
O estranhamento (*Unheimlichkeit*) na analítica existencial de *Ser e Tempo*

The uncanniness (Unheimlichkeit) in Being and Time's existential analytic

DOI: 10.12957/ek.2024.79600

Brenda Rossi Anhanha¹

Universidade Federal de Santa Maria

filosofiabrenda@gmail.com

RESUMO

Na analítica existencial de *Ser e Tempo*, Martin Heidegger afirma que a sintonia afetiva da angústia revela o estranhamento (*Unheimlichkeit*) enquanto fenômeno mais originário. Mas o que isso significa? Hubert Dreyfus (1991) é um dos primeiros filósofos a nos oferecer uma resposta a esta questão ao dizer que no estranhamento o *Dasein* se depara com a nulidade de seu fundamento. Katherine Withy (2015), por sua vez, segue parcialmente a linha interpretativa de Dreyfus. Segundo Withy, no estranhamento o *Dasein* se depara com a finitude da inteligibilidade de sua origem. Portanto, temos como objetivo reconstruir os aspectos gerais da análise da sintonia afetiva da angústia proposta por Heidegger, bem como as interpretações de Dreyfus e Withy sobre o estranhamento. Em seguida, teceremos uma defesa em favor da tese de Withy acerca do aspecto existencial que possibilita o estranhamento, a saber, a angústia originária, bem como oferecemos algumas indicações sobre o estatuto afetivo correlato ao estranhamento.

Palavras-chave

Martin Heidegger. Katherine Withy. Estranhamento. Angústia Originária.

ABSTRACT

In the *Being and Time's* existential analytic, Martin Heidegger states that the mood of angst reveals uncanniness (*Unheimlichkeit*) as the most originary phenomenon. But what does that mean? Hubert Dreyfus (1991) is one of the first philosophers to offer us an answer to this question when he says that in uncanniness *Dasein* is faced with the nullity of its foundation. Katherine Withy (2015), in turn, partially follows Dreyfus's interpretative line. According to Withy, in uncanniness *Dasein* is faced with the finiteness of the intelligibility of its origin. Therefore, we aim to reconstruct the general aspects of the analysis of the mood of angst conducted by Heidegger, as well as Dreyfus' and Withy's interpretations of uncanniness. Next, we will provide a defense in favor of Withy's thesis about the existential aspect that makes uncanniness possible, namely, originary angst, and will offer some insight on the affective status correlated with uncanniness.

Keywords

Martin Heidegger. Katherine Withy. Uncanniness. Originary Angst.

¹ Doutoranda em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria. Orcid: 0009-0008-7901-4582.

INTRODUÇÃO

O tema do estranhamento (*Unheimlichkeit*) tem a sua própria história na Fenomenologia², e, com Martin Heidegger, ele ganha contornos ontológico-existenciais. Entretanto, encontramos pelo menos duas dificuldades metodológicas ao analisar as difíceis passagens acerca do conceito em *Ser e Tempo* (2012), e estas são possivelmente as razões pelas quais pouco se deu atenção ao tema entre os especialistas. Primeiro, Heidegger dedicou poucas páginas ao estranhamento na analítica existencial; segundo, o estranhamento está situado principalmente no parágrafo 40, este dedicado à sintonia afetiva da angústia (*Angst*). Neste contexto, o estranhamento é definido por Heidegger “*como alguém se sente*” na angústia, ou seja, o estranhamento é revelado como fenômeno originário pela sintonia afetiva quando a vida cotidiana, estruturada enquanto decair (*Verfallensein*), colapsa. Esta é a interpretação padrão e pode ser encontrada em muitos autores³ que se dedicaram a reconstruir os aspectos gerais da sintonia afetiva da angústia.

Apesar das dificuldades de se tratar o tema do estranhamento, o conceito é incorporado nas descrições sobre a experiência enferma na Fenomenologia da Enfermidade⁴. Por exemplo, o estranhamento é definido como a sintonia afetiva da enfermidade por Fredrik Svenaeus (2000); e como a revelação da finitude das aptidões corporais humanas por Andrew Warsop (2011). Entretanto, em razão do escopo do presente texto, não versaremos sobre a aplicação de temas da fenomenologia hermenêutica na fenomenologia aplicada⁵.

Uma vez que é principalmente no parágrafo dedicado à angústia que o estranhamento aparece em *Ser e Tempo*, faremos uma breve reconstrução da sintonia afetiva em questão, a fim de explicitarmos a revelação do estranhamento enquanto fenômeno originário. Em seguida, na segunda seção, reconstruiremos as interpretações de Hubert Dreyfus (1991) e Katherine Withy (2015). Como veremos, Withy segue parcialmente a linha interpretativa de Dreyfus, já que, para a autora, o estranhamento também versa sobre o fundamento do *Dasein*, mas, mais precisamente, sobre a finitude da inteligibilidade de sua origem. Adicionalmente, versaremos sobre as razões pelas quais

² Sobre o estranhamento na tradição fenomenológica, ver Kearney e Semonovitch (2011).

³ Ver Magrini (2006), Gillard (2013), Magid (2016), Freeman e Elpidorou (2020).

⁴ Ver Toombs (1992), Svenaeus (2000), Carel (2016).

⁵ Sobre a aplicação da fenomenologia na medicina, ver Carel (2010).

defendemos a posição de Withy em relação à de Dreyfus. Por fim, na terceira seção, ofereceremos indicações quanto ao estatuto afetivo correlato ao estranhamento. Deste modo, o artigo é dividido em três seções: 1) A sintonia afetiva da angústia e a revelação do estranhamento; 2) O estranhamento na analítica existencial de *Ser e Tempo*; 3) O estatuto afetivo correlato ao estranhamento.

1 A SINTONIA AFETIVA DA ANGÚSTIA E A REVELAÇÃO DO ESTRANHAMENTO

O tema da afetividade possui uma longa tradição na Filosofia⁶ e consequentemente na Fenomenologia⁷, sendo Martin Heidegger um de seus grandes expoentes. Para Heidegger, as experiências afetivas carregam consigo uma dimensão reveladora acerca da existência humana, cumprindo assim um papel fundamental na analítica existencial, estudo realizado sobre o modo de ser da existência, de *Ser e Tempo* (2012). Na Divisão I, parágrafo 29, Heidegger aborda a afetividade através da *Befindlichkeit*, isto é, o existencial ou estrutura ontológica que perfaz a existência como dotada de significatividade⁸. O termo “*Befindlichkeit*” advém da expressão germânica “*Wie befinden Sie sich?*” que literalmente significa “como você se encontra?”. Por esta razão, optamos por não traduzi-lo no presente texto.

Ao lado dos existenciais compreensão (*Verstehen*) e discurso (*Rede*), a *Befindlichkeit* é condição necessária para que haja abertura de mundo, de modo que o *Dasein*⁹ possa existir entre os entes inteligíveis¹⁰: “O ser do estado-de-ânimo¹¹ do encontrar-se¹² constitui existencialmente a abertura do *Dasein* para o mundo” (Heidegger, 2012, p. 393). Isto significa que a *Befindlichkeit* possibilita que o *Dasein* seja afetivamente atraído pelos entes.

As sintonias afetivas (*Stimmungen*), por sua vez, são a manifestação ôntica da *Befindlichkeit*¹³. Em *Ser e Tempo*, Heidegger traça a distinção entre o ontológico e o

⁶ Sobre a afetividade na tradição filosófica, ver Tappolet (2023).

⁷ Sobre a afetividade na tradição fenomenológica, ver Szanto e Landweer (2020).

⁸ Heidegger, 2012, p. 383, p. 397.

⁹ “*Dasein*” traduzido como “ser-aí”, em que o “aí” especifica o espaço de possibilidades e a significatividade. “*Dasein*”, portanto, nomeia o ente humano como o ser doador de sentido, uma vez que faz dos entes inteligíveis e habita em um mundo significativo. Ver Haugeland (1984).

¹⁰ Heidegger, 2012, p. 385, p. 389, p. 393.

¹¹ Fausto Castilho traduz “*Stimmung*” por “estado-de-ânimo” na edição de 2012 de *Ser e Tempo*.

¹² Da mesma forma, Fausto Castilho traduz “*Befindlichkeit*” por “encontrar-se”, na edição de 2012 de *Ser e Tempo*.

¹³ Ibidem, p. 383.

ôntico: o primeiro se refere às estruturas necessárias que compõem o ser do *Dasein*, enquanto o segundo diz respeito às expressões concretas, específicas e cotidianas do comportamento do *Dasein* em direção ao mundo. Neste contexto, *Befindlichkeit* e sintonia afetiva designam um e o mesmo fenômeno, mas em direções diferentes: as sintonias afetivas são os vários e específicos modos em que o *Dasein* engaja afetivamente com o mundo, os quais ocorrem tendo a *Befindlichkeit* como pano de fundo. Ou seja, o *Dasein* é sempre sintonizado afetivamente, mesmo na mais inócua lida cotidiana. Este cenário pode mudar repentinamente, afinal, existem afinações alegres, melancólicas, etc. Isto acontece porque há um intercâmbio entre as sintonias afetivas possibilitado pela *Befindlichkeit*, de modo que o *Dasein* seja sempre atraído afetivamente em direção ao mundo.

As sintonias afetivas, enquanto modos fundamentais da existência, revelam três aspectos ontológicos do ente humano: 1) As sintonias afetivas revelam a condição de lançado (*Geworfenheit*)¹⁴ do *Dasein*¹⁵. O *Dasein* existe faticamente situado em um contexto histórico, social e cultural e, portanto, em um horizonte de possibilidades pré-determinado do qual não possui escolha. A *Geworfenheit* não deve ser entendida enquanto uma propriedade, mas como constituição ontológica do *Dasein*¹⁶; 2) As sintonias afetivas revelam o *Dasein* enquanto ser-no-mundo¹⁷. Ou seja, revelam co-originariamente mundo, ser-aí-com (*Mitdasein*) e a existência. Isto porque o *Dasein* existe sempre em um mundo, em outras palavras, na trama significativa da qual ele já sempre está inserido. Nesse sentido, as sintonias afetivas se distinguem da definição psicológica das emoções¹⁸ – estados mentais, internos e subjetivos –, uma vez que são pré-reflexivas, não-temáticas¹⁹, e surgem a partir da estrutura ser-no-mundo²⁰; 3) As sintonias afetivas revelam os entes no interior do mundo²¹. Na medida em que *Dasein* é

¹⁴ Sobre a *Geworfenheit*, ver Withy (2011).

¹⁵ Heidegger, 2012, p. 387-89.

¹⁶ Ibidem, p. 387.

¹⁷ Ibidem, p. 391.

¹⁸ As emoções geralmente são entendidas a partir de quatro aspectos: 1) as emoções são compostas por um sentimento (senso corporal); 2) as emoções são intencionais (dirigidas a um objeto, evento ou situação); 3) as emoções são avaliativas (julgamento a respeito do objeto intencional); 4) as emoções são temporais (episódicas ou disposicionais). Ver Deonna e Teroni (2012), p. 1-11.

¹⁹ Heidegger, 2012, p. 385, 391.

²⁰ Ibidem, p. 391.

²¹ Ibidem, p. 391-393.

afetado pelas coisas, ele pode se comportar em direção aos entes intramundanos – este aspecto é derivado dos dois primeiros²².

Faz-se relevante considerarmos ainda mais um aspecto sobre as sintonias afetivas. Como vimos, as sintonias afetivas abrem a condição de lançado do *Dasein*. Entretanto, o fazem no modo da *esquivança*: “[...] o *Dasein* tende a se esquivar de sua condição de lançado.” (Heidegger, 2012, p. 387). Tal esquivança não é direcionada a um objeto, tampouco se dá de maneira reflexiva ou por um movimento da vontade: antes de constatar o que é aberto através das sintonias afetivas, o *Dasein* já se esquivou de si mesmo. Isto acontece porque o *Dasein* “foge” da responsabilidade de sua própria existência²³ e passa a se compreender a partir do ser público (*das Man*), isto é, o conjunto de regras e normas constituído intersubjetivamente.

Dito isso, Heidegger traça a distinção entre as sintonias afetivas e as sintonias afetivas fundamentais (*Grundstimmungen*)²⁴. O medo²⁵ é descrito em termos da primeira, enquanto a angústia (*Angst*) e o tédio profundo (*tiefe Langeweile*)²⁶ versam sobre a segunda. Analisada por Heidegger no parágrafo 40, a angústia é designada como fundamental, pois nela há um tipo específico de esquivança e revelação: na angústia o *Dasein* se esquia da cotidianidade familiar decaída, o que possibilita a revelação do mundo em sua mundanidade, do *Dasein* como poder-ser, e do estranhamento (*Unheimlichkeit*) enquanto fenômeno originário.

A angústia surge em meio às práticas cotidianas no decair (*Verfallensein*)²⁷. O decair é um existencial, ou seja, é condição para a inteligibilidade, o que possibilita a absorção do *Dasein* pelos entes intramundanos na cotidianidade. Entretanto, o *Dasein* não se angustia com um ente específico no interior do mundo, mas com o próprio ser-no-mundo²⁸. Da mesma forma, o *Dasein* não se angustia com as possibilidades concretas da existência cotidiana, mas com o próprio poder-ser²⁹. Neste contexto, o *Dasein* se esquia do mundo enquanto fenômeno ôntico, ou seja, o mundo da lida cotidiana e das relações humanas entra em colapso na angústia. Isso significa que a totalidade remissional dos

²² Ibidem, p. 391.

²³ Ibidem, p. 387.

²⁴ Ibidem, p. 399.

²⁵ Sobre o medo, ver Freeman e Elpidorou (2020).

²⁶ Sobre o tédio profundo, ver Elpidorou e Freeman (2019).

²⁷ Heidegger, 2012, p. 393.

²⁸ Ibidem, p. 521.

²⁹ Ibidem, p. 525-527.

entes utilizáveis findam, assim como não são mais possíveis as relações intersubjetivas, de modo que o mundo se torna menos atrativo:

Na angústia, o utilizável do mundo-ambiente e em geral o ente do-interior-do-mundo se afundam. O “mundo” já não pode oferecer, nem também o *Dasein* com os outros. A angústia retira, assim, do *Dasein* a possibilidade de, no decair, entender-se a partir do “mundo” e do público ser do interpretado (Heidegger, 2012, p. 525).

Quanto ao sentido de “colapso”, concordamos com a interpretação de Katherine Withy (2015). O colapso é parcial, e não global, do contrário, seria o fim de toda experiência³⁰. Por exemplo, no colapso utensiliário, a totalidade remissional se separa dos objetivos humanos. O *Dasein* compreende o que os entes são, mas não é capaz de incorporá-los em sua vida prática. O que significa dizer que a significatividade e a totalidade remissional vinculadas à prática enfraquecem. Os entes param de ter importância para o *Dasein*, e eles se tornam “insignificantes” no sentido corriqueiro da expressão. O *Dasein* compreende o que é um martelo e a sua utilidade, mas o objetivo último na cadeia remissional, construir um abrigo, não exerce atração sobre ele.

Por outro lado, o que é revelado na angústia é o mundo em sua mundanidade. Isto é, o mundo como a trama de relações significativas que permite que os entes sejam inteligíveis enquanto tal. A análise heideggeriana do colapso da ferramenta revela o mundo em que os entes são familiares e úteis, mas apenas na angústia há uma revelação global: a angústia é o meio através do qual o mundo como um todo se mostra. Vale salientar que a totalidade do mundo não é a soma das partes, mas um senso de unidade: “O diante-de-que³¹ da angústia é o ser-no-mundo como tal.” (Heidegger 2012, p. 521). Uma vez que a vida cotidiana cessa de importar ao *Dasein*, não é mais possível confrontar as possibilidades particulares que outrora se apresentaram a ele. Neste contexto, a angústia revela o *Dasein* em seu poder-ser, isto é, o tipo de ente que possui possibilidades: “A angústia isola o *Dasein* em seu ser-no-mundo mais próprio que, como entendedor, se projeta essencialmente em possibilidades.” (Heidegger, 2012, p. 525).

Por esta razão, o *Dasein* se sente estranho (*unheimlich*) na angústia³². O estranhamento é concebido por Heidegger como o não-estar-em-casa³³. Como posto

³⁰ Withy, 2015, p.56-57.

³¹ O termo “diante-de-que” se refere àquilo pelo qual o *Dasein* se angustia, o ser-no-mundo.

³² Heidegger, 2012, p. 527.

³³ Ibidem, p. 527.

anteriormente, o *Dasein* já e sempre pertence a um mundo familiar que é manifesto onticamente pela cotidianidade do decair: o mundo familiar é tranquilizante e compreendido pelo *Dasein* como “ser-em-casa”³⁴. A angústia, no entanto, colapsa o decair, o que faz com que o estranhamento emergja. Neste ponto fica claro que o *Dasein* se angustia pelo seu estranhamento e, portanto, “foge” em direção ao mundo. Heidegger salienta que este “fugir” é a expressão ôntica do estranhamento, mas que a angústia o revela enquanto fenômeno mais originário³⁵: “A fuga que decai *no* ser-em-casa da publicidade é fuga *diante* do não-ser-em-casa, isto é, ante o estranhamento que reside no *Dasein* como ser-no-mundo detectado e entregue em seu ser à responsabilidade de si mesmo.” (Heidegger, 2012, p. 529).

Por fim, como podemos notar, a angústia, enquanto sintonia afetiva fundamental, faz o caminho inverso ao das sintonias afetivas analisadas no parágrafo 29 por Heidegger: as sintonias afetivas possibilitam o engajamento com o mundo, enquanto a angústia colapsa este engajamento. A hipótese de Withy é que esta é a razão pela qual Heidegger analisa a angústia na Divisão I de *Ser e Tempo*, já que ela forçaria a interpretação sobre o decair, permitindo a transição da análise da cotidianidade do *Dasein* para a caracterização da unidade do ser do *Dasein* como cuidado (*Sorge*)³⁶. Na próxima seção, versaremos em mais detalhes sobre o estranhamento.

2 O ESTRANHAMENTO NA ANALÍTICA EXISTENCIAL DE *SER E TEMPO*

Como ficou claro, o estranhamento é revelado na angústia como o fenômeno mais originário do *Dasein*. Mas o que isso propriamente significa? Com o objetivo de responder a esta questão, na presente seção reconstruiremos a interpretação de Hubert Dreyfus (1991), um dos filósofos responsáveis pela interpretação ortodoxa do tema. Para Dreyfus, o estranhamento revela a nulidade de um fundamento que seja subjacente à existência do *Dasein*. Filósofos como Fabio Ciaramelli (1994), Simon Critchley (2011), William J. Richardson (2011) e Katherine Withy (2015) seguem parcialmente a linha interpretativa de Dreyfus. Isto é, tais autores concordam com a concepção de Dreyfus de que estranhamento versa sobre o fundamento do *Dasein*, mas suas abordagens diferem no aspecto existencial que viabiliza com que o ente humano se sinta estranho na angústia.

³⁴ Ibidem, p. 259.

³⁵ Ibidem, p. 351.

³⁶ Sobre a função metodológica da angústia em *Ser e Tempo*, ver Withy (2014).

No entanto, no presente texto, focaremos em reconstruir apenas a interpretação de Katherine Withy sobre o estranhamento por julgarmos original e robusta. Segundo a autora, o estranhamento revela a finitude da inteligibilidade do *Dasein* quanto à sua abertura de mundo. Por fim, traçaremos uma defesa sobre a tese de Withy acerca do aspecto existencial que possibilita o estranhamento: a angústia originária.

Hubert Dreyfus, no célebre livro *Being-In-The-World: A Commentary on Heidegger's Being in Time, Division I*, de 1991, é um dos primeiros filósofos a nos fornecer uma definição de estranhamento, sendo também responsável pela interpretação ortodoxa do tema. Embora não dedique um capítulo exclusivamente ao estranhamento, no capítulo introdutório do escrito e de modo *en passant*, Dreyfus caracteriza o estranhamento como uma verdade acerca da existência humana:

[...] nossas práticas nunca podem ser fundamentadas na ‘natureza humana’, na ‘vontade de Deus’, ou na ‘estrutura da racionalidade’, mas essa condição é de tamanho desraizamento que todo mundo se sente fundamentalmente estranho; isto é, todo mundo sente que os seres humanos nunca poderão se sentir em casa no mundo (Dreyfus, 1991, p. 37).

Para entendermos esta passagem, primeiro precisamos entender como Dreyfus compreende o decair (*Verfallensein*). Para Dreyfus, o decair se dá em dois níveis³⁷: em um nível estrutural, o decair é um dos existenciais que possibilita a inteligibilidade, isto é, a abertura significativa de mundo; em um nível mais superficial, o decair é um movimento psicológico, ou seja, a sedimentação de estratégias sociais em que o *Dasein* “foge” na sintonia afetiva da angústia. Isso se dá porque, segundo Dreyfus, Heidegger confunde a distinção entre ontológico e ôntico na análise do decair³⁸ ao relacioná-lo muitas vezes à interpretação inautêntica do *Dasein*. No decair há a tendência humana de compreender a própria existência nos moldes da prática cotidiana, tornando possível a revelação do ser-público (*das Man*). Neste contexto, o ser-público é compreendido como o conjunto de normas e regras constituído intersubjetivamente e a partir do qual o *Dasein* primeiro se compreende. A inteligibilidade surge na esfera pública, isto é, a familiaridade que subjaz os comportamentos humanos se dá no contexto social. Como ser-no-mundo, o *Dasein* já e sempre se compreendeu em um mundo com os outros.

³⁷ Dreyfus, 1991, p. 226.

³⁸ Ibidem, p. 227.

Neste ponto, fica clara a concepção de Dreyfus: o ser-público decaído fornece ao *Dasein* as determinações que regem a sua autocompreensão e a ilusão de ser-em-casa-no-mundo. Isto é ilusório porque a autocompreensão não pode ter como fundamento a “natureza humana”, por exemplo. Por essa razão, decair no mundo público é se esquivar de si, ou seja, da autocompreensão autêntica³⁹. O estranhamento, nesta direção, se dá em função da falta de um fundamento que seja subjacente à existência do *Dasein*. Por isso, o *Dasein* se sente estranho na angústia e “foge” em direção ao mundo.

Katherine Withy, por sua vez, no livro *Heidegger On Being Uncanny*⁴⁰, de 2015, oferece uma interpretação robusta e original do estranhamento ao se apoiar em textos anteriores e posteriores a *Ser e Tempo*. Em função do escopo do presente texto, versaremos apenas sobre a abordagem que cobre a analítica existencial. Para entendermos a posição de Withy sobre o estranhamento, primeiro precisamos nos voltar ao aspecto existencial que permite com que o *Dasein* se sinta estranho, a saber, a angústia originária.

O estranhamento é revelado enquanto fenômeno originário na sintonia afetiva da angústia. Mas qual aspecto existencial possibilita isso? Segundo Withy, é na angústia originária e não na sintonia afetiva da angústia⁴¹. Para tal, a autora oferece duas razões para distinguirmos entre ambas⁴²: 1) A sintonia afetiva da angústia colapsa o decair e exhibe o mundo em sua mundanidade, o que pressupõe um maneira em que o mundo é manifesto⁴³. Nesta direção, a angústia originária é a manifestação originária do mundo, o que significa dizer que ela torna possível o aparecer dos entes e, portanto, fundamenta o decair⁴⁴; 2) Se a angústia originária é a manifestação do mundo que fundamenta a possibilidade do comportamento em direção aos entes (decair), ela não pode ser um modo de se comportar em direção aos entes (sintonia afetiva da angústia)⁴⁵.

Withy salienta que tal distinção se mostra nas difíceis passagens da preleção *Que é Metafísica?* (2012)⁴⁶. Assim, quando Heidegger oferece indícios de que a angústia é uma estrutura existencial, ele estaria caracterizando a angústia originária como

³⁹ Ibidem, p. 235.

⁴⁰ Sobre os aspectos gerais do livro *Heidegger On Being Uncanny* (2015), ver Anhanha (2023).

⁴¹ Withy, 2015, p.79.

⁴² Ibidem, p. 80.

⁴³ Ibidem, p. 79.

⁴⁴ Ibidem, p. 81.

⁴⁵ Ibidem, p. 86.

⁴⁶ Ibidem, p. 81.

fundamento do decair e não a sintonia afetiva da angústia⁴⁷. Segundo a autora, o problema aqui não é meramente que a sintonia afetiva da angústia operaria em duas direções simultaneamente, mas que o colapso que a angústia pressupõe não pode ser a sua condição de possibilidade⁴⁸. Isto não é uma simples questão na ordem temporal da explicação, mas que ambos, decair e sintonia afetiva da angústia, pertencem a diferentes níveis ontológicos: o primeiro é um existencial, ou seja, uma estrutura fundamental da abertura humana; enquanto a segunda, é um modo de abertura específico.

Neste contexto, a angústia originária é definida por Withy como oculta e latente, a fim de ser a primordial revelação do mundo⁴⁹, ao contrário da sintonia afetiva da angústia, que é rara⁵⁰. Ela é oculta porque o mundo é manifesto e posto como pano de fundo, o que significa dizer que tal manifestação se dá a todo instante. Deste modo, não podemos acessar a manifestação originária do mundo, uma vez que não podemos ir da concretude do mundo para o que possibilita o mundo⁵¹. Nós compreendemos o que é posto como pano de fundo apenas quando a sintonia afetiva da angústia surge sobre nós: a angústia originária é revelada para nós na sintonia afetiva da angústia⁵². A abertura do *Dasein* em seu ser também acontece na sintonia afetiva da angústia, mas de maneira diferente à angústia originária. Enquanto a sintonia afetiva da angústia é a experiência na qual o *Dasein* pode compreender a si mesmo, a angústia originária é o “evento” na qual o *Dasein* vem a ser o que é, o que Withy chama de “nascimento” da compreensão de ser⁵³. Deste modo, angústia originária e sintonia afetiva da angústia compartilham a característica de tornar o mundo manifesto⁵⁴.

O que significa dizer que a angústia originária é a “inauguração” do *Dasein* como um evento? Ora, tal evento não é apenas o primeiro, mas aquele no qual todo subsequente evento é possível⁵⁵. A manifestação primordial do mundo é o que permite qualquer acontecimento do *Dasein* como doador de sentido. A angústia originária carrega este nome porque é a origem do *Dasein*⁵⁶. Em um sentido, isso significa que ela fundamenta

⁴⁷ Heidegger, 1991, p. 239; 2012, p. 531.

⁴⁸ Withy, 2015, p. 87.

⁴⁹ Ibidem, p. 82.

⁵⁰ Heidegger, 2012, p. 531.

⁵¹ Withy, 2015, p. 87.

⁵² Ibidem, p. 87.

⁵³ Ibidem, p. 89.

⁵⁴ Ibidem, p. 86.

⁵⁵ Ibidem, p. 88.

⁵⁶ Ibidem, p. 87.

o decair e, portanto, fundamenta o *Dasein* como o ser entre os entes, ou seja, ela é condição de possibilidade; em outro, ela é originária quanto ao que é preciso para ser *Dasein*⁵⁷. Neste contexto, a angústia originária pertence ao *Dasein* como um aspecto da *Befindlichkeit*. Como vimos na primeira seção, a *Befindlichkeit* é uma estrutura ontológica que possibilita a abertura de mundo e o desvelamento do ser-lançado. Assim, dado que origem do ser-lançado é a angústia originária, segue-se que essa pertence à *Befindlichkeit*, sendo a articulação entre ambos⁵⁸. Na colisão entre a *Befindlichkeit* e o ser-lançado, o mundo se torna manifesto, e o *Dasein* é aberto ao ser dos entes.

Segundo Withy, o caráter inédito da angústia originária é o ser-lançado, cuja revelação se dá na sintonia afetiva da angústia⁵⁹. É neste contexto que Withy sugere a ambivalência do ser-lançado⁶⁰: o ser-lançado em cada caso e o ser-lançado em si mesmo⁶¹. O ser-lançado em cada caso diz respeito ao fato de que o ente humano não escolhe ser um caso de *Dasein* e, portanto, não cria a si mesmo⁶². Mesmo quando o *Dasein* escolhe possibilidades da tradição e fundamenta a si a partir desta, ele ainda não é o autor da sua existência como um caso de *Dasein*. Mas como o ente humano vem a ser um caso de *Dasein*? A resposta se dá no nível mais básico do ser-lançado⁶³. Em cada caso de *Dasein*, o “aí” será um mundo particular, uma compreensão particular de ser. Já no ser-lançado em si mesmo, o “aí” é desvelado: a compreensão de ser acontece, ou seja, o evento na qual se dá a inteligibilidade. O *Dasein* é lançado no ser em seu “aí”, isto é, como aquele que torna inteligível os entes. Segundo Withy, é neste nível mais básico que Heidegger pretende abordar o fato de que o “de onde” (ou origem) do ser-lançado é obscuro⁶⁴.

Entretanto, a questão da origem do ser-lançado é irrespondível: o ser-lançado é a inabilidade do *Dasein* de compreender o seu próprio fundamento. A compreensão de ser é reflexivamente finita⁶⁵. O estranhamento, nesta direção, revela que o *Dasein* não pode compreender como a abertura surge, isto é, não pode identificar o que é o seu fundamento:

⁵⁷ Ibidem, p. 87.

⁵⁸ Ibidem, p. 92.

⁵⁹ Ibidem, p. 89.

⁶⁰ Sobre a ambivalência do ser-lançado, ver Withy (2011).

⁶¹ Withy, 2015, p. 91.

⁶² Ibidem, p. 73.

⁶³ Ibidem, p. 75.

⁶⁴ Ibidem, p. 76.

⁶⁵ Ibidem, p. 77.

o *Dasein* é finitamente aberto para o que fundamenta a sua abertura ao mundo⁶⁶. Ora, dizer que a angústia originária não é desencadeada por qualquer evento ou causa é dizer que o “de onde” do ser-lançado é obscuro⁶⁷. Portanto, a angústia na qual o *Dasein* constante e primordialmente encontra o obscuro “de onde” do ser-lançado é a angústia originária, o que viabiliza o estranhamento do *Dasein* na sintonia afetiva da angústia. O estranhamento, portanto, é a revelação da finitude que concede a abertura.

Desta maneira, podemos perceber que as interpretações de Dreyfus e de Withy acerca do estranhamento versam sobre o que fundamenta a existência do *Dasein*. No entanto, Dreyfus não explica como é possível o *Dasein* se sentir estranho na angústia, isto é, não postula um aspecto existencial que possibilite o estranhamento. Withy, por outro lado, resolve esta questão via a duplicação da angústia e a ambivalência do ser-lançado. Neste sentido, podemos elencar três pontos favoráveis à interpretação de Withy.

Primeiro, é consistente com a analítica existencial de que há uma primeira manifestação do mundo; segundo, a distinção entre angústia originária e sintonia afetiva da angústia respeita a “localização” ontológica dos componentes existenciais. Como vimos, a sintonia afetiva da angústia não pode ao mesmo tempo ser o colapso e a condição de possibilidade do decair. Neste sentido, postular a angústia originária como a primeira manifestação do mundo e, conseqüentemente, como o fundamento do decair não é arbitrário. Por fim, tomar a angústia originária como o elo entre a *Befindlichkeit* e o ser-lançado faz jus à revelação do estranhamento enquanto fenômeno originário, uma vez que é na *Befindlichkeit* que o ser-lançado é revelado, assim como é neste que o “de onde” é posto como indefinido. Portanto, é aceitável que o *Dasein* não tenha acesso ao que origina a abertura de mundo, o que faz com que ele se sinta estranho na sintonia afetiva da angústia.

3 O ESTATUTO AFETIVO CORRELATO AO ESTRANHAMENTO

Quanto ao correlato afetivo do estranhamento, Withy traça a distinção entre sentir e ser estranho. No primeiro caso, o estranhamento diz respeito às várias maneiras em que nos sentimos estranhos na vida cotidiana. Withy invoca este fato a partir de exemplos da literatura filosófica, como o sentimento absurdo em Albert Camus ou o estranhamento

⁶⁶ Ibidem, p. 93.

⁶⁷ Ibidem, p. 96.

em Sigmund Freud⁶⁸. No segundo caso, o estranhamento versa sobre o fundamento do *Dasein*. Ora, o *Dasein* apenas pode se sentir estranho na vida cotidiana porque é estranho em seu ser. No entanto, vemos aqui dois problemas: 1) Withy não deixa explícito qual é o estatuto afetivo correlato ao estranhamento a partir de seus exemplos; 2) Os exemplos citados por Withy nos comprometem com teses – por exemplo, os pressupostos teóricos da psicanálise – as quais não julgamos necessárias para abordarmos o correlato afetivo do estranhamento na cotidianidade. Deste modo, assim como Withy, julgamos que o estranhamento, enquanto fenômeno originário, possui um correlato afetivo. Mas qual é o seu estatuto? Ao nosso ver, trata-se de uma sintonia afetiva. O correlato afetivo do estranhamento é a sintonia afetiva do estranhamento.

Para tal, oferecemos um exemplo paradigmático da sintonia afetiva do estranhamento. Imaginemos o seguinte cenário: estou de passagem por uma cidade qualquer e questiono como é existir ali, ou como é para os nativos da tal cidade existirem ali, e por isso me sinto estranho. Isto se dá porque não faço parte daquele mundo particular e, portanto, não tenho acesso às possibilidades oferecidas por ele. Jamais saberei como é existir nesta cidade estranha. Outro exemplo paradigmático da sintonia afetiva do estranhamento na cotidianidade é a experiência da enfermidade, como sugerem Svenaeus (2000) e Warsop (2011), mas não versaremos sobre tais interpretações aqui.

Por que uma sintonia afetiva e não uma emoção? Para ser uma emoção, precisamos de ao menos três elementos: um sentimento corporal, um objeto intencional e um juízo avaliativo. Se considerarmos o estranhamento uma emoção, poder-se-ia dizer que o objeto intencional é a cidade em questão. Entretanto, isto não parece correto. Não nos estranhamos com um ente particular ou com um conjunto de entes. Como ficou explícito no exemplo, nos sentimos estranhos por não termos acesso ao horizonte de possibilidades oferecido pela cidade, o que molda afetivamente a nossa experiência significativa de mundo. Ora, o nosso exemplo viabiliza a sintonia afetiva do estranhamento, pois mesmo na concretude da vida cotidiana, podemos nos sentir não familiarizados com o mundo ao redor. Isto reforça que o estranhamento, enquanto fenômeno originário, possui um correlato afetivo, a sintonia afetiva do estranhamento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

⁶⁸ Withy, 2015, p. 12-47.

Como vimos na primeira seção, o estranhamento é revelado como fenômeno mais originário pela sintonia afetiva da angústia quando o decair é colapsado. Na segunda seção, versamos sobre as interpretações de Hubert Dreyfus e Katherine Withy. Dreyfus nos oferece uma interpretação do conceito de estranhamento: o *Dasein* se sente estranho, pois se defronta com a nulidade de seu fundamento. No entanto, o filósofo não explica o aspecto existencial que viabiliza o estranhamento na sintonia afetiva da angústia. Withy, por outro lado, nos oferece uma interpretação original. Segundo a filósofa, o que possibilita o estranhamento é a angústia originária como a revelação originária do mundo. Neste contexto, defendemos que a interpretação de Withy é robusta, pois posiciona a angústia originária como o elo entre a *Befindlichkeit* e o ser-lançado, o que viabiliza o estranhamento como a finitude da inteligibilidade do *Dasein* quanto à sua abertura de mundo. Por fim, defendemos que o estranhamento possui um correlato afetivo, a sintonia afetiva do estranhamento. É porque o *Dasein* é estranho no âmago de seu ser que ele pode experimentar a sintonia afetiva do estranhamento.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANHANHA, B.. Heidegger: on Being Uncanny: de Katherine Withy. Em: *Natureza Humana - Revista Internacional De Filosofia E Psicanálise*, 25(1), p. 17–19, 2023;
- CAREL, Havi. Phenomenology and its application in medicine. Em: *Theoretical Medicine and Bioethics*, Berlin, v. 32, n. 1, p. 33-46, 2010.
- CAREL, Havi. *Phenomenology of illness*. Oxford: Oxford University Press. 2016. 248 p.
- CIARAMELLI, Fabio. The loss of origin and Heidegger's question of *Unheimlichkeit*. Em: *Epoché: A Journal for the History of Philosophy*, Charlottesville, v. 2, n. 1, p. 13-33, 1994.
- CRITCHLEY, Simon. The Null Basis-Being of a Nullity, Or Between Two Nothings: Heidegger's Uncanniness. Em: *Phenomenologies of the Stranger: Between Hostility and Hospitality*. NY: Fordham University Press, 2011, p.145-154.
- DEONNA, Julien A; TERONI, Fabrice. Em: *The Emotions: A philosophical introduction*. Londres e NY: Routledge, 2012, p. 1-11.
- DREYFUS, Hubert. *Being-in-the-world: a commentary on Heidegger's Being and Time*, division I. Cambridge: The MIT Press, 1991.
- ELPIDOROU, Andreas; FREEMAN, Lauren. Fear, anxiety, and boredom. Em: SZANTO, Thomas; LANDWEER, Hilge (ed.). *The Routledge handbook of phenomenology of emotion*, Abingdon: Routledge, 2020.

- FREEMAN, Lauren. ELPIDOROU, Andreas. Toward a phenomenology of mood. Em: *The Southern Journal of Philosophy*, Hoboken, v. 52, n. 4, p. 445-476, 2014.
- GILARDI, Pillar. *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo (1927-1930)*. México: Bonilla Artigas Editores, 2013.
- HAUGELAND, John. Heidegger on being a person. Em: *Noûs*, Hoboken, v. 16, n. 1, p. 15-26, 1982.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. SP: Editora da Unicamp, RJ: Editora Vozes, 2012.
- HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica: Mundo, Finitude, Solidão*. Tradução de Marco Antônio Casanova. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.
- HEIDEGGER, Martin. Que é metafísica? Em: *Conferências e Escritos Filosóficos*. Tradução de Ernildo Stein, São Paulo: Nova Cultura, 1999.
- KEARNEY, Richard. SEMONOCITCH, Kascha. *Phenomenologies of the Stranger: Between Hostility and Hospitality*. NY: Fordham University Press, 2011,
- MAGID, Oren. The ontological import of Heidegger's analysis of anxiety in Being and Time. Em: *The Southern Journal of Philosophy*, Hoboken, v. 54, n. 4, p. 440-462, 2016.
- MAGRINI, James. "Anxiety" in Heidegger's *Being and Time: The Harbinger of Authenticity*. Philosophy Scholarship. Paper 15. 2006.
- RICHARDSON, William. Heidegger and the Strangeness of Being. Em: *Phenomenologies of the Stranger: Between Hostility and Hospitality*. NY: Fordham University Press, p. 155-167, 2011,
- STAEHLER, Tanja. How is a phenomenology of fundamental moods possible? Em: *International Journal of Philosophical Studies*, Abingdon, v. 15, n. 3, p. 415-433, 2007.
- SVENAEUS, Fredrik. *The Hermeneutics of Medicine and the Phenomenology of health: steps towards a Philosophy of medical practice*. 5 ed. Dordrecht: Springer, 1999.
- SZANTO, Thomas. LANDWEER, Hilge. *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotion*. Londres e NY: Routledge, 2020.
- TAPPOLET, Christine. *Philosophy of Emotion: A Contemporary Introduction*. NY: Routledge, 2023.
- TOOMBS, S. Kay. The meaning of illness: a phenomenological approach to the Patient-Physician Relationship. Em: *The Journal of Medicine and Philosophy*, Oxford, v. 12, n. 3, p. 219-240, 1987.
- WARSOP, Andrew. The ill body and das Unheimliche (the uncanny). Em: *Journal of Medicine and Philosophy*, Oxford, v. 36, n. 5, p. 484-495, 2011.
- WEBERMAN, David. Heidegger and the disclosive character of the emotions. Em: *Southern Journal of Philosophy*, Hoboken, v. 34, n. 3, p. 379-410, 1996.
- WITHY, Katherine. Situation and limitation: making sense of Heidegger on thrownness. Em: *European Journal of Philosophy*, Hoboken, v. 22, n. 1, p. 61-81, 2011.

WITHY, Katherine. The methodological role of Angst in Being and Time. Em: *Journal of the British Society for Phenomenology*, Abingdon, v. 43, n. 2, 2014.

WITHY, Katherine. *Heidegger on Being Uncanny*. Cambridge: Harvard University Press, 2015. 264 p.

Recebido em: 19/10/2023 | Aprovado em: 10/08/2024