

## A ESTRANHEZA DO HOMEM SEGUNDO HEIDEGGER

Felipe Ramos Gall<sup>1</sup>

**RESUMO:** A questão “Que é o homem?”, quem é esse ente que possui o privilégio ante os demais entes em relação ao Ser, talvez seja a mais importante e fundamental questão em nossa hodierna tarefa do pensamento, como já Kant havia pressentido. A simples resposta legada pela tradição, a “definição” metafísica do homem como *animal rationale*, tradução latina da expressão aristotélica ζῷον λόγον ἔχον, cristalizou a compreensão da essência humana de tal modo que ainda hoje encontra suas reverberações em um certo humanismo contemporâneo. Ora, Heidegger, visando destruir – em seu sentido heideggeriano mais próprio – tal concepção cristalizada e impensada de homem, a fim de obter uma aproximação mais originária do Ser do homem, recorrerá, em sua preleção *Introdução à Metafísica*, não ao pensamento filosófico, mas sim a uma experiência grega fundamental poético-pensante, qual seja: a tragédia *Antígona*, de Sófocles, cujo primeiro coro inicia-se com os seguintes versos: “Múltiplo é o estranho, nada, porém,/para além do homem, de mais estranho há”. Com efeito, encontra-se aí uma concepção do homem como, dentre a estranheza própria dos entes, o mais estranho dos estranhos, o estranhíssimo (τὸ δεινότατον). Há que se considerar e analisar, por conseguinte, as duas traduções: a que Heidegger faz de δεινόν por *Unheimliche*, e a que se faz de *Unheimliche* por estranho. Tal análise revelará o caráter de estar-lançado do homem, de violento e imponente, de não-familiarizado, de não-pertencimento a um lar, que abrirá a discussão para as questões da angústia, cotidianidade e autenticidade, presentes na primeira parte de *Ser e Tempo*. Intentar-se-á com esse trabalho, portanto, mostrar a relevância dessas questões e temas no pensamento heideggeriano, que não foram deixadas de lado após a “virada”, mas sim reapropriadas em um novo solo de pensamento.

**PALAVRAS-CHAVE:** Heidegger. Estranheza. Angústia.

**Abstract:** The question "What is a human being?", who is this being that possesses the privilege before the other beings in its relation to Being itself, is perhaps the most important and fundamental question in our present day's task of thinking, as Kant had already envisioned. The simple answer bequeathed by the tradition, the metaphysical "definition" of the human as *animal rationale*, the Latin translation of the Aristotelian expression ζῷον λόγον ἔχον, crystallized the understanding of the human essence in such a way that even today finds its reverberations in a certain contemporary humanism. Heidegger, in order to destroy – in its most particular Heideggerian meaning – such crystallized and thoughtless conception of the human, in order to obtain a more originary approach of the Being of the human, will resort, in his lecture *Introduction to Metaphysics*, not to the philosophical thought, but to a fundamental poetic-thinking Greek experience, namely: Sophocles' tragedy *Antigone*, whose first chorus begins with the following verses: “Manifold is the uncanny, yet nothing/uncannier than man bestirs itself, rising up beyond him”. Indeed, there lies a conception of the human being as, among the uncanniness of the beings, the most uncanny of the uncannies, the uncanniest (τὸ δεινότατον). Therefore, one has to consider and analyze both translations: the one that Heidegger did of δεινόν to *Unheimliche*, and the one that we did of *Unheimliche* to uncanny. Such analysis will reveal the human being's character of thrownness, of violent and imposing, of non-familiarity, of non-belonging to a home, which will open the discussion to the questions of anxiety, everydayness and authenticity, present in the first part of *Being and Time*. This work will intent, therefore, to show the relevance of those questions and themes in the Heideggerian thought, that were not set aside after the “turn”, but reapropriated in a new ground of thought

**Keywords:** Heidegger. Uncanny. Anxiety.

Até agora não fui capaz de conhecer-me a mim mesmo,  
conforme aquilo do oráculo de Delfos, donde parece-me

<sup>1</sup> PUC-Rio.

ridículo estudar coisas estranhas, antes de saber o que, de fato, sou. (PLATÃO, *Fedro*, 229e-230a).

Immanuel Kant, com sua filosofia crítica, buscou responder ao menos três questões: Que posso saber? (*Was kann ich wissen?*); Que devo fazer? (*Was soll ich tun?*); Que me é permitido esperar? (*Was darf ich hoffen?*); donde suas respostas provém, respectivamente, da metafísica, da moral e da religião. No entanto, em seus cursos de lógica, Kant apresenta uma quarta questão, que segundo ele é o fundamento das demais, pois as outras três supramencionadas, no limite, a pressupõem. Tal questão é: Que é o homem? (*Was ist der Mensch?*) (KANT, 2006, p. 53). Importa aqui salientar o peso e a importância desta questão em nossa hodierna tarefa do pensamento, questão esta que já Kant compreendia em sua radical originalidade, pois ela parece ter caído em esquecimento. Prova disso é o parecer irônico com que Martin Heidegger alude a esta questão, ao dizer: “o que é o homem, cada qual o sabe” (HEIDEGGER, 2008, p. 199).

Com efeito, tal é justamente o ponto de partida da crítica de Heidegger ao humanismo, entendido em suas mais variadas vertentes. Para Heidegger, o humanismo sempre parte de uma definição, ou concepção, pressuposta e impensada da essência do homem – seja ela animal racional, imagem e semelhança de Deus, *ego cogito*, agente social etc. – e que leva, por conseguinte, a uma concepção também impensada do ente na totalidade. Destarte, o humanismo promove, em certo sentido, um esquecimento do ser. Diz Heidegger:

Todo e qualquer humanismo funda-se em uma metafísica ou então ele próprio se coloca como fundamento para uma tal metafísica. Toda e qualquer determinação da essência do homem que já pressupõe a interpretação do ente sem questionar a verdade do ser, quer o saiba ou não, é metafísica. (...) Na determinação da humanidade do homem, o humanismo não só não questiona a relação do ser com a essência do homem, como impede inclusive essa pergunta, uma vez que, com base em sua proveniência a partir da metafísica, ele não a conhece e muito menos a compreende (HEIDEGGER, 2008, p. 334).

Contudo, Heidegger não está dizendo que as definições do homem presentes no humanismo são falsas, ao contrário, elas, de modo geral, são corretas. O ponto aqui é que, para Heidegger, há de se fazer uma distinção entre o *correto* e o *verdadeiro*. *Correto* diz respeito a uma compreensão de verdade entendida como correção, retidão, adequação. Tal compreensão evoca a célebre definição tomista de que “*veritas est adaequatio rei et intellectus*” (TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 1, a. 1, sol.), ou seja, a verdade é a

adequação da coisa com o intelecto. No entanto, essa definição não revela a essência da verdade, antes a pressupõe; é dizer: a tese segundo a qual a verdade é entendida como adequação é derivada, posterior, epigonal. *Verdade*, em seu sentido essencial e originário, é, para Heidegger, ἀλήθεια, termo grego usado pelos primeiros pensadores para designar a experiência de acesso e abertura ao ente, cujo alfa no início do termo é privativo, indicando assim um caráter de negação, e por isso Heidegger não o traduz por “verdade”, mas sim por “não-lethé”, ou seja, des-velamento, des-encobrimento. Não se trata de um capricho arbitrário, pois, segundo Heidegger,

Se traduzirmos a palavra ἀλήθεια por “desvelamento”, em lugar de “verdade”, essa tradução não é somente mais “literal”, mas ela compreende a indicação de repensar mais originariamente a noção corrente de verdade como conformidade do enunciado, no sentido, ainda incompreendido, do caráter do ser desvelado e do desvelamento do ente (HEIDEGGER, 2008, pp. 200-201).

Ou seja, é só porque o ente vem à luz já sempre em meio a um horizonte de sentido e significatividade (em um mundo, como ver-se-á adiante), é que ele é passível de, posteriormente, ser adequado ao entendimento, garantindo assim o sentido tradicional de verdade supracitado. Justamente por tomar para si essa missão *destrutiva* (Cf. HEIDEGGER, 2005, §6) de repensar a tradição a fim de evocar o não-pensado latente e originário, é que Heidegger se furtará de utilizar o termo “homem” em sua analítica existencial realizada em *Ser e tempo*. Como estratégia para superar o humanismo, Heidegger, ao invés de falar do “homem” – evitando, assim, os pressupostos impensados de sua essência já referidos anteriormente –, reapropria a palavra alemã *Dasein*, que, vulgarmente, significa existência, no sentido de algo presente à vista. Se se partir a palavra: *Da-Sean*, tem-se, literalmente, “ser-aí”, cuja polissemia parece ser ideal para estabelecer as bases de seu projeto de uma ontologia fundamental. Heidegger assevera:

Caso a questão do ser deva ser colocada explicitamente e desdobrada em toda a transparência de si mesma, sua elaboração exige (...) a explicação da maneira de visualizar o ser, de compreender e apreender conceitualmente o sentido, a preparação da possibilidade de uma escolha correta do ente exemplar, a elaboração do modo genuíno de acesso a esse ente. Ora, visualizar, compreender, escolher, aceder a são atitudes constitutivas do questionamento e, ao mesmo tempo, modos de ser de um determinado ente, daquele ente que nós mesmos, os que questionam, sempre somos. (...) Esse ente que cada um de nós somos e que, entre outras, possui

em seu ser a possibilidade de questionar, nós o designamos com o termo *presença* [*Dasein*] (HEIDEGGER, 2005, p. 33).

O *Dasein* é, portanto, o ente privilegiado (*privus legis* – o que possui uma lei própria) capaz de pôr a pergunta pelo sentido de ser. Entretanto, Heidegger adverte-nos de que a analítica existencial do *Dasein* tem como único propósito a elucidação e o acesso à questão pelo sentido de ser, não devendo tal empresa ser confundida com uma antropologia filosófica; ao contrário: a analítica fundamental é, na verdade, o solo do qual qualquer antropologia deve partir. Se se tratasse simplesmente de afirmar que homem é, na verdade, *Dasein*, Heidegger estaria incorrendo justamente no mesmo erro do humanismo, e suas críticas a este aplicar-se-iam a si mesmo. Há uma unidade coesa entre a compreensão de *Dasein*, homem e ser que, embora simples, não é simplória. Busquemos esclarecê-la um pouco mais.

O *Dasein* possui um privilégio ante os demais entes. Aquilo que o diferencia destes é a capacidade de apreender e compreender o ente *enquanto* ente, donde esse *enquanto* exprime ligação, conexão; é dizer: o *Dasein* é o único ente aberto ao ser, único destinatário possível dos envios epocais do ser. Os animais, por exemplo, são “fechados” em seu *Umwelt*, em seu meio (mundo) ambiente, tendo, pois, acesso a um mundo, mas capaz apenas de lidar com os entes intramundanos e já sempre de modo pré-determinado pelos instintos. O *Dasein*, sendo ek-sistente, onde esse “ex” indica o caráter de “para-foraidade”, de abertura, é portanto capaz de transcender a lida com os entes intramundanos e com seu mundo ambiente e, com isso, ser o porta-voz do ser, de se deixar perpassar e ser ultrapassado pelos envios do ser, dando-lhes voz através da linguagem.

No entanto, à primeira vista parece que procurar questionar o sentido de ser ou mesmo o mero falar sobre ele é algo assaz abstrato, ou pior, algum tipo de idealismo camuflado. Corre-se também o risco de cair em um “intelectualismo” ou “eruditismo”, se se ficar repetindo essas afirmações como se fossem óbvias, criando os chavões típicos do “heideggerianismo”. Dito isto, a pergunta mais iminente agora seria “que é o ser?”. Entretanto, esta pergunta não nos é permitida, pois nela mesma há um “é”, ou seja, há já uma pressuposta e tácita compreensão de ser. Com efeito, a questão posta é qual o sentido de ser, isto é, de que modo o ser se manifesta, vem à luz, realiza-se? Antes, podemos já deixar estabelecido que esse caráter de irrupção e velamento próprio do ser é justamente aquilo que, no entender de Heidegger, os antigos gregos compreendiam por φύσις. Heidegger assevera:

O que diz então a palavra φύσις? Diz: o desabrochar, o emergir de dentro de si mesmo, (...) aquilo que ao abrir-se se desdobra, que se manifesta em tal desdobramento, nele se mantendo e permanecendo, em síntese: o vigorar que emergindo permanece (*das aufgehend-verweilende Walten*). (...) No entanto, a φύσις, o que emergindo vigora (*aufgehende Walten*) (...) não deverá ser entendida como um processo qualquer entre outros que observamos no ente. A φύσις é o próprio Ser, em virtude do qual o ente se torna observável e permanece (HEIDEGGER, 1997, pp. 21-22).

O tornar-se observável do ente, manifestar-se, é dito em grego φαίνεσθαι, de onde deriva o termo φαινόμενον, fenômeno. Φαίνεσθαι, por sua vez, é a forma média/passiva de φαίνω, que significa “trazer para a luz do dia, pôr no claro. Φαίνω pertence à raiz φα- como, por exemplo, φῶς, a luz, a claridade, isto é, o elemento, o meio, em que alguma coisa pode vir a se revelar e a se tornar visível em si mesma” (HEIDEGGER, 2005, p. 58). Fenômeno, portanto, é o “mostrar-se como” do ente, sua manifestação. Ora, tal manifestação se dá sempre em um mundo. Em poucas palavras, e *grosso modo*, mundo aqui não significa a totalidade dos entes possíveis, no sentido de uma soma de todos os entes intramundanos, tampouco deve ser entendido em sentido cosmológico ou físico-científico. Mundo é uma teia, uma rede de significados e significatividade já sempre aberta ao *Dasein* na medida em que ele é. Não se trata tampouco de um nexos fixo ou solidificado, pois mundo não é um algo, uma coisa ou uma substância. Com efeito, diz-nos Heidegger que a constituição ontológica fundamental do *Dasein* é ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*), isto é, só pode haver um ente dotado de *Dasein* se ele já desde sempre for em um mundo. Não há previamente um mundo, dado em si e por si mesmo, e posteriormente um *Dasein* é nele lançado ou jogado. Ser *Dasein* é ser-no-mundo.

O fato do *Dasein*, sendo, já ser sempre em-um-mundo, é uma compreensão tacitamente revolucionária, que não poucas vezes passa despercebida entre os estudiosos do pensamento de Heidegger. Revolucionária no sentido de, continuando e radicalizando a pretensão de Nietzsche de superar a modernidade e o humanismo, Heidegger (discutivelmente) foi capaz de *destruir* a fundamentação cartesiana, e portanto moderna, da filosofia. Descartes, inspirado principalmente em Galileu, buscou um novo fundamento para a filosofia, ao mesmo tempo em que pretendia superar o ceticismo neopirrônico influente em sua época. Para tanto, *grosso modo*, utilizou-se do método da dúvida radical, chegando assim à afirmação do *cogito*, da *res cogitans* como princípio indubitável, claro e distinto, sobre o qual dever-se-ia edificar a filosofia. Contudo, a afirmação do *cogito* não lhe assegurava, por si só, a existência manifesta dos corpos – nem a do seu próprio –, donde fazia-se necessária a

existência de Deus como o vértice que une a *res cogitans* com a *res extensa*, além de garantir a existência desta, dada que não é evidente, isto é, clara e distinta, tal como o é o *cogito*. Ao menos dois problemas decorrem daí: primeiramente, tal como apontado por Heidegger, a célebre expressão *cogito, ergo sum* (penso, logo sou [existo]) obteve todo o foco no *cogito*, no pensar, e, até o momento, havia-se deixado de lado toda e qualquer pretensão de buscar o sentido do *sum*. Em segundo lugar, Descartes operou uma inversão até então sem precedentes, a saber: o sujeito, o *subjectum*, ὑποκείμενον, que, no pensamento antigo e medieval, dizia respeito àquilo sobre o que se fala, passou a ser a *res cogitans*, a substância pensante ou a consciência; destarte, tudo aquilo que opõe-se à consciência, o que está fora dela, ou seja, a *res extensa*, passou a ser *obiectum*, objeto. Consciência e mundo passaram a ser duas substâncias distintas, onde este é um *positum*, positividade posta por aquele. É dizer: o que antes era “sujeito”, passou a ser objeto. Todo o problema, com efeito, passou a ser a investigação de como se dá essa relação sujeito-objeto, dentro-fora. Em certo sentido, a metafísica transformou-se em epistemologia.

Ora, Heidegger pretende justamente *destruir* essa concepção, que compreende o ser apenas como algo confinado em uma teoria do conhecimento, e resgatar a ontologia, entendida aqui em seu sentido mais próprio, ou seja, fenomenológico (Cf. HEIDEGGER, 2005, §7). Por conseguinte, sob nenhuma hipótese deve-se entender que o *Dasein* é um sujeito e que o mundo é um objeto, e que ambos são substâncias, isto é, subsistem por si, independentemente um do outro. Ao contrário: se o *Dasein* é sempre ser-no-mundo, a relação sempre e a cada momento já se deu, e portanto a questão não pode ser como tal relação é possível, não se tratando, assim, de nenhuma questão epistemológica. Desse modo, o *Dasein* não é sujeito, alma, consciência, substância ou um “Eu” – todas essas determinações são epigonais, não-essenciais. A relação entre *Dasein* e mundo também não é a de conteúdo e continente. O ser do *Dasein* é precisamente esse “entre” (*zwischen*) o sujeito e o mundo. Como ser-no-mundo é um existencial (*Existenzial*) do *Dasein*, isto é, o constitui ontologicamente, mundo não pode ser um ente *a priori* em relação à existência do *Dasein*. O *Dasein* nunca é esse “entre” quando se tem em mente entidades anteriormente dadas, mas é sempre “entre” possibilidades. Apenas os entes dotados de *Dasein*, ou seja, os entes que nós mesmos sempre somos, são *em-um-mundo*. Todos os demais entes, tanto os utilizáveis (*Zuhandenheit*) quanto os subsistentes (*Vorhandenheit*) são intramundanos, pertencem ao mundo, são junto ao mundo, mas nunca são *em-um-mundo*.



Por conseguinte, mundo é o “aí” do ser-aí (*Dasein*). Ele é precisamente aquilo que anteriormente se chamou de abertura. A noção de abertura não deve ser tomada aqui em sentido espacial. Um exemplo talvez ajude a elucidar o aspecto mais fulcral do termo: em um congresso de cientistas, pode-se objetar que *não há abertura* para se falar da natureza a partir da poesia. Nesse caso, abertura significa: receptividade, acolhida, possibilidade, interesse. Por conseguinte, o *Dasein*, aberto aos envios, às manifestações do ser, é o ente capaz de acolhê-lo, recebê-lo, recepcioná-lo, o que não significa que ele seja o criador, a causa ou o dono do ser. Ao revés, “O homem é o pastor do ser” (HEIDEGGER, 2008, p. 343). A acolhida do ser pelo *Dasein* faz-se possível através da linguagem. Linguagem aqui não diz respeito a nenhuma língua, idioma ou dialeto, nem tampouco a um conjunto formado pela soma destes. Não se trata de nenhuma invenção do homem, nenhum instrumento cujo fim é a comunicação entre os seres humanos. Linguagem aqui expressa aquilo que os antigos gregos designavam por λόγος. Quando mencionamos o termo λόγος, o primeiro sentido que vem à mente é aquele legado pela tradição, a saber: λόγος significa palavra, verbo, discurso. Daí deriva a interpretação de λόγος como “lógica”, o pensar propriamente dito, possibilitando, desse modo, a tradução de λόγος por razão ou pensamento.

No entanto – diz Heidegger – λόγος originariamente não significa discurso, nem dizer. Esta palavra não tem no seu significado qualquer referência imediata à linguagem. *Lego, legein, legere* em latim é a mesma palavra que a alemã “lesen”; “Ähren lesen” (colher espigas), “Holz lesen” (juntar ou apanhar lenha), “die Weinlese” (a vindima), “die Auslese” (a seleção); “ein Buch lesen” (ler um livro) é apenas um derivado de “lesen” no seu sentido original. “Lesen” significa: pôr uma coisa ao lado de outra, juntá-las num conjunto, sem síntese: coligir, compilar, colecionar (*sammeln*); ao fazê-lo, vai-se, ao mesmo tempo, distinguindo uma coisa da outra (HEIDEGGER, 1997, p. 137).

Por conseguinte, Heidegger concluirá que λόγος significa, originariamente, “(re)união (re)unificante, i.é, o que estando (re)unido (re)une, o (re)unificante originário. Λόγος não significa aqui nem sentido nem palavra, (...) significa: a (re)união originariamente (re)unificante que vigora constantemente em si mesma” (HEIDEGGER, 1997, p. 141). Não muito distante dessa consideração encontrava-se já Agostinho, que, ao tratar da memória em suas *Confissões*, diz:

Mas se deixar de as recordar [as imagens hauridas pelos sentidos], ainda que seja por pequeno espaço de tempo, de novo imergem e como que escapam para

esconderijos mais profundos. E assim como se fossem novos, é necessário pensar uma segunda vez nesses conhecimentos existentes na memória – pois não tem outra habitação – e juntá-los (*cogenda*) novamente, para que se possam saber. Quer dizer, precisamos de os coligir (*colligenda*), subtraindo-os a uma espécie de dispersão. E daqui (*cogenda, cogo*) é que vem *cogitare*; pois *cogo* e *cogito* são como *ago* e *agito, facio* e *facito*. Porém a inteligência reivindicou como próprio este verbo (*cogito*), de tal maneira que só ao ato de coligir (*colligere*), isto é, ao ato de juntar (*cogere*) no espírito e não em qualquer parte, é que propriamente se chama “pensar” (*cogitare*) (AGOSTINHO, *Confissões*, X, 11).

Que Agostinho já tenha pressentido que a essência do pensar consiste na reunião, no ajuntamento do disperso em uma unidade de sentido, nada parece ter de accidental ou casual. O sentido originário que Heidegger sempre quer destacar nas palavras não é apenas “original”, no sentido de se remeter à origem. Originário diz também aquela vitalidade essencial da palavra que sempre vem à tona, sempre é aludido em todo dizer desta. Não se trata de uma erudição filológica, mas sim de pôr-se no mesmo horizonte dos pensadores para, fenomenologicamente, poder ver como eles viam, ver o essencial em toda a sua essencialidade. Nos termos de Heidegger, seria a busca da *verdade* das palavras, e não a sua tradução *correta*. Λόγος, originariamente, portanto, é uma reunião originária de sentido e significatividade em uma unidade. Por conseguinte, λόγος é o próprio mundo, na medida em que oferece a dimensão em que o ser, a φύσις, se manifesta, onde essa manifestação não se dá de qualquer modo, mas já sempre é um irromper, um vir à luz que é dotado de sentido e compreensão. Com efeito, Heidegger chama o mundo, a abertura, também de clareira (*Lichtung*), pois esta é justamente o espaço aberto entre as árvores que oferece iluminação, clareza, embora esteja sempre rodeada de mata fechada. É o próprio fechamento, velamento, que forma a clareira. O desvelamento só é possível graças ao velamento, tal é a estrutura de dobra entre φύσις e λόγος: um é o avesso do outro, onde um se dá, o outro encontra-se pressuposto. Na expressão de Heidegger, eles são o *mesmo*. Dizer que φύσις e λόγος são o mesmo significa: ambos fazem parte da mesma experiência originária, são co-originários, sendo o “mesmo” esse comum-pertencimento que forma uma unidade entre eles. Dito de outro modo: φύσις e λόγος são diferentes entre si, mas são o mesmo em relação a uma unidade originária, onde φύσις só é φύσις quando em comum pertencimento ao λόγος e vice-versa. A metáfora que Ortega y Gasset compõe do bosque é o perfeito exemplo desse acontecimento:



As árvores não permitem ver o bosque, e graças a isto é que o bosque existe. A missão das árvores patentes é fazer latentes as demais, e só quando nos damos perfeita conta de que a paisagem visível está ocultando outras paisagens invisíveis, é que nos sentimos dentro de um bosque. A invisibilidade, o estar oculto, não é um caráter meramente negativo, e sim uma qualidade positiva que, ao derramar-se sobre uma coisa, a transforma, faz dela uma coisa nova. Neste sentido, é absurdo querer ver o bosque. O bosque é o latente enquanto tal (ORTEGA Y GASSET, 1967, p. 69).

Pensar o ser é pensar a diferença, a radical diferença ontológica que diz que o ser não é nenhum ente. O ser, como φύσις, que na metáfora acima é o bosque, é o latente enquanto tal, quer dizer, ele mesmo, tal como ele mesmo, nunca será dado de modo algum. O bosque vai se abrindo, revelando árvores e mais árvores, mas essas árvores nunca esgotarão o bosque. As árvores que vão se fazendo visíveis vão, ao mesmo tempo, ocultando as demais. Nunca haverá a possibilidade de um vislumbrar ou um intuir da totalidade das árvores, justamente porque não há nenhum “fora” do bosque que permita uma visão de conjunto. Compreender as árvores que se mostram enquanto árvores é, ao mesmo tempo, compreender que nenhuma delas é o bosque. Por conseguinte, essa superficial mas suficiente exposição dos caracteres intrínsecos, é dizer, do comum-pertencimento entre φύσις, λόγος, φαίνεσθαι e ἀλήθεια lança luz sobre a famigerada expressão aristotélica “τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς”, ou seja, “o ser se diz de muitos modos” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z 1028a). Uma compreensão mais aprofundada deveria partir desse “λέγεται”, “λέγειν”, isto é, deste dizer e mostrar, e a consequente relação do λόγος com os temas da escuta, obediência e liberdade. Tal não nos cabe aqui.

Não obstante, a compreensão conquistada do sentido de λόγος permite-nos ao menos enxergar que, na tradução latina da definição aristotélica de que o homem é ζῷον λόγον ἔχον, isto é, o vivente dotado de λόγος (em termos heideggerianos, ser-no-mundo e ser-desvelador), por *animal rationale*, animal racional, faz com que a compreensão mais originária de λόγος se perca e se torne irreconhecível, para doravante se cristalizar e ser passada adiante de modo impensado e pressuposto: surge o humanismo. Tal como aludido acima, na não compreensão da essência do homem está em jogo também o esquecimento do ser, pois se perdeu a dimensão da dobra φύσις-λόγος. A tarefa da destruição heideggeriana, portanto, é sempre recuperar o pensamento da diferença ontológica.

Um dos modos que Heidegger encontra para contornar a cristalização do impensado é voltar-se pensando para junto dos pensadores pré-metafísicos, ou seja, anteriores a Platão. Em sua preleção *Introdução à Metafísica*, de 1935, ele recorre a uma experiência grega

fundamental poético-pensante (*dichterisch-denkend*): a tragédia *Antígona*, de Sófocles. Seu primeiro coro (vv. 332-375) começa assim: “πολλὰ τὰ δεινὰ κούδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει./ τοῦτο καὶ πολλοῦ πέραν πόντου χειμερίῳ νότῳ”. Heidegger traduz esses versos para o alemão do seguinte modo: “*Vielfältig das Unheimliche, nichts doch/über den Menschen hinaus Unheimlicheres ragend sich regt*” (HEIDEGGER, 1983, p. 155), ou seja, “Múltiplo (é) o estranho, nada, porém,/para além do homem, de mais estranho há” (HEIDEGGER, 1997, p. 161). Ora, embora os tradutores tenham optado por traduzir *Unheimliche* por “estranho”, tal é apenas um dos sentidos que esse termo possui em alemão, para não dizer no grego τὸ δεινόν. *Das Unheimliche* pode significar, além de estranho e incrível, também inquietante, perturbador, sinistro, lúgubre ou medonho. Contudo, como ver-se-á, a tradução de *Unheimliche* por *estranho* não é casual nem arbitrária. Heidegger chama a atenção de que “o homem é, numa palavra apenas: τὸ δεινότατον, o que de mais estranho há. Este dizer concebe o homem pelos extremos limites e mais profundos abismos do seu Ser. (...) Somente a um idear poético-pensante se revela um tal Ser” (HEIDEGGER, 1997, p. 165). O primeiro passo para se compreender a opção de Heidegger de traduzir δεινόν por *Unheimliche* é justamente buscar o significado do termo grego. Elucida Heidegger:

Uma vez, δεινόν significa o terrível, mas não os pequenos terrores e, muito menos, tem aquele significado decadente, parvo e inútil com que hoje se usa entre nós a palavra, quando se diz “terrivelmente engraçado” (*furchtbar niedlich*). Δεινόν é o terrível no sentido do vigorar imperar modo imponente (*überwältigende Walten*), o que provoca, de modo igual, o medo pânico (*panischer Schrecken*), o verdadeiro pavor (*Angst*), como o temor (*Scheu*) discreto, concentrado e vibrando em si mesmo. A imponente (*Gewaltige*), o vigorar de modo imponente (*Überwältigende*) é o caráter essencial do próprio vigorar (*Walten*). Onde este irrompe, pode manter em si o seu poder imperioso. (...) Outra vez, porém, δεινόν significa a imponente no sentido daquilo que necessita e usa o poder da força e violência (*Gewalt*), que não só dispõe do poder da violência como também o aplica, agindo com violência (*gewalt-tätig*) sendo violento, na medida em que o uso da violência não só é feição fundamental do seu agir como também da sua existência (HEIDEGGER, 1997, pp. 165-166).

Por conseguinte, a φύσις, o ente no seu todo no sentido daquilo que vigora, é a imponente, o δεινόν no primeiro sentido. O homem, por sua vez, também é δεινόν na medida em que permanece exposto a esta imponente, já que pertence essencialmente ao ser. No entanto, por outro lado, o homem também é δεινόν em outro sentido e ao mesmo tempo, porque ele é, tal como supracitado, aquele que age com violência. Ele, estando em consonância com o λόγος (*homologia*), permite a reunião do que vigora e que este se abra,

entrando na evidencialidade. O homem é aquele que age com violência, não para além e ao lado de outros, mas apenas no sentido em que usa, com base no seu agir com violência, o poder da violência contra a imponência, isto é, o vigorar do ser. Destarte, “pelo fato de num sentido originariamente uno ser duplamente δεινόν, o homem é τὸ δεινότατον, o mais violento: agindo com violência no meio da imponência” (HEIDEGGER, 1997, p. 166). Sendo τὸ δεινότατον, o homem é *Unheimlicheres*, o mais estranho e o mais terrível dos entes. Mas por que Heidegger optou pelo termo *Unheimliche*, quando muitos tradutores alemães optaram, por exemplo, por *Ungeheuer*, isto é, monstro, monstruoso? Seria uma escolha arbitrária da parte de Heidegger? Certamente não. Destaca Heidegger que

Entendemos o estranho como aquilo que lança para fora do “habitual” (*Heimliche*), i. é, do familiar e caseiro (*Heimische*), do usual (*Gewohnte*), do corrente, do não-ameaçado. O in-familiar e não-caseiro não nos deixa estar em família, em casa. É aí que reside a imponência. O homem, porém, é o que de mais estranho há, porque não só passa a sua essência no meio do estranho assim entendido como também porque inicialmente e quase sempre se afasta, foge dos limites habituais, familiares, porque, agindo com violência, ultrapassa a fronteira do familiar e caseiro, fazendo-o precisamente em direção ao estranho entendido como imponência (HEIDEGGER, 1997, p. 167).

A tradução que Heidegger opera de δεινόν por *Unheimliche*, entendendo que esse *Un-* é um prefixo negativo, donde estranho é justamente o não-habitual, não-familiar, não é casual, na medida em que Heidegger entende que essa estranheza do não sentir-se em casa não é uma propriedade do homem, uma qualidade particular, como se o homem fosse uma substância e tal estranheza, um de seus acidentes, próprios ou não; pelo contrário: ser o que de mais estranho há é o traço fundamental da essência do homem. Essa expressão, embora forte, está de pleno acordo com a analítica existencial do *Dasein* realizada em *Ser e tempo*, onde Heidegger diz que “O não sentir-se em casa deve ser compreendido, existencial e ontologicamente, como o fenômeno mais originário” (HEIDEGGER, 2005, p. 254). O contexto de tal assertiva é o tema da angústia como a disposição de ânimo ontologicamente privilegiada para a singularização do *Dasein*. Embora na preleção *Introdução à Metafísica* Heidegger não fale de angústia em nenhum momento, seu tema está tacitamente presente, perpassando todas as considerações aqui trabalhadas. Importa, pois, lançar luz em tal problemática.

Faz-se necessário, antes, algumas considerações quanto ao tema das disposições de ânimo em geral. Heidegger, ao analisar em *Ser e tempo* a temática do ser-em (*In-sein*) como

tal, dedica-se a analisar a constituição existencial do “aí” (*Da*) do “ser-aí” (*Da-sein*). Os existenciais fundamentais que constituem o ser do “aí”, isto é, da abertura do ser-no-mundo, são a disposição de ânimo (*Befindlichkeit*) e a compreensão (*Verstehen*). Heidegger inicia sua análise com a disposição (*Befindlichkeit*). Este termo, em alemão, causa já estranheza. Trata-se de um neologismo de Heidegger, não é um termo ordinário do alemão enquanto “língua viva”, falada cotidianamente. Sua compreensão, por conseguinte, exige passos lentos, embora firmes. Primeiramente, convém atentarmos a uma consideração de Dreyfus:

Heidegger's term for the receptive aspect of *Dasein's* way of being, that it just *finds* things and ways of acting mattering to it, is *Befindlichkeit*. This is not a word in ordinary German, but is constructed from an everyday greeting, „*Wie befinden Sie sich?*“, which literally asks “How do you find yourself?” – something like our greeting “How are you doing?” (DREYFUS, 1991, p. 168).

É bastante significativo que Heidegger tenha sentido a necessidade de criar um termo novo para expressar, sem – ou com o mínimo de – ambiguidade o fenômeno em questão. *Befinden* é um verbo reflexivo que significa estar localizado, ocupar um lugar; logo, a pergunta coloquial supracitada seria aproximável de nosso “como você está?”, onde haveria também o sentido de “como você se encontra?”. Esse encontrar-se, com efeito, não deve ser entendido em sentido espacial, mas sim – seguindo a tradução aqui utilizada – como uma disposição de ânimo. Heidegger assevera:

O que indicamos ontologicamente com o termo disposição (*Befindlichkeit*) é, onticamente, o mais conhecido e o mais cotidiano, a saber, o humor (*die Stimmung*), o estado de humor (*das Gestimmtsein*). Antes de qualquer psicologia dos humores, ainda bastante primitiva, trata-se de ver este fenômeno como um existencial fundamental (*fundamentales Existenzial*) e delimitar sua estrutura (HEIDEGGER, 2005, p. 188).

Quanto a sua estrutura, a disposição, segundo Heidegger, possui três caracteres ontológicos essenciais: (1) ela abre o *Dasein* em seu estar-lançado (*Geworfenheit*); (2) ela abre o mundo em sua totalidade; e (3) ela sintoniza o *Dasein* para ser afetado pelas coisas de um determinado modo. A disposição, portanto, é a condição ontológico-existencial de que as coisas já sempre importam, isto é, já sempre de algum modo dizem respeito ao *Dasein*. Nesse sentido, o humor, a contrapartida ôntico-existencial da disposição, não determina apenas o que nós fazemos, mas também como as coisas se apresentam a nós, ou seja, o humor é o fundamento da intencionalidade. Atentando ao fato, já aludido acima, de que o *Dasein* não é

um sujeito, nem tampouco um “Eu”, não se deve entender aqui “humor” (*Stimmung*) como algo psicológico, um intimismo, interioridade. Diz Blattner (2006, p. 77) que “Phenomenologically, moods are atmospheres in which we are steeped, not interior conditions”. O termo *Stimmung*, de fato, tem no alemão um caráter “atmosférico”. Essa ideia de atmosfera é oportuna, porque dá a entender que é um “fora” no qual já se está sempre “dentro”: o humor é um *medium*, um elemento no qual o *Dasein* sempre e a cada vez se encontra, tal como a água o é para o peixe. Não é algo criado pelo *Dasein*, nem o resultado de uma vontade pessoal. O humor também não é um afeto ou um sentimento, não é nada de psicológico, mas sim aquilo que, ao invés, permite que o *Dasein*, cotidianamente, seja afetado e tenha sentimentos correspondentes. Desse modo, o humor, sendo um aspecto da existência do *Dasein*, é também um aspecto de ser-no-mundo, e, por conseguinte, ele deve ser tão revelador do mundo e do ser-em em geral quanto o é do *Dasein*. A disposição, portanto, é abertura que revela o ente em sua totalidade. A propósito, não deve ser confundida aqui a expressão “ente na totalidade” com um mero somatório ou ajuntamento de entes dados, seja em geral ou em um certo domínio. Totalidade aqui não significa  $\pi\alpha\nu$ , que é justamente o todo no sentido de soma das partes, mas antes  $\acute{o}\lambda\nu\nu$ , todo no sentido de inteireza, per-feição; é dizer: ente na totalidade aqui significa: o ente como tal, o ente enquanto ente.

Foi dito, no entanto, que a angústia (*Angst*) é uma disposição privilegiada, ela é, *a fortiori*, a disposição fundamental (*Grundbefindlichkeit*). O que, com efeito, a diferencia das demais disposições? Aludiu-se acima que a angústia está relacionada com a singularização do *Dasein*. Se se tomar isso como a resposta de nossa pergunta, ela estaria correta, mas não nos diria nada, ao menos nada ainda. Ela nos diz, entretanto, que a singularização, ou seja, a propriedade ou autenticidade, é uma possibilidade do *Dasein*. Autenticidade seria, dito toscamente, o ato do *Dasein* lidar com seu próprio ser. Sendo, não obstante, uma possibilidade, ela não se dá necessariamente, podendo até mesmo nunca se dar. Isso nos diz que, de início e na maior parte das vezes, o *Dasein* não se ocupa de si mesmo. Heidegger chama a isso de de-cadência. O *Dasein* de-cai na cotidianidade, sendo regido pelo impessoal (*Das Man*). Ele perde-se na lida cotidiana com os entes intramundanos ao invés de ocupar-se com seu próprio ser. Ele *foge* de si mesmo. “Chamamos de ‘fuga’ de si mesmo o fato do *Dasein* de-cair no impessoal e no ‘mundo’ das ocupações” (HEIDEGGER, 2005, p. 249). Essa fuga de si mesmo é inerente ao *Dasein*, não devendo ser aqui entendida como algo pejorativo. A impropriedade, é dizer, a decadência e a lida cotidiana com os entes também

constituem o *Dasein* ontologicamente. Mais ainda: na cotidianidade, o *Dasein sente-se em casa*. Nas palavras de Bernardo Soares, semi-heterônimo de Fernando Pessoa:

*A vulgaridade é um lar. O quotidiano é materno. Depois de uma incursão larga na grande poesia, aos montes da aspiração sublime, aos penhascos do transcendente e do oculto, sabe melhor que bem, sabe a tudo quanto é quente na vida, regressar à estalagem onde riem os parvos felizes, beber com eles, parvo também, como Deus nos fez, contente do universo que nos foi dado e deixando o mais aos que trepam montanhas para não fazer nada lá no alto (PESSOA, 2014, p. 208, grifo nosso).*

Conquanto assim de fato se dê, a familiaridade, o pertencimento, o “sentir-se em casa” no mundo cotidiano não nos é o mais essencial. Com total gratuidade, isto é, sem porquê nem para quê, pode tornar-se manifesta a angústia. A título de recapitulação, deve-se uma vez mais rememorar aqui que a angústia não é um sentimento nosso, não é ansiedade ou síndrome do pânico; ela é uma disposição de ânimo, e, como tal, “revela ‘como se está’. Na angústia, se está ‘estranho’ (*unheimlich*)” (HEIDEGGER, 2005, p. 252). Encontrando-se “estranho”, o *Dasein* é acometido do sentido de não pertencimento, não familiaridade, ele não mais “se sente em casa”: ele se descobre em toda a sua penúria. Aquilo com o que a angústia se angustia não é nenhum ente determinado, não é nada intramundano (tal como ocorre com o temor), mas antes “Aquilo com que a angústia se angustia é o ser-no-mundo como tal” (HEIDEGGER, 2005, p. 249). A angústia retira o *Dasein* da cotidianidade, ela rompe com a decadência, e exatamente por isso ela permite que o *Dasein* se singularize. A singularidade do *Dasein*, no entanto, não deve dar a entender um solipsismo que o retire do mundo, mas antes o oposto: é a mais elevada assunção de ser-no-mundo como tal.

Na angústia – dizemos – “a gente se sente estranho”. O que suscita tal estranheza e quem é por ela afetado? Não podemos dizer diante de que a gente se sente estranho. A gente se sente totalmente assim. Todas as coisas e nós mesmos afundamos em uma indiferença. Isto, entretanto, não no sentido de um mero desaparecer, mas em se afastando elas se voltam para nós. Esse afastar-se do ente na totalidade, que nos assedia na angústia, nos oprime. Não resta nenhum apoio. Só resta e nos sobrevém – na fuga do ente – este “nenhum” (HEIDEGGER, 2008, pp. 121-122).

É justamente a vertigem do não sentir-se em casa, que nos retira o chão, que faz com que fuçamos para a cotidianidade. Evadimo-nos no meio do ente porque a angústia “torna manifesto o nada” (HEIDEGGER, 2008, p. 122). A diferença ontológica nos sobrevém com



toda a sua imponência: o ser mesmo é nada, pois não é nenhum ente. O *Dasein*, sendo “ser-aí”, também se torna manifesto como sendo propriamente nada, pois ele não é coisa alguma. Por conta disso a angústia propicia a singularização: ela faz romper o instante em que o *Dasein* se compreende como projeto de ser. Ele pode assim assumir seu ser como a realidade da liberdade enquanto possibilidade para possibilidade. A angústia é, pois, uma disposição fundamental porque ela torna patente de modo privilegiado o caráter de estar-lançado (*Geworfenheit*) do *Dasein*, que, de fato, se mostra em todas as disposições, mas só a angústia revela o ser do *Dasein* como projeto (*Entwurf*). A relação do verbo *werfen*, lançar, com os termos *Geworfenheit* e *Entwurf* não é casual. A evidência dessa relação se torna patente graças a angústia.

Por conta disso, por conseguinte, tem-se que a estranheza é o fenômeno mais originário do *Dasein*. O tratamento do tema foi aqui abordado de modo insuficiente, no entanto. Haveria ainda de se relacionar a estranheza com o instante (*Augenblick*), o cuidado (*Sorge*) e o ser-para-morte (*Sein-zum-Tode*). Contudo, o esgotamento da questão nunca foi nosso intento aqui. Buscou-se aqui, antes, trazer à tona para a discussão o tema da estranheza porque este parece ser um nexos fundamental para a articulação do pensamento heideggeriano em seus diversos períodos. Postamo-nos aqui contra a ideia de uma divisão efetiva do pensamento heideggeriano em “etapas”, os chamados “Primeiro Heidegger”, “Segundo Heidegger” etc., donde há tacitamente uma compreensão de que houve uma superação de obras passadas, ou um abandono de temas. O tema da estranheza, presente já em *Ser e tempo*, reaparece na década de 1930. De certo modo, tal tema também se mantém presente em todo o decorrer do percurso de pensamento heideggeriano, pois, sendo propriamente o “não-lar”, a estranheza dialoga diretamente com toda a questão do habitar poético do homem com a qual Heidegger se ocupou nas décadas subsequentes. Com efeito, permanece em questão, chamando-nos a pensar, o que quer dizer viragem (*Kehre*) e outro início.

## BIBLIOGRAFIA

AGOSTINHO. *Confissões*. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis: Vozes, 2011 (Coleção Vozes de Bolso).

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002.

BLATTNER, William. *Heidegger's Being and Time – A Reader's Guide*. London: Continuum, 2006.

DREYFUS, Hubert. *Being-in-the-World – A Commentary on Heidegger's Being and Time*, Division I. Massachusetts: MIT, 1991.

HEIDEGGER, Martin. *Introdução à Metafísica*. Trad. Mário Matos e Bernhard Sylla. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

\_\_\_\_\_. *Marcas do caminho*. Trad. Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_. *Ser e tempo* vol. 1. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2005.

\_\_\_\_\_. *Ser e tempo*. Ed. Bilingue. Trad. Fausto Castilho. São Paulo; Petrópolis: Unicamp; Vozes, 2012.

KANT, Immanuel. *Manual dos cursos de Lógica Geral*. Trad. Fausto Castilho. São Paulo: UNICAMP, 2012.

ORTEGA Y GASSET, José. *Meditações do Quixote*. Trad. Gilberto de Mello Kujawski. São Paulo: Livro Ibero-Americano, 1967.

PESSOA, Fernando. *Livro do desassossego*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

TOMÁS DE AQUINO. *Verdade e Conhecimento*. Trad. Luiz Jean Lauand; Mario Bruno Sproviero. São Paulo: Martins Fontes, 2013.