

**DA (IM) POSSIBILIDADE DE DIZER O QUE É O HOMEM
UM ESTUDO SOBRE O HOMEM NA ANALÍTICA EXISTENCIAL DE HEIDEGGER**

**OF (IM) POSSIBILITY TO SAY WHAT IS THE MAN
AN STUDY OF MAN IN EXISTENTIAL ANALYSIS OF HEIDEGGER**

Munira Gottardello de Rocha¹

Resumo: O presente artigo parte da pergunta sobre o homem, admitindo já que qualquer tentativa de definição ou conceituação se mostra incompleta e injusta. O que o homem é, de fato, não cabe em uma delimitação conceitual. O que se alcança, nas diversas áreas do saber, é a descrição de particularidades daquilo que vem a ser o homem. Na impossibilidade de se dizer o que é o homem, buscou-se na analítica existencial de Martin Heidegger, a descrição dos possíveis modos de ser do homem. Assumiu-se como ponto de partida o modo de ser na impessoalidade do cotidiano que, segundo o filósofo, é a primeira forma de apreensão do mundo. A partir disso, foi abordada a questão da angústia, enquanto disposição fundamental que permite ao ser-aí² dizer-se livre na urgência da vida que se mostra diante do nada da morte.

Palavras-chaves: Martin Heidegger; Ser-aí; Impessoalidade; Angústia; Liberdade; Morte.

Abstract: This article has, as starting point, the question about the man, assuming that any attempt of definition or conceptualization about this matter is incomplete and unfair. In fact, what the man is does not fit into a conceptual delimitation. What is achieved on this matter (in every field of knowledge) is one description of the peculiarities of what the man is. Due to this impossibility (of saying what man really is), Martin Heidegger's existential analysis was used to provide a possible description of man's way of being. As initial condition, the impersonality of every day's life way of being was taking into account, which is, according to Heidegger, the first form of man's apprehension of the world. After this, the problem of "Anguish" was take into account, as a fundamental disposal which allows the *Dasein* to saying himself as free in front of the life's urgency, which show herself before the nothingness of death.

Keywords: Martin Heidegger; *Dasein*; Impersonality; Anguish; Freedom; Death.

¹ Mestranda em Filosofia do PPG-Filosofia da PUCPR, especialista em Didática do Ensino Superior UGF-RJ, licenciada em Filosofia pela FAE-Curitiba. rocmunira@gmail.com

² Para o presente texto adotamos a expressão "ser-aí" como tradução de *Dasein*. Porém, será mantida a expressão "presença", empregada por Márcia Sá Cavalcante Schuback na tradução do livro *Ser e tempo* (Vozes, 2008), nas citações da referida obra.

Introdução

Perguntar-se “o que é isto...?” é uma das tarefas mais antigas da humanidade, para os gregos *tí estin*. Desta forma, o presente artigo já traz em seu título embutida a questão “o que é o homem?”; assumindo a forma grega: “o que é isto – o homem?”. Ao ser dada a questão espera-se que uma resposta a ela seja formulada, mas a filosofia se faz na apresentação de questões e colocar a questão é colocar-se na dinâmica da busca, examinando cuidadosamente o que se busca, sem a pressa de assumir conceitos nem repetir respostas.

Pode-se argumentar que a pergunta pelo homem é uma pergunta “velha”, já muito debatida e para a qual há respostas demais. No entanto, Battista Mondin, em seu livro *O homem, quem é ele? - elementos de antropologia filosófica*, afirma já no prefácio que “esta é a grande, a máxima interrogativa [...] nenhuma questão a precede em ordem de importância, urgência e gravidade” (MONDIN, 2005, p. 5) e, ao longo do livro o autor se empenha em responder essa interrogativa trilhando dois caminhos, que são nas suas palavras “uma exploração do fenômeno humano” e a “decifração do sentido profundo, último e completo do ser humano” (MONDIN, 2005, p. 22). Na primeira parte do livro, intitulada *Fenomenologia do homem*, Mondin apresenta o homem sob diversas denominações. Inicialmente, o homem é apresentado como *homo somaticus*, aquele que possui um corpo. O homem não é somente um corpo, mas um corpo vivo, portanto ele é “*homo vivens*: ele é humano enquanto é vivo” (MONDIN, 2005, p. 43).

Apesar de possuir um corpo e ser vivo assim como outros seres vivos, o homem difere-se desses por várias características, das quais destacam-se: a capacidade de conhecer, pensar, reconhecer e rememorar, dessa forma o homem pode ser entendido como *homo sapiens*. Mas o homem também possui a capacidade de decisão e é dotado de vontade, é *homo volens*. Seus pensamentos, suas vontades e decisões podem ser comunicadas a seus pares, pois o homem é um ser de linguagem, um *homo loquens* que não vive só, mas em comunidade com outros homens, é então, *homo socialis*. Ainda na trilha de Mondin, o homem é apresentado também nas dimensões cultural, técnica, lúdica e religiosa, recebendo respectivamente as denominações *homo culturalis*, *homo faber*, *homo ludens* e *homo religiosus*.

Essas definições, de acordo com Mondin, abrem espaço para outra forma de reflexão sobre o homem, a qual ele chama de *Metafísica do homem* e que compõe a segunda parte de

seu livro. A discussão passa a girar sobre questões como a auto transcendência e espiritualidade; substancialidade do ser humano e da alma; o ser humano entendido como pessoa e, finalmente, morte e imortalidade. Deste modo, é possível concluir que ao final do livro tem-se a posse de uma definição precisa do que é (ou quem é) o homem. No entanto, isso não ocorre. Ao final do livro tem-se um tratado sobre o homem visto sob diversos aspectos e, ainda que todas as observações sejam agrupadas, isso não permite uma conceituação. Em outras palavras, a soma de todas as características próprias do homem, que fazem dele um ser absolutamente diferente dos demais seres vivos, não expressa o que o homem é em sua totalidade. E não poderia expressar, pois o homem não é algo dado, já pronto e acabado que permita uma definição estanque.

Para Heidegger, o homem se faz “não pelas suas características intrínsecas, mas pela sua relação com o ser e a verdade”, no entanto, a relação do homem com o ser e a verdade não é algo estável e permanente ao longo do tempo e da história, pois “o ser e a verdade não têm, contudo, uma natureza fixa, prontamente acessível para nós” (INWOOD, 2002, p.89). Em relação aos traços humanos que poderiam ajudar a elucidar o que é o homem, Heidegger escreve que “nem a animalidade nem a racionalidade, nem o corpo nem a alma, nem o espírito, nem os três juntos, são suficientes para compreender a essência fundamental do homem” (HEIDEGGER, 2007a, p. 146). Pois, sujeito, alma, consciência, espírito, pessoa, são termos que “designam regiões de fenômenos” e o seu uso ocorre “sempre junto a uma curiosa indiferença frente à necessidade de questionar o ser dos entes assim denominados” (HEIDEGGER, 2008, p. 90). Essa necessidade de questionar o ser dos entes, por consequência também o ser do homem, existe porque “quando se coloca a questão do ser do homem, não é possível calculá-lo como soma dos momentos do ser, como alma, corpo e espírito que, por sua vez ainda devem ser determinados em seu ser” (HEIDEGGER, 2008, p. 92).

A antropologia, a psicologia e a biologia apresentam respostas à questão sobre o homem e a vida, no entanto a questão do ser do homem foi esquecida, “ao invés de questioná-lo, concebeu-se o ser do homem como 'evidência', no sentido de *ser simplesmente dado* junto às demais coisas criadas” (HEIDEGGER, 2008, p. 94). Apesar disso, Heidegger afirma que “não se pretende emitir um julgamento sobre o trabalho positivo destas ciências” e que a ontologia “pode contribuir para fomentar as disciplinas positivas existentes”. É essa linha de

pensamento que estrutura o presente artigo. Não serão oferecidas definições nem conceituações como respostas à questão sobre o homem, mas serão indicados os caminhos possíveis, dentro do entendimento da filosofia heideggeriana, que conduzem o homem ao encontro do seu ser mais próprio, isto é, da sua essencialização.

1 Do ser-aí impessoal e a prontidão para a angústia

O que é o homem, ou quem é o homem?, é a pergunta que deu início a esta investigação. Buscando uma resposta na analítica existencial de Heidegger, afirmou-se que tal questionamento não encontra uma solução em forma de conceito ou definição, visto que para o filósofo o homem se faz de acordo com as possibilidades que se lhe abrem, em uma relação com o ser e a verdade. Essa relação, que não é linear nem contínua, se dá no mundo. Esse entendido no sentido espaço temporal e também como horizonte de possibilidades. Enquanto horizonte de possibilidades, vários mundos são possíveis. Pela extensão e complexidade da temática proposta a limitação se faz necessária, assim a questão sobre “os mundos possíveis” não será aprofundada. No entanto,

é importante afastar a ideia de mundo como mera natureza que nos cerca, enquanto mundo meramente objetificado. Na verdade, o que define mesmo o mundo para o *Dasein* passa pelo modo como o *Dasein* se relaciona de modo imediato com o mundo, ao trabalhar e operar com instrumentos de seu dia a dia (WERLE, 2003, p. 101).

A cotidianidade é a primeira possibilidade do ser-aí do homem estar no mundo, pois “a presença não apenas é e está num mundo, mas também se relaciona com o mundo segundo um modo de ser predominante” (HEIDEGGER, 2008, p. 169). Esse primeiro modo de ser predominante, é a primeira apreensão do mundo, o impessoal, é o estar junto aos outros e ao mundo, sendo os outros “aqueles dos quais, na maior parte das vezes, não se consegue propriamente diferenciar, são aqueles entre os quais também se está” (HEIDEGGER, 2008, p. 174). Assim, o modo de ser cotidiano é o estar junto aos outros e ao mundo, dos quais o homem não se diferencia nem se mantém isolado. Neste sentido ainda não é possível entender o homem como ser-no-mundo, mas apenas como aquele que está junto a.

Na cotidianidade, o ser-aí do homem é aquilo que ele não é (HEIDEGGER, 2008, p. 182). Sem se dar conta disso, o homem é conduzido pelos outros, sendo os outros qualquer

THAUMAZEIN: REVISTA ON-LINE DE FILOSOFIA - ISSN: 1982-2103

um que não ele mesmo, “mas os outros não estão *determinados*. Ao contrário, qualquer outro pode representá-lo” (HEIDEGGER, 2008, p. 183). Assim, o homem na cotidianidade assume para si o que não lhe é próprio, isto é, o ser-com é, aqui, o ser *como* o outro. Esse ser *como* o outro, sendo o outro qualquer um, é o que garante a uniformidade do impessoal, excluindo a possibilidade de surpresa e diferenciação, pois o impessoal promove o “*nivelamento* de todas as possibilidades de ser” (HEIDEGGER, 2008, p.184).

O impessoal é o que não se nomeia, o que não se aprofunda, o que não cria raízes. Seu envolvimento com as coisas e com os outros é superficial, sem obrigações nem responsabilidades, pois “vem ao encontro da presença na tendência da superficialidade e facilitação” (HEIDEGGER, 2008, p. 185). É próprio do impessoal apresentar-se no anonimato, identificado com conceitos abrangentes e abstratos. O ser-aí do homem, no modo de ser do impessoal, se isenta de responsabilidades e as decisões são transferidas, de forma que suas ações são apenas repetições e reproduções. O agir no impessoal é o fazer porque todo mundo faz, é o dizer porque todo mundo diz. É o passar pela vida sem mesmo saber por quê.

No entanto, para Heidegger “o impessoal se revela como 'o sujeito mais real' da cotidianidade” (HEIDEGGER, 2008, p. 186). O impessoal é um dos modos de ser do ser-aí, e sendo um modo de ser não é permanente, mas é o modo de ser próprio da cotidianidade. E próprio da cotidianidade é o não saber de si mesmo. Vive assim aquele a quem o seu próprio poder-ser ainda não se mostrou, mas que se mantém junto ao mundo que lhe vem ao encontro. O impessoal é “a primeira interpretação do mundo e do ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 2008, p. 187).

A partir dessa primeira interpretação é que o homem se posiciona no mundo e estabelece suas conexões com os outros e com as coisas na medianidade, na superficialidade do ser, muitas vezes assim permanecendo. E nesse permanecer, o ser-aí se mostra e percebe o que lhe está à volta através da falação e da curiosidade, num movimento de decadência que “são os caracteres existenciais da abertura do ser-no-mundo quando o ser-no-mundo se detém no modo de ser do impessoal” (HEIDEGGER, 2008, p. 230).

A fala é própria do homem enquanto ser que se comunica, que se expressa, que pode falar. Estando o ser-aí no modo de ser do impessoal, sua fala será também assim conduzida pelo impessoal, como “modo de ser do compreender e da interpretação da presença cotidiana”

THAUMAZEIN: REVISTA ON-LINE DE FILOSOFIA - ISSN: 1982-2103

(HEIDEGGER, 2008, p. 231). Porém, não é próprio do impessoal estabelecer relações autênticas, de forma que esse falar nada traz de novo, tampouco convida o outro para a escuta atenta, apenas contenta-se em tomar como certo o que já foi falado e reproduzi-lo, num movimento de repetição e certeza.

O falado na falação arrasta consigo círculos cada vez mais amplos, assumindo um caráter autoritário. As coisas são assim como são porque é assim que delas (impessoalmente) se fala. Repetindo e passando adiante a fala, potencia-se a falta de solidez. Nisso se constitui a falação. A falação não se restringe apenas à repetição oral da fala, mas expande-se no que escreve enquanto “escrevinhação” (HEIDEGGER, 2008, p.232).

A falta de solidez é o que permite à falação do ser-aí impróprio o seu caráter de autoridade, pois ao ser indagado sobre o quê se fala apenas repete o já falado, ao ser perguntado por que é assim, se restringe a responder: porque sim. E o impessoal vai assim alimentando-se e seguindo não só pelo que é falado, pelo que ouve falar, mas também pelo que lê e escreve na “escrevinhação”.

Na certeza de tudo conhecer e tudo saber o homem permanece fechado às possibilidades que poderiam se lhe apresentar. Na segurança da certeza não se mantém em lugar nenhum nem preso a nada. Tudo se lhe mostra e tudo lhe escapa, escapa-lhe porque não reconhece nem o percebe. Mantém-se assim com a ilusória sensação de caminhar sem, na verdade, nunca mesmo ter saído do lugar. No entanto, não se pode entender aqui o não sair do lugar como o demorar-se em algo ou com algo, mas como modo de ser sempre o mesmo, e nesse sempre o mesmo a inconstância da impermanência do que está *junto* às coisas sem estar *com* as coisas.

Essa impermanência é a característica principal da *curiosidade* que é regida pela falação. Assim, falação e curiosidade, enquanto modos de ser, apresentam-se juntas,

não se acham simplesmente uma ao lado da outra em sua tendência de, mas *um* modo de ser arrasta o *outro* consigo. A curiosidade, que nada perde, e a falação que, tudo compreende, dão à presença que assim existe, a garantia de “uma vida cheia de vida”, pretensamente autêntica. Com esta pretensão, porém, mostra-se um terceiro fenômeno característico da abertura da presença cotidiana, a ambiguidade (HEIDEGGER, 2008, p. 237).

A curiosidade conduz o homem de um lugar a outro, de uma coisa a outra, sem dedicar muito do seu tempo e da sua atenção a nenhum evento, passa pelas coisas e vê não para

THAUMAZEIN: REVISTA ON-LINE DE FILOSOFIA - ISSN: 1982-2103

conhecer, mas somente para ver. Coisa vista, coisa conhecida, já pode se encaminhar para outra coisa. Prende-se às ocupações diárias e nesse prender-se o homem não se prende nem a si mesmo nem às coisas elas mesmas.

No impessoal, o compreender da presença *não vê* a si mesmo em seus projetos, no tocante às possibilidades ontológicas autênticas. A presença é e está sempre “por aí” de modo ambíguo, ou seja, por aí *na* abertura pública da convivência, onde a falação mais intensa e a curiosidade mais aguda controlam o “negócio”, onde cotidianamente tudo e, no fundo, nada acontece (HEIDEGGER, 2008, p. 239).

Mostrar-se de modo ambíguo é também próprio do ser-aí na convivência impessoal da cotidianidade: demonstrar interesse por algo ao mesmo tempo em que não permanece junto a ele. Busca saber e conhecer, sem o aprofundamento, para mostrar que sabe e conhece. Dessa forma, participa de tudo ao mesmo tempo que com nada se envolve. O impessoal traz em si, então, ao menos, três modos de ser, a saber, a falação, a curiosidade e a ambiguidade. Três modos de ser que não se mostram em separado, nem lado a lado como se a cada momento um, isolado dos demais, se apresentasse, mas os três juntos, um trazendo em si o outro.

A falação abre para a presença o ser, em compreendendo, para o seu mundo, para os outros e para consigo mesma, mas de maneira a que esse ser para... conservar o modo de uma oscilação sem solidez. A curiosidade abre toda e qualquer coisa, de maneira que o ser-em esteja em toda parte e em parte nenhuma. A ambiguidade não esconde nada à compreensão da presença, mas só o faz baixar o ser-no-mundo ao desenraizamento do em toda parte e em parte nenhuma (HEIDEGGER, 2008, p. 242).

Para o conjunto desses três modos de ser do impessoal, Heidegger dará o nome de *decadência*. Esta não deve ser entendida de maneira negativa ou no seu sentido pejorativo, mas sim como demonstração de que o ser-aí “numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, está *junto* e no mundo das ocupações (...) que possui, frequentemente, o caráter de perder-se no caráter público do impessoal” (HEIDEGGER, 2008, p. 240). Também não é a decadência um modo inferior de ser, senão apenas um “modo especial de ser-no-mundo em que é totalmente absorvido pelo 'mundo' e pela co-presença dos outros no impessoal” (HEIDEGGER, 2008, p. 241). O decair no mundo é uma possibilidade do ser-aí no mundo e, enquanto possibilidade, constitui-se sua abertura própria. É constituinte, enquanto possibilidade, do ser-aí no mundo esse modo de ser da decadência regida pela falação, curiosidade e ambiguidade.

THAUMAZEIN: REVISTA ON-LINE DE FILOSOFIA - ISSN: 1982-2103

Até aqui, já foi dito, o homem pode ser entendido como aquele que está *junto* ao mundo, mas ainda não *no* mundo. Para ser-no-mundo deve-se atender ao apelo do querer-ter-consciência, que é o “modo de abertura da presença”. Esse apelo é a “presença colocada diante da estranheza de si mesma” de forma que o “querer-ter-consciência transforma-se na prontidão para a angústia” (HEIDEGGER, 2008, p. 377).

A estranheza entendida como o “não estar em casa” é “existencial e ontologicamente o fenômeno mais originário (HEIDEGGER, 2008, p. 256). Não reconhecer a si, nem as coisas como elas são é o sentimento de quem não está em casa, de quem não pertence a lugar nenhum. Diante disso, é possível dizer que o que se apresenta é o medo, o temor, a angústia imprópria, manifestações conhecidas do ser-aí apoiado no impessoal.

No impessoal o ser-aí se perde a si mesmo, de forma que suas escolhas mais próprias são relegadas e encobertas pelo impessoal, ficando obscurecidas para o homem suas possibilidades mais próprias. Posto diante de si, o ser-aí deve atender ao apelo que lhe é feito. Somente assim poderá deixar os modos da cotidianidade que lhe encobrem o seu poder-ser mais próprio.

A passagem do impessoal, ou seja, a modificação existenciária do impessoalmente si mesmo para o ser-si-mesmo de maneira *própria* deve cumprir-se como *recuperação de uma escolha*. Recuperar a escolha significa *escolher* essa escolha, decidir-se por um poder-ser a partir de seu próprio si-mesmo. Apenas escolhendo a escolha é que a presença *possibilita* para si mesma o seu poder-ser mais próprio (HEIDEGGER, 2008, p. 346).

Para poder fazer a escolha, o homem deve ter sido já posto diante de si mesmo, não como diante algo que surge agora de algum lugar, como algo dado, mas como aquilo que é seu e que sempre já está junto a si. O seu poder-ser próprio se mostra e se oculta, para que o ser-aí possa se reconhecer como aquilo que em possibilidade ele sempre já é, “porque está *perdida* no impessoal, a presença deve primeiro encontrar-se. Para encontrar-se, ela deve 'mostrar-se' a si mesma em sua possível propriedade” (HEIDEGGER, 2008, p. 346).

Esse mostrar-se a si mesmo aparece como consciência, que não pode ser aqui entendida como parâmetro de interpretação ou explicação biológica, tampouco teológica ou moral. Consciência aqui se mostra como “fenômeno da presença” e enquanto fenômeno “ a consciência não é um fato que ocorre e que, por vezes, simplesmente se dá. Ela '*é*' e '*está*' apenas no modo de ser da presença e, como fato, só se anuncia com e na existência fática”

(HEIDEGGER, 2008, p. 347). É a consciência que faz o apelo para que o ser-aí se encontre a si mesmo.

Esse apelo é silencioso, não faz estardalhaço nem burburinho, pois estes são próprios do impessoal. Mas ao dizer que o apelo é silencioso não se quer dizer que o ver a si mesmo como possibilidade do que já é, seja algo indolor como uma transição suave de um estado a outro, “na tendência de abertura do apelo, insere-se um momento de impacto, de sobressalto brusco” (HEIDEGGER, 2008, p. 350). É possível que, neste momento, o homem queira recuar e voltar para a facilidade do já conhecido. Somente o homem disposto a entregar-se ao seu ser mais próprio é que se rende ao apelo, pois “ só é atingido pelo apelo quem quer recuperar-se” (HEIDEGGER, 2008, p. 350). Assim, ao apelo corresponde não só uma disposição, mas também um escutar.

O apelo dispensa qualquer verbalização. Ele não vem primeiro à palavra e, não obstante, nada permanece obscuro e indeterminado. *A fala da consciência sempre apenas se dá em silêncio.* Não somente nada perde em termos de percepção, mas até leva a presença interpelada e apelada à silenciosidade de si mesma. A falta de verbalização do que, no apelo, se apela não remete o fenômeno à indeterminação de uma voz misteriosa, mas mostra apenas que a compreensão não deve se apoiar na expectativa de uma comunicação ou algo parecido (HEIDEGGER, 2008, p. 352).

Neste momento, tem-se a sensação de que algo não vai bem, sem conseguir precisar o que é. Algo está diferente quando tudo se mostra igual. Apenas se sabe isto: algo está errado e dá mal estar. Sente-se estranho, apesar disso não recua. Busca-se o conhecido, mas este já não lhe diz mais nada. Não há apoio. Não é medo, nem temor e não há nada que ameace, pois o “temor não é apenas um sentimento interno; ele abre um mundo de ameaças potenciais” (INWOOD, 2002, p. 7). É a angústia, que provoca o mal estar indeterminado. Momento crucial para o homem que pode lançar-se em sua abertura mais própria.

2 Angústia e liberdade

Falou-se sobre o mal estar que atinge o homem e que tal mal estar não apresenta um objeto ou uma situação que mantenha a ameaça da incerteza. É um mal estar que não se consegue definir porque se apresenta como indeterminado. É a sensação de não estar em casa no mundo, à qual Heidegger chamará de angústia, pois “na angústia perde-se o que se

encontra à mão no mundo circundante, ou seja, o mundo intramundano em geral. O 'mundo' não é mais capaz de oferecer alguma coisa, nem sequer a co-presença dos outros” (HEIDEGGER, 2008, p. 254).

O homem está suspenso, nada mais lhe pertence, nada mais lhe fala. O que lhe toca agora não é algo determinado, “na angústia não se dá o encontro disso ou daquilo com o qual se pudesse estabelecer uma conjuntura ameaçadora” (HEIDEGGER, 2008, p. 253). O homem, então, depara-se com o nada manifestado pela angústia, nas palavras de Heidegger, “a angústia manifesta o nada” (HEIDEGGER, 1979, p. 57). Esse é próprio da angústia. A angústia é o que angustia e junto com ela: nada. Não como consequência um do outro, pois “nada e angústia não é uma relação de causa e efeito, mas o nada e a angústia estão juntos” (HEIDEGGER, 1979, p. 40).

Essas afirmações de Heidegger parecem apresentar uma contradição, visto que a ciência rejeita o nada “como aquilo que 'não existe’” (HEIDEGGER, 1979, p. 53), uma vez que a ciência “delimita seu campo de atuação para o que pode ser determinado logicamente e matematicamente” (WERLE, 2003, p. 107). Heidegger alerta que antes mesmo da ciência rejeitar o nada, o princípio da não-contradição já mostra a sua impossibilidade, e afirma que, para essa questão, “a lógica seja a última instância, que o entendimento seja o meio e o pensamento o caminho para compreender *originariamente* o nada” (HEIDEGGER, 2003, p. 54, grifo nosso). Assim se faz necessário entender que o nada apresentado por Heidegger não remete a nenhuma pré compreensão do nada, apresentada ao longo da história da filosofia, como o não-ser de Parmênides ou a alteridade de Platão.

Há que se compreender originariamente o nada que, segundo Robson Cordeiro, é

fundamentar o nada como o acontecimento originário do homem, no qual ele já está sempre inserido. Sendo o acontecimento originário, é preciso que o nada apareça para que o homem possa falar sobre ele, o que mostra que a tentativa de fundamentação do nada sem a abertura para a sua experiência consiste em um esforço puramente formal (CORDEIRO, 2009, p. 243).

Esse entendimento opera uma inversão no comumente aceito sobre o nada, isto é, afirma-se que pela negação surge o nada. Heidegger mostra que porque existe o nada é possível a negação, de modo que a “percepção que o homem tem do nada não é resultado da sua atividade meramente formal de negar, mas da própria experiência do nada” (CORDEIRO, 2009, p. 244). O nada, no entanto, não pode ser entendido como ente, como objeto dado,

THAUMAZEIN: REVISTA ON-LINE DE FILOSOFIA - ISSN: 1982-2103

ainda que dele se possa fazer a experiência, pela disposição fundamental da angústia.

Não é pela destruição do ente, nem tampouco pela sua negação que se alcança o nada, pois o nada não é o absolutamente não-ente ou o vazio. O nada, nas palavras de Heidegger, *nadifica*, remete os entes e o homem àquilo que esses são originariamente e “nos lança num constante nada, ele mesmo é o sujeito de si, não é um objeto que está ao nosso alcance (...) tanto o ser como o nada determinam o modo de nossa existência” (WERLE, 2003, p. 109).

Apesar disso, o nada é desvelado só raramente, uma vez que a “angústia originária somente acontece em raros momentos” (HEIDEGGER, 1979, p. 59). Mas o *nadificar* do nada é um acontecimento constante e ininterrupto que passa despercebido ao homem afundado em suas ocupações cotidianas. O homem, na cotidianidade, estabelece uma relação com os entes que o afasta dos entes enquanto tal, isto é, a relação de superficialidade da ocupação não permite ao homem perceber o ente tal como ele é, afastando-se do nada e mantendo-se na segurança do que é dado.

Mas o estar suspenso no nada não é resultado de uma escolha ou de uma percepção, pois “se o ser-aí não estivesse suspenso previamente dentro do nada, ele jamais poderia entrar em uma relação com o ente e, portanto, também não consigo mesmo” (HEIDEGGER, 1979, p. 58). É o já estar suspenso no nada que permite as relações com os entes, e ao ser-aí permite transcender os entes, mostrando dessa forma a liberdade para *poder-ser*, em um movimento de singularização.

Transcender os entes significa ir além do real enquanto coisa, porém não deve ser entendido como estar fora ou separado do real, mas sim mergulhado naquilo que o ente e o próprio homem em seu poder-ser mais próprio já sempre são, “mergulhado mais propriamente nele, naquilo que ele é originariamente, isto é, significa encontrar-se em seu movimento de realização” (CORDEIRO, 2009, p. 243). Esse movimento de realização é o constante fazer-se que escapa aos sentidos, uma vez que estes apreendem o mundo e os entes como já prontos, em uma pré constituição. Desfazer esse entendimento inicial de um mundo pré concebido, é próprio da angústia ao desvelar o nada, pois o “angustiar-se abre, de maneira originária e direta, o mundo como mundo” (HEIDEGGER, 2008, p. 254).

Assim que nada e ente estão juntos, o nada acontecendo junto com o ente e o ente se fazendo a partir do nada, ainda que dele não se saiba “pelo fato de estarmos demasiadamente mergulhados no ente, o que nos impede de nos descolarmos dele para poder ver o nada, que é

THAUMAZEIN: REVISTA ON-LINE DE FILOSOFIA - ISSN: 1982-2103

sua condição de possibilidade. O afastamento, a distância, nos propicia esse ver” (CORDEIRO, 2009, p. 249). Afastar, manter o homem à certa distância, eis a tarefa da angústia, que tem seu início no nada (HEIDEGGER, 1979, p. 58). O homem está sempre sob um horizonte de possibilidades, mesmo que se mantenha na impessoalidade. No entanto, ao fazer a experiência do nada da angústia, o homem é chamado a lançar-se a outras possibilidades que só lhe são desveladas quando ele assume o seu modo de ser mais próprio, passando a *existir* de forma autêntica.

Heidegger afirma que a angústia conduz o ser-aí para o “*ser-livre para...*” (HEIDEGGER, 2008, p. 254). Esse “para” indica o *sentido positivo* da liberdade, em contraposição ao sentido negativo da liberdade que pode ser expresso como “*livre de...*”, conforme indicação do filósofo nas preleções *Da essência da verdade*, do semestre de inverno de 1933/34. Ainda nessas preleções, Heidegger fará também a aproximação da liberdade com o ser das coisas e do homem, dizendo que ser livre é “elevar-se para a compreensão própria do que as coisas são, *ligar-se à lei essencial das coisas*, com base na qual é que compreendemos as coisas tais como são, em seu ser desta ou daquela maneira” (HEIDEGGER, 2007b, p. 169).

Apesar disso, Nunes afirma que “sem a abertura originária do Nada, não haveria nem si-mesmo nem liberdade” (2008, p. 115). Nesse sentido é possível compreender a liberdade como a capacidade do ser-aí de transcender os entes, isto é, perceber os entes como são e estão sendo, e, assim, o ser-aí se torna cada vez mais aquilo que ele pode ser dentro das possibilidades que se lhe abrem. Para Heidegger, o ser-aí é um ser de possibilidades, por isso um projeto que vai se fazendo ao longo da sua existência, dessa forma, liberdade também tem a ver com a escolha de uma possibilidade, nas palavras do filósofo: “a liberdade, porém, apenas se dá na escolha de uma possibilidade, ou seja, implica suportar não ter escolhido e não poder escolher outras” (HEIDEGGER, 2008, p. 365).

Pelo exposto até aqui, pode-se afirmar que a liberdade, dentro do pensamento heideggeriano, só se dá na experiência do viver autêntico, isto é, só se pode dizer livre aquele que, de fato, existe. De fato existe aquele que assumiu o seu modo próprio de ser, afastando-se da impessoalidade. De forma que a liberdade, como o “poder-ser livre”, nada tem a ver com

o poder excedentário da vontade, como livre arbítrio ou *causa sui*, *espontânea* e incondicionada, interrompendo a série de causalidade natural, mas o poder-ser que somos, a determinação de um ente que se

THAUMAZEIN: REVISTA ON-LINE DE FILOSOFIA - ISSN: 1982-2103

conduz em relação a si mesmo e em cuja conduta o ser está sempre em jogo. Conduzir-nos implica já termos decidido o que somos, e termos decidido significa aqui haver-mo-nos escolhido, seja a escolha uma perda, uma demissão no modo público do cotidiano ou o recuperador recolhimento a si mesmo. (NUNES, 2008, p. 113).

Ao assumir o seu modo próprio de ser, o ser-aí agrega em si os três modos de entendimento sobre a liberdade, apresentados no primeiro parágrafo deste tópico. Dito de outra forma, o ser-aí em sua propriedade está “*livre-de*”, pois ao ser afastado da cotidianidade pela angústia, pode voltar a conviver com o impessoal, mas não é mais dominado pelo público. Estando liberto do impessoal o ser-aí, então, está “*livre-para*” assumir a si e às coisas como são, que significa “*ligar-se à lei essencial das coisas*”. Também não é esse um processo estático ou que tende à imobilidade, mas

quanto mais livres nos tornamos, quanto mais originalmente atrevermo-nos à lei essencial das coisas, quanto mais próximos chegarmos do que é e está sendo, tanto *mais seremos* o que já somos. Cada grau e cada envergadura da *realidade* do homem depende do grau da grandeza de sua *liberdade*. Esta não está no descompromisso; é, ao contrário, tanto maior quanto mais originário e mais profundo for o *comprometimento* do homem, quanto, em sua atitude, o homem deslocar e reatar seu modo de ser, com às *raízes* de sua presença, aos níveis profundos, em que, como ser histórico, ele já está empenhado e lançado (HEIDEGGER, 2007b, p. 170).

A liberdade se dá na escolha de assumir o seu poder-ser mais próprio e só aí. Pode-se argumentar que na impessoalidade também é conferida ao homem a possibilidade de escolher. Sem dúvida, a cotidianidade também se faz de escolhas, no entanto, estas não se referem a “possibilidades existenciárias”. Na vida cotidiana escolhe-se por este ou aquele, decide-se ir ou ficar, porém na e para uma vida autêntica só há uma possibilidade de escolha, ainda que a partir dessa muitas outras se abram. Ao decidir-se por si próprio, o homem lança-se na abertura das suas possibilidades mais próprias, que lhe permitem ser aquilo que ele pode ser e que desde sempre já é, pois “o ser-aí é aquele ente ao qual é essencialmente permitido ser como ele pode ser” (HEIDEGGER, 2009, p. 346).

No entanto, este poder-ser não é uma imposição, nem uma “construção arbitrária. Trata-se, pois, de liberar, numa interpretação, a presença *para* a sua possibilidade de existência mais extrema” (HEIDEGGER, 2008, p. 385). O ser-aí é sempre possibilidade, portanto, sempre um poder-ser. O ser-aí é em se fazendo, em sendo. “O homem, vivendo,

sendo no sentido ou na determinação do existir, se vê no imperativo e no imperioso de fazer o seu ser” (FOGEL, 1998, p. 162).

A liberdade, como foi aqui descrita, é ontológica e originária, assim como a angústia e o nada, de forma que “alcançar” a liberdade significa, para o ser-aí, o anteceder a si mesmo. Por isso se pode dizer que o ser-aí ao assumir o seu poder-ser mais próprio pode, então, ser aquilo que ele sempre já é. E aqui se faz necessária uma observação, ao dizer “sempre” se quer dizer “por todo o tempo” e “por todo o tempo” significa “enquanto existe”. Não se pode pensar o “sempre” em termos de “além do tempo mundano”, isto é, não tem nenhuma relação com a ideia de eternidade ou infinito, visto que o ser-aí enquanto existente é um ser finito.

Também não se deve incorrer no erro de entender a filosofia heideggeriana como um tratado moral que estabelece graus de ascensão a um modelo de perfeição. O que Heidegger busca, em sua filosofia, é mostrar os modos possíveis do ser-aí ser e estar no mundo, e sempre em relação a um mundo. Assim, foi dito que a angústia, ao colocar o ser-aí diante de si mesmo, desvela o nada que o representa. Esse nada existencial deixa o ser-aí suspenso e sem referências, pois o mundo intra mundano já não lhe oferece apoio. O ser-aí não consegue precisar o que lhe toma, mas experimenta uma estranha tranquilidade, por isso não recua e se entrega. Diante do nada da angústia o ser-aí vê lhe abrir um novo campo de possibilidades e, afastado da impessoalidade, pode agora assumir o seu poder-ser mais próprio.

Essas disposições fundamentais, que permitem ao ser-aí anteceder-se a si, em um movimento ontológico e originário, também abrem para o ser-aí uma outra disposição da qual ele não pode mais se esquivar. O ser-aí percebe-se como ser finito, como aquele que tem a morte como companheira, sabe que ela vai chegar e com ela, a interrupção de todos os seus projetos. A vida, então, se faz urgente.

3 Ser-para-a-morte

Ao iniciar seu estudo sobre a morte, na segunda seção da primeira parte de *Ser e tempo*, Heidegger o faz apoiado em três teses, as quais serão abordadas aqui.

A primeira tese refere-se ao *ainda-não* pertencente a cada ser-aí: “Enquanto a presença é, pertence-lhe um ainda-não, que ela será – o constantemente pendente” (HEIDEGGER, 2008, p. 316). O ser-aí, enquanto ser de possibilidades, nunca se pode dizer completo, ou em

THAUMAZEIN: REVISTA ON-LINE DE FILOSOFIA - ISSN: 1982-2103

sua totalidade, assim sempre há algo que ainda não se concretizou. O ser-aí é enquanto um poder-ser, isto é, o ser-aí é enquanto ainda lhe falta algo. Se todas as possibilidades do ser-aí se tornam reais, então não há mais um ser-aí, pois “enquanto a presença é um ente, ela jamais alcançou seus 'todos'” (HEIDEGGER, 2008, p. 310). A partir disso, pode-se dizer que existe um limite para o ser-aí, que limita suas possibilidades que, de certa forma, representa o fim. “O 'fim' do ser-no-mundo é a morte” (HEIDEGGER, 2008, p. 306). No entanto, a morte aqui não pode ser entendida somente em seu sentido vulgar, isto é, como término da vida física ou apenas em seu caráter físico-biológico, mas como possibilidade própria do ser-aí. Mais especificamente, a morte representa o *ainda-não*.

Isso conduz à segunda tese de Heidegger, que diz: “O chegar-ao-fim do ente que cada vez ainda não está no fim (a superação ontológica do que está pendente) possui o caráter de não-ser-mais-presença” (HEIDEGGER, 2008, p. 316). Não ser mais “presença” ou não ser mais ser-aí retira o ser-aí do mundo e lhe impede de fazer a experiência da passagem do ser para o não ser. De modo mais claro, isso significa que a chegada da morte, que representa a “superação do ainda não”, impossibilita a sua experiência. O que torna a morte “objetivamente acessível” ao ser-aí é a morte dos outros e nunca a sua própria morte. Na morte do outro apreende-se a totalidade do ente, e o que representa o fim de um ente como ser-aí, “é o seu *princípio* como mero *ser* simplesmente dado” (HEIDEGGER, 2008, p. 312).

Porém, admitir que o ser-aí torna-se “um ser simplesmente dado” é admitir somente o aspecto corporal do ser-aí, mas aquele que morre ainda permanece, de certo modo, em seu aspecto existencial para aqueles que não morreram e prestam a ele “a homenagem do culto”. O ser-aí não está mais no mundo, mas os “que ficaram” ainda “são e estão” com ele. Os que ainda não morreram percebem a morte do outro como perda, o que significa que a morte do outro não permite a experiência própria da morte, “em sentido genuíno, não fazemos a experiência da morte dos outros. No máximo, estamos apenas 'junto’” (HEIDEGGER, 2008, p. 313).

Se não é possível fazer a experiência da morte na morte do outro, isso significa que cada um deverá assumir a sua própria morte como seu próprio fim. Disso é o que trata a terceira tese de Heidegger: “O chegar-ao-fim encerra em si um modo de ser absolutamente insubstituível para cada presença singular” (HEIDEGGER, 2008, p. 316). O que o filósofo pretende demonstrar é que a morte deve ser entendida em seu aspecto existencial, enquanto

THAUMAZEIN: REVISTA ON-LINE DE FILOSOFIA - ISSN: 1982-2103

possibilidade própria do ser-aí e, assim sempre única, isto é, para cada ser-aí existente a sua própria morte. Desse modo, “o morrer não é, de forma alguma, um dado, mas um fenômeno (...) e a morte se constitui pela existência” (HEIDEGGER, 2008, p. 314).

Não se pode apreender a totalidade do ente pelo evento da morte, pois quando ela acontece já não é um problema para o ser-aí. Do ser-aí só se pode apreender como um ente de possibilidades, sendo uma dessas possibilidades o fenômeno da morte. Essa percepção da morte, como próprio da existência, singulariza o ser-aí, uma vez que não se pode morrer pelo outro, nem tampouco experimentar sua própria morte na morte do outro.

A morte, ou a cessação da vida, é constatada facilmente de modo ôntico, quando se considera apenas o aspecto bio-fisiológico e transforma dados em tabelas e projeções. Dessa forma, é possível descrever as causas da morte e estabelecer métodos que posterguem o seu surgimento. Mas, “permanece em questão como a essência da morte se determina a partir da essência ontológica da vida”, ainda que o ser-aí possua “uma morte fisiológica, própria da vida”. Por isso, Heidegger afirma ser necessário realizar uma “interpretação existencial da morte” que “precede toda biologia ou ontologia da vida” (HEIDEGGER, 2008, p. 322).

Pode-se pensar por um instante que os existenciais, à medida em que são percebidos e assumidos pelo ser-aí, tornam a morte aparente, isto é, desocultam o fenômeno da morte. No entanto, o que ocorre é justo o contrário, quer dizer, é o fenômeno da morte que desvela a “existência, a facticidade e a decadência”, dessa forma, escreve Heidegger, “a morte não é algo simplesmente ainda-não dado e nem o último pendente reduzido ao mínimo, mas, muito ao contrário, algo *impendente*, iminente” (HEIDEGGER, 2008, p. 325).

Mas o ser-aí, muitas vezes, não se percebe como um ser entregue à morte, visto que é na disposição fundamental da angústia, que somente ocorre em raros momentos, “que a morte se desvela para a presença de modo mais originário e penetrante”. A morte, então, não é uma possibilidade a mais a ser realizada, mas se desvela como “a mais própria e irremissível possibilidade, ao mesmo tempo, a mais extrema” (HEIDEGGER, 2008, p. 326).

A morte é sempre já própria do ser-aí e independe do modo como o ser-aí assume a sua existência. Tanto na impessoalidade, quanto no modo de existir autêntico, a morte é a mais extrema possibilidade, aquela presente em todos os horizontes e o desconhecimento dessa possibilidade não significa a sua não-pertinência ao ser-aí. Portanto, não se pode dizer que a morte é resultado, ou consequência, de um modo de ser ou de uma disposição assumida.

THAUMAZEIN: REVISTA ON-LINE DE FILOSOFIA - ISSN: 1982-2103

A morte está sempre junto ao ser-aí, mesmo que esse não a reconheça e dela tente se desviar no atropelo da cotidianidade.

Enquanto permanecer no modo do impessoal, o “pensar na morte” será sempre um pensar “cansado e ineficaz. A morte é transferida para 'algum dia mais tarde', apoiando-se numa assim chamada 'avaliação genérica'. O impessoal encobre o que há de característico na certeza da morte, ou seja, *que é possível a todo instante*” (HEIDEGGER, 2008, p. 334). Essa indeterminação que escapa à compreensão da morte no impessoal, faz com que as ocupações cotidianas se mostrem urgentes e necessárias, não deixando assim tempo para se pensar na morte.

Para Werle, “há na morte um elemento de transcendência capaz de nos tirar das ocupações cotidianas. A tomada de consciência do ser-para-a-morte leva a um questionamento de todo o ser, no sentido de que o ser-humano se coloca radicalmente diante de seu ser” (2003, p. 111). Mas como se dá essa mudança na percepção sobre a morte? Essa mudança só é possível quando o ser-aí é confrontado com o seu ser mais próprio, pela disposição da angústia, também entendida como cura³, e se retira da impessoalidade.

A morte não tem o caráter daquilo que vem à mão, com o qual o ser-aí pode se ocupar na sua realização, pois isso significaria “deixar de viver”. Apesar disso, a morte também não pode ser considerada como a última possibilidade, aquela que vem depois de todas as outras. Pode-se, ao menos, “pensar na morte”, mas isso também não lhe retira o caráter de possibilidade nem lhe confere o “status” de algo realizável. Enquanto possibilidade extrema, a morte é uma possibilidade que “deve ser suportada como possibilidade”. (HEIDEGGER, 2008, p. 338).

Heidegger definiu a morte como a “possibilidade mais própria, irremissível, insuperável, certa e, como tal, indeterminada” (HEIDEGGER, 2008, p. 335). Enquanto possibilidade mais própria é o que pode permitir ao ser-aí sair da impessoalidade, e esse permitir é que lhe mostra estar perdido na cotidianidade e no impessoalmente si-mesmo.

A morte é o que singulariza a existência do ser-aí, e esse é chamado a assumir a responsabilidade por si mesmo, pelo seu modo de ser mais próprio, no antecipar-se a si. E só nesse modo o ser-aí pode-se dizer próprio, e a partir de si ocupar-se e preocupar-se. Esse a

³ A cura, para Heidegger, é entendida como “constituição fundamental da presença”, de modo que “o ser-para-a-morte funda-se na cura e, em sentido próprio, significa uma possibilidade existencial da presença” (HEIDEGGER, 2008, p. 336).

THAUMAZEIN: REVISTA ON-LINE DE FILOSOFIA - ISSN: 1982-2103

partir de si, não se dá na impessoalidade, ainda que o ser-aí seja tomado pelas ocupações cotidianas.

Assumir a responsabilidade por si, é também perceber a morte como a possibilidade insuperável, isto é, como aquela não permite a fuga nem o enrijecimento. A possibilidade insuperável é aquela que coloca todas as demais possibilidades sob o prisma da finitude. A própria existência, diante desta possibilidade, mostra-se finita.

É certa a possibilidade da morte, e sua certeza é o que permite ao ser-aí o seu poder-ser mais próprio. É uma certeza originária, que não se confunde com a certeza ofertada pelos entes que vêm ao encontro, que estão disponíveis, à mão. E na certeza originária, a morte é indeterminada.

Considerações finais

Escrever sobre o homem não se apresenta como tarefa fácil, mas foi essa a proposta deste artigo que partiu da pergunta sobre o que é o homem, apresentando, inicialmente, considerações a partir da antropologia. Essa apresenta o homem sob diversos aspectos, dando a cada um deles uma nova denominação. Tentou-se mostrar com isso que esse modo de ver e pensar o homem, ainda que intencione agrupar todas as definições sob um mesmo nome, ou conceito, não consegue responder à pergunta sobre o homem.

Todo o presente estudo esteve baseado, principalmente, na obra *Ser e tempo*, de Martin Heidegger, na qual o filósofo faz grande exposição do seu entendimento sobre o ser do homem, denominado como *analítica existencial*. Ao questionar sobre o Ser do homem, Heidegger desloca a questão da antropologia para a ontologia.

Para Heidegger, o homem não pode ser dito por predicados, mas pelos modos como pode estar no mundo. A primeira forma de apreensão do mundo é o modo impessoal do ser-aí. Esse modo é caracterizado pela falação, curiosidade e ambiguidade. O que significa dizer que, nesse modo de ser, o ser-aí não estabelece relações autênticas consigo, nem com os outros e nem com o mundo. As relações se dão na superficialidade do agir e atuar cotidiano, possibilidades próprias desse modo de ser.

O fato de existir outros modos de ser no mundo, não significa dizer que todos irão deixar o modo impróprio. Muitos nem se darão conta que outros modos existem. Alguns serão

THAUMAZEIN: REVISTA ON-LINE DE FILOSOFIA - ISSN: 1982-2103

tocados pela angústia que lhes abrirá outro leque de possibilidades. E nesse leque, a morte se mostrará como a possibilidade mais extrema, colocando o ser-aí diante do nada que ele já é. A partir disso, o ser-aí assume o seu modo de ser mais próprio e então pode dizer-se livre. *Livre da superficialidade do cotidiano, livre para assumir o seu modo de ser mais próprio e livre com as coisas enquanto deixa-as ser como são.*

Os temas foram apresentados separadamente, por uma questão didática e de método, no entanto, percebe-se na *Analítica existencial* de Heidegger, que impessoalidade e autenticidade, angústia, liberdade e morte, são conceitos que apresentam uma interdependência, sendo a partir deles que pode ocorrer uma mudança no modo de ser e estar do homem a partir do seu próprio ser-aí.

REFERÊNCIAS

- CORDEIRO, Robson Costa. Heidegger e a angústia como revelar-se do nada, in **Revista Ítaca**, Rio de Janeiro, 2009, nº 11, p. 243-253. Disponível em: revistaitaca.org/versoes/vers11-09/243-253.pdf, acessado em 23/08/2011.
- FOGEL, Gilvan. **Da solidão perfeita** – escritos de filosofia. Petrópolis: Vozes, 1999. 228p.
- HEIDEGGER, Martin. **Introdução à filosofia**. Trad. Marco Antonio Casanova. 2ªed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009. 432p.
- HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche II**. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007a. 387p.
- HEIDEGGER, Martin. **O que é metafísica**. Trad. Ernildo Stein. Coleção Os Pensadores, p. 28-44. São Paulo, Abril Cultural, 1979. 301p.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Trad. Revisada de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. 598p.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e verdade**. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007b. 312p.
- INWOOD, Michael. **Heidegger**. Trad. Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002. 239p.
- MONDIN, Battista. **O HOMEM, QUEM É ELE?** Elementos de antropologia filosófica. Trad. R. Leal Ferreira e M. A. S. Ferrari. 12ª ed. São Paulo: Paulus, 2005. 331p.
- NUNES, Benedito. **PASSAGEM PARA O POÉTICO** – Filosofia e poesia em Heidegger. 2ª ed. São Paulo: Ática, 2008. 304p.
- WERLE, Marco Aurélio. **A angústia, o nada e a morte em Heidegger**. Rev. Trans/Form/Ação, São Paulo, v.26, p.97-113, 2003.