

# FILOSOFIA DO CUIDADO

Título original: *Filosofia della cura*  
©2015 Raffaello Cortina Editore  
Milano, via Rossini 4.  
ISBN 978-88-6030-719-4  
Prima edizione: 2015

Tradução: *Dilson Daldoce Junior*  
©2016 Luigina Mortari  
Università degli Studi di Verona

Coleção **MUNDO DA VIDA**

---

- *Edmund Husserl: pensar Deus, crer em Deus*, Angela Ales Bello
- *Filosofia do cuidado*, Luigina Mortari

Luigina Mortari

# FILOSOFIA DO CUIDADO



---

Direção editorial: *Claudio Avelino dos Santos*  
Coordenação de revisão: *Tiago José Risi Leme*  
Capa: *Marcelo Campanhã*  
Editoração, impressão e acabamento: PAULUS

Seja um leitor preferencial **PAULUS**.  
Cadastre-se e receba informações sobre nossos lançamentos e nossas promoções:  
**paulus.com.br/cadastro**  
Televidas: **(11) 3789-4000 / 0800 16 40 11**



© PAULUS – 2018

Rua Francisco Cruz, 229 • 04117-091 – São Paulo (Brasil)  
Tel.: (11) 5087-3700 • Fax: (11) 5579-3627  
paulus.com.br • editorial@paulus.com.br

ISBN 978-85-349-4738-1

Para Ale,  
pelos seus gestos de cuidado  
capazes de nutrir o ser



# CAPÍTULO I

## Razões ontológicas do cuidado

### Primariedade do cuidado

#### *É de se pensar*

No campo da experiência humana, existem certas coisas que são essenciais, imprescindíveis. Contudo, pode acontecer que tal essencialidade, mesmo sendo evidente no cotidiano, fique de fora da atividade do pensamento. Geralmente, o que é essencial é também o que nos é mais íntimo, que é parte estrutural e inevitável da experiência. Mas justamente o significado ontológico daquilo que nos é onticamente mais próximo pode permanecer desconhecido (Heidegger, 1927a, p. 79).

Uma evidência fundamental disso é o fenômeno do cuidado. É um fato certo e indiscutível que o cuidado, para a vida, é algo indispensável e essencial, uma vez que, sem o cuidado, a vida não pode desabrochar. Por esse motivo, “toda pessoa gostaria de ser objeto de cuidado” e “o mundo seria um lugar melhor se todos nós cuidássemos mais uns dos outros” (Noddings, 2002, p. 11). Existe uma necessidade de bem e uma necessidade de defender-se do sofrimento: o cuidado é a resposta necessária a tais necessidades.

A reflexão sobre a essencialidade ontológica do cuidado tem suas raízes já no pensamento antigo. No *Fedro*, para destacar o seu valor, diz-se que o cuidado é característica essencial não somente dos mortais, mas também da divindade; de fato, afirma-se que Zeus exercitava a sua função divina “ordenando todas as coisas e cuidando

de tudo” (Platão, *Fedro*, 246e). No livro VII da *República* (520a), Sócrates explica a Glauco que é justo exigir dos filósofos – aqueles que adquiriram uma visão reta das coisas belas, boas e justas por meio da ascensão ao conhecimento, e que, por isso, estão em condição de governar as cidades –, obrigando-os, que se encarreguem “do cuidado e da guarda” dos outros cidadãos.

Quando pensamos no nascer, no vir ao mundo, pensamos em uma luz que se abre sobre o ser; daí que é possível dizer que o vir-a-ser é um entrar na luz, um tornar-se iluminado. Segundo Heidegger (1927b, p. 150), é o cuidado<sup>1</sup> que ilumina, na sua essência, aquele ente que é o ser humano. Enquanto tal, o cuidado é característica ontológico-essencial do ser-aí, ou seja, é “estrutura de ser do ser-aí” (Heidegger, 1975a, p. 311). O ser-aí, de fato, apropria-se da própria existência, assumindo-a sob seus cuidados. Essa relação com a existência através do cuidado é algo essencial e necessário, porque, desde o nascimento e até o momento final da vida, o ser humano, enquanto existente, encontra-se na condição de dever ocupar-se de si, dos outros e das coisas. A partir do momento em que nos encontramos entregues à existência, segundo a modalidade do cuidado, pode-se dizer que “cada um é aquilo que faz e do que cuida” (*Problemi fondamentali della fenomenologia*, p. 152).

Dizer que nós nos tornamos aquilo de que cuidamos e que os modos do cuidado dão forma ao nosso ser significa considerar que, se cultivamos algumas relações, nosso ser vai sendo construído pelas coisas que nelas vão se formando, seja com base no que faz bem como naquilo que é errado. Se cuidamos de certas ideias, nossa estrutura de pensamento vai se modelando a partir de tal atividade –

---

<sup>1</sup>A tradução em língua portuguesa traduz o termo alemão *Sorge* como “Cura”. Mantemos aqui o sentido de “cuidado”, conforme a tradução em italiano e a partir do significado do termo original. (N.T.).



no sentido de que nossa experiência mental se apoia sobre as ideias que cultivamos e carece daquelas que transcuramos. Se cuidamos de algumas coisas, será a experiência destas coisas e o modo de estar em relação com as elas que dará estrutura à nossa essência. Se cuidamos de certas pessoas, o que acontece nessa troca relacional com o outro se torna parte de nós. Nesse sentido, é possível falar do cuidado em termos de uma *fábrica do ser*.

O cuidado é imposto pela qualidade do nosso ser-aí que, desde o momento em que entra no tempo da vida, “já está embaraçado pelo excesso de si mesmo” (Lévinas, 1947, p. 28). A solidez é qualidade que se opõe à leveza e não é dada ao ser humano a possibilidade de viver como se ele fosse um vento leve: imediatamente, desde o nascimento, ele é tocado pela luz; o seu começo é marcado pela tarefa de dever cuidar da própria vida, pelo “cuidado que o ser toma de sua duração e de sua conservação” (*ibidem*, p. 24).

Ao distinguir as várias formas de atividade humana, Hannah Arendt (1958) apresenta o *trabalho* como um fazer que é agir contínuo, sem interrupções, para satisfazer necessidades primárias. O cuidar pode ser definido como o trabalho do viver e do existir, pois aquela carência de ser que torna necessário o cuidado jamais encontra uma solução. Nunca chega o momento no qual adquirimos uma condição de soberania sobre o ser; de nenhum modo conseguimos nos apoderar verdadeiramente da nossa condição. E exatamente porque a debilidade do ser-aí – que é carente de ser – constitui a condição humana, o trabalho do cuidar não dá folga, não permite interrupção: é um trabalho que preenche cada instante.

Até mesmo no mais perfeito dos mundos, no qual não existissem os horrores da guerra, onde ninguém estivesse passando fome e todos dispusessem dos recursos materiais necessários à vida, sempre existiria a necessidade do cuidado: em certas fases da vida, porque o estado de fragilidade e vulnerabilidade gera uma forte dependência dos outros, como na infância ou durante a enfermidade; em outras,

como a fase adulta, porque, mesmo dispondo de certa autonomia e autossuficiência, não se chega a fazer desabrochar as próprias possibilidades de ser nem se encontra proteção diante do sofrimento sem a ajuda solícita de outras pessoas. O cuidado é ontologicamente essencial: protege a vida e cultiva as possibilidades de ser. O bom cuidar mantém o ser imerso naquilo que é bom. E é este bom que dá forma à matriz geradora do nosso viver e que estrutura o estrato de ser que nos faz estar firmes entre as coisas e os outros. Praticar o cuidado é, por conseguinte, colocar-se em contato com o coração da vida.

O pensamento teórico, com frequência, se perde em questões de pouca importância. Se, como nos lembra Hölderlin na poesia *Recordar* (“*Andenken*”) (in Werle, 2005, p. 126), não faz bem à mente perder-se para longe dos pensamentos próprios da vida, enquanto bom é falar dos pensamentos do coração, então a reflexão que devemos cultivar é aquela que tem raízes nas coisas essenciais da vida. Se aceitamos o pressuposto de que, quando examinamos questões que dizem respeito ao nosso ser-aí, é sensato o discurso que tem como ponto de partida aquilo que se pode definir como uma evidência experiencial, então faz sentido um discurso que se ocupa do cuidado, já que o seu valor para a vida é indiscutível.

Mesmo que o cuidar seja uma experiência essencial e apesar do amplo uso do termo cuidado, falta ainda, sobre este, um conhecimento adequadamente rigoroso e claro. De fato, as experiências ontológicas fundamentais, aquelas que compõem o tecido do cotidiano, são as coisas mais óbvias e, exatamente por isso, estamos longes de já termos desenvolvido uma teoria interpretativa das mesmas capaz de enunciar o seu significado originário. Daí a necessidade de se traçar uma *analítica do cuidado*.

Uma condição necessária para legitimar a investigação teórica de um tema é mostrar a sua relevância. Neste caso, significa levantar argumentos a favor da tese que considera o cuidado algo essencial

para a vida. Para dar um fundamento sólido a essa tese, é preciso *traçar uma fenomenologia das qualidades essenciais da condição humana, para depois evidenciar que o cuidado necessariamente está em relação com tais qualidades.*

Estamos diante, portanto, de um problema eidético: para afrontar a passagem epistemológica indicada anteriormente, precisamos saber de que coisa estamos tratando – e isso requer indicar o que se entende por cuidado. Contudo, individuar a essência do cuidado constitui propriamente o objetivo de uma analítica do cuidar. Podemos escapar desse *loop* discursivo com a adoção da estratégia que Sócrates aplica no método maiêutico: pensemos, por exemplo, no *Cármides*, no qual vemos Sócrates pedindo que seu interlocutor diga o que entende por temperança, para depois dedicar a ação dialógica a procurar a essência da mesma. Tomando por referência o método socrático, começaremos com uma definição provisória, germinal, do cuidado, deixando, então, a tarefa de individuar uma conceituação clara e rigorosa para o desenvolvimento da pesquisa teórica.

Uma definição simples e essencial do cuidado emerge de uma fenomenologia que, metodicamente, procura o simples e o essencial da experiência cotidiana; e é a seguinte: *cuidar é tornar-se responsável por algo ou alguém, preocupar-se, empenhar-se, dedicar-se a alguma coisa.*

Formulado esse conceito simples e essencial, trata-se agora de verificar se a condição humana apresenta características tais que revelem a necessidade daquele modo de ser que é o tornar-se responsável pela existência. As perguntas que, conseqüentemente, surgem são as seguintes: *qual é a estrutura essencial da condição humana? E que tipo de relação existe entre o cuidado e uma tal essência?*

## *Ser-ai carentes de ser*

O ser humano não é uma forma plenamente dada. Quando a mente imagina o divino como algo diverso do humano, ela o concebe como plenitude infinita e forma perfeita, já que nada do ser divino requer uma formação ulterior. Todo ente finito, ao contrário, é uma presença de ser limitado: é substância sem forma, que vem a ser no tempo, e o seu devir é movido pela tensão da procura de uma forma. Não nos é consentido estar na realidade de uma maneira pura e simples; não nos é dado ser um todo com o mundo, assim como acontece, por exemplo, com os pássaros migratórios, que são um todo com as estradas do céu percorridas por eles e, desde sempre, parecem habitar o horizonte. Nós carregamos conosco uma fratura com relação à ordem do mundo, visto que esta não nos é dada: somos chamados a procurar aquela ordem de sentido que nos faça estar em boa relação com a realidade.

Nós somos seres carentes, em um contínuo estado de necessidade de algo; não somos seres acabados, inteiros, autônomos e autossuficientes no nosso ser. Encontramo-nos sempre a desejar uma realidade plena de vida que nunca nos pertence e isso atesta nosso estado ontológico de carência. Uma vez que somos feitos de matéria corpórea e de matéria espiritual, devemos, continuamente, ir atrás de coisas para nutrir e conservar no ser o corpo e a alma.

Somos carentes, no sentido de que cada um de nós é um ente que não tem em si mesmo o poder de passar do nada ao ser e, na nossa essência, somos algo que pode ser – e, nesse “pode”, está expresso todo o nosso risco de não vir a ser. A nossa essência ontológica é um “ser na possibilidade” (*in potentia esse; in der Möglichkeit sein*) (Stein, 1950, p. 71), no sentido de que somos dispostos ao ser. Ter a qualidade de ser possível não significa não ser, mas poder vir a ser, aquele vir-a-ser que é a passagem do “ser possível” ao “ser atual”.

O meu ser, tal como eu o encontro dado e no qual reconheço a mim mesmo, é um ser inconsistente; eu não sou a partir de mim mesmo, a partir de mim eu não sou nada, em cada instante me encontro diante do nada e devo, de instante em instante, receber novamente, como dom, o ser. E mesmo assim, este ser inconsistente é ser e eu, em cada instante, estou em contato a plenitude do ser (*ibidem*, p. 92).

O ente que nós somos não possui o seu ser, mas o recebe como um dom que vem de outro lugar. Percebemos tal carência de ser no enigma da nossa origem e do nosso fim, nos vazios do nosso passado, na impossibilidade de chamar ao ser tudo aquilo que gostaríamos que viesse a ser. Nós somos seres dependentes: dependentes do lugar de onde nós viemos e do mundo com o qual nos encontramos a confrontar o nosso ser. A debilidade da condição humana está exatamente em não possuir o próprio ser, em precisar do tempo para poder chegar a ser. Nosso ser é fugaz, “prorrogado [...] de momento a momento e sempre exposto à possibilidade do nada” (*ibidem*, p. 95).

A nossa carência fica evidente no fato que nascemos sem a forma do nosso ser-aí e com o dever de modelá-la no tempo, sem que nos esteja claro que coisa devemos fazer para dar uma boa forma ao nosso vir-a-ser nas suas imprevisíveis possibilidades. Nesse sentido, somos essencialmente um problema para nós mesmos.

E, justamente porque somos carentes de ser e expostos à possibilidade de não realizar o nosso ser possível, em cada instante, pode-se abrir debaixo de nós o abismo do nada. Desde que viemos à vida, começamos a perdê-la, uma vez que, vivendo, consumimos a matéria da vida que é o tempo. Se somente aquilo que é atual é real, então o nosso ser, colocado entre um não-ser-mais e um não-ser-ainda, sofre de uma inconsistência radical. Basta parar e pensar no nosso ser-aí e percebemos imediatamente a sua impotência: uma impotência que, ainda que possa contar com a força da razão, rende-nos muito semelhantes aos outros seres viventes. Já dizia Simônides que: “tal como

a geração das folhas, assim é também a dos homens” (frag. eleg. 19 *in* 2013, p. 222). É essa debilidade ontológica que nos constitui seres destinados a questionar continuamente o nosso ser-áí.

Sentir tal exposição ao nada é algo difícil. Nós a sentimos desde o momento em que tomamos consciência da finitude do nosso ser-áí, do morrer que reduz a vida ao nada. A morte diz respeito ao ser-áí, exatamente porque o ser-áí é um vir-a-ser com duração limitada e sem soberania sobre o projeto do seu ser. Quando refletimos sobre nós mesmos, descobrimo-nos inconsistentes – e esta inconsistência mostra-se claramente no fato de que, mesmo se não o planejamos, mesmo se não está na ordem do nosso desejo, cada instante da nossa vida pode ser o último. Esta possibilidade de não ser mais, que dá um limite ao ser-áí, é uma constante que acompanha todo o tempo do ser no mundo. Deste sentimento de propensão à morte brota a angústia: a angústia por poder desaparecer imprevisível e inevitavelmente no nada.

Não existe só o nada que anula a vida, o morrer que a finda definitivamente. Existe também aquele nada que aniquila as coisas de valor, como os vínculos de amizade e as relações de amor, deixando-nos, entretanto, na vida. O sentimento de poder perder aquilo que tem valor, sem que nos seja dado o poder de conservar as coisas no ser, é precisamente aquilo que gera em nós a percepção da nossa própria pequenez e, concomitantemente, o sentimento dilacerante de desespero. A morte chegará e, quando vier, não seremos mais. Por sua vez, o perecer das coisas boas – que se dá quando somos privados das mesmas – aniquila o nosso ser, mas sem nos liberar do ser, obrigando-nos a suportar o nada ao qual somos arrastados.

Precisamente porque vivemos as coisas de valor para a vida com todo o nosso ser, mente e coração – e, no caso do amor, também com o corpo –, a dor de uma amizade que se desfaz ou do amor que termina é sentida como um rompimento da alma, como se esta fosse consumida pedaço por pedaço, mas sem que o ser consiga descansar

da própria sensibilidade, como no *Prometeu Acorrentado*. Se, por um lado, somos carentes de ser, por outro, somos obrigados a sofrer a carência de soberania; devemos nos confrontar com o encontrar-se sem salva-vidas no mar da realidade, constringidos a tolerá-la, já que “tudo pode ser suportado” (*ἀλλὰ πᾶν τόλματον*) (Safo, frag. 31 PLF *in* 2003, p. 20s). Aí está o problema: o coração consegue suportar tudo, não se quebra, não perece, de uma tal maneira que nós sentimos toda a dor; de nada somos poupados.

Se, por um lado, nós nos encontramos diante da inegável realidade de uma consistência ontológica frágil – uma vez que esta é prorrogada de momento a momento, e, como tal, está intimamente exposta à possibilidade de findar-se –, por outro experimentamos a outra dimensão, igualmente incontestável, da condição humana: mesmo em toda a nossa fragilidade, de instante em instante, somos conservados no ser (Stein, 1950, p. 95). É este o paradoxo da existência: sentir o próprio ser frágil, mantido no tempo de momento a momento, sem dispor de soberania alguma sobre o próprio vir-a-ser; e, ao mesmo tempo, encontrar-se vinculado à responsabilidade de responder ao chamado de dar forma ao próprio ser. A fragilidade do nosso ser é tal que, nem nos hábitos mais comuns, nós conseguimos encontrar um repouso tranquilo e seguro. Já dizia o poeta Baquíides (V século a.C.): “Mortal que és, impõe-se que nutras / dois pensamentos: que amanhã verás, / e depois não mais, a luz do Sol, / ou que durante cinquenta anos / uma vida de grande riqueza cumprirás” (Ode 3 *in* 2014, p. 60). Ser chamados a arquitetar a própria existência é uma tarefa difícil, uma vez que o projeto do próprio ser-aí exige pensar a longo prazo, e esta ação da nossa mente implica que se coloque entre parênteses a nossa condição de nos sentirmos prorrogados de momento a momento, ainda que saibamos e sintamos a nossa íntima fragilidade.

Nascemos não somente carentes de ser – e assim permanecemos –, mas também vinculados à tarefa de nos tornarmos o nosso próprio poder ser. Aqui está todo o difícil do viver: não nos é possível

existir na leveza de um desenho do viver já dado, liberados da responsabilidade de encontrar a direção justa do próprio caminho no tempo; mas nos encontramos imediatamente sobrecarregados pelo peso de uma existência a ser construída a cada instante, em meio à opacidade do dever decidir sem contar com referências certas.

O primeiro dado que a mente percebe é o próprio ser. Edith Stein fala de uma “certeza do próprio ser” (1950, p. 73), mas esta certeza não é asseguradora, já que se torna imediatamente certeza da fadiga do próprio vir-a-ser e da impossibilidade de se escapar dela. A fadiga da alma em cumprir a tarefa de viver surge porque ela se encontra envolvida numa atividade que parece inútil – se não, em certos casos, mera vaidade – e, mesmo duvidando que todo o empenho em “crescer mais do que as medidas dos calçados infantis” (Rilke, *Die Spitze II in* 2006, p. 451) possa ser uma fadiga vã, mesmo assim, não se pode fugir da tarefa de dar forma e sentido ao próprio vir-a-ser. A carência de ser não é leve, mas um peso a assumir e que se mostra na preocupação de encontrar-se a dever dar forma ao próprio vir-a-ser. Nascemos obrigados a nos tornarmos o nosso próprio ser-á. A condição humana não dá brechas para escaparmos da tarefa de existir. A “impossibilidade do nada”, de abster-se mesmo que só por um instante do ser-á, se pensada radicalmente, faz-nos compreender porque a liberdade é um valor assim tão procurado.

## As direções do cuidado

### *O cuidado que conserva a força vital*

A nossa inconsistência ontológica nos faz necessitados de um outro. A vida precisa continuamente de algo e, sem este, ela pode acabar. O problema é que devemos ir à procura deste algo: o contínuo dever obter coisas é uma necessidade inquestionável. Encon-



tramo-nos lançados no mundo; em outras palavras, entregues à tarefa irrevogável de dever-nos ocupar da vida. Isso se traduz no peso ontológico do cuidado da vida, o qual se manifesta, sobretudo, na forma de obter as coisas que alimentam e conservam o ciclo vital. O cuidado “é em essência cuidado do ser do ser-aí” (Heidegger, 1975a, p. 389) e o ser-aí que se declina como cuidado é “ser para alguma coisa” (*ibidem*, p. 388).

No grego antigo, o termo *mérimna* (μέριμνα) designa o cuidado como o preocupar-se em conseguir aquilo que permite conservar a vida. O cuidado como *mérimna* é o modo de ser que representa a resposta à *ormé* (ὄρμη) da qual fala a filosofia estoica, isto é, a tendência a persistir no ser, uma tendência inevitável enquanto o nosso é um “ser constituído em ordem a um fim que é a vida” (Kant, 1785, p. 24). O ser-aí é constantemente chamado a afrontar a ameaça de um mundo que põe à prova a capacidade de estar nele aqui-e-agora e, a tal chamado, responde com o modo de ser do preocupar-se (*Besorgen*), que é, em si mesmo, cuidado (Heidegger, 1975a, p. 314).

O termo *mérimna* aparece com frequência nos Evangelhos e indica a preocupação concernente à tarefa de viver, de salvaguardar as possibilidades de continuar a existir, de dever sempre e continuamente obter coisas para poder continuar a ser. Tal interesse pelas coisas não é uma forma degradada do agir sobre a qual são construídas complicadas filosofias que cultivam a ilusão de um ser destacado da sua materialidade (Lévinas, 1983, p. 170). O cuidado das coisas, para satisfazer as necessidades que temos do mundo, não é um nível de vida degradado com relação a um outro nível metafísico de existência. Pelo contrário, trata-se do modo de ser que nos corresponde, enquanto seres encarnados em um corpo que habita o mundo. O cuidado das coisas é o nosso cuidado da vida.

Se o cuidado, para conservar a vida e protegê-la da sua debilidade, é imprescindível, o mesmo, porém, pode assumir dimensões exageradas devido à ânsia que toma conta da alma em face da nossa

fragilidade ontológica. A nossa carência de soberania sobre a vida gera inquietudes e medos que nos podem levar à frenética aquisição de coisas, com a ilusão de que tal agir aquisitivo permita encontrar uma solução à própria fragilidade. É justamente tal frenesi que termina por consumir a própria vida. Em uma de suas parábolas, Jesus convida a cada um a não se angustiar excessivamente por causa da vida e a olhar para as aves do céu (cf. Mt 6, 26), uma vez que o excesso de preocupação pelas coisas (ἡ μέριμνα τοῦ αἰῶνος) e o apego às riquezas (cf. Mt 13, 22) sufocam o *lógos*, isto é, a direção de sentido da experiência; e no conselho dirigido a todos para que não se preocupem de maneira excessiva pelas coisas do mundo, usa-se o verbo *merimnao* (μὴ οὖν μεριμνήσητε) (cf. Mt 6, 34). A preocupação com a vida, necessária para garantir o persistir no ser, pode tornar-se um excesso, uma certa forma de obstinação em acumular aquilo que pode ser útil. E tal excesso, pelo qual nos afainamos, pode ser visto como uma consequência da angústia que sentimos pela nossa própria situação de seres carentes, necessitados de algo mais.

Uma vida beata é pensada como uma vida “*sine angore curae*”, ou seja, sem a angústia do cuidado (Agostinho, *Epistulae*, 55, 17), a qual é condição necessária para que o nosso cuidar se dê na medida justa. Reconhecer-se necessitado e na impossibilidade de encontrar uma solução definitiva para a própria situação de necessidade se traduz num sentimento de impotência que, se deixado difuso na alma, pode levar a ações compulsivas para lidar com o próprio sentimento de carência, enchendo o viver de um excesso de coisas às quais se ancorar. Por essa razão, mesmo se originalmente era referida à experiência de amor, sentimos como se fosse nossa aquela prece de Safo (frag. 1 PLF in 2003, p. 19): “Livra-me [na alma] desta angústia”; na qual, “angústia” traduz o termo *merimna*. A essa súplica poderíamos acrescentar: *nutre a minha alma da esperança de poder encontrar a medida justa do cuidado*.