

EXPERIÊNCIA, PALAVRA E SENTIDO: A FILOSOFIA ENTRE OS TEXTOS DA AUSÊNCIA E OS CONTEXTOS DA PRESENÇA.*EXPERIENCE, WORD AND SENSE: THE PHILOSOPHY BETWEEN THE TEXTS OF ABSENCE AND THE CONTEXTS OF PRESENCE.*Lucas Leitão dos Santos Costa¹

Resumo: Parte integrante do projeto de pesquisa ‘Gramáticas da existência: experiência e palavra no ensino de filosofia’, realizada no âmbito do programa de pós-graduação em filosofia e ensino do CEFET/RJ, este texto tem por objetivo refletir sobre possibilidades de uma filosofia que seja um exercício que busque dar conta do problema único e singular da presença enquanto evento do existir. Pensamos que a filosofia não seja propriamente um conjunto de conhecimentos a serem adquiridos, mas uma atitude ativa de construção, desconstrução e reconstrução de sentidos de mundo. Uma atividade de questionamentos fundamentais que surgem como consequência inexorável do *problema* do acontecimento do *ser*, e que nos põe no caminho da construção dos *conteúdos-sentidos* com os quais erigimos todo um conteúdo semântico que nos desdobra do mundo da vida, do *ato*, onde se situa a experiência concreta e única de nossa singularidade, em direção ao mundo da cultura e de suas inscrições e registros. Apoiado na fenomenologia de Heidegger, em diálogo com a *filosofia do ato* de Bakhtin, e o conceito de experiência proposto por Larrosa, buscou-se pensar as relações entre a palavra, a produção de sentido, e a experiência vivida, situando a própria atividade filosófica nos textos e contextos onde ocorre a experiência singular da existência e suas implicações no campo da educação e do ensino de filosofia.

Palavras-chave: Experiência; Palavra; Sentido; Presença; Filosofia;

Abstract: An integral part of the research project 'Grammars of existence: experience and words in the teaching of philosophy', carried out within the scope of the graduate program in philosophy and teaching at CEFET/RJ, this text aims to reflect on the possibilities of a curriculum in philosophy that be an exercise that seeks to address the unique and singular problem of presence as an event of existence. We think that philosophy is not really a set of knowledge to be acquired, but an active attitude of construction, deconstruction and reconstruction of the meanings of the world. An activity of fundamental questions that arise as an inexorable consequence of the problem of the event of being, and that puts us on the path of building the content-meanings with which we erect a whole semantic content that unfolds us from the world of life, from the act, where situates the concrete and unique experience of our uniqueness, towards the world of culture and its inscriptions and records. I consider that part of the school's failure to promote meaningful learning in the field of language is a consequence of aspects and curricular practices that make knowledge the object of theory, far from the unique and singular experience of the territory school's actors and blokes. Based on Heidegger's phenomenology, in dialogue with the philosophy of Bakhtin's act, and the concept of experience proposed by Larrosa, we sought to think about the relationships between the word, the production of meaning, and the lived experience, situating the philosophical activity itself in texts and contexts where the singular experience of existence occurs.

Keywords: Experience; Word; Sense; Presence; Philosophy;

¹ Mestrando em Filosofia pelo CEFET/RJ. Email: l.leitao2@gmail.com

“A linguagem é a casa do ser. Nesta habitação do ser mora o homem.”

(HEIDEGGER, 2006, p.8)

Iniciar qualquer trabalho de investigação que encontre na filosofia seu lugar não é algo simples. Investigar as particularidades do ensino de filosofia, bem como buscar respostas que apontem para a solução, ainda que pontual, dos impasses que a prática nos impõe, requer em última análise retornar sempre à questão fulcral da própria filosofia enquanto ação de um *ser-aí*, (dis)posto no mundo. A filosofia, ao erigir sentidos, quase sempre deve retornar a si. Não como algo dado, mas como algo que se dá justamente na ação de conferir sentido e, portanto, precisa constantemente dar-se a si novo sentido. A filosofia é ação. Ação que atravessa o caminho do próprio sentido que cria. É um firmar e reafirmar dos passos nos caminhos da experiência.

Quando nos propomos a tratar de questões relativas ao ensino de filosofia, devemos ter em consideração que a travessia dessa paisagem é contínua, longa e sinuosa, e exige de nós disposição para encarar os constantes desafios de uma prática imbricada entre conceitos de diversas ordens. No fim, trata-se de pôr-se no caminho mesmo da travessia da existência que busca para si o porto seguro do sentido. Estamos já numa caminhada que atravessa campos diversos de análise, mas que não estão cindidos por suas ciências. A tarefa a que se destina uma filosofia do ensino de filosofia é árdua, pois é dupla! É como já afirmado, um retorno. Um retorno que atravessa os campos da educação, da linguagem, da cultura, da política, da epistemologia, da psicologia, da sociologia do conhecimento. É uma tarefa que se dá nas fronteiras, de modo que é sempre uma possibilidade de retorno onde tentamos a (re)inscrição de sentidos.

A filosofia guarda com especial apreço a questão do sentido do Ser. É sua invejável criação: a totalidade, que da multiplicidade e da diferença ascende como o verdadeiro Ser das coisas. Na história da filosofia, não são poucos os capítulos onde o que temos é o privilégio de um sujeito prévio do conhecimento capaz de realizar precisamente, desde que cumprindo rigorosas regras do pensamento correto, o acesso às propriedades e categorias únicas e universais fundantes da existência. Sob uma perspectiva durante muito tempo hegemônica na epistemologia ocidental, em que a consciência parte de si própria como identidade fixa, como um algo ‘dado’ para então realizar a representação do mundo (este também como um algo

‘dado’ de antemão), vimos ser construído todo arcabouço do projeto moderno de humanidade, e conseqüentemente os de cultura, de educação e de ensino da própria filosofia.

O confronto entre uma pura faculdade cognitiva do intelecto e a capacidade de apreensão sensorial da realidade é possivelmente tão antigo quanto a própria filosofia. Já em Parmênides (530-460 a.C.) encontramos as primeiras indicações de uma doutrina da existência de uma realidade una, ainda que supostamente cindida entre aquilo que se apresenta como mera e imprecisa aparência produzida pelas impressões sensíveis e aquilo que permanece enquanto essência verdadeira, capaz de ser ascendido pela razão. Ainda que possamos reconhecer em Parmênides uma unidade entre Ser, Pensar e Dizer, essa unidade está garantida pela universalidade e pela totalidade do próprio Ser. *Logos* é tanto palavra, verbo, discurso, quanto pensamento. Mas é, principalmente, aqui compreendido como a própria racionalidade do real, do Ser. Ora, como podemos então explicar os diferentes e divergentes discursos sobre a realidade como simultaneamente verdadeiros? Se o Ser, o Dizer e o Pensar são o mesmo, seria forçoso reconhecer apenas um caminho para verdade do Ser, de modo que distinguíssemos aquilo que é mera opinião, portanto impreciso, falso, daquilo que é verdadeiro, correto. Assim, Parmênides nos apresenta em seu *Poema sobre a Natureza* apenas uma via verdadeira que exclui a opinião, calçada no movimento e na mudança. Seguir esse caminho da razão requer, de certa maneira, afastar-se dos hábitos, das percepções mais íntimas, da própria experiência conquanto possamos nesta reconhecer perspectivas singulares e únicas.

Em Platão, temos a forte herança desta tradição tanto órfico pitagórica, quanto parmenídica: sua descoberta das *ideias* estava já parcialmente preparada. Ao problema epistemológico, segue uma arquitetônica metafísica, como possibilidade única da ascese ao ser verdadeiro, distinto das coisas sensíveis, de modo que todo o conhecimento e o aprendizado nada mais são do que lembranças, reminiscências. O *logos*, o pensamento, apreende e pensa o ser justamente porque o real é inteligível, isto é, pensável racionalmente. Todo vir a ser como própria experiência de travessia do ser no mundo é visto apenas como representação turva daquilo que de alguma forma já está dado, impresso na alma como verdade necessária e eternamente válida, possível de ser conhecido ou acessado apenas através da matemática e da geometria. Assim, a matemática e a geometria se apresentam como *dianoia*, isto é, conhecimento discursivo que prepara o caminho para a intuição intelectual pura (*noêsis*), esta sim capaz de alcançar o âmago do Ser.

Lembremos que um dos últimos termos que Sócrates toma para análise é justamente o termo “conhecimento” (*epistêmê*), aquilo que se supunha ser tarefa da filosofia viabilizar pela linguagem. Mediante a análise, tem-se que, ao invés de ser o movimento da alma que acompanha o movimento das coisas, o conhecimento consiste naquilo que fixa (*histêsin*) a nossa alma nas coisas (*Crátilo* 437a). Logo em seguida, acrescenta que o sentido de "relato", (*historia*) e, por conseguinte, algo que compete ao *lógos*, é o de fixar o fluxo (*histêsi ton rhoun* – 437b). Conhecer, portanto, significaria apreender, pelo relato, a natureza das coisas, entendendo natureza como princípio, essência. Desse modo, o conhecimento é o acesso àquilo que permanece como é. (...) acesso ao conhecimento só pode se dar pelo *lógos*, portanto, pela linguagem. (MONTENEGRO, 2007, p.374)

Não adentraremos nas discussões platônicas acerca do ser e da linguagem. A geografia do pensamento platônico é bastante sinuosa e as aporias estão por toda parte. Qualquer análise que passe rapidamente por este terreno correrá o risco de cometer uma leviana injustiça contra Platão. Importa para nós até aqui traçar um breve panorama das origens de uma tradição epistemológica que, ao mesmo tempo em que tendeu a privilegiar um pensamento pautado pelos modelos abstratos e universais em detrimento do que mais a diante conceituaremos como experiência, pôs-se a pensar a linguagem e sua relação com o ser. A linguagem aparece como instrumento, como ferramenta que captura e fixa o fluxo contínuo dos acontecimentos, apontando-nos para os conceitos, para as formas.

Aristóteles talvez seja o primeiro pensador, dentre os listados pela historiografia da filosofia ocidental, que reconheceu no plano epistemológico o lugar da experiência. Ainda que Aristóteles tenha tentado solucionar a dualidade entre consciência e realidade, conferindo à experiência um lugar de importância na constituição do conhecimento, já que “os homens adquirem ciência e arte por meio da experiência” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 981a 5), esta continuava mantendo seu caráter não confiável numa hierarquia dos saberes, haja vista que “a experiência é conhecimento dos particulares, enquanto a arte é conhecimento dos universais” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 981a 15-20). Nesta perspectiva, a experiência que nos advém dos sentidos é entendida como instrumento para o conhecimento das causas e dos porquês. Do sentido, portanto. Como nos aponta Martin Jay:

Si, como sostenía Dewey, la experiencia había ocupado un lugar en la filosofía clásica, era en las actividades no contemplativas subsumidas bajo la categoría de “práctica”. Mientras que la teoría, tal como lo indica la etimología de la palabra, se apoyaba en una visión desinteresada, especulativa del mundo, se estimaba que la práctica no mantendría la debida distancia con respecto al mundo en el cual estaba inmersa como para producir un conocimiento confiable. (JAY. 2009, p.29)

Conhecimento confiável é aquele que advém das ciências que tratam dos “primeiros princípios”, das “causas primeiras”. Daquilo que é universal, portanto. Daquilo que subjaz como essência, movimento e sentido último, finalidade do ser. Este conhecimento só se dá, em última análise, na medida em que o homem é um ser dotado de palavra. Ou seja, é a palavra que nos tira da condição na qual também estão os demais seres viventes. Isto é, os demais animais também têm uma linguagem, produzem sons e podem comunicar dor e prazer, mas só o homem, porque dotado de palavra, pode superar esta condição em direção ao entendimento, ao conhecimento das causas. O homem, dotado do *logos*, pode compreender a racionalidade, a finalidade, o sentido do ser.

A fórmula aristotélica do ζῷον λόγον ἔχον, animal que tem o *logos*, ou vivente dotado de palavra, segundo Jorge Larrosa (2015), foi comumente traduzida por animal racional, na medida em que a tradição ocidental reconheceu justamente o *logos* como coisa exclusiva da *ratio*. Ora, Ser, pensar e dizer, se não são o mesmo, são pelo menos instâncias do mesmo, sendo a palavra uma espécie de decalque das coisas que espelha a racionalidade do ser. Porque possui o mesmo *logos* que dá sentido ao ser como faculdade da alma, pode o homem conhecer. “De início, e por muito tempo, era como se as palavras fossem garras que agarram e seguram o que já existe e o que se toma por existente, conferindo-lhes densidade, expressão...” (HEIDEGGER, 2003, p.131).

Durante muitos séculos, acreditou-se no ocidente que todo o conhecimento e o sentido último do ser estavam dados prévia e definitivamente, seja como verdade metafísica subjacente ao próprio objeto que se põe a nossa frente e que deve ser desvelada pelo sujeito que conhece, seja enquanto uma faculdade já presente no espírito do homem. Em ambos os casos, há um deslocamento. Um afastamento da presença, deste lugar único onde as relações ocorrem. Um congelamento do espaço-tempo enquanto território e paisagem da experiência.

A primeira grande crise da modernidade, no início do século XX, apresentou-nos a abertura, o rasgo entre o mundo e a consciência entendidos como núcleos dados em si. Somos ação, advertiu-nos Nietzsche. Não somos sujeitos que praticam ações, somos, sobretudo, ação. O entendimento de que não há cisão entre a consciência e o mundo pelo simples fato de que não há consciência sem mundo e de que o mundo é sempre um mundo de uma consciência que dele assim se tornou, oferece-nos a lente para compreender as diferenças, as ausências e a identidade como relação. A identidade é criação. É, sobretudo, a ação de criar-se a si próprio, sempre em resposta ao que no evento da criação nos pergunta, nos aponta, nos acena. Toda ação é relação, já que é sempre uma ação disposta num espaço e tempo, que responde ao que a interpela no caminho. A abertura de que falamos anteriormente nos convida

a ver o que se ausentou na construção da consciência histórica da humanidade enquanto totalidade.

O que vimos progressivamente se afastar nessa concepção cristalina da consciência como razão teórica é o próprio corpo. O corpo e seus afetos. O afeto entendido aqui não somente em seu sentido comum de um sentimento de ternura ou especial carinho, mas também, e principalmente, como tudo aquilo que nos atravessa. Tudo aquilo que nos passa e que de alguma maneira imprime em nós as sensações; aquilo que vibra, que move e que evoca o sentido. Sentidos são tanto os órgãos que nos permitem as sensações destes afetos, como a própria direção a que nos impulsiona o movimento. O corpo e seus afetos foram esquecidos do Ser e o sentido fixou-se não mais como direção do movimento, mas como lugar abstrato da ideia. De uma ideia que guarda o valor das coisas. Fixou-se como meta. Como metafísica. Sentido que prescinde do corpo, já que nesta concepção o próprio ser não é corpo nem com corpo, mas tem um corpo. Tem um corpo como uma propriedade não essencial, mas accidental. Nesta concepção, somos essencialmente alma, consciência ou substância pensante, que lança as teias e tentáculos das palavras para fixar e agarrar o ser das coisas.

O caminho que buscamos percorrer, também enquanto método segue pelas aberturas realizadas pela fenomenologia “na superação da oposição entre (...) consciência e o mundo. Toda consciência se caracteriza exatamente pela intencionalidade, pela visada intencional que a dirige sempre a um objeto determinado.” (MARCONDES, 2001, p.258). O que se apresenta como possibilidade de análise, desde então, é a própria consciência como ação que se instaura em certa disposição, em certa distribuição num espaço e num tempo únicos e que tem uma *volição* que se anuncia e enuncia.

Heidegger (2005) propõe que a filosofia seja ela própria uma ‘ontologia fenomenológica’, isto é, uma atividade de instauração de sentido do ser, mas que retorne sempre os seus questionamentos para a origem, para o lugar próprio de onde brota e para onde deve retornar: a *pre-sença*. O questionamento acerca do sentido é sempre um questionamento que parte de uma presença que, ao se reconhecer, toma a tarefa responsável de reivindicar o anúncio de seu próprio ser.

“O ente que temos a tarefa de analisar somos nós mesmos. O ser deste ente é sempre e cada vez meu. Em seu ser, isto é, sendo, este ente se comporta com o seu ser. Como um ente deste ser, a *pre-sença* se entrega á responsabilidade de assumir seu próprio ser. (HEIDEGGER, 2005, p. 77)

Algo parecido vemos em Bakhtin, em seu livro “*Para uma filosofia do ato responsável*” (2010). Bakhtin e Heidegger escreviam suas principais obras em meados dos anos 1920, provavelmente sem contatos entre si, e em disposições bastante divergentes quanto aos cenários políticos nos quais se viam inseridos; compartilhavam, contudo, a leitura de Husserl e a influência de seu método fenomenológico. Guardadas as particularidades de seus pensamentos e conceitos, ambos apontam para um horizonte que parece comum: o retorno que se deve realizar, como questão fulcral de uma “filosofia primeira”, é em direção à sua própria origem, isto é, o próprio evento do *ser-no-mundo*. O lema da fenomenologia, “a volta às coisas mesmas”, significa compreender o *ato*, o evento único de nossa presença no mundo, considerado não como conteúdo, como um dado metafísico ascendido pela *ratio*, mas na sua própria realização. Em seu acontecimento. Não há mundo em si, tampouco o ser em si. Há sempre um *ser-no-mundo*, que se faz presente quando se pronuncia.

Disso resulta claro que a filosofia primeira, que procura se aproximar do existir-evento como o conhece o ato responsável – isto é, não o mundo criado pelo o ato, mas aquele em que o ato toma consciência de si mesmo e se realiza de maneira responsável – não pode construir conceitos universais, proposições e leis gerais acerca deste mundo (coisa que concerne ao ato na sua pureza teórico-abstrata), mas pode ser somente uma descrição, uma fenomenologia de tal mundo do ato. (BAKHTIN, 2010, p.80)

Na medida em que o sentido deixa de ser compreendido como essência subjacente e passa a ser compreendido como descrição do fenômeno, sempre constituída a partir da própria presença no *existir-evento*, é que vemos brotar uma preocupação especial na filosofia contemporânea com a linguagem. De uma linguagem não mais compreendida enquanto sistema nuclear neutro representativo das essências das coisas, mas como enunciação da volição que instaura o mundo como consciência. Sempre uma consciência de um mundo; de uma experiência única e singular de estar disposto de tal maneira no acontecimento do ser, e que se anuncia de um determinado lugar, enunciando sempre seu próprio movimento.

Os indivíduos não recebem a língua pronta para ser usada; eles penetram na corrente da comunicação verbal; ou melhor, somente quando mergulham nessa corrente é que a sua consciência desperta e começa a operar (...). Os sujeitos não “adquirem” sua língua materna; é nela e por meio dela que ocorre o primeiro despertar da consciência. (BAKHTIN, 2006, p.109-110)

Essa consciência é garantida não mais pela fixidez, pela imobilidade do ser, mas pelo próprio caráter emotivo. Emoção aqui entendida como o ato de deslocar, como movimento,

como aquilo que se move, ou que põe em movimento. É a consciência do ser em movimento, em travessia, que evoca na linguagem a sua presença. A linguagem guarda, portanto, este caráter volitivo-emotivo: de vontade; de ato que evoca presença no acontecimento do ser. O acontecimento é movimento, é deslocamento, é um evento, um ponto que instaura o espaço-tempo; e a presença é corpo que por ele atravessa, ou por ele é atravessado. É corpo afetado que responde e se anuncia. Pronuncia na medida em adentra ao fluxo da comunicação.

A denúncia realizada por essas filosofias se dá contra a tendência predominante na epistemologia ocidental, de caráter fortemente metafísico, que empreendeu esforços na objetivação da verdade como uma propriedade intrínseca ao ser. Ora, Heidegger anuncia o esquecimento do ser, já que a tradição esquecerá em ver os entes na sua presença. O retorno é em direção ao acontecimento da própria presença. É sempre a partir dela que nos anunciamos como consciência do mundo. Como consciência de um mundo possível. Memória, linguagem e consciência são, assim, contemporâneas. A linguagem confere duração ao acontecimento enquanto memória, ao tempo em que enuncia a consciência do evento. Essa presença tem historicidade, materialidade e território e reivindica a direção de seu movimento enquanto sentido na medida em que se realiza como ato de consciência na linguagem.

Nas palavras de Heidegger, “na medida em que é, a *pre-sença* já se referiu a um “mundo” que lhe vem ao encontro, pois pertence essencialmente a seu ser uma referencialidade” (HEIDEGGER, 2005, p.132). A linguagem aparece como a possibilidade de uma referencialidade, não por representar as coisas do mundo, ou por conter os universais, mas porque a *pre-sença* caracteriza-se como modo de ser essencialmente determinado pela linguagem. É assim, então, que afirmamos que a vida só se torna acessível na linguagem. “Somos, antes de tudo, na linguagem e pela linguagem” (HEIDEGGER, 2003, p.192).

Àquilo que se dá pertence também a palavra, talvez não apenas também, mas antes de mais nada e isso de tal maneira que na palavra, na sua essência, abriga-se o que se dá. Pensando de maneira mais precisa, nunca se deve dizer da palavra que ela é. Deve-se dizer ela dá – não no sentido de que as palavras “estão” dadas, mas de que a palavra ela mesma dá e concede. A palavra: a doadora. Mas o que dá a palavra? Segundo a experiência poética e de acordo com a tradição mais antiga do pensamento, a palavra dá o ser. Assim pensando esse “se” do dá-se, temos de buscar a palavra como doadora e nunca como um dado. (HEIDEGGER, 2003, p.151)

A palavra dá e concede a si mesmo. É móvel, viva como a própria experiência; está sempre nas fronteiras, nos territórios da travessia. Surge como faísca que acende do encontro dos corpos em movimento. Dizemos, portanto, que o mundo se abre na palavra. Isto quer dizer que a terra, o mundo, a identidade como consciência emergem na palavra, posto que esta

evoca, convoca o mundo a aparecer como consciência. Ela doa, concede, deixando o ser aparecer nas coisas.

Não se trata mais simplesmente de agarrar com o nome o que já está vigorando nem de ser instrumento para a apresentação do que é dado. Ao contrário. A palavra é o que confere a vigência, ou seja, ser, em algo como ente aparece (HEIDEGGER, 2003, p.179-180)

A presença aqui é evocada não como uma substância da razão que vê no corpo um empecilho ao conhecimento do verdadeiro ser das coisas, ou como uma propriedade menor do ser que está mais para os animais do que para o homem. Presença faz aparecer o corpo como o próprio espaço-tempo. Como o ato que ocupa este lugar na passagem. Por isso foi dito que o corpo é dimensão primeira do ser no mundo. É território da experiência. A presença evoca o corpo. O corpo que grande parte da tradição filosófica ocidental esqueceu, e na ausência do qual pôde abstrair suas teorias e ciências. Na ausência do qual pôde instaurar o sentido do ser.

Temos aqui considerado que o sentido não está fora nem dentro. Nem na consciência, nem nas coisas. O sentido é direção do movimento quando se auto inscreve.

Sentido é um existencial da pre-sença e não uma propriedade colada sobre o ente, que se acha por “detrás” dela ou que paira não se sabe onde, numa espécie de “reino intermediário”. A presença só “tem” um sentido na medida em a abertura do ser-no-mundo pode ser “preenchida” por um ente que nela se pode descobrir. (HEIDEGGER, 2005, p.208)

Entendo este ‘ente’ que somos sobretudo como corpo. Corpo único, singular, em movimento e em relação com o mundo. O corpo que atravessa e é atravessado. Que transita nos fluxos da linguagem, precisamente pelo fato de que está sempre em relação. O corpo vibra, soa, entoa, e nesse oscilar comunica. O corpo comunica, pois, na relação com outros corpos, une-se naquilo que é comum: o território, a paisagem da travessia. O corpo age, e na ação se faz linguagem. O corpo que na ação se faz linguagem, na linguagem inscreve-se como consciência e presença. A presença quer durar, perdurar, existir. Ao inscrever-se existe, lançando-se no mundo e instaurando um domínio exclusivo por onde se dará sua travessia: a história e a cultura.

1. O ser como experiência de estar

Até aqui, tratamos da morada do Ser: a linguagem. Um pouco mais além: de uma linguagem que no corpo da palavra encontra o modo de fazer durar a presença. Palavra que dá; que doa o estrato onde repousa e viceja o Ser, e que também abre o leito que dá direção e sentido da ação; a palavra que, do acontecimento, tece e borda marcas para além da memória fugidia das imagens e impressões, dos cheiros e sons, cunhando o mundo em sentido para a consciência humana. Importante sempre reafirmar que, quando aqui se invoca o Ser, dele não se trata em seu aspecto metafísico: nem como substrato, nem como abstrato universal. Faz-se a partir da presença. O Ser está. O Ser é sempre um Estar. Trata-se de algo anterior a qualquer unidade da consciência. A consciência é já um estado: um Estar fixado, posto na linguagem. Dito de outro modo, enquanto objeto da consciência, a presença encontra-se já talhada na palavra.

Tratemos de tentar seguir a presença ainda em seu caráter fugidio. Seguir os rastros daquilo que está sempre fugindo à fixidez, porque é puro movimento, é único, singular e irrepitível: o próprio Ser no Ato. No *'existir-evento'*. O Ato é uma realização; mas aqui não se resume em um *télos*, como aquilo que chegou ao que deveria, seguindo a meta. Como no binômio ato-potência. Ato é movimento, impulso, é a passagem, é a própria transformação. O Ato é anterior à palavra. É presença em movimento. Em travessia.

Tomo de empréstimo o conceito de *Ato* de Bakhtin (2010), para fazê-lo dialogar com o conceito de experiência em Larrosa (2017). O trabalho é tentar uma aproximação dos conceitos de maneira que se reconfigurem em uma paisagem capaz de nos oferecer não o cais, mas o leito, ou a própria correnteza. É arriscado tentar, de empréstimos, dialogar conceitos tão singulares. Incurremos no risco de uma salada geral dos conceitos, que, aos olhares rigorosos (e por que não rígidos?) de uma tradição filosófica viola, os sentidos originais. Compartilho, contudo, o entendimento de que “um livro, ainda que aparentemente se refira às coisas das quais ele trata, na verdade é com os outros livros que ele se relaciona (...), e quando se lê um livro, é nos outros livros que se pensa” (LARROSA, 2017, p.41).

Retomando a questão objeto desta seção: estamos já no risco. No traçado perigoso. Façamos do traço desta escrita-leitura a própria experiência: a travessia pelos textos e suas combinações. O professor Augusto Ponzio, na introdução da obra *'Para uma filosofia do ato responsável'*, ao nos conduzir à leitura de Bakhtin (2010), explica que

“Postupok”, ato, contém a raiz “stup” que significa “passo”, ato como passo, como iniciativa, movimento, ação arriscada, tomada de posição. (...) Significa também dar

um passo, um passo fora de qualquer alinhamento, combinação, sincronia, semelhança (...); em inglês equivale a *step across, step over*, “passar através de”, “passar além de”. (BAKHTIN, 2010, p. 5-6)

Nesta travessia, já no princípio, nos deparamos com um abismo: como podemos apreender o evento único e singular no qual está inserido e se dá o Ato? Como podemos torná-lo objeto do conhecimento, de um discurso? O próprio Bakhtin nos adverte que “qualquer que seja a tentativa de superar o dualismo entre consciência e vida, entre o pensamento e a realidade concreta singular, é do interior do conhecimento teórico absolutamente sem esperança” (BAKHTIN, 2010, p.45). Isto é, a consciência como determinação do sentido, seja ela realizada a partir de um ponto de vista científico, filosófico, historiográfico, ou mesmo estético, é sempre um “depois-do-agora”, de modo que muito do que efetivamente foi vivido no evento único do Ato se perde quando assume um valor genérico, um significado abstrato e fixado nas categorias da linguagem.

A característica que é comum ao pensamento teórico discursivo (nas ciências naturais e na filosofia), à representação-descrição histórica e à percepção estética e que é particularmente importante para a nossa análise, é esta: todas essas atividades estabelecem uma separação de princípio entre o conteúdo-sentido de um determinado ato-atividade e a realidade histórica de seu existir, sua vivência realmente irrepetível; como consequência, este ato perde precisamente o seu valor, a sua unidade de vivo vir a ser e autodeterminação. (BAKHTIN, 2010, p.38)

Qualquer sentido que se possa instituir para o Ser nunca é a priori, é sempre um instante posterior ao acontecimento no qual o Ato se manifesta e só pode se constituir em diálogo com as representações possíveis da cultura, com o repertório da tradição, da língua, com as estruturas da lógica, com as imagens dos arquétipos, enfim. A unidade entre o Ato e o seu relato é assim uma conquista. Por vezes, uma conquista violenta.

o abismo entre o eu e o mundo é irredutível: o indivíduo não pode encontrar o valor e o sentido de sua própria experiência, não pode afirmar que vive uma vida plenamente sua e só pode viver expatriado de um mundo composto por estruturas anônimas e impessoais (LARROSA, 2017, p.14)

É no salto por este abismo que existimos. Existimos quando já estamos fora, quando nos vemos como reflexo do instante que passa e se fixa na imagem. *Ex-sistere* é um trazer para fora, estar de pé, firmar fora. Ora, tomar o sentido da existência do Ser do evento só é possível quando já estamos de fora do evento; sempre em resposta a ele, num retorno, numa dobra que se volta a si, mas que já não pode encontrar o mesmo. ‘*Penso, logo existo*’ posto aqui de outra maneira: o pensamento é Ato, é movimento que decorre totalmente imerso,

inserido no acontecimento, existir é dar-se conta deste deslocamento. Existir é, portanto, estar no encaço, de fora, para fazer surgir, para revelar, firmar o Ser.

É na borda desta dobra onde damos o passo (*postupok*), e dela que miramos o acontecimento do ser; Nesta mirada da tangente é que respondemos ao que nos passa, que tomamos nosso lugar no acontecimento, no evento. É, pois, nesta tangente que nos encontramos. Daí que a questão sobre o conhecimento e a construção do sentido se desdobre do plano puramente epistemológico para o moral, ou ético: todo ‘*conteúdo-sentido*’ é apenas um aspecto do Ser, como fruto do Ato único e singular (do pensamento, do sentimento, da volição), inserido no acontecimento irrepitível, que, ao mirar-se de fora deve retornar a si de maneira responsável para conquistar a unidade.

Esse salto no abismo, essa mirada da tangente não significa, contudo, abstração, no sentido de uma operação intelectual onde o acontecimento puro é isolado como objeto do conhecimento. Pelo contrário. Não há separação, por isto mesmo é dobra.

A grande tarefa é remontar a unidade nesta dobra, o ponto de curvatura onde o ser do evento escapa; ali onde o ato (pensamento, sentimento, emoção, volição) já não pode acompanhar isso que excede e transborda, e volve numa retomada de si, num acontecimento apropriador no qual deve tornar-se próprio, responsável. É, ou *ex-siste*, já em resposta a algo, e só pode encontrar-se existindo como que “entrevisto na saga do dizer” (HEIDEGGER, 2003, p.207). Não é representação do processo ou do evento, mas uma experiência que se dá de dentro do próprio acontecimento. Mira-se e inscreve-se: objetiva-se.

o ato – considerado não a partir de seu conteúdo, mas na sua própria realização – de algum modo conhece, de algum modo possui o existir unitário e singular da vida [...] do interior, o ato não vê somente um contexto único, mas também o único contexto concreto, o contexto último, com o qual se relaciona tanto o seu sentido assim como o seu fato, em que procura realizar responsabilmente a verdade. (BAKHTIN, 2010, p.75-76)

Evoco aqui o conceito de experiência naquilo que possa ter de semelhanças com o ‘*postupok*’ de Bakhtin. Experiência não é a vivência do evento; do mesmo modo que não é o produto ou o resultado desta vivência. Assim, também o ato não é nem a vivência, nem o produto desta vivência, mas o movimento do pensamento que deve tornar-se responsável por sua própria direção, pelo seu sentido no deslocamento. A experiência, que se dá inserida no acontecimento puro do ‘*existir-evento*’, é a travessia, o salto arriscado pela tangente que percorre aquela curvatura a partir da qual o sujeito da experiência mira aquilo que lhe passa.

A palavra experiência vem do latim *experiri*, provar (experimental). A experiência é em primeiro lugar um encontro ou uma relação com algo que se experimenta, que se prova. O radical é *periri*, que se encontra também em *periculum*, perigo. A raiz indo-europeia é *per*, com a qual se relaciona antes de tudo a ideia de travessia [...] A palavra experiência tem o *ex* de exterior, [...] e também o *ex* de existência. A experiência é a passagem da existência, a passagem de um ser que não tem essência ou razão ou fundamento, mas simplesmente “*ex-iste*” de uma forma singular, finita, imanente, contingente. (LARROSA, 2015, p.26-27)

Experiência é o que me acontece quando me vejo inserido neste acontecimento. Tem, portanto, o caráter de exterioridade - o ponto a partir do qual se dá a mirada, ‘um passo através de’, ‘um passo além de’, segundo o qual algo advém – mas também a dimensão responsivo-reflexivo da dobra na qual o ato retorna afetado, marcado. É abertura e percurso; território de passagem onde ocorre a transformação.

A experiência seria o modo de habitar o mundo de um ser que existe, de um ser que não tem outro ser, outra essência, além de sua própria existência corporal, finita, encarnada, no tempo e no espaço, com outros. E a existência não pode ser conceitualizada porque sempre escapa a qualquer determinação, porque é, nela mesma, um excesso, um transbordamento, porque é nela mesma possibilidade, criação, invenção, acontecimento. (LARROSA, 2015, p.43)

Como “modo de habitar o mundo”, em outras palavras, podemos compreender o modo de estar presente, de ocupar o território da passagem. Modo de estar da presença que se encontra *ex-posta* desde a abertura, no transcurso da transformação onde o acontecimento se converte em sentido. É por isso criação, invenção. É sempre novidade, e como tal, não pode ser prevista, calculada; tampouco pode ser reproduzida, repetida. A imprevisibilidade da experiência não se deve, contudo, ao fato de ela mesma ser fortuita, mas ao fato de ser sempre uma resposta ao acontecimento, este sim fortuito, eventual. A experiência, sendo a travessia pelo território da conversão do acontecimento em sentido, é uma resposta necessária e inerente ao ato-pensamento que se vê na impossibilidade de viver na ausência de sentido e deve assumir e reivindicar sua participação no evento. É um imperativo da identidade.

2. Texto: tecido da experiência

A experiência de estar encontra na tecnologia do texto um caráter de permanência. De duração num espaço-tempo que extrapola, que transborda o da ocorrência da própria experiência. Talha no texto as marcas e inscrições de si dando forma e matéria às impressões: afetos expostos e expressos. Texto é tecido; é trama de sentidos fiada com palavras. Urdidura

na qual a experiência vai construindo os registros de suas trajetórias. Se por um lado dizemos que a experiência tem um caráter único, singular, e também individual, isto não quer dizer, contudo, que tenha um caráter individualista. Somos corpos coletivos também. Somos através do outro, e a linguagem do texto é o fino, mas resistente tecido fruto deste entrecruzamento que se dá na partilha, na participação do evento. Não é um *para si* da experiência, como uma ferramenta da consciência para conversar consigo, ou para comunicar interioridade a *outrem*, é uma conversão, uma composição de nós entre os indivíduos que participam o acontecimento.

Historicamente a linguagem desenvolveu-se a serviço do pensamento participativo e do ato e somente nos tempos recentes de sua história começou a servir o pensamento abstrato. A expressão do ato a partir do interior e a expressão do existir-evento único no qual se dá o ato exigem a inteira plenitude da palavra: isto é, tanto o seu aspecto de conteúdo-sentido (a palavra-conceito), quanto o emotivo-volitivo (a entonação da palavra), na sua unidade. (BAKTHIN, 2010, p.80)

O texto é tecido tramado da trajetória do *pensamento-ato*, no qual o mesmo pode agarrar-se para atravessar de volta aquele abismo da dobra e o que se transforma nessa virada da conversão, nesta dobra é o próprio ato, que ao se realizar como experiência de si, retorna puxando-se pelo tecido do texto.

Evidentemente não pensamos somente com palavras. Pensamos também com palavras. São modos de pensar qualitativamente diferentes, mas igualmente capazes de criar imagens e respostas aos acontecimentos. O pensamento enquanto ato, ou o puro ato do pensamento, opera direta e puramente em resposta aos sentidos e percorre a realidade no emaranhado dos afetos que marcam o corpo. É pensamento situado no interior do evento. É, contudo, nas palavras, com as palavras, num pensamento reflexo, que nos tornamos seres da cultura.

É, portanto, nesta teia do texto, que podemos operar uma cartografia, um mapa da realidade, que nos permite retornar após o ato. Podemos também projetar, planejar, lançar para a travessia este tecido com o qual nos tornamos capazes de calcular as posições, distâncias e direções do salto. Podemos pensar a cultura nesses termos: como um tecido de significados tramado de experiências. E no exato momento em que nos vemos agarrados nestes tecidos de linguagens, fazemos de nós o que somos: “O homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu”. (GEERTZ, 1978, p.4).

A linguagem não é apenas algo que temos e sim que é quase tudo o que somos, que determina a forma e a substância não só do mundo mas também de nós mesmos, de

nosso pensamento e de nossa experiência (...) não pensamos a partir de nossa genialidade, e sim a partir de nossas palavras, (...) vivemos segundo a língua que nos faz, da qual estamos feitos. E aí o problema não é só o que aquilo que dizemos e o que é que podemos dizer, mas também, e sobretudo, como dizemos: o modo como diferentes maneiras de dizer nos colocam em diferentes relações com o mundo, com nós mesmos e com os outros. (LARROSA, 2015, p.58)

Estamos enquanto presença; enquanto facticidade inserida no evento. O texto é o tecido que dá suporte ao sujeito como valor de verdade para além de sua facticidade. Onde pode vigorar o sujeito como consciência de si diante do outro, mas também e fundamentalmente como registro histórico inscrito no *espaço-tempo* coletivo. Teia de sentidos e significados tecida pelos homens na medida em que partilham as miradas de suas trajetórias. Mais uma vez: texto aqui não é necessariamente, ainda, palavra escrita, mas o tecido de sentidos tramado na palavra. Assim,

Se a experiência é o que nos acontece e se o saber da experiência tem a ver com a elaboração do sentido ou do sem-sentido do que nos acontece, trata-se de um saber finito, ligado à existência de um indivíduo ou de uma comunidade humana particular. (LARROSA, 2015, p.32)

A primeira grande dificuldade que então se coloca para se pensar o texto, é que a realidade da palavra é já o resultado de uma convenção social, e como tal, uma palavra que não encontre correspondência direta entre o sujeito e o objeto da experiência, entre os enredos nos quais são forjadas, é uma palavra violenta, como propõe Bakhtin (2019). É uma palavra que viola a experiência e que rasga seus tecidos para então remendá-los com retalhos de outras tessituras. Temos, portanto, um primeiro problema da ausência nos textos:

O conteúdo da palavra sobre o objeto nunca coincide com o seu conteúdo para si mesmo. O conteúdo lhe dá uma definição com a qual ele nunca pode concordar, por princípio, interiormente. Essa palavra-violência [...] quer exercer influência de fora e determinar de fora. (BAKHTIN, 2019, p. 43)

Algo se perde do evento único e singular quando posto na palavra, e que só pode encontrar ressonância na medida em que vibre do interior do evento, em resposta àquilo que passa, àquilo que nos passa. Se falamos dos textos nos quais se formulam os discursos da ciência ou da teoria, dos textos que trabalham com as categorias universalizantes, que tratam do objeto do conhecimento a partir da abstração, falamos então, de textos onde o objeto da experiência, e também o sujeito da experiência se ausentam. “A ciência positiva constrói a

imagem do mundo em ausência (mortificante) e quer fechar nessa a vida e o sentido em devir” (BAKHTIN, 2019, p.46)

A primazia da *ratio* como forma de pensamento superior, como instituinte da verdade, da certeza, da própria essência humana destituiu o corpo como primeira dimensão do ser no mundo, o corpo como território da experiência em detrimento das estruturas epistêmicas que trabalham com abstrações teóricas, que operam com a totalização das experiências humanas.

O privilégio concedido à teoria e aos códigos da abstração lógico-matemático e do modelo científico, como temos destacado desde o início, também se estendeu à educação, à escola, ao currículo. Estes se converteram em campo de conhecimento; foram inseridos na ordem do teorizável; converteram-se em objeto de uma ciência. Isto provocou deslocamentos dos sujeitos da experiência escolar. É possível falar de um encobrimento dos sujeitos que participam da experiência neste território da travessia que é o percurso escolar, de tal maneira que os sujeitos que são tantos os alunos, como também os professores se veem de fora de tudo aquilo que ocorre no campo tanto da produção do conhecimento, como também da seleção destes conhecimentos e práticas.

Os textos e conteúdos-sentidos que figuram nesses currículos fundados, sobretudo, no objeto da teoria, nas verdades científicas das disciplinas, convertem-se em textos da ausência conquanto não encontrem correspondência nas verdades do real social vivido (ARROYO, 2011). Tais currículos estruturados nos textos da ausência, quando não apenas uma negação de determinadas experiências e de seus sujeitos, condenam grupos sociais em suas trajetórias escolares, na medida em que os imputam a pecha do erro, do fracasso, da reprovação, da incapacidade, da ausência.

O paradoxo do processo histórico de humanização promovido pelo projeto moderno, como nos adverte Paulo Freire (1967), é que é também um processo de desumanização, na medida em que rouba de uma classe de homens o direito à palavra, o direito à verdade sobre si mesmo, e como a palavra é o que marca nossa presença no mundo, este processo destitui de uma classe de homens a posse de sua liberdade, de seu próprio ser. É a isso que Paulo Freire chamou de *necrofilia*, ou de força desumanizadora da educação escolar compreendida sob a ótica da explicação, da doação, da redenção.

A escola, conquanto seja considerada a principal agência reguladora e reprodutora dos saberes legítimos (ou legitimados), opera como instituição guardiã daquilo que é selecionado em termos de conhecimentos e práticas culturalmente relevantes, e que devem, em nome da manutenção da cultura, ser transmitidos aos jovens. Há sempre, na aplicação dos critérios desta seleção, aqui e acolá, em maiores ou menores graus, reflexos pálidos de etnocentrismos,

de racismos, sexismos, de preconceitos sociais. Há evidentes vestígios de relações de dominação e colonização dos pensamentos, das epistemologias, das cosmovisões, das representações simbólicas, semióticas e axiomáticas de um coletivo social, e as políticas de instituição da verdade são também políticas da língua. “Os aparatos de produção, legitimação e controle do conhecimento são, indistintamente, aparatos de produção, legitimação e controle de certas linguagens” (LARROSA, 2015, p.60). A permanência, portanto, de determinados discursos sempre se dá mediante o esquecimento e o apagamento de outros discursos; de saberes e práticas, de formas de escrituras e inscrições de ser.

Não se trata de substituir a objetividade da ciência pelo relativismo subjetivo de um individualismo, mas de compreender que não há ponto externo a partir dos quais podemos avaliar o que é culturalmente relevante. Estamos já situados em uma cultura, e é a partir dela que construímos nossos juízos. O que possa ser humanamente relevante é já um juízo de valor construído sobre um ideal de humanidade, sobre um “modelo humano”.

O desafio e a tarefa a se realizar no território fronteiro da filosofia, da escola e do ensino da filosofia, este território carregado de tensões, contradições e conflitos, é permitir que o outro exista. Não apenas enquanto categoria abstrata inserida nas narrativas dominantes, mas como enunciado de si mesmo. Transformar este território num lugar de negociação de tecidos das experiências e constituição de sentidos. Território de reinvenção.

3. Considerações Finais (ou transitórias)

Entende-se que educar é um “levar a”, é um atravessar, uma transformação, uma alteração da condição da presença em direção à sua responsividade. Cientes, portanto, do lugar que ocupa a escola, enquanto indústria do paradigma mental e subjetivo da modernidade, não nos podemos mais permitir pautar suas práticas pela lógica colonialista. Remontando o problema no horizonte do ensino de filosofia e suas relações com o sentido e a linguagem escrita alfabética, enquanto sistema privilegiado pelas culturas da modernidade, devemos estar cientes do risco. “Trata-se do perigo de se reduzir o que ocupa nosso lugar e modo de ser a algo indeterminado e escorregadio.” (HEIDDEGER, 2003, p.73), ao planificar as narrativas e os sentidos em formas gramaticais e lexicais enrijecidas na estrutura de uma normatividade teórica, tentando encaixar nelas os sujeitos. “Se é verdade que o homem, quer o saiba ou não, encontra na linguagem a morada própria de sua presença, então uma

experiência que façamos com a linguagem haverá de nos tocar na articulação mais íntima de nossa presença” (HEIDDEGER, 2003, p.121).

Se considerarmos, como nos aponta Larrosa (2017, p.30), que “talvez não sejamos outra coisa que um modo particular de contarmos o que somos”, e que “para contar o que somos talvez não tenhamos outra possibilidade senão percorrermos de novo as ruínas de nossa biblioteca, para aí recolher as palavras que falem para nós”, o perigo reside no fato de que, ao percorrermos de novo tais ruínas, não encontremos senão um abismo entre o indivíduo e o sentido de sua própria existência. Primeiro por um dualismo intransponível entre o mundo vivido da experiência e os sistemas de registro do *conteúdo-sentido* abstraído da experiência. Segundo, pelo estatuto deste sistema de registro, afinal, a quem pertence a pena que escreve as palavras e inscreve a história, e a quem se destinará a leitura?

O trabalho a ser realizado deve compreender a filosofia como atividade, como potência humana para a fundação/inscrição de sua presença no mundo. Como potência enunciativa e discursiva de si (não como ser atomizado, mas como partícipe), que deve florescer como narrativas várias de (re)existência e de resistência que não se sobrepõem em graus hierárquicos quanto ao que portam de verdade e do modo de ser. Uma atividade que só tem sentido na medida em que busca dar sentido ao que interpela a presença inserida no acontecimento. Uma atividade que não pode prescindir da participação ativa dos sujeitos envolvidos, sob pena de ocorrer num vão e enfadonho enciclopedismo, pretensiosamente iluminador e emancipatório, mas que de fato pouco contribui para a transformação.

Sabe-se bem que, etimologicamente, filosofia significa amor à sabedoria. A experiência humana é o chão inescapável para o começo da marcha rumo à sabedoria. Onde quer que haja um ser humano, há também a experiência humana. Todos os seres humanos adquiriram, e continuam a adquirir sabedoria ao longo de diferentes rotas nutridas pela experiência e nela fundadas. Neste sentido, a filosofia existe em todo lugar. Ela seria onipresente e pluriversal, apresentando diferentes faces e fases decorrentes de experiências humanas particulares (Obenga, 2006; pág. 49 apud RAMOSE, 2011, p.8-9)

Compreender os efeitos deste caráter epistêmico que arroga para si a universalidade da verdade, bem como o processo de construção de uma narrativa universal assentada nesses valores é de fundamental importância, para que pensemos na proposta de um exercício de busca pelo problema, que possa retornar aos textos filosóficos como bússolas, como vertentes, mas não como metodologia, ou como metas de verdades que engessem as experiências em categorias. Depende das condições que se apresentem e precisa consequentemente ser adaptada, transformada, redirecionada segundo a própria experiência. (É assumindo este risco, esta aventura que nos lançamos ao projeto de produção de sentidos no horizonte da escola),

em não perpetuemos, através da educação e do ensino de uma filosofia canônica, um modelo excludente, epistemicida, que silencia palavras, apaga histórias e inviabiliza o ser de viver e reconstituir suas experiências singulares.

Um ensino de filosofia escolar que desconsidere o território dos contextos no qual se dá a experiência singular de estar, de um *ser-aí* disposto, exposto, que deve buscar realizar a difícil tarefa responsável de se enunciar enquanto consciência, para ater-se aos textos longínquos e seus supostos sentidos universais cobertos pelo véu das palavras postas nos dicionários, estará deslocado do real, congelado no olimpo distante dos conceitos e pouco terá a dialogar e a oferecer como possibilidade de transformação.

Referências

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Trad. do grego de G. Reale, trad. do italiano de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002.

ARROYO, Miguel G. **Currículo, território em disputa**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

BAKHTIN, Mikhail (Volochinov). **Marxismo e filosofia da linguagem**. Trad. Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira. 12ª edição. São Paulo: Hucitec. 2006

BAKHTIN, Mikhail. **Para uma filosofia do ato responsável**. Trad. Vladimir Miotello e Carlos Alberto Faraco. São Paulo: Pedro e João editores, 2010.

BAKHTIN, Mikhail. **O homem ao espelho. Apontamentos dos anos 1940**. São Carlos: Pedro e João Editores, 2019.

CERLETTI, Alejandro. **O ensino de filosofia como problema filosófico** (tradução Ingrid Müller Xavier). – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1967.

FREIRE, Paulo. **Ação cultural para a liberdade**. 5ª ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1981.

GALLO, Sílvio. **Metodologia do ensino de filosofia**. Campinas, SP: Papyrus, 2012.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas** – 1ª ed., Rio de Janeiro: LTC, 2008.

HEIDDEGER, Martin. **À caminho da linguagem**. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. – Petrópolis, RJ. Editora Vozes, 2003.

HEIDDEGER, Martin. **Ser e Tempo**. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 15ª edição. Petrópolis, RJ. Editora Vozes, 2005

JAY, Martin. **Cantos de experiência: variações modernas sobre um tema universal**. 1ª ed. Buenos Aires, Paidós, 2009

LAROSSA, Jorge. *Experiência e alteridade em educação*. **Revista Reflexão e Ação**, Santa Cruz do Sul, v.19, n2, p.04-27, jul/dez.2011

LAROSSA, Jorge. **Tremores: escritos sobre experiência**; tradução Cristina Antunes, João Wanderley Geraldi. – 1.ed. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

LAROSSA, Jorge. **Pedagogia profana: danças, piruetas e mascaradas**/ 6.ed.rev.amp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein**. 6ªed.- Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

MIGNOLO, W. D. *Desobediência epistêmica: A opção descolonial e o significado de identidade em política*. **Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade**, nº 34, p. 287-324, 2008.

MONTENEGRO, Maria Aparecida de Paiva. *Linguagem e conhecimento no Crátilo de Platão*. **Kriterion**, Belo Horizonte , v. 48, n. 116, p. 367-377, Dec. 2007.

RAMOSE, M. B. *Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana*. **Ensaio Filosófico** [s.l.], v. IV, p.6-25, 2011.

SAMPAIO, M. C. H. *Bakhtin e Heidegger: a linguagem como experiência pensante*. In: **13th International Conference on the History on the Languages Sciences, 2014, Conference Handbook of the 13th International Conference on the History on the Languages Sciences**. Vila Real, Portugal: Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro 2014: 235-236.