

COMPLEXITAS

REVISTA DE FILOSOFIA TEMÁTICA

Universidade Federal do Pará - Faculdade de Filosofia & Linha de pesquisa: Fenomenologia: teoria e clínica

ISSN: 2525-4154 – QUALIS B3

O ESTRANHO E O ORIENTE: HORIZONTES DA HERMENÊUTICA DA COEXISTÊNCIA COTIDIANA EM MARTIN HEIDEGGER

The Stranger and the East: Horizons of Martin Heidegger's hermeneutics of daily coexistence

El extraño y el oriente: horizontes de la hermenéutica de la convivencia cotidiana en Martin Heidegger

Recebido: 22/03/2023 | Revisado: 22/04/2023 | Aceito: 22/05/2023 | Publicado: maio/2023

Bráulio Marques Rodrigues
Doutor em Direito pela UFPA
Orcid: <http://orcid.org/0000-0001-6281-2205>
E-mail: braulio.adv@proton.me

Arnin Rommel Pinheiro Braga
Mestre em Filosofia e Doutorando em Psicologia pela UFPA
Professor de Filosofia na Faculdade Católica de Belém
ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-7348-0840>
E-mail: arninbraga@gmail.com

Resumo: Já em *Ser e Tempo* (1927), Martin Heidegger enuncia como a *tarefa do pensamento* que corresponde a um modo de pensar que deve partir do diálogo imediato com outros, promovendo uma abertura cognitiva e hermenêutica que exercita uma nova forma de enxergar no pensamento. O objeto de

interpretação neste trabalho é o poema *O estranho*, de Max Martins, no qual se busca enxergar como se dá essa relação com o outro onde o estranhamento pode ser característico de um encontro com a diferença e com a projeção da constituição ontológica do ente, onde o oriente, ou o orientalismo, pode ser abordado em uma dimensão figurativa, ou seja, na representação de um outro idealizado que surge do esvaziamento discursivo do caráter histórico do *Dasein* (ser-aí). A fundamentação será baseada em *Ser e Tempo* de e na leitura heideggeriana da *Retórica* de Aristóteles como hermenêutica do ser-aí no convívio cotidiano com os outros.

Palavras chave: Max Martins; Oriente; Heidegger; Poesia; Hermenêutica.

Abstract: In *Being and Time* (1927), Martin Heidegger describes how the task of thought the proposes corresponds to a way of thinking that must start from an immediate dialogue with others, promoting a cognitive and hermeneutic openness that exercises a new way of seeing in thought. The object of interpretation in this work is the poem *The Stranger*, of Max Martins, in which one seeks to see how this relationship with the other happens where the strangeness can be characteristic of an encounter with difference and with the projection of the ontological constitution of the entity, where the East, or orientalism, can be approached in a figurative dimension, that is, in the presentation of another idealized that appears when the discursive emptying of the historical character of *Dasein* (being there). The rationale will be based on *Being and Time* of and on the heideggerian reading of Aristotle's *Rhetoric* as a hermeneutic of the being there in the daily coexistence with others.

Keywords: Max Martins; East; Heidegger; Poetry; Hermeneutic.

Resumen: Ya en *Ser y tiempo* (1927), Martin Heidegger enuncia como tarea de pensar la que corresponde a un modo de pensar que debe partir del diálogo inmediato con los demás, promoviendo una apertura cognitiva y hermenéutica que ejercita una nueva forma de ver en el pensamiento. El objeto de interpretación en este trabajo es el poema *The Stranger*, de Max Martins, en el que buscamos ver cómo se da esa relación con el otro, donde el extrañamiento puede ser característico de un encuentro con la diferencia y con la proyección de la constitución ontológica del ente, donde el oriente, u orientalismo, puede ser abordado en una dimensión figurativa, es decir, en la representación de un otro idealizado que surge del vaciamiento discursivo del carácter histórico del *Dasein* (ser-ahí). El fundamento se basará en *Ser y Tiempo* de y en la lectura heideggeriana de la *Retórica* de Aristóteles como hermenéutica del ser-ahí en la cotidianidad con los demás.

Palabras clave: Max Martins; Este; Heidegger; Poesía; Hermenêutica.

1. Introdução

Observar a problemática da relação com o outro (coexistência cotidiana) a partir da tematização da fenomenologia heideggeriana, configura-se como o objetivo principal desta pesquisa. A leitura do poema *O estranho*, de Max Martins, terá como modo de pensar o texto, leia-se o decifrar dos seus símbolos, uma reflexão por meio das orientações de *Ser e Tempo* (*Sein und Zeit*) à hermenêutica da facticidade do primeiro Heidegger, que conforme o projeto de uma ontologia fundamental baseada no método fenomenológico pergunte pelo modo de ser enquanto *Dasein*, o ser-aí, sendo tocante o que é principal à sua fenomenologia da transcendência.

Nosso propósito será exercitar uma abertura da manifestação existencial do texto que remeta o exercício filosófico às questões principais por meio do “cuidado” (*Sorge*¹) à relação entre o sujeito, incluindo aqui tanto o autor como o leitor; e a história, ou entre o ente e o ser-aí (*Dasein*).

Tendo como base *A origem da obra de arte* (*Der Ursprung des Kunstwerks*), compêndio de três conferências realizadas em 1936, são objetivos desse trabalho; a) introduzir as relações temático-metodológicas que permitem a interpretação hermenêutica do Orientalismo por meio do poema *O estranho* de Max Martins; b) esclarecer como a relação de estranhamento com o outro, aludida desde o título do

¹Nas diversas traduções da obra *Ser e Tempo* para o português, o termo alemão *Sorge* é muitas vezes traduzido como “cuidado”, de tal forma que esta tornou-se a tradução mais comum. No entanto, a partir de 2012, a tradução de Fausto Castillo de *Ser e Tempo* traduz o termo *Sorge* por “preocupação”. Neste sentido, apesar desta pesquisa utilizar a tradução de Fausto Castillo, utilizaremos preferencialmente a expressão “cuidado” para referir-nos ao termo alemão *Sorge* no corpo do texto.

poema, pode ser explicada em termos fundamentais onde o método fenomenológico permita pela via do “cuidado” o encontro com a diferença e com a projeção da constituição ontológica do ente; c) explicitar a fundamentação e pertinência da hermenêutica da facticidade, tendo por referência a apreensão aristotélica da *Retórica* de Aristóteles em *Ser e Tempo* e obras reflexas deste modo de pensar, entre as principais, as *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles*, correspondência à Paul Natorp, que data de 1922; e a já citada *A origem da obra de arte*.

Seguindo a ordem apresentada e à luz da última obra referida, a interpretação de *O estranho* apresentará a distinção entre coisa e obra de arte posta por Heidegger (2007) como polos linguísticos do círculo hermenêutico que, se retrocedido para termos originários do pensamento filosófico ocidental, remete à relação entre o Ser e o ente por meio da ontologia aristotélica.

O percurso hermenêutico buscará fazer essa remissão explicitando o arcabouço teórico heideggeriano para, em ato contínuo, analisar a pertinência dessa compreensão em conformidade à uma apreensão metalinguística do poema— desde o título anunciando uma confusão no encontro e diálogo com o outro— o estranhamento.

Superada a justificação da autenticidade da obra de arte, no desenvolvimento do pareamento entre a fundamentação filosófica e a interpretação simbólica, detalharemos o “cuidado” com as questões principais que, ao nosso ver, permitem a observância do *outro* como inclinação/afinação (*Stimmung*) ao Oriente; seja em forma ou em conteúdo.

A definição de Oriente— ou orientalismo— utilizada será indicativo do início de nossas conclusões que, tendo por base *Ser e Tempo*, sintetizam a relação/diálogo com o outro enquanto diferença e projeção da constituição ontológica do ente que, quando abordado em uma dimensão figurativa, evidencia a representação crítica de um outro projetado no texto como alegoria do esvaziamento discursivo do caráter histórico do ser-aí (*Dasein*) que só a poética da desconstrução (*Destruktion*) pode dar cabo.

2. Da distinção entre a coisa e a obra de arte

Destarte, é oportuno destacar a distinção posta por Heidegger (2007) entre a *coisa* e a *obra*. Uma mera coisa é, por exemplo, esta folha que me deparo na leitura. Ela é branca, frágil, fina, extensa, flexível, informe, consideravelmente lisa e opaca. A coisa é, desde a denominação grega *υποκειμενον*, um amontoado de características reunidas em um núcleo (*Kernhafte*) que a dá forma.

As características, denominadas *τα συμβεβηκότα*, comporiam uma substância (*υποστασις*) meramente acidental (*συμβεβηκός*) que determina a coisicidade das coisas a partir da subordinação proposicional própria das línguas latinas. Em outros termos, a coisa é tudo aquilo que pode ser reconhecido como objeto do sujeito gramatical ou daquilo que está à mão (*Vorhanden*), estruturando-se na proposição como predicado, ou seja, como características da coisa. A coisa, como suporte de características, não é um conceito imanente. Ela antes reflete ideias de Ser e ente (coisa = *res* = *ens* = um ente) necessariamente subordinadas pelas traduções latinas da ontologia aristotélica (MOOSBURGER, 2007, p. 10).

A coisa e a obra não se distinguem apenas pelo exercício instrumental da segunda em detrimento da primeira. Tal como aludido por Heidegger (2007, pp. 118-119), a manufatura (*Handwerk*) ou atitude “prática” não é atórica no sentido de ser desprovida de uma “visão”. Pelo contrário, as coisas estão na natureza e no uso. Por isso, são enunciados respectivamente como mera coisa e apetrecho.

A obra a ser produzida possui, no entanto, o *para que* (*Wozu*) se usa como, por exemplo, o martelo, a plaina e a agulha. Segundo Heidegger (2012, p. 211) todos esses objetos possuem o modo de ser do instrumento (*Zeug*). A obra se dá, em suma, no modo de lidar da ocupação (*Besorgen*), onde ela se constitui no seu emprego. Neste sentido, a totalidade referencial (*Bezugsganzen*) dos entes – descoberta no uso e como o uso – constitui o ente coisal.

Entretanto, a obra produzida não pode apenas ser empregada para algo. Toda produção é manufatura não apenas da matéria, mas igualmente do pensamento. A coisa não está dada na referência à sua matéria prima, mas o uso desvela o modo de ser do ente determinado pelo exercício de um método. Para o melhor entendimento dessa relação entre obra e manufatura, cumpre esclarecer que o método aqui não se resume à técnica no seu caráter instrumental (o tecnicismo que torna o homem o próprio sujeito da técnica é apenas o método da modernidade), mas o método utilizado é, antes, um fenômeno da linguagem que dispõe e organiza os sentidos no descobrimento da natureza no *mundo circundante*.

Dessa forma, com a obra não se dá o encontro apenas de um ente manual ou das coisas forjadas que estão à mão (*Vorhanden*), mas também entes que possuem o modo de ser do homem, para os quais o produto se acha a mão da ocupação. (HEIDEGGER, 2007, p. 119)

É preciso dar um passo atrás da tradução (*Übersetzung*) aparentemente literal e fiel, para encontrar um transpor (*Übersetzen*) da experiência grega em uma outra forma de pensamento. Na voz de Heidegger (2007): “O pensamento romano toma posse das palavras gregas sem a correspondente

experiência co-originária daquilo que elas dizem, sem a palavra grega”. Esse é o fenômeno do “desenraizamento” (*Bodenlosigkeit*) do pensamento ocidental que começa com a tradução.

A obra se insere em um processo de manufatura (*Handwerk*) de tudo aquilo que está no horizonte, de todas as coisas, não somente as coisas do mundo doméstico e da oficina, mas, essencialmente, as coisas do *mundo público*. A manufatura remete a tudo aquilo que pode ser tocado pelos sentidos, instrumentalizado e historicizado. A manufatura compreende o exercício da relação ente-coisa, a compactação do espírito do tempo ao modo de ser do ente humano (humor) diante da projeção da finitude de sua experiência. Logo, para toda narrativa factual chamamos “estar à mão”.

Para Heidegger, a natureza do mundo circundante é descoberta no percurso dos caminhos, no atravessamento de ruas, pontes e edifícios concretos, na observação dessas vias, veredas no campo ou em uma plataforma coberta, medições da posição do sol para o resguardo da iluminação em comparação ao medo da escuridão. A natureza é o caminho (*Wozu*) sensorial da percepção e, portanto, sua relação com o homem não é de subordinação, mas de interdependência. Todo pensamento reflete uma epocalidade, um acontecimento necessário de cada forma de convivência, tipicidade de cada momento histórico ordenada enquanto narrativa. Quando falamos de convivência não estamos nos referindo somente a um interlocutor determinado, mas antes a relação do humano com o tempo. Usa-se do relógio para estabelecer o momento da narrativa em comparação com o tempo do universo.

A obra é o modo de ser do ente da manualidade, e lendo-se manualidade por determinação categorial dos entes tais como são em si, compreendemos o entendimento deste empreendimento como algo simplesmente dado, já que acontece por meio do paralelismo que foi colocado entre apreensão e verdade para com a natureza sem o resgate de uma ordem histórica.

Desde Homero, o ente do ser do sujeito (na tradução latina mais corrente: a alma) é tido como extenso, uma espécie de fantasma ou espectro que se manifesta como sombra de forma física semelhante a do corpo. Trata-se, de certo modo, de um materialismo, inclusive recepcionado pelo racionalismo cartesiano (mente-corpo) ao postular que a matéria se *caracteriza* pela extensão (tridimensional). No entanto, o seu caráter dualista, onde a alma em forma de fantasma é *diferente* do corpo, é *menos* material que o corpo, é mais fina – mais parecida com o ar, vapor, sopro – e remete a ideia de *Thymos*, originariamente apresentada como a energia vital de todo ser movente por Homero e que constituiria a base para a alma material em Anaxímenes, Demócrito e Epicuro; a desmaterialização ou espiritualização da mente nos pitagóricos, Xenófanos, Platão e Aristóteles; e a concepção moral da alma ou mente desde Pitágoras a Demócrito, Sócrates e Platão (POPPER, 2014, p. 279).

É deste fundamento que a antropologia cristã retira a definição de homem como *animal rationale*, um objeto que tem o seu modo de ser simplesmente dado (*Vohandenheit*) e ocorrência da razão. A ação humana, dessa forma, é sempre algo não psíquico. Essa análise foi empreendida por Husserl e Scheler: “Nunca, porém, um ato é um objeto; pois pertence à essência do ser de um ato que este só pode ser vivenciado no próprio exercício e só pode ser dado na reflexão”. Ser psíquico nada tem a ver, pois, com o ser pessoal (NUNES, 2013, pp. 18-19).

Os atos são executados e a pessoa é executora de atos. Identidade e intencionalidade são tidas como sinônimos, sendo a sua essência uma objetificação da consciência. Uma vez que a pessoa só é medida em atos intencionais, sua identidade é apreendida de uma unidade de sentido plasmada em um espírito totalizante. *Psique*, *soma* e *nous* continuam cindindo, na reformulação das *cogitationes* de Descartes, a questão do Ser do homem entre mente, corpo e espírito. O Ser e a essência do homem aparecem como de ordem teológica, o ente humano é interpretado ontologicamente como ser do *ens finitum* (HEIDEGGER, 2012, pp. 92-93).

Se a ideia de coisa parte das heranças da tradução, poderíamos dizer que a obra, e aí englobamos a arte também, como outra disposição dessa história? É de se supor que se tornaria supérfluo e errante prosseguir com essa pergunta, uma vez que a obra de arte é mais que uma coisa (*Ding*) produzida, o seu par conceitual matéria e forma está presente aqui também, porém, há algo de outroquese manifesta. Esse é o questionamento problematizado oportunamente pelo poema *O estranho*, obra que dá a conhecer a áurea implícita ao estranhamento na obra de arte, a manifestação alegórica do pensamento manufaturado (*Handwerk*). Por manufaturar entenda-se um estar-a-mão ou trazer-junto (*zusammenbringen*) – do grego *συνβάλλειν* – que remete à unidade relacional da obra de arte com o artista, trabalho sobre as formas de pensamento que cria sentido e revela a essência do significado.

A poesia é o nomear que institui o ser e a essência de todas as coisas, não um dizer qualquer, mas aquele graças ao qual apenas se mostra à abertura tudo o que nós depois discutimos e tratamos na linguagem todos os dias. Por isso, a poesia não toma jamais a linguagem como um material já presente, mas é somente a poesia mesma a tornar possível a linguagem. A poesia é a linguagem originária de um povo histórico. É, portanto, vice-versa, a essência da

linguagem que será compreendida a partir da essência da poesia. (HEIDEGGER, 2014, p. 52)

Em termos mais fundamentais, por arte entenda-se a *poiesis* (ποίησις): a qualidade de criar ou idealizar por meio da linguagem. Pensar linguisticamente é combater a objetificação da ontologia da presença (sou, és, é, somos, sois, são), empreendimento do pensamento destinado a controlar e determinar a vida. Este empreendimento é movido pela técnica (τέχνη), conforme o tratamento de Nietzsche (2011), uma vontade de poder (potência), a busca da reprodução infinita dos entes, retirando da humanidade a extensão sensível na natureza, o sendo que lhe faz envolver no envoltório aberto do mundo. Por consequência, o homem não está no mundo – dentro dele –, ele é. Sua identidade se dá em contraposição ao mundo, pois se faz sujeito experiente.

Desde Platão (2000), adentrando a sociedade de gestos e deferências do século XIX, a qual Nietzsche (2009) identifica na ausência de vivência estética do arcabouço clássico, até o totalitarismo nos movimentos de juventude na Alemanha da década de 20, é possível observar uma predominância do Ser enquanto dado, uma identidade fabricada pela autoimposição de uma realidade que acontece apenas na externalidade e cabe ao homem dominá-la.

Para Heidegger (2008), essa metafísica, quando restrita à fundamentação última da realidade, aponta para a perda da tonalidade afetiva do compreender e pensar, em favor do cálculo estrito das consequências. Na modernidade, o predomínio do pensamento calculador sobre a meditação serena do sentido levou ao niilismo, o desprezo da finitude.

A indiferença para com a dignidade humana instrumentaliza as relações, ocupa as fronteiras e destrói a temporalidade do pensamento. Cabe ao homem fazer a guarda da linguagem, estar-junto, novamente, dos poetas e filósofos. Sensibilizar-se aos limites da morte apreendidos quando do reconhecimento ético da historicidade do ser-aí (SAFRANSKI, 2010, pp. 279-280).

Desse modo, a historicidade é compreendida pelo caráter discursivo do conhecimento. Para Heidegger, a historicidade é o modo de pensar que nos posiciona no mundo. As marcas no caminho (*Wozu*) da vida que, ao contrário do postulado pela doutrina metafísica, deve ser entendida enquanto fenômeno e não como conceito. A fenomenologia de Heidegger toma a concepção de λόγος de Aristóteles como base para sua interpretação. Assim, λόγος é concebido como discurso. Citando Aristóteles, Heidegger (2005, pp. 62-63) afirma: “O λόγος deixa e faz ver (φαίνεσθαι) aquilo sobre o que se discorre e o faz para quem discorre (medium) para todos aqueles que discursam uns com os outros”. Deste modo, o λόγος é ἀποφαίνεσθαι, ou seja, o discurso que revela, torna algo acessível aos outros por meio da comunicação, da fala. A comunicação é o *modus operandi* do pensamento e, sendo assim, é um caminho (*Wozu*) que, quando aberto, destina-se ao encontro da verdade por meio do “cuidado” com o outro (MOOSBURGER, 2007, p. 16). O “cuidado”, por sua vez, caracteriza-se como o fenômeno unificador do *Dasein*, isto é, a estrutura ontológica do ser-aí que garante tanto o entender quanto o sentir-se estranho na compreensão, tal como revela o poema de Max Martins. Por isso, antes de adentrarmos na análise de *O Estranho*, faz-se necessário uma breve elucidação da estrutura ontológica fundamental do cuidado, apresentada por Heidegger em *Ser e Tempo*

3. O cuidado como possibilitador de encontro

Em sua obra *Ser e Tempo*, Heidegger encontra-se com um questionamento que também se faz muito pertinente na problemática deste artigo: “como a totalidade do todo-estrutural mostrado deve ser determinada do ponto de vista ontológico existencial?” (HEIDEGGER, 2012, p. 507). No contexto de nossa pesquisa: como é possível que por meio da obra de arte o *Dasein* possa ter a compreensão não somente da coisa e de seu mundo utilizável, mas de todo o conjunto de relações existentes no obrar? Que estrutura ontológica fundamental pode possibilitar que um ser finito como o ser-aí possa ter a compreensão da totalidade em suas relações? Segundo Heidegger, por meio da estrutura do “cuidado”.

Tal estrutura fundamental manifesta-se a partir do fenômeno de que o ser humano, em sua vida cotidiana e vivências óticas, já sempre se comporta guiado por uma atitude ontológica que Heidegger denominou como “ser-adiantado-em-relação-a-si-em-um-mundo” (HEIDEGGER, 2012, p. 537). Em outras palavras, antes de qualquer compreensão temática ou teórica que o ser-aí pode fazer sobre os entes intramundanos, sobre os outros seres-aí e sobre si mesmo, ele já se guia por uma pré-compreensão atemática que se dá em suas relações no mundo. Justamente por se caracterizar como “ser-no-mundo”, o mundo não se apresenta ao *Dasein* como um ente separado, mas sim a partir de uma unidade intencional que garante uma pré-compreensão atemática da realidade por meio do caráter ontológico de “ser-adiantado-em-relação-a-si-em-um-mundo”. Como afirma Heidegger (2012, pp. 537-539):

O ser-adiantado-em-relação-a-si não significa algo assim como uma tendência isolada de um “sujeito” falto-de-mundo, mas caracteriza o ser-no-mundo. Porém a este pertence o estar entregue a si mesmo, sendo já cada vez dejectado *em um mundo*. [...] Apreendido completamente, o ser-adiantado-em-relação-a-si significa *ser-adiantado-em-relação-a-si-em-um-mundo*. [...] O existir factual do *Dasein* não é somente em geral e indiferentemente um dejectado no poder-ser-no-mundo, mas já está sempre também absorvido no mundo da ocupação. Nesse ser cadente junta a... se anuncia, expressamente ou não, entendido ou não, o fugir diante do estranhamento que no mais das vezes permanece encoberto com a angústia latente, porque a publicidade de a-gente reprime toda a não-familiaridade. No ser-adiantado-em-relação-a-si-em-um-mundo está essencialmente incluído o *ser* que decai *junto* ao utilizável do interior-do-mundo.

Logo, graças a esta estrutura do “cuidado” que, como foi revelado por Heidegger, garante uma pré-compreensão atemática da realidade pelo *Dasein*, devido a seu caráter de “ser-adiantado-em-relação-a-si-em-mundo”, o ser-aí pode possuir uma entendibilidade do todo. Devido às limitações da linguagem e do discurso, tal totalidade nem sempre pode ser concebida pelo *Dasein*, mas jamais pode ser não entendida, como afirma o próprio Heidegger (2012, p. 515):

Independentemente da experiência, conhecimento e apreensão, pelos quais é aberto, descoberto e determinado, o ente *é*. Mas o ente ‘é’ somente no entender do ente cujo ser pertence algo como o entendimento-do-ser. Por isso, ser pode ser não-concebido; nunca, porém, é por completo não-entendido.

Desse modo, é justamente pelo fato do ser-aí caracterizar-se essencialmente como “cuidado” que se mostra possível que, por meio da obra de arte, ele possa alcançar a compreensão não somente das coisas e instrumentos, mas da totalidade de modos de ser que se apresentam a ele em seu obrar. Uma compreensão que ocorre a partir de uma relação de unidade intencional garantida em sua estrutura de “ser-no-mundo”. Dessa forma, antes de ser entendido como um “sujeito” que se depara com um “objeto”, o *Dasein* é “ser-com” (*mitsein*) o mundo, é relação. Tal relação não se dá de forma passiva, à maneira de uma simples-existência (*Vorhandenheit*), mas se dá de forma ativa e atemática: seja pelo “cuidado” ou “ocupação” (*Besorgen*) com as coisas; seja pelo “cuidado” ou “preocupação-com-o-outro” (*Fürsorge*). Neste sentido, afirma Heidegger (2012, p. 543):

A preocupação (cuidado/*Sorge*) é sempre, embora só privativamente, ocupação (*Besorgen*) e preocupação-com-o-outro (*Fürsorge*). Um ente é entendido, isto é, projetado em sua possibilidade, é apreendido no querer como um ente do qual se ocupar ou como um ente a ser conduzido a seu ser pela preocupação-com-o-outro. *Por isso*, ao querer pertence cada vez um querido, o qual já foi determinado a partir de um em-vista-de-quê. (*colchetes nossos*).

Sendo assim, a estrutura ontológica fundamental do “cuidado”, plasmada nos modos de ser da “ocupação” (*Besorgen*) e da “preocupação-com-o-outro” (*Fürsorge*) possibilitam ao ser-aí a compreensão – e desse modo o encontro – com os modos de ser dos entes intramundanos, dos outros seres humanos e de si mesmo. Mas como ocorre essa compreensão possibilitadora de encontro por meio do “cuidado”? Como o ser-aí se relaciona a partir da “ocupação” e da “preocupação-com-o-outro”?

Na “ocupação”, o ser-aí relaciona-se com os objetos existentes e, por meio deles, busca realizar suas possibilidades de existências. Nesse sentido, os entes intramundanos não se mostram ao ser-aí como meras coisas isoladas – como foi descrito no tópico anterior – mas como um todo estrutural (*Bezugsganzen*) que sempre remete (*Verweisung*) à totalidade das relações do *Dasein*, tal como aponta Heidegger (2012, p. 217):

Com a obra, portanto, não vem-de-encontro somente o ente que é utilizável, mas também o ente do modo-de-ser do homem, em cuja ocupação o produzido se torna utilizável; e juntamente vem-de-encontro o mundo em que vivem portadores e consumidores, o qual é, ao mesmo tempo, o nosso.

Desse modo, por meio da “ocupação”, Heidegger quer demonstrar que os entes intramundanos não são apenas coisas para se utilizar, apropriar-se e dominar, mas são objetos que, na lida cotidiana, possibilitam a compreensão do ser-*ai* de seu ser mais próprio. Em outras palavras, por meio da lida cotidiana com os entes intramundanos na “ocupação”, o *Dasein* pode entender-se cada vez mais em remissão ao seu mundo, assumindo uma multiplicidade de modos de ser-em, como aponta o autor de *Ser e Tempo* (2012, p. 179):

O ser-no-mundo do *Dasein*, por sua factualidade, já se dispersou ou mesmo se despedaçou cada vez em determinados modos de ser-em. A multiplicidade de tais modos do ser-em pode ser mostrada em exemplos, na seguinte enumeração: ter de se haver com algo, produzir algo, cultivar algo e cuidar de algo, empregar algo, abandonar algo ou deixar que algo se perca, empreender, levar a cabo, averiguar, interrogar, considerar, discutir, determinar... Esses modos de ser-em têm o modo-de-ser do *ocupar-se* [...].

No entanto, não é somente em sua lida com os entes intramundanos que o *Dasein* alcança a compreensão da totalidade, mas também na relação e encontro com os outros, por meio da “preocupação-com-o-outro”. Heidegger afirma que quando se trata da relação com os demais seres humanos, o “cuidado” se revela de outro modo:

O caráter-de-ser do ocupar-se não pode convir ao ser-com, embora esse modo-de-ser seja, assim como na ocupação, um *ser relativo* a um ente que-vem-de-encontro no interior-do-mundo. O ente em relação ao qual o *Dasein* se comporta como ser-com, mas não tem o modo-de-ser do instrumento utilizável, é ele mesmo *Dasein*. Desse ente o *Dasein* não se ocupa, pois com ele se *preocupa*. (HEIDEGGER, 2012, p. 351).

E como se dá essa “preocupação-com-o-outro”, segundo Heidegger? O autor revela que o “cuidado” para com os outros (*Fürsorge*) pode culminar em duas possibilidades extremas: na primeira possibilidade a “preocupação-com-o-outro” concorre para uma anulação dos demais, ou seja, sua substituição, suspensão do cuidado e indiferença. Enquanto que a segunda possibilidade da “preocupação por” para com o outro repousa em uma atitude de se fazer solidário com este, por meio do respeito (*Rücksicht*) e da indulgência (*Nachsicht*), que o leva a assumir sua própria liberdade. Como revela o autor (2012, p. 353):

[...] a preocupação-com-o-outro tem duas possibilidades extremas. Pode como que retirar a “preocupação” (cuidado/*Sorge*) do outro, ocupando seu lugar na ocupação, *substituindo-o*. [...] Em tal preocupação-com,o outro pode se tornar dependente e dominado, mesmo que o domínio seja tácito e permaneça oculto para o dominado. Essa preocupação-com substitutiva que subtrai a “preocupação” (cuidado/*Sorge*) determina em ampla extensão o ser-um-com-o-outro e, no mais das vezes, atinge a ocupação do utilizável. Em oposição a esta há a possibilidade de preocupação-com que não substitui o outro, tanto que o *pressupõe* em seu poder-ser existencial, não para retirar-lhe a “preocupação” (cuidado/*Sorge*), mas para, ao contrário, restituí-la propriamente como tal. Essa preocupação-com que concerne em essência à preocupação (cuidado/*Sorge*) que propriamente o é – a existência do outro e não um *quê* de que ele se ocupe – ajuda o outro a obter *transparência* em sua preocupação (cuidado/*Sorge*) e a se tornar *livre* para ela. (*Parênteses nossos*)

Sendo assim, uma vez explicitado como se caracterizam os modos de ser da “ocupação” e da “preocupação-com-o-outro” dentro da estrutura fundamental do “cuidado”, Heidegger explica de forma satisfatória como é possível que o *Dasein*, por meio de suas relações finitas em sua lida cotidiana, pode alcançar a compreensão do todo do ente e do sentido do Ser. Desse modo, uma vez esclarecida a estrutura fundamental do “cuidado” e suas implicações na fenomenologia-existencial de Heidegger, este artigo dará o importante passo de analisar o poema *O Estranho*, de Max Martins à luz do pensamento heideggeriano.

4. O caminho da obra de *o estranho*

Estranho

Não entenderás o meu dialeto
 nem compreenderás os meus costumes.
 Mas ouvirei sempre as tuas canções
 e todas as noites procurarás meu corpo.
 Terei as carícias dos teus seios brancos.
 Iremos amiúde ver o mar
 Muito te beijarei
 e não me amarás como estrangeiro. (MARTINS, 2015, p. 29)

Para a tradição ocidental, o encontro ao estranho é o encontro ao Oriente. Desde o título do poema, a ideia de encontro se dá na temporalidade da ausência, daquele que não conheço e me falta, sendo, portanto, tão sublime quanto simbólico. O estranhamento é característico da idealização da diferença, por essa razão, o termo “orientalismo” foi assim empregado por Said (2007) para designar toda abordagem que traduz tudo aquilo que está além das fronteiras da civilização.

O orientalismo descrito por Said é a representação de tudo aquilo que é exógeno à *civilisation*. Em outras palavras, orientalismo é toda realidade povoada do exótico e do místico, terra repleta de “descobertas” e “encantamentos” ínsitos a serem desbravados. Em contraponto, a *civilisation* é o espaço da ciência, onde as forças de trabalho se coadunam pelo bem do progresso, que na interpretação racionalista é o incremento da técnica em favor do conforto e da segurança do homem na cidade.

Safranski (2010) aborda como essa fé na técnica tem raízes românticas. O romantismo é um movimento deveras heterogêneo, porém, no que diz respeito às suas leituras filosóficas, são as vertentes francesa e alemã que se destacam. A ideia francesa de *civilisation* surge em contraste com a ideia alemã de *kultur*. Dialética da transição à modernidade industrial (ADORNO; HORKHEIMER, 1985) que vê por cultura (*kultur*) esse apego à terra nativa, um hedonismo dos costumes (*heimat*). A noção de *kultur* pode ser extraída do terceiro verso do *Estranho*: “Mas ouvirei sempre as tuas canções/ e todas as noites procurarás meu corpo. / Terei as carícias dos teus seios brancos”. Nele, o leitor é convidado a brincar com estereótipos do amante-forasteiro, uma forma dionisíaca de arte e poesia que mesmo diante das barreiras de significado, alcança o entendimento pela disposição estética.

Esse amante-forasteiro é, como Barthes (2003) faz alusão, baseado em um discurso da ausência e assim remete a falta e a distância; vêm de longe, do Oriente. Ao Oriente, nesse caso, corresponde a temporalidade da ausência, a narração de um espaço arcano, sinestésico em sua sedução musical, *clímax* repleto de devir no encontro com o amado. Sendo assim, a partir de: “Mas ouvirei sempre as tuas canções/ e todas as noites procurarás meu corpo”, à luz de Nunes (2013, p. 12), a musicalidade da comunicação sinaliza a permeabilidade da comunicação. A canção liberta a percepção da sucessão cronológica de eventos e endereça a atenção para o envoltório do corpo e da espacialidade. Se na ordenação cronológica o tempo é dominante e o espaço é virtual, em contrapartida, na ordenação kairológica, que é a predominante na prática artística, o espaço é dominante e o tempo é virtual. O texto se torna o local de atualizações de significados, não há como separar tempo e espaço, mas há como compreender sua imbricação, sua intuição *a priori* (KANT, 2012) graças a qual a realidade é observada como volume senciente— que ora organiza a realidade a partir de uma lógica interna, sucessiva, oposta ao espaço, e ora externa e coextensiva.

Assim continua o quinto verso: “Terei as carícias dos teus seios brancos”. Loparic (2001; 2006), interpretando Winnicott (1968) por uma semiologia da *daseinsanálise*, refere-se ao seio como o primeiro objeto (de desejo) do imaginário – essa faculdade que radicaliza o volume senciente – o seio; aquele que nos amamenta. No seio há a experiência originária do sentimento de ser(mos) – esse elemento materno de “cuidado” –, de nutrir e ser nutrido. Tal elemento materno diz respeito à uma relação ampla com o mundo, nossa potência afetiva e possibilidade de genialidade no *devir*. Os seios brancos, tal como a folha (a tábula rasa do poeta) lhe aparecem como traslado linguístico, a movimentação (ARISTÓTELES, 2008) do homem pela natureza remete à narração e não à descrição. Remete a um espaço significante e não meramente apropriativo, estado de existência e convivência do homem como parte integrante da natureza que Heidegger denominou *mitsein* (ser-com).

O *mitsein* pode ser percebido também nos versos seguintes: “Iremos amiúde ver o mar/ Muito te beijarei/ e não me amarás como estrangeiro”. Aqui o “ser-com” é análogo ao Oriente, sua projeção se faz na dimensão da espiritualidade meditativa e contemplativa do mar, na infinitude do horizonte afetivo, na moldura do tempo e na profundidade ou profusão do sentimento. Sobretudo, ressalta uma postura de silêncio místico no encontro com o amado e na abertura ao Ser que se dá pela serenidade na manufatura do pensamento. Tal serenidade, como fica claro no caráter ativo do beijo, não é uma ação meramente solipsista,

ela requer um “cuidado” com aquele para qual meu discurso se destina, uma atenção concreta característica da práxis (GIACÓIA JÚNIOR, 2013, pp. 73-74).

Em uma interpretação da hermenêutica da facticidade, podemos dizer que ao Oriente é atribuído um horizonte narrativo aqui representado por meio de uma verticalidade oceânica, pelo vitalismo figurado no seio que nutre, mas também na possibilidade de um escapismo restaurador que se dá por meio do levante da Arte.

Somente a Arte permite a *destruktion* por meio das paixões. Estas, por sua vez, são seus artesãos que permitem ao homem habitar poeticamente com base em um desvelamento de sentido. Na Arte, há a guarda da linguagem que reveste a sacralidade pessoal da tonalidade afetiva, e assim, a potência poética historiciza as emoções do discurso, a verdadeira Arte realiza o *ser-aí* (COSTA, 2015, p. 129). Realizar o *ser-aí* significa estar aberto para uma totalidade de possibilidades, assim é a procura pelo amor descrita por Max Martins. Após as carícias da tonalidade afetiva, esse envolvimento do *ser* no humor e nas emoções que lhe constituem no *aí* do mundo, torna a procura da consumação afetiva equivalente à procura de um projeto de vida tangível.

Tal procura, ainda que originária da serenidade (ou sobriedade) de estar aberto para o possível, remete sucessivamente à inquietude da escolha de uma possibilidade em detrimento de outra. A vida inquieta, pois, é uma constante movimentação do possível e insuficiência da teoria que nos alerta da responsabilidade de um exercício permanente de autorreflexão, projeção das circunstâncias e condições intramundanas (que mantém o homem em permanente relação com o mundo) que impedem o repousar (GIACÓIA JÚNIOR, 2013, pp. 12-13).

Não é coincidência que a conjugação do poema inteiro esteja no futuro, esse é o tempo da possibilidade deslocada. Igualmente, não é mero artifício performático que a única negação esteja no último verso, essa é a que sinaliza a estrutura kairológica da temporalidade da ausência representada, a inquietude do encontro na narrativa que se encerra sem nos definir.

Não é à toa o encerramento com um verso misterioso, em “e não me amarás como estrangeiro”. A partir dele, fica claro a impossibilidade de definir objetivamente *como será amado*. Diante da abertura, cabe ao leitor incorporar o *Dasein* e, assim, determinar a intencionalidade do sentido do enunciado pelo cuidado na compreensão de sua própria facticidade. O fato é que a conjugação no futuro aponta imperativamente para esse destino da compreensão, do entendimento que, por sua vez, é um ato em constante desenvolvimento. Poderíamos dizer que Max Martins, à luz heideggeriana, nos comunica aqui que, mesmo depois do caminho da linguagem aberto pela tonalidade afetiva (*Stimmung*), ainda estamos a sós.

Se o outro é o nosso oriente, é porque sua posição no caminho é tão única quanto diferente da nossa. Cabe à tarefa do pensamento trazer à luz a unidade que compartilhamos no humor da vinculação, o *pathos* do discurso; essa necessidade romântica de escrever cartas para quem não está mais lá – temporalidade da ausência. Pois o Ser, na modernidade, nos deixou, e, ainda que apaixonados (repletos de potência) diante do vazio e da nadeidade (*Nichtigkeit*) (HEIDEGGER, 1969), nossa própria essência nos é estranha.

5. Considerações finais

Na síntese deste trabalho, cuja argumentação foi acima exposta, temos por conclusão que o interlocutor da retórica do poema *O estranho* é o sujeito que, hodiernamente, peregrina na nadeidade. A nadeidade é o lugar atual do seu encontro, seu espaço de inquietude, pois remete à convivência e ao cotidiano.

Caminhar nesse espaço é estar suscetível a tentação da técnica (*τέχνη*), a restrição senciante ao cálculo, um modo de pensar objetual e apropriativo que subsumiu a natureza ao homem. Não é esse o modo de pensamento de Heidegger ou de Max Martins. Em ambos identificamos uma amálgama de sentidos que vincula o homem ao mundo por meio do “cuidado” (*Sorge*). Ao nosso ver, a poesia de Max Martins promove a abertura ao Ser ao cartografar esse *lócus* de transição da tonalidade afetiva (*Stimmung*) às fronteiras da história do pensamento greco-latino, e depois europeu, o posicionamento do horizonte hermenêutico a oriente da *civilization*.

Encontrar-se neste limite reflete, por meio do estranhamento, sobre a distância (orientalismo) entre a intencionalidade e o papel da significação que a Arte exerce sobre a existência, sua influência em nosso acesso ao Ser e sua representação enquanto historicidade ou narrativa.

Dito desta forma, a Arte de “*O estranho*” plasma com excelência metafórica esse caminho pela linguagem. Um caminho que, a princípio, em face do esvaziamento do *ser-aí* (*Dasein*), nos é estranho.

Porém tão logo percebido o abismo do conceito, revela o *fundo do ser* na metalinguagem, a serenidade de não se anular na tradição, mas ao contrário, estar sempre aberto na musicalidade do enternecimento sóbrio.

Se a intencionalidade na significação aparece por meio da generalização dos sentidos do fenômeno – e sua inerente emancipação proposicional e ontológica – o desvelamento tem como destino a liberdade ontológica e o cuidado para com a essência.

Referências

- ADORNO, T; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. São Paulo: Leya, 1985.
- ARISTÓTELES. *Poética*. São Paulo: ARTMED, 2008.
- ARISTÓTELES. *Retórica*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.
- BARTHES, R. *Fragmentos de um discurso amoroso*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2003.
- COSTA, V. *Heidegger*. São Paulo: Ideias e Letras, 2015.
- GIACÓIA JÚNIOR, O. *Heidegger urgente: introdução a um novo pensar*. São Paulo: Três estrelas, 2013.
- HEIDEGGER, M. *A origem da obra de arte*. Lisboa: Edições 70, 2007.
- HEIDEGGER, M. *Explicações da poesia de Hördelin*. Brasília: UNB, 2014.
- HEIDEGGER, M. *Introducción a la fenomenología de la religión*. México: Siruela, 2006.
- HEIDEGGER, M. *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles*. São Paulo: Vozes, 2011.
- HEIDEGGER, M. *Marcas do caminho*. São Paulo: Vozes, 2008.
- HEIDEGGER, M. *Que é Metafísica?* São Paulo: Duas Cidades, 1969.
- HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. São Paulo: Editora Unicamp, 2012.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Vozes, 2012.
- LOPARIC, Z. Esboço do paradigma winnicottiano. *Cadernos de história de filosofia da ciência*, Campinas, v. 11, n. 2, pp. 7-58, 2001.
- LOPARIC, Z. *De Freud a Winnicott: aspectos de uma mudança paradigmática*. *Revista de Filosofia e Psicanálise Natureza Humana*, Campinas, v. 8,n.1, pp. 21-47, 2006.
- MARTINS, M. *O estranho*. Belém: Edufpa, 2015.
- MOOSBURGER, L. 2007. *A Origem da Obra de Arte de Martin Heidegger: Tradução, Comentário e Notas*. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa de Pós-Graduação em Filosofia.
- NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*. São Paulo: Companhia de bolso, 2009.
- NIETZSCHE, F. *Vontade de potência*. São Paulo: Vozes, 2011.
- NUNES, B. *O tempo na narrativa*. São Paulo: Ed. Loyola, 2013.
- COMPLEXITAS REVISTA DE FILOSOFIA TEMÁTICA - Ed. 2022, V6, n 01. p.12 - 22.

PLATÃO. *A república*. Belém: Edufpa, 2000.

POPPER, K. *O mundo de Parmênides: ensaios sobre o iluminismo pré-socrático*. São Paulo: Unesp, 2014.

SAFRANSKI, R. *Romantismo: uma questão alemã*. São Paulo: Estação Liberdade, 2010.

SAID, E. *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. São Paulo: Companhia de bolso, 2007.

WINNICOTT, D. *O brincar. Uma exposição teórica*. In *O brincar e a realidade*. Rio de Janeiro: Imago, 1968.