificar outros pensamentos, conduzir para uma outra (re)orientação fenomenológica sobre a deficiência e propor outras interpretações sobre nós mesmos, porque, de certo modo, somos todos outros para alguém e, algumas vezes, até para nós mesmos.

3.2 UMA BREVE ENTRADA HISTÓRICA EFEITUAL SOBRE A CONSTITUIÇÃO DO 'OUTRO' DEFICIENTE

Conforme Gadamer (1999), “O interesse histórico não se orienta somente pelos fenômenos históricos ou pelas obras transmitidas, mas tem como temática secundária o efeito dos mesmos na história (o que implica também a história da investigação)” (p. 449). Segundo ainda o autor, o efeito historial é, na realidade, a oportunidade de lançar novos questionamentos para aquilo que ficou como não dito na tradição, ao mesmo tempo, abre-se em oportunidades para nova compreensão e interpretação dos fenômenos históricos. Dessa forma, é possível que se aprenda (re)conhecer a si mesmo como aquele que se encontra dentro da história, ou seja, com a sua própria historicidade na faticidade da vida. O filósofo afirma ainda que quando se nega a tradição da história efetual, a consequência pode ser até uma real deformação do conhecimento. Para ele, a história efetual tem o mesmo sentido da situação hermenêutica. Diz Gadamer (1999, p. 451),

A consciência da história efetual é em primeiro lugar consciência da situação hermenêutica. No entanto, o tornar-se consciente de uma situação é uma tarefa que em cada caso reveste uma dificuldade própria. O conceito de situação se caracteriza pelo fato de não nos encontrarmos diante dela e, portanto, não podemos ter um saber objetivo dela. Nós estamos nela, já nos encontramos sempre numa situação, cuja iluminação é a nossa tarefa, e esta nunca pode se cumprir por completo. E isso vale também para a situação hermenêutica, isto é, para a situação em que nos encontramos face à tradição que queremos compreender.

O filósofo fala do limite dessa compreensão porque como seres históricos finitos que somos não nos esgotamos com o nosso próprio saber sobre nós mesmos. Gadamer (1999) revela, “Todo presente finito tem seus limites. Nós determinamos o conceito da situação justamente pelo fato de que representa uma posição que limita as possibilidades de ver”, portanto, “A elaboração da situação hermenêutica significa então a obtenção do horizonte de questionamento correto para as questões que se colocam frente à tradição” (*Ibid.*, p. 452). Nesse sentido, todo encontro da tradição com a tradução histórica experimenta uma relação de tensão entre textos e cotidianidades. Assim como em Heidegger (2012b), Gadamer afirma que a tarefa da hermenêutica não é a de ocultar tensões, mas, sim, de desenvolvê-las enquanto situação hermenêutica passível de compreensão e interpretação do humano que com-partilha mundo junto-aos-outros e com sua própria temporalidade. Por isso, nesse tópico específico da tese faremos uma breve entrada histórica efetual da deficiência para ampliar o horizonte e trazer à

luz o processo compreensivo que levaram ao entendimento atual da deficiência e da noção de corpos com e sem deficiência.

É sabido que, ao longo da história da deficiência ocidental, os deficientes foram considerados pessoas com corpos amaldiçoadas, seres semidivinos, excluídos do contexto social e servindo aos propósitos de caridade das comunidades cristãs, isto é, diferenciavam-se conforme os pré-conceitos concebidos em cada tipo de civilização. Destaca-se que a condição da deficiência está presente desde o mundo primitivo até os dias atuais, nos diferentes momentos sociais e nos estilos de vida.

Para Silva (1987, s.p.),

[...] anomalias físicas ou mentais, deformações congênitas, amputações traumáticas, doenças graves e de consequências incapacitantes, sejam elas de natureza transitória ou permanente, são tão antigas quanto a própria humanidade. [...] Cada povo ou cada tribo, por experiências acumuladas e por observações próprias, foi desenvolvendo seus próprios meios de tratamento de males. É quase certo que uma criança nascida com aleijões ou apresentando fraqueza extrema terá sido eliminada de alguma forma, tanto por não apresentar condições de sobrevivência, quanto por credices que a vinculavam a maus espíritos, a castigos de divindades ou mesmo por motivos utilitários.

Na história antiga e medieval, as pessoas com deficiência, geralmente, eram tratadas de duas maneiras, a saber: a primeira pela rejeição e pela eliminação sumária de seus corpos, de suas vidas; e a segunda pela proteção piedosa e assistencialista das comunidades religiosas.

No Egito Antigo, por volta de 2.500 a.C., segundo Silva (1987), há indícios mais seguros de registros sobre a existência e as formas de sobrevivência dos deficientes. O autor cita, por exemplo, os registros concebidos por volta de 300 a.C. pela Escola de Anatomia de Alexandria, que apresentavam indícios claros não só de alguns “males incapacitantes” (Garcia, 2011, p. 2), mas também dos tratamentos que possibilitavam a vida dos indivíduos com grau de limitação física e sensorial.

Já na Grécia Antiga, na cidade de Esparta, cuja característica central era o militarismo, dadas as frequentes batalhas enfrentadas pela cidade, não eram pouco comuns os registros dos relatos de amputações de mãos, braços e pernas, ou de grupos de pessoas que adquiriram algum tipo de deficiência e que permaneceram com vida e recebendo tratamento para sua debilidade.

Além dos cuidados com a saúde dos soldados mutilados em batalhas, havia também um cuidado do Estado para prover a garantia de seu próprio sustento. Silva (1987) expõe que em Atenas existia atenção especial com relação à alimentação, a chamada lei de Sólon (640 a 558 a.C.), que determinava: "Soldados feridos gravemente e os mutilados em combate serão

alimentados pelo Estado". Ainda de acordo com o autor, aos poucos essa espécie de benefício do Estado aos soldados foi ampliada para outras pessoas incapazes de trabalhar. Silva (1987, s.p.) relata que, “[...] na época em que Aristóteles chamou a atenção do Estado para o problema, já havia mais de 20.000 pessoas alimentadas às expensas do governo ateniense, devido a muitos tipos de deficiências e doenças, correspondendo a 20% da população total de Atenas”.

Silva (1987) descreve que, ainda na cidade de Esparta, a criança recém-nascida com deficiência física ou mental era considerada subumana e, por isso, era abandonada, eliminada ou lançada em precipícios. De acordo com registros existentes, o pai de qualquer recém-nascido de famílias conhecidas como os iguais (*homoio*) deveria apresentar seu filho ao Conselho de Espartanos e, se o conselho definisse que a criança era ‘normal’ e forte, ela seria devolvida para o pai, que tinha a obrigação de cuidá-la até os sete anos completos; depois, a responsabilidade, a educação e o preparo para a guerra ficavam sob a incumbência do Estado. Todavia, se a criança nascera precoce ou com alguma imperfeição, ela era levada para locais conhecidos como depósitos (*Aphthetai*), abismos em que os sacerdotes a jogavam. Tal conduta justificava-se pelo bem das próprias crianças e pela sobrevivência da república.

Na Roma Antiga, a solução encontrada para lidar com casos de deficiência se dava através das leis romanas. De acordo com Silva (1987), foi proibida a morte intencional de qualquer criança abaixo de três anos de idade, exceto no caso de crianças nascidas mutiladas ou consideradas monstruosas, uma vez que, para casos assim, a lei previa a morte ao nascerem. Entretanto, a lei permitia às famílias nobres romanas uma alternativa: “[...] deixar as crianças nas margens dos rios e locais sagrados, onde eventualmente pudessem ser acolhidas por familiares da plebe (escravos ou pessoas empobrecidas)” (Silva, 1987, p. 130 *apud* Garcia, 2011, p. 3).

Foram encontrados registros históricos em Roma, os quais descrevem que os

[...] cegos, surdos, deficientes mentais, deficientes físicos e outros tipos de pessoas nascidos com má formação eram também, de quando em quando, ligados a casas comerciais, tavernas e bordéis; bem como a atividades dos circos romanos, para serviços simples e às vezes humilhantes (Silva, 1987, s.p.).

Esse fato estendeu-se em outros momentos históricos e para outros lugares, principalmente, na Europa entre os séculos XV até final do século XIII.

A história da monstruosidade como espetáculo, portanto, é aquela de sua longa desvinculação deste universo religioso de milagres e de piedade. Ela começa

verdadeiramente, para além das peregrinações de curiosos ocasionadas pelos nascimentos monstruosos, com sua teatralização nas feiras. As primeiras exibições de fenômenos vivos, sistematicamente registradas ao longo do século XVIII, são ligadas às origens do teatro popular, e à sedentarização periódica de toda uma população nômade, companhias de teatro ambulantes, saltimbancos e charlatões de todo gênero, nos terrenos das abadias parisienses por ocasião das feiras que ali se realizavam por privilégio real (Courtine, 2013, p. 88).

Encontram-se registros em obras de artes e textos jurídicos que confirmam o tratamento comercial ou a indução para a prostituição dos deficientes, em geral, servindo de divertimento às pessoas mais abastadas. Para Courtine (2013), naquele tempo, a anormalidade, os ditos anormais faziam mais do que fabricar crônicas sobre a crueldade da objetificação de seus corpos ou do que produzir manifestação como compaixão ressentida diante dos espetáculos das deformidades e das enfermidades, eles faziam também rir aos bem afortunados.

Ressaltamos que estamos relatando fragmentos de registros históricos sobre a deficiência, pois os acontecimentos não são lineares; entretanto, eles servem para demarcar a condição discursiva de identidade e diferença sobre esse outro e de consciência e leitura de sujeição física do corpo ideal, os quais deixaram estigmas, marcas e dores pelo caminho.

O período do Cristianismo significou uma mudança no que diz respeito ao tratamento das pessoas com deficiência. A concepção da deficiência passou a ser de natureza religiosa e, portanto, os deficientes não poderiam ser eliminados ou abandonados, pois, agora, eles também eram reconhecidos como criaturas de Deus. Para Mazzotta (2011, p. 16, grifo do autor),

A própria religião, com toda sua força cultural, ao colocar o homem como “imagem e semelhança de Deus”, ser perfeito, inculcava a ideia da condição humana como incluindo perfeição física e mental. E não sendo “parecido com Deus”, os portadores de deficiência (ou imperfeições) eram postos à margem da condição humana.

Segundo Silva (1987), a mudança no comportamento estava ancorada nos preceitos da doutrina e da benevolência cristã, os quais se pautavam na caridade, no amor ao próximo, na humildade, no perdão às ofensas e na valorização e compreensão da pobreza e da simplicidade da vida. Descreve Silva (1987, s.p.):

[...] sob a influência da religião cristã e graças aos seus preceitos de mansidão, de caridade e de respeito a todos os semelhantes (motivos bastante sérios para dedicação a uma beneficência ativa e voltada à população mais pobre) começou logo a ocorrer o surgimento de hospitais em algumas localidades, marcados pela finalidade expressa de abrigar viajantes enfermos de um lado,

e doentes agudos ou crônicos (e dentre estes muitos casos de pessoas deficientes) de outro lado.

De acordo com Lima (2019), a criação dessas instituições e hospitais de atendimento tinha por objetivo abrigar, proteger, educar e, por conseguinte, segregar os deficientes do convívio social e familiar. De modo geral, os estabelecimentos focavam em salvar a alma dos internatos e livrá-los da posse de demônios, bem como afastar a sociedade de suas condutas reconhecidas como antissociais.

A igreja católica, durante a Idade Média, se configurou dubiamente entre ações de caridade e de discriminação, excluindo e marginalizando as pessoas com deficiência. A Inquisição utilizou práticas de torturas, mortes pela fogueira e outras punições severas como forma de reprimir aqueles cujo pensamento fosse contrário aos dogmas da igreja católica. De modo geral, segundo Silva (1987), a perseguição acontecia com frequência às pessoas consideradas loucas, dentre elas os próprios deficientes mentais, vistos como criaturas endemoniadas.

Destaca-se também o surgimento de moléstias graves que acometiam, principalmente, a população mais vulnerável – pobres, mendigos e deficientes. Ainda de acordo com o autor, como não se tinha ainda o advento da medicina nessa época, predominavam as concepções místicas, mágicas e misteriosas sobre a população deficiente. Ela era considerada como castigo divino.

Entretanto, Silva (1987) lembra que, embora existissem essas superstições, a caridade também fazia parte da igreja e, por isso, foram criados hospitais em parceria com os senhores da alta sociedade que precisavam garantir um pedaço de terreno no céu e ao lado do Senhor. Assim, tratavam seus irmãos doentes e com deficiência. Todavia, Silva (1987, s.p.) explicita que

[...] não há notícia de tentativas bem-sucedidas na construção ou mesmo na simples instalação de entidades com finalidades muito específicas no atendimento aos portadores de deficiências, a não ser nos casos de cegos e também dos hansenianos, àquela época e por vários séculos futuros reconhecidos por leprosos, lázaros e outros apelidos, sempre temidos e marginalizados em todo o mundo.

Com isso, é possível notar a persistência da fragilidade no atendimento às pessoas com deficiência. Por muito tempo, assevera Silva (1987), os hospitais serviram de abrigo e até mesmo de lugar de depósito para as pessoas pobres e sem família, permanecendo, muitas vezes, até a sua morte. “Segundo diversos autores, eles existiam mais para o cuidado do que para a

cura das pessoas; menos para alívio do corpo e de suas dores do que para assistência da alma e sua preparação, considerada indispensável pelas religiosas que dentro deles trabalhavam, para a vida futura” (*Ibid.*, p. 221).

É no período da Renascença, com o advento do valor humano, do avanço da ciência e da libertação dos dogmas da igreja e das credices da Idade Média, que novos conceitos são elaborados no campo das causas naturais sobre a deficiência, sendo compreendida, portanto, no campo da biologia e da medicina, e não mais derivada de fatores espirituais ou místico explicados pela teologia ou pela moralidade.

[...] um corpo cujos dispositivos são imaginados independentemente da influência dos planetas, das forças ocultas, dos amuletos ou objetos precisos. Os mecanismos deste corpo se “desencantam”, sujeitos à nova visão física, explicados pela lei das causas e efeitos. Não que sejam definitivamente descartadas as crenças, como a medicina popular, dos curandeiros ou feiticeiros do campo, a dos corpos vergados pelo impensável. Não que desapareçam, longe disso, as referências sagradas. Há muito tempo a visão banalizada do corpo confunde com seu objetivo todas as influências, há muito tempo seu invólucro parece atravessado por todas as forças do mundo. Mas um conflito de cultura se aviva com a Renascença, onde o corpo se singulariza, especificando funcionamentos explicados por sua “própria força vital” e exclusivamente por ela (Corbin; Courtine; Vigarello, 2012, p. 16, grifo dos autores).

Na Renascença há uma dupla tensão que atravessa as investidas sobre a questão do corpo. Corbin, Courtine e Vigarello (2012, p. 17-18, grifo dos autores) esclarecem:

A mobilização pública prevalece no primeiro caso, atuando, depois de 1750, com a nova consciência de uma força das populações: “aperfeiçoar a espécie”, “enriquecer a espécie”, “preservar a espécie”; os recursos dos braços, a duração da vida, a saúde transformada em preocupação coletiva. A sensibilidade individual prevalece no segundo, onde a encenação de si mesmo se torna mais legítima, ou até mais valorizada.

Assim, surgem os primeiros tratamentos médicos, os métodos pedagógicos de ensino-aprendizagem das crianças deficientes e os institutos e hospitais psiquiátricos, entretanto, ainda com o objetivo de atender aos pobres e aos marginalizados junto das pessoas com deficiência. Nesse período, surgem estudos que se destacaram no tratamento das deficiências:

Pode-se citar, por exemplo, Thomas Willis (1621-1675), que defendia a ideia organicista da deficiência mental, sendo ela produto de estruturas ou eventos neurais e não uma questão moral ou religiosa. Étienne Bonnot de Condillac (1715-1780) desenvolveu a teoria do conhecimento baseada nos sentidos. Para ele, os deficientes são como estátuas, ou seja, pessoas sem sensações, as quais

não operam suas ações pela mente e necessitam da aprendizagem por meio das sensações para “despertar” do modo paralisante, semelhante a uma estátua. Jean Marc Gaspard Itard (1774-1838), médico francês do Instituto Nacional dos Surdos-Mudos, assumiu a responsabilidade de educar o menino Victor de Aveyron, contrariando o diagnóstico do médico Philippe Pinel, que considerava o menino ineducável. A metodologia de Itard foi pautada na teoria sensualista de Condillac e nas programações sistemáticas de experiências de aprendizagens, da motivação e da recompensa dos teóricos Thorndike e Hull. Jean-Étienne Esquirol (1772-1840), psiquiatra francês, também discípulo de Philippe Pinel, distinguiu a deficiência intelectual (amênia) da doença mental (demência), sendo o primeiro caso considerado como loucura e o segundo caso como a deficiência do idiota (Jannuzzi, 2012 *apud* Lima, 2019, p. 44-45; Mazzotta, 2011).

Desse modo, a Renascença passou a ser reconhecida como o período do ser humano com potencial de viver ‘normalmente’, desde que fossem criados meios para tal. Segundo Valle e Connor (2014), o uso da palavra ‘normal’ também foi encontrado a partir de meados da década de 1840, quando ela apareceu pela primeira vez na língua inglesa associada como parte do vocabulário criado pela emergente disciplina da estatística. O novo campo de estudos foi concebido na Europa como uma forma de acumular dados sobre a produção industrial e a saúde pública; contudo, Adolphe Quetelet, um estatístico francês, pensou em aplicar a estatística aos atributos físicos do ser humano, assim construindo uma abstração conclusiva e bem definida do projeto de "homem ideal" – o primeiro referencial em que se puderam comparar os seres humanos, atribuindo-lhes o *status* de ‘normal’ ou ‘anormal’.

Já na segunda metade do século XIX, Valle e Connor (2014) explicitam que Francis Galton, cientista, explorador, estatístico e meio-irmão de Charles Darwin, ampliou o trabalho de Quetelet para incluir uma ‘curva normal de distribuição’. Galton, juntamente com outros estatísticos europeus, promoveu o estudo das características humanas como parte de uma ideologia popular da época conhecida como eugenia. Segundo eles, os estudos eugenistas buscavam aprimorar as características positivas da população, impedindo que seus indivíduos mais fracos se misturassem com aqueles considerados superiores.

Dessa forma, a ciência conquistou o *status* compreendido como preconceito de autoridade e da verdade e, com isso, ganhou impulso, constituindo as ideias socialmente construídas pela cultura dominante sobre raça, classe e inteligência e criando uma população homogênea e saudável. Tem-se, portanto,

Uma epistemologia – sobretudo do corpo – que faz referência talvez a outros problemas ou que os inverte, que fala de outras fronteiras, outros sujeitos, outras imagens da alteridade, outros discursos, outras práticas e, talvez, outro

conjunto de experiências – vividas e pensadas – em relação com essa alteridade (Skliar, 2003b, p. 156).

Tratava-se de uma busca pela normalidade que recria as várias possibilidades da anormalidade na diferença. A deficiência, no âmbito da ciência, ganha uma objetividade que coloca em vias de evidenciar um outro concreto na comparação determinante entre os corpos.

Segundo Mazzotta (2011), no período da modernidade, acontecem os avanços na concepção da deficiência. As pessoas se mobilizam e organizam movimentos para propor medidas visando à melhoria nos atendimentos das pessoas com deficiência e, paralelamente a isso, os movimentos sociais e os estudos acadêmicos sobre a deficiência começaram a aparecer, contribuindo com a constituição identitária da deficiência, os avanços das políticas públicas de atendimento, as práticas pedagógicas e a vida dos deficientes – iniciando na Europa, seguindo para os Estados Unidos e depois para o Canadá, e difundindo em outros países até a chegada no Brasil.

A história da deficiência no Brasil, assim como ocorreu em outras culturas e países, iniciou com a exclusão e a eliminação, passando pela integração e segregação nas instituições de atendimento especializado e pela mudança paradigmática do conceito diante dos movimentos sociais organizados em defesa do reconhecimento da identidade deficiente, em busca de justiça e cidadania e de uma visão da deficiência conexas às questões da vida e dos direitos humanos.²³

Vimos até aqui o quanto as sociedades foram alterando a sua forma de lidar com esse ‘estranho’, com esse ‘outro’ que se mostra pela sua diferença, quando caracterizado em comparação ao corpo ideal – ‘normal’ –, promovendo a sua eliminação sumária ou exclusão social até alcançar a objetividade da caridade e da ciência. Uma construção inventiva dos corpos constituídos em sua temporalidade e espacialidade. Vimos, também, a radicalização da busca pela medicalização, pela correção e pela qualificação desses corpos em nome de uma ideia de ‘sociedade civilizada’ que colaborou severamente com a exclusão daqueles considerados corpos não civilizados, determinando esse outro de modo indefinido, como se não existisse, promovendo o apagamento de sua existência e o reduzindo por meio de rótulos repetidamente difundidos. Skliar (2003b, p. 75) esclarece: “Porque senão o outro fica sendo imagem de um

²³ Aqui não cabe trazer os detalhes sobre a história da deficiência no Brasil e a educação dos deficientes, pois queríamos retratar como a ideia de civilidade foi cruel para a construção da concepção e para o modo como se tratavam as pessoas com deficiência; entretanto, recomendamos as leituras das seguintes obras, as quais serviram como fontes para a nossa pesquisa: *Educação especial no Brasil: história e políticas públicas*, de Marcos J. S. Mazzotta, e *Educação do deficiente no Brasil: dos primórdios ao início do século XXI*, de Gilberta de Martino Jannuzzi.

outro somente manipulado numérica, um outro obscenamente qualificável, sem rosto, sem língua, sem corpo ou mesmo com um rosto, uma língua, e um corpo devidamente médicos”.

Essa digressão nos levou para a constituição de um tipo de pensamento que se perpetua em muitas culturas ainda hoje e que influencia o nosso olhar sobre tal deficiência marcada pelo processo de apagamento e violência. O ‘outro estranho’ que não aparece somente pelo simples processo de delimitação, mas que emerge do processo simultâneo de inclusão e exclusão na história ocidental, é estigmatizado pela orientação da hierarquização dos corpos, como algo que escapa às explicitações, que projeta o ‘eu’ em algo indecível, que fratura as identidades e traz a existência do outro marcado, silenciado, inferiorizado, monstruoso, não eficiente. Dessas concepções, decorre o processo constitutivo da alteridade; contudo, reforçamos aquilo que já dissemos anteriormente, é também diante dessa relação tensionada e desse estranhamento com esse outro que surgem as oportunidades de diálogos com o outro. Esse nomeado ‘outro’ incentiva e instiga novos questionamentos, o que nos leva, nós mesmos e os outros, a (re)ver posições pré-conceituais estabelecidas sobre esse chamado de outro. Hermann, inspirada por Gadamer, diz: “[...] todo o pensar é um diálogo consigo mesmo e com os outros” (Gadamer, 1999, p. 239 *apud* Hermann, 2014, p. 50). Sendo assim, precisaremos retornar para a nossa questão epocal e inicial sobre a indicação do chamado outro e nos orientar pelas modulações e pelas alterações para uma compreensão mais ampla e radical sobre o conceito da diferença. Assim, podemos lançar a seguinte questão: o quanto da história efetual trouxemos para educação?

3.3 O OUTRO NOMEADAMENTE DEFICIENTE ENQUANTO ALTERIDADE NA EDUCAÇÃO

Para uma melhor compreensão sobre a necessidade do entendimento do ser-aí-com-o-outro nomeadamente deficiente, precisaremos adentrar ainda mais a questão de sua alteridade (diferença)²⁴ deficiente no âmbito dos estudos sobre o conceito da deficiência na educação. Para isso, iremos acompanhar a leitura de Carlos Skliar sobre os estudos da alteridade deficiente concebidos a partir da introdução da obra intitulada *The disability studies reader* (1997), de Lennard Davis.

²⁴ Ao contrário do que se faz habitualmente interpretando a alteridade como diversidade, adotaremos a expressão ‘diferença’ como princípio da alteridade deficiente. Isso porque compreendemos que a diversidade oculta o olhar sobre a diferença quando compreende o diverso como contendo em si a ideia de múltiplas identidades, as quais se inter-relacionam e se toleram na tentativa de propor a igualdade entre os discursos, sendo a função principal da diferença, como já descrevemos, a própria diferença enquanto diferença, que justamente borra e questiona as identidades e não pretende instituí-las.

Para Skliar (2003b), Davis inaugura novos sentidos a partir da temática da alteridade deficiente, que sentencia a inversão epistemológica do problema da deficiência por meio de uma tripla operação descritiva. A primeira diz respeito à invenção da deficiência, em que “[...] a alteridade deficiente foi isolada, oprimida, encarcerada, observada, etc.” (*Ibid.*, p. 163) com base na reprodução histórica de sua alterização diante do conceito de normalidade, pois “O outro foi alterizado e sua alteridade foi examinada sob a lupa de um processo estatístico, matemático e moral, físico e social” (*Ibid.*, p. 186). O normal já não é uma diferença porque ele serve para nomear, (des)qualificar, se apropriar do outro e tornar a alteridade deficiente em identidade deficiente, categorizando pelas patologias, pelas negatividades e pela ‘não’-identidade. Logo, “O outro deficiente foi inventado em termos de uma alteridade maléfica, de uma negatização de seu corpo, de uma robotização de sua mente” (*Ibid.*, p. 168).

Uma construção perversa sobre a corporeidade e que persiste ainda na atualidade no processo de medicalização, controle e normatização desses corpos. Não é difícil de encontrar, na educação especial, fundamentação em métodos científicos que validam as ações pedagógicas. Segundo Skliar (2003b), a medicalização foi grosseiramente incluída no campo de conhecimento da educação na forma de discursos e de práticas que se estabeleceram quando o conceito de anormalidade se apropriou da definição de padronização, assim, ela compreende as patologias diante de uma racionalidade biomédica, uma tentativa de ‘consertar’ esses corpos diagnosticados com alguma patologia ou com algum tipo de distúrbio das aprendizagens. Para Collares e Moysés (1994, grifo das autoras), há um agravante na busca pelos diagnósticos que

[...] decorre do fato de que parece que a única preocupação consiste em encontrar "diagnósticos" que expliquem, justifiquem o não-aprender. Não se trata de buscar um diagnóstico real para uma ação efetiva, no sentido de minimizá-lo, ou mesmo anulá-lo. Uma vez feito o "diagnóstico", cessam as preocupações e angústias.

Assim, há uma difusão acrítica sobre as patologias, tendo levado, de modo geral, aos diagnósticos mal definidos, à rotulação e à estigmatização de crianças, bem como a uma desvalorização do professor, que precisa lidar com tantas patologias e distúrbios, uma vez que a compreensão da norma, dos diagnósticos, indica que “[...] as diferenças se apagam quando acabam as deficiências” (Skliar, 2003b, p. 161). Rechaçar a patologização e a padronização nas escolas não significa somente questionar a conformação de padrões ou deixar de buscar freneticamente uma medicalização que amenize as imperfeições. É compreender para além da redução de uma existência ontológica do ser diante da experiência baseada somente na descrição da incapacidade, da anormalidade, das perdas e da deficiência e na exclusão de uma

perspectiva mais ampliada do que é e do significado da existência do ser, do seu modo de experienciar e vivenciar o seu próprio acidente, a sua própria deficiência.

Já no segundo tipo de operacionalização, Davis fala do isolamento dos estudos da alteridade deficiente com relação a outros estudos que poderiam ser considerados similares. Skliar (2003b, p. 164) revela que existem pouquíssimos estudos que incluem práticas e discursos mais amplos sobre a questão da deficiência no contexto cultural, político e de subjetividade ou que consigam trazer à luz a diferença da deficiência distante das questões do corpo, de partes do corpo, das enfermidades ou dos desafios das práticas pedagógicas, já que, conclui ele, “[...] trata-se geralmente de um corpo sem sujeito e, também, de um corpo sem sexualidade, sem gênero, sem idade, sem classe social, sem religião, sem cidadania, sem idade, sem geração etc.”. Contudo, deve-se reconhecer o avanço nos estudos atuais que tratam das interseccionalidades destacando a deficiência para dentro das discussões, aproximando e pensando sobre ela junto aos outros aspectos da condição humana.

A deficiência é parte existenciária do ser-aí. Ela não se estende somente sobre as questões das incapacidades funcionais orgânicas ou as limitações do convívio social ou as concepções prévias de seu aspecto negativo e valorativo com que se fazem e produzem continuamente leituras equivocadas no sentido de apontar os seus *déficits*, as suas fraquezas, a sua dor ou as suas dificuldades. A deficiência toma outra indicação quando é compreendida como parte constitutiva da condição humana. Nesse sentido, a deficiência pode ser experienciada em qualquer momento e modificar os modos fundamentais de ser-aí ao longo da vida. Malabou (2014, p. 12) colabora com essa compreensão quando se refere aos doentes de Alzheimer, ao dizer:

É necessário constatar e fazer reconhecer que todos nós podemos, um dia, nos tornar alguém outro, absolutamente outro, alguém que nunca se reconciliará consigo mesmo, que será essa forma de nós sem redenção nem resgate, sem últimas vontades, essa forma danada, fora do tempo.

Portanto, trata-se de experienciar mais uma das faces da condição humana. O caminho que devemos percorrer é, justamente, aquele que não foi suficientemente problematizado como o que estamos propondo nesta pesquisa, uma (re)orientação fenomenológica na indicação formal da deficiência. É propor novas aberturas e ampliar na direção de outras (des)orientações. Um tipo de pedagogia que cor-responde as singularidades de cada um e para cada um no sentido da desorientação do pensamento, retirando do tempo e do espaço da escola todo saber já disponibilizado pela tradição. Algo que desobrigue o profissional da educação repetir os

mesmos planejamentos, os mesmos relatórios, as mesmas ações pedagógicas. Uma pedagogia que desordene a ordem e a coerência dos significados do conceito. Uma pedagogia que acolhe e promove com resiliência o modo de vir-a-ser e de poder-ser em cada singularidades. Por isso,

para vivir mejor, podemos minimizar la posibilidad de accidentes, podemos y debemos aprender a cuidar de nosotros mismos y de los otros, pero forma parte de ese cuidado (sobre todo en sociedades tan vertiginosas y sometidas al cambio como las nuestras), el aprendizaje de una capacidad que es fundamental para hacer una vida sostenible: la capacidad de resiliencia. (Díaz, 2016b, p. 270).

O conceito de resiliência não está centrado nos *déficits* ou nas patologias ou nos diagnósticos que costumam cercar os aportes pedagógicos, ao contrário, está direcionado nas possibilidades e capacidades de tornar-se, de vir-a-ser e de poder-ser diante dos acidentes e na presença com-partilhada dos diferentes nos modos existenciais singulares e com-os-outros.

Para Skliar (2003b, p. 165), “O que deve ser problematizado é a suposição da existência de uma identidade homogênea, de uma comunidade hermética”. Devemos olhar a diferença enquanto diferença.

E, por último, o terceiro tipo de operacionalização trata da invenção a partir da estrutura ôntica do ente deficiente. Diz Skliar (2003b, p. 166):

[...] não há nada que suponha a existência de um outro deficiente em si mesmo, redutível, transparente, nominável. Trata-se, isso sim, de como essa alteridade foi e é inventada, produzida, traduzida, governada: em síntese, estão sendo mencionados o colonialismo e a colonização no processo de produção de uma alteridade específica. Fala-se da invenção do sujeito, e não do sujeito. Fala-se da fabricação de um corpo, e não do corpo.

Aqui a discussão se volta e nos obriga a olhar sobre a invisibilidade dessa alteridade deficiente, em que tudo parece que pode ser dito e pensado a partir da padronização e da normalização do corpo ou a partir dos modos do sucesso ou do fracasso da educação, esquecendo-se do que é essencial na questão da diferença da deficiência, a própria diferença enquanto diferença que desajusta, desarruma, desalinha tudo isso e questiona sobre ela mesma. Isso porque

[...] já não existem ontologias da mesmidade que sequer se aproximem da exterioridade do outro. Pois voltam a sobrar avaliações, controles, manuais; ainda que agora não digam *deficiência*, ainda que agora não nomeiem a palavra *deficientes*, e se refugiem sorridentes na diversidade (Skliar, 2003b, p. 193, grifo do autor).

É o esforço de pensar a temporalidade e a faticidade ainda não vistas sobre a singularidade deficiente, contextualizando histórica, social e filosoficamente no sentido mais radical. Não queremos gerar uma compreensibilidade alternativa para uma criação de mais uma ou de outra concepção conceitual sobre a deficiência, pois estaríamos recriando aquilo de que estamos nos afastando, que é conceituar a deficiência e dizer o que é e quem são esses outros entes diante de uma representação conceitual, bem como não queremos também reproduzir outras teorias que enquadram, aprisionam e invisibilizam a diferença na deficiência.

A alternativa possível para que a identidade do outro não se torne aprisionada na condição disso é ou aquilo é ou de ser ou não-ser é, justamente, no seu estar-sendo como acontecimento no seu sendo-no-mundo e em sua abertura existencial, que ocorre na mediação entre o *Dasein* (ser-aí) e o outro ser deficiente. “Nenhum saber já dado sobre o outro pode entender o estar sendo” (Skliar, 2003b, p. 47). O estar-sendo é um imprevisto acontecimento da diferença que nos obriga a pensar mais nesse outro sem determinações, sem categorização da sua existência por aquilo que ele devia ou não devia ser, por aquilo que ele é ou por aquilo que ele não é, e também a realizar limitações do modo de ser-como-se-é no seu ser-aí mais próprio.

Estamos caminhando com uma hermenêutica fenomenológica que se constitui como possibilidade de aproximar a relação entre o eu e a singularidade desse outro nomeado deficiente e, assim, tentar superar a exclusão e a (in)apropriação desse outro, uma vez que pensar e falar sobre o outro só ocorre porque existe um dito outro. Como explicita Heidegger (2009, p. 150),

Já mostramos ao menos em um aspecto como cada ser-aí é por si mesmo um ser-com. E é somente porquanto cada ser-aí como tal é por si mesmo um ser-com, um-com-outro, que a comunidade e a sociedade humanas, em suas diversas variações, estágios e graus de autenticidade e inautenticidade, duração e fugacidade, são possíveis.

E, assim, o ser-um-com-outro é tomado como algo que pertence à essência de cada ser-aí, nos modos que cada ser-aí é sendo-no-mundo. É necessário, portanto, um demorar-se profundo, uma tonalidade afetiva da insistência, e deixar-nos vibrar junto desse outro e, com isso, abandonar a “*homodidática* para *heterorrelacionar-se*” (Skliar, 2003b, p. 20, grifo do autor). É, em outras palavras,

Voltar a olhar bem, isto é, voltar o olhar mais para a literatura do que para os dicionários, mais para os rostos do que para as pronúncias, mais para o

inominável do que para o nominado. E continuar desalinhando, desencaixando, surpresos, para não continuar acreditando que *nosso tempo, nosso espaço, nossa cultura, nossa língua, nossa mesmidade* significam *todo o tempo, todo o espaço, toda a cultura, toda a língua, toda a humanidade* (*Ibid.*, p. 20, grifo do autor).

É nesse sentido que estamos operando nesta pesquisa, caminhando pelo percurso de uma radicalidade da diferença. A diferença que, assimilada por ela mesma, pode ser compreendida, vista e falada, mas também pode manifestar-se de modo in(compreensível), (in)visível e (in)dizível, porque se trata da compreensão e da interpretação fenomenológica desse outro e, portanto, há limites na traduzibilidade dessa inconstância (im)previsível que é ser e ser-aí humano. Como indica Hermann (2014, p. 81), “A pesquisa fenomenológica pensa alteridade – o que inclui o outro, a diferença, o estranho – trazendo uma contribuição nova em relação à tradição do pensamento, em que o outro deixa de ser interpretado a partir do si mesmo”. Todavia, nessa inconstância do ser, somos convocados e colocados à disposição para compreendê-lo, interpretá-lo e falar sobre esse outro nomeado deficiente.

3.4 O DERRADEIRO NA QUESTÃO SOBRE O ‘OUTRO’ DEFICIENTE

O outro não é o ser em questão nem o ser em questão da pergunta sobre o outro.
O outro é aquele que (nos) coloca, que nos entrega, que nos oferece a primeira pergunta.

Carlos Skliar

Mas, o que pode significar uma filosofia derradeira quando adentramos na questão sobre o nomeado deficiente? Para iniciarmos no caminho do nosso tema, precisamos antes saber o que é uma questão filosófica. Já vimos anteriormente no capítulo 2, que uma questão filosófica tem esse apelo que direciona o perguntante no caminho das coisas mesmas, ir às coisas. Heidegger (2013) nos ensina que ir na direção da coisa mesma não acontece de qualquer modo, elas estão aí somente onde há olhos, ou seja, precisa-se olhar bem e vagorosamente. Nesse sentido, o autor (*Ibid.*, p. 11, grifo do autor) esclarece:

Propor questões; questões não são ocorrências; questões são tampouco “problemas” hoje em dia em uso, que “impessoalmente” assume ao acaso pelo que se ouve dizer e se lê nos livros ou que se acompanha pelo gesto de serem pensados em tão grande profundidade. Questões surgem na discussão e confronto com as “coisas”. E coisas há *aí* somente onde há olhos.

Entretanto, do que se trata a coisa? Segundo Heidegger (2012a), o homem de muito tempo lida com as coisas, sem, contudo, pensar a coisa como coisa. “Até hoje o homem não pensou a coisa” (*Ibid.*, p. 144). Devemos olhar para a coisa a partir da sua coisalidade, portanto, a partir daquilo que, provavelmente, pertence a todas as coisas e a cada uma delas enquanto tal. Para ele, o ser coisa da coisa não está na representação direta do que se faz dos objetos, mas, sim, em deixar que sejam vistas as contraposições e as oposições sobre o objeto. Quando isso não acontece, há um problema sobre a coisa, Heidegger (2012a, p. 148) diz: “A ciência sempre se depara e se encontra, apenas, com o que seu modo de representação, previamente, lhe permite e lhe deixa, como objeto possível”. Isso cria, segundo ele, a anulação sobre a coisa que se consagra em uma dupla cegueira. Assevera Heidegger (2012a, p. 148):

De um lado, por induzir que, antes de qualquer experiência, ela atinge o real em sua realidade; de outro, por criar a ilusão de que, apesar da pesquisa científica do real, as coisas pudessem continuar sendo coisas, o que pressuporia que elas já estivessem vigido e estado em vigor, como coisas.

Por outro lado, se a coisa estivesse sob o aspecto do âmbito da coisalidade, já teria manifestado o pensamento e aberto outras possibilidades com a coisa. Assim, o filósofo propõe que encontrar a essência da coisa não é ir ao encontro do que é a coisa. Correr no encontro dessa essência é perder-se no mundo revelado por ela. O autor esclarece que,

Quando e como as coisas chegam, como coisas? Não chegam *através* dos feitos e dos artefatos do homem, mas também não chegam, *sem* a vigilância dos mortais. O primeiro passo na direção desta vigília é o passo atrás, o passo que passa de um pensamento, apenas, representativo, isto é, explicativo, para o pensamento meditativo, que pensa o sentido (Heidegger, 2012a, p. 159, grifo do autor).

Nessa compreensão, o esforço com o qual empenharemos aqui é do pensamento meditativo sobre a coisa questionada, é realizar o passo de volta na direção do sentido para pensar a coisa em sua profundidade e essência. Feita essa breve abertura sobre a coisa, retornemos ao nosso ponto inicial: o que pode ser derradeiro na questão filosófica em uma pesquisa educacional? Qual a importância da questão numa pesquisa de cunho filosófico educacional?

Como derradeiro compreende-se aquilo que não é sucedido por nenhum outro de seu gênero, de sua espécie, que marca o último termo numa ordem temporal; para tanto, optamos pelo uso de uma compreensão daquilo que se torna último e incerto diante de uma pesquisa educacional em filosofia. Para Gadamer (1999), como já descrevemos anteriormente, a essência

do perguntar está no querer saber das coisas, a decisão de perguntar pressupõe querer saber, por isso a questão não pode se fechar no sentido de já querer uma resposta pronta. A questão deve se manter aberta para que tanto posições contrárias quanto favoráveis estejam acessíveis e o diálogo continue sempre aberto para que outros posicionamentos sejam possíveis. Portanto, novamente, “perguntar é mais difícil do que responder”, pois “[...] a essência do saber não consiste em julgar corretamente, mas em excluir o incorreto ao mesmo tempo e pela mesma razão” (*Ibid.*, p. 537). Pela abertura, possibilitamos que os questionamentos nos provoquem e nos mobilizem na direção das respostas. Os questionamentos nos afetam de tal modo que deles não se consegue mais escapar e muito menos permanecer agarrados em opiniões corriqueiras. As questões incentivam que se dê o processo cognoscitivo do nosso pensar e filosofar.

Para Heidegger, a filosofia fornece a cada ser-aí a possibilidade originária de questionar o seu próprio estar-sendo-no-mundo e o dos outros modos de estar-sendo-no-mundo. Heidegger (2009, p. 4) diz: “Ser homem já significa filosofar. Segundo sua essência, o ser-aí humano como tal já se encontra na filosofia, e isso não de modo ocasional”. O autor explicita:

Dissemos que o filosofar é uma expressão e um diálogo em meio ao mais derradeiro e extremo. Mesmo a consciência cotidiana, ao também interpretar equivocadamente este saber no sentido de uma visão de mundo e de uma ciência absoluta, sabe que a filosofia é algo deste gênero. A princípio, então, a filosofia se dá como algo que, em primeiro lugar, concerne a e se insere no entendimento de todo e qualquer homem, e que, em segundo, é algo maximamente derradeiro e elevado (Heidegger, 2015, p. 21).

De fato, a filosofia é concernente a todo e qualquer homem. A filosofia está à disposição de todo e qualquer homem tanto quanto o homem pode evocá-la para si em pensamento a partir do seu cotidiano. Isso faz com que o homem prescreva aquilo que é passível de ser inserido no entendimento de todo e qualquer homem por aquilo que pode ser compreendido como verdade em geral, a qual precisa ter aparência de verdade geral e, então, tornar-se uma verdade filosófica. Mas, para que isso aconteça, é preciso que a filosofia esteja no âmbito da mais elevada certeza, conferindo-lhe o *status*. Nessa perspectiva, a filosofia é tomada enquanto visão de mundo e articulada na base do senso comum de ideias. Quando operamos a filosofia nessa compreensão, de uma verdade filosófica, tiramos dela a possibilidade de uma transcendência – essencial em todo filosofar. Isso porque “[...] o filosofar como transcender expresso é, contudo, postura fundamental, não é a sua essência e a sua tarefa construir uma determinada postura a fim de proclamá-la como normativa ou mesmo a fim de supostamente incluí-la nas outras visões de mundo” (Heidegger, 2009, p. 425).

Segundo Stein (2012, p. 154), os conceitos filosóficos não se remetem exatamente aos objetos de uma pesquisa, porque eles “[...] são sem objetos e as construções com que trabalham não visam à reconstrução de objetos reais, mas de alguma maneira são articulações de representações que se resumem numa espécie de metaconceitos”. Na compreensão de Heidegger (2015, p. 25), “[...] é um contrassenso afirmar com uma certeza absoluta que não há nenhuma certeza absoluta”, pois o caráter de incerteza da filosofia não é nenhuma propriedade casual da filosofia com a gente, senão algo que lhe é conferido por ser uma ação humana. “Sua verdade é essencialmente a verdade do ser-aí humano” (*Ibid.*, p. 26). O autor esclarece que a verdade do filosofar acompanha a essência do ser-aí enquanto ele existe e acontece em abertura; pela possibilidade de mudança, a conjuntura se coloca de forma obscura; pelo encontro diante de possibilidades que o ser-aí não prevê, ele fica subjugado a uma mudança que o ser-aí não conhece e se movimenta constantemente em uma conjuntura que não o pertence. Para Heidegger (2011, p. 26-27),

Filosofia e o contrário de todo aquietamento e asseguramento. Ela é o turbilhão para o interior do qual o homem é arrastado, a fim de que assim sozinho e sem a presença de qualquer fantasia compreenda o ser-aí. Justamente porque esta verdade é algo maximamente derradeiro e extremo para uma tal compreensão, ela possui como vizinha constante e perigosa a mais elevada incerteza. Nenhum ser cognoscente encontra-se, de modo necessário, tão firmemente e a cada instante à beira do erro quanto o filosofante. Quem não compreendeu um tal fato ainda não fez a menor ideia do que significa o filosofar.

Portanto, para o filósofo, a filosofia é o máximo derradeiro e extremo, logo, é o caminho maximamente perigoso e incerto. “Na vertigem da ideia da filosofia como ciência absoluta costuma-se esquecer esta vizinha perigosa do filosofar” (Heidegger, 2015, p. 27). E, assim, o próprio ser-aí nunca é colocado em questão, porque todos querem alcançar para si as verdades e se esquecem da tarefa principal que é inserir na questão o seu próprio ser-aí e o ser-aí dos outros em uma verdadeira problemática filosófica. Stein (2012, p. 156) nos lembra: “Na filosofia, falar sobre a Filosofia não é fazer algo diferente, é ainda fazer Filosofia, o que nas ciências já não é o caso”.

É sempre apenas querer saber das coisas, mas não um saber sobre as coisas, como explicitamos até aqui, que busca a verdade se esquecendo da questão essencial do ser-aí. Por querer saber sobre as coisas, a filosofia exige um demorar-se prolongado e meditativo junto a algo, e isso não se trata de uma tarefa simples ou confortável, pelo contrário, ela deverá ser um desconforto, um desajuste, um desalinhamento. Isso porque a filosofia precisa causar a

vertigem, ser provocadora a ponto de instigar perguntas que sejam tão desestabilizadoras quanto o caminho para respondê-las, pois ela trata do nosso ser-aí e dos outros seres-aí. O conceito filosófico é um ater-se arrebatador ao homem e o mesmo homem na totalidade (mundo). A filosofia é arrebatadora pelo fato de ela mesma ser o que ela é e, justamente, por possuir essa dubiedade instigadora de se confirmar enquanto verdade no âmbito das incertezas das suas próprias verdades. Uma dubiedade que importa acontecer em todo e qualquer perguntar. Assim, Heidegger (2015, p. 30-31) orienta que

[...] a filosofia transpassa conceptivamente o todo da vida humana (do ser-aí), mesmo quando não há nenhuma ciência; e este transpassamento não se dá apenas segundo a pura e simples contemplação embasbacada e ulterior da vida (do ser-aí) como algo simplesmente dado, determinando-a e ordenando-a a partir de conceitos universais. O próprio filosofar é muito mais um modo fundamental do ser-aí. De maneira velada, é a filosofia que na maioria das vezes faz com que o ser-aí venha a ser o que ele pode ser.

Enquanto se mostra como uma coisa maximamente extrema e derradeira, ela já se insere no indicativo do conceito na dimensão mais originária do ser-aí filosófico de modo mais simples, mais intenso e mais duradouro. E é desse modo que operaremos com a indicação da deficiência, no caminhar pela dubiedade de uma verdade filosófica e no trazer à luz as incertezas no campo conceitual da deficiência, propondo uma (re)orientação filosófica compreensiva e interpretativa, mas que também foge das certezas absolutas da filosofia.

Logo, fica esclarecido a posição ética de Heidegger (2015) na tentativa de tradução pela fenomenologia hermenêutica do ‘outro’ enquanto uma filosofia como maximamente derradeira. Aqui, se reconhece, de saída, os limites na propositura filosófica na questão sobre o outro e de pôr em curso o filosofar mais próprio e originário sobre o ser do ente que tem seu modo-de-ser inconstante, já que o ente transforma sua forma de estar-sendo-no-mundo porque há sempre a possibilidade de vir-a-ser, de tornar-se e de poder-ser. Para a deficiência significaria permitir um possível olhar fora dos dizeres e dos saberes técnicos carregados de pré-conceitos e abrir-se aos questionamentos filosóficos para trazer à cena aquilo que não está explicitado.

Nesse sentido, o agir ético na questão pelo outro passa a ser compreendido a partir de um fundamento ontológico originário como resposta do próprio *Dasein* à tarefa de existir. Então, diante dessa perspectiva de uma escuta ontológica, – não de uma ontologia tradicional que sustenta o ser deficiente determinando a sua identidade a partir de seus limites nos modos de ser ou dessa tradição cientificizada que precisa dizer algo de tudo –, mas de uma ontologia fundamental que traga à luz a questão da existência pelo próprio existir do ser e em

seu ser-no-mundo, talvez seja possível retomar os conceitos e apreender novas e ou outras interpretações e significações nas práticas e nas propostas pedagógicas.

E essa é a tarefa de uma filosofia educacional, questionar e tentar romper esses paradigmas existentes em torno do conceito e propor outras aberturas para pensar e sugerir outras discussões, outras escutas, outros olhares, outras perspectivas além daquelas já ditas, lidas, faladas e escritas. É propor um filosofar concebendo a deficiência enquanto um fenômeno necessariamente humano cuja operação hermenêutica articula passado, presente e futuro como forma de orientação, compreensão e interpretação das experiências vividas no tempo, no espaço e nas diversas circunstâncias da vida prática cotidiana. A filosofia, sob uma perspectiva da filosofia educacional, pode tornar-se um campo fértil na tentativa de propor ações reflexivas sobre esses entes nessa condição específica, pois traz consigo a luz de uma filosofia que tenta compreender o difícil exercício finito da sua existência, limitada pelos acidentes e pelas fragilidades da vida. Uma ação filosofante que propõe uma atitude ética e cognoscitiva exige um demorar-se, um ocupar-se, uma paciência para caminhar na experiência do pensar sobre o outro e a deficiência.

3.5 A DERRADEIRA RELAÇÃO ÔNTICO E ONTOLÓGICA NAS CONCEPÇÕES DA DEFICIÊNCIA E DO NOMEADO DEFICIENTE

Vimos junto a Heidegger (2012b) que, no plano ôntico, o ser se inscreve em sua existência (os entes) e, no plano da ontologia, o ser versa sobre o fundamento de sua determinidade-de-existência – o existenciário (o ser no aí), o ôntico-ontológico. Portanto, desdobra-se pela compreensão e mostração do ente em sua manifestação nas diversas possibilidades ontológicas do ser e pela investigação do ente cujo ser se define em sua estrutura na abertura. Isso não só exige que se considere a especificidade de seus elementos categoriais, como também a necessidade de encará-los no sentido de uma analítica da ontologia fenomenológica da existência.

Para tanto, retornaremos às concepções da deficiência que ainda são utilizadas para nominar e determinar a identidade e a alteridade deficiente, bem como faremos uma breve caminhada pela questão inventiva do corpo que (re)cria a fabricação do corpo pela norma universal e, por fim, apresentaremos uma análise ontológica junto à obra de Catherine Malabou *Ontologia do acidente: ensaio sobre a plasticidade destrutiva* (2014).

O corpo como invenção teórica é recente na história, sendo, segundo Courtine (2013), datado antes da virada do século XX, principalmente, com as criações dos espaços que vigiavam

a tarefa de disciplinar os corpos em instituições curativas, educativas e reeducativas. Courtine (2013, p. 13) explicita:

A verdade é que o despontar do corpo como objeto de saber data da virada do século. Como sugere Merleau-Ponty, “para muitos pensadores, no final do século XIX, o corpo era um pedaço de matéria, um feixe de mecanismos. O século XX restaurou e aprofundou a questão da carne, isto é, a questão do corpo animado”.

Vimos que o fenômeno da deficiência foi e ainda é compreendido em suas extremidades e dubiedades reveladas historicamente, passando de incapazes a excepcionais, de retardados a superdotados e da caridade ao castigo divino. Descrevemos anteriormente que, no modelo caritativo, se tem a concepção baseada na religião, principalmente, cristã, com preceitos de caridade entre as pessoas sem deficiência e as pessoas que experienciam a deficiência, as quais são consideradas vítimas das fatalidades e das mazelas da vida, merecendo, assim, cuidados e atenção especial. Nessa concepção da deficiência, o deficiente é identificado no âmbito da piedade, da caridade e da tragédia humana. São recorrentes, nesse contexto, as ações de filantropias e a criação de instituições vinculadas aos preceitos religiosos, que incorporam a elaboração de classes especiais ou atendimentos específicos que excluem e segregam os deficientes do convívio social, das famílias e dos espaços escolares. Além disso, geram um sentimento de dependência nas pessoas com deficiência, pois elas são incapazes de se desenvolver ou de resolver com autonomia suas diversidades.

Resumidamente, Courtine esclarece que a invenção do corpo no campo teórico emergiu com a psicanálise de Freud, quando elabora seus intitulados *Estudos sobre a histeria* (1895), que se referiam à dependência do inconsciente para falar através do corpo, ao mesmo tempo, na filosofia, Edmund Husserl se fazia do corpo como berço original de toda a significação. No campo da antropologia, relata Courtine (2013), Marcel Mauss observava e descrevia, durante a Primeira Guerra Mundial, a qualidade técnica dos corpos dos soldados britânicos durante as marchas ou na escavação das trincheiras. É dessa forma, nos revela Courtine (2013), que o corpo foi religado ao inconsciente, colocado ao homem e inscrito nas formas sociais e culturais. Entretanto, Courtine alerta que o momento do corpo como acontecimento teórico ainda não tinha se firmado e descreve duas razões possíveis.

A primeira razão diz respeito aos avanços sobre o pensamento do corpo na primeira metade do século, os quais se defrontavam com a existência de um fundo normativo antigo que lembrava as exigências disciplinares a que os corpos deveriam ser submetidos e com as instituições que velavam para que eles se mantivessem como tal. Assim, se de um lado

começou-se a perceber os corpos no âmbito das ciências, por outro houve um grande empenho para silenciá-los, doutriná-los e corrigi-los nas rotinas institucionais, familiares, escolares ou militares.

Tem-se, portanto, a virada paradigmática na concepção da deficiência com o modelo biomédico da deficiência, que a retira do campo exclusivo da teologia e a traz para a luz da ciência. Segundo Bock e Nuernberg (2018, p. 2), “[...] nessa concepção há uma comparação constante com os critérios estabelecidos como norma, tudo que dele se distanciar é considerado anormal, abjeto. Reside no sujeito com o diagnóstico de lesão a necessidade de se adequar para viver em sociedade”. No modelo médico da deficiência, lesão, doença e limitação física e/ou sensorial são definidoras da experiência de desvantagens e desigualdades vivenciadas pelas pessoas com deficiência.

O modelo médico, ainda hoje hegemônico para as políticas de bem-estar voltadas para os deficientes, afirmava que a experiência de segregação, desemprego e baixa escolaridade, entre tantas outras variações da opressão, era causada pela inabilidade do corpo lesionado para o trabalho produtivo (Diniz, 2012, p. 24).

Nesse sentido, um corpo lesionado traria desvantagens e limitação na participação social, assim, seria necessário medicalizar e sanar os impedimentos vivenciados pela limitação do corpo debilitado, promovendo o seu melhor funcionamento – eficiência.

A segunda e última razão do problema teórico sobre o corpo, revelada por Courtine (2013), se sucedeu entre os anos de 1950 e 1960, pois não havia ainda espaço de discussão no campo do marxismo, da psicanálise e da linguística. Courtine (2013, p. 14) explicita:

Nenhum lugar para o corpo na ideologia, seus aparelhos de Estado e suas estruturas discursivas pensadas sobre o modelo da língua: o pensamento crítico, que havia feito disso seu único objetivo, permanecia cego àquilo que do poder não era parte recebedora do aparelho do estado, que funcionava abaixo ou bem ao lado dele, em nível realmente difuso, cotidiano e banal daquilo que Foucault compreenderá como “os micropoderes” que se exercem na parte tênue, nos detalhes mais íntimos do organismo humano.

Nas décadas posteriores entre 1960 e 1970, com as transformações políticas e sociais é que o corpo começa efetivamente a ser teorizado. Foi, sem dúvida alguma, a conservação das lutas sociais e, ainda, as aspirações individuais desse momento histórico de impressão profunda das funções sobre sexualidade, gênero, raça e corpos lesionados que fizeram com que as condições humanas não pudessem mais ser silenciadas. E, a partir da década de 1970, com os

avanços dos estudos acadêmicos e a incorporação e a ampliação dos movimentos sociais é que outra concepção da deficiência ganha destaque, o modelo social da deficiência.

De acordo com Bock e Nuernberg (2018), a deficiência deixa de ser uma perspectiva somente médica para ser também um problema social, econômico, cultural e de direitos humanos. A partir dessa concepção, demarca-se uma distinção entre lesão (biológico) e deficiência (social). Diz Diniz (2012, p. 24):

Houve, portanto, uma inversão na lógica da causalidade da deficiência entre modelo médico e o social: para o primeiro, a deficiência era resultado de lesão, ao passo que, para o segundo, ela decorria dos arranjos sociais opressivos às pessoas com lesão. Para o modelo médico, lesão levava a deficiência; para o modelo social, sistemas sociais opressivos levavam pessoas com lesão a experimentarem a deficiência.

No modelo social, a deficiência se desloca do âmbito privado e do poder exclusivo das ciências médicas para ser pensada na esfera das políticas públicas, atentas às variações humanas. Nessa compreensão, a deficiência é concebida como mais um dos diversos modos que compõem a interseccionalidade que constitui a identidade. Ou seja, como define Diniz (2012, p. 70, grifo da autora): “Mas, diferentemente de outros modos de vida, a deficiência reclama o ‘direito de estar no mundo’. E o maior desafio para a concretização desse direito é o fato de que se conhece pouco sobre a deficiência”.

Nas primeiras duas décadas do modelo social da deficiência, 1970 e 1980, os teóricos tinham como objetivo duas premissas, a saber: “1) As desvantagens resultavam mais diretamente das barreiras que das lesões”; e 2) “[...] retiradas as barreiras, os deficientes seriam independentes” (Diniz, 2012, p. 57). Os primeiros teóricos da deficiência no modelo social eram, em sua maioria, homens com lesão medular espinhal e que recusavam não apenas o modelo médico curativo da deficiência, como também toda e qualquer perspectiva caritativa da deficiência. Contudo, alguns temas foram deixados de lado, como, por exemplo, cuidado ou benefícios compensatórios, pois acreditavam que, retirando as barreiras sociais, era possível o desenvolvimento de suas capacidades.

Entretanto, na década de 1980, uma nova dimensão surge no campo do modelo social, em voga ainda hoje, referindo-se à crítica feminista, que trouxe à tona temas não tratados pela primeira geração do modelo social. As teóricas ampliaram as definições e as discussões sobre a deficiência, incluindo na pauta as questões de não-deficiência que se relacionavam aos cuidadores dos deficientes e introduziam no debate questões sobre as restrições intelectuais, a ambiguidade da identidade deficiente em casos de lesões não aparentes, os corpos

temporariamente não deficientes – incluindo o envelhecimento ou doenças crônicas – e outras variações das desigualdades, como raça, gênero, orientação sexual.

Conforme Lima (2019, p. 53),

Ampliar as pautas das discussões sobre a deficiência tem sido o papel fundamental da Segunda Geração do Modelo Social da Deficiência. Ela trouxe demandas relacionadas ao cuidado como um princípio balizador de justiça e o reconhecimento da dependência e interdependência para a autonomia das pessoas com deficiência.

Nesse sentido, a contribuição dessa geração encontra-se na revigoração da tese social da deficiência e nas novas compreensões para o enfrentamento político e social da deficiência.

Percebe-se, portanto, que as definições sobre a deficiência estiveram pautadas numa descrição existencial que, muitas vezes, reduz e determina o ser deficiente como algo que precisa ser superado, medicalizado, sanado, encaixado às normas e aos padrões instituídos por aqueles que falam também da sua alteridade, nomeando a deficiência, o deficiente, em sua mostração aparente, mas só se referindo ao plano ôntico da sua existência. Quando determinamos a deficiência com base nos modelos da deficiência, ainda assim ela carrega o aspecto apenas existente – ôntico – da deficiência. Já dissemos isso em outro momento, mas vale destacar novamente, não questionamos a importância dos avanços e da virada conceitual realizada pelo modelo social da deficiência, que trouxe à cena aspectos relevantes sobre a deficiência e a condição dos deficientes. Ao contrário, ele ampliou tanto as discussões que hoje é possível elaborarmos esta tese questionando as próprias concepções conceituais do modelo social, porque, com relação aos outros modelos, as críticas quanto à objetificação e à alterização, nos parece, são evidentes e mais claras. Entretanto, a representação do modelo social apresenta dificuldades analíticas;

A primeira delas se refere à fenomenologia daquilo que se denomina como sendo o outro, esse outro que geralmente é considerado um *alter ego* que não deixa de ser um eu deslocado para um indivíduo diferente. A segunda dificuldade estaria relacionada à especificidade das relações intersubjetivas com o outro, no sentido de que esse outro talvez esteja ausente ou invisível, isto é, negado como tal: é o eu que se projeta e, também, o que ocupa o espaço vazio. A terceira e última dificuldade se refere à nossa própria percepção do outro, percepção geralmente *errônea, distorcida*, tentativas de mascaramento, etc. (Skliar, 2003b, p. 68, grifo do autor).

Isso porque “Quem fala *pelo* outro controla as formas de falar *do* outro” (Skliar, 2003b, p. 70, grifo do autor). Certa interpretação e um perguntar que direcionam o olhar, essa mirada

que não é neutra e dificilmente será, pois é regulada, controlada e carregada pelo pensamento da tradição e pela cultura vaga, imprecisa, que supõe a trajetória desse outro e desvia daquilo que realmente deve ser olhado.

Queremos destacar, portanto, a ontologia existenciária do ser deficiente enquanto constituição da sua identidade e da sua diferença. Contudo, esse caminho passa pela fenomenologia, pois diz Malabou (2014, p. 14, grifo da autora):

Fenomenologia, de fato. Alguma coisa se *mostra* por ocasião do dano, do corte, alguma coisa a que a plasticidade normal, criadora, não dá acesso nem corpo: a deserção da subjetividade, o afastamento do indivíduo que se torna estrangeiro para si mesmo, não reconhece mais a si mesmo, não se lembra mais. Tais seres impõem assim sua nova forma à antiga, sem mediação nem transição nem cola nem compatibilidade, hoje contra ontem, cruamente, à queima-roupa. A mudança pode ser também fruto de acontecimentos anódinos em aparência, que revelam no fim das contas serem verdadeiros traumatismos que inflectem uma trajetória de vida, executam a metamorfose de alguém de quem se diz: nunca imaginei que ele, ou ela, “viraria isso”. Rasgão vital e desvio ameaçador que abrem uma outra vida, inesperada, imprevisível e sombria.

Para Pagni (2017), o vislumbre é a possibilidade de dizer ontologicamente desse ser deficiente que decorre de acidentes que não acontecem por deliberação ou livre escolha, mas são nomeados e conceituados pelo prévio das concepções oficiais, religiosas e culturais; esses acidentes acabam nublando o olhar e o escutar para os demais pontos dignos de ser evidenciados e vividos sobre a singularidade da diferença da deficiência. O ser deficiente nos convoca a ampliar as perspectivas de experiência no e com o mundo, desconstruindo as normativas e as convicções sobre o corpo eficiente e nomeando como deficiente tudo que se foge ao que é considerado norma, desprendendo-se da concepção de uma ‘identidade do normal’ e propondo uma diferença singular do ser deficiente. Logo, “Essa ontologia da deficiência poderia forçar, assim, a uma política da vida em que a diferença se constituísse como sua afirmação ontológica e essa modificação do ser que sugere o seu potencial transformador do mundo” (*Ibid.*, p. 1448).

Se considerarmos a deficiência como algo inerente à vida e constitutiva em qualquer fase da existência humana, então, precisamos considerar as transformações desse corpo e de sua singularidade. Malabou (2014) chama a atenção para as formas de metamorfose: fugitivas e destrutivas. A transformação fugitiva é aquela possível de alterar completamente e conceber uma clandestinidade existencial que permite tonar-se irreconhecível por meio de uma identidade forjada na exterioridade, mas que, no processo de interioridade, ainda permanece sendo a si mesmo.

Em contrapartida, a metamorfose destrutiva é justamente uma impossibilidade dessa fuga de si mesmo diante das dores ou de um mal-estar. Para Malabou (2014, p. 17), “A plasticidade é a forma de alteridade lá onde não há nenhuma transcendência, de fuga ou evasão. O único outro que existe então é o ser outro a si mesmo”. A autora compreende que a diferença deficiente decorre da deficiência tanto quanto de uma plasticidade destrutiva; e, nesse sentido, ela nos convoca a pensar, pensar sobre esse vazio da subjetividade e essa ruptura produzida pelos acidentes que atravessam a vida desse corpo. Assim descreve Malabou (2014, p. 18):

A transformação é uma forma de redenção, uma estranha salvação, mas uma salvação mesmo assim. Ao contrário, a identidade de fuga forjada pela plasticidade destrutiva foge em primeiro lugar de si mesma, não conhece salvação nem redenção e não está ali para ninguém, sobretudo para si mesma.

Já vimos isso com Heidegger, quando, na segunda significação da noção do fenômeno, os fenômenos da deficiência podem se manifestar enquanto algo que, muitas vezes, não se mostra. Malabou (2014) cita, por exemplo, os doentes de Alzheimer, que, com a sua debilidade biológica, tinham se tornado estrangeiros para si mesmos pelo fato de não poderem fugir de sua situação e se tornado outra pessoa. Segundo a autora, nesses casos, a metamorfose passa a ser a própria existência que desune a identidade em vez de reuni-la. A crítica de Malabou parte desse não pensar da metafísica, que compreende a metamorfose como uma forma de mudança, alteração, mas sem prejudicar a essência do ser. Diz ela:

Aquilo que a plasticidade destrutiva convida a refletir é um sofrimento feito de uma ausência de sofrimento, a emergência de uma forma de ser nova, estranha à antiga. Dor que se manifesta como indiferença à dor, impassibilidade, esquecimento, perda das referências simbólicas. Ora, síntese de uma alma e de um corpo outros em sua própria deserção é ainda uma forma, um todo, um sistema, algo vivo (*Ibid.*, p. 22).

A deficiência se torna parte construtiva desse modo de ser humano, bem como outros modos de afetação, fragilidade e finitude. A singularidade acontece por essa ontologia da deficiência a partir da destruição plástica, que afetam os deficientes e transforma o modo de existir e os modos de ser-aí.

Para Malabou (2014), são acontecimentos como os que acometem a plasticidade destrutiva que colocam em evidência e conclamam a análise não somente da biologia, mas também os desafios da filosofia. Ela esclarece que

A possibilidade de mudar de identidade por destruição, a possibilidade da metamorfose aniquiladora, não aparece como uma virtualidade constante do ser, inscrita nele a título de eventualidade, compreendida em seu sentido biológico e ontológico. A destruição permanece um acidente quando devia ao contrário ser considerada como uma espécie de acidente, jogo de palavras que visa dizer que o acidente é uma propriedade da espécie, que a capacidade de se transformar sob o efeito da destruição é um possível, uma estrutura existencial. Esse estatuto estrutural da identidade do acidente não reduz por isso o acaso de sua ocorrência, não anula a contingência de sua atualização que, em todos os casos, permanece absolutamente imprevisível. É por isso que reconhecer a ontologia do acidente é uma tarefa filosoficamente difícil: é preciso admiti-la como uma lei, ao mesmo tempo lógica e biológica, mas como uma lei que não permite antecipar nada sobre seus próprios casos. Uma lei surpreendida por seus próprios casos. A destruição, por princípio, não responde à sua própria necessidade, não confirma, quando acontece, sua própria possibilidade (*Ibid.*, p. 30).

E esse é o primordial e maximamente derradeiro na relação ôntico-ontológica da deficiência, compreendê-la tanto pelos aspectos da ciência, da biologia, quanto da ontologia, porque “Também onde não se trata somente de uma experiência ôntica, mas de um entendimento ontológico, a interpretação-do-ser busca de imediato sua orientação no ser do ente do-interior-do-mundo” (Heidegger, 2012b, p. 559), no seu modo de existir e de estar-se-no-mundo.

Em outras palavras, Malabou (2014) compreende que é lançado à filosofia o desafio de trabalhar sem a regularidade de uma lei, ao mesmo tempo atentar biológica e ontologicamente aos acontecimentos e buscar outras interpretações ou reelaborações para a deficiência. Outro desafio apontado por Malabou é o efeito de trabalhar a partir de uma existência que não pode ser fixada e nomeada, a qual parece imprópria na conciliação de um idêntico ao eu que aflige outras existências e as suas próprias. Assim, a tarefa da filosofia torna-se incerta, derradeira e perigosa.

Pagni (2017, p. 1455, grifo do autor) complementa:

Seguramente, esse fazer parte de si lhe dá uma configuração, como também deforma o próprio sujeito nesse processo de diferenciação de si. Nessa experimentação do deficiente com os efeitos causados pelos acidentes que provocaram sua deficiência é uma relação, ou seja, esse seu *experimento* de si é tão imprevisível quanto o de sua relação com outrem e, quem sabe, ainda mais imprevisível do que esta última porque determinada não somente socialmente, como também biológica e ontologicamente, por uma interveniência da vida que normatiza e constitui um modo de vida possível.

Mas, mesmo que o deficiente queira vivenciar um tipo disfarçado de normalidade em torno de uma identidade e das relações interpessoais que giram em torno da biologia ou da

medicina, esclarece Pagni (2017), a convivência com a deficiência que se funda numa espécie de ontologia se constitui numa diferença com a qual ele deve lidar em seu modo singular de existir em resposta à normalidade e à governabilidade instituídas para seus próprios corpos.

Portanto, neste momento, cabe destacar alguns pontos de que diverjo com relação à leitura realizada da obra *Ontologia do acidente: ensaio sobre a plasticidade destrutiva*, de Catherine Malabou. Se, por um lado, ela nos ajuda a compreender a deficiência pela radicalidade dos acidentes e pensar numa ontologia a partir de uma destruição plástica, promovendo uma espécie de fuga que escapa à própria identidade subjetiva e que não reconhece nem salvação nem redenção configurada diante de uma metamorfose fugitiva ou destrutiva, em que o deficiente se torna algo irreconhecível para si mesmo, mas que permanece aí e constitui uma relação tanto biológica quanto filosófica do ser, por outro lado, acredito que a experiência provocada pela deficiência estaria justamente na possibilidade de essas transformações inventivas da identidade produzirem outras formas de existência e reconhecerem a sua identidade na diferença, questionando as formas de concepções e os conceitos da deficiência.

Esses questionamentos possibilitam aberturas para uma forma de fuga que remete a outra subjetivação da existência do ser deficiente, porque mesmo no aspecto de ‘não fuga’, por exemplo, já há um tipo de fuga instaurada que remete a outro modo de ser, de existir, por isso o modo de ser deficiente se torna transformador. Mesmo na condição de uma transformação de identidade que seja para acompanhar ou que se adeque às realidades culturais do mundo na forma de disfarces sobre a sua identidade, na transformação do seu modo de ser originário, ou ainda, no modo de se adaptar à deficiência, recriando outro ser que se rompe por si mesmo e tornando-o imprevisível para si mesmo, percebo como algo positivo na experiência da deficiência. É recriar modos possíveis de ser a partir das metamorfoses fugitivas ou destrutivas.

Outro ponto de divergência está na indicação da denegação da negação explicitada pela autora. Resumidamente, trata-se da fórmula encontrada para, literalmente, negar os sintomas ou negar o fato da debilidade de pacientes com graves comprometimentos cerebrais, por exemplo, os quais não permitem a constituição de uma identidade ou até mesmo estar na condição permanente do não-ser, ou seja, uma metamorfose destrutiva. Isso, segundo Malabou (2014), leva para uma ingenuidade absoluta sobre tal cura ou uma tentativa de compreender esse outro que nada tem mais a dizer, fazendo com que tenhamos uma repercussão negativa sobre uma crença frágil desses pacientes. A autora esclarece seu argumento dizendo que “O possível da denegação, essa fé tenaz e inabalável na origem totalmente outra, não é o da plasticidade destrutiva, que recusa a promessa, a crença, a constituição simbólica de qualquer fonte de porvir. Não é verdade que a estrutura da promessa seja indesconstrutível” (*Ibid.*, p. 69).

A minha compreensão da identidade do ser deficiente está, justamente, conectada nessa desconstrução que leva à exposição com a sua própria singularidade, por meio dos sintomas, das marcas corpóreas, físicas, ou dos signos. Pagni (2017, p. 1457) colabora com essa compreensão:

[...] penso que essa alteridade é o que mais interessa na medida em que ela provoca com a exposição dessa relação do deficiente com sua própria deficiência um questionamento das formas de vida e dos modos de existir denominados normais e que se esquivam o tempo todo dessa relação para se dobrar ao imperativo moral da eficiência que rege o mundo atual, adentrando e controlando os capilares da vida mesma.

Para Malabou (2014, p. 69, grifo da autora), “A plasticidade destrutiva proíbe precisamente vislumbrar a *outra possibilidade*, mesmo que seja uma possibilidade *a posteriori*”. Dirijo eu, pelo contrário, a ontologia traz a radicalidade no pensar a deficiência enquanto experiência singular do modo de ser deficiente, podendo ser vivenciada tanto pelo deficiente quanto por quem o acompanha. Penso que a plasticidade destrutiva pode ser considerada um tipo de ontologia vivido pelo deficiente. Ela, por si, já é ontologia com a possibilidade de dar outra interpretação ao ser lançada no aí, nessa faticidade, e com o seu acidente. A plasticidade destrutiva já é outra ontologia. Um olhar ‘vazio’ que parece distante e que aparenta não nos querer dizer absolutamente nada, a falta de uma manifestação voluntária, independente, que foge daquela considerada social e culturalmente ‘normal’ e aceitável no comportamento humano, na minha compreensão, isso corresponde a outro tipo de ontologia. Ela responde a sua maneira, no seu vazio, no seu não-ser. O não-ser é também um modo de estar-ser e um ser do não-ser. Não estamos no campo da valorização ou da comparação, mas, sim, de uma ontologia que permite olhar ou não o modo desse ente vivenciar a sua existência, sua própria experiência diante desse fenômeno que não se descreve facilmente, que não compreendemos e que não compreende a si mesmo e que não apresenta clareza na sua mostraçãõ. E, assim, questionamos o fato de determiná-la como não sendo outra ontologia de uma plasticidade destrutiva, isso não seria justamente procurar nesse acidente uma padronização que não é possível de ser encontrada nesses corpos? Não seria um encobrimento ontológico desse tipo de existência?

Além disso, esse outro nomeado deficiente se relaciona com os outros, ele copertence no mundo, ele circunda junto ao mundo e não de modo sozinho, mas, sim, com os outros. No (re)conhecimento de sua singularidade é que são possíveis também outras transformações para quem se encontra junto dele, ou seja, ele convive com o outro e com a sua própria experiência

singular, esse outro pode se indagar sobre o modo como ele mesmo se relaciona com o deficiente e a sua relação consigo mesmo diante desse diferente, encarando nessa convivência a sua possibilidade de um modo-de-vir-a-ser. O outro “[...] pode aprender com o deficiente algo que o constitui, ou seja, a convivência com um acidente e com *déficits* insuperáveis, que os acompanham, contra os quais pode lutar sem que necessariamente os superem e com os quais deve conviver” (Pagni, 2017, p. 16). Como o que estamos realizando nesta pesquisa, meditando sobre a deficiência e propondo uma ontologia do ser deficiente partindo da sua diferença singular.

Assim, chegamos pela questão derradeira na relação ôntico-ontológica da deficiência: pelo aspecto ôntico, nos possibilita ver aquilo que é dito desse outro nomeado deficiente, a partir de padrões da normalização que tudo diz desse outro em sua aparência imediata; e, pela ontologia, se vislumbra outra possibilidade de discutir os modos dessa aparência e de avançar nas questões da vida e nos modos de existir, pois a deficiência é mais um dos modos fundamentais de ser, de se estar-sendo e de existir. São esses modos de ser e de existir que implicam um exercício de alteridade unindo as condições ônticas para pensar uma ontologia da existência que inclui o modo de ser deficiente. Uma ontologia que permite pensar a deficiência enquanto uma diferença radical e possível de existir nela mesma, em sua diferença, pois não se trata somente de uma experiência ôntica, mas de um entendimento ontológico sobre a interpretação-do-ser que busca de imediato sua orientação no ser do ente no-interior-do-mundo em sua existência singular.

CAPÍTULO 4 A CONDIÇÃO VIGOROSA PELA AUSCULTA DO CONCEITO

Nós só escutamos quando pertencemos
aos apelos que nos traz a fala

Martin Heidegger

Desculpa o susto, mas me diz só uma coisa
Como é que faz pra te escutar?
É que eu procuro lá no fundo do teu mundo
Um sussurro, um assunto que te faça conversar
Há quanto tempo eu sou doutor na tua roupa
Sou PhD na tua voz
Não me contento se no jogo do teu corpo
Eu não encontro algum sopro, o segredo do teu som

Anna Setton

Neste tópico da tese, propomos desenvolver a auscultação vigorosa do conceito, utilizando a compreensão de linguagem em Martin Heidegger a partir do *Logos* no sentido fenomenológico do falar e suas implicações para determinar a deficiência como o surgimento e o problema das nomeações que observamos em vigência corriqueiramente no campo da educação, a exemplo de palavras como: especial, inclusão, exclusão, diversidade. Além disso, analisaremos outros tipos de discursos que, em sua função principal de nomeação, inferiorizam, invisibilizam e promovem qualquer sentido de existência para esse outro, pois ele existe, a seu modo, ocultado ou desocultado, mas existe. A linguagem é o meio pelo qual nos articulamos com e no mundo, é fazendo uso dela que nos (des)encontramos na pré-compreensão desse mundo já sendo-nesse-aí, colocando-nos numa situação de compreensão e interpretação da nossa relação com o mundo e com o como ele foi, é e o que pode-vir-a-ser. Heidegger (2003, p. 7) diz: “A linguagem pertence, em todo caso, à vizinhança mais próxima do humano”.

4.1 PENSAR, FALAR E ESCREVER: FORMAS DE LINGUAGENS DETERMINANTES SOBRE O NOMEADAMENTE ‘OUTRO’ DEFICIENTE

Não há de separar-se o corpo da palavra.
Não há de separar-se.

Carlos Skliar

Vimos em tópicos anteriores que o indicativo formal opera na condição de exercício de descrição da condição humana. Observamos também que ele não opera do mesmo modo como numa metafísica tradicional, que articula a relação sujeito-objeto, não possuindo os indicativos

formais uma ordem classificatória estabelecida nem na sua completude nem na sua hierarquia do modo de ser e estar-sendo-no-mundo. Ou seja, não há universo pronto; contudo, podemos organizar um universo com o qual se é possível operar mediante um processo descritivo da vida, isto é, por meio de uma fenomenologia hermenêutica a partir de uma analítica existencial e diante de uma ontologia fundamental da existência.

Segundo Stein (2019), Heidegger une experiência e inteligência como elementos próprios do ser-no-mundo, os quais vão se aproximar de outras categorias do conhecimento. Pelo caminho dos indicativo formal é que se vai completando as regiões relativas ao ser-aí no contexto de disponibilidade desses entes em seu sendo-no-mundo e se vão constituindo as ‘categorias’ do conhecimento filosófico existencial. Stein (2019, p. 118) esclarece que “O existencial não é uma simples remissão ao empírico, ao existente – os espanhóis traduzem por *existentivo* –, mas é uma dimensão que não tem justamente esse caráter de ser categoria, mas de qualidade existencial”. E, nesse modo de ser-no-mundo é que se há o elemento hermenêutico da fenomenologia hermenêutica de Heidegger, explicita Stein (2019). Vimos, portanto, que para operar na indicação formal descritiva da existência, precisamos compreender três aspectos fundamentais da linguagem no campo da fenomenologia hermenêutica: a) pensar com base no pensamento cognoscitivo do filosofar; b) falar no sentido de uma abertura para a saga do dizer; e c) escrever uma vez que a trama entre esses conceitos dar-se-á a partir do alcance de uma escuta vigorosa enquanto auscultar meditativo de um poder-ouvir existenciário.

Já analisamos anteriormente o aspecto cognoscitivo do pensamento filosófico e, por isso, faremos brevemente um retorno a ele para, em seguida, introduzirmos mais elementos que correspondem ao pensar e à linguagem. Com relação aos outros aspectos, falar e escrever, discutiremos mais amplamente nesta parte da tese, relacionando também com a concepção teórica da linguagem.

Cabe destacar que Heidegger pretende nos orientar no sentido de uma morada na fala da linguagem e colocar-nos frente a possibilidade de fazer uma experiência²⁵ pensante com a linguagem. Ele está propondo um novo modo de filosofar para que se possibilite aberturas de um novo pensar, algo que nos vem ao encontro pela escuta vigorosa e que nos afeta de tal modo e que nos toca em nossa mais íntima singularidade, por isso ele recomenda deixar de lado tudo aquilo que convencionalmente compreendemos por linguagem, uma vez que, em outras palavras, "Somos, antes de tudo, na linguagem e pela linguagem. Não é necessário um caminho para a linguagem" (Heidegger, 2003, p. 191).

²⁵ Cf. página 65.

4.1.1 Pensamento e linguagem

Não há estruturas de pensamento:
há vertigem do pensamento.

Carlos Skliar

O pensar não é apenas a representação dos objetos mediante conceitos, como acontece nas ciências positivas, que se dirigem aos entes em seu sentido ôntico e que limitam pensar o homem enquanto preso somente por suas capacidades cognitivas, revelando uma ausência de questionamento acerca do modo de ser daquele que pensa. Pensar uma ontologia prática da vida no modo essencial da existência exige um comportamento cognoscitivo do filosofar que acontece por meio da hermenêutica fenomenológica, ou seja, em direção à singularidade do homem que se encontra na existência e que é compreendida ontologicamente. É uma relação com a qual se estabelece junto ao modo próprio e originário do filosofar. Conforme explicita Heidegger (2011, p. 66), “filosofia é comportamento cognitivo para com o ente”, ou seja, para o ente enquanto ser. É, portanto, o meio mais originário de comportar-se para e com o sentido do ser. Nesse sentido, explicita Heidegger (2011, p. 66), “o conhecimento filosófico deve ele próprio ser principal segundo seu caráter de realização; e é igualmente a atitude mais radical e o sentido mais original da apreensão do objeto como tal e a mais radical determinação, isto é, interpretação existenciária”. Assim, pode-se dizer que o comportamento cognitivo da filosofia tem sua relação principal e original com o ente enquanto ser. O meio interpretativo desse existenciário, fazemos pela hermenêutica fenomenológica. O fenomenológico é o sentido em que o ente se mostra em seu desvelamento e em seu velamento diante do seu modo próprio de ser-no-mundo; a hermenêutica é o processo compreensivo e interpretativo dos modos desse ser-aí, acontecendo essa caminhada analítica dos fenômenos existenciários pelo indicativo formal. Explicita Stein (2019, p. 62):

O filósofo [Martin Heidegger] descreve o pensar propriamente filosófico como o pensar sem objeto, o pensar sem utilidade, o pensar que representa um esforço que nunca espera resultados e recompensas. [...] Assim, ele se situa fora da metafísica, sendo um pensar que é apenas pensar, um pensamento sem nome.

Segundo ainda Stein (2019), Heidegger quer se aproximar de um pensar capaz de pensar o ser não pela concepção entificadora, como queria operar a metafísica tradicional, conforme ele denomina em *Ser e tempo*, mas, sim, pelo seu próprio imperar, pois, para o filósofo, pensar

e ser são compreendidos no âmbito que constitui a contraface de todo agir e comportar-se do homem. Desde sempre já nos encontramos inseridos num mundo prático da vida em que nos compreendemos e nos explicitamos e, com isso, a filosofia passa a atuar na condição junto ao ser-no-mundo e no sentido do ser-aí diante de uma possibilidade-de-vir-a-ser do ser em geral. Em outras palavras, o ser entrega-se ao modo prático e operativo e, ao mesmo tempo, se reconhece na condição principiar a partir da possibilidade de um poder-ser. Heidegger afirmava que o essencial da fenomenologia não consistia em “ser *efetiva* como orientação filosófica. Mais alto que a efetividade situa-se a *possibilidade*” (Heidegger, 1976, p. 38 *apud* Stein, 2019, p. 135, grifo do autor).

Mas, afinal, por que estamos tratando do pensamento neste tópico da pesquisa? O que pode o pensamento mostrar para nós quando operamos na indicação formal do conceito da deficiência? Qual a sua implicação quando falamos do campo educacional? Qual a nossa proposição de análise a partir da referência do pensar em relação à linguagem? O que pretendemos neste ponto da tese?

Trata-se aqui de pensarmos fundamentalmente a possibilidade de romper com a sina de nossa educação, que continua nos levando na direção de pensar a mesmidade de tudo, nos orientando para dentro de um círculo vicioso de ideias e nos aprisionando num beco sem saída. Será que estamos nesse ponto irreversível, colocados diante dessa estrutura de linguagem que nos acompanha desde as nossas primeiras experiências no mundo e que, portanto, nos impede de repelir os pré-conceitos, as pré-determinações e a pré-compreensão da vida prática? A nossa proposição talvez seja no sentido de “descompor o pensamento”, como nos é sugerido por Skliar (2012, p. 71), e explicitamos o porquê disso. Queremos compreender se é possível ou não rompermos com concepções que já temos sobre a linguagem e sobre a maneira do nosso pensar mediada pelo próprio uso da linguagem. Estamos propondo andar mais radicalmente pela linguagem e saber se podemos nos expor diante de uma realidade que não será correspondente somente por opiniões ou esquemas pré-concebidos ou por expectativas prévias.

Para Gadamer (2002), pensar significa sempre pensar alguma coisa. Pensar alguma coisa significa dizer algo de volta para si mesmo. Ou seja, um diálogo interno infinito ‘com’ e ‘para’ nós mesmos; sendo assim, não elaboramos nenhuma ideia definitiva, pois no pensamento não existe espaço para razões que possamos denominar supremas. Há sempre uma obscuridade na autonomia do pensar, algo que parte de uma pré-compreensão instaurada nesse mundo já pré-existente. Quando obscurecido o pensamento, ele não pode ser alcançado pelo outro; entretanto, é pelo pensamento que se pode estabelecer uma relação a partir da experiência vívida da linguagem. A inserção do diálogo interno com nós mesmos representa, por assim dizer, uma

antecipação de diálogos que realizamos ‘com’ e ‘junto’ aos outros, pois falar é sempre falar para e com alguém (*Ibid.*, p. 235). E nessa participação ativa, acompanhados pelo outro, é que se dá a formação de outros e novos diálogos com nós mesmos; é dessa experiência que o mundo se abre para (r)elaborar concepções – conceitos –, com os quais vamos nos familiarizando convencionalmente nesse mundo que já é pré-formado. Há uma clareira que se abre nessa obscuridade da autonomia do pensar e que traz à luz aberturas e possibilidades de ser. Diz Skliar (2012, p. 67-68):

O pensamento não é anterior à experiência. É a sua consecução, sua perseguição, seu porvir. A experiência inaugura o pensamento. Iniciar, então, a experiência; não o pensamento. Viver a experiência e, assim, pensar a experiência; não viver o pensamento nem pensar o pensamento. Deseja-se a experiência e se vive na experiência. Não se deseja o pensamento: o pensamento é esperado, inquieto; é pressentido; faz-se na ausência.

E, por isso, não se explicita o que é o pensamento, mas se vivencia a experiência do pensamento por meio dessa relação estabelecida junto ao outro, no estar-sendo-um-com-o-outro em nossa ação cognoscitiva do filosofar, o que exige esforço de pensar sem objetivação, sem as exigências de resultados. Segundo Heidegger (2003), fazer experiência de alguma coisa significa alcançar, ser afetado e comovido por alguma coisa, algo que nos venha ao encontro e nos tome e se transforme numa direção. Um caminho que corresponde ao sentido de abrir-se, de pensar a essência a partir do seu próprio vigor, uma experiência de pensamento que descobre sua determinação quando se recolhe na escuta do consentimento que nos diz o que se dá a pensar. Pensar enquanto essência vigorosa da linguagem que clareia encobrendo e velando os traços humanos, algo imperfeito, provisório, finito, deficiente em sua formação, em sua vida, nos acidentes, naquilo que nos constitui enquanto humanos existentes. Ultrapassar os convencionalismos das normas, dos padrões pré-concebidos e já bem definidos. (E)levar o pensamento para outro patamar. Gadamer (2002, p. 239) nos inspira:

O fato de nos movermos no mundo da linguagem, de estarmos inseridos em nosso mundo através da experiência pré-formada pela linguagem não restringe nossa possibilidade crítica. Ao contrário. Abre-se para nós a possibilidade de ultrapassar nossas convenções e todas as nossas experiências pré-esquematizadas, dialogando com outras pessoas, pessoas que pensam diferente, aceitando um novo exame crítico e novas experiências.

É oferecer uma ausculta interna com nós mesmos. Devemos nos deixar afetar pelos pensamentos pré-definidos para realizar novas (re)leituras diante desse prévio e, com isso,

provocar novos questionamentos e (des)encontrar o pensamento, vivo, sem vida, pensante e não pensante. Voltar a olhar para questionar as certezas do nosso próprio pensar. “Desnutrir-se das obviedades” (Skliar, 2012, p. 76), pois

Descompor o pensamento, para acabar com os bons e com os maus pensamentos. Para acabar com os pensamentos disciplinados e com os disciplinares. Para acabar com os pensamentos úteis e com os pensamentos vãos. Para acabar com os novos e com os velhos pensamentos. Para acabar com a possessão do outro em meu pensamento. Para que, nunca mais, o pensamento ordene a desordem, classifique a ambivalência, rotule o inominável, torne o estranho transparente, designe o indesignável, nomeie o que não quer nome, diga o indizível, torne possível o impossível, adie a vida, aproxime a morte. (*Ibid.*, p. 71).

Quando pensamos na concepção da deficiência, muitas são as perspectivas que alimentam as nossas ações pedagógicas e o nosso modo de compreender, interpretar e traduzir a deficiência. Talvez, seja necessária essa desorientação do pensamento, decompô-lo por si mesmo para que ele – o pensamento – se contradiga e se abale com as estruturas daquilo que compreende sobre a deficiência e para que ele – o pensamento – entre no estágio de desolação para (re)criar outras possibilidades pedagógicas, ou seja, desorientadoras, sem rótulos, em abertura, questionadoras das pré-concepções, evitando seguir na direção das respostas óbvias e que são diversas vezes repetidas ou tentando elaborar ideias supostamente corretas que não fazem outra coisa que acumular nomeações, definições e concepções para a deficiência.

É fugir das mesmices pensadas, desmembrando o pensamento que se molda como peças de encaixes de um quebra-cabeça em que tudo se pode pensar e afirmar sobre como é isso ou aquilo da deficiência ou sobre o ser deficiente. Pensar mais naquilo que nos constitui enquanto existentes imperfeitos, que diz mais da anormalidade do que no âmbito da normalidade. Propor essa virada radical no pensamento dará outro sentido na linguagem que supostamente pensa sobre a deficiência.

Gosto da analogia pensada por Gadamer (2002, p. 242) quando reproduz a ideia do pensamento como um “recitar”; diz ele: “O pano de fundo para a universalidade do acesso ao mundo da linguagem é que nosso conhecimento do mundo apresenta-se como um texto infinito, que aprendemos a recitar com dificuldade e fragmentariamente”. O filósofo reforça que o sentido da palavra ‘recitar’ nada tem a ver com a significância do dizer, ao contrário, recitar é caminhar na direção oposta sobre aquilo que se acha determinado enquanto compreensão conceitual de algo e torná-lo como verdade única e universal.

A incompreensão diante de toda questão que envolve a deficiência está na interpretação incompreendida de dizer o que é a deficiência quando ela fica definida por reservatórios de palavras e frases, de definições e conceitos ou dos modos de opiniões pré-fabricadas. A deficiência é, por ela mesma, desafiadora em sua tentativa de traduzibilidade²⁶ e, por isso, talvez tenhamos a necessidade de desorientar o pensamento, desalinhando as ideias e retornar para a nossa escuta, voltar o olhar para depois questioná-la. Devemos nos atentar para a experiência principal do corpóreo da linguagem diante de seus traços sonoros, imagéticos e escritos. O que realmente nos diz a deficiência? É preciso auscultar profundamente por outra perspectiva e pensar novamente sobre a deficiência, pois ela nos (de)orienta no sentido dessa possibilidade de seguir pensando, falando e conversando infinitamente, dando-nos a liberdade de dizer e de não dizer, de saber ou de não querer saber, de manter-se velada ou desvelada ou de se mostrar nos modos-de-ser disfarçados, de ser ou não ser aquilo que se diz, ela anda lado a lado, nos tira da zona de conforto e nos convoca olhar, escutar e auscultar.

4.1.1.1 Pensar palavra...

As palavras me escondem sem cuidados.

Manoel de Barros

“Somos seres de palavras, em palavras, por palavras, entre palavras, sem palavras” (Skliar, 2012, p. 39). É a partir desse enunciado que realizaremos o exercício meditativo sobre a relação de pensar palavra. De início, lançamos o seguinte questionamento: como a palavra se dá e acontece quando pensamos e falamos da deficiência? Indicamos anteriormente que a experiência do pensamento passa pela auscultação que fazemos com as palavras, no modo como confiamos e estamos entregues junto a ela. A palavra está na forma como a utilizamos ou não a utilizamos – pois, no instante do silêncio, também se diz sobre algo. Heidegger (2003) anuncia que pensamento e palavra são vizinhos um do outro. Mas o que isso significa? O caminho da experiência com a palavra se trata dessa vizinhança que significa o habitar nessa proximidade entre pensar e palavra. A proximidade é o que en-caminha o en-contro face a face com o que acontece no mundo. O filósofo diz: “A palavra mostra um modo distinto e mais elevado domínio” (*Ibid.*, p. 179). Sendo assim, a palavra mantém em movimento a experiência do pensamento com a linguagem, conferindo-lhe vigência – ser – como ente que aparece. Ela

²⁶ Implica numa tradução que corresponde uma condição propriamente humana, fato que por si só já limita o acesso e que corresponde ao limite da compreensão e interpretação do ser e, portanto, sua intraduzibilidade.

nomeia e condiciona a coisa como coisa, como a coisa é na sua mostração. Condicionar tem a significância de aplicar um fundamento ao ente. No entanto, ela – a palavra – não só dá fundamento às coisas como também deixa vigorar a coisa por si mesma. A palavra, portanto, resguarda certo aspecto de ambiguidade; ela não só é um instrumento de representação daquilo que está dado, expressando o ente em seu vigor, como também corresponde à vigência da coisa nomeada.

Experiência com a palavra tem muito mais a ver com um assombro inicial com a palavra, com um inesperado encontro com a palavra, com uma soma indecifrável de silêncios vãos e estranhas pronúncias. E se relaciona muito menos – mas muitíssimo menos – com um pensamento possível, cadenciado, sério e duradouro sobre a palavra. (Skliar, 2012, p. 17, grifo do autor).

Muito mais do que tornar o ente existente pela palavra é torná-lo vigente a partir da experiência que realizamos diante daquilo que se é nomeado através da palavra. Sendo assim, podemos nos permitir ampliar nossos questionamentos: o que se pode meditar sobre as escolhas de palavras no campo da educação quando tratam da deficiência? Reconhecemos nas palavras ‘deficiente’, ‘deficiência’, ‘educação especial’, dentre tantas outras no campo da educação, suas vigências? Que tipo de experiência estamos realizando com esses jogos de palavras? Qual a indicação formal que damos a cada palavra que expressamos? A palavra nomeia, (des)marca, (des)mente, diz muito e não diz nada, contradiz o dito, (re)clama, (des)orienta, (in)corpora outros corpos, faz-nos escutar e olhar os olhares e as escutas (des)veladas. Ela também replica as mesmidades de pensamentos, falta, desvia olhares, ensurdece a escuta, desincorpora e anula corpos deformando-os, comparando-os e transformando-os em completos estranhos, diferentes, nos ‘outros’. Ela nos afeta de diversas maneiras, somos tocados, afinados e envolvidos pela palavra; ela pode representar-se na incompletude, na incerteza ou até mesmo na incongruência de um pensamento. Pode ser absoluta, misteriosa, algoz, salvadora. Enfim, assim se en-caminha o en-contro da palavra e do pensamento expressos nas experiências que fazemos junto dela.

Quando tratamos da deficiência, as palavras, muitas vezes, são utilizadas dentro de certo ‘monologismo’ que ratifica conceitos, concepções, estigmas, rótulos e preconceitos. Certa lógica racionalizada que toma todos os problemas de explicitação e compreensão em determinações de palavras com as quais se definem o que ‘é’ e o que não ‘é’ deficiência. Uma fixação de palavras que se desgarrar daquela experiência do pensamento originária com a palavra e que deixa de aproximá-la do acontecimento de sua vigência.

Talvez, ao pensar na palavra como en-caminhamento da experiência do pensamento, devam-se oferecer a ela aberturas possíveis para desamarar essas armadilhas que endossam a

mesmidade nas concepções que se referem à deficiência. Proporcionar à palavra uma experiência mais próxima desse modo de acompanhar esse nomeado outro deficiente, estando-um-com-o-outro sem pretensões de (re)produzir respostas ou definições desse ‘outro’, pois é necessário compreender que “Ninguém está a salvo de outro corpo e de outra palavra, ninguém é ninguém sem outro corpo e sem outra palavra. Sem outro corpo e sem outra palavra, ninguém é Nada” (Skliar, 2012, p. 52). Heidegger (2012b) explicita que não há um eu isolado – singularizado – que se dê sem o outro. Os outros vêm-ao-encontro nessa conexão que realizamos com-o-mundo por meio da linguagem e das palavras. A palavra vem-ao-encontro a partir do mundo que é previamente com-partilhado e ocupado com a existência dos ‘outros’ e de antemão também transformado pela minha própria existência. É um estar-sendo com as palavras que falam da deficiência e do outro deficiente sem esperar o que se espera que se diga sobre ele. A palavra não deve se colocar num círculo vicioso de repetições, mas, sim, abrir-se em possibilidades por meio de outras significâncias de palavras, outros dizeres e outros pensamentos. A palavra deve ser compreendida como um reflexo de imagem das dobradiças de janelas que servem de sustentação para executar movimentos de abrir e fechar. Ela deve causar espanto no seu próprio silêncio ou quando silenciada. Por que o seu silêncio? Ela quer nos dizer algo, o quê? Novamente, é insistir nos olhares e nas escutas para que o pensamento meditativo floresça noutras ou em novas experiências junto às palavras.

Portanto, estamos lidando com uma propositura que segue na direção de uma (re)orientação a partir da desobediência com as palavras. Vale a pena deixar brilhar a palavra como o recolhimento que faz vigorar o que é vigente e os diferentes modos de existir. Não se trata de uma tradução ôntica dos modos de existir como aqueles que se acomodam na primeira mostraçã, falando na forma de um pluralismo ôntico existencial ou encobrendo ontologicamente a condição existenciária, mas de trazer à luz o modo de ser único, singular em cada ser. Ou seja, será que queremos buscar nas palavras o conforto que nos leve a questionar por respostas que já sabemos o caminho e o ponto de chegada daquilo que queremos saber sobre os modos de existência? E o que isso pode nos trazer quando tratamos do campo da deficiência? Como nos instiga o filósofo Étienne Souriau (2020, p. 14-15):

Afinal é a grande consequência para cada um de nós saber se os seres que afirmamos, suponhamos, sonhamos ou desejamos têm uma existência de sonho ou de realidade e saber, nesse caso, de que realidade se trata; saber que gênero de existência está preparado para recebê-los; presente para sustentá-los ou ausente para aniquilá-los; ou se, ao considerar erradamente um só gênero, nosso pensamento relega ao abandono e nossa vida deserta ricas e vastas possibilidades existenciais.

Na palavra é possível que aconteça uma força existencial que pode partir desse nomeado outrem. A palavra tem que ser aquela que seja capaz de nos tocar a ponto de nos permitir que ela seja dita no contexto comum da vida e com sede na existência. Essa força é que pode impulsionar o refinamento das palavras e a compreensão de que o modo de existir pela deficiência ou do deficiente ou de qualquer outra forma existencial só é possível a sua maneira e a cada um em singularidade, pois “Cada modo é, por si só, uma arte de existir” (Souriau, 2020, p. 49) e experienciado de forma única a cada um.

Não se pode buscar na palavra aquilo que é incompreendido na deficiência para tentar, sem sucesso, uma definição que pareça lógica na tentativa de dizer tudo a que se refere na deficiência, como se esse todo fosse possível de ser abarcado. De maneira igual, também não se podem dispersar palavras com a intenção de encontrar nelas meios para continuar reafirmando aquilo que se acha compreensível sobre a existência e esse nomeado outro deficiente, por isso Heidegger (2015) destaca que não é possível transpor-se para o lugar do outro, uma vez que corremos o risco de suplantar a sua existência e de criar uma sobreposição de existências no outro. Podemos pensá-los a partir de nossas expectativas, experiências, vivências, espacialidade, temporalidade, mas o resultado é quase sempre um afastamento inevitável do encontro originário e principal com esse nomeado outro e, conseqüentemente, até mesmo com o meu próprio eu, porque, como já mencionamos, eu também sou outro para outrem e até para mim mesmo. O advento da psicanálise no século XX o comprova²⁷.

Do mesmo modo, as palavras trazem uma falsa transparência e segurança quando, por exemplo, profissionais da educação planejam propostas de ação pedagógica aos nomeados estudantes ‘público-alvo’ da educação especial. Em geral, os relatórios costumam carregar termos e expressões responsáveis por rotular e identificar negativamente esses estudantes. A deficiência, portanto, não é mais que um dado periférico que só faz confirmar o padrão da normalidade e reforçar os discursos inventados e fabricados ao longo da história, da cultura e da linguagem sobre a anormalidade, como aqueles já citados no Capítulo 3 desta tese. Perdi a conta das vezes em que precisei acolher uma estudante dos anos finais do ensino fundamental, portanto, já pré-adolescente, com problemas de autoestima, mas não por conta dos processos naturais de transformação, tanto físicas quanto emocionais pelas quais costumeiramente passam as pré-adolescentes, mas, sim, por conta do seu diagnóstico de deficiência intelectual moderada. A cada novo ciclo, ela solicitava que a sua condição biológica não fosse compartilhada com

²⁷ Mesmo que a presente tese não se ocupe da dimensão da Psicanálise, não se pode deixar de mencionar a presença de S. Freud (1856-1939) na descoberta do inconsciente como um estranho ao eu.

professores e colegas de turma. Ela queria evitar que isso se tornasse sua única característica na escola, efeito dos traumas gerados pelos estigmas sofridos pela estudante ao longo de toda a sua formação escolar. E, no início de cada ano letivo, os professores solicitavam relatórios detalhados da equipe multiprofissional com descrição do diagnóstico e da deficiência, das dificuldades de aprendizagem da estudante e dos meios para auxiliá-la, isso tudo sem ao menos conhecê-la ou questionar a sua trajetória escolar. Buscavam, em nossas palavras, quase que uma receita médica para remediar e solucionar o ‘problema’ educacional e cognitivo da estudante. Desse documento, organizavam proposituras pedagógicas que, por vezes, traziam constrangimentos à estudante. Posso citar como exemplo a proposta de retirá-la da sala de aula para que ela fizesse uma avaliação sozinha em outro espaço que não fosse na mesma sala junto aos demais colegas ou fornecer uma prova notadamente adaptada e perceptível aos outros estudantes, gerando questionamentos sobre o porquê da diferença de avaliação aplicada à estudante. Lembro-me de me sentir desestimulada e incapacitada diante de cada situação frustrante experienciada pela estudante na escola.

Afinal, para que servem as palavras? Servem para promover o encontro incondicional com o outro e a transformação de si mesma pela diferença do outro, além de descrever as obviedades, repetir os fracassos, oprimir, ridicularizar, nomear diagnósticos, caracterizar unicamente os modos plurais de existências e, assim, aprisionar o estar-sendo-no-aí do outro e do próprio eu.

Elas correspondem ao juntar para depois separar. Separar o estar-com-o-outro, que acaba se metamorfoseando num des-acom-panhar-o-outro do acontecimento originário de ser-junto-ao-outro. Elas falam da diferença nos outros; encontram formas para interpretar, unificar e nomear onticamente as diferenças – igualdade, equidade, diversidade, inclusão –, fazendo cada singular se assemelhar nas suas formas de ser.

Mas por que continuar replicando tantas ‘diferenças’? Talvez valha a pena nos ocuparmos mais com o uso das palavras na direção de um estar-junto nas palavras e compartilhá-las a partir da meditação do pensamento que fazemos junto delas. Permitir-nos escutar e ir mais além com as palavras. Escutar, olhar, investigar – auscultar. Deixar-nos afetar e escutar onde a diferença acontece enquanto ela mesma e por si mesma, pois

Dizer a diferença, sim. Escutar a diferença. O mundo é uma imensa circunferência perfurada pelas exceções. E existem palavras demais para ocultar seu derrame, as águas que não se embalsamam, os sons afônicos, o caminhar manco, as costas vencidas, a aprendizagem curva, a memória casual, o corpo desatento, os ouvidos mudos, os olhos que olham numa direção que não conhecemos. (Skliar, 2014, p. 158).

Silenciar, escutar, olhar e investigar, reunião de verbos e de sentidos para mover e aguçar a experiência do pensar e do falar sobre diferença, deficiência, deficiente, existir, mas sem julgamentos, sem concepções prontas, porque, “se em vez de julgar, apreciássemos, escutássemos, fizéssemos coisa em comum, não haveria nenhuma necessidade de nomear os outros como diferentes” (Skliar, 2014, p. 158). Demorar-se na palavra, pela palavra, com palavra, sem palavra, para que ela siga seu caminho com ou sem rumo e praticar uma experiência pensante com a palavra. Pensar palavra! E aqui chegamos, enfim, ao nosso objeto do pensamento expresso enquanto item de subtítulo na tese.

Pensar palavra para (re)criar outros tipos de práxis na educação, outros pensamentos sobre o indicativo formal da deficiência, e reiniciar palavras colocando-as em jogo para que elas abram caminhos e liberem o pensamento. (Des)orientar-se, (des)obedecer-se nas palavras para pensar e (des)estabilizar o pensamento. Forçá-lo na direção de uma conexão compreensiva consigo mesmo, ou seja, para (re)pensar a própria experiência do pensamento. Tarefa complexa e que não dispõe de uma receita infalível além daquela que se opera na radicalidade do pensamento consigo mesmo quando pensa cada palavra antes de agir, falar, dizer e escrever.

4.1.2 A essência da linguagem pela tríade falar, dizer, escutar....

O homem fala.
Falamos quando acordados e em sonhos.
Falamos mesmo quando não deixamos soar nenhuma palavra.
Falamos quando ouvimos e lemos.
Falamos igualmente quando não ouvimos e não lemos e, ao invés,
realizamos um trabalho ou ficamos à toa.
Falamos sempre de um jeito ou de outro.
Falamos porque nos é natural.

Martin Heidegger

Heidegger (2003) diz que a palavra mais antiga para poder expressar o dizer é *Logos* (*Λόγος*). No *Logos*, a palavra serve tanto para dizer quanto para ser, ou seja, todo dizer vigoroso está nesse mútuo pertencimento de dizer e ser, de palavra e coisa. Dito de outro modo, dizer traz ritmo e vigência às palavras. Nesse segundo aspecto em nossa tese, trazemos a linguagem nas formas do falar²⁸, dizer e escutar. De modo geral, o pensamento busca elaborar uma

²⁸ É importante destacar, nesse ponto da tese, que estamos operando filosoficamente junto aos termos: falar e dizer, logo, a compreensão e interpretação dar-se-á por caminhos mais amplos daqueles com os quais somente teorizam

representação universal da linguagem; contudo, o filósofo esclarece que o universal como aquilo que vale para todo e qualquer coisa é a essência. Sendo assim, pensar linguagem é pensar numa representação da essência da linguagem. Ele diz isso porque não quer alcançar um conceito determinante para o que é linguagem ou fazer com que seja empregada uma representação absoluta do conceito.

Para Heidegger (2003, p. 8), “Fazer uma colocação sobre a linguagem não significa tanto conduzir a linguagem, mas conduzir a nós mesmos para o lugar de seu modo de ser, de sua essência: recolher-se no acontecimento-apropriador”, ou seja, “a linguagem ela mesma é linguagem”. O filósofo diz que o vigor da linguagem como linguagem acontece pela fala, pois é preciso penetrar na fala da linguagem para que ela fale sobre si mesma sem interferências da nossa fala sobre a linguagem. Nesse sentido, “alcançar de tal modo à fala da linguagem que essa fala aconteça como o que concede e garante uma morada para a essência, para o modo de ser dos mortais” (*Ibid.*, p. 10), para o modo de cada um em sua existência. Com isso, a fala é mais do que componentes biológicos capazes de emitir efeitos sonoros ou de escuta. Ela é a expressão de comunicação sonora que acontece mediante os movimentos da alma e, assim, esses movimentos são acompanhados pelo pensamento.

Portanto, a linguagem se sustenta em três posições características, a saber: a) a fala é expressão e pressupõe uma relação de interioridade que é exteriorizada; b) falar é uma atividade humana, desse modo, o homem fala, fala uma língua; e c) o homem fala de si mesmo, fala do outro e é falado. Ele se expressa na forma de sua própria apresentação e representação, assim como apresenta e representa o outro e é também apresentado e representado pelo outro, tanto em situações reais quanto irreais. Heidegger (2003, p. 12) complementa:

No dito, a fala se consuma, mas não acaba. No dito, a fala se resguarda. No dito, a fala recolhe e reúne tanto os modos em que ela perdura como o que pela fala perdura – seu perdurar, seu vigorar, sua essência. Contudo, na maior parte das vezes e com frequência, o dito nos vem ao encontro como uma fala que passou.

Se queremos alcançar a fala da linguagem, isso precisa ser realizado pelo dizer mais genuíno, de tal modo que a plenitude do dizer apareça no próprio dizer, isto é, encontrar pelo dito aquilo que se diz genuinamente dele. Sendo assim,

e instrumentalizam a oralização. Trata-se de uma analítica existencial que incluem corpos com ou sem limitações ou que apresentem dificuldades na formação e na construção de sua oralização. “Alguém pode num acidente perder a capacidade de falar. Ele não fala mais. Só que também não silencia. Ele fica mudo apenas” (Heidegger, 2003, p. 193).

O que nos concerne como linguagem determina-se pela saga do dizer, essa que tudo en-caminha e movimenta. Acenar é passar um para outro. As palavras-guia acenam, fazendo-nos passar das representações corriqueiras da linguagem para a experiência da linguagem como a saga do dizer. (Heidegger, 2003, p. 159).

A linguagem fala e, portanto, também é considerada uma expressão daquilo que se fala. Ela expressa aquilo que é dito. A nomeação é a forma de expressão da linguagem e, por ela, evocamos as palavras. Nomear não é uma distribuição de títulos ou atribuição aleatória dada às palavras. Nomear é evocação de palavras. A evocação é um tipo de convocação, é provocar e invocar a palavra na sua vigência, vigorando em sua essência e naquilo que está ausente na vigência. O nomear como convocação vigente, para Heidegger (2003, p. 16), é uma espécie de chamamento, um convite para que as coisas cheguem até nós, ou seja, “A evocação convida as coisas de maneira que estas possam, como coisa, concernir aos homens”. Sendo assim, coisas nomeadas são evocadas no seu fazer-se coisa. Nessa evocação do seu fazer-se coisa, a nomeação se desdobra em mundo que dá suporte para tudo que existe e para aquilo que compreendemos de mundo. Em outras palavras, “O mundo concede às coisas sua essência. As coisas são gesto do mundo. O mundo concede coisas” (*Ibid.*, p. 19). Assim, mundo e coisa não podem ser compreendidos como subsistência um do outro, ou ainda, uma justaposição de um em relação ao outro.

O filósofo relaciona mundo e coisa a partir da expressão ‘entre’. Portanto,

Assim unidos, são íntimos. O meio dos dois é a intimidade. “Entre” é o nome que a nossa língua dá ao meio dos dois. A língua latina diz *inter*. *Inter* corresponde ao alemão *unter*. A intimidade de mundo e coisa não é mistura. A intimidade prevalece somente onde o íntimo, mundo e coisa, puramente se distingue e permanece distinto. No meio de dois, entre mundo e coisa, em seu *inter*, nesse *unter*, prevalece o corte [*Schied*] que os separa e diferencia (Heidegger, 2003, p. 19, grifo do autor).

Na intimidade de mundo e coisa vigora, portanto, o ‘entre’ no corte da di-ferença [*Unter-Schied*]. A diferença mantém em separado o meio pelo qual mundo e coisa são sua unidade na relação com o outro. Ou seja, a diferença é o elemento aproximativo que dá suporte na relação de um com o outro. Como meio da relação, a diferença é mediadora para entregar mundo e coisa aos seus modos de ser; ela se apropria das coisas e se apropria do mundo na forma de conceder sobre as coisas uma dimensão entre mundo e coisa. A linguagem fala e deixa o seu chamado, evocando coisa-mundo no entre da diferença. Ou seja,

O chamado da linguagem recomenda e entrega o que nela é chamado para o chamado da di-ferença. A di-ferença deixa o fazer-se coisa das coisas repousar no fazer-se do mundo. A di-ferença des-apropria a coisa para entregá-la ao repouso da quadratura. Essa desapropriação não retira nada das coisas. É ela que libera as coisas para o seu próprio: resguardar o mundo. Guardar no repouso é aquietar. A di-ferença aquietar no mundo a coisa como coisa. (Heidegger, 2003, p. 22).

Observamos, segundo Heidegger, que o aquietar tem a possibilidade de acontecer de dois modos pela diferença: no primeiro, a quietude deixa quieta a coisa no seu fazer-se coisa e, no segundo, a diferença deixa quieto o mundo no seu fazer-se mundo. Nessas formas de quietude, a diferença evoca e convoca, recolhendo para si o chamado da diferença na consonância do quieto. A consonância da quietude só se torna sonora para o processo de escuta dos homens quando fazemos uso da linguagem por meio da fala. “Para os mortais, falar é evocar pelo nome, é chamar, a partir da simplicidade da di-ferença, coisa e mundo para vir” (Heidegger, 2003, p. 24). A linguagem é fala e a sua fala chama a diferença que desapropria mundo e coisa para a simplicidade de sua intimidade. O filósofo traz à luz quando diz que,

Ao extrair o seu dito do chamado da di-ferença, a fala dos mortais já segue a seu modo a sua convocação. Extraindo mediante uma escuta, a correspondência é ao mesmo tempo uma resposta e um reconhecimento. Correspondendo duplamente à linguagem, ou seja, extraindo e respondendo, é que os mortais falam. A palavra dos mortais fala à medida que co-responde, no múltiplo sentido do termo. (Heidegger, 2003, p. 25).

A escuta, nesse sentido, cor-responde ao chamado dessa quietude. Heidegger não opera com qualquer tipo de chamado pela escuta ou com qualquer tipo de escuta, mas uma em especial se aproxima do demorar-se, no estar-junto-com, com-partilhando escutas atentas e capazes de captar gritos, sussurros, quietudes. Remeter-se para auscultar e, assim, toda escuta se torna também autêntica e se sustenta no dizer mais próprio porque escutar pertence à escuta, que se apropria da consonância do quieto para atender ao chamado da diferença, que entrega mundo e coisa aos seus modos de ser.

Já descrevemos antes que a linguagem é ela mesma enquanto linguagem e, por isso, deve ser compreendida por sua situação originária, e não com base na orientação de conceitos habituais, com os quais a sua definição ocorre estruturalmente. Ora, “Para pensar a linguagem é preciso penetrar na fala da linguagem a fim de conseguirmos morar na linguagem, isto é, na *sua* fala e não na nossa” (Heidegger, 2003, p. 9, grifo do autor). Nesse sentido, podemos reafirmar a nossa questão: onde se encontra a auscultação vigorosa no indicativo formal do conceito da deficiência? Para en-caminharmos uma elaboração adequada ao nosso objeto do

pensamento, trataremos de três modos específicos para escutar a fala pela saga do dizer, são eles: a) escuta como compreensão; b) escuta com-partilhada; e c) escuta no contra-dizer.

Desde a Antiguidade, o *Logos* foi interpretado de modos diferentes na história ocidental, passando pela compreensão de *Ratio*, seguido por *Verbum*, tornando-se lei do mundo, reverenciado como *status* de lógica e definido enquanto razão. No entanto, na Grécia Antiga, *Logos* como derivação de *Légein* (*Λέγειν*) é compreendido por aquilo que pode ser dito, pronunciado, isto é, mesmo sentido da significância do *Logos* grego antigo: dizer, falar, contar. Portanto, “É do *λέγειν* que depreendemos o que é *λόγος*” (Heidegger, 2012a, p. 184). Em sua análise mais profunda do termo *Légein*, o filósofo nos ensina que essa palavra conserva o sentido dos termos das palavras alemãs *Legen* (de-por) e *Vorlegen* (pro-por), as quais podem originalmente ser interpretadas como estender, prostrar, deixar disponível para..., colher, apanhar e juntar. O *Logos* como significância de *Légein* enquanto indicação formal de-por e pro-por recolhe a si e o outro na vigência do mostrar-se e de deixar-se mostrar, em que o ente pode aparecer por si mesmo como ele próprio. No dizer (*Λέγειν*) como nomeação, o ser da coisa aparece fazendo-o mostrar-se por si mesmo como aquilo que é; portanto, dizer é fazer aparecer. Assim, “Dizer e falar vigoram sempre no deixar dispor-se num conjunto tudo que vige postado no des-encobrimento” (*Ibid.*, p. 187). Nesse sentido, há aqui a compreensão de um movimento duplo inerente à palavra dizer (*Λέγειν*). Por um lado, ‘dizer’ é a evocação da ideia de que ele faz o ser aparecer enquanto se recolhe em seu próprio velamento; e, de outro, a possibilidade de seu desvelamento. Entretanto, esse desvelamento não acontece pelo dizer, mas recebe o seu modo de ser a partir do seu próprio desvelamento. E, por isso, *Légein* enquanto de-por e pro-por não pode ser definido nem por meio da emissão de sons nem pela significância das articulações semânticas ou fonéticas. *Légein* é evocar a fala pelo des-encobrimento do vigente e de acordo com a disponibilidade em que ele aparece e, assim, torná-lo acessível pelo compreender.

Entretanto, escutar é o prévio de falar e dizer. Se no dizer (*Λέγειν*) a definição não acontece pela emissão de sons emitidos pela fala, como ocorre, então, a escuta do dizer? O escutar também não se dará na apreensão de sons que entram e saem de nossos ouvidos. Se fosse assim, seria somente captação e fluidez de ruídos meramente informativos. É preciso depreender que estamos operando diante de uma escuta que está muito além de mero ato anatomicamente explicitado pela fisiologia. É necessário acessar o fundamento do poder-ouvir existenciário e o apelo da fala junto-com, pois “Ouvir é propriamente este recolher-se, que se encontra num apelo e numa provação. Ouvir é primordialmente auscultar, uma escuta

concentrada. Na ausculta, vige e vigora um conjunto de escutas. Ouvimos quando somos todo ouvido. Mas ‘ouvido’ não é o aparelho auditivo” (Heidegger, 2012a, p. 189, grifo do autor).

Esse ser-todo-ouvido é estar inteiramente entregue naquele instante do aí do que se ouve. Permanecer nele e demorar-se com-ele, pois o escutar carrega consigo o modo-de-ser do ouvir na compreensão do poder-ouvir existenciário. Essa tal escuta pertence ao *Logos* em seu sentido mais próprio, isto é, no des-encobrimento do vigente em sua vigência, de deixar ver o ente enquanto o que é e como é e no enquanto ser-verdadeiro ou ser-falso. “Todo des-encobrir arranca o vigente do encobrimento” (Heidegger, 2012a, p. 195). Portanto, o sentido próprio do *Logos* é des-velamento e, por isso, ele determina o modo de ser de uma escuta que acontece pela postura recolhedora com a qual se desdobra na abertura do vigente pelo dizer (*Λέγειν*) para pensar o estar-sendo. Portanto, o sentido próprio e originário da escuta acontece no compreender.

No fenômeno da compreensão, o ente se mostra acessível em seu ser-no-mundo, ao qual pertencem também o ser-com e o ser-um-com-outra. O compreender situa-se na disposição para estar-sendo-no-mundo em seu ser-aí. Heidegger (2012b, p. 459) explicita que “O decisivo continua sendo a prévia elaboração do ontológico-existenciário da estrutura do discurso, fundada na analítica do *Dasein*”. A compreensibilidade traz à luz a possibilidade existenciária do dizer a partir do ouvir, então, “O ouvir alguém... é o existenciário ser-aberto do *Dasein* como ser-com para os outros” (*Ibid.*, p. 461).

Segundo Gadamer (2002), todos os fenômenos da compreensão e da incompreensão representam fenômenos da linguagem. O esforço para querer compreender começa quando nos deparamos com algo estranho e desorientador. Já de saída o filósofo assume que quem se esforça para auscultar a linguagem encontra-se, logo de imediato, com aquilo que ele vai nomear de “acordo tácito” ou “adivinhar o pensamento”, uma vez que é pelo acordo tácito ou pela adivinhação do pensamento que se garante amplitude universal da compreensão, gerando uma perturbação de consensos com a necessidade de avaliar e comprovar o que o outro diz ou se o que esse outro diz é dito sem razão. Nessa necessidade metodológica de compreender esses nexos instaurados é que a compreensão vai se dar como a eliminadora de mal-entendidos, sendo a linguagem, por meio da conversa, o caminho pelo qual os mal-entendidos são analisados.

Na conversa, indica o filósofo, o diálogo pode se transformar numa tal solidariedade ética e social que chega pelo caminho da comunhão de opiniões, que se tornam tão comuns que já não são nem mais minhas nem mais suas opiniões, mas uma interpretação comum do mundo, a superação da estranheza entre um eu e um tu. Nesse sentido, permite-se dizer que há uma

relação da compreensão com a linguagem, pois ela viabiliza a possibilidade de entendimento mútuo nas conversas. Para Gadamer (2002, p. 221, grifo do autor),

É um erro grave, portanto, pensar que a universalidade da compreensão, que constitui meu ponto de partida, implique por exemplo uma atitude fundamentalmente conservadora ou harmonizadora com o nosso mundo social. “Compreender” as articulações e ordenamentos de nosso mundo, compreender-nos mutuamente nesse mundo, pressupõe tanto a crítica e a contestação do que se estagnou e tornou-se estranho quanto o reconhecimento e a defesa das ordens estabelecidas.

Assim, tornam-se possíveis outros aspectos, novas opiniões e outros objetivos são reformulados e, com isso, um novo dizer é (re)colocado na conversa. Esse novo dizer não é algo inteiramente novo ou de outra analítica, mas ele deve ampliar as leituras daquilo que se é dito para que uma falsa ideologia seja superada. Isso ocorre, por exemplo, ao tratarmos do corpo com ou sem deficiência; quando comparamos, geramos alteridade deficiente que diz desse outro – que sempre pode ser pensado como exterioridade – como algo que eu não sou, que nós não somos, categorizando a sua existência e o seu modo de ser, padronizando e criando mecanismos de controle sobre os corpos desse nomeado outro deficiente.

Entretanto, Gadamer (2002) pondera que a crítica da ideologia consiste exatamente na correção dessas falsas consciências que normalizam e conformam a sociedade estabelecendo falsos entendimentos considerados corretos e que estabelecem certo tipo de conformismo social. O que nos faz lembrar Heidegger (2003, p. 198), quando diz: “Sem dúvida, a linguagem é a única forma de visão do mundo elaborada pela subjetividade humana”. Será que o fato de já nos encontrarmos familiarizados com mundo pré-formado convencionalmente no dizer e no pensar, em certa medida, nos impede de estabelecer outra orientação que corresponde ao dizer e ao pensar extra-convencionalmente? Será que a nossa autocompreensão consegue ir mais longe e falar de outro modo sobre as multiplicidades de existir ‘na’, ‘da’ e ‘com’ deficiência? Será que conseguimos colocar em prática uma escuta profunda, meditativa, com a qual se abre a possibilidade de viver a experiência do pensar para falar e dizer de outra forma sobre a deficiência?

Isso vai depender da relação que fazemos com o mundo e de como esse diálogo interno de autocompreensão do mundo se exterioriza na forma do dizer, isto é, na operacionalização que ocorre entre pensar e falar, uma vez que “O ente é retirado do velamento ou velado, tendo em vista que é um tal ou tal ou não é um tal ou tal. Sob forma discursiva, fala-se a cada vez sobre o ente” (Heidegger, 2015, p. 412) e sobre os modos de ser-do-ente. Ou seja, a formação

humana, aqui, reverbera e mostra seu curso. Parece não haver, então, mais dúvidas de que falar traz à luz o vigente. Heidegger (2003, p. 191) assevera: “A capacidade de falar distingue e marca homem como homem”. Falar um com o outro significa anunciar alguma coisa para o outro, isto é, tentar mostrar aquilo que se pretende anunciar. Sem dúvida, falar é querer mostrar algo e, ao mesmo tempo, fazer com que esse algo apareça à medida que continuemos detidos sobre esse algo.

Mas falar é também, antes de tudo, uma escuta. Uma escuta da linguagem. É preciso que haja certa interação para que um fale e o outro escute. É a partir da escuta, independentemente do tipo, que se permite chegar à saga do dizer. “Qualquer que sejam os modos de escuta, sempre escutamos alguma coisa, escutamos o *deixar-se dizer*, que abarca toda escuta e representação” (Heidegger, 2003, p. 203, grifo do autor). A fala enquanto escuta da linguagem se deixa alcançar pelo caminho da saga do dizer, que se desdobra na articulação entre velamento e desvelamento. Falar põe o vigente em destaque para aquilo e para aqueles com quem fala, ou seja,

Tudo fala ora de um modo, ora de outro. Tudo fala aclamando, proclamando, conclamando como o que nos reclama e isso de tal maneira que os que estão a falar falam entre si, com os outros e consigo mesmo. O que se fala se fala de muitas maneiras. Com frequência, o que se fala não passa do que se pronuncia, seja para rapidamente desaparecer ou para, de algum modo, preservar-se. O que se fala pode ser passageiro, mas também sustentar-se como o que nos convoca. (Heidegger, 2003, p. 200).

Falar surge, portanto, de vários modos. Até mesmo quando não há fala, o falar se orienta de outro modo, na forma de um não falar, pelo silenciar-se, porque quem silencia pode também querer dizer muita coisa. Pode-se falar ‘sozinho’ ou (des)acompanhado, já que falar transita corpo(s), fala dos modos de existir, fala da cotidianidade, do passado e do presente e projeta o futuro desse(s) corpo(s). Fala-se de forma vigilante a respeito do outro, nomeando-o, pondo dúvidas e certezas desse que costumeiramente nomeamos de outro. Na fala se reconhece o desejo de tornar-se outro, recolhendo-se em sua intimidade e, ao mesmo tempo, não querendo ser reconhecido e categorizado na acepção do ser-outro. Portanto, prefere-se apagar ou forjar sua existência, se metamorfosear noutro e, assim, o outro é que se mostra como diferente, um completo estranho, e que não cabe na existência de mais um eu. Falar se fala da vida, da morte, do belo, do feio. Fala-se da (in)capacidade, do deficiente, do eficiente, do normal, do anormal. No falar aparecem os julgamentos, as falas (im)próprias, (im)pensadas ou pouco pensadas, as falas verdadeiras ou falsas, rasas ou profundas. Às vezes elas viram falatórios, falas repetidas,

óbvias, sem obviedades, subjugadas, preconceituosas. Falamos através da arte, da literatura, da ciência, da filosofia etc., cada qual a seu modo. Nós falamos e narramos sobre o mundo, realizamos pela fala a travessia do existir, de estar-sendo-no-mundo com-partilhado. Usamos a fala para explicitar, compreender, interpretar e traduzir nós mesmos e os outros. Dessa maneira, a fala se mostra em sua multiplicidade de elementos e referências na de-terminação e no condicionamento por meio da articulação com os outros e com as coisas. As falas são ditas. Elas podem alcançar os bons e os maus ouvintes, por isso a emergência de uma escuta. Mas será que somente escutamos a emissão sonora proferida pelas falas ou será que realizamos o modo mais radical de uma ausculta vigorosa e atendemos ao chamado para aquilo que elas realmente querem ‘dizer’?

Devemos nos ocupar mais com a voz que escuta e traz a si mesma, como também se põe disponível aos outros. Ocupação de um demorar-se mais profundo que a fala traz consigo no dizer. Seguir o ritmo próprio do dizer e providenciar uma escuta atenta, investigativa, meditativa – um auscultar, que se ocupe com a saga do dizer. Não se ensina a escutar, mas, sim, a com-partilhar o escutado para que ele se abra em possibilidades de uma (re)orientação da fala e do dizer. É, portanto, uma (des)orientação da fala e uma transformação do dizer. Dizer de outro modo e deixar florescer o en-caminhamento de pensar, dizer e falar. Inverter a lógica de falar da deficiência somente por sua aparência primeira, sem escutar a evocação do silêncio que trazem o velamento e o não velamento, porque, “Quando falar ou pensar criam um falso pacto entre a linguagem e a normalidade, alguma coisa morre no mundo” (Skliar, 2014, p. 42), sem, de forma alguma, procurar por outras narrativas que digam de um modo diferente sobre a deficiência, mas que no fundo continuam falando e dizendo repetidamente as mesmas coisas. Devemos ultrapassar o limite da ligeireza habitual de falar sobre a deficiência, escapar da confiança cega na crença de que é possível falar e dizer qualquer coisa a respeito e dissolver o mito do que a deficiência representa, como a questão de alguns poucos nomes, alguns rótulos, alguns poucos adjetivos.

A compreensão de com-partilhar e auscultar acontece na extrema relação de estar-com-outro numa manifestação que não admite preconceitos nem de superposição nem de autoridade. Quando trazemos à luz esse entendimento, estamos lidando com uma situação essencial na qual a voz de um e a de outro se escutam mutuamente e, portanto, rejeitam qualquer forma de expressão que compromete um auscultar mais originário.

Trata-se de um diálogo aberto, fruto de uma escuta e de um olhar limpos de pré-concepções, capaz de permitir um demorar-se para pensar, falar e dizer nesse acompanhar e estar-sendo-junto-ao-outro e na direção de um contra-dizer, pois “Toda palavra já é resposta: é

um contra-dizer, um vir de encontro, um dizer que escuta” (Heidegger, 2003, p. 209). É importante destacar que Heidegger não está operando com a simplicidade do termo ‘resposta’, em que um fala e o outro somente responde. Lembramos do que já discutimos anteriormente nesta tese, para ele, a resposta à pergunta filosófica não se esgota na elaboração de palavras que respondem à questão como se fossem mera verificação, ao contrário, responder estabelece uma correspondência ao ser do ente. Portanto, essa correspondência no contra-dito também é um modo de dizer que escuta. Nesse sentido, contra-dizer não possui uma determinação opositora ou se contrapõe imediatamente a um outro dito, mas escutar aquilo que nos vem ao encontro pela saga do dizer enquanto ele é com-partilhado. Será que possuímos a paciência de escutar atentamente o contra-dizer e ouvir cuidadosamente o apelo que traz a saga do dizer por esse nomeado ‘outro’ ou simplesmente interrompemos o seu contra-discurso e não escutamos mais nada? De fato, quando a escuta não acontece no contra-dizer, corremos sério risco de não reconhecer mais a fala e o dizer, de não compreender mais as diferenças enquanto diferença, os modos de existir do outro. Deixamos, portanto, de atribuir esforços para ir um pouco mais além das sílabas, das pronúncias, dos enunciados, das gramáticas exatas. Por ‘paciência’, compreendemos como algo mais profundo na escuta e, por isso, merece um tratamento filosófico a partir de dois modos.

O primeiro modo faz relação com o uso da palavra ‘paciência’ como significância de tolerância ou como ato de suportar males ou incômodos. Quando a escuta acontece nessa orientação, consideramos o termo ‘paciência’ como forma possível de tolerar o discurso do outro. Logo, a tolerância acaba sendo levada para uma espécie de apatia na manifestação discursiva desenvolvida pelo outro. É como se o outro não tivesse historicidade, qualquer faticidade, ele está envolto por falas que não querem dizer absolutamente nada a quem o escuta, somente um vazio, vazio de sentidos, de existência e, então, não há mais um escutar apreensivo e atento, mas, sim, uma tolerância na escuta. Skliar (2012, p. 154) explicita que “A tolerância é a solução para uma pergunta que ainda não nos fizemos, que ainda não entendemos, que ainda não sabemos, que ainda não dizemos, que ainda não sentimos”. Desconhecer, nomear e delegar a posição de estranhamento no outro e excluí-lo jogando para longe da realidade de quem escuta e anulando sua fala, seu dizer, seu modo de falar e dizer sobre a sua própria existência. Tolerar antes mesmo de compreender o incompreensível da deficiência. Camuflam-se vozes, falas, toma-se o dizer do outro, fala-se ‘de’ e ‘para’ outro e vela-se o modo de ser ‘com’. Propiciam-se falas apressadas para evitar pensar e elaborar um contra-dizer. O que acontece quando a escuta sobre a indicação formal da deficiência é tolerada? Olhamos para os diagnósticos e escutamos unicamente os apelos dos prognósticos, de algumas possibilidades, dos

apontamentos de algumas limitações? É possível que “o que está em jogo é tolerar o outro, tolerar aquilo que é do outro, enquanto nossas palavras se somam na boca para liberar-se de tanto medo, de tanta sobriedade, de tanto frágil equilíbrio” (*Ibid.*, p. 154-155). Medo do diagnóstico, da aparição do caos da insegurança para o que se deve fazer ou como fazer no espaço escolar e como con-viver junto à deficiência, ao deficiente. Fala-se das ações pedagógicas sem querer dizer acerca do modo de ser na educação. Frequentemente, utilizamos as expressões ‘inclusão’, ‘diversidade’, ‘alteridade’, dentre outras tantas, para falar como modo de ser na educação; no entanto, elas não dizem dos modos de ser e de existir singularmente na educação. Elas acabam se aproximando mais da ideia de um ‘acolhimento’ que logo se transforma num tipo de ‘inclusão’ no campo da educação, em que as ‘diferenças’ constitutivas em cada um são toleradas.

Se tolerar já se encontra na condição de artifícios para con-viver e com-partilhar espaços, tempos e corpos, contudo, sem se deter junto-ao-outro e estar-com-outro, mas somente tolerar sua existência, o que seria, então, o aspecto da in-tolerância? A in-tolerância é essa incapacidade de retornar para dentro de si mesmo para seguir na direção de uma atitude inflexionante, pois “Tolerar, é claro, apenas exterioridade, ou todo o universo, sua diversidade, o fogo, a leveza, a mais fantasmagórica das soberbas. Mas não, está claro, tolerar a si mesmo. Pois, fazê-lo, intolerância será deste mundo, reinará em nosso corpo, para nosso corpo, por nosso corpo” (Skliar, 2012, p. 155), ou seja, colocar-se perante a in-tolerância de sua própria autocompreensão enquanto aquele ou aquela que apenas tolera o existir do outro. Portanto, o estar-com é tolerado porque o outro será sempre um estranho ‘de’ e ‘para’ mim mesmo.

O segundo modo do termo ‘paciência’, entendemos como possibilidade de escutar no demorar-se e indo às coisas mesmas para escutar a vigência pelo contra-dizer do vigente. Um escutar que seja capaz de proporcionar uma verdadeira experiência pelo pensar, falar e dizer junto-ao-outro, já que “Fazer experiência com algo, seja com uma coisa, com um ser humano, com um deus, significa que esse algo atropela, nos vem ao encontro, chega até nós, nos avassala e transforma” (Heidegger, 2003, p. 121). Deixarmo-nos afetar por essa experiência que nos atravessa e abrir-se para receber o que nos vem ao en-contro quando se estabelece uma relação com-partilhada com-o-outro. Nem sobreposto, nem acima nem abaixo, mas usar as palavras para poder acompanhar o estar-sendo-com-o-outro. Pensar, falar e dizer sobre o outro é a possibilidade de conversar com qualquer um e estar atento para escutar as singularidades do ser de cada um, contudo, sem querer tolerar sua existência. Outro olhar, outra escuta, uma escuta paciente para conseguir ouvir atentamente o contra-dizer do outro e não suplantá-lo. O que o outro nos diz? Escutar pacientemente sem esperar por fundamentos que, de saída, determinam

o ‘que é’ de cada um na deficiência. Romper com tudo que já se colocou como fático da deficiência para ouvir e escutar mais demoradamente para pensar, falar e dizer de outro jeito, ou seja, na compreensão de cada ser em cada singularidade. Novamente, é um poder-ouvir existenciário que escuta ao apelo do dizer junto-com.

Operamos filosoficamente falar e dizer como aspectos da essência da linguagem a partir de três modos distintos do escutar; entretanto, todos eles pertencem a uma trama de ideias que podemos entrelaçar entre si: a) escuta como compreensão; b) escuta com-partilhada; e c) escuta no contra-dizer. A escuta como compreensão está na possibilidade de um poder-ouvir existenciário. Escutar o outro é dispor-se diante do existenciário como ser-aberto, ou seja, poder-ouvir a si mesmo e aos outros por intermédio do círculo compreensivo, em que eu me compreendo enquanto aquele que compreende o outro e é compreendido por ele quando a escuta é com-partilhada. Por sua vez, com-partilhar escuta acontece na relação do compreender junto ao estar-sendo-com-outro no mundo, que é, desde sempre, com-partilhado pela presença de vozes que ampliam os diálogos por meio de conversas mútuas, com as quais se podem propor meios de aberturas para que se escutem o falar e o dizer com-partilhados entre um eu e eu mesmo, e um eu e os outros. Eis que, portanto, alcançamos o nosso último modo de escutar: a escuta enquanto contra-dizer. Esse é um tipo de escuta que nos vem ao encontro pela saga do dizer enquanto ele está-sendo com-partilhado. Uma escuta que conduz a uma prática da paciência do escutar pelo demorar-se e do ouvir como vigente que se torna acessível ao apelo ao trazer a saga do dizer por esse nomeado ‘outro’.

Estamos propondo uma escuta para (re)pensar o nomeado deficiente e para (re)pensá-lo como nós mesmos e, ao mesmo tempo, escutá-lo a partir do seu modo de ser, pois, a cada novo encontro, a cada novo com-partilhar, a cada novo dizer, a cada novo contra-dizer, as (in)certezas podem ser transformadas e (re)colocadas no campo de um incerto saber tudo sobre a deficiência. Deixar de falar sobre a deficiência e escutar mais as existências na singularidade de cada ser e em cada dizer – velado e não velado. Talvez devêssemos nos inspirar no lema ‘Nada sobre nós sem nós’²⁹, resumidamente, o movimento tinha como objetivo a busca por maior reconhecimento de uma vida mais independente e de não discriminação. Mas a virada de chave só ocorreu na transformação da atitude, quando se pensou falar sobre a deficiência. Não

²⁹ Segundo Crespo (2009. p. 217), “Em 2004, “Nada Sobre Nós Sem Nós” (Nothing About Us Without Us) foi escolhido como tema para o Dia Internacional das Pessoas com Deficiência (3 de dezembro), proclamado pela Assembleia Geral da ONU em outubro de 1992, para promover o conhecimento sobre assuntos relacionados a pessoas com deficiência e mobilizar apoios para garantir sua dignidade, seus direitos e seu bem-estar. A cada ano, a ONU escolhe um tema especial para o Dia Internacional das Pessoas com Deficiência”. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-28052010-134630/pt-br.php>>. Acesso em 01 abr. 2017.

se admitia mais falar ‘de’ nem falar ‘por’, como se os deficientes fossem pessoas incapazes de defender, mas, sim, de falar com autonomia para propor e dialogar sobre as suas condições e seus direitos. Agora, a proposição era que se falasse a partir do ‘com’. Lembremos que, na relação do ser-com e para os outros, subjaz uma relação ontológica nas formas de com-partilhar-mundo e que podem se dar de modos diferentes. Ser-no-mundo é essencialmente com os outros e é também o nosso modo cotidiano de ser com os outros. Sendo assim, quando falamos ‘de’ e ‘por’, pairamos no abismo de (re)produzir dizeres que são demasiadamente nossos, logo, sem o cuidado, a responsabilidade e a ética de compreender e interpretar as singularidades a partir das totalidades e, assim, impossibilitamos as possíveis aberturas que traz o poder-ouvir no caminho de uma escuta existenciária para permitir que as coisas se mostrem em seu velamento e não velamento. Falar-com é com-partilhar falas e dizeres sem preocupações hierárquicas, apenas estar-sendo-junto e estar-sendo-com-o-outro, pois, na escuta compreensiva compartilhada do ser, já subsiste uma compreensão dos outros e de mim mesmo, porque ser é ser-com. É, de modo geral, compreender a escuta que se faz diante da fala e do dizer do outro quando se põe a paciência do escutar o contra-dizer.

Sem dúvida, há uma dimensão diferente quando tratamos o falar e o dizer na indicação formal da deficiência diante dessa compreensão. O pensar se torna uma experiência que deve ser vivenciada também na compreensão do estar-com na forma de um acompanhar a caminhada da existência desse ‘outro’, mas que reconhece o limite do próprio dizer ou não dizer do outro e de deixar mostrar-se ou não. Quando a escuta acontece, pode-se abrir e mostrar a singularidade de cada ser na deficiência. Percebe-se que a única diferença existente está nos modos de ser de cada um e que talvez a tolerância seja só mais um método fugitivo para justificar o estar-sendo do outro para não enxergar meu próprio eu, para não querer meditar no campo da autocompreensão, caso contrário, qual ‘eu’ seria capaz de encontrar? Um eu injustificável, desajustado, estranho, talvez um eu pertencente e com as mesmas características daqueles que um dia eu nomeei de outro? E o que há de tão ‘errado’ em ser-outro? Talvez, devamos voltar a escutar para falar e dizer de modo mais vibrante com-o-outro, nos deslocar para fora das mesmidades no campo da educação e da educação especial, evitar os os dizeres técnicos quando se trata de falar e dizer sobre deficiência, reconhecer as pluralidades, mas também as singularidades porque ambas as palavras, não à toa, estão apresentadas aqui no plural.

4.1.3 Escrever enquanto saga do dizer

Escrever é um fracasso quase seguro.
Deixar de escrever é um fracasso seguro.

Carlos Skliar

Até aqui, estamos acompanhados dos elementos fenomenológicos da essência da linguagem: pensar e falar. Dessas experiências fundamentais da essência da linguagem, vai surgir o terceiro elemento que cumpre o aspecto da relação de contato entre os entes a partir da operação instrumentalizada de fato, esse elemento é o ‘escrever’. Eis que temos, então, uma tríade da essência da linguagem composta de pensar, falar e escrever. Ficou claro, portanto, que escrever é, primeiramente, o manejo de sinais instrumentais; no entanto, por detrás dos sinais instrumentais do escrever, está a escrita como disposição para o ser do ente e enquanto ente disponível desse ser como aquele que faz parte dos modos de ser-no-mundo junto-aos-outros entes, isto é, “O escrever apresenta um uso instrumental e um uso de caráter do ente disponível, que faz parte do meu modo de ser-no-mundo” (Stein, 2019, p. 121).

Para Heidegger (2003), o aspecto fenomenológico da essência da linguagem no pensar, falar e escrever está submetido a uma dupla dimensão, mas pensado como unidade, pois, na medida em que há o pensar, há o não pensado; em que há o falar, há o velamento e o não velamento do *Logos*; e em que há o escrever, há a condição oculta da escrita. Segundo explicita Stein (2019, p. 121-122), em Heidegger, “Há um constante convite para intervir a posição, que nem da filosofia para descobrir, no âmbito onde se pensa, o não pensado, onde se lê, nos escritos, o não escrito e onde, no falado, se percebe aquilo que é omitido, que é calado”. São elementos que remetem à ideia de possibilidade de que alguma coisa pode estar dispersa na condição humana e que, por isso, não se pode determinar o ‘é’ de cada coisa diante do pensar, falar ou escrever, mas, sim, de en-caminhar operando na indicação formal dos conceitos. A interpretação diante dessa tripla dimensão da essência da linguagem no pensar, falar e escrever ocorre por meio de uma fenomenologia hermenêutica, já que ela pode abrir-nos o caminho para esse universo que se dá em bases existenciais. Feita essa breve abertura conceitual, poderíamos aqui permanecer meditando sobre diversos aspectos do escrever, porém adentraremos a indicação formal do escrever a partir do elemento fundamental que é o escutar, ou seja, escutar aquilo que se escreve ou é deixado de escrever (ocultamento da escrita) porque esses modos fenomenológicos se aproximam mais do nosso objeto do pensamento proposto enquanto capítulo desta tese.

Não é exagero dizer que, quando se escreve, se escreve não para alguma coisa, mas para alguém. Nesse sentido, é possível dizer também que escrever se dá de modo com-partilhado,

em que um escreve e o outro lê, mesmo que essa pessoa nunca leia o que foi escrito por e para alguém. Como nos ensina Skliar (2014), a escrita está no ‘entre’ para fazer com que as coisas sejam com-partilhadas entre-os-entes. Nem sempre esse modo de com-partilhamento da escrita se dá na esfera de uma relação com amorosidade entre a escrita e leitores, por vezes, a escrita se apresenta como autoridade inquestionável, a tal ponto de segregar aqueles que possuem o privilégio de dominá-la daqueles que não conseguem acessá-la de algum modo, seja na construção da escrita instrumental propriamente dita e/ou na compreensão e na interpretação de um texto. Ainda assim, a escrita acontece de maneira com-partilhada.

E, por isso, devemos permanecer com a escuta atenta para ouvir bem o silêncio oculto da escrita. Seguir o movimento das palavras, acompanhá-las e deixar-se envolver por tudo aquilo que não se escreveu e pensar em alguma coisa distinta da escrita como código fechado, como se a totalidade das coisas tivesse sido escrita. Uma escrita que tem a pretensão de achar que disse tudo acaba suplantada pelo indizível. O que será que está ausente na escrita? Será que ocultamos propositalmente uma escrita? Para quem escrevemos? E por quê? Sendo assim, devemos

Escutar não para saber, mas para esquecer o abominável. Escutar não para entender, mas para perder de vista o execrável. Escutar porque é necessário receber as verdades que outros desconhecidos puderam dar-nos. Escutar. E, assim, calar-se. E, assim, não julgar. Escutar é desejar o ditado do mundo. (Skliar, 2014, p. 121-122).

Para escrever sobre a deficiência, especificamente no campo da educação, a escrita deve ser como um convite para ir mais além dela mesma, um convite para abandonar o relato repetitivo, fugir das escritas breves sem um demorar-se mais profundo para dizer realmente algo da deficiência. “Uma escrita que se rebela e se contorce para continuar andando. Desejando que algum dia alguém a escreva. Alguém leia” (Skliar, 2014, p. 124). Nesse sentido, o que justifica pensar e escrever sobre a deficiência é essa escuta que toma como ponto de apoio e raiz de sua argumentação e que faz parte da existência de uma experiência humana de um poder-ouvir existenciário, não da normalidade ou da técnica escrita, mas daquilo que ainda permanece velado para fazer uma experiência do pensar, falar e escrever de outro modo. Escutar o escrito para continuar caminhando, lendo e escrevendo no objeto do pensamento. Escutar a escrita para aprender a compreender, duvidar, questionar, identificar as diferenças, encontrar os dizeres ocultos para (re)tomar o pensar, o falar e o escrever. Escutar para, enfim, “Encontrar a própria voz: descobrir o próprio passo, o próprio peso e a própria leviandade, a breve e fugaz medida dos átomos, das circunferências e das páginas escritas ou ainda em branco” (*Ibid.*, p. 128).

Escutar para aprender a ler, acompanhar as palavras, ouvir os dizeres e tentar decifrar o ocultamento que está escondido nas (entre)linhas.

Escutar a escrita da tradição e dar o passo de volta para seguir adiante com o objeto do pensamento. Heidegger (2018, p. 23) diz “Que quer que pensemos e, qualquer que seja a maneira como procuramos pensar, sempre nos movimentamos no âmbito da tradição. Ela impera quando nos liberta do pensamento que olha para trás e nos liberta para o pensamento do futuro, que não é mais planificação”. Para ele, o que se procura com o diálogo na tradição não é buscar aquilo que foi pensado, ao contrário, devemos mirar em algo impensado, escutar o que está oculto no pensamento da tradição. Essa forma de pensamento só é possível quando se é colocado diante de uma postura em que ocorre o passo de volta. Já trouxemos à luz a compreensão indicativa do passo de volta; entretanto, vale a pena uma breve exposição novamente neste momento da pesquisa. O passo de volta vai na direção do impensado pela tradição, isto é, pensar a diferença enquanto tal entre o ser e o ente. A metafísica se esqueceu dessa diferença ontológica entre o ser e o ente e a toma somente pela mostraçãõ primeira determinada por ‘é’ isso ou ‘aquilo’ do ente e pela apresentação do ente enquanto tal, quer dizer, se aproximando mais do seu fundamento. E, por isso, a necessidade do passo de volta, que não significa, de forma alguma, um passo isolado do pensamento, mas, sim, uma espécie de movimento do pensamento que escuta e olha a diferença enquanto diferença ao longo do caminho. Na escrita há uma finitude estabelecida porque existe uma impossibilidade de escrever tudo sobre algo. Assim, voltar à tradição também é ir na direção daquilo que foi pensado; entretanto, reconhecendo o lugar da incompletude de um texto sobre algo. Nesse sentido, escrever é sempre uma forma de (re)escrever, ela se move, então, a tradição deve ser (re)visitada. Escrever se move na direção de um novo pensar para que outras escritas e leituras sejam possíveis. Além disso, nos encontramos diante de um círculo compreensivo enquanto estar-sendo e com-partilhando-mundo, porém, em cada singularidade, realizar o passo de volta na direção da tradição pode significar o não apagamento da minha própria historicidade e da historicidade do outro, pois ter história é voltar a ela.

Nesse sentido,

O que um texto quer dizer não se pode comparar, segundo isso, com um ponto de vista fixo, inamovível e obstinado, que coloca a quem quer compreender sempre somente uma questão: como o outro pôde chegar a uma opinião tão absurda? Nesse sentido, na compreensão não se trata seguramente de um "chegar a acordo histórico" que reconstrói a gênese do texto.

Antes, pensamos compreender o próprio texto. Mas isso quer dizer que, na ressurreição do sentido do texto já se encontram sempre implicadas as ideias

próprias do intérprete. O próprio horizonte do intérprete é, desse modo, determinante, mas ele também, não como um ponto de vista próprio que se mantém ou se impõe, mas antes, como uma opinião e possibilidade que se aciona e coloca em jogo e que ajuda a apropriar-se de verdade do que diz o texto (Gadamer, 1999, p. 565-566, grifo do autor).

Por isso, Gadamer (1999), explicita que na escrita todo o transmitido está simultaneamente presente para qualquer temporalidade. Tudo o que nos chega pelo caminho da tradição é transmitido ou na forma de oralização ou na forma da tradição escrita cujos signos destinam-se diretamente a todo e qualquer leitor que esteja em condições de ler. Diz Gadamer (1999, p. 568, grifo nosso):

Através dela [escrita] a tradição se converte em uma porção do próprio mundo, e o que ela nos comunica pode chegar imediatamente à linguagem. Onde uma tradição escrita nos alcança, não somente se nos dá a conhecer algo individual, mas se nos torna presente toda uma humanidade passada, em sua relação geral com o mundo.

Ainda de acordo com o filósofo, “somente a tradição escrita pode ir mais além da mera permanência de resíduos de uma vida passada, a partir dos quais é possível à existência (*Dasein*) reconstruir outra existência” (Gadamer, 1999, p. 570, grifo do autor). Assim como, se deve reconhecer o problema que está no limite da compreensão hermenêutica de um texto escrito pelo intérprete, uma vez que “A tarefa do compreender se coloca com particular clareza quando se reconhece a debilidade de todo o escrito” (*Ibid.*, p. 572). A leitura compreensiva não é simples repetição do passado, mas a participação operatória pensante do presente que acontece pela saga do dizer. É nessa intenção que Heidegger (2003; 2018) sugere a possibilidade de retorno – passo de volta na tradição; no sentido de seguir adiante na (re)elaboração de um texto.

Talvez, tenhamos que deixar de lado os mecanismos que estabelecem técnicas que permanecem formatando os textos pedagógicos e colocá-los no processo de aberturas com escritas sem jargões com as quais se costumam ocupar as literaturas tanto no campo da educação quanto da educação especial. Optar por abordagens não violentas para descrever as experiências na con-vivência com-partilhada-com-esse-outro. Escrever mais a partir da construção de uma escuta atenta, sensível e com-partilhada-junto-ao-outro do que escrever como se estivesse falando pelo outro e ‘anulando’ sua presença existencial. Diante disso, é possível também ‘avaliar’ as próprias práxis pedagógicas e abrir-se para (a)aprender outras palavras junto-ao-outro.

Segundo Skliar (2014, p. 130), “O escritor não fecha a palavra, ao contrário, dá a possibilidade ao outro de fechá-la”. Particularmente, acreditamos que nunca se fecha porque há sempre o indizível, há finitudes nos textos, porém, sem fechamentos. Escrever para possibilitar novas aberturas, novas leituras e novos dizeres. A escrita precisa ser motivada, precisa acontecer pela afetação que nos move e que reflete na sua construção. A deficiência nos evoca e convoca a esse movimentar de dentro da escrita para continuar pensando, falando e escrevendo sobre ela. Ela nos afeta e nos orienta para querer saber mais, pensar mais, dizer mais e escrever mais, isto é, “Olhar, pensar, sentir, ler, escrever como se fosse pela primeira vez” (*Ibid.*, p. 131), revisitá-la sempre como se fosse a primeira vez porque, se não fosse assim, não avançaríamos nas discussões que envolvem as questões da deficiência. Ela se fecharia e ficaria para sempre na mesma posição que aquele primeiro discurso registrou sobre a deficiência. Então, seguimos tentando propor e dispor de novas aberturas e meditando para escrever outras coisas, sabendo que nada se encerrará por aqui ou neste instante, sempre teremos algo a mais para pensar e, com certeza, não chegaremos no ponto final de tudo. E não queremos isso. Queremos, sim, instigar e produzir outras escutas, outros olhares, outros dizeres e outros saberes que contribuam com o campo da deficiência e da educação.

4.2 A ABORDAGEM HERMENÊUTICA FENOMENOLÓGICA DO CONCEITO DE LOGOS (ΛΟΓΟΣ) E ALETHEIA (ΑΛΗΤΕΙΑ)

Aqui, faremos uma articulação de *Logos* (Λόγος) e *Aletheia* (Αλήθεια) com a hermenêutica fenomenológica de Heidegger. O acesso originário e fundamental à linguagem se dá através da própria experiência que se faz com a linguagem. O *Logos* da fenomenologia do ser-aí vem de uma hermenêutica ontológica que anuncia a compreensão do ser enquanto ser-aí em seu sentido autêntico do ser em geral e nas estruturas fundamentais e formativas de seu próprio ser. Ou seja, ao retomar o conceito grego de *Logos* proveniente do conceito de *Aletheia*, retoma-se também a ambiguidade essencial oculta na tradição entre velamento e desvelamento, pois,

Se afirmamos que *aletheia* esconde em si o método fenomenológico e se, a partir do método, afirmamos que o círculo hermenêutico e a viravolta devem sua ambivalência à *aletheia*, afirmamos que essa temática era uma possibilidade oculta da própria tradição; temática essencial que eclode na filosofia de Heidegger. (Stein, 2016, p. 83).

Trata-se de auscultar aquilo que ficou impensado, mas que nos convida para um pensar mais radical e para caminhar na direção mais originária no objeto do pensamento. É continuar ‘perseguindo’ os lugares inexplorados pela tradição, auscultando seus autores e meditando mais profundamente para en-contrar o impensado em suas obras.

Portanto, o ser pensado enquanto *Aletheia* permeia a dimensão ocultante-desocultante que se manifesta ativada no ser-aí. Inspirado por Heidegger, Stein (2016, p. 89) diz que “Toda linguagem que joga com o binômio velamento-desvelamento somente tem sentido quando pensada no âmbito da possibilidade como *aletheia*”. O termo ‘possibilidade’, empregado por Heidegger ao longo de suas obras, está na dimensão daquilo que ficou impensado na tradição, sendo a *Aletheia* responsável por revelar a essência dessa possibilidade enquanto opera no campo do velamento e do desvelamento. Com isso, a possibilidade torna-se propriamente a *Aletheia* porque é o próprio ser pensado não somente na primeira aparição, mas abrindo-se como possibilidade para mostrar-se em sua essência por meio de seu desvelamento (desocultamento).

Para Stein (2016), Heidegger des-cobre na palavra *Aletheia* a estrutura fenomenológica do ser enquanto velamento e desvelamento. Desse modo, o homem determinado como *Logos* enquanto aquele ente que é capaz de dizer, fazer aparecer e fazer ver é, ao mesmo tempo, *Aletheia*, ou seja, aquele que pode ser, simultaneamente, velamento e desvelamento de modo ocultante-desocultante. Assim, o ser pensado como *Aletheia* adquire uma dimensão binominal no acontecimento ocultante-desocultante do ser-aí e a possibilidade diz respeito àquilo que retrai quando se esconde na *Aletheia* enquanto velamento sustentado pelo desvelamento do ser-aí. Conforme Heidegger (2018, p. 240), “É no encobrir-se que predomina a tendência para desencobrir-se”. Isso significa que é na possibilidade que também se en-contra o movimento circular da existência, pois,

A partir da possibilidade, que Heidegger resume na *aletheia* em sua interpretação mais profunda, também se abre o horizonte do método fenomenológico. É na possibilidade que radica também o próprio movimento circular da existência. E a viravolta somente pode ser pensada, assim, como sentido do ser somente o pode, à medida que o pensamento penetra no seio da ambivalência que se estabelece no império da possibilidade. (Stein, 2016, p. 89).

Uma circularidade ontológica na fenomenologia do ser, em que há possibilidades de manifestação ou não desse ser-aí. “O círculo é cheio de sentido porque a direção e o modo de circular determinam-se pela própria linguagem mediante um movimento da linguagem”

(Heidegger, 2003, p. 192). Diante dessa circularidade, em que o ser e o ser-aí se com-preendem (apropriam) e à medida que o ser instaura o homem como sua abertura no ‘aí’, é que o homem manifesta, mostrando o ser por meio do seu velamento e desvelamento. Nesse sentido, na compreensão de *Aletheia* em sua estrutura circular da existência e no seu movimento ontológico, é possível dizer que tal acepção do ser é que permite pensar o ser como *Aletheia* como velamento e desvelamento, logo, existe uma reciprocidade entre analítica existencial e concepção de ser que só pode ser compreendida pela fenomenologia hermenêutica, pois “A analítica do ser-aí visa ao pensamento do ser” (Stein, 2016, p. 108). Daí a importância da *Aletheia* na essência da linguagem do ser e do ser-aí.

A interpretação da historicidade e da faticidade do ser-aí possui seu limite, justamente, porque existe essa ambivalência constante do ser entre velamento e desvelamento. Somos seres que com-partilhamos-mundo, partilhamos-mundo-da-vida, entretanto, apesar dessa totalidade (mundo) com-partilhada, os modos de ser-aí se manifestam de maneiras diferentes através de suas multiplicidades existenciais que acontecem a partir da singularidade de cada um, por meio de aberturas no estar-sendo-no-aí no movimento ontológico con-junto na *Aletheia*. Está esclarecido, portanto, que o homem está envolto nesse movimento duplo entre velamento e desvelamento; assim, depreende-se que há uma correspondência circular. Stein (2016, p. 115) complementa: “O que imerge o homem na ambivalência é a circularidade da constituição da faticidade do ser-aí. Dessa ambivalência emerge a relação que o homem tem com o ser”. E, por isso, se reconhece o limite imposto quando existe a tentativa de interpretação do ser-aí, porque, como *Aletheia* que é também *Logos*, o pensamento se movimenta ontologicamente dentro dessa circularidade sempre na ambivalência entre velamento e desvelamento. A manifestação do ser põe em mobilidade a ontologia do próprio ser, a qual corresponde ao dar-se recíproco no acontecer fenomenológico do ser na dinâmica entre velamento e desvelamento. Como acontecer fenomenológico do ser, a *Aletheia* é a clareira que se abre para possibilidades desse velamento e desvelamento. Diz Heidegger (2018, p. 244) sobre a clareira:

Pensado como puro iluminador, o fogo de mundo traz consigo não somente o claro, mas também o livre em que tudo brilha, mesmo o que se apresenta como contrário. Iluminar é, assim, mais do que só clarear, mais do que só liberar. Num pensamento que medita o sentido e numa reunião recolhedora, iluminar é conduzir algo para o livre, é conceder vigência. Mundo é o acontecimento apropriador de clareira e iluminação.

Essa clareira acontece quando a fenomenologia hermenêutica opera na compreensão das estruturas existenciais e a partir da analítica existencial do ser-aí, que analisa o homem enquanto

abertura e possibilidade para ser. Esse caminho percorrido no acontecimento apropriador da clareira e da iluminação acontece por meio de uma escuta profunda, de um meditar que corresponde à paciência de um demorar-se ainda mais radical pela essência da linguagem. Como modo-de-ser da linguagem, a escuta se revela em sua compreensibilidade em relação ao que o ser envia, a saber, enquanto possibilidade e abertura como *Aletheia* na clareira que é o ser-aí. Escutando os outros, a si mesmo e a voz do ser que chama à existência e à história, a linguagem aparece como o possível contato que o ser-aí estabelece com o acontecimento apropriador entre a clareira e a iluminação do mundo, ou seja, na ambivalência entre velamento e desvelamento. Nesse sentido, pode-se dizer que a escuta está intimamente ligada com a aproximação da linguagem, bem como a clareira se relaciona com o ser-aí, ambas – tanto escuta quanto clareira – procuram pelas aberturas que tornam possível o desvelamento do ser. O desencobrimento de um chamado manifesto somente é compreendido e apropriado se o ser-aí escuta o ser enquanto voz que o convoca. Ela – a voz – nos evoca e nos afeta na direção da clareira e da iluminação.

Mas falar é ao mesmo tempo escutar. É hábito contrapor a fala e a escuta: um fala e o outro escuta. Mas a escuta não apenas acompanha e envolve a fala que tem lugar na conversa. A simultaneidade de fala e escuta diz muito mais. Fala é, por si mesmo, escutar. Fala é escutar a linguagem que falamos. O falar não é ao mesmo tempo mas antes uma escuta. Essa escuta da linguagem precede da maneira mais insuspeitada todas as demais escutas possíveis. Não falamos simplesmente a linguagem. Falamos a partir da linguagem. Isso só nos é possível porque já sempre pertencemos à linguagem. O que é que nela escutamos? Escutamos a fala da linguagem. [...] Se, enquanto escuta da linguagem, a fala deixa a saga do dizer vir à fala, então esse deixar só pode se dar à medida e quando a nossa própria essência se abandona à saga do dizer. Só escutamos a saga do dizer porque a ela pertencemos. Em sua saga, o dizer só pode garantir a escuta da linguagem e a fala àquele que lhe pertence. Na saga do dizer, garante-se essa propriação. Essa propriação nos deixa alcançar a capacidade de falar. O vigor da linguagem repousa na saga assim garantida. (Heidegger, 2003, p. 203-204).

Portanto, *Aletheia*, na essência da linguagem enquanto escuta meditativa, lida na constituição e na relação com as demais dimensões do ser-aí de modo processual e pautado na compreensão de possibilidade e de abertura, e não em determinismos sobre os modos-de-ser. A escuta como forma de escutar o falar, o dizer e o escrever é uma das dimensões que perpassam como manifestação fenomenológica do ser enquanto velamento e desvelamento. Escutar é um dos modos de ser na essência da linguagem com o qual se encaminha o ser-aí à concretização do discurso e da fala. É a articulação necessária que ocorre entre a escuta e o discurso que se apresenta como a manifestação com-partilhada que se faz do mundo pelo ser-aí. No caminho

da possibilidade e da abertura que é o ser-aí, escutar é uma das construções de sentidos e significados que o ser como sendo e existindo-no-mundo admite e, conseqüentemente, se vela e desvela a partir da linguagem no discurso como *Logos* – na saga do dizer – e como *Aletheia*. A compreensibilidade articulada, no que diz respeito ao discurso, somente é possível a partir da escuta do ser-aí, que, por sua vez, somente compreende por ser aberto ao recebimento das convocações do mundo e a partir do com-partilhamento de mundo junto aos outros-seres-no-aí.

4.3 TENTATIVA DE *HABITAR* O INDICATIVO FORMAL DA DEFICIÊNCIA

Neste subitem da tese, continuaremos a discutir a questão da linguagem de acordo com o pensamento de Heidegger (2012a), a partir da obra *Ensaio e conferências*, para compreender o modo como articula o *habitar* e o pensar no conceito de deficiência. Mas, antes, é necessário compreender o que a *Aletheia* tem a ver com o que estamos propondo enquanto discussão para tentar *habitar* o indicativo formal da deficiência.

A linguagem como *Aletheia* é apresentada enquanto possibilidade e abertura para a compreensão, a comunicação do ser-aí, a construção e a preservação da dimensão da coexistência como habitantes de um mesmo mundo e, igualmente, na condição de ser-no-mundo. Falar é a possibilidade de contato – abertura e recebimento de si, para si, de e para outro – com um existente sob a condição de fenômeno que se mostra no sentido de seu velamento e desvelamento na dimensão ontológica da coexistência, que, por sua vez, é a base do ser-no-mundo e do ser-aí acompanhado. O *Logos*, que é também a *Aletheia*, enquanto essência da linguagem que escuta a clareira do ser na forma de discurso, porque, justamente, é capaz de pronunciar palavras, falar, dizer e escrever, expressa a existência do ser-aí como ser-no-mundo-com-outros, ou seja, com-partilhamos-mundo, pois

Vida é em si mesma relacionada com mundo. A relacionalidade é própria de referência (*Bezug*), ou seja, *executada*, vivida, e enquanto vivida pode ser intencionada como concepção prévia para interpretação, e pode ser explicitada como sendo mantida e apropriada na concepção prévia. O nexos da vida de sentido “vida” e “mundo” se expressa precisamente no fato de que, nos nexos de expressão característicos do discurso, uma palavra pode subtrair a outra, por exemplo, “estar lá fora engajado na vida”, “estar no mundo da vida”. No fenômeno vida, mundo é a categoria fundamental do sentido de conteúdo. (Heidegger, 2011, p. 99, grifo do autor).

O trecho em destaque revela que, na faticidade, a vida experimenta a cada vez seu mundo e se abre quando é com-partilhada por um eu e pelos outros seres existentes no aí. Essa

compreensibilidade somente se faz possível a partir dessa escuta que o existente exerce em relação ao mundo. Escutar a fala da linguagem é colocar em abertura a clareira, que, ao mesmo tempo, é a iluminação em que velamento e desvelamento são possíveis para chamar a linguagem ao ser e, juntos, trazer à luz a compreensão e a interpretação de mundo, em que o próprio ser habita e sustenta a existência de um poder-ser.

Mencionamos em outro momento da tese que os modos de ser-no-mundo podem acontecer de maneiras diversas e, nesse acontecer, factualmente, significâncias históricas tornam-se decisivas a cada vez e de diferentes maneiras, portanto, a cada vez o mundo é mundo circunstanciado. No decorrer da vida enquanto mundo circunstanciado pela linguagem, ela – a vida – se identifica enquanto ‘histórico-factual’ (*historisch*), isto é, constituída de todo e qualquer primeiro encontro compreensivo e interpretativo da vida fática do ser-aí. Porém, nos lembra Heidegger (2011, p. 159, grifo do autor):

A intenção, portanto, não está em mostrar que o teor sedutor viria à vida de fora, nem em sentido formal, nem em determinado sentido ético, nem em sentido tomado religiosamente, mas que está no teor fático da própria vida, e nesse estar-aí (*Da-sein*) perfaz precisamente a faticidade. Não é o caso de se mostrar, descrevendo historicamente, que a vida fática está exposta a tentações, mas que seu próprio sentido de ser é tal que a ex-põe, e que o “derribamento” no ser da vida fática a expõe a cada vez no mundo.

É no sentido de compreender o histórico-factual que podemos avançar ainda mais junto ao objeto do pensamento investigado, retornando o passo de volta para encontrar aquilo que ficou de não dito pela tradição e seguir adiante. Em outras palavras, “só alcança fecundidade filosófica se, de antemão, estabelecer-se na problemática da faticidade e na discussão da situação histórico-factual (*historisch*) viva” (Heidegger, 2011, p. 129). Esse é o ponto fundamental na relação estabelecida nesta parte da tese entre a *Aletheia* e o *habitar*, pelo fato de que neles eclode aquilo que ficou impensado, mas que, na escuta atenta junto à tradição, consegue abrir-se nas suas máximas possibilidades. Nessa perspectiva, o sentido da linguagem se mostra como uma dimensão que une ser-aí e história. Para Heidegger (2011), a dimensão historial do ser-aí compartilha com a linguagem a possibilidade de aberturas do ser diante de uma estrutura ontológica fundamental da existência.

O trabalho da linguagem não é infinito, ele esbarra nos limites do que acontece quando nos compreendemos como aqueles enquanto somos e nos assumimos como o ente que sempre tem-de-ser no mundo onde já somos. A experiência de mundo é aquela em que eu me encontro no acolhimento e em que eu estou sendo e existindo de algum modo no aí, assim como partilhamos mundo, que também faz parte do meu mundo, na medida em que con-vivo ‘com’

e ‘junto’ de outras pessoas. Portanto, “Encontros do mundo partilhado têm suas próprias possibilidades em toda e qualquer vida fática na medida em que a própria vida está carregada de possibilidades e cria ela própria possibilidades” (Heidegger, 2011, p. 109).

E, por isso, o ser-aí não pode ser determinado ou mensurado, há sempre uma situação de velamento e desvelamento; portanto, a compreensão de infinitude da linguagem mascara a clareira que ilumina a possibilidade dessas aberturas para a interpretação da faticidade do ser-aí. O homem habita a linguagem. O encontro do ser-aí e do mundo proporciona a possibilidade de escuta, uma escuta que con-voca à compreensão da totalidade do ser que habita mundo e existe nele. É por meio da linguagem que o homem administra as suas formas de manifestação existenciais no mundo. Na diferença que há entre as formas de coexistência é que se instaura a percepção da singularidade, intransferível e constitutiva a cada existente, que, por sua vez, possibilita o reconhecimento das singularidades de cada pessoa em meio a um mundo habitado na coletividade. A linguagem intermedia a relação que há entre os existentes, enquanto possibilita que haja o acolhimento entre eles. Heidegger (2018) pensa o ser na diferença com o ente e o ente na diferença com o ser, como vimos no Capítulo 3: a identidade é analisada pelo filósofo como aquilo que emerge na copertença entre ser e homem, nomeadamente acontecimento-apropriação. O idêntico no ser e no homem é a sua mútua apropriação, que pode ser apreendida no modo de identidade e na instauração constituída entre velamento e desvelamento.

No pensamento heideggeriano, identidade e diferença se apropriam e copertencem na constituição circular da faticidade do ser-aí, uma vez que essa circularidade possibilita ao pensamento aberturas para o surgimento da condição ambivalente da *Aletheia*. Desse modo, a escuta da linguagem se vela e se desvela como uma habitação caracterizada pela busca da apropriação do ser-aí. “Ver e escutar não dizem mera apreensão e sim uma atitude. [...] Aquela atitude que se atém à morada dos mortais. Trata-se de uma morada que se mantém no disponível que a postura acolhedora cada vez põe à disposição” (Heidegger, 2012a, p. 192). Pela escuta, a incompreensibilidade do desconhecido se torna uma possibilidade de articulação de sentidos que são desencobertos na fala pelo discurso. Portanto, uma escuta compreensiva na essência da linguagem é o próprio modo existencial do ser-aí, de estar-aberto e de ser-com-os-outros, ocorrendo essa operação por meio de uma fenomenologia hermenêutica na faticidade do ser-aí.

4.3.1 O *habitar* do homem em Heidegger

... poeticamente o homem habita...

Heidegger (2012a) inicia sua meditação a partir dessa epígrafe com as palavras extraídas do poema intitulado *No azul sereno floresce...*, de Johann Christian Friedrich Hölderlin (1770-1843). Ele fala de um habitar específico do homem junto às palavras. Uma linguagem que escapa no modo corriqueiro do habitar, quando nos ocupamos poeticamente das letras, das palavras, dos dizeres e das formas de escrever. O habitar poético tem sua dimensão mais radical daquela dos convencionalismos que determinam ortográfica e gramaticalmente quaisquer escritas poéticas. Esse tipo de habitar cor-responde ao modo de comportamento humano enquanto ontologia fundamental da existência humana. Heidegger (2012a) pensa o habitar poeticamente a partir da essência do habitar, que, por sua vez, é designado no sentido da existência humana. O habitar aqui se volta para o sentido de uma ontologia fundamental da existência, estando ele na esfera dos modos de existir no mundo, para o mundo, com o mundo, existindo e sendo-no-mundo. Já vimos anteriormente que o homem adentra a essência da linguagem quando recebe o apelo que é evocado por ela. Diz o filósofo: “O homem fala apenas e somente à medida que cor-responde à linguagem, à medida que escuta e pertence ao apelo da linguagem” (*Ibid.*, p. 167). É na linguagem que temos acesso à essência das coisas; entretanto, em absoluto isso quer dizer que, a cada significância de palavras, a linguagem tenha realmente nos trazido à luz essencialidades das coisas. Quanto mais poético o habitar, no sentido da essência do habitar, mais livre e aberto o ser-aí estará e mais preparado para acolher o inesperado no dizer; ele se entrega na clareira com aquilo que ele mesmo diz e com-partilha com os outros, em contrapartida, esses outros só compreenderão se a sua própria escuta for promovida por um tipo de escuta com dedicação e entrega, aumentando, assim, a distância que separa a saga do dizer de uma simples proposição anunciativa.

Esse distanciamento que permanece nesse ‘entre’ meio da linguagem possui uma medida comedida e ajustada no habitar do homem. O levantamento de medida, inerente à essência humana, segundo a dimensão que cor-responde à sua medida, traz o habitar para o seu aspecto fundamental. Heidegger (2012a, p. 173) assevera: “Ditar poeticamente é medir”. Mas o que significa medir para Heidegger?

A linguagem é uma tomada de medida porque é por ela que o homem acessa a vastidão de sua essência. “Aquilo com que o homem se mede deve ser participado, comunicado, deve aparecer. Aparecendo, torna-se conhecido” (Heidegger, 2012a, p. 174). O aparecer é a medida com a qual o homem se mede. Entretanto, Heidegger (2012a) também nos orienta sobre a

medida que acontece no encobrimento diante do velamento pelo ocultamento. Para ele, é um deixar ver aquilo que aparece, mas não no sentido de tentar arrancar o que se encobre de seu encobrimento, ao contrário, é deixar ver no sentido de resguardar aquilo que encobre em seu encobrir-se. Esse tipo de medida, nos adverte o filósofo, por vezes, pode parecer estranho, desorientador, quando estamos meditando na dimensão do habitar poético; contudo, é justamente nessa desorientação que a medida nos revela o caminhar do habitar poético. Complementa o autor:

Uma medida estranha para o modo de representação comum e, em particular, para a representação estritamente científica. Uma medida que, de qualquer maneira, não constitui padrão ou bastão facilmente manipulável. É, no entanto, uma medida mais simples de se manejar, ao menos quando nossas mãos não querem manipular, mas apenas se deixar guiar por gestos que correspondem à medida que aqui se deve tomar. Isso acontece num tomar que nunca extrai de si a medida, mas que a toma num levar em conta integrador, esse que permanece uma escuta. (Heidegger, 2012a, p. 174).

Uma escuta que possa se abrir para a clareira do compreender diante de uma analítica existencial do ser na relação de pertencimento mútuo entre encobrimento e desencobrimento. O habitar poético é a medição em sentido próprio, e não mera contagem com medidas previamente determinadas no intuito de simples comunicação, enunciação. Na essência do habitar poético, é permitido ao homem habitar sua essência, assim como no sentido originário do ser. O habitar poético é a capacidade fundamental do homem de habitar, mas essa condição de habitar somente é possível quando se consegue ditar poeticamente segundo a medida pela qual a sua essência é apropriada enquanto é tomado e evocado como tonalidade afetiva. É por intermédio do ser poético que o homem habita sua essência enquanto ser-aí e como aquele que com-partilha-mundo. O poético não pode ser compreendido como um produto mediano da linguagem, mas, sim, como acontecimento que funda o ser e que se estabelece enquanto a morada do ser. E isso diz de uma entrega genuína mais do que de uma capacidade estética de poetizar: a poesia como deixar-habitar, pois

O poeta, quando é poeta, não descreve o mero aparecer do céu e da terra. Na fisionomia do céu, o poeta faz apelo àquilo que no desocultamento se deixa mostrar precisamente como o que se encobre e, na verdade, *como* o que se encobre. Em tudo o que aparece e se mostra familiar, o poeta faz apelo ao estranho enquanto aquilo a que se destina o que é desconhecido de maneira a continuar sendo o que é – desconhecido. (Heidegger, 2012a, p. 177, grifo do autor).

A poética se aproxima do fazer prático da filosofia, que pretende compreender o ser enquanto ser-aí existente-no-mundo. O homem é habitando. Nós habitamos sobre a terra e sobre ela nos demoramos. Moramos e nos demoramos junto às coisas no mundo, habitamos enquanto instância de nos fazermos e sermos-no-aí nesse mundo. Desse modo de ser, habitando mundo, é que se dá também a essência com a linguagem. É nessa morada que o ser percebe a possibilidade de deixar ver e de se en-contrar, ao mesmo tempo que con-vive na ambivalência do desvelamento e do velamento. O habitar poético enquanto medição da linguagem possibilita construir as formas dizes de um deixar-vir-ao-encontro-do-mundo pela saga do dizer. Poético, portanto, é o morar que se demora nas palavras, pelas palavras, com as palavras, junto às palavras na saga do dizer; portanto, “é válido afirmar: a linguagem é a casa do ser” (Heidegger, 2003, p. 127). E, por isso, a tarefa é complexa porque tenta escapar das armadilhas do pensamento compreendido no âmbito do senso comum, pois adentrar a esfera do habitar poético, na essência do habitar, é um retirar-se desses tipos de falatórios na cotidianidade. Uma tarefa que exige deixar-vir-ao-encontro e abrir-se para as possibilidades do pensamento, um escutar que desobedece e que confere outro ritmo à linguagem. É habitar poeticamente para pensar, dizer, falar e escrever no demorar-se para ‘dizer ‘sobre’ e ‘sob’ o ser-aí.

4.4 O HABITAR POÉTICO E A DEFICIÊNCIA: A ZONA FRONTEIRÍSTICA DA NOMEAÇÃO DO CHAMADO ‘OUTRO’ DEFICIENTE

Mas, afinal, qual a relação possível entre habitar poético e deficiência? Ficou compreendido até aqui que não cabe mais operar o conceito de deficiência com base nos determinismos da metafísica tradicional; no entanto, faz-se necessário nos aproximarmos daquilo que ficou impensado na tradição, por isso colocamos em movimento a tonalidade afetiva da insistência no sentido de operar a partir do indicativo formal da deficiência. O indicativo formal recusa e rejeita qualquer definição fixante sobre o conceito, questionando aquilo que ainda não se sabe e que se en-contra na dimensão do velamento.

Como explicitamos mais apropriadamente no Capítulo 1 desta tese, na indicação formal tem-se a tarefa da compreensão diante do principiar de algo, ou seja, a partir do meditar mais profundamente e indo às coisas mesmas por meio de uma hermenêutica fenomenológica da faticidade que se inicia no acesso originário e na ocupação de seu conteúdo. Tornou-se evidente também que, em Heidegger (2003, 2012a, 2012b), o fundamento ontológico existenciário da linguagem acontece por meio do discurso enquanto saga do dizer. No discurso como saga do dizer, os caminhos da compreensão e da interpretação se enveredam e se abrem para as

possibilidades de sentidos. Sendo assim, a compreensibilidade do encontrar-se como ser-no-mundo exprime-se pela linguagem através do discurso, pois “A linguagem é o ser-expresso do discurso” (Heidegger, 2012b, p. 455). Heidegger diz isso porque o discurso é existencialmente linguagem, cuja abertura se articula conforme-a-significância do ente com o que ele tem como modo-de-ser no ser-no-mundo. Ou seja, habitando o mundo entre velamento e desvelamento, o ser-aí está permanentemente em conexão com o estar-sendo-um-com-os-outros para mover-se no discorrer-uns-com-os-outros e ocupar-se daquilo-que-o-discurso discorre enquanto saga do dizer. Sendo assim, uma questão deve ser colocada em abertura: como se realiza, portanto, a condição da nomeação? E quais suas implicações quando tratamos no campo da deficiência na educação?

Nomear, segundo Heidegger (2003), é aparelhar alguma coisa com o nome. De modo bem prático, nome é designação que confere alguma coisa como um signo fonético ou gráfico. Evidentemente, o filósofo não está operando ‘nome’ e ‘palavra’ de qualquer maneira, ele está operando de modo diverso e mais profundo do que meros signos ou mera regra gramatical e ortográfica de uma língua. Para ele, alguma coisa só ‘é’ quando ela estabelece o ente como tal, ou seja, quando a palavra apropriada e competente nomeia algo como sendo um ente. Aqui, devemos ampliar nosso horizonte do pensamento para o sentido da expressão ‘é’, cunhada na filosofia de Heidegger.

De modo geral, sob a forma de discurso, fala-se a cada vez sobre o ente. Ele é o discurso como ente que é e enquanto ente que é, em outras palavras, o ente enquanto ente é retirado do velamento ou velado, haja vista que o ente é um tal ou tal coisa ou não é um tal ou tal coisa. Nesse sentido, o que se tem em vista no enunciado do discurso é o alcance da retirada do velamento e do velamento; no entanto, o ser do ente é concomitantemente compreendido e visado na relação do que é retirado de seu velamento. Já sabemos do que vimos até aqui nesta tese, que a metafísica tradicional orienta a questão do ser pelo ‘é’ intrínseco na proposição que determina afirmativamente tal e tal coisa como ‘é’ isso ou ‘é’ aquilo do ser do ente. Nesse ponto, perceber-se uma função essencial na condição do ‘é’ com relação aos enunciados, a saber: o ‘é’ significa um acréscimo, uma unificação, uma ligação na composição entre sujeito-predicado. No entanto, explicita Heidegger (2015, p. 416, grifo do autor),

Exatamente como *Aristóteles*, *Kant* nos diz: o ser não é nenhuma determinação de uma coisa, ou uma outra formulação *kantiana*: o ser não é nenhum predicado real. Real significa aqui: não pertencente a uma *res*, a um negócio, a uma coisa. Mais além, ele afirma: o ser, na medida em que é utilizado no enunciado com o sentido do “é”, é um conceito de ligação, de

síntese, ou, como ele também diz, *respectus logicus*, uma ligação lógica, isto é, pertencente ao *λόγος* e nele fundado.

Esse modo de ser do ser-aí não é, em absoluto, nenhum predicativo ou determinação de uma coisa qualquer. Ele existe como “ser-simplesmente-dado” (Heidegger, 2015, p. 417). Dessa forma, a interpretação do ‘é’ tem a função de uma cópula (nexo, liame). A cópula conduz o pensamento e o visar sobre a coisa. A cópula não é somente ligação de termos dentro de uma lógica tradicional, mas ela intervém na significância dos termos dos enunciados, organiza-os em torno de um ente para produzir uma ligação mais profunda; assim, ela empreende algo próprio na construção interna do *Logos*. “Por conseguinte, a cópula não é sinal de mera ligação. Ao contrário, ela aponta para o solo *em que* se funda a ligação. E onde é que ela se funda? No *que* a coisa é, em seu *quid* (o quê), em sua *quidditas* [essência]” (*Ibid.*, p. 421, grifo do autor e destaque nosso). Destaca-se, portanto, que a cópula remonta o ‘é’ ao ente enquanto tal em sua essência e em seu ser-para-tal. Então, em Heidegger (2015), a expressão do ‘é’ possui duas significações fundamentais e que sempre são, de alguma forma, comum-pertencentes. A primeira diz respeito ao ‘é’ que nos alcança pela dimensão da coisa como ser-simplesmente-dado e, nesse caso, o ‘é’ nos enunciados que se têm visto é o seu modo de constituição como algo que está simplesmente-dado, algo existe e já está dado. Na segunda significação da designação da palavra ‘é’, tem-se o sentido mais amplo de ser tal e tal ou no sentido mais restrito de ser em sua essência. Contudo, o filósofo ainda nos possibilita a abertura de uma terceira significação, a saber, o ‘é’ como significância do ser-verdadeiro sobre aquilo que é dito na proposição. Nessa afirmação de ser-verdadeiro, o que é dito tem caráter de validade. Porém, adverte Heidegger (2015), nenhuma das teorias apresentadas sobre o ‘é’ ou sobre o ser na preposição é justa e isso ocorre porque, segundo o autor, todas elas são unilaterais e não se dão conta da multiplicidade de significação do ‘é’. Essa redução limita a possibilidade das múltiplas interpretações sobre o ‘é’ e se fecha no caminho do ser-no-aí, tornando-o a cada vez uma significação determinada, pois “Afirmar-se é, sempre, um ato de violência em relação a um outro que talvez não queira nem deseje se afirmar” (Skliar, 2012, p. 146).

Para que essa atitude se transforme em outra coisa, é preciso uma postura de renúncia às opiniões e às ideias pré-concebidas na relação palavra e coisa. A renúncia diz respeito à relação do habitar poético com as palavras que estão no-aí. Renunciar e re-anunciar. É um estar-aberto ao ente como ele é, lançar-se livremente ao encontro do que aí é dado enquanto aquilo que é o ente. É possível que na experiência junto às palavras, pela saga do dizer no habitar poético, o que seja explicitado como simplesmente-dado oscile entre um e outro sentido sobre

o ente. Entretanto, mesmo na tentativa de outra experiência a partir da renúncia, não está decidido se somos capazes de fazer, ainda de forma apropriada, uma experiência poética com a linguagem. Será que basta somente nomear de outro jeito para percebermos outras escutas, olhares e perspectivas sobre a deficiência? Certamente não. Estamos sempre na fragilidade de sobrecarregar o pensamento e nomear de outro jeito, porém querendo dizer a mesma coisa de antes ou ainda (re)criando novos rótulos que depois serão reelaborados noutra coisa. Não se renuncia às palavras, mas, sim, à relação entre palavra e coisa que tudo nomeia. Renuncia-se ao dito para deixar florescer o pensamento. Renunciar e dar o passo de volta para retornar ao dito e com ele pensar de novo, pois

A experiência poética com a palavra nos dá um aceno importante e significativo. A palavra – nenhuma coisa, nenhum ente; em contrapartida, as coisas se tornam compreensivas quando para elas existe uma palavra disponível. Então a coisa “é”. Mas o que se passa com esse “é”? A coisa é. Será que o “é” é ele mesmo coisa, sobreposta sobre outra, colocada sobre outra como um capuz? Nunca encontraremos o “é” como uma coisa numa coisa. Com o “é” acontece o mesmo que com a palavra. Como a palavra também o “é” não pertence às coisas existentes. (Heidegger, 2003, p. 150).

Tanto palavra como nome acenam para aquilo que é digno de ser pensado, para o que, mesmo de modo velado, motiva o pensamento. Essa é a complexa ambiguidade da nomeação e das palavras, elas não são nenhuma forma de ser ou nenhuma outra coisa; contudo, elas conferem compreensibilidade sobre as coisas e abrem caminhos para o pensamento. Elas perseguem duas direções: na primeira direção, está o que tudo nomeia, é alcançável, é capturado e torna o ente próprio e sem sua existência, singularidade, pois

O outro é de imediato “aquilo” a partir de que a-gente ouviu a respeito dele, do que discorreram sobre ele e do que dele se sabe. Entre o originário ser-um-com-o-outro o falatório se intercala de imediato. Cada um se fixa em primeiro lugar e de pronto no outro, em como ele se comporta e no que dirá a esse respeito. O ser-um-com-o-outro em a-gente não é de modo algum um estar-junto completo e indiferente, mas um tenso, ambíguo fiscalizar um ao outro, uma recíproca escuta secreta. Sob a máscara de um pelo outro, opera um contra o outro. (Heidegger, 2012b, p. 491, grifo do autor).

A expressão ‘a-gente’, descrita pelo autor, define um dos modos-de-ser do *Dasein* (ser-aí) do ser-um-com-o-outro e do ser-si-mesmo na cotidianidade. O a-gente é forma pública do *Dasein* quando guiado pelo falatório (*Gerede*), pela ambiguidade (*Zweideutigkeit*) e pela curiosidade (*Neugier*). É aquela forma de ser que, em meio ao mundo onde também nos

encontramos, se torna conveniente, pois quanto mais o mundo se categoriza como prático e ágil, mais cômodo será o modo de habitar no mundo. Nesse sentido, cada outro se torna apenas um outro na determinidade de um quem qualquer, fazendo desaparecer o outro em sua diferenciação e expressividade; assim, o a-gente surge como forma de nomeação na impessoalidade como ‘ninguém’. Portanto,

Nessa ausência de surpresa e de identificação, a-gente desenvolve sua verdadeira ditadura. Gozamos e nos satisfazemos como a-gente goza; lemos, vemos e julgamos sobre literatura e arte como a-gente vê e julga; mas nos afastamos também da “grande massa” como a-gente se afasta; achamos “escandaloso” o que a-gente acha escandaloso. A-gente que não é ninguém determinado e que todos são não como uma soma, porém, prescreve o modo-de-ser da cotidianidade. (Heidegger, 2012b, p. 365, grifo do autor).

Desse modo, no cotidiano do *Dasein*, cada um é o outro. O impessoal é aquele que assume o *Dasein* no cotidiano e, sobre o domínio do impróprio, o ser-aí é afastado da compreensão de si-mesmo e lançado em um mundo do que dizem ser, ou seja, não existe mais um pensar meditativo sobre as coisas, o que passa a vigorar é um distanciamento que delinea previamente a interpretação imediata do mundo e do ser-no-mundo. No imediatismo do *Dasein* factual na cotidianidade no mundo-com-partilhado, o *Dasein* permanece medianamente descoberto; logo, o eu não sou eu no sentido do si-mesmo mais próprio, mas sou os outros no modo de-a-gente. Dessa forma, a linguagem atropela vorazmente a presença do outro porque eles – os outros – não possuem corporeidade, vida, existência. São retratados a partir do universal do a-gente, que perpetua os modos-de-ser desse nomeado outro, esquecendo-se de sua diferença diante das existencialidades nas singularidades. Com isso, “a relação com o ser que funciona como ontologia consiste em neutralizar o ente para compreendê-lo ou para apressá-lo. Não é, pois, uma relação com o Outro como tal, senão a redução do Outro ao Mesmo” (Skliar, 2012, p. 140, grifo do autor). O outro já não é um outro próprio, mas, sim, um outro da linguagem e dos sistemas de classificação. Posiciona-se insensivelmente a toda diferença e autenticidade, dificultando o acesso próprio e originário sobre o outro, tornando-o esquecido, aniquilado, rotulado, excluído, anormal, diferente, deficiente, descartando-se a condição essencial da pré-ocupação com-os-modos-de-ser-do-outro.

Já na segunda direção, há o caminho que retorna pelo passo de volta e interroga a tradição, nos afeta, nos move, nos deixa sem capacidade para nomear novamente ou para repetir o já nomeado. É promover uma escuta silenciosa porque ela recolhe o pensamento num demorar-se em cada palavra e por detrás de cada dizer e dá o que pensar. O pensamento se fecha

quando não consegue escutar a palavra e explicitar tudo na base representacional de como se é o ente. E, por isso, o habitar poético e a deficiência para pensar nas palavras que nomeiam e que, por vezes, escolhem os dizeres conforme o 'é' isto ou aquilo da deficiência e do deficiente e definem os modos impróprios (a-gente) de ser-aí de cada um.

Em vista disso, é preciso constituir outra relação com-partilhada junto ao outro, outro tipo de escuta que compreenda o ser-no-mundo que com-partilha-mundo com os outros e com si-mesmo para não insistir no mesmo e abrir para o habitar poético que é do outro com a deficiência. Não queremos aqui, de forma alguma, desvelar os mistérios que pertencem e são somente privativos ao outro. Estamos realizando o percurso acompanhado desse outro para pensar aquilo que ainda não foi pensado, que está no âmbito do impensado, estamos fazendo o esforço de seguir adiante por viés que não busque pela mesmice da deficiência. É possível não nomear? Que outro nome seria possível? É possível ainda pensar em nomear? Do que partilhamos até aqui, isso não seria mais possível. Entretanto, o erro (se podemos chamar assim) não está na nomeação de palavras por si só, porque, de toda sorte, seriam outros tipos de nomeações, mas, sim, naquilo que produzimos com ela pela significância e pelo valor interpretativo que damos à nomeação, em como escutamos (ou não) o apelo que nos traz cada nome pela palavra na saga do dizer. Esta é a zona fronteirística da nomeação: "Uma imagem do mesmo que tudo alcança, captura e nomeia; outra imagem que retorna e nos interroga, nos comove, nos desnuda, nos deixa sem nomes" (Skliar, 2003b, p. 68). Tanto os nomes quanto as palavras não estão ou foram jogados ao vento, eles resistem, persistem, se ocupam com lutas e movimentos sociais, ampliam discursos, fecham e abrem debates, criam políticas públicas, carregam histórias, produzem e são produtos de culturas, sensibilizam e dessensibilizam. Assim, nomear deficiente, pessoa com deficiência ou quaisquer outros meios de nomeação não cor-responde à essência própria do ser-aí enquanto um ser que vive e experiencia a deficiência e que se encontra com-partilhando mundo já sempre pré-existente pela linguagem.

Então, qual é a poética da deficiência? É a essência desse mistério que se encontra no velamento e no desvelamento e que nos movimenta para pensar a deficiência. É abrir-se na pré-ocupação de ser que com-partilha-mundo-com-os-outros e que se compreende enquanto aquele ser que se encontra no aí nesse mundo-com, vivendo os modos de existência, sendo-no-aí e existindo com sua singularidade. E, portanto, é essa essência que se pode permitir habitar poeticamente o mistério e revelar o que pode ser o ser. Renunciar para re-anunciar nomes e palavras. Desorientar à linguagem para desorientar o pensamento e pensar outro sentido com as palavras para que elas não sejam apenas objetificação de palavras e sejam inseridas pragmaticamente em relatórios pedagógicos, ou nos projetos, ou nas políticas educacionais.

Durante o período do mestrado, tive a oportunidade de realizar a leitura com uma escuta demorada da obra intitulada *El oficio de ser hombre*, do autor e filósofo Alexandre Jollien. A partir dessa leitura, tentaremos explicitar a compreensão do habitar poético e da deficiência, especificamente, com o estudo do Capítulo VI do livro denominado “Mi semejante que me quiere distinto” (Jollien, 2011, p. 77). Contudo, é preciso, antes, situar os(as) caros(as) leitores(as) realizando uma breve introdução tanto da obra quanto do autor. O filósofo nasceu estrangulado pelo cordão umbilical e, pela falta de oxigenação no cérebro, Jollien experiencia a vida como um deficiente com limitações físicas. Diz ele: “La existencia se inició como un combate, demasiado lo sé” (*Ibid.*, p. 17). Em certo momento, o filósofo vai residir numa instituição de internato especializada em tratar de sua condição de debilidade e, por lá, convive com seus colegas com e sem deficiência. Durante sua trajetória no internato, ele decide estudar filosofia e, com ela, descobre seu projeto de vida: a necessidade de assumir a deficiência enquanto estrutura fundamental de sua essência e buscar na filosofia a sabedoria para assumir sua própria singularidade e construir sua vida como obra de arte. A partir daí, surge a inspiração para a elaboração, a criação e a materialização de sua obra filosófica. Sucintamente, o autor confronta as grandes experiências do ser humano com um corpo ‘deficiente’, a saber: o sofrimento, a comparação com o outro e a necessidade de progredir a cada dia na direção da (auto)formação do ser.

Feito esse breve anúncio, iniciaremos nossa entrada filosófica no Capítulo VI, a partir da seguinte frase: “Sin el otro, no soy nada, no existo” (Jollien, 2011, p. 77). Resumidamente, o capítulo trata da existência do outro para a condição de um surgimento do ‘eu’, porque, sem a presença existencial do outro, quem eu seria? Segundo o autor, o outro é aquele com quem eu posso me autocompreender, me descobrir e ser eu mesmo; entretanto, ele também pode indicar um outro eu de mim mesmo que nem eu sabia que existia, pode destruir, estigmatizar, nomear-me como um ‘anormal’, apagar minha existência e não-estar-sendo-no-aí ou dizer de modo impessoal – como a-gente. Para Jollien (2011), o homem é capaz de criar esse paradoxo complexo, de um lado, enxergando as semelhanças diante das diferenças e, de outro, experienciando um corpo deficiente como aquele que pode revelar a diferença e, por isso mesmo, ele se sente ‘habilitado’ para classificar e nomear o outro como o outro ‘anormal’, ‘deficiente’, ‘incapacitado’. Essa relação complexa pesa e corre o risco de se converter num verdadeiro conceito social, em outras palavras, o outro – que é o fundamento da minha vida – passa a ser um obstáculo, ferindo e marcando os-modos-de-ser por um longo tempo. Para finalizar o capítulo, Jollien (2011) diz que um amigo proporciona consolo na adversidade. Na relação privilegiada com o próximo é que se constitui a amizade, pois um amigo oferece uma

escuta aberta e sincera, aconselha e apoia, salva e rompe com a solidão; contudo, adverte ele, é difícil compreender o sofrimento de amigo sem minimizar o dor que lhe ocorre porque não é possível transpor-se na dor do outro ou colocar-se no lugar do outro. Vemos aqui a amizade como algo mais profundo porque, mesmo sem conhecer fisicamente o outro, o outro é um vizinho, se avizinha e está presente junto a nossa existência. Um amigo exigente que condena em absoluto a agressividade e que se põe para verdadeiramente escutar e pensar sobre o que é dito do outro.

Para Jollien (2011), as alegrias são facilmente compartilhadas, porém o sofrimento é sempre um exílio solitário. O autor sugere pôr-se no movimento da empatia como aquele que pode compreender o outro e, contudo, reconhecer que não é uma tarefa fácil, ao contrário, é, sim, um árduo exercício. No sofrimento, uma presença, sem julgamentos, pode superar os discursos que pretendem dominar o todo. Segundo ainda o filósofo, na condição de uma pessoa deficiente, não há nada mais importante que a presença do outro, pois, sem esse apoio do outro, o homem deixa de crescer e de formar-se. Esse outro é aquele que talvez te ensine a blindar-se das dores da vida, proteger-se dos ressentimentos, das amarguras, da solidão e da vergonha. Ao tentar fugir da maldade, habitualmente nos privamos dos afetos, de um consolo, por isso Jollien (2011) aconselha nos manter em contato com os outros para, numa situação difícil, encontrar os recursos necessários para nos beneficiarmos deles. Por fim, o autor nos convida a desconsiderar as preocupações mesquinhas e nos entregar ao verdadeiro objeto da conquista na vida de um deficiente, a saber, a pré-ocupação de si mesmo. A tradição faz referência à formação do ser e à edificação das singularidades, mas é na con-vivência como-outro que nos forjamos, metamorfoseamos, somos o que somos porque o outro nos revela a nossa própria essência. Porém, os mesmos que colaboram com a nossa formação podem nos deformar, porque, em primeiro lugar, a nossa relação com o mundo é reduzida, não podemos ver o todo e nem fazer ou estar nesse todo. O perigo está em atribuir aos demais as características do nosso mundo mental, uma vez que cada qual é fruto de uma vivência e de uma história particular.

Portanto, notamos uma possibilidade de acontecer uma escuta na abertura compartilhada com-o-outro – assim como na relação afetiva de um amigo, em que se há o respeito e a compreensão mútua –, um modo de escuta capaz de ouvir mais a fala do outro do que o nosso próprio pensamento e de se esquivar do sentido da expressão a-gente, que generaliza e universaliza as singularidades para sensibilizar (tonalidade afetiva) mais e não para nomear violentamente outro. Como nos explicita Skliar (2012, p. 138), “A poética que é do outro acaba por desmensurar o tempo, por contradizer o dito (e vice-versa), nos tempos e destempos do amor, ao olhar o olhar, ao descompor(se) o pensamento, incorporando os corpos à marca e à

vacuidade das palavras”. O habitar poético que é do outro e só dele em sua situação de velamento e de desvelamento. Um habitar poético que não anula a existência do outro nem o nomeia para dar significâncias que destroem sua poesia existencial. Esse habitar poético que permanece sendo do outro até que eu mesmo me torne esse outro, que acompanha e compreende seu habitar poético no velamento e no desvelamento, que não julga, uma poética que é “um dar a ver” (*Ibid.*, p. 143). Escutar mais o que o outro tem e quer dizer de seu próprio habitar poético. Um tipo de amizade que escuta e silencia meditativamente quando permite o acontecer da manifestação poética do outro. Deixar-vir-ao-encontro o habitar poético do outro para não nomear de qualquer jeito. A linguagem não é apenas comunicar ou transportar palavras, nomes ou frases. A linguagem enquanto habitar poético traz à luz a abertura do ser enquanto ser-aí mais próprio, pois, “*quando a dedicação ao outro se torna especialmente profunda e plena, então o descrito, o outro, sou novamente eu*” (*Ibid.*, p. 143, grifo do autor). Não é tomar para si, em absoluto, o habitar poético do outro, mas, sim, pedir-lhe permissão para permanecer junto-com e tentar buscar, na clareira da compreensão e da interpretação do ser-aí, a ontologia existencial desse outro. Questionar mais para querer saber do outro e para escutar sua resposta – não a minha, mas a dele – e descobrir qual palavra não cor-responde aos aspectos de sua singularidade, quais palavras não simbolizam o seu modo-de-ser e de estar-sendo-no-mundo. Enfim, escutar mais para que o habitar poético do outro aconteça e floresça em sua essência.

ACERCA DAS CONSIDERAÇÕES FINAIS: PROPOSIÇÕES PARA UMA PEDAGOGIA SINGULAR A PARTIR DA TESE DA (RE)ORIENTAÇÃO CONCEITUAL DA DEFICIÊNCIA

Nesta última parte da tese, destacamos as (in)flexões filosóficas produzidas para ver e escutar melhor o que realizamos durante a nossa caminhada nesta pesquisa filosófico-educacional diante da propositura de uma (re)orientação fenomenológica do conceito de deficiência enquanto possibilidade de uma pedagogia singular.

Vimos que, com o horizonte filosófico de Martin Heidegger, não podemos operar o conceito da mesma forma como se dá nas pesquisas em geral que buscam apreender fenômenos humanos por meio de definições objetificadoras. O filósofo está orientado ante a sua fenomenologia hermenêutica, com a qual se podem compreender e interpretar os modos existenciais da vida fática do ser-aí. Assim, foi necessário logo no Capítulo 1 – Conceito e os elementos estruturantes para a indicação formal da deficiência e da formação humana – iniciarmos pela explicitação da radicalidade analítica do conceito com Heidegger.

Buscamos, inicialmente, no conceito de Ser (Heidegger, 2012b) para colaborar com a nossa analítica como forma de acessar o cerne do conceito em seu caráter indicativo formal. Identificamos, junto ao filósofo, dois mal-entendidos que precisam ser evitados quando estamos operando o conceito enquanto indicativo formal. O primeiro deles diz respeito ao esquema sujeito-objeto. Para ele, qualquer pesquisa que esteja na relação sujeito-objeto impede, de maneira fundamental e definitiva, o acesso para aquilo que se pretende indicar, pois impossibilita a aproximação na abertura com-o-outro em sua verdadeira essência. Além disso, corre-se o risco de admitir uma postura solitária e de colocar nosso prévio na direção da compreensão primária passada pela tradição, reproduzindo falas já conduzidas pela ciência. Já no segundo mal-entendido tem-se o preconceito de liberdade de perspectiva, nele assume-se o perigo de tomar uma postura acrítica, cientificizada e objetiva sobre o entendimento-do-ser, dispensando qualquer questionamento que permita aberturas mais amplas e críticas.

O que tanto Heidegger quanto nós queremos ressaltar é que não cabe mais analisar o cerne do conceito de deficiência se detendo somente ao seu conteúdo com base nos mal-entendidos, mas, sim, operar na indicação formal do conceito, pois é apenas na indicação de um conceito que se expõe, de maneira originária e principal, a faticidade do ser-aí de lidar consigo e com os outros.

Propusemos caminhar filosoficamente na direção desorientadora do conceito pela ação cognoscitiva do nosso filosofar. Uma desorientação que compreende e une outros tipos de saberes e que foge dos monologismos da teoricidade para que o ser do ente se apresente e

possamos ouvi-lo verdadeiramente do modo como ele é. Estamos realizando o legítimo esforço de colocar a questão na unidade entre teoria e prática, uma vez que o problema da teoria se dá junto com a prática da vida do homem no mundo; portanto, trata-se da análise compreensiva e interpretativa do homem enquanto ser-aí por si mesmo e sendo-no-mundo, que é compartilhado junto-aos-outros.

Contudo, destacamos que não queremos, de modo algum, alcançar uma transparência hermenêutica do ser do ente, visto que o próprio Heidegger (2012b) reconhece tal impossibilidade quando opera no duplo envolvimento recíproco enquanto ser que se vela e desvela. O autor propõe, então, saltar sem fundamento (2018) para desviar do pensamento metafísico da tradição, que esqueceu a relação essencial entre homem e ser em que ambos se apropriam no comum-*pertencer* e se constituem como sendo-no-aí consigo e com-os-outros na condição fundamental entre velamento e desvelamento. Ou seja, saltar sem fundamento e dar o passo de volta junto à tradição para seguir adiante na radicalidade do indicativo formal do conceito, por meio da fenomenologia hermenêutica.

Eis que, então, chegamos ao plano metodológico em nossa pesquisa articulada à analítica existencial do ser. Em Heidegger (2012b), o homem busca compreender o mundo e a si mesmo através das interpretações realizadas por meio das linguagens. Gadamer (1999) afirma que todo compreender é interpretar e toda manifestação dessa interpretação acontece no *médium* da linguagem, por meio da experiência hermenêutica; em nosso caso particular, pela hermenêutica da faticidade. A expressão da experiência do homem no mundo passa pela essência da linguagem, propiciando um horizonte mais amplo a nossa análise com a hermenêutica da faticidade. Porém, aqui também se confirma o limite dessa compreensão que é moldada por conceitos, por pressupostos prévios e pela possibilidade de entender-se nos limites do que revela ou desvela o uso da própria linguagem sobre os modos de ser dos entes.

Logo, na analítica existencial, Heidegger (2012b) analisa a estrutura da existência e destaca o sentido da pré-compreensão, que constitui um mundo anterior e originário. Esse mundo originário é o ser-no-mundo, no mundo da vida. Portanto, na analítica existencial, pretende-se mostrar o ser humano como ser que desde sempre se compreende no mundo (pré-formado) antes mesmo de fazer teoria sobre como ele conhece esse mundo. Uma circularidade compreensiva em que o ser do ente compreende o outro enquanto compreende a si mesmo. Nessa perspectiva, nos indica Heidegger (2013), a hermenêutica torna acessível o ser-aí próprio em cada ocasião em seu caráter ontológico do ser-aí mesmo, de comunicá-lo e de 'aclarar' essa alienação de si mesmo.

Dessa forma, com o método da fenomenologia hermenêutica, pode-se realizar uma tentativa de compreensão e tradução do humano com os fenômenos existenciais constituintes em cada singularidade, historicidade, faticidade e temporalidade. Falar desse outro também possibilita entender-a-mim mesmo no sentido de preocupação e na ocupação de estar-sendo-junto-ao-outro-no-aí pelo demorar-se. Isso inclui vivenciar a situação de uma experiência hermenêutica (auto)formativa no caminho de uma circularidade, à medida que ocorre o processo de (auto)compreensão, quando há tentativa de compreender e interpretar o ‘outro’.

Nessa dinâmica, compreendemos que a filosofia da educação é área de pesquisa que tem a tarefa orientadora de um poder-ser existenciário, isto é, de transformar-se em um constante exercício hermenêutico para meditar sobre as condições de possibilidades dos existentes dados, como cultura e mundo, atingindo a dimensão formativa que lhe é peculiar. Sendo assim, a questão da formação humana é ampliada na situação relacional entre o si mesmo – que compartilha mundo nos modos de ser existenciais – e o ‘outro’.

Apontamos, com isso, o sentido do respeito enquanto responsabilidade como um dos modos desse poder-agir existencial perante a si mesmo que é no aí com-os-outros. E, então, propusemos realizar um encontro com o ‘outro’ de modo que seja possível expandir o nosso próprio horizonte compreensivo e interpretativo, com uma escuta respeitosa e responsável diante de si e do outro, pois, no âmbito da educação, cada ser na educação vive sua própria experiência. A tonalidade afetiva do respeito enquanto desdobramento em responsabilidade deve propiciar a paciência de um demorar-se no poder-ouvir existenciário verdadeiramente junto à presença do ser do outro e no estar-sendo-com-o-outro na educação; assim, podem-se permitir novas aberturas para pensar e agir na educação.

Partimos dessa análise para adentrarmos o Capítulo 2 – A insistência desafiadora da pergunta filosófica pelo ser-aí na pesquisa – com a intenção de retomar a ação (re)flexionante sobre a importância da pergunta filosófica no método heideggeriano. Para tanto, colocamos a nossa tonalidade afetiva nesta pesquisa por meio da ‘insistência’. É com ela que nos movemos para continuar na permanência junto ao nosso objeto do pensamento e para nos demorar com ele. Continuamos insistindo no tema para que outras aberturas pelas perguntas sejam possíveis e para que não se tornem apressadas quando tratamos da educação e do conceito de deficiência, porque o tempo da educação exige mais demora que pressa, um tempo pedagógico que insiste no demorar-se teimosamente com-o-outro.

Assim, expomos a relação entre ciência e tonalidade afetiva. A ciência, conforme Heidegger (2009), realiza a apreensão dos conceitos de maneira que limita a compreensão do ente em seu sentido ontológico. Por outro lado, indica o autor, o pensar filosófico é a condição

para o conhecimento empírico, uma vez que através dele somos afetados e vem ao nosso encontro de outra maneira, sem a relação entificante entre o ser humano e as coisas. Para Heidegger (2009, p. 232), é preciso transcender pelo projeto ontológico: “Transcender expressamente enquanto filosofar é um reiterado perguntar sobre o ser do ente; inquirir o ser como tal significa buscar concebê-lo. O filosofar pergunta sobre o conceito daquilo que já compreendemos”.

A filosofia nos leva à direção dessa (des)orientação com a ciência e, nesse sentido, somos tocados, afetados, afinados e impulsionados para dentro das perguntas filosóficas enquanto entes tomados-por algo e na disposição no encontro (no sentido de fazer vir-ao-encontro) das coisas do mundo, introduzindo o pensamento para uma reorientação do conceito de deficiência.

Portanto, a nossa disposição se refere ao modo como nos posicionamos em abertura ante algo, nos possibilitando, segundo Heidegger (2012b), adentrar o círculo hermenêutico para conceituar existencialmente os fenômenos em abertura. Logo, todo perguntar filosófico exige o compromisso de pôr em abertura por que se faz a pergunta; contudo, não se busca pelas respostas fixadoras ou já prontas sobre o conceito, mas, sim, pela possibilidade própria de a evocação do ser-aí dar o que é próprio e originário no próprio filosofar: a sobriedade de um questionamento conceitual.

Diante disso, recolocamos o (re)encontro pela questão do ser-aí na pesquisa. Ela deve ser feita por meio de uma ontologia fundamental. Heidegger (2013, p. 8) explicita: “somente a partir da fenomenologia é possível levantar a ontologia correspondente sobre uma base problemática firme e manter-se num caminho adequado”. Vimos também que a fenomenologia enquanto *Logos*, como discurso, tem sentido de mostrar e de fazer-ver-algo como algo, isto é, tem a possibilidade de retirar do ocultamento o ente sobre o qual se versa o discurso. Entretanto, o ente pode disfarçar e ocultar seus modos de dizer sobre si mesmo e os outros, de tal forma que cabe à fenomenologia pôr em foco e trazer à luz o que está em (des)velamento. Dessa forma, decorre a radicalidade da pergunta pelo ser-aí numa pesquisa em educação que acolhe o sentido de uma ontologia fundamental (analítica existencial) que se dará mediante a fenomenologia hermenêutica.

Temos, então, a questão fundamental para o ser-aí com Heidegger (2012b), que é o ser como ser-em-mundo. Ser-em-mundo possui o sentido de revelar-se, mostrar-se em seu existenciário originário, é a manifestação fenomênica do *Dasein*. Para tal explicitação, tomamos como estrutura principal de nossa análise o seguinte conceito de mundo para o filósofo: “Mundo pode ser entendido por sua vez em um sentido ôntico, mas agora não como o

ente que não é por sua essência o *Dasein* e que pode vir-de-encontro no interior-do-mundo, mas como ‘aquilo em que’ ‘vive’ um *Dasein* factual como tal” (*Ibid.*, p. 201, grifo do autor). Sucintamente, o ente deve aparecer e acontecer mediante a analítica fenomenológica do ser-no-mundo; contudo, é preciso (re)conhecer o limite finito do conhecimento de mundo. O ser-em tem sua radicalidade analítica na cor-respondência de um ocupar-se e demorar-se na preocupação nas possíveis aberturas para compreender e interpretar os modos de ser-no-mundo com o ser-junto-a..., que também é ser-com.

Segundo o autor, o ser-aí deve ser interpretado na forma mais originária, devendo-se destacar a faticidade e o modo de ser-aí no mundo, assim, evidenciamos duas possibilidades para essa interpretação: 1) pela consciência histórica (consciência cultural) e 2) pela consciência filosófica. Vimos que, em ambas as interpretações, o ser-aí encontra-se consigo tal como ele é e em si mesmo, ou seja, a consciência histórica factual traz consigo a objetividade teórico-prática na interpretação do ser-aí, ao mesmo tempo que a consciência filosófica permite aberturas para encontrar tal mobilidade na situação fática do ser-aí. Trata-se de explicitar, por meio de uma analítica demonstrativa concreta, em que sentido o ser-aí pode ser algo como mobilidade na temporalidade e na faticidade da vida sendo-no-aí junto-a como ser-um-com-outro.

Heidegger (2012b, p. 343) esclarece que “O mundo do *Dasein* é mundo-com e o ser-em é ser-com com outros”, isto é, se refere ao âmbito ontológico-existencial do ser-aí com os outros. Para o filósofo, o ser-com é constituição existencial fundamental do ser-no-mundo, estando o seu resultado ontológico na análise possível do ser-com diante dos modos de ser em sua preocupação-no-mundo, a partir do que vem-ao-encontro na situação relacional com-os-outros, como o que são e o que fazem. Ou seja, ser-um-com-o-outro se dá pela abertura existencial entre o *Dasein* e o outro dentro da dinâmica do ser-um-com-o-outro e nas possibilidades existenciais daí decorrentes.

Percorremos esse caminho teórico-filosófico até aqui para chegarmos ao encontro do Capítulo 3 – O ser-aí-com-o-outro nomeadamente deficiente. Aqui iniciamos pelo entranhamento da situação relacional do ser-aí com-o-outro deficiente. Para tanto, precisamos apreender o contexto do outro na filosofia ocidental – mais especificamente no campo da fenomenologia – e, com tal propósito, seguimos acompanhados dos estudos teóricos na temática sobre o outro da autora Nadja Hermann (2014). O pensamento fenomenológico dá sua virada radical filosófica sobre o outro quando da implicação de uma fenomenologia, em que se inclui também uma hermenêutica capaz de compreender e interpretar a experiência do outro como algo que acontece e, ao mesmo tempo, reconhecer o aparecimento do outro ‘estranho’,

‘diferente’, no próprio sentido intersubjetivo de um eu mesmo. “Ou seja, o reconhecimento do outro surge no próprio diálogo e a subjetividade se constitui na intersubjetividade” (*Ibid.*, p. 52-53).

Para exemplificar a operação meditativa do outro por meio da fenomenologia hermenêutica, trouxemos os conceitos de identidade e diferença em Heidegger (2018). Para ele, em cada identidade, manifesta-se o acontecimento-apropriação onde reside a relação ‘com’ por meio da essência da linguagem na compreensão de uma experiência singular com-o-outro. A identidade, portanto, não representa uma unidade vazia ou desprovida de relações ou uma “monótona uniformidade” (*Ibid.*, p. 9) com a qual se pode pensar e dizer tudo sobre o outro sem a colocação do sentido mais profundo do conceito.

Já na diferença o filósofo aponta para aquilo que ficou impensado na metafísica, ou seja, pensar o esquecimento da diferença e, desse esquecimento, falar sobre o próprio velamento da diferença. Ser que pensa a diferença versa sobre aquilo que impera na revelação daquilo que se fecha e se vela, na separação e na união de sobrevento e advento do ser-aí. Nessa condição, atuamos de modo mais radical com o nosso objeto do pensamento, pois tanto o conceito de deficiência quanto o ente deficiente nos exigem uma escuta e um olhar mais apurado no sentido de fazermos o retorno daquilo que ficou de não pensado pela tradição para seguir mais além nas definições pré-concebidas e ampliar o horizonte do conhecimento e, assim, pensar e dizer diferente sobre esse ‘outro nomeado deficiente’.

Assim, fez-se necessária uma incursão sobre a construção da tradição na história efetual da deficiência na intenção de identificar os seus efeitos para a formação da identidade e da diferença do nomeado ‘deficiente’. Essa entrada histórica revelou um tipo de pensamento que marca, sobremaneira, o processo de apagamento, violência e invisibilidade dos entes deficientes, algo que continua reverberando e influenciando os modos de olhar e opera junto ao-‘outro’ na deficiência, tornando-o aquele ‘outro estranho’ que aparece enquanto simples definição de “é isto ou aquilo”; esse ‘outro’ que emerge do processo simultâneo entre exclusão e inclusão na perversa comparação dos corpos como condição de padronização e normatização. Esse ‘outro’ deficiente fratura com a identidade, agita a alteridade e traz consigo uma faticidade existencial silenciada, inferiorizada, sem palavras. Contudo, nos revela Gadamer (2002), nessa relação tensionada e nesse estranhamento é que surgem as oportunidades de diálogos e de aberturas para novos questionamentos com o outro.

Nesse sentido, encaminhamos a seguinte questão: o quanto desse retrato histórico trouxemos como efeito para dentro da educação? Analisamos tal cor-respondência a partir da leitura de Carlos Skliar (2003b) sobre os estudos da alteridade deficiente concebidas na

introdutória obra intitulada *The disability studies reader* (1997), de Lennard Davis. Vimos com Skliar que Davis inaugura três possibilidades para a inversão epistemológica do problema da alteridade na concepção do ‘outro’ deficiente na educação.

A primeira possibilidade diz respeito à própria invenção da deficiência diante da supremacia do conceito de normalidade. Ou seja, há uma busca frenética para os processos de medicalização, controle e normatização no campo pedagógico dos corpos com deficiência. A tese propôs ir além da compreensão que reduz as existências ontológicas do ser com base na concepção da (a)normalidade para ampliar mais o significado dessa existência que experiencia e vivencia o seu próprio modo de ser-no-mundo com a sua deficiência. Isso possibilita um novo roteiro pedagógico que não concebe somente os diagnósticos para dizer sobre o outro ou procurar por um tipo de medicalização dos corpos, mas, sim, abrir-se para os vários modos-de-ser do outro.

Na segunda e na terceira possibilidades de operacionalização, Davis constata que existem pouquíssimos estudos que incluem práticas e discursos mais amplos sobre a questão da deficiência. A deficiência é parte existencial do ser-aí e, por isso, não se estende somente sobre as condições de incapacidades funcionais orgânicas ou as limitações do convívio social. Nesse sentido, estamos indicando uma (re)orientação fenomenológica, uma nova direção fenomenológica para escutar e olhar de outro jeito o fenômeno da deficiência, algo que resulte numa (des)orientação pedagógica.

Então, diante desse projeto no sentido de (des)orientação pedagógica, podem-se desordenar a ordem e a coerência do conceito de deficiência e trazer à luz outros questionamentos para ativar o pensamento e fazer diferente na educação. Um agir na forma de acolhimento com-o-outro que traga resiliência para promover aberturas nos modos de vir-a-ser e de poder-ser do outro que não sejam somente pela estrutura ôntica. Nesse ponto, destacamos a necessidade de abandonar a “*homodidática para heterorrelacionar-se*” (Skliar, 2003b, p. 20, grifo do autor), isto é, de relacionar-se para estar verdadeiramente no encontro com-o-outro e fugir da homogeneidade dos dizeres e dos fazeres pedagógicos no sentido de heterorrelacionar-se junto-ao-outro pelo respeito como condição de responsabilidade consigo e com-o-outro.

Entretanto, reconhecemos que compreender e interpretar o ‘outro’ pela fenomenologia hermenêutica é uma tarefa filosófica maximamente derradeira, isso porque Heidegger (2015) reconhece os limites na propositura filosófica na questão sobre o outro quando coloca em curso tal filosofar, pois o ser do ente tem seu modo-de-ser inconstante como ente que transforma sua forma de estar-sendo-no-mundo, uma vez que sempre existe a possibilidade de tornar-se, de vir-a-ser e de poder-ser.

Novamente, não estamos operando com qualquer tipo de ontologia, mas com uma ontologia fundamental que trata das questões da existência do ser-aí enquanto vivente que é formado e é formador de mundo. Nessa perspectiva, foi preciso aprofundar ainda mais no sentido ôntico-ontológico da deficiência e, para isso, caminhamos pelas concepções conceituais da deficiência, na questão histórica da invenção normativa dos corpos e na análise ontológica da obra de Catherine Malabou *Ontologia do acidente: ensaio sobre a plasticidade destrutiva* (2014). Como resultado dessa análise, depreendemos que a situação de uma ontologia fundamental só acontece na relação ôntico-ontológica, pois tanto a concepção ôntica quanto ontológica estão correlacionados no conceito.

Vimos que, pelo aspecto ôntico, temos acesso ao ente em sua aparição imediata sobre aquilo que é dito e transmitido acerca desse nomeado outro deficiente. Por outro lado, temos o aspecto ontológico existencial, que vislumbra outra possibilidade de discutir os modos dessa aparência, avançando para as questões da vida e dos modos de existir. É nessa mobilidade de ser e de existir que está implicado o exercício de alteridade, ou seja, unem-se as condições ônticas para pensar uma ontologia fundamental que inclui também a situação hermenêutica da deficiência. Portanto, não se trata apenas de uma experiência ôntica, mas de um entendimento ontológico ainda mais radical e que permite uma interpretação-do-ser no-interior-do-mundo com o seu modo de existência singular.

Com isso, seguimos na direção do Capítulo 4 nesta pesquisa em educação – A condição vigorosa pela auscultação do conceito. A linguagem é o meio pelo qual nos articulamos ‘com’ e ‘no’ mundo, conforme Heidegger (2003, p. 191): "Somos, antes de tudo, na linguagem e pela linguagem". Nesse sentido, a interpretação-do-ser no interior-do-mundo acontece pela hermenêutica a partir do *médium* da linguagem. É por meio da linguagem que nos encontramos com o mundo já pré-compreendido como sendo-seres-no-aí e ante a situação de compreensão e interpretação da nossa própria relação com o mundo – com o como ele foi, é e o que pode vir-a-ser.

A partir dessa forma descritiva da existência do ser do ente no mundo é que tomamos como eixo central três aspectos fundamentais da linguagem no campo da fenomenologia hermenêutica, a saber: a) pensar com base no pensamento cognoscitivo do filosofar; b) falar no sentido de uma abertura para a saga do dizer; e c) escrever enquanto saga do dizer. A trama entre esses aspectos aconteceu a partir do alcance de uma escuta vigorosa enquanto auscultar meditativo de um poder-ouvir existenciário do conceito.

No primeiro aspecto – pensar com base no pensamento cognoscitivo do filosofar –, lançamos as seguintes questões: será que estamos num ponto irreversível para pensar outra

coisa na educação? Estamos tão envolvidos na repetição da linguagem dos conhecimentos que nos acompanham desde as nossas primeiras experiências no mundo que isso nos impede de afastar os pré-conceitos, as pré-determinações e a pré-compreensão da vida prática com a deficiência? Refletimos cada pergunta lançada e propusemos (des)orientar o pensamento para colocar em prática o pensamento cognoscitivo do filosofar enquanto se vivencia a experiência com a linguagem; uma experiência que (e)leva o pensamento e descobre sua determinação quando se recolhe na escuta do consentimento e que nos diz aquilo que é dado a pensar, pois, de acordo com Gadamer (2002, p. 239), “Abre-se para nós a possibilidade de ultrapassar nossas convenções e todas as nossas experiências pré-esquematisadas, dialogando com outras pessoas, pessoas que pensam diferente, aceitando um novo exame crítico e novas experiências”.

Heidegger (2003) anuncia que é na palavra que mantemos em movimento a experiência do pensamento com a linguagem. É por meio desse movimento que nos deparamos com o que acontece no mundo. Os ‘outros’ vêm-ao-encontro nessa conexão que realizamos com-o-mundo pelo pensamento, com a linguagem e com as palavras. Quais palavras são possíveis para ‘definir’ a deficiência? Quais palavras utilizamos para dizer ou descrever na educação esse nomeado ‘outro’ ‘deficiente’? Será que é possível desorientarmos o nosso pensamento para demorar-se e abrir-se ‘com’ e ‘pelos’ palavras na educação? São questões que ainda persistem e, por isso, insistimos na propositura de uma (re)orientação com as palavras para tentar ampliar elementos fundamentais ‘com’ e ‘junto’ das palavras. Novamente, pela palavra é possível que aconteça uma força existencial que venha desse ‘outro’. A palavra tem que ser aquela capaz de nos afetar a ponto de nos permitir que ela seja dita no contexto da existência, isto é, com a qual se pode impulsionar o refinamento das palavras e mover o pensamento para (re)pensar a deficiência na educação. Desorientar para pensar palavra e (re)criar outras práxis na educação, outros pensamentos sobre o indicativo formal do conceito de deficiência, e para (re)iniciar palavras para que elas se movam e liberem o pensamento. Liberar o pensamento para dar ritmo e vigência às palavras pelo dizer.

Diante disso, fomos conduzidos para o segundo aspecto fundamental da linguagem: falar no sentido de uma abertura para a saga do dizer. Para isso, nos deixamos envolver pela tríade da essência da linguagem formada por falar, dizer e escutar. Falar é algo, para Heidegger (2003, p. 16), como evocar pela nomeação para tornar vigente a coisa: “A evocação convida as coisas de maneira que estas possam, como coisa, concernir aos homens”. O sentido do dizer é fazer vigorar esse vigente, isto é, colocar em vigência a coisa vigente. Dizer, portanto, é evocar a fala pelo des-encobrimento do vigente e conforme a disponibilidade com que ele aparece e, assim, tentar torná-lo acessível pelo compreender enquanto saga do dizer. Porém, vimos que

escutar é prévio de falar e dizer, então, foi necessário meditar sobre três modos específicos do escutar enquanto saga do dizer: a) escuta como compreensão; b) escuta com-partilhada; e c) escutar no contra-dizer.

Trouxemos o lema ‘Nada sobre nós sem nós’ para exemplificar melhor os três aspectos da escuta enquanto saga do dizer. O movimento reivindicava maior autonomia e mais independência nas tomadas de decisões que correspondiam às pessoas com deficiência; portanto, não se aceitava mais falar ‘de’ nem falar ‘por’, a proposta era de que se falasse a partir do ‘com’. Lembremo-nos de que ser-no-mundo é essencialmente com os outros e é também o nosso modo cotidiano de ser com os outros. Logo, escutar como compreensão está no sentido de dispor-se diante do existenciário como ser-aberto para poder-ouvir os outros e a si mesmo através do círculo compreensivo, ou seja, eu compreendo a mim mesmo enquanto tento compreender o outro e tenho a possibilidade de ser compreendido por ele. Com isso, estamos entendendo que essa relação sempre será com-partilhada, pois a compreensão na interpretação-do-ser no mundo se dá na presença com-partilhada com-os-outros, por meio de vozes e escutas que ampliam os diálogos e promovem conversas mútuas no contra-dizer.

No contra-dizer acontece um tipo de escuta específico na paciência de poder-ouvir aquilo que o outro contradiz. Uma tonalidade afetiva que garante a paciência para demorar-se e estar-com-o-outro com a sua fala e com o seu próprio dizer para só depois contra-dizer o próprio dizer. A educação deve proporcionar esse movimento de escuta que acolhe diante da possibilidade da abertura do outro para criar uma experiência mútua, coletiva, porém, única e singular junto desse outro e de si mesmo. Deixar-nos afetar pelo outro e vibrar-nos com e junto aos outros e com os diversos modos de existir.

E, então, chegamos ao terceiro aspecto da linguagem – escrever enquanto saga do dizer. E, aqui, não estamos no campo da valorização dentro dos fenômenos da linguagem; entretanto, estamos trazendo aspectos fundamentais que circundam a escrita da tradição e que se tornaram difundidos através dos discursos para balizar as formas de falar e dizer sobre a deficiência, pois “Onde uma tradição escrita nos alcança, não somente nos dá a conhecer algo individual, mas nos torna presente toda uma humanidade passada, em sua relação geral com o mundo” (Gadamer, 1999, p. 568, grifo nosso).

Estamos novamente acolhendo o apelo de Heidegger (2018), que sugere voltar à tradição para ir à direção daquilo que foi pensado para só depois seguir adiante naquilo que ficou impensado ou que ficou não dito na tradição, porque há sempre o indizível nos textos e, com isso, a possibilidade de aberturas para pensar, falar e dizer de outro jeito. Estamos optando por abordagens capazes de colocar em prática uma escuta atenta e demorada com o texto para

tentar (re)escrever o outro de forma diferente e, assim, abrir-se para novas experiências existenciais e (re)aprender novas palavras junto-ao-outro. Para tal compreensão, realizamos o pensamento meditativo na articulação dos conceitos de *Logos* (Λόγος) e *Aletheia* (Ἀλήθεια) com a hermenêutica fenomenológica.

Vimos que *Logos* da fenomenologia do ser-aí vem da hermenêutica ontológica, que anuncia a compreensão do ser enquanto ser-aí em seu sentido autêntico. Já a estrutura fenomenológica em *Aletheia* permeia a dimensão ocultante-desocultante do ser-aí. Desse modo, conferimos que o homem determinado como *Logos* é compreendido como ente capaz de dizer, fazer aparecer e fazer ver, ao mesmo tempo que é também *Aletheia*, pois tem a possibilidade de ser, simultaneamente, velado e desvelado. Portanto, o *Logos*, que é também a *Aletheia* como essência da linguagem que escuta a clareira do ser na forma de discurso, é capaz de pronunciar palavras, falar, dizer e escrever, ou seja, de expressar a existência do ser-aí como ser-no-mundo-com-outros.

Dessa maneira, nos encontramos na tentativa de *habitar* poeticamente o indicativo formal do conceito de deficiência. Ser-no-mundo é ao mesmo tempo homem que habita mundo. Para Heidegger (2012a), o sentido do habitar cor-responde ao modo como o comportamento propriamente humano é enquanto uma ontologia fundamental pelo fato de existir. Esse é o ponto principal na relação estabelecida entre a *Aletheia* e o *habitar*. Neles eclode aquilo que ficou impensado, mas que, na escuta atenta junto à tradição, se abre para as suas máximas possibilidades na ambivalência entre velamento e desvelamento do ser.

Para Heidegger (2011), a dimensão historial do ser-aí compartilha com a linguagem aberturas do ser diante de uma estrutura ontológica fundamental da existência. Em Heidegger (2012a), o poético é vizinho do fazer prático da filosofia, que pretende compreender o ser-aí pela analítica existencial. É uma morada que se demora para poder falar, dizer e escrever enquanto saga do dizer, em outras palavras, é adentrar a esfera do habitar poético em sua essência mais profunda na forma como se habita poeticamente o mundo.

Para trazer clareza a nossa análise, percorremos o capítulo VI da obra *El oficio de ser hombre*, do autor e filósofo Alexandre Jollien (2011). Nele, Jollien revela como foi o processo de formação na presença com-partilhada do outro. O autor assume sua condição e traz a nós, leitores(as), a experiência como ente que con-vive com a sua deficiência enquanto trilha o caminho formativo do ser para a vida, ao mesmo tempo que tenta se encontrar com a própria essência no seu modo singular de existir.

O filósofo aponta para um derradeiro e complexo paradoxo na situação relacional junto-ao-outro, pois é com-esse-outro no círculo compreensivo que o processo de (auto)formação

acontece e, por outro lado, é por esse-outro que as feridas da concepção de um corpo ‘a-normal’ aparecem virando verdadeiro conceito social. Portanto, o que tanto Jollien (2011) quanto nós estamos propondo é realizar uma escuta com-partilhada com-o-outro, assim como acontece na relação afetiva de um amigo, em que se encontra uma condição de respeito e compreensão mútua. Um habitar poético que não anula a existência do outro nem o nomeia para dar significâncias que destroem sua poesia existencial, mas que caminha ‘com’ para escutar mais o que o outro tem a dizer sobre o seu próprio habitar poético.

Assim, nos permitimos concluir que já estamos diante da incursão teórico-filosófica nesta pesquisa que é seguir na direção de uma (re)orientação fenomenológica conceitual da deficiência para pensar proposições de uma pedagogia que atenda às singularidades dos seres-áí na educação. O operar hermenêutico, com a fenomenologia hermenêutica, sempre carrega em si o elemento ontológico da analítica existencial; portanto, trata-se de considerar o aspecto ambivalente entre velamento e desvelamento do ser, bem como as implicações para compreender a historicidade, a faticidade e a temporalidade nos modos de ser em cada singularização no mundo. De modo amplo, vimos que o método fenomenológico em Heidegger parte da necessidade de explicitar o ente pelo seu próprio modo de ser, pelo modo de ser dos outros e pela maneira como o ente realiza tal compreensão.

Nesse sentido, ficou evidente que estamos no âmbito mais profundo com a fenomenologia que converge na interpretação de uma ontologia fundamental do ser, por isso o cerne do nosso título tem como indicação a expressão ‘(re)orientação’, uma vez que queremos trazer à tona outras possibilidades para se pensar o ser-áí pelos aspectos fundamentais da fenomenologia e (re)elaborar o pensamento meditativo na indicação formal do conceito deficiência. Para isso, nos encontramos com mais uma significância para a expressão ‘(re)orientação’, tendo em vista que ela quer dizer também instrução na situação (auto)formativa, o que cor-responde a nossa própria (auto)formação enquanto pesquisadoras e intérpretes e a você, caro(a) leitor(a), que se dedicou e demorou-se para estar ‘com’ e ‘junto’ na escrita nesta pesquisa filosófico-educacional.

Agora, nos encontramos na direção das proposições. Proposições, nesta tese, têm seu sentido apontado para ‘abertura’ e ‘possibilidades’. Não utilizamos o termo ‘propostas’ porque consideramos que isso significaria uma espécie de ‘fechamento’, ou seja, exporia uma nova teoria no campo teórico da pedagogia. A tese não incorre nesse erro. Queremos, sim, provocar novas escutas para (re)pensar ontologicamente a deficiência.

Logo, estamos considerando sete proposições pedagógicas para isso, a saber: 1) o problema da pedagogia medicalizadora, 2) pedagogia singular, 3) tonalidade afetiva, educação

e deficiência, 4) estar com-o-outro na educação, 5) escuta atenta da amizade, 6) linguagem poética do outro e 7) contribuições da filosofia da educação para a formação humana e uma pedagogia singular na deficiência.

1) O problema da pedagogia medicalizadora

Não são raros os eventos na educação que tentam propor ações e soluções pedagógicas para amenizar os impactos do fracasso escolar. Busca-se nos diagnósticos justificar as dificuldades nas aprendizagens dos estudantes e, com isso, minimizar também a sensação de frustração dos professores no desenvolvimento de suas práticas pedagógicas.

Proposição: propusemos nos desvencilhar de ações medicalizadoras com foco numa pedagogia corretiva da deficiência, que tem como objetivo propor modelos hegemônicos no campo da educação especial, mesmo que isso não seja percebido pelos professores antes e durante o desenvolvimento das propostas pedagógicas na escola, pois o fato de promover a acessibilidade ou a flexibilização curricular não necessariamente representa uma fuga da padronização, ao contrário, muitas vezes traz à luz a vontade ‘suprimida’ de homogeneizar as aprendizagens.

Neste tipo de pedagogização, os corpos com e sem deficiência são comparados patologicamente a partir dos diagnósticos e da noção de normal/anormal, um tipo de epistemologia que se afasta do pensamento filosófico e se aproxima mais de uma entificação categorial objetificante – que determina, exclui e segrega os modos de ser e de existir desses entes na educação.

Para isso, é necessário fugir do campo das ciências, da biologia, e caminhar mais pelo âmbito da filosofia; de uma descrição ontológica da existência do ser deficiente. Talvez, tenhamos que buscar outras referências para tentar decifrar esse ‘outro’, como, por exemplo, no campo da estética, da arte, da filosofia. Buscar, em outras epistemologias, as possibilidades de outras (re)leituras sobre esses corpos e os modos singulares das suas existências.

2) Pedagogia singular

Costuma-se pensar a educação no coletivo como totalidade na intenção de incluir a todos; entretanto, as individualizações quase sempre são desconsideradas. Somos levados à tentação de ter que definir o outro pela alteridade ou pela diversidade, porém, nenhuma diferença ou singularização do ser-aí, de fato, é compreendida.

Proposição: destaca-se, portanto, o problema das singularidades no campo pedagógico. Quando se atua diante de uma ontologia fenomenológica heideggeriana, não se admite mais

reproduzir discursos que operem objetivamente pela alteridade ou pela diversidade, com as quais se é possível definir o 'outro' de maneira entificante, pois o que consta é a construção da própria identidade por ela mesma na situação relacional com-os-outros. Ou seja, na compreensão e na interpretação do outro, constituo também a minha identidade. E, nessa situação relacional com-o-outro, a diferença nos convoca a perceber o acontecimento apropriativo na ambivalência entre velamento e desvelamento do ser, algo que está para além do aporte da identidade na singularidade.

O ser vive constantemente entre ambivalências, paradoxos, e costumeiramente desfaz as seguranças e as certezas metafísicas na tentativa de elaboração e representação do outro. Contudo, reconhecemos que é ilusão e uma falsa transparência não compreender que o outro deficiente na educação está envolto, justamente, nesse esquema prévio de representação da metafísica, porém entendemos que é, a partir disso, que se pode abrir em possibilidades para novas leituras e avançar na busca pela singularidade desse outro.

E, por isso, insistimos na proposição de uma escuta atenta, amiga e verdadeira com-o-outro para estar-sendo-com-o-outro. Só assim podemos enxergar as diferenças e nos encontrar com as singularidades do ser de cada ente. Uma escuta respeitosa caracterizada pelo processo de responsabilidade como aquele que é capaz de pensar, compreender e interpretar a si e aos outros diante de uma postura ética. Pensar o outro na educação tem a ver mais com essa escuta amiga. Como aquele amigo que acolhe o seu discurso e ouve atentamente para devolver algo de volta com serenidade e franqueza (mesmo que isso ocorra no silêncio). Reconhecemos o esforço que é necessário para abrir-se ao outro 'estranho' para escutá-lo na paciência de um demorar-se junto-a-ele. Dois desconhecidos que se encontram e precisam estabelecer conexões para que haja entendimento mútuo entre eles. Contudo, a partir dessa relação tensionada, podem florescer experiências imprevisíveis e inesperadas com as quais se criam condições para perceber o acontecimento da existência singular do outro e, assim, contrapor-se às mesmidades produzidas e aplicadas nos discursos da educação. A escuta como forma de apelo e a situação afetiva da amizade no estar-com-o-outro possibilitam aberturas para que novos diálogos e questionamentos surjam e promovam a sensibilidade exigida para o estabelecimento de um movimento recíproco entre o eu e o outro na educação.

3) Tonalidade afetiva, educação e deficiência

A tonalidade afetiva é o meio pelo qual nos encontramos quando nos deixamos afinar pelas ocorrências do mundo. Ela nos provoca e nos move para o cerne das coisas. Então, cabe perguntar: qual o tipo de tonalidade afetiva que nos afina para estar-junto na indicação-formal

do conceito de deficiência e na educação? O que nos move para continuarmos insistindo e pensando sobre deficiência na educação?

Proposição: deixar-se afinar pela deficiência e tornar a tonalidade afetiva da insistência, por exemplo, um mecanismo em que se pode percorrer pelas diversas áreas do conhecimento para apreender aquilo que já se sabe sobre o conceito e, a partir desse movimento curioso na habilidade da insistência, mover-se na direção de perguntas que podem proporcionar aberturas, discussões e inquietações, ou seja, ampliar os diálogos para fazer surgir outras perspectivas.

Para a educação, isso representa uma característica ontológica, ou seja, uma condição de abertura no mundo e nas relações permeadas por tons afetivos. Uma forma de pedagogia que se deixa afinar e ser tocada afetivamente por esse ‘outro’ com o seu modo-de-ser específico e característico. Uma pedagogia dos afetos que acolhe e recebe o outro sem julgamentos, sem conceitos prévios, que acompanha os processos formativos do outro na base da tonalidade afetiva do respeito enquanto responsabilidade perante a si e ao outro. Estar verdadeiramente com-outro e deixar-se vibrar na companhia desse outro para querer compreendê-lo e não aprisioná-lo, deixando-o sem voz, sem escuta, sem palavras. Querer escutá-lo para saber dele o que ele mesmo pensa ou não pensa de si mesmo. Afetar-se de modo que desorienta os pensamentos a ponto de pensar, falar, dizer e agir diferente na educação.

4) Estar com-o-outro na educação

Estar-com-o-outro na educação nem sempre é uma tarefa fácil. Costumeiramente utilizamos a expressão ‘especial’ para dar-lhe as condições diferenciadas de atendimento na garantia dos deveres políticos e sociais; contudo, é mais uma maneira de objetificação do ente deficiente e de nos afastarmos do modo de estar-com. O termo ‘especial’, por conseguinte, é tomado como característica pré-estabelecida de seu modo de habitar na educação e, por isso, algumas questões são importantes de ser realizadas. O quanto nos permitimos estar verdadeiramente com-o-outro na educação? Que tipo de experiência estamos realizando com a presença do outro? Será que esquecemos o tempo e a permanência qualitativamente com-o-outro na educação?

Proposição: desfazer escutas e olhares pré-concebidos, pré-conceituosos, e se libertar dessas amarras que fazem enxergar esse outro por seus estigmas. É necessário de saída reconhecer os nossos próprios preconceitos e escapar daquilo que foi dito desse ‘outro’. Uma tarefa nada fácil e que exige um demorar-se para ir ao cerne do problema. Olhar novamente para aquilo que foi dito e seguir adiante nessa mirada, agora, mais apurada, mais cuidadosa e

mais amiga. Desviar das concepções que só enxergam as questões da ‘anormalidade’ sobre o ‘outro’ e questionar mais, quem sabe, os aspectos das ‘normalidades’.

Ser-com-outro no sentido de estar-junto ao outro no seu modo-de-ser próprio com a sua singularidade para dispensar ações que, nitidamente, promovem tolerância com relação à presença desse chamado ‘outro’. Desorientar-se nas palavras e colocar de lado toda a “Massacrante Inclusão Hospitaleira” (Skliar, 2012, p. 153), que não faz outra coisa que tolerar as existências incompreendidas desse chamado ‘outro’, rotulando as formas de aprendizagens sem questioná-las, sem olhá-las, sem sequer escutá-las. Massacra existencialmente esse outro utilizando mecanismos do campo teórico da pedagogia disfarçados por meio das terminologias denominadas de inclusivas. Não se trata, portanto, de (re)elaborar discursos sobre exclusão ou inclusão, mas de uma ética que cor-responde a estar-junto-ao-outro e permanecer aberto para que ele se torne acessível nos fenômenos existenciais.

Ultrapassar toda rigidez do tempo na educação para estar com-o-outro no tempo dele, sem pressa. Escutar atentamente e prestar atenção ao que o outro diz sobre si mesmo, sem atropelos nas palavras, pois não são raros os casos em que uma criança com deficiência intelectual, por exemplo, necessita de um tempo mais alargado para compreender o próprio processo de aprendizagem e sociabilidade. Porém, com certa frequência, costumamos adotar medidas, como a de atropelar o seu modo de ser na educação e saltar etapas importantes na formação, para que ela se aproxime de outros tempos quando ela mesma ainda não consegue entender o seu próprio tempo e espacialidade. Estamos, com isso, promovendo uma formação solitária, desacompanhada, descuidada e desocupada com-o-outro. Reconhecemos a difícil tarefa da educação nesse ponto específico; entretanto, é necessário (re)pensar o tempo qualitativo que realizamos quando estamos acompanhados com-o-outro na educação.

É preciso deixar-se envolver pela experiência com-partilhada quando se está junto ao outro e demorar-se com ele na paciência acolhedora. Essa experiência abre-se para oportunidades (auto)formativas questionadoras das próprias práticas pedagógicas, ampliando escutas e diálogos e compreendendo aspectos diferentes, únicos e singulares do outro. Gostaríamos de insistir na escuta com esses outros nomeados deficientes ou na escuta dos relatos daqueles que deles cuidam (bolsistas, estagiários, segundo professor, cuidadores, médicos, familiares). Escutar, mesmo que o outro pareça não ter voz, mesmo quando parece que não está compreendendo aquilo que se diz, mesmo que o diálogo pareça desconexo, atrapalhado, sem rumo, mesmo que ele comunique a outrem, por intermédio da exposição de sua imagem e performatividade, mesmo que um terceiro participe do discurso e fale por ele. Assim, podemos afirmar que estamos tratando de um tipo específico de escuta ontológica que

tem como primazia o estar-com-o-outro no seu modo de existir. Portanto, é assim que essa rede acontece, alimentada por afetos e experiências mais do que por trocas racionais e linguísticas na educação. E, diante disso, somos provocados e transformados para poder ver e ouvir de outro modo na deficiência.

5) Escuta atenta da amizade

No âmbito pedagógico, são frequentes os discursos que colaboram com a produção de monólogos e monologismos da teoricidade. Há certo esvaziamento da linguagem pedagógica que coloca o escutar nos mecanismos técnicos de ideias, projetando pré-concepções e, de saída, já impondo ao outro as cargas negativas da deficiência, como incapacidade, anormalidade, ineficiência. Acreditamos que a escuta no estar-sendo-com-o-outro na afinação da amizade com a deficiência pode promover uma desorientação nessa lógica empreendida.

Proposição: o poder-ouvir existenciário na educação dar-se-á por uma dimensão mais radical na escuta quando se está-sendo-com-o-outro. O aspecto afetivo da amizade no escutar pode proporcionar uma (re)orientação fenomenológica da deficiência. Uma escuta amiga que é serena, confiante e capaz de propor outro sentido ontológico na relação da deficiência com a pedagogia. Como condição da amizade, a escuta abriria possibilidades para o surgimento de outras tonalidades afetivas que, apesar das ‘limitações’, das ‘fragilidades’ e dos ‘*déficits*’, mostram os nomeadamente deficientes em sua essência com o modo singular de existir.

É importante destacar que esse movimento não ocorre somente porque somos afetados pelo ente deficiente, já que nessa condição eles também são, de algum modo, afinados e tocados quando partilham a experiência nesse tipo de escuta amiga. Isso acontece porque, mesmo diante das dificuldades de narrarem ou de se expressarem conscientemente na manifestação do diálogo com-o-outro (dependendo da limitação imposta por algumas deficiências), os deficientes se dirigem a alguém nessa relação com-partilhada. Portanto, é a possibilidade ética de desenvolver uma relação de escuta amiga que muitas vezes colabora com a construção autoformativa desse outro, uma vez que ele mesmo pode apresentar limitações ou dificuldades para compreender, interpretar e explicitar a sua própria existência.

Portanto, nesse encontro com uma escuta amiga, podem-se protagonizar aberturas formativas para ambos, tanto aos deficientes quanto a todos os envolvidos com a sua educação. Uma janela aberta em que os demais podem ver no deficiente um modo de existência singular a partir do seu modo de ser e de lidar com o seu próprio acidente. Assim é a escuta amiga na ocupação por meio da confiança, da serenidade e do respeito enquanto responsabilidade ética junto-ao-outro nomeado deficiente e a si mesmo.

6) Linguagem poética do outro

Estar-junto-ao-outro enquanto aquele amigo que acolhe e se afina a tal ponto de poder-ouvir existenciário necessita se ocupar com outra forma para falar, dizer e escrever sobre ele. De modo geral, a educação é acostumada a se distanciar pelas palavras do outro, tanto mais quando se trata da deficiência. Parece sempre preocupada com expressões nomeadoras que eclipsam e obscurecem as diversas existências na educação e, dentre elas, a deficiência. Especial, inclusão, exclusão, diversidade, *déficits*, são alguns exemplos de palavras utilizadas quando se pronuncia algo sobre o ente deficiente na educação. Como é possível inverter essa lógica linguística na educação?

Proposição: destaca-se, portanto, que, independentemente das disputas entre esses instrumentos de expressividade, gêneros da linguagem ou pragmática na comunicação, o que importa é a poética singular que funciona como meio de expressão (discursiva ou não) de um modo de existir e de ser deficiente. Estamos propondo algo como o habitar poético em Heidegger (2012) que, enquanto medição da linguagem, possibilita construir as formas dizes de um deixar-vir-ao-encontro-do-mundo pela saga do dizer como ente que se vela e desvela.

É demorar-se mais com as palavras para encontrar, na saga do dizer, o meio poético para se referir à existência do outro. Assim, tem-se a possibilidade de um movimento compreensivo que rompe com as cadeias do uso da linguagem adotada pelos tempos e pelos espaços formais na educação. A tarefa é demasiadamente complexa porque precisa escapar das armadilhas do pensamento compreendido no âmbito do senso comum na educação com o intuito de adentrar a essência do habitar para estar com-o-outro e com a sua poética.

Uma linguagem poética do outro possibilita questionar e esperar pela correspondência desse outro sem que apressadamente se responda por ele. Mais uma vez, a linguagem não é apenas transposição de palavras, nomes ou frases, ao contrário, a linguagem enquanto habitar poético traz à luz a abertura do ser em sua essência diante das experiências e das vivências com o seu acidente. Propusemos, então, essa caminhada pelo habitar poético do outro, que só é possível quando estamos na aproximação com-o-outro e escutamos o apelo que ele traz.

7) Contribuições da filosofia da educação para a formação humana e uma pedagogia singular na deficiência

Os campos teóricos da educação são vastos; entretanto, um campo específico que se ocupa das questões da formação humana por outro viés das pesquisas tradicionais é a filosofia

da educação. Assim, questionamos: o que há na filosofia da educação que nos permite pensar uma pedagogia singular da deficiência?

Proposição: a filosofia da educação pode contribuir com a paciência do demorar-se junto ao conceito “para deixar-se penetrar pela tarefa criativa de estabelecer uma relação com o mundo para além dos costumeiros enquadramentos e ordenamentos simbólicos e trazer ‘uma nova clareza’” (Hermann, 2016, p. 1, grifo da autora). A filosofia da educação, quando opera no campo hermenêutico fenomenológico, abre-se para aquilo que ainda não foi explicitado ou pensado na tradição e, com isso, pode ampliar horizontes com o indicativo formal do conceito para pensar e discutir outras práxis na educação.

Nessa perspectiva, a filosofia da educação opera na indicação formal do conceito da deficiência, trazendo à luz a condição ética de vir-a-ser e de poder-ser existenciário, o que amplia as possibilidades de tradução dos vários gêneros de existência. Ela opera com a situação da vida prática na condição de ambivalência entre desvelamento e velamento do ser, trazendo outra dimensão à educação. É reconhecer a complexidade na traduzibilidade desse outro, o limite na compreensão e na interpretação desse nomeado outro e o problema da finitude do próprio conhecimento, do entendimento de mundo e das coisas que circundam o mundo.

Outro ponto que podemos ressaltar é a questão da formação. O encontro com o ‘outro’ expande nosso horizonte, pois é diante dele que me compreendo enquanto aquele ente que pode compreender o outro e a si mesmo nessa circularidade; portanto, uma relação (auto)formativa que só se dá na presença e na relação situacional com-o-outro, já que é na essência existencial do outro que se constituem as singularidades.

E, por isso, propusemos uma pedagogia singular orientada pela fenomenologia hermenêutica com a qual podemos nos manter abertos e acessíveis uns aos outros e, assim, ser (trans)formados. Uma (trans)formação que parte do deslocar dos fundamentos da tradição com a qual se determinam a deficiência e o ser na deficiência para estar-com-outro com a sua poética e o seu modo de habitar mundo. Isso pode promover uma outra postura para pensar, falar, escrever e agir na educação, e não somente com aqueles nomeados deficientes, mas também com cada ser vivente na educação.

REFERÊNCIAS

- AYALA, Walmir. *Dicionário de Pintores Brasileiros*. Curitiba, Editora UFPR, 1997.
- BARBOSA, Lívia; DINIZ, Débora; SANTOS, Wederson Rufino dos. Deficiência, direitos humanos e justiça. *SUR – Revista Internacional de Direitos Humanos*, [S. l.], v. 6, n. 11. p. 65-77, dez. 2009.
- BARROS, Manoel de. *Livro sobre nada*. Rio de Janeiro, RJ: Editora Record, 1988.
- BOCK, Geisa Leticia Kempfer; NUERNBERG, Adriano Henrique. As concepções de deficiência e as implicações nas práticas pedagógicas. *In: VII Congresso de Educação Básica*, 2018, Florianópolis.
- BRASIL. *Decreto n.º 6.571, de 17 de setembro de 2008*. Dispõe sobre o atendimento educacional especializado, regulamenta o parágrafo único do art. 60 da Lei n.º 9.394, de 20 de dezembro de 1996, e acrescenta dispositivo ao Decreto n.º 6.253, de 13 de novembro de 2007. Brasília, DF: MEC, 2008.
- BRASIL. *Lei n. 9.394, de 20 de dezembro de 1996*. Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Brasília, DF: MEC, 1996.
- COLLARES, Cecília Azevedo Lima; MOYSÉS, Maria Aparecida Affonso. *A transformação do espaço pedagógico em espaço clínico: a patologização da educação*. São Paulo: FDE, 1994. Série Ideias n. 23.
- CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jaques; VIGARELLO, Georges. *História do corpo: da Renascença à luz*. Tradução Lúcia M. E. Orth; revisão da tradução Epharim Ferreira Alves. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- COURTINE, Jean-Jaques. *Decifrando o corpo: pensar com Foucault*. Tradução Francisco Morás. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- CRESPO, A. M. M. *Da invisibilidade à construção da própria cidadania: Os obstáculos, as estratégias e as conquistas do movimento social das pessoas com deficiência no Brasil, através das histórias de vida de seus líderes*. Tese (Doutorado em História Social). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-28052010-134630/pt-br.php>. Acesso em: abr. 2017.
- DAVIS, Lennard. Constructing normalcy: The bell Curve, the novel, and the invention of the disabled body in the Nineteenth Century. *In: _____*. *The disability studies reader*. Nova York: Routledge, 1997.
- DIAZ, Andrea Genis A. *La formación humana desde una perspectiva filosófica: inquietud, cuidado de sí y de los otros, autoconocimiento*. Buenos Aires, Argentina: Biblos, 2016a.
- DIAZ, Andrea Genis. Formação humana e força plástica. A deficiência que nos constitui. *Childhood & Philosophy*. Vol. 12, n. 24, p. 261-276, mai/ago. 2016b.

DINIZ, Débora. *O que é deficiência?* São Paulo: Brasiliense, 2012.

DUNKER, Christian Ingo Lenz *et al.* (coord.). *Relatório de Recomendações para o Enfrentamento do Discurso de Ódio e o Extremismo no Brasil*. 1. ed. Brasília, DF: Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania, 2023.

FLICKINGER, Hans-Georg. *A caminho de uma pedagogia hermenêutica*. Campinas, SP: Autores Associados, 2010.

FLICKINGER, Hans-Georg. Herança e futuro do conceito de formação (*Bildung*). *Educ. Soc.*, Campinas, v. 32, n. 114, p. 151-167, jan./mar. 2011.

FLICKINGER, Hans-Georg. Para que filosofia da educação? 11 teses. *Perspectiva*, Florianópolis, v. 16, n. 29, p. 15- 22, jan./jun. 1998.

FRAZÃO, Dilva. Biografia de Tarsila do Amaral. E-Biografia, 2020. Disponível em: https://www.ebiografia.com/tarsila_amaral/. Acesso em: 12 maio 2024.

GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. Organizador Pierre Fruchon; e tradutor Paulo César Duque Estrada. 3. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução Flávio Paulo Meurer; e revisão da tradução Enio Paulo Giachini. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método II: complementos e índice*. Tradução Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

GARCIA, Vinícius Gaspar. As pessoas com deficiência na história do mundo. *Bengala Legal*, 2 out. 2011. Disponível em: <http://www.bengalalegal.com/pcd-mundial>. Acesso em: 5 jun. 2018.

GESSER, Marivete; NUERNBERG, Adriano Henrique; TONELI, Maria Juracy Filgueiras. Constituinte-se sujeito na intersecção gênero e deficiência: relato de pesquisa. *Psicologia em Estudo*, Maringá, v. 18, n. 3, p. 419-429, jul./set. 2013.

GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Tradução Benno Dischinger. São Leopoldo, RS: UNISINOS, 1999.

HARDT, Lúcia; DOZOL, Marlene; MOURA, Rosana. Do conceito de formação humana: tensões entre natureza e cultura. *Cadernos de Pesquisa: Pensamento Educacional*, [S. l.], v. 9, n. 22, 2014.

HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Tradução Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2003.

HEIDEGGER, Martin. *As questões fundamentais da filosofia: “problemas” seletos da “lógica”*. Tradução Marco Antônio Casanova. 2ª edição. São Paulo, SP: Editora WMF Martins Fontes, 2020.

HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. Tradução Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback. 8. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2012a.

HEIDEGGER, Martin. *Identidade e diferença*. Tradução Ernildo Stein. 1. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

HEIDEGGER, Martin. *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: introdução à pesquisa fenomenológica*. Tradução Ênio Paulo Gianchini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

HEIDEGGER, Martin. *Introdução à filosofia*. Tradução Marcos Antônio Casanova; revisão da tradução Eurides Avance de Souza; revisão técnica Tito Lívio Cruz Romão. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

HEIDEGGER, Martin. *Ontologia: hermenêutica da faticidade*. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

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

HEIDEGGER, Martin. *Que é isto – A filosofia?* Tradução Ernildo Stein. 1. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2021.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução Fausto Castilho. Campinas, SP: UNICAMP; Petrópolis, RJ: Vozes, 2012b. (Edição bilingue).

HEIDEGGER, Martin. *Serenidade*. Tradução portuguesa Maria Madalena Andrade e Olga Santos. Lisboa, Portugal: Piaget, 2000.

HERMANN, Nadja. *Ética & educação: outra sensibilidade*. 1. ed. Belo Horizonte, MG: Autêntica, 2014. (Coleção Temas & Educação).

HERMANN, Nadja. *O insondável corpo da ética*. Ijuí, RS: Editora Unijuí, 2023.

HERMANN, Nadja. Pesquisa educacional e filosofia da educação: busca de permeabilidade. In: XI ANPEDSul, reunião científica regional da ANPED – Educação, movimentos sociais e políticas governamentais, 2016, Curitiba.

HUMBOLDT, Wilhelm von. *Linguagem, literatura e Bildung*. Organizadores Werner Heidermann e Markus J. Weininger. Florianópolis, SC: Editora da UFSC, 2006.

JANNUZZI, Gilberta de Martino. *A educação do deficiente no Brasil: dos primórdios ao início do século XXI*. 3. ed. Campinas, SP: Autores Associados, 2012.

JOLLIEN, Alexandre. *El oficio de ser hombre*. Tradução Manuel Serrat Crespo. Barcelona, Espanha: Octaedro, 2011.

LIMA, Priscilla Ghizoni. *A deficiência enquanto uma questão filosófica*: contribuições da filosofia da educação. Orientadora: Rosana Silva de Moura. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Centro de Ciências da Educação, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2019.

MALABOU, Catherine. *Ontologia do acidente*: ensaio sobre a plasticidade destrutiva. Tradução Fernando Scheibe. Florianópolis, SC: Cultura e Barbárie, 2014.

MAZZOTTA, Marcos J. S. *Educação especial no Brasil*: história e políticas públicas. 6. ed. São Paulo: Cortez, 2011.

MICHAELIS. *Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa*. 3. ed. São Paulo, SP: Melhoramentos, 2015.

MOURA, Rosana Silva de. A pesquisa educacional com Heidegger: uma breve introdução fenomenológica. *Revista de Educação, Ciência e Cultura*. Canoas, RS, v. 27, n. 3, 2022.

MOURA, Rosana Silva de. Abertura como possibilidade indeterminada na formação contemporânea: a contribuição do horizonte hermenêutico heideggeriano. In: V Jornadas Internacionales de Hermenêutica, 2018, Buenos Aires. *Anais [...]*. Buenos Aires: Ediciones Proyecto Hermenêutica, 2018. v. 1.

MOURA, Rosana Silva de. *Orientação TESE*. Florianópolis, SC: Universidade Federal de Santa Catarina, 2021.

PAGNI, Pedro Ângelo. A deficiência em sua radicalidade ontológica e suas implicações éticas para as políticas de inclusão escolar. *Educação e Filosofia*, Uberlândia, MG, v. 31, n. 63, p. 1443-1474, set./dez. 2017.

PAGNI, Pedro Ângelo. *Biopolítica, deficiência e educação*: outros olhares sobre a inclusão escolar [online]. São Paulo: Editora Unesp Digital, 2019, 173 p. <https://doi.org/10.7476/9788595463332>.

PAGNI, Pedro Ângelo. Encontros com a deficiência: de ensaios da ficção a testemunhos sobre a sua ética em uma rede (in)visível. *Revista Diálogos e Perspectivas em Educação Especial*, [S. l.], v. 2, n. 1, p. 103-120, jan./jun. 2015.

PALMER, Richard. *Hermenêutica*. Tradução Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1999.

REIS, Róbson Ramos dos; ARAÚJO, Pedro Igor. Afetividade e dejectão: um estudo de caso da estrutura do sentimento de respeito. *Revista Poiesis*, v. 16 n. 1, p. 211–227, 06 de jan. de 2020. Recuperado de <https://www.periodicos.unimontes.br/index.php/poiesis/article/view/188>.

REIS, Róbson Ramos dos. Aspectos do pensamento indicativo-formal: negação e justificação. *Nat. hum.* [online], [S. l.], v. 13, n. 1, p. 117-133, 2011.

RODRÍGUEZ, Ramón. *A impotência da reflexão: hermenêutica e subjetividade*. Tradução Rebeca Furtado. Rio de Janeiro: Via Verita, 2016.

SCHNÄDELBACH, Herbert. *Philosophy em Germany*. Tradução Pepa Linares. Madrid, Espanha: Cátedra S.A., 1991.

SILVA, O. M. *A epopeia ignorada*. São Paulo. CEDAS, 1987. Disponível em: <<https://issuu.com/amaurinolascosanchesjr/docs/-a-epopeia-ignorada-oto-marques-da->>. Acesso em: mar. 2020. (sem indicativo de páginas).

SKLIAR, Carlos. A educação e a pergunta pelos Outros: diferença, alteridade, diversidade e os outros “outros”. *Revista Ponto de Vista*, Florianópolis, n. 5, p. 37-49, 2003a.

SKLIAR, Carlos. *Desobedecer a linguagem*. Tradução Giane Lessa. 1. ed. Belo Horizonte, MG: Autêntica, 2014.

SKLIAR, Carlos. *Experiências com a palavra: notas sobre linguagem e diferença*. Rio de Janeiro, RJ: Wak Editora, 2012.

SKLIAR, Carlos. *Pedagogia (improvável) da diferença: e se o outro não estivesse aí?* Tradução Giane Lessa. Rio de Janeiro: DP&A, 2003b.

SOURIAU, Étienne. *Diferentes modos de existir*. Tradução Walter Romero Menon Júnior. São Paulo, SP: n-1 edições, 2020.

STEIN, Ernildo. *As ilusões da transparência: dificuldades com o conceito de mundo da vida*. Ijuí, RS: UNIJUÍ, 2012.

STEIN, Ernildo. *Compreensão e finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. 2. ed. Ijuí, RS: UNIJUÍ, 2016.

STEIN, Ernildo. *Epistemologia e crítica da modernidade*. 2. ed. Ijuí, RS: UNIJUÍ, 1991.

STEIN, Ernildo. *Pensar e errar: um ajuste com Heidegger. Existência em Heidegger e Tugendhat*. 2. ed. Ijuí, RS: UNIJUÍ, 2015.

STEIN, Ernildo. *Pensar é pensar a diferença: filosofia e conhecimento empírico*. 3. ed. Porto Alegre, RS: Livraria do Advogado, 2019.

STEIN, Ernildo. *Racionalidade e existência: uma introdução à filosofia*. Porto Alegre, RS: L&PM, 1988.

VALLE, Jan W.; CONNOR, David J. *Ressignificando a deficiência: da abordagem social às práticas inclusivas na escola*. Tradução Fernando de Siquiera Rodrigues. Porto Alegre, RS: AMGH, 2014.