

DO CUIDADO: REFLEXÕES SOBRE UMA ÉTICA FUNDADA EM BASES EXISTENCIAIS

Roberto S. KAHLMEYER-MERTENS¹

RESUMO

O propósito deste trabalho é abordar o cuidado como determinação de uma ética. Isso tem espaço no âmbito do pensamento do filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976), que enfoca existencialmente a experiência humana em seu livro *Ser e tempo* (1927). Assumimos por problema: como o cuidado pode possuir implicações éticas se compreendermos a condição humana de maneira ontológico-existencial? Buscamos validar as hipóteses de que: a) embora Heidegger não se dedique ao tema, este pode ser considerado desde sua filosofia, como já vem sendo feito;² b) o cuidado pode ser considerado no contexto de uma ética por pressupor um modo com o qual o ser-aí se apropria de um sentido próprio a si na existência; c) esta ética seria singular, pois apenas o ser-aí pode decidir por assumir um próprio (*Selbst*) frente às significações de seu projeto existencial no-mundo.

Palavras-chave: Heidegger, ética, cuidado.

⁽¹⁾ Doutorando em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

⁽²⁾ Veja-se a este respeito HODGE, 1995; LOPARIC, 2004.

ON CARE: REFLECTIONS ABOUT AN EXISTENTIAL ETHICS

ABSTRACT

*The aim of this work is to approach the care as determination of ethics. Such approaching makes sense in the field of the thought of the German philosopher Martin Heidegger (1889-1976), who existentially focuses the human experience in his book *Being and Time* (1927). Our problem is: how the care can possess ethical implications if we understand the human condition in an ontological-existential way? We search to validate the hypotheses which follow: a) even if Heidegger does not work on the mentioned subject, it can be considered from its philosophy. Such consideration has indeed been done; b) the care can be considered in the context of ethics because it presupposes a way in which the *Da-sein* appropriates a proper meaning of itself in the existence; c) this ethics would be singular, for only the *Da-sein* can decide for assuming a proper (*Selbst*) before the meanings of its existential project in-the-world.*

Keywords: Heidegger, ethics, care.

A análise do conceito de cuidado é parte integrante da chamada *analítica existencial*. Esta constitui uma ampla tarefa na filosofia de Heidegger, sendo necessária como via de acesso ao projeto de uma *ontologia fundamental* (investigação que prescreve a recolocação da pergunta pelo *ser* em seu sentido). Essa análise existencial ocupa-se do ente que somos, o único ente capaz de formular tal questionamento, tratado por Heidegger como *ser-aí* (*Da-sein*). Este constitui *objeto de*

análise em diversos textos do autor,³ mas deixa-se ver de maneira mais clara em *Ser e tempo*.

Sendo essencialmente um ente que existe, o ser-aí se constitui a cada instante de muitas estruturas, chamadas *existenciais*. Heidegger nos faculta entender o cuidado como uma dessas estruturas (como também um existencial). Entretanto, esta consideração é provisória, assumindo posteriormente maior importância, a ponto deste ser tratado como o próprio modo de ser do ser-aí, quando o filósofo afirma que: “ontologicamente o ser-aí é cuidado” (HEIDEGGER, 1993, p. 95); caracterizando-o, adiante, como “... a totalidade do todo estrutural do ser-aí,” na seguinte passagem:

A unidade dos momentos constitutivos do cuidado, existencialidade, facticidade e decadência possibilitou uma primeira delimitação ontológica da totalidade do todo estrutural do ser-aí. A estrutura do cuidado chegou à seguinte fórmula existencial: preceder-a-si-mesmo-em (um mundo) enquanto ser-junto-a (um ente intramundano que vem ao encontro). Embora articulada, a totalidade da estrutura do cuidado não resulta de um ajuntamento (HEIDEGGER, 1993, p. 110).

Esta esboça um trajeto que permitirá o aprofundamento dessas noções introdutórias; a explicação sumária do conceito de

⁽³⁾ Ao mencionarmos muitos momentos nos quais os conceitos de ser-aí e cuidado aparecem, nos referimos aos textos anteriores a *Ser e tempo* (1927), nos quais o conceito de cuidado se esboça. Podemos citar entre eles o texto **Problemas fundamentais da fenomenologia** (1919-20). Nesse, Heidegger lança mão do conceito de *phrónesis*, utilizado por Aristóteles em sua **Ética a Nicômaco**, apropriando-o como uma experiência que traria em si os caracteres do cuidado. Contudo, esta experiência ainda não traduzia exatamente o que Heidegger chamará de cuidado (*Sorge*), recebendo provisoriamente, ora o tratamento de “circunvisão” (*Um-sicht*) ora o de um sinônimo: “circunver-se” (*Um-sicht-sehen*) (HEIDEGGER, 1976, p. 26). Após, temos o texto **Ontologia: Hermenêutica da Facticidade** (1923), no qual se encontra constantes referências ao conceito em pauta, ainda sob a consideração da facticidade. Em 1925 nos deparamos com o texto *Prolegômenos a uma História do Tempo*, no qual o termo “cuidado” é cunhado com clareza, por parte do autor, quanto ao posto que este ocupa em uma análise da existência em preparo.

cuidado em seus momentos específicos; e, principalmente, a abordagem dos problemas concernentes à ética. Destarte, veremos a apresentação das referidas estruturas, assumindo a seguinte disposição em títulos: 1. existencialidade, *existência e poder-ser*; 2. facticidade, *o fato de ser, ser-lançado e ser-no-mundo*; 3. decadência, *decair no cotidiano e impessoalidade*. Em um segundo momento (em aprofundamento respectivo a estes) teremos o comentário dos itens da fórmula existencial apontada por Heidegger nos seguintes termos: I *Preceder-a-si-mesmo: do caráter projetivo do ser-aí*; II *Em-um-mundo: da abertura*; III *Junto-a-um-ente-intramundano-que-nos-vem-ao-encontro*; finalmente, o item IV com a abordagem pontual do cuidado.

1. EXISTÊNCIA E PODER-SER

O ser-aí constitui-se existindo, o que quer dizer que, ao existir, vem a ser concretizando-se como o ente que é. Entretanto, o ser e a existência deste ser-aí não devem ser compreendidos como coisas cindidas, pois não existe o ser-aí como uma presença constante (*ständige Anwesenheit*), capaz de ser observado como detentor de uma quiddidade, como uma essência dada (*gegeben*). Em verdade, no âmbito da existência, sequer podemos falar de um *ser* e uma *existência* de maneira estanque, isto é, o ser separado da existência, pois, segundo Heidegger, o ser do ser-aí consiste em seu existir. Assim, a existência é o ser do ser-aí sendo, é sua essência (HEIDEGGER, 1993, p.77).

A palavra existência designa o modo com que se constitui a essência do ser-aí, essência que só pode ser concebida em seu sentido verbal estrito, ou seja, em um essencializar, ou como uma essencialização. Com este modo de compreender e utilizar a palavra existência, fica marcado o modo de ser do ser-aí e seu contraste frente à compreensão categorial feita pela ontologia tradicional como “existencia”, isto é, como o fato de ser simples presença, ou um “simplesmente dado”. A expressão ser simplesmente dado é apropriada por Heidegger no intuito de reforçar a distinção entre as duas

compreensões de existência aludidas acima. Mais que isto, esta distinção aponta para a maneira com que esses dois modos de ser se constituem fundamentalmente, a saber: os entes simplesmente dados, como estruturas essencialmente fixas, categoriais e, portanto, genéricas; e o ser-aí, cujo modo de ser consiste na dinâmica de existir, que decide sua essência em meio às suas possibilidades singulares. A presente distinção ainda ressalta dois caracteres constitutivos e, portanto, imprescindíveis à temática do ente em questão: o primeiro, a singularidade deste ente; o segundo, seu caráter de poder-ser.

O conceito de *singularidade* fica expresso na própria apresentação do *objeto* de estudo da analítica existencial, quando Heidegger afirma: “O ente que temos 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, o ser-aí se entrega à responsabilidade de assumir seu próprio ser” (HEIDEGGER, 1993, p.77). Dizer que o ser deste ente é sempre e a cada vez meu aponta para a tarefa sempre premente de que cada ser-aí tem consigo mesmo a tarefa de ter de ser o que é. Este *ter de ser* diz unicamente respeito a si-próprio, de tal modo que a ninguém mais cabe a tarefa de concretizar sua condição de existente.

Na singularidade do ser-aí, fica expressa a entrega à possibilidade de assumir seu próprio ser. Esta afirmação ainda está vinculada ao esforço de grifar a aludida diferença; e que, em boa medida, é responsável pela interpretação peculiar da analítica existencial, ao interpretar o ser-aí como ente *sui generis*. Assim, ao ressaltar o caráter singular do ser-aí, o autor busca demonstrar que, ao contrário dos demais entes, este *não possui uma configuração genérica*, que o modo de ser do ser-aí *não* se perfaz substancialmente, a ponto de poder ser enquadrado em um registro categorial.

Segundo Heidegger, as características constitutivas do ser-aí singular são sempre modos possíveis de ser, o que indica que toda e qualquer modalidade do ser deste ente diz respeito a um poder ser e somente a isso (HEIDEGGER, 1993, p.78). Assim, dizer que o ser-aí é

sui generis assinala sua singularidade conquistada “sempre e a cada vez” (*je*) que existe (ou seja, que o ser do ser-aí é este que, ao poder ser, está em jogo).

O *poder-ser*, ao qual Heidegger se refere, é a dimensão ontológica do ser-aí, é o caráter de possibilidade do ser deste ente. Assim, é possibilidade própria ao ser-aí o poder-ser (*seinkönnen*) de seu ser (*sein*) (HEIDEGGER, 1993, p. 198). A possibilidade não é algo que recai numa interpretação substantivada de possibilidade (*Möglichkeit*), ela não é um dote do ser-aí, mas, antes, um autopossibilitar-se; por isso, o ser-aí não *tem* possibilidade, ele *é* (*ist*), ele *pode* (*kann*) *ser*.

Esta afirmação indica que a possibilidade é única coisa que o ser-aí possui de necessário ou efetivo, sendo seu ser *é apenas com ela que ele pode contar para o dia seguinte*; evidencia-se este poder ser como sua “determinação mais originária”.⁴

Dessa feita, podemos afirmar que a essência e o caráter de possibilidade do ser-aí não são idéias abstratas capazes de derivar em um discurso arbitrário; isto é, essas possibilidades do ser-aí não se referem a um ser indistintamente, a um poder-ser o que bem se desejar; tampouco assumir qualquer possibilidade supostamente inscrita em um rol previamente estabelecido, pois esta possibilidade, como já foi dito, é uma *determinação ontológica* do ser-aí, e, segundo a indicação do próprio Heidegger, a mais originária e positiva (HEIDEGGER, 1993,

⁽⁴⁾ Essas afirmativas, feitas a partir do texto de Heidegger, permitem-nos associações que, por marcar traços da co-originariedade entre estes elementos, contribuem com clareza à temática de nosso trabalho. Associações que enumeramos assim: a) O poder-ser constitui uma primeira determinação ontológica do ser do ser-aí, pois, com ele, é possível visualizar o caráter de possibilidade com o qual todo ser-aí é, na medida que possibilita o próprio ser; b) a originariedade (**Urprünglichkeit**), referindo-se ao caráter de possibilidade do ser-aí, é predicado atribuído a isto que remonta à origem deste ser-aí, ou seja, é uma indicação do ser deste ente, como fonte da qual pulam (*sprig*) ou pululam (*entsprung*) as realizações existenciais do ser-aí; c) a existência diz respeito ao caráter de poder-ser do ente em questão, demonstrando que para Heidegger a essência e a existência do ser-aí não são dissociadas, pois, em última análise, o ser-aí na existência pode ser sua essência, seu ser (FIGAL, 1992, p. 65).

p. 199). O que Heidegger chama de positivo diz respeito à condição de fato deste ente.

2. FATO DE SER, SER-LANÇADO E SER-NO-MUNDO

O fato de ser do ser-aí diz respeito ao fenômeno que o ser-aí é, inserido em limites, traduzido em consolidações e referências cunhadas na dinâmica da existência, que sempre acontece por sua vez em uma dimensão de lançado, ou seja, este ser-aí opera incessantemente este existir lançado em um contexto possível de fato que se engendra nas possibilidades originárias do ser-aí e que molda os limites nos quais se consolidarão as próprias possibilidades de sua existência. Este engendramento de limites é o que entenderemos, doravante, por facticidade (*Factizität*).

Facticidade é o “caráter factual do fato do ser-aí” em que, como tal, cada ser-aí sempre é. Possui íntima relação com as noções de poder ser e estar-lançado, nexos que se torna mais visível, por exemplo, com a noção de entrega à responsabilidade (*Überantwortung*) de seu ser à sua própria responsabilidade. No movimento do existir deste ente, esta responsabilidade determina diversos âmbitos nos quais o ser-aí se molda e insere, dentre os quais podemos exemplificar: o ôntico, o mundano, o histórico etc. Estes âmbitos são facticialmente promovidos pelo modo com que este ser-aí se determina, a saber: o ser-no-mundo. No entanto, eles também constituem o cenário no qual o ser-aí se entrega ao que ele é e deve ser (HEIDEGGER, 1993, p. 189), acompanhando como ser-no-mundo durante todo seu existir. Como o ser-no-mundo lança-se incessantemente em dimensões fáticas, sem nunca poder abster-se delas, ele sempre encontra a cada instante a possibilidade de um projetar-se que se move rumo a uma destinação no interior da referida facticidade. Com isso, considerando que o ser-no-mundo é uma estrutura existencial cuja cunhagem reúne todos os elementos de seu ser-aí, evidenciando-se, desde já, a conexão entre a facticidade e o mundo.

Dissemos que o ser-aí é um ser-no-mundo; que este possui a dimensão de *ser-lançado-em-um-mundo*. Nessa fica definida a limitação fática deste ente e, a partir desta, o ser-aí passa a ser um projeto desde o qual será visto como projeto articulado com a facticidade, o *ser-aí-em-um-mundo* possui uma relação de conjuntura nesse mundo que pode ser entendida como o conjugar da existência deste ser-aí num contexto definido, num contexto de mundo. Assim, este “fato de ser” do ser-aí aponta para seu caráter ontológico encoberto em sua proveniência e destino (HEIDEGGER, 1993, p. 135). Uma abertura desta facticidade do ser-aí se denomina ser-lançado.

No projeto de sua existência, o ser-aí lançado alça a concretude de seu ser, na medida que se abre ao *aí* pela entrega a responsabilidade de ser e continuar sendo. Assim, no estar-lançado, o ser-aí está entregue à responsabilidade de realizar-se existindo, a partir de modos de ocupação com entes no mundo.

Nesse existir, o ser-no-mundo funda novos modos de relação: primeiro reagindo àquilo que lhe chega neste mundo; depois, tomando estes entes *intramundanos*, que lhe vêm ao encontro como entes à mão, já em um modo de ocupar-se com eles. A utilização do termo ocupar-se, aqui, não compreende apenas seu sentido lato de ter posse ou emprego ao desempenhar um serviço ou ofício, mas aponta, diante da consideração da dinâmica da existência do ser-aí, o campo irradiador de relações deste ser-no-mundo, pois o ser-no-mundo desde sempre está jogado em um “modo de ocupação”.⁵

Contudo, caráter mundano do ser-no-mundo permanece não esclarecido a si mesmo, pois, neste contexto mundano, ele sempre

⁽⁵⁾ No presente caso, estes modos de ocupação referem-se, predominantemente, ao exercício que o ser-no-mundo empreende junto aos entes simplesmente dados, já sempre revelados como manuais no registro de manualidade prescrito nos modos de ocupação. O ser-no-mundo está sempre ocupado com algo, sempre ‘fazendo alguma coisa’, preocupado com um afazer, aplicando-se a uma tarefa, podendo esta ser um empreender, um impor, pesquisar, interrogar, considerar, discutir, determinar etc (HEIDEGGER, 1993, p. 94).

trafega imerso em uma dimensão cotidiana já condicionada por uma compreensão de seu mundo.

Ao se falar de *compreensão*, mesmo utilizado em sentido superficial, assinala-se uma imbricação com o contexto de mundanidade do mundo, na qual se operam ocupações junto a objetos referentes a fins.

Estas remissões compõem a totalidade do mundo, estabelecendo significações à existência de uma conformidade (*Bewandnis*). Nessas ações de significar, o ser-aí tem sua existência em jogo no interior desta trama de significados. Conformidade e significância são “o que constitui a estrutura do mundo em que o ser-aí já sempre é como é. (HEIDEGGER, 1993, p. 131).

Assim, mundo pode ser pensado como um *espaço de jogo* ao ser-aí e também apontado como lugar no qual (uma vez entregue à responsabilidade singular de ser sempre seu) este, enquanto ser-no-mundo, define seu modo de ser mais próprio. Falar em “possibilidade própria”, em “ser próprio”, nesse contexto, vem fazer menção a um *tornar próprio a si*, a um apropriar-se do ser que se é, bem como da clareza compreensiva do modo deste ser em face da significância de seu mundo.

O ser-no-mundo realizado neste espaço de jogo define a si próprio como seu, dependendo dos modos com que se interpreta, se relaciona e comporta ante a esta possibilidade de seu ser. São estes modos possíveis de lidar com a possibilidade do ser-no-mundo que definem o que Heidegger chama em seu texto de “escolher-se” do ser-no-mundo: este “ganha-se ou perde-se ou ainda nunca ganha-se ou só ganha-se ‘aparentemente’”. Com isso, podemos afirmar que *o ser-no-mundo só pode ser escolha porque, acima de tudo, é possibilidade*. Ele só pode ganhar-se ou perder-se, assumir-se ou recusar-se diante da possibilidade que é e ao viger na tarefa sempre iminente de apropriar-se de si mesmo, posto que, na sua constituição de ente, não é detentor de propriedades substanciais, apenas sendo em determinados modos, dependendo sempre de uma *positivação* de sua

condição de existente⁶. Podemos pensar a esses dois parágrafos como a indicação de uma dimensão ética envolvida na existência do ser-aí, na medida que há um exercício de apropriação de si próprio, ou a autocondução a um ethos, entendido como lugar de auto-realização.

Ao afirmarmos que o ser-no-mundo precisa apropriar ou possuir sua verdade, presume-se que este ente não se encontra nivelado com sua verdade (BEAUFRET, 1976, p.22). Segundo Heidegger, no início e na maioria das vezes, o ser-no-mundo encontra-se lançado em um mundo no qual vigora uma *falta de clareza* quanto ao modo de seu próprio ser. Isto é, na maior parte das vezes ele encontra-se na condição de inautêntico, e é justamente neste estado e nos modos que este constitui que o ser-no-mundo deve ser analisado. A inautenticidade, não é um modo negativo capaz de aniquilar sua existência ou torná-lo menos real. Segundo Heidegger, ela é um “caráter fenomenal positivo” (HEIDEGGER, 1993, p. 79), e, como tal, determinante de sua condição existencial de fenômeno, sendo, pois, constitutivo de sua existencialidade. A análise da inautenticidade é o que veremos a seguir.

3. DECAIR NO COTIDIANO E IMPESSOALIDADE

Ao formularmos objetivamente o conceito de decadência (*Verfallen*), é preciso guardar clareza quanto ao seu significado e sua

⁽⁶⁾ Da mesma maneira que antinomias ocorrem nas ditas escolhas do ser-no-mundo, vemo-las presentes também, e principalmente, no que concerne ao modo de apropriação e compreensão do ser do ser-no-mundo. Assim, no que se refere ao aspecto imediatamente mencionado, o ser-no-mundo exhibe dois modos de ser: *o próprio*, ao apropriar-se das determinações essenciais de seu ser, e ciente que com esse pode possibilitar existencialmente seu ser a si mesmo; *o impróprio*, em oposição à primeira definição, ao desconhecer, ou mesmo esquecer (HEIDEGGER, 1993, pp.79-80) seu caráter constitutivo de possibilidade, permanecendo indiferente ao modo com que ele próprio singularmente existe. Estes modos descritos de ser do ser-no-mundo encontram a completude de seu significado terminológico com os termos autêntico (*eigentlich*) e inautêntico (*uneigentlich*). Estes ajudam a ressaltar que o ser-no-mundo é aquele que busca de alguma maneira *possuir, tomar, ganhar* o modo de ser com que ele verdadeiramente acontece.

implicação com o conjunto existencial do ser-no-mundo. Esta advertência deve-se por tal termo evocar, em seu uso mais imediato, significados desabonadores. Isto é, decadência, entendida cotidianamente, vem indicar *falência*, *declínio* e *deterioração*, incluindo todas as conotações morais que estas palavras trazem.⁷

A conceituação do que Heidegger chama de decadência parte do seguinte documento:

Decair no 'mundo' indica o empenho na convivência (...) O que anteriormente denominamos impropriedade do ser-aí recebe agora, com a interpretação da decadência, uma determinação mais precisa. Impróprio e não próprio não significam de forma alguma 'propriamente não', no sentido do ser-aí perder todo seu ser nesse modo de ser. Impropriedade também não diz mais ser e estar no mundo. Ao contrário constitui justamente um modo especial do ser-no-mundo em que é totalmente absorvido pelo 'mundo' e pelo ser-com-os-outros no impessoal (...) (HEIDEGGER, 1993, p. 237).

Para uma primeira caracterização de decadência, é preciso considerar que é deste modo que o ser-aí é encontrado de início e na maioria das vezes no mundo. Gozando de uma compreensão restrita de mundo, o ser-aí realiza-se em uma participação irrefletida e acrítica desse, estando junto às ocupações desse mundo que já se apresenta histórico-socialmente definido, provido de pré-juízos, pretensões e valores. Assim, neste modo de estar no mundo, o ser-aí já se encontra à luz de certas concepções derivadas, da compreensão de um ambiente em que este se encontra lançado e se move.

A segunda caracterização da decadência enfatiza a absorção em (*Aufgehen bei*) um mundo como noção que congrega os conceitos

⁷⁾ É por isso que, em mais de uma vez, em *Ser e tempo*, Heidegger ressalta que o termo decadência, para sua avaliação, não exprime qualquer juízo negativo, mas busca indicar que, em uma primeira aproximação, o ser-no-mundo se dá *junto* e *em* um mundo de ocupações.

de impropriedade e impessoal. Heidegger a explora em face de um certo “empenho na convivência” (*Aufgehen im miteinandersein*), como um modo de ocupação. Neste, atribui-se peso decisivo ao fenômeno que tratamos aqui por *absorção*, pois, no modo com que se ocupa, o ser-no-mundo está sempre com os outros, inclinando-se a compreender o mundo segundo a opinião da maioria, a pensar como pensa a maioria, a projetar-se ao senso comum como publicamente sê faz. Deste modo, o ser-no-mundo se absorve em um discurso sem fundamento, marcado por juízos comuns que se propagam e se compartilham sem qualquer reflexão crítica, juízos e opiniões ambíguas que se disseminam repetidas vezes apenas por serem comuns, sem qualquer apropriação originária ou, antes, qualquer verificação de conteúdo.

A indiferença que o ser-no-mundo experimenta em relação ao seu próprio ser e que marca este caráter de inautenticidade é chamado por Heidegger de *medianidade*. Nesta, o ser-no-mundo, trafega em um registro cuja compreensão que faz de si mesmo, bem como dos outros entes em suas relações mais imediatas, passa a ser determinada por um conjunto de juízos capazes de serem compartilhados na instâncias mais cotidianas de sua existência e se sustentam fixados por condições de relevância coerentes a um modo comum no cotidiano.

Contudo, a cotidianidade é um existencial, sendo determinante do caráter mundano em que o ser-aí já sempre se encontra de início e na maioria das vezes. Este modo é capaz de ser observado como um modo prescritivo. Diz-se prescritivo pois esta cotidianidade determina-se a partir de comportamentos que, na imediatidade da existência factual, se consolidam como padrões capazes de serem estendidos inter-individualmente e regulados socialmente. Além disso, retornando sobre a própria cotidianidade, essa regulação passa a referendar as regras dessa instância da qual, afinal, extrai sua origem. Assim, o ser-no-mundo em sua jornada existencial encontra-se sempre imerso na ditadura destes modos regularizados e geradores da referida padronização cotidiana, atuando, portanto, no início e, na maioria das vezes, a partir dos ditames deste fenômeno e acatando a autoridade da regra na

medida em que assume modos de procedimento adequados e regulares ao convívio com os demais seres-no-mundo.

Na convivência cotidiana, o ser-no-mundo está sempre sob a tutela dos outros. Contudo, esses outros não são determinados, isto é, não se tratam de pessoas específicas que teriam alguma autoridade sobre o ser-no-mundo. “Os outros”, segundo Heidegger, são aqueles que, de início e, na maioria das vezes, compartilham de um mundo em uma cotidianidade mediana. Portanto, o conjunto indistinto dos *outros* não representa alguém como este ou aquele indivíduo, nem como vários indivíduos. “Os outros” representam uma dimensão de neutralidade, uma impessoalidade (HEIDEGGER, 1993, p. 179).

Impessoal (*das Man*) é o nome dado a este constructo que abarca um conjunto de normas determinante das ações e modos de se portar nas circunstâncias engendradas neste espaço de realização que é o mundo. Com o impessoal, a existência do ser-no-mundo sofre uma estabilização normatizada, que pode ser entendida como o desenvolvimento de um *ditame* no qual o próprio ser-no-mundo na cotidianidade está submetido. Essa ditadura marca a existência inautêntica do ser-no-mundo enquanto este que, enquanto um em jogo no mundo, encontra-se em decadência (REIS, 2001, p. 119).

Dentre esses modos de se portar no impessoal, encontra-se aquele que maximamente define a impropriedade deste ser-no-mundo: o fato de este permanecer indiferente ao seu modo existencial de ser, talvez *por não possuir a clareza compreensiva do seu caráter de possibilidade sempre premente e da necessidade de fazer-se à luz deste caráter*.

Diz-se talvez, pois, neste ponto, os estudiosos parecem divergir quanto ao posicionamento do ser-aí decadente, o que nos deixa entre a consideração da impropriedade como um problema ético ou cognitivo: Vattimo (1987, pp. 41-43) fala da *falta de clareza e impropriedade* ao formular que “a inautenticidade parece caracterizar-se essencialmente pela incapacidade de alcançar uma verdadeira abertura em direção das

coisas, uma verdadeira compreensão, já que, em vez de encontrar a própria coisa, nos mantemos nas opiniões comuns”. Esta falta de clareza seria, em boa medida, acarretada pelo modo impessoal de compreender a própria existência, participando de uma visão de mundo que compreende esta como geralmente já se compreende no impessoal, isto é, como uma subjetividade, como um sujeito essencialmente dado e que, no âmbito de sua existência, quando muito se traduziria na preocupação de bem proceder com respeito a isso que se acredita ser, subjetivamente, relação que ainda pode estender-se aos demais seres-no-mundo em um registro de coexistência (*mit-Dasein*), ou convivência.⁸ É por isso que Heidegger afirma que decair no mundo indica um empenho na convivência.

Outros autores apontam a inautenticidade como mais que uma deficiência compreensiva, tratando-a como um problema de posicionamento ético que já aponta para o modo com que este ser-á constitui-se ontológico-existencialmente, experimentando a impropriedade por sua própria culpa.

A impropriedade do ser-no-mundo (LOPARIC, 1990, p. 184), assim, é tratada como aquilo que se assume diante da impossibilidade de viver na iminente incerteza do poder-ser. Impessoalmente, imersa na convivência cotidiana, experimenta-se a tranqüilidade de ser algo aparentemente mais sólido, mesmo que isto constitua uma aproximação ao estado de simplesmente dado e negligencie seu caráter existencial de ser-no-mundo.

Com a análise sumária dos três momentos constitutivos do cuidado, existencialidade, facticidade e decadência, obtivemos, como

⁽⁸⁾ O termo “convivência”, aqui, vem imediatamente dizer não só respeito ao modo com que o ser-no-mundo é com os outros, mas também a uma miríade de **modos decadentes de ocupação no mundo**. São estes os modos com os quais o ser-á extravai-se no labirinto de seu próprio destino, perdendo-se em afazeres imediatos, distraindo-se de si-mesmo em compromissos que cotidianamente se lhes apresentam como urgentes e sempre hodiernos. É isso que o autor quer dizer quando afirma que o ser-no-mundo na decadência está sempre *absorvido pelo mundo* e pelo ser-com-os-outros, isto é, com os demais seres-no-mundo com que convive.

saldo de uma primeira delimitação ontológica, a estrutura do ser-aí em face do cuidado. Isto quer dizer que passamos a apreender formalmente o modo constitutivo do ser-aí; ao passo que determinamos o conjunto das estruturas existenciais que compõem o cuidado.

4. PRECEDER-A-SI-MESMO: DO CARÁTER PROJETIVO DO SER-AÍ

O ser-aí precede a si mesmo. Isto não significa qualquer anterioridade frente a seu movimento de existência, tampouco uma atitude reflexiva distanciada frente a entes com que nos deparamos, a ponto de podermos optar por entre esta ou aquela melhor forma de atuar. Refere-se ao modo com que o ser do ser-aí é, ao modo originário com que este ser-aí se estrutura. Assim, afirmar que o ser-aí precede a si mesmo é assinalar o caráter de poder-ser deste ente enquanto *jogo*. Pois: “É no preceder a si-mesmo, enquanto ser para o poder ser mais próprio, que subsiste a condição ontológico-existencial de possibilidade de *ser livre para* as possibilidades propriamente existenciárias. O poder-ser é aquilo em função de que o ser do ser-aí é sempre tal como ele é de fato” (HEIDEGGER, 1993, p.258).

A noção de projeto⁹ diz sempre respeito à dinâmica do ser em sua essencialização.

Enquanto um constitutivo do ser, o projeto é aquilo que parte do ser-aí no movimento compreensivo que este faz do ser em geral; sendo integrante daquilo que Heidegger (HEIDEGGER, 1993, p.34) chama de “acesso insigne ao ser”, que é o que capacita o ser-aí a compreender o sentido do ser, sentido este que é sempre o sentido de

⁽⁹⁾ Contrariando sua aceção primeira, o projeto aqui não significa o plano geral ou o esboço pragmático de uma tarefa particular a ser elaborada em partes. Projeto, tal como tratado, denota em sua etimologia (tanto no termo alemão “*Entwurf*” quanto em suas raízes latinas de “*projectum*”) um estender-se para frente, um lançar-se ‘de ante para adiante’, deixando entrever semanticamente seu parentesco com o preceder-a-si-mesmo e o estar lançado (*Geworfenheit*) do ser-no-mundo.

um ente. Do mesmo modo, é este mesmo projeto da compreensão que permite a constatação, por parte do ser-aí, de que ele, em seu ser, é possibilidade.

Num segundo momento, o projeto, enquanto ação de lançar-se do ser-aí sobre *algo*, a partir de sua compreensão deste algo, é aquilo que, na abertura de seu aí, é capaz de revelar à compreensão, o mundo como um espaço de realização no qual se conjugam as possibilidades fáticas deste ser-no-mundo, pois, segundo Heidegger, é desde a abertura que a compreensão sempre alcança toda a constituição fundamental do ser-no-mundo. Neste espaço de realização, o ser-no-mundo precede a si mesmo em um mundo, munido de modos de ocupação que se operam junto aos registros existenciais de ser-com, de ser-junto-a, de ser-para; pressupondo a lida manual que é mobilizada “em virtude de” (*worumwillen*) um conjunto referencial de mundo estabelecido na significância. Assim, o projeto da compreensão é o que lança o ser do ser-no-mundo para a livre realização de suas possibilidades.

No projeto compreensivo de mundo em sua existência, o ser-aí se abre em sua possibilidade. Neste projeto, também o ente intramundano em geral é lançado para o mundo, no qual estará inserido num todo de significância cujas remissões referenciais consolidam-se no ser-no-mundo.

O preceder-se do ser-aí, bem como o jogo que constitui essa ação, não é algo que ocorre gradativamente. No preceder a si mesmo, todo o ser-aí se projeta, estando, portanto, todo o conjunto ontológico-existencial em jogo no instante deste projetar. Assim, preceder-se é o “salto” de todo um conjunto de possibilidades singulares para a sua concreção mais originária e para a responsabilidade mais própria no mundo. O que, para Heidegger, já se traduz em sua plenitude como o próprio ser-no-mundo, na medida em que esta estrutura articula-se de maneira fenomenalmente imediata ao seu “ser-junto-a-entes-intramundanos-que-nos-vêm-ao-encontro” e, mediatamente, à unidade do ser deste ser-aí aberto em um mundo.

5. EM-UM-MUNDO: DA ABERTURA

Nossa tarefa agora é examinar a estrutura em-um-mundo (ao lado do preceder-se-a-si-mesmo) como momento estrutural do cuidado.

Isto parte da observação de que o ser-aí é em-um-mundo não apenas por existir faticamente, mas, também, e principalmente, por ser um poder-ser como existente, dado a sua constituição essencial residir no ser-no-mundo. Nós poderíamos reconstruir aquela proposição inicial que nos serviu de roteiro usando os termos da fórmula que exprime a totalidade do todo estrutural do ser-aí como cuidado: “preceder-se-a-si-mesmo *por sua constituição mais originária própria a sua essência residir em-um-mundo*”. Esta reformulação é capaz de demonstrar que o preceder a si mesmo e a constituição originária da essência do ser-aí em sua dimensão de aí e o em-mundo possuem implicações em seu sentido ontológico com aquilo que Heidegger aponta como a experiência fundamental de um estar aberto para mundo.

Como abertura ao mundo, a compreensão sempre alcança toda a constituição fundamental do ser-no-mundo. Como poder-ser, o ser-em é sempre um poder-ser no-mundo. Este não apenas se abre como mundo, no sentido de possível significância, mas a libertação de tudo que é intramundano libera esse ente para suas possibilidades. Assim, na abertura, o ser-aí está sempre descoberto, ainda que este modo de estar se revele apenas pré-fenomenologicamente, em um primeiro momento, na compreensão imediata da noção de ser, e, depois, na forma de já sempre estar *aí* em-um-mundo. Assim, na experiência compreensiva de ser, aberta ao ser-aí, por este *aí*, manifestam-se os entes intramundanos em seus fenômenos, sendo a abertura capaz de revelar ao ser-aí o mundo que lhe é constitutivo.

A importância que o existencial compreensão possui no contexto específico da temática do cuidado é justamente a apreensão precisa que este primeiro existencial pode possibilitar. Apreensão que, ao conjugar as noções de *existenciais e possibilidade, mundo e abertura, compreensão e ser*, já declara o parentesco ontológico-existencial,

que tem com o cuidado, uma vez que o cuidado, em uma caracterização não rigorosa, prescreve um modo de existir no qual o ser-aí se ocupa em esclarecer a própria condição de ser, a própria condição de poder-ser e, já diante de um modo de compreender o existir em-um-mundo, fazer-se em consonância a este modo de ser. Com isso, é possível antever que o poder-ser do ser-aí e a compreensão estão implicados quando tratamos do modo de avaliar como este ser-aí existe no mundo, sendo, pois, a própria compreensão que sinaliza o poder-ser como algo que se dá ao ser-aí como um preceder-a-si-mesmo, que *abre e mostra* o ser-aí como em-um-mundo, na medida que revela "(...) toda a constituição fundamental do ser-no-mundo". Assim, fica assinalada a relação do momento constitutivo em-um-mundo, enquanto sua abertura originária para o poder-ser, em vista da totalidade do todo estrutural do ser-aí, com a compreensão e o cuidado.

6. JUNTO-A-UM-ENTE-INTRAMUNDANO-QUE-NOS-VEM-AO-ENCONTRO

A tematização da decadência, em vista do junto-a-um-ente-intramundano que nos vêm ao encontro, justifica-se, assim, não só por compor um dos três elementos constitutivos da totalidade do todo estrutural do ser-aí (HEIDEGGER, 1993, p. 110), mas por também ser o ponto do qual Heidegger parte para posteriormente tratar do existencial cuidado que, em boa medida, parece o principal propósito da obra *Ser e tempo*: demonstrar como é possível ao ser-aí apropriar-se de si próprio. Entretanto, ao afirmarmos que o passo em direção a uma apropriação do próprio deste ser-aí não depende unicamente desta dimensão, que como já dissemos é uma dispersão, esta possibilidade ontológica revela-se através da tonalidade afetiva fundamental da angústia. A caracterização da angústia e de seu caráter de tonalidade afetiva fundamental é o que veremos a seguir, de maneira resumida, como encaminhamento para a temática efetiva do cuidado.

Durante a análise existencial do ser-no-mundo e do ser-junto-a-entes-intramundanos-que-nos-vem-ao-encontro, confirmou-se a experiência de uma abertura do ser-aí ao mundo, bem como, num segundo momento derivado desta sua inserção no mundo, um contexto de mundanidade. Isso compreende suas relações com os intramundanos em modos desde os quais o ser-no-mundo dá-se sempre (*bestimmt*), modos com os quais este ser-aí se encontra (*sich befindet*) no mundo. É isso que o autor chama de "*Befindlichkeit*" e através desta revela-se "como alguém está e se torna" (HEIDEGGER, 1993, p. 188). É neste *como alguém está* que este ser-no-mundo conduz seu ser para o modo com que o ser-aí se dá.

Este encontrar-se não é casual. Aponta para o modo com o qual o ser-aí, desde abertura que é, considerando todas as estruturas existenciais que reúne, acha-se disposto ou afinado (*gestimmt*). Afinado enquanto aquele que está lançado e em jogo no mundo. Ora, mas que modo seria este? O que poderíamos entender por afinado aqui? Falar do modo com que o ser-no-mundo encontra-se afinado aponta para as chamadas "tonalidades afetivas" (*Grundstimmungen*). Assim, as tonalidades afetivas são modos a partir dos quais o ser-aí enquanto o conjunto de possibilidades que é, afeta-se em seu ser-no-mundo. Pois:

na tonalidade afetiva (caráter de afinação), o ser-aí já sempre se abriu numa sintonia com o afeto como o ente cuja responsabilidade o ser-aí se entregou em seu ser e que, existindo, ele tem de ser. Aberto não significa conhecido como tal. E, justamente na cotidianidade mais indiferente e inocente, que o ser do ser-aí pode irromper na nudez "do que é e tem de ser" (...) (HEIDEGGER, 1993, p. 134).

A angústia como tonalidade afetiva nos chega, alhures, como carência silenciosa e inexplicável de uma pátria (*Heim*), como a ausência de toda e qualquer possibilidade de berço, de acolhida. Daí

dizemo-nos “estranhos” (*unheimlich*).¹⁰ Esta perplexidade se deve justamente à suspensão de tudo aquilo que poderia configurar algo de concreto em sua existência e ocupação mundana. Observa-se o recolhimento da significância dos entes com os quais o ser-aí se ocupa, na rede conjuntural do mundo cotidiano; dissolvem-se todas as referências que ainda atrelavam o ser-no-mundo, que não mais se apresenta senão através desta tonalidade afetiva. Deste modo, tudo se retrai, todo sentido se retira, os entes se retraem e, não havendo sentido, *não procede mais a ocupação* e a preocupação do ser-no-mundo cotidiano.

O fenômeno da angústia é o que Heidegger chama de *descortinar o horizonte ôntico* do ser-aí, processo que revela este ser-aí como o ente que ele propriamente é (HEIDEGGER, 1993, p. 247). Por revelar o ser-aí como ele propriamente é, a angústia, observada com ênfase em seu aspecto existencial de possibilidade ontológica (*Seinsmöglichkeit*), é dita uma tonalidade afetiva privilegiada, uma vez que revela o ser-aí como aquele que é *livre para a possibilidade de ser possível*, realçando entre estas a de ser propriamente. Isto é, de ser em vista de um sentido próprio a si; não estando submetido à condição impessoal da cotidianidade mediana, pois, a partir da angústia, o ser-aí experimenta radicalmente o poder-ser em sua existência, incluindo o cuidar por ser singularmente.

Com ênfase na angústia, B. Nunes aponta este afeto como uma “vertigem” desta liberdade (NUNES, 1992, p. 112), liberdade que, no contexto específico da analítica existencial de *Ser e tempo*, é *descolamento* da imediatidade ôntica da instrumentalidade e convivência cotidiana num universo ocupacional, permitindo que este se reconduza

⁽¹⁰⁾ A expressão “unheimlich” em alemão diz literalmente sem pátria, expatriado, o que resguarda também o significado de *estrangeiro* e, finalmente, de estranho (HEIDEGGER, 1993, p. 252).

ao *ethos*¹¹ de sua abertura originária, ou, dizendo com Nunes: “descobrimo o fulcro da polaridade da existência a partir da qual ele tanto pode apropriar-se de si mesmo quanto (novamente) perder-se na mediania do cotidiano” (NUNES, 1992, p.112).

Isto quer dizer que uma ética determinada pela existência do ser-aí, relaciona-se ao cuidado, na tensão entre o aquiescimento e a tergiversação de sua condição de aberto à possibilidade de ser em mundo, precedendo a si mesmo cuidando de suas próprias possibilidades.

7. DO CUIDADO ENQUANTO DETERMINAÇÃO PARA UMA ÉTICA

Diante disso, e considerando que o impessoal pertence à constituição positiva do ser-no-mundo (HEIDEGGER, 1993, p. 182), é possível inferir que mesmo a impessoalidade e a impropriedade que residem nesta constituição são constitutivas deste ser-no-mundo. Pois, em boa medida, já é em vista das respectivas possibilidades de uma singularidade e propriedade deste ente que podemos apontar essas características decadentes. Daí, na própria existência imprópria e impessoal, na qual o ser-aí no início e na maior parte das vezes se encontra, que surge a possibilidade da experiência de um próprio, i.é de

⁽¹¹⁾ O que chamamos de *ethos*, durante a tematização da tonalidade afetiva da angústia, não significa um alicerce fundamental capaz de sustentar uma doutrina prática, e, quem sabe, de contribuir com uma tentativa de resposta aos problemas em pauta na Segunda Crítica kantiana. Jean Beaufret esclarece o sentido deste termo quando afirma: “É pela angústia que a redenção do homem [ser-aí] é possível. Não porque lhe seja então revelado as tarefas que deve fazer. A angústia nada nos ensina sobre as regras da boa conduta. Não funda nenhuma ética no sentido kantiano da palavra. Sua função consiste, sem mais, em reconduzir energicamente o homem ao encontro consigo mesmo. Cabe a ele depois definir uma motivação que lhe permita cientemente orientar-se no labirinto do praticamente possível. Mesmo a mais escrupulosa virtude não é autêntica se aquele que a pratica não passou pela prova da angústia” (BEAUFRET, 1976, p. 24).

uma experiência autêntica de existência. Assim Heidegger nos confirma: “O ser do que é próprio não repousa num estado excepcional de um sujeito que se separou do impessoal. Ele é uma modificação existencial do impessoal como existencial constitutivo” (HEIDEGGER, 1993, p. 183). Deste modo, a impessoalidade nos aponta uma noção de si-próprio, ainda que, de maneira negativa, esta se perfaça como um “não querer ser si próprio”, esquivando-se da tarefa urgente de assumir-se como um existente e do encargo de saber que apenas neste exercício se é.

O próprio ao qual Heidegger se refere diz respeito ao pouco que o ser-no-mundo deve ser em sua existência, não significando um estado ideal. Heidegger não é prescritivo quando trata da temática do próprio (*Selbst*), ele não quer estipular uma gradação valorativa, na qual possamos apontar uma atitude ou modo de ser como mais próprio que o outro. Deste modo, si-próprio não diz respeito a nenhuma faculdade psicológica, intelectual ou mesmo a princípios morais. Os termos si próprio (*Selbst-sein*) e todos os seus derivados (*das Selbst*, *Selbigkeit*, *Selbsheit*) buscam pensar o processo de existência do ser-aí e o modo desta acontecer em vista da experiência do ser ao qual o ser-aí é aberto, na medida em que o compreende.

Singularmente, concentra-se na voz da consciência (que é um modo peculiar da abertura do ser manifestar-se) a possibilidade do ser-aí que revela-se como a clareza à abertura compreensiva do ser (HEIDEGGER, 1993, p.55). Ou ainda, como o acontecimento da possibilidade de experimentar um *próprio*. Mais que a apresentação de uma possibilidade própria para este ser-aí, a voz da consciência é para este ente um vocativo, pois, na abertura da consciência que o ser-aí é interpelado pelo seu próprio ser se lhe incita, conclamando-o (*aufrufen*) a uma tomada de posição frente a si próprio.

A expressão *interpelar*, aqui, não prescreve nenhum tipo de verbalização. Assim, como Heidegger assegura: o clamor da consciência não diz nada, mas apenas abre o ser-aí às possibilidades de seu ser, abertura da qual pode surgir o indício capaz de reconduzir este ente do

domínio do impróprio ao seu poder-ser-si-mesmo mais próprio. É isto que nos confirma Heidegger, na medida em que define o que nos seria importante à compreensão dos fenômenos da consciência e seu clamor: “Devemos nos ater ao seguinte: o clamor característico da consciência é uma aclamação do próprio-impessoal (*man-selbst*) para o seu si próprio, tal aclamação é a conclamação do si-próprio em seu poder-ser si-próprio e, assim, uma proclamação (*Vorrufen*) do ser-aí em suas possibilidades” (HEIDEGGER, 1993, p. 60).

Dizer que o clamor é a proclamação do si-próprio não compreende este proclamar como mero anúncio, mas, sem dúvida alguma, a uma decisão; esta que se opera conforme o próprio prefixo do termo propõe, como um pró -clamar (*Vor -rufen*), isto quer dizer um *clamar para adiante*. Neste, o ser-aí é chamado a projetar-se à lacuna que ele ainda não é, a assumir um débito existencial que, só agora, ele pode reconhecer como seu; estando diante, pois, da possibilidade de acolher para si a tarefa de quitar este débito. É o próprio Heidegger que nos confirma esta assertiva quando afirma: “O clamor da consciência possui o caráter de aclamação do ser-aí para seu poder-ser-si-mesmo mais próprio e isso no modo de conclamar o seu ser e estar em débito mais próprio” (HEIDEGGER, 1993, p. 54).

O conceito de débito ou culpa (*Schuld*) pode ser entendido como uma dívida que o ser-aí tem com o seu ser-aí mais próprio, posto que o ser-aí é aquele que se caracteriza existencialmente como o ente que, no fundo de seu ser, está em débito como condição desse próprio existir. O débito é um modo originário e, portanto, constitutivo das possibilidades do ser-aí, não podendo ser pensado como característica moral atribuída ao ser-aí, uma vez que, para Heidegger, a avaliação e mesmo as noções de bem e mal, suportes de uma doutrina moral, já estariam prescritas no universo factual (e portanto existencial) das possibilidades ônticas deste ser-aí, já sendo, portanto, epigonais a este. Isso embarga uma pretensa interpretação deste débito efetuada à luz de concepções morais (HEIDEGGER, 1993, p. 74).

Assim, o clamor é sempre o clamor por uma decisão que seja capaz de levar à frente o empreendimento de um próprio. Este passo à frente opera-se mediante o aquiescimento, por parte do ser-aí, de sua condição de existente e da conseqüente tarefa de ser, sempre e a cada vez, aquele que precede a si mesmo em vista da descoberta de um próprio (HEIDEGGER, 1993, p. 59), em vista do cuidado.

O cuidar é o modo com que o ser-aí busca quitar o débito que possui com seu si próprio. O cuidar por si próprio é, pois, um coeficiente de relações, no qual o existencial cuidado é um “apossar-se” de seu poder-ser; isto significa um modo de o ser-aí apropriar-se de seu si mesmo; ao contrário da atitude imprópria que designa modos decadentes de ocupação *descuidar, renunciar, esquecer*, sem que esses deixem de ser possibilidades de ser. Entretanto, essas interpretações são apartadas de um modo apropriativo do seu si-próprio, incorrendo nos modos da decadência na qual é típica a cotidianidade mediana. Uma ética existencial (formulada por outros autores como ética da finitude ou ética originária)¹² dá-se em torno da tensão entre a propriedade e a impropriedade que são possibilidades da realização desse ser-aí que somos, pois é no cuidado que vige a disputa originária entre o aviar-se e o desviar-se. Isso nos permite afirmar, com Loparic que: “na ética de *Ser e tempo*, não há prazeres a buscar, bens a realizar, normas a cumprir, mas um chama-mento a seguir, o do a-ser transiente que deixa de ser” (LOPARIC, 2004, p.62).

Após a exposição, podemos responder ao problema: *como o cuidado pode possuir implicações éticas se compreendermos a condição humana de maneira ontológico-existencial?* O cuidado manifesta-se como uma determinação ética fundada em bases existenciais quando vinca o caráter de em jogo do ser-aí. Por sua vez, estar em jogo reforça o caráter de incompletude e de pendência desse ser-aí, demonstrando que o ser que sempre e a cada vez somos não é algo que se dê em um estado cabal e definitivo. Cuidado é sempre o estar desde o encargo de

(12) Veja-se a este respeito LOPARIC (2004) e HODGE (1995), respectivamente.

ser próprio ante a possibilidade da impropriedade e insistir em manter-se existente ante à pendência que vige em seu ser, num contexto existencial.

BIBLIOGRAFIA

BEAUFRET, J. **Introdução às filosofias da existência**. São Paulo: Duas Cidades, 1976.

DREYFUS, H. L. **Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's 'Being and Time', Division I**, Cambridge: Mass MIT Press, 1991.

KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade do juízo**. Trad. Valério Rohden. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

HEIDEGGER, M. **Sein und Zeit**. 13a ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1976.

_____. **Ser e tempo, vol. I e II**, Trad. Marcia de Sá Cavalcante. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. Sobre o Humanismo. In **Obras escolhidas**. Trad. Ernildo Stein, Rio de Janeiro: Abril, 1973 (Col. Os pensadores).

HODGE, J. **Heidegger e a ética**. Trad. Gonçalo C. Feio. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

NUNES, B. **Passagem para o poético**. São Paulo, Ática, 1992.

RAMOS, R. O *Ens Realissimume* a Existência: Notas sobre o Conceito de Impessoalidade em Ser e tempo, de Martin Heidegger. In **Revista Kritérion**. Belo Horizonte: UFMG, 2001. N°104. pp.111-129.

FIGAL, G. **Heidegger zur Einführung**. Hamburg, Junius, 1992.

_____. **Martin Heidegger – Fenomenologia da Liberdade**. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

KAHLMAYER-MERTENS, R. S. **Filosofia Primeira: Estudos sobre Heidegger e outros autores**. Rio de Janeiro: Papel Virtual, 2005.

_____. Da pergunta por uma ética própria ao pensamento de Heidegger. In **Filosofia da existência e Fenomenologia**. Atas da VII Semana de Filosofia (Org.) José Maurício de Carvalho. São João Del-Rei: UFSJ, 2005. pp. 127-136.

LOPARIC, Z. **Ética e Finitude**. 2a. ed. São Paulo: Escuta, 2004.

_____. **Heidegger Réu: Um Ensaio sobre a Periculosidade da Filosofia**. Campinas: Papyrus, 1990.

VATTIMO, G. **Introdução a Heidegger**. Trad. João Gama. 5ª ed. Lisboa: Edições 70, 1987.