UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA

VICTOR TINOCO DELGADO

O ESPAÇO COMO HORIZONTE E O HABITAR COMO EXPERIÊNCIA: A FENOMENOLOGIA COMO (DES)CAMINHO

São Paulo
2018

VICTOR TINOCO DELGADO

O ESPAÇO COMO HORIZONTE E O HABITAR COMO EXPERIÊNCIA: A FENOMENOLOGIA COMO (DES)CAMINHO

(VERSÃO CORRIGIDA)

Tese de Doutorado apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Psicologia.

Área de Concentração: Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano

Orientadora: Prof.ª Dr.ª Henriette Tognetti Penha Morato

São Paulo
2018

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Catalogação na publicação
Biblioteca Dante Moreira Leite
Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo
Dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Tinoco Delgado, Victor
O espaço como horizonte e o habitar como experiência: a fenomenologia como (des)caminho / Victor Tinoco Delgado; orientador Henriette Tognetti Penha Morato. -- São Paulo, 2018.
113 f.
Tese (Doutorado - Programa de Pós-Graduação em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano) -- Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 2018.

1. Fenomenologia. 2. Martin Heidegger. 3. Habitar. 4. Espaço. 5. Experiência. I. Tognetti Penha Morato, Henriette, orient. II. Título.

NOME: DELGADO, Victor Tinoco.

O ESPAÇO COMO HORIZONTE E O HABITAR COMO EXPERIÊNCIA: A FENOMENOLOGIA COMO (DES)CAMINHO.

Tese de Doutorado apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Psicologia.

Aprovação em:___/___/___

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr._____Instituição:_____
Julgamento:_____Assinatura:_____
Prof. Dr._____Instituição:_____
Julgamento:_____Assinatura:_____
Prof. Dr._____Instituição:_____
Julgamento:_____Assinatura:_____
Prof. Dr._____Instituição:_____
Julgamento:_____Assinatura:_____
Prof. Dr._____Instituição:_____
Julgamento:_____Assinatura:_____

São Paulo
2018

Aos meus pais
(*in memorian*)

AGRADECIMENTOS

À minha mãe, pelo amor.

Ao meu pai, pelo cuidado.

À minha irmã, pelo carinho.

Ao meu filho, pela vida.

À Henriette, pelo acolhimento e abrigo durante a tempestade. Pelos ensinamentos e sabedoria.

Ao Roberto Novaes, pela amizade serena e pelo conhecimento.

Aos amigos Crisóstomo, Jadir e Alessandro sempre presentes nessa caminhada.

A Marco Casanova, pela disponibilidade para participar da Banca de Defesa. É sempre grande o privilégio escutá-lo.

À Emar, pelo auxílio nesse caminho e pela presença na minha vida.

Aos colegas do LEFE e à Neide.

À Secretaria do PSA/USP, especialmente à Olívia, pela atenção e gentileza de sempre.

À Prof.ª Dr.ª Sandra Patrício, pelas valiosas contribuições durante as aulas e no exame de qualificação.

Aos professores do IP-USP, pelas aulas e disponibilidade.

Aos amigos Patrick e Cacau, pelo incentivo de sempre e pela parceria desde o período da graduação.

Aos lugares em onde morei.

Aos meus alunos.

Aos meus pacientes.

Ao CNPq, pela bolsa.

Para não matar seu tempo, imaginou: vivê-lo enquanto ele ocorre, ao vivo; no instante finíssimo em que ocorre, em ponta de agulha e porém acessível; viver seu tempo: para o que ir viver num deserto literal ou de alpendres; em ermos, que não distraiam de viver a agulha de um só instante, plenamente. Plenamente: vivendo-o de dentro dele; habitá-lo, na agulha de cada instante, em cada agulha instante: e habitar nele tudo o que habitar cede ao habitante.

E de volta de ir habitar seu tempo: ele corre vazio, tal tempo ao vivo; e como além de vazio, transparente, o instante a habitar passa invisível. Portanto: para não matá-lo, matá-lo; matar o tempo, enchendo-o de coisas; em vez de deserto, ir viver nas ruas onde o enchem e o matam as pessoas; pois como o tempo ocorre transparente e só ganha corpo e cor com seu miolo (o que não passou do que lhe passou), para habitá-lo: só no passado morto.

(“*Habitar o tempo”*, João Cabral de Melo Neto)

DELGADO, Victor Tinoco. **O espaço como horizonte e o habitar como experiência: a fenomenologia como (des)caminho**. 2018. 103f. Tese (Doutorado) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

RESUMO

Inspirados na fenomenologia de Martin Heidegger compreendemos que habitar é o modo de ser do homem invariavelmente determinado pela condição ontológica de sua espacialidade. O caminho reflexivo que orienta essa perspectiva compreensiva nos possibilita entrar em contato com outros sentidos para as noções de homem, mundo, espaço, dentre outras que buscaremos esmiuçar no decorrer dessa pesquisa que são bastante diversos das tradicionais representações metafísicas e conceituais. O método fenomenológico e a possibilidade de suspensão das hipostasias metafísicas de compreensão dos modos de ser do homem permitem que, de fato, a atenção se concentre sobre a experiência, ao mesmo tempo em que nos desperta a crítica para as universalizações das teorias que buscam empreender verdades essenciais sobre o homem. Esse trabalho busca pensar de forma hermenêutica o habitar em face às condições e determinações do mundo frente à experiência.

Palavras-chave: Fenomenologia; Martin Heidegger; habitar; espaço; experiência.

DELGADO, Victor Tinoco. **The space as a horizon and dwell as experience: phenomenology as (des) way**. 2018. 103f. Thesis (Ph.D.) – Institute of Psychology, University of São Paulo, São Paulo, 2018.

ABSTRACT

Inspired by Martin Heidegger's phenomenology we understand that to inhabit is the mode of being of man invariably determined by the ontological condition of its spatiality. The reflective path that guides this comprehensive perspective enables us to get in touch with other meanings for the notions of man, world, space, among others that we will try to sketch during of this research that are quite different from the traditional metaphysical and conceptual representations. The phenomenological method and the possibility of suspending the metaphysical hypostasis of understanding man's modes of being, allow attention to concentrate on experience at the same time as the criticism of the universalizations of the theories that seek to undertake essential truths about man. This work seeks to think in a hermeneutical way of dwelling in the face of the conditions and determinations of the world in the face of experience.

Keywords: Phenomenology; Martin Heidegger; dwell; space; experience.

SUMÁRIO

I – INTRODUÇÃO.....12

II – EXPERIÊNCIAS E FRAGMENTOS.....20

III – SOBRE O MÉTODO: A FENOMENOLOGIA EM QUESTÃO.....28

IV – *SER E TEMPO* E A COMPREENSÃO DE MUNDO.....44

4.1 – O *Dasein*.....**47**

4.2 – O ser-no-mundo.....**51**

V – A ONTOLOGIA ESPACIAL DO SER-NO-MUNDO.....58

5.1 – Espacialidade, manualidade e circunvisão.....**60**

5.2 – *Proximidade* e *dis-tanciamento*.....**63**

5.3 – *Espaço e lugar*.....**67**

VI – MUNDO COMO MORADA E HABITAÇÃO.....70

6.1 – *Construir* e *habitar*.....**74**

VII – O HABITAR E A MODERNIDADE.....78

7.1 – O retorno à experiência.....**80**

7.2 – O "*diagnóstico filosófico da modernidade*".....**84**

7.3 – Técnica e espaço.....**92**

VIII – CONSIDERAÇÕES.....99

IX – REFERÊNCIAS.....107

I

INTRODUÇÃO

Pensar sobre a cidade, sobre os lugares onde vivi e vivo, sempre foi algo que me despertou interesse particular. De forma mais sistemática, iniciei leituras e estudos mais específicos sobre o assunto ainda durante o curso de Graduação em Psicologia, mais precisamente em 2004, quando também iniciei, junto a dois amigos, um grupo de estudos sobre Psicologia Junguiana. Dentre as psicologias, a obra do psiquiatra suíço Carl Gustav Jung, por certo período atraiu-me bastante e por várias razões. Dentre as principais delas estavam suas preocupações e seus estudos sobre a tradição e a condição humana, especialmente por afirmá-la em sua condição de copertinência ao mundo. Ainda durante esse ano, também iniciei uma disciplina da grade do curso sobre Psicologia Junguiana, com o Prof. Dr. Luiz Eduardo da Silva e Souza. Nesse período, estabeleci maior intimidade com as leituras e meu interesse pela perspectiva do autor cresceu proporcionalmente com essa prática. Ao fim da graduação, dediquei meu trabalho de conclusão de curso a uma leitura junguiana do poema indiano *Sidarta*, de Herman Hesse, em consonância com algumas outras questões sobre a modernidade, posteriormente publicado, em coautoria com o Prof. Dr. Luiz Eduardo, na Revista Psicologia USP[1].

Em 2008, ingressei no curso de Mestrado em Psicologia, na Universidade Federal Fluminense – UFF, sob a orientação do Prof. Dr.

[1] SOUZA, L.E.S.; DELGADO, V.T. O percurso de Sidarta e o problema da identidade: um estudo transdisciplinar do romance de Herman Hesse. *Psicologia USP*, São Paulo, v.19 n. 2, p. 213-234, abr./jun. 2008.

Roberto Novaes de Sá. Percebi, já nos primeiros encontros com professores, outros (des)caminhos e modos de conceber pesquisa em psicologia – referências e possibilidades reflexivas que até então me eram estranhas. Literaturas, referências e pesquisas que acredito, de um modo geral, não contemplar boa parte da totalidade da grade curricular dos cursos de graduação em Psicologia no Brasil. Creio dever-se a esse fato tal programa solidificar-se como referência no desenvolvimento de pesquisas em Psicologia com ênfase no território dos estudos sobre a subjetividade. Refiro-me aqui a um modo diverso de fazer pesquisa na área, divorciado do modelo antropocêntrico tradicional que, naquele momento, se desvelou para mim como outro universo de possibilidades de condução de pesquisas em Psicologia.

Ainda debruçado sob os escritos de Jung e de seus comentadores, iniciei a leitura de "*Cem anos de psicoterapia... e o mundo está cada vez pior*" (1995) e de "*Cidade e Alma*" (1993), ambos publicados por James Hillman, fundador da chamada Psicologia Arquetípica, que tem sua base epistemológica inaugurada pela Psicologia de Carl Gustav Jung. Considero, ainda hoje, essas duas obras como a via de acesso para outros (des)caminhos diversos daqueles que outrora nortearam minha formação, bem como até então se constituíam como referências que me possibilitavam depreender sobre algumas questões de pesquisa. Certamente, a principal deve-se ao fato dessas obras conduzirem – acredito que como poucas – uma discussão sobre os aspectos da cidade

e os elementos da vida urbana de modo mais direto e central a partir da Psicologia. Sob diversos aspectos, Hillman subverte as possibilidades de análise dos objetos de uma psicologia tradicional e insere tematizações bastante pertinentes sobre a arquitetura, a vida urbana e os objetos como elementos e expressões quase sempre caóticas e determinadas pelo nosso tempo histórico. Esses elementos ainda permanecem como pontos de convergência entre a Psicologia de Hillman e meus interesses atuais de pesquisa, embora em um horizonte de investigação que busque precisar essas relações, partindo também de outras referências de análise e metodologias.

Em 2014, iniciei o curso de Doutorado em Psicologia sob a orientação da Prof.ª Dr.ª Henriette Tognetti Penha Morato, no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo – USP. Tanto as orientações, reuniões no Laboratório de Estudos em Fenomenologia Existencial e Prática em Psicologia – LEFE, assim como as aulas no Instituto de Psicologia, mostraram-se como terreno firme e fértil para germinar os elementos da minha proposta. Percebia, já nos encontros iniciais, certa dissonância de uma “compreensão psicológica” irrestrita a conjuntos de teorias e técnicas erigidas historicamente. Isso me pareceu suplantado naquelas ocasiões em que observava sempre incursões em outros campos e tradições que têm nos fornecido combustível e fôlego

para seguir a diante rumos aos horizontes dos nossos interesses de pesquisa, e a medida da pausa e da serenidade para reflexão.

Essa breve trajetória acadêmica e pessoal se resume no nosso atual problema de pesquisa: *"como" se habita o espaço?* A partir desta questão, surgem as seguintes indagações: seria mesmo possível traduzir conceitualmente esse tipo de experiência à luz de um saber científico? Em que medida as metodologias de pesquisa em Psicologia poderiam conduzir-me a uma análise pertinente desse "como" se habita e, ao mesmo tempo, guardar-me do risco e das armadilhas de uma análise tendenciosa desse fenômeno?

O tema ainda me desperta muitas perguntas. São poucas as respostas e tampouco tenho a pretensão de alcançar verdades absolutas. Também me provoca constrangimentos, memórias, aproximações e distanciamentos. Revigora-me e debilita-me. Ao pensar sobre o espaço e sobre os lugares, vemos materializado em suas paisagens e seus desenhos, as dimensões da técnica moderna empregada sob múltiplas formas do apelo, quase sempre presente em função do exercício da fluidez e da velocidade.

Particularmente, a experiência do habitar – em especial os espaços urbanos da metrópole revelam-me o sentido usual de *urgência*. São convocações que exigem respostas imediatas em um ritmo sempre constante. Estar em São Paulo ou no Rio de Janeiro atualiza-me desses

sentidos cotidianamente – ao entrar e sair das estações do metrô; ao aguardar o voo no aeroporto ou o ônibus no terminal rodoviário para retornar a casa; e ao observar a circulação das pessoas pelas ruas e por outros espaços coletivos e de aglomeração. Sinto o mesmo ao olhar as paisagens urbanas que plasmam natureza e técnica; ao observar as pessoas inquietas dentro de seus carros obstaculizados no trânsito cada vez mais caótico dessas cidades; ao avistar as moradias que se espremem às marginais e autopistas; à resistência dos que têm a rua como lugar de morada e se abrigam nas marquises de antigas construções ou embaixo de pontes e viadutos, nas áreas de ocupação, nos muros e prédios pichados – horizontes da cidade verticalizados. Desse ponto, nos surge outra questão: será que o sentido de habitar o lugar, ou mesmo a cidade, para esses últimos, se revela como o mesmo daqueles que habitam outros lugares da cidade, a exemplo dos moradores dos condomínios do bairro da Barra da Tijuca, no Rio de Janeiro, ou nos de Alphaville, em São Paulo? Se por um lado, não temos condições de afirmar as correspondências entre esses lugares de morada como desveladores de sentidos iguais ou diversos a seus habitantes, por outro, a partir de uma análise mais direta, observamos que esses espaços guardam, junto a seus habitantes, possibilidades diversas. Tempo e espaço na modernidade coincidem com o apelo por funcionalização.

O estilo de vida nesse tipo de habitação – da vida condominizada – revela-nos diferenças peculiares, especialmente, de convívio e de

mobilidade. Muitos comportam entre seus muros a presença e oferta de centros de comerciais, de convenções, academias, clínicas médicas, padarias e até mesmo igrejas. A proposta de “uma vida possível e segura em um só lugar[2]” solidifica-se entre cercas eletrificadas, muros altos, câmeras e seguranças armados nesses lugares de habitação – também chamados de “microcidades”.

Esses são apenas alguns fragmentos pensados a partir de algumas imbricações do meu interesse sobre o que seria “experiência de habitação”. Tais elementos germinaram meu interesse e continuam a fecundar questões. Compreendo que o desvelamento do sentido dessa experiência e a compreensão desse horizonte exige outro modo de abertura. Essa tarefa solicita uma mudança de lugar, em especial daquele tradicionalmente ocupado pelo cientista que, de antemão, já pressupõe uma lógica do funcionamento do seu objeto de investigação que regularmente se dá de forma presumível, em um campo ou território de observação.

No entanto, aqui parto do princípio de que o caminho profícuo de aproximação do fenômeno da experiência cotidiana de habitar deva viabilizar o encurtamento das distâncias entre mim e o fenômeno que pretendo compreender. Ao mesmo tempo, possibilitar saltar o abismo aberto pelas certezas e pelas previsões científicas e alcançar a margem

[2] Slogan da divulgação afixada em um outdoor do empreendimento imobiliário Ilha Pura, localizado no bairro da Barra da Tijuca, zona oeste do Rio de Janeiro, com cerca de 820.000m².

da errância e dos acidentes. Dessa outra margem, alcançamos outra perspectiva de compreensão do espaço e do habitar, que se desvela no contexto de outro horizonte temático, *como fenômeno*. Desse lugar, podemos experimentar o privilégio da abertura e da aproximação, expondo o espaço e os lugares, seus modos e experiências de habitação a um questionamento diverso daqueles outrora inaugurados pelas ciências naturais e até mesmo pela Psicologia e suas explicações reducionistas da experiência à dimensão das estruturas psicológicas subjetivas.

II

EXPERIÊNCIAS E FRAGMENTOS

"A manifestação das coisas e dos acontecimentos, em seu sentido, também nos toca individualmente. As coisas também se abrem para cada homem em particular, dependendo da posição do mundo em que estejam. (...) Mas tudo o que um homem em particular percebe e compreende exige compartilhamento. Toda novidade, toda nova verdade precisa encontrar lugar num mundo comum para conquistar alguma plausibilidade".

Dulce Critelli

Ao longo dos últimos anos vivi e transitei por diferentes lugares. Alguns de morada, outros de passagem, mas que, com o olhar quase sempre atento, pude perceber várias diferenças nas formas do estar e do viver nesses lugares, sobretudo o sentido do convívio. Os fragmentos e a reunião dessas experiências pessoais se misturam e reforçam diretamente as propostas que fundamentam a nossa tese. Estar em Campos dos Goytacazes, Niterói, Rio de Janeiro, São Paulo, Quissamã, Macaé, Petrópolis, Teresópolis, e outros tantos lugares, sempre me ensejaram diferentes situações. Fato que também notava nas conversas, no trabalho, durante as aulas, nas ruas, nas filas, etc. Essas impressões me põem a pensar em certo tipo de disposição que apresenta particularidades ligadas intrinsecamente aos modos e às condições que esses lugares abrem aos seus habitantes.

Esporadicamente, quando necessário, visito o centro da cidade de Campos dos Goytacazes. Cidade onde nasci, trabalho e divido durante algum tempo minha permanência semanal junto a outras cidades. Nessas ocasiões, recordo-me sempre de minha infância, quando caminhava pelos becos e pelas ruas estreitas do centro histórico. A memória mais viva desse lugar é a do Boulevard Francisco de Paula Carneiro, tomado àquele tempo como lugar de passagem e também de parada. Espaço de encontro dos habitantes, demarcado pelas calçadas de pedras portuguesas e postes com lâmpadas de vapor de sódio, rodeado de cafés e antigos restaurantes de imigrantes portugueses, também por uma

antiga papelaria, da loja de discos onde passava horas a fio, da livraria "Ao Livro Verde[3]", reconhecida nacionalmente como a mais antiga do Brasil e que resiste ainda hoje à ampla profusão do mercado de compra e vendas de livros pela internet. Próximo ao Boulevard, tenho ainda vívida as recordações da Praça do Santíssimo Salvador, demarcada pelo projeto arquitetônico desenvolvido por Roberto Burle Marx[4]. Recordo-me das primaveras e dos seus ipês, das jardineiras e dos bancos de madeira, dos músicos e artistas de rua que por lá sempre estavam em função do entretenimento que mantinha paralisadas e atentas as pessoas que passavam por ali.

Percebo que tais paisagens e hábitos analogamente acompanharam a transformação do desenho e da arquitetura dos grandes centros urbanos. Algumas ruas desse Boulevard foram abertas para possibilitar o trânsito dos carros. Os antigos cafés e restaurantes tornaram-se bistrôs e espaços *gourmet*, delimitados por lâminas de vidros temperados, cerceando demarcações fronteiriças com o público. As pedras portuguesas da praça, os ipês e os bancos foram removidos. Os antigos postes de média altura com lâmpadas de sódio foram substituídos por LEDs[5]. No lugar das pedras e dos bancos, colocados cubos e pisos

---

[3] Fundada em 13 de junho de 1844 pelo português José Vaz Correia Coimbra, na Rua da Quitanda, nº22, atualmente Rua Theotônio Ferreira de Araújo, nº66.
[4] Arquiteto e paisagista reconhecido mundialmente pelo seu estilo.
[5] Campos dos Goytacazes/RJ foi o primeiro município do Brasil e da América Latina a receber energia elétrica e iluminação pública. Atualmente, pode-se avistar um dos postes de iluminação remanescente do século XVIII, que se tornou monumento histórico, tombado pelo *Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional* – IPHAN e localizado na calçada do prédio da Receita Federal, situada na Avenida Rui Barbosa, no centro da cidade.

de granito escorregadios que exigem outro tipo de atenção ao passante. Dos ipês e das jardineiras, restaram enormes palmeiras imperiais, anacrônicas ao estilo modernista praticados nesse novo conjunto arquitetônico e dispostas sob medidas geometricamente calculadas. A praça e o Boulevard deixaram de ser lugares de abrigo e de pausa. Tornaram-se lugares de passagem e de impermanência. Deixaram de convidar seus passantes para o café e a conversa à brisa em frente ao Rio Paraíba do Sul.

Atualmente, caminhar por esses lugares me permite experienciar certa nostalgia do invisível. Sob a forma de fragmentos, memórias pessoais ainda contém os traços dessas paisagens. Surge-me, a partir dessas observações, outras duas questões: em que medida os efeitos do emprego da técnica, elevado à potência máxima na modernidade, produzem alterações nos modos de vida na cidade? Seria essa, entre outras, uma importante hipótese a adotar como norte desta pesquisa?

De fato, lugares como os que permaneci apresentam tantas particularidades que os tornam, sob vários aspectos, inigualáveis uns aos outros. A geografia, o clima, os hábitos, a concentração de pessoas, de automóveis, de construções, os serviços, a mobilidade, a economia, os anseios pessoais e coletivos, enfim, revelam-se, acredito, entre seus habitantes sentidos bastante diversos.

A respeito dessas diferenças, recordo-me também bastante do período em que trabalhei como professor temporário no *campus* do Instituto Federal Fluminense, no município de Quissamã, interior do Estado do Rio de Janeiro. Lembro-me das conversas com os alunos, dos anseios que cotidianamente escutava nos lugares que frequentava; dos professores, quase todos também vindos de outras cidades ou estados; dos bens de consumo à disposição e da ausência de outros e dos apelos da população por certo tipo de desenvolvimento que lá não chegava. Lembro-me do odor e da fumaça das turfas que nublavam o céu e invadiam a cidade durante o verão seco; das histórias contadas pela população sobre a antiga usina de cana-de-açúcar que marcaram a memória aquele povo e ainda estava presente naquele tempo; dos anseios dos alunos do curso técnico em Segurança do Trabalho, que depositavam na formação suas expectativas de um futuro promissor como profissionais da indústria *offshore*.

A experiência como docente do curso de graduação em Psicologia da Universidade Estácio de Sá, em Campos dos Goytacazes, também me revela outros sentidos. Geograficamente, o município se localiza ao norte do Estado do Rio de Janeiro e representa o principal pólo universitário da região. Por sua proximidade a outros tantos municípios que não são atendidos por intuições de ensino superior, atrai interesse de muitos, por apresentar-se como oferta mais próxima de possibilidades de cursar o ensino superior. Boa parte dos alunos dessa unidade vem de municípios

ou localidades vizinhas, e, muitos também, de outros estados, principalmente do Espírito Santo. O convívio em sala de aula, a experiência nas supervisões de estágio, as conversas nos corredores e ao fim das aulas nos aproximam e descubro sempre peculiaridades entre essas pessoas de diferentes lugares.

No *campus* de Petrópolis, onde também fui professor, percebia outros aspectos dessas experiências. Eram outros os sotaques, as aparências, as dificuldades, os sentidos doados às experiências que se mesclavam aos modos de vida na cidade, relacionados à geografia, ao clima aos hábitos criados pela população e aos modos da vida na região serrana fluminense.

A heterogeneidade desses encontros sempre me mostra diferenças que marcadamente relacionam-se com o estilo de vida particular de cada um em seus lugares de morada. Histórias que também revelam satisfação e constrangimento; esperanças e decepção. Histórias de esforços, de mobilidade, de migração entre cidades. E isso nos sugere a hipótese que se configura como um dos elementos centrais da nossa tese: o mundo se inscreve nos registros biográficos de seus habitantes. Abre e delimita certos tipos de possibilidades a seus habitantes; realiza e obstaculiza condições e arranjos para nele se permanecer.

Para além do espaço e dos lugares como mero lugar de passagem, de consumo e exploração, esses também se configuraram como abrigo e

morada. Em geral, estabelecemos com o mundo, com os lugares de passagem ou de morada, relações de proximidade e de afastamento. Temos quase sempre preferências por frequentar este ou aquele lugar, desde padarias, restaurantes, praças, praias, a oficina, o barbeiro, entre outros. Quase sempre desenvolvemos um conjunto de hábitos em nossos modos de habitar. Nessa mesma medida, também se revelam situações que despertam afastamento, seja porque o lugar apresenta o perigo do tráfico – como o que ocorre em muitas regiões e bairros do Rio de Janeiro –, porque o trânsito é mais intenso, o clima não agrada, etc.

Dessas relações que se estabelecem entre os habitantes e o espaço também figura a fonte de onde provém o sentido mais amplo do lugar. Por diversas vezes senti-me intrigado por essas diferenças na volta para a morada de Campos. Já na entrada da cidade, às margens da BR-101, acompanhei, durante algum tempo, a retirada gradual da população que ali residia. As casas foram demolidas e os moradores removidos para conjuntos habitacionais doados pela prefeitura, localizados à margem oposta da rodovia ou em outros bairros mais distantes dali. Na rua onde moro, os que habitam a comunidade da Baleeira; os que vivem na Ilha do Cunha, às margens do rio; as famílias que ocuparam o prédio do antigo Instituto de Assistência dos Servidores do Estado do Rio de Janeiro– IASERJ; e ao fim da rua, os que, assim como eu, residem nos condomínios residenciais. Percebo que mesmo lado a lado, dispostos espacialmente na mesma rua, mesmo bairro, esses lugares de habitação

abrem possibilidades diferentes e, na mesma medida, estabelecem experiências e sentidos diferentes de habitar.

III

SOBRE O MÉTODO: A FENOMENOLOGIA EM QUESTÃO

O método fenomenológico-hermenêutico de Heidegger aponta-nos um caminho, um exercício fenomenológico que compreende outra abertura para a compreensão de nossas experiências. Assim, ao investigarmos aqui a questão do método, não pretendemos investigar o espaço físico em suas propriedades subsistentes, tampouco as estruturas psicológicas. Essas talvez sejam duas grandes armadilhas que se abatem de início sobre nossa tarefa e que exige de nós que nos mantenhamos atentos: a primeira, representando o risco de cair em uma análise da realidade simplesmente dada; já a segunda, na compreensão do ser e das formas do habitar como provenientes de uma estrutura subjetiva. Antes de tudo, cabe-nos esclarecer que pretendemos investigar *mundo* e, ao acompanhar as repercussões do problema do habitar. As perspectivas históricas de interesse sobre essas questões revelam privilégios a partir de aspectos muitos específicos sobre o que é o habitar, dentre eles os aspectos geográficos, arquitetônicos, econômicos, sociais, psicológicos, políticos entre outros.

Acreditamos que o que se costuma chamar de crise habitacional, por mais que se resolva parcialmente em termos de políticas de habitação, de programas sociais, entre tantos outros dispositivos direcionados a soluções dessa questão, não trata propriamente de uma crise habitacional mais radical, mas diz antes respeito a uma experiência de habitação. Não é possível reduzir o problema do espaço, da cidade e dos modos de habitar ao nível arquitetônico, político, geográfico, social ou

psicológico. A designação do espaço como condição ontológica para a existência do *Dasein*, tal como descrita por Heidegger, nos permite pensá-lo como fonte de sentido para experiência do habitar, que reúne tantos outros acidentes irredutíveis às explicações científicas, bem como aos encurtamentos da tradição metafísica. Nesse sentido, buscaremos outros elementos, análises e perspectivas que nos ajudem a caminhar rumo à construção dessas referências e à compreensão do horizonte hermenêutico do nosso tempo histórico.

Inspirados na perspectiva hermenêutica heideggeriana, compreendemos que "*habitar* é o modo de ser do homem". Não é uma atividade específica humana, no sentido de que, além de ser homem, ele habita algum espaço. O espaço para o homem não é algo que surge primeiro, de tal modo que seu habitar nasceria em decorrência dessa suposta condição. O espaço já se apresenta como plasma dessa experiência de habitação, como nos esclarece Binswanger:

> Neste caso, precisamos manter em vista o fato de nem o espaço (neste sentido maximamente amplo) poder ser encontrado "no sujeito", nem o mundo "no espaço"; o fato de, ao contrário, o espaço só poder ser compreendido em meio a um recurso ao mundo, e, em verdade, a partir do ser-no-mundo, da mesma forma que a espacialidade em geral só é passível de ser descoberta com base no mundo (HEIDEGGER). Em outras palavras, temos de

> compreender que o ser-aí mesmo "é espacial" (BINSWANGER, 2013, p. 219-220).

A compreensão do habitar como experiência depende diretamente de outra abertura para a compreensão. Para Dulce Critelli (2006), a ontologia heideggeriana nos possibilita entrar em contato com outros significados para as noções de *homem*, *mundo*, *espaço* dentre outras, diferentemente dos sentidos deixados pela herança inaugurada e deixada pela tradição metafísica ocidental moderna, cartesiana, que vê no mundo apenas seu caráter de objeto extenso. Ao contrário, a fenomenologia aproxima-se do real, numa perspectiva de compreensão e abertura para a explicitação descritiva da experiência. Ela permite que as coisas se mostrem a partir de si mesmas e nos aproxima, assim, dos modos de ser próprios às coisas.

A respeito da palavra "fenomenologia", poderíamos compreendê-la, assim como o faz Heidegger, a partir do desdobramento dos termos *fenômeno* e *logos*[6] em seu sentido originário. Enquanto *fenômeno* indica algo que revela seu sentido a partir de si mesmo, *logos* seria o discurso que dá voz à compreensão daquilo que se revela a partir de si. Isso nos sugere que a fenomenologia se situa na justa medida entre o deixar e o possibilitar ver o que se mostra a partir das manifestações.

[6] Do latim "*legere*". Indica o sentido de colher, recolher.

Esse caráter de abertura para a compreensão, que identifica na realidade das coisas seu caráter de fenômeno, perfaz o caminho adequado para uma aproximação mais tangível do fio condutor que direciona esta pesquisa. Desse modo, adotar a fenomenologia como método para a compreensão das experiências, na mesma medida que permite aproximarmo-nos do acontecimento existencial da habitar, suspende o pragmatismo da objetividade limitada dos discursos científicos, bem como do seu caráter explicativo que, em geral, traz a inquietação do poder de verdade sobre as coisas. Pensar sobre o habitar exige aproximação, acompanhamento descritivo da fluidez das situações, das experiências e das múltiplas possibilidades dos modos de ser do homem. A compreensão do habitar por esse caminho expõe-nos a uma via diametralmente oposta às pretendidas formulações conceituais sedimentadas. Para nós, as propriedades desse tipo de experiências passam ao largo de toda e qualquer possibilidade de esgotamento conceitual no campo das representações e limitações de verdades essenciais sobre o homem.

Pensar a questão do habitar a partir da fenomenologia nos termos de Heidegger exige de nós a suspensão das hipostasias que denominam esse tipo de experiência já condicionada previamente como estilos de vida, região e dados geográficos, balizando-a por meio de modos de compreensão representacionais que de antemão já possibilitam respostas dadas às expectativas do que seria essa experiência. Em geral,

compreendemos que, por meio das considerações e dos discursos usuais sobre o habitar, há uma tendência imediata de perda do foco da atenção sobre o fenômeno tal como se apresenta e de pressuposição de que o ser do fenômeno poderia ser determinado de maneira técnico-instrumental. Assim, ao se contrapor a tal posição, o método fenomenológico nos auxilia na possibilidade da redução desse campo de manifestação aos conteúdos propriamente ditos da experiência.

Percebo que grande parte das perspectivas e considerações a respeito do tema configuram-se muito mais como estruturas interpretativas do real que não permitem a compreensão de fato dessa experiência e que funcionam como simples determinações encurtadas do que originariamente se experimenta. Teorias, conceitos e representações criam arremedos de coisas. Já a fenomenologia possibilita uma aproximação de fato das experiências, sem as fragmentações das teorias. A descrição fenomenológica segue o fluxo da atividade do ser e a atenção compreende o que faticamente está acontecendo: a possibilidade de apreensão do fenômeno “tal como se dá”.

Habitar é projetar-se em direção às coisas. É interpelar e ser interpelado; ser arremessado em direção ao mundo e dele extrair a possibilidade da experiência, na medida em que as coisas se desvelam a partir de campos de sentido. A compreensão da dinâmica homem e mundo, nesses termos, parte da consideração de que somos invariavelmente sempre *junto às coisas*. O homem é movimento em

direção às coisas e não há oposição tal como na relação com os objetos. O homem é pura explosão em direção às coisas!

A concepção fenomenológica de Heidegger tem nos auxiliado sobre vários aspectos, sobretudo na medida em que nos exige pensar os horizontes históricos hermenêuticos constituídos que, em geral, orientam nossas formas de ser e estar no mundo, sempre imersos em nexos referenciais. Essa questão constitui-se como ponto de articulação incontornável para a escrita do presente texto.

O método fenomenológico e a possibilidade de suspensão das hipostasias metafísicas de compreensão dos modos de ser do homem permitem que, de fato, a atenção se volte para o que está acontecendo e apenas para ele. Isso diz respeito a certo tipo de correção de rumo, de mudança radical de perspectiva – não há aqui como apontar o caminho correto, antes do caminho que só pode se dá na própria medida de sua construção. A rigor, a fenomenologia permite ao pesquisador manter-se no fio da navalha ao precaver-se das seduções da universalização, ao mesmo tempo em que permite colocá-lo numa relação de diálogo sem a imposição tética que sempre atravessa as teorias. A compreensão do fenômeno necessita da conquista de um espaço de relação livre com as coisas, suprimindo os vícios de origem e abrindo espaços para a diferença. Sendo assim, está claro para nós que:

> [...] a tarefa de se pensar a possibilidade de uma metodologia fenomenológica de conhecimento é, em última instância, uma reflexão sobre o modo humano de ser-no-mundo, inclusive tal como desdobrado na tradição da civilização ocidental.
> Mais do que ponderar a respeito de instrumentais, o delineamento de uma metodologia de investigação e análise fundada na fenomenologia deverá cuidar do talhamento de um olhar. Ao mesmo tempo que intenta moldá-lo, deverá ir despindo-o de um hábito desde há muito invisível (CRITELLI, 2006, p.17).

Nessa medida, a fenomenologia resgata de maneira surpreendente o estatuto ontológico das coisas, trazendo à luz as estruturas de sentido do fenômeno. Não se apresenta, unicamente, como tarefa descritiva, mas também como tentativa de se concentrar sobre estruturas de sentidos essenciais do fenômeno. Diferentemente da fenomenologia transcendental de Husserl, porém, ainda presa ao quadro interpretativo do mundo moderno, a fenomenologia cunhada por Heidegger, sob a influência direta da hermenêutica de Wilhelm Dilthey, incorpora o significado de interpretação dos sentidos temporais e históricos da experiência.

Interessado pelas “ciências do espírito”, particularmente pela história, Dilthey (2011) via como horizonte indispensável a necessidade de manter uma base de rigor para as ciências do espírito. Não obstante, diferentemente do rigor que atravessa as ciências naturais, em que o

objeto é a natureza, o rigor aqui se dá pela superação da pretensão de que se pode alcançar uma posição completamente desvinculada da vida histórica. Nas ciências do espírito, o sujeito e o objeto do conhecimento são o espírito do tempo, a condição de possibilidade do conhecimento e conhecer o próprio sujeito que se faz na história; ao passo que, nas "ciências naturais", o conhecimento surge como possibilidade de explicação dos fenômenos em termos de determinações causais. Nas ciências do espírito, conhecer significa compreender, isto é, reconstruir os sentidos das coisas em termos de seu campo histórico de configuração.

Segundo Dilthey e Heidegger, isso é sempre mais e nunca é o mesmo que buscar conhecer as determinações causais das coisas, tal como posto pelas ciências da natureza. Para ambos, pensar sobre a existência também exige pensar em termos temporais históricos, uma vez que o mundo é a instância orientadora das alterações existenciais e ao mesmo tempo é o que torna possível as mais diferentes manifestações comportamentais.

A compreensão fenomenológica também incorpora, assim, os elementos do horizonte hermenêutico histórico; do ser da realidade como acontecer histórico; o todo, o horizonte dentro do qual é possível o surgimento daquela coisa; uma análise das relações de sentido que tornam possível aquilo que se dá.

Reconhecidamente, a obra *Ser e Tempo* (1927/2006), de Heidegger, inaugura outro modo de compreensão para a fenomenologia, diferente da perspectiva transcendental husserliana. A crítica de Heidegger à Husserl se situa sobre a fundamental diferença conceitual em torno da questão da intencionalidade. Para Casanova (2013), as associações realizadas por Husserl entre as noções de consciência, intencionalidade e pessoa como termos correlatos e indicativos de realização dos atos intencionais se devem a uma perspectiva subjetivista como produto da consciência. Para Heidegger, cabe à fenomenologia pensar a superação das interpretações que objetivam atingir o núcleo das propriedades determináveis onticamente.

> Não faz mais sentido falar do homem agora como pessoa, porque a pessoa ainda guarda em si um resquício de uma subjetividade onticamente determinável, de uma presença à vista acessível por meio de suas propriedades por si subsistentes – ainda que essas propriedades tenham de ser pensadas potencialmente e não substantivamente. Ao contrário, é preciso considerar agora o homem como pura possibilidade. Exatamente isso, porém, vem à tona em meio ao pensamento heideggeriano por meio da noção de ser-aí (CASANOVA, 2013, p.82).

Há na fenomenologia de Heidegger o alargamento da compreensão da intencionalidade para além de mera essência subjetiva

da consciência. O Dasein (ser-aí) caracteriza a total ausência de substância que supostamente pudesse fomentar o estabelecimento de condições a priori para seu ser.

A noção de consciência, para Heidegger, tem seu ser radicalmente enraizado no ser-no-mundo, ou melhor, ser-junto-a. Ser-no-mundo remete diretamente à ideia de experiência, diferentemente da concepção do homem como sujeito empírico, subsistente a um espaço empírico. A compreensão de homem como *Dasein*, a partir da ontologia heideggeriana, indica que o modo de ser do homem como "no-mundo" traz a marca de uma abertura experiencial para o tempo e para as coisas. O homem só é no mundo, nunca está fora do mundo. "O homem, enquanto "ser-no-mundo", não é encerrado em si mesmo, numa interioridade psíquica, estando sempre num contexto relacional. Ainda que esteja no isolamento, ele é "ser-com", co-existência" (SÁ, 2006, p.326).

Outro elemento importante para a compreensão da ontologia de Heidegger é a noção de existência como *ek-sistência*, que indica o modo de ser do homem para fora de si. Nesses termos, a noção de *existência* do homem descrita por Heidegger assume a condição de abertura de sentido para fora de si mesmo, diferentemente da noção de existência substancializada que encerra na consciência seus sentidos. "Ao contrário, existir significa aqui literalmente projetar" (CASANOVA, 2013, p.85).

A noção de *mundo*, para a fenomenologia, não tem como objetivo descrever as estruturas ônticas da concretude do mundo espacial físico, nem tampouco de suas características ou formas empíricas. *Mundo* implica aqui a compreensão dos modos de ser do homem em seu devir temporal. A ontologia revela que há uma conjunção entre *ser* e *tempo*, ou seja, que qualquer concepção de ser implica temporalidade.

Para Heidegger, a existência – caráter essencial do homem – opõe-se ao simplesmente dado dos entes em geral, que têm sua natureza encerrada sobre si e que se revelam como seres dotados de propriedades. O ser do homem tem em outras palavras seu caráter de "acontecência" no tempo. Desvela-se, também, pela possibilidade de estabelecer relações de sentidos com os demais entes que lhe vêm ao encontro no mundo. A questão do ser é a experiência do "ser coisa das coisas" e não simplesmente a coisa. Nós só nos relacionamos com o "ser coisas das coisas" e isso se mostra como a própria ideia de experiência que nos traz Heidegger. *Mundo* é abertura de sentido e o é, inclusive, para que o próprio mundo físico esteja disponível para nossas experiências com as coisas. Não há homem antes do mundo, assim como não há uma produção de sentidos a partir do homem. Enquanto ser-no-mundo, o *Dasein* elabora significados a partir da conjuntura referencial que se abre no lidar com as coisas do cotidiano com vistas ao mundo circundante. Podemos, então, afirmar a indissociabilidade do termo existência na medida que:

> A expressão “ser-no-mundo” traduz a unidade estrutural e ontológica da existência. O Dasein é “mundano”, co-originário ao “mundo”, diferenciando-se dos entes simplesmente dados, “intramundanos”, mas destituídos de mundo. Por exemplo, pedras, árvores e animais estão no mundo, mas não têm mundo, isto é, não são aberturas de sentido, não se podendo dizer deles que “existem”. Mundo é abertura de sentido, contexto de significação, linguagem (SÁ; MATTAR; TAVARES, 2006, p.3).

Para Heidegger, não é possível fazer uma objetivação do ser do homem, ao contrário da perspectiva da Psicologia, em que vemos como reificada essa objetivação antropocêntrica. A análise da existência é uma tentativa de elaboração dos traços dos entes. É um exercício de articulação dos sentidos essenciais e dos sentidos da existência.

Em última análise, o que pretendemos sustentar em nosso trabalho poderia ser descrito sumariamente como uma tentativa de deduzir do pensamento de Heidegger a possibilidade de pensar de forma hermenêutica o habitar em face das condições e determinações que os lugares imprimem sobre a existência, suas possibilidades de morada, habitação e sentidos que daí brotam. Pensar o *Dasein* a partir de sua existência vinculada a um *topos* – lugar privilegiado onde a existência se dá –, a uma localização, a partir de uma reflexão fenomenológica de sentidos. Como mencionado, percorreremos caminhos de interesses diferentes das interpretações tradicionalmente buscadas em Heidegger,

bem como das usualmente lançadas pela Psicologia e suas interfaces com outras disciplinas.

Na história da construção do conhecimento filosófico, poucos foram os pensadores que se ocuparam detidamente das relações homem-espaço[7] – destaque para Gaston Bachelard e sua *Poética do Espaço* e para a *ontologia situativa* de Martin Heidegger. As ressonâncias das concepções filosóficas desses autores, especialmente as de Heidegger, provocaram abalos significativos à Psicologia e à Psiquiatria. Há reconhecidamente uma forte influência da ontologia de Heidegger na psicologia e seus modos de compreensão sobre o ser, sobretudo pela influência direta da Daseinsanalyse e de seus pioneiros – os dois psiquiatras suíços Ludwig Binswanger e Medard Boss. Tal aproximação deu-se preliminarmente mediante a grande insatisfação de Binswanger com as diretrizes clínicas até então naturalizadas como metodologia que atravessava o saber e as práticas psiquiátricas no início do século XX.

> A Daseinsanalyse clínica, constitui, no entanto, uma aplicação ôntica da analítica heideggeriana, pois cada fenômeno que vem à luz no diálogo clínico deve ser discutido a partir do contexto factual concreto em que surge e nunca reduzido genericamente a uma estrutura existencial (SÁ, 2006, p.331).

[7] A partir das considerações de Heidegger sobre a questão homem-espaço, autores como Didier Franck (1998) e Ligia Saramago (2008), dentre outros, vêm ampliando significativamente essas discussões para outros campos e disciplinas.

Em linhas gerais, podemos dizer que a fenomenologia heideggeriana e sua difusão sobre a Psicologia permanece como importante referência no campo da formação acadêmica e tem resultado em significativas produções e pesquisas no campo dessa disciplina, mais precisamente nos domínios da psicoterapia. Buscaremos pensar, a partir das diversas aberturas que o pensamento de Heidegger nos expõe, a possibilidade de uma fenomenologia do espaço e do habitar.

O movimento das tentativas inesgotáveis de assimilação do mundo por meio da racionalidade e do controle por intermédio de métodos capazes de assegurá-lo em termos de representação conceitual da existência impossibilita uma aproximação temática mais coerente com os modos de ser do homem e os sentidos do habitar depurados a partir dessa vinculação. Há algo de inóspito em toda experiência humana de habitar. A compreensão de tal inospitalidade do ser-no-mundo destacados por Critelli (2006) de forma alguma pode ser traduzida e superada pelo cálculo e pelo controle; e isso apesar dos esforços empreendidos ao longo da história das tradições filosóficas e de suas formulações conceituais. Tampouco poderíamos afirmar que as metodologias científicas tradicionais poderiam assegurar a promessa de empreender com êxito tal tarefa. Se por um lado a metafísica representacional constitui-se por meio de sistemas estruturais e por engendramentos de conceitos na busca da verdade, a fenomenologia possibilita a abertura de

um caminho que se articula como existência, suspendendo postulados e constituindo-se como reflexão sobre o que a cada vez plenamente acontece.

> É o sentido de se ser no mundo, como homens, cuidando concretamente e expressamente de habitar o mundo e interagindo com os outros homens, o que provoca o pensar fenomenológico. É o sentido de ser o que preocupa a fenomenologia, porém, compreendendo de antemão que todo saber a seu respeito nunca é senão relativo e provisório (CRITELLI, 2006, p.26).

A compreensão da existência como modo de ser do homem e abertura para os entes que lhe vêm ao encontro, bem como a reflexão fenomenológica como base do pensamento meditativo sobre o sentido do ser, subverte as exaustivas tentativas de interpretação do ser e das coisas em termos lógicos. Ela abre lugar a outras possibilidades e correspondências, pelas quais somos interpelados, quando abandonamos nossas tentativas medianas de talhamentos explicativos dessas experiências e quando persiste em nós a pergunta sobre o habitar. Para prosseguirmos, é necessário no determos por enquanto em algumas explicitações que se fazem sumamente importantes para podermos acompanhar as ulteriores considerações sobre a questão do habitar.

IV

SER E TEMPO E A COMPREENSÃO DE *MUNDO*

A filosofia de Martin Heidegger (1889-1976), reconhecidamente um dos mais importantes pensadores da filosofia contemporânea, é também considerada, não só pela tradição filosófica, como também por outras disciplinas, como marcada por um interesse sempre renovado pelo problema do *espaço*. As ressonâncias de sua obra, especialmente acerca do tema, extrapolam o território disciplinar da filosofia e notadamente repercutiram sobre outras diversas disciplinas tais como a geografia, a psicologia e a arquitetura, por exemplo. Pensar o problema do espaço a partir da fenomenologia como método de pesquisa, bem como a partir das valiosas considerações de Heidegger sobre a noção de *mundo*, remete-nos necessariamente à obra *Ser e Tempo.* Dedicada ao seu mestre Edmund Husserl (1859-1938), Heidegger inicia os escritos de ST em 1923, e a publicação de duas das três seções da primeira parte deu-se no ano de 1927, permanecendo inacabada e figurando no escopo do seu pensamento como momento de viragem (*Kehre*)[8] de seu pensamento (NUNES, 2002).

Segundo Luis Eduardo da Silva e Souza (2004), *Ser e tempo* instaura a fenomenologia hermenêutica, retomando a questão do *sentido do ser*. A tarefa de reformular de maneira radical tal questão tem como contraponto o fato de, ao longo da história da tradição filosófica,

[8] A respeito da viragem do seu pensamento, cabe um importante esclarecimento de Benedito Nunes: "Não temos em cada um delas, como se quis pensar, um Heidegger diferente – Heidegger I e Heidegger II –, mas dois momentos distintos de um mesmo pensar que mutuamente se esclarecem. Assim, como o próprio filósofo ponderou a um de seus intérpretes, se é somente através do primeiro que se pode chegar ao segundo, não é menos verdadeiro que foi esse último que possibilitou o outro" (2006, p.09).

especialmente pelo seu desdobramento inaugurado por Platão (428 a.C.–347 a.C.), marcado pela compreensão do ser como *ideia*, e por Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.), na busca pelas determinações e pela verdade sobre as coisas, observarmos um retrato obscurecido pela tradição metafísica; e isso na medida em que o *ser* é nesse campo considerado no âmbito das sistematizações conceituais dos psicologismos, sendo tomado como um sinônimo das representações que se colocam no caminho da busca pelo descobrimento das determinações essenciais das coisas. É nesse sentido que, já nas primeiras páginas de *Ser e tempo*, Heidegger assinala a tradição metafísica filosófica como discurso que sedimentou o *esquecimento do ser* e que perpetua, de modo ainda muito substancial, as tradições do conhecimento como derivadas dessas duas concepções filosóficas.

A retomada da questão do sentido do ser no âmbito das obras de Heidegger, especialmente em *Ser e tempo*, caracteriza o exercício de reflexão em prol da superação da metafísica, permitindo um modo diverso de aproximação da existência do homem e o resgate de seu sentido mais originário. Observa-se que, ao longo da tradição, a questão do *sentido* como elemento primordial de aproximação ao ser, cedeu lugar a outros empreendimentos do pensar mais próximos dos caminhos pela busca da exatidão e da essência universal do homem como substância. O que nos permite afirmar que é ainda sob tal expediente que se encontra a construção do conhecimento filosófico e científico contemporâneo,

destacando as psicologias tradicionais, suas teorias, métodos e procedimentos que buscam alcançar objetivamente interesses essenciais sobre o homem.

4.1 - O *DASEIN*

> *"O ser do homem, o Dasein, tem a estrutura ontológica de um ser-no-mundo, cujos elementos fundamentais são três: identidade pessoal, mundo e habitar o mundo".*
>
> *Zeljko Loparic*

A tarefa filosófica de buscar explicitar o *ser* a partir de um horizonte fenomenológico-hermenêutico em *Ser e tempo* (1927/2006) imprime a marca de um novo vocabulário e a adoção de uma nova terminologia que tem por objetivo demarcar outro modo de compreensão do *ser*, distinto daquele estabelecido pela metafísica. Costumeiramente, recorremos a alguns sinônimos bastante familiares à nossa língua, quando pretendemos falar sobre o homem; seja no âmbito da academia e dos discursos cientificamente estruturados, seja no do senso comum, quando adotada uma linguagem mais usual. Invariavelmente, encontramos associadas ao homem algumas noções como as de sujeito, indivíduo, subjetividade, racionalidade, consciência, inconsciente, ser humano etc., que trazem forjadas em si seu sentido de determinação que são bastante evidentes sob determinados enfoques disciplinares. Todas essas

alternativas não demonstram mais do que o engessamento da compreensão do *ser* como coisa.

A fenomenologia destitui a compreensão do *ser* de sua conotação substantivada, cedendo lugar a uma compreensão do *ser* como verbo. Observa-se, portanto, uma inversão significativa e proposital que caracteriza a experiência do pensamento empreendido por Heidegger a partir de ST, que escapa dos domínios da tradição rumo a um novo horizonte de compreensão.

Ao apresentar o homem como *Dasein*, Heidegger não pretendeu instituir um novo conceito sobre o homem que sistematizasse outro conjunto de atribuições mais condizentes com sua compreensão ou que tivesse por objetivo concorrer de algum tipo de disputa conceitual para uma delimitação mais verdadeira sobre o homem. Observamos que Márcia Sá Cavalcante Schuback (2006)[9] faz uma importante consideração a respeito da problemática compreensão da noção de *Dasein* como conceito ainda no prefácio de sua tradução da obra *Ser e tempo* para a língua portuguesa:

> No que se refere a Heidegger, considerar *Dasein* como um "conceito fundamental" em *Ser e tempo* já constitui um problema e de modo algum uma evidência. Sem dúvida, *Dasein* é um termo decisivo em *Ser e tempo*. Mas

[9] Embora a versão traduzida por Márcia Schuback apresente como tradução para *Dasein* a noção de "pre-sença", e nossa referência da obra encontra-se a partir dessa tradução, optaremos por manter a utilização do termo *Dasein* ao longo desse trabalho.

> é decisivo precisamente por indicar a condição existencial de possibilidade de um pensamento que não se define e nem se esgota com a racionalidade categorial dos conceitos. *Dasein* não é um conceito, mas uma "indicação formal", um aceno. Distintamente de um conceito, que é síntese do múltiplo e diverso numa universalidade, *Dasein* é indicação de experiência, onde compreender não diz agarrar a realidade com esquemas já dados, mas deixar-se tomar pelo que faz a compreensão buscar compreender. *Dasein* é assim palavra indicativa, é palavra condutora como o fio de Ariadne, "a serviço" do pensamento (2006, p.16-17).

Observa-se, portanto, o deslocamento do sentido do ser para uma compreensão da existência como *acontecimento*. De substância a verbo, a compreensão do ser alcança o estatuto da existência como *acontecimento* ou como *ser* dotado de possibilidades que traz a marca reveladora de uma diferença ontológica. É nesse mesmo sentido que podemos afirmar que a noção de *existência* se faz compatível apenas como o modo de ser do homem, ou seja, este ente que somos. Já os demais entes, que não possuem o modo de ser do homem e que não trazem o embrião do ser possibilidade, mas que, ao contrário, têm sua essência antecedendo sua existência de forma tão impeditiva, que ela inviabiliza por completo alcançar outras formas existenciais, dada a limitação que lhe é mais própria, podemos denominar como entes "simplesmente dados" (SÁ, 2006). Diferentemente do homem e de sua

existência marcada pela possibilidade de sempre *poder ser*, cujo sentido é forjado frente às experiências que ocorrem nas fissuras do tempo, os demais entes simplesmente dados mantêm suas formas essencialmente inalteradas.

A origem da terminologia da palavra alemã – *Dasein*[10] – traduzida para o português como "*ser-aí*", em perspectiva, aponta, sobretudo, para as denominações pretendidas por Heidegger em torno de suas considerações sobre o modo de ser do homem que reforçam essa diferença. O prefixo "*da*" indica o "*aí*", seu caráter de indeterminação, compreendido como abertura, possibilidade; o sufixo "*sein*" é o ser, ontologicamente marcado pela abertura de poder ser. Diferente dos demais entes, das demais coisas situadas no mundo compartilhado pelo *Dasein*, a existência desse último apresenta contrastes significativos que contornam diferentes modos de ser e estar no mundo.

A palavra "existência", do latim *ex(s)istentia*, derivada do verbo *exsistere*, indica "dar um passo à frente, para fora" (INWOOD, 2002, p.58). Heidegger fará uso reservado do termo "existência", indicando-o somente para o modo de ser do *Dasein*. Isso por um motivo bastante evidente nas exposições de ST: diferentemente dos demais entes, o *Dasein* é essencialmente marcado por seu *poder ser* temporal;

[10] "Em suas primeiras preleções, Heidegger frequentemente usa a expressão *faktisches Leben*, "vida fática", ao falar dos seres humanos e do seu ser, mas *Dasein* aparece com o sentido de ST em 1923 (LXIII, 7; XVII, 3, embora ele ainda use esta palavra com o sentido de *Dasein* do mundo, 42). Em ST. Heidegger usa (*das*) *Dasein* para 1. O ser dos humanos, e 2. O ente ou pessoa que possui esse ser' (INWOOD, 2002, p.29).

diferentemente dos demais entes situados no mundo, que têm sua existência simplesmente dada, dotados de uma natureza ou essência que incide sobre seu ser, a cristalização de um modo restrito ao seu caráter essencial. Esse “passo para fora”, equivalente ao modo de ser do *Dasein*, compreende uma abertura que só é possível no *mundo*. *Ser* e *mundo* são entidades correspondentes que guardam grande importância e de nosso interesse para pensar o problema do habitar como traço ontológico do ser marcado por essa *espacialidade.* Entretanto, devemos antes anunciar como Heidegger compreende o privilégio do modo de ser do homem como *ser-no-mundo*, como expressão de um modo diferenciado de ser e relacionar-se com as coisas.

4.2 - O SER-NO-MUNDO

> *“Mundo é o horizonte das possibilidades de manifestação dos entes, e a configuração do nosso mundo atualmente é dada pela técnica”.*
>
> *João Augusto Pompéia e Bilê Tatit Sapienza*

A compreensão do ser do homem como “no mundo” inaugurada por Heidegger já a partir de *Ser e tempo*, firma, dentre vários aspectos da radicalidade do seu pensamento, o ultrapassamento das compressões e interpretações metafísicas sobre o homem, especialmente aquelas que o

veem em condição de ser racional subsistente em si e apartado de um mundo mais próprio. *Ser Tempo* traz o prenúncio de uma compreensão de mundo indissociável do Dasein, estabelecendo estreita correspondência a respeito do modo de ser o homem. Heidegger argumenta que, diferente dos demais entes que possuem algum tipo de natureza essencial e que têm, portanto, seu modo de ser inabalável frente à temporalidade, os quais denomina entes *intramundanos*, estes apenas estão dentro do mundo. A noção de ser-no-mundo (*in-der-welt-sein*) encontra seu sentido mais próprio paralelo à de Dasein, pois apenas ao modo de ser do Dasein seria possível atribuir o adjetivo "mundano" e, em consequência dessa característica ontológica, afirmamos sua mundanidade (INWOOD, 2002).

As observações sobre o mundo e o Dasein avançam e nos levam a concluir que o modo de ser da existência humana traz a marca do mundo – elas definem a mundanidade como condição ontológica do ser-aí, o qual se faz tema que acompanha a analítica da existência em seus diversos mais diversos desdobramentos e interfaces.

Em momentos anteriores a *Ser e tempo*, Heidegger questiona três denominações específicas, das quais ele faz uso para caracterizar o mundo: *Umwelt*, que teria o sentido do nosso mundo circundante, envolvendo sociedade, convívio em ambientes; *Mitwelt*, caracterizado por

uma noção de mundo partilhado e de convivência entre as pessoas, e *Selbstwelt*, que indica a presença de um mundo próprio[11].

Ambos os termos de outrora foram em seguida abandonados em função de uma compreensão do Dasein como "ser-com", indicado pelo sentido do termo *Mitsein*. O modo de ser-com também nos reafirma a diferenciação ontológica entre o modo de ser do Dasein – ente mundano – e o modo de ser dos demais entes intramundanos. Apenas o homem ocupa o mundo "existindo" *com* os outros entes, mundanos ou não. O termo "mit", do alemão, indica "com", ou seja, Dasein é sempre com os outros, mas também é *bei*, "junto a". A partir dessas observações, Heidegger nos informa que há certa diferença entre o modo com o qual nos relacionamos com as pessoas, que têm o modo de ser do Dasein, e o modo como experimentamos relações que são estabelecidas como as coisas em geral. Ainda assim, a mundaneidade do Dasein envolve diretamente a compreensão dos demais entes intramundanos que se tornam acessíveis. A esse respeito, com a clareza devida, Benedito Nunes (2002, p.17) observa o seguinte:

> A existência não é só a minha existência, mas também a de outro, comigo compartilhada num *ser-em-comum* (*Mitsein*). Ser-no-mundo, o *Dasein* é igualmente ser com os outros, tendo nisso uma outra via de acesso ao mundo, capaz, no entanto, de subtrair-nos a nós

[11] INWOOD, M. (2002).

> mesmos, de englobar-nos nessa busca de si em que nos empenhamos como um poder estranho, superior, anônimo, impessoal – a gente (*das Man*) – em que nos demitimos, e que a todos se sobrepusesse, sob a máscara do pronome Eu, depois de ter origem cada qual. Do cuidar do outros, passamos ao senhorio do ser-em-comum.

O sentido de ser-no-mundo não aponta para uma relação de ocupação de um espaço previamente dado ou constituído. Há um nexo ontológico fundamental entre mundo e ser, onde apenas no mundo é que se torna possível a existência como possibilidade irrevogavelmente única ao homem, além dos intercâmbios que permitem que os demais entes se tornem acessíveis e lhe venham ao encontro no mundo circundante. É sobretudo a partir da manipulação e do uso instrumental que se estabelece essa relação com as coisas. O Dasein compreende os entes que lhe vêm ao encontro a partir do modo como dispõem sua serventia ou disponibilidade. Sua cotidianidade delimita essa manualidade (*zuhanden*) dos entes em termos de sua utilidade para algo. Essencialmente, Dasein é ser-no-mundo. Para uma compreensão do homem como Dasein, faz-se igualmente necessário também compreender o mundo como condição de possibilidade para a realização da existência como projeto, expressão utilizada por Heidegger para pensar o acontecimento de sentido que acompanha toda abertura de um campo de possibilidades do existir humano.

Nunes (2002) ainda observa que nossas relações com as coisas do mundo – os entes intramundanos – não é sempre de natureza “cognoscitiva”, mas essencialmente de manipulação, na via de uma relação instrumental que se dá na lida cotidiana entre o Dasein e os entes pela *ocupação.* É interessante também observar que a lida cotidiana do Dasein a partir da manualidade dos instrumentos está condicionada apenas ao que é possível manusear ou com o que é possível estabelecer alguma forma de contato mais imediato e direto, tal como por exemplo, mover a cadeira de lugar, dirigir um automóvel, etc. A estrutura referencial do objeto é "ser-para”, ou seja, o instrumento revela-se como algo “para”, como meio para atingir determinada finalidade.

> Num todo instrumental como o escritório, por exemplo, os diversos instrumentos – caneta, papel, escrivaninha, computador, cadeira etc. – vêm ao encontro do Dasein a partir de uma visão de conjunto que os abarca numa situação de integração e de recíproca remissão: a caneta remete ao papel, que remete à escrivaninha, que remete ao computador, e assim por diante. Desse modo, o “ser-para...” tem precedência ontológica sobre o que poderíamos chamar de “ser-em-si” do instrumento. A esta visão de conjunto, Heidegger dá o nome de *circunvisão.* A circunvisão é uma espécie de saber originário do Dasein, saber que em verdade o constitui, uma vez que o ser no mundo cotidiano – que pode prescindir de uma visão teórica *sobre* o mundo – guarda em si mesmo, como algo que lhe é inerente, a compreensão dos nexos

> instrumentais mundanos. Na lida cotidiana, *a manualidade* dos instrumentos é compreendida pelo Dasein sem que se demande uma tematização explícita do “ser-para...”. O caráter não temático da relação instrumental originária é justamente o que garante o desdobramento das tarefas no espaço e no tempo da cotidianidade (SOUZA, 2004, p.80).

É a partir da *referencialidade* apontada pelos nexos referenciais que o Dasein assume determinadas formas de ser e de ação sobre o mundo sem que necessariamente isso lhe obrigue a cada instante parar para tematizar o sentido de suas ações. As normas de convívio social, de se portar frente aos outros, de se vestir, entre outras tantas, são exemplos claros das medidas balizadas por esses nexos que sempre fornecem as medidas para as referências da facticidade do ser-no-mundo. Portanto, é a partir de remissões cotidianas do Dasein frente à conjuntura com o mundo, que lhe é desde sempre inescapável que também se forma a *significância*, ou seja, a abertura para a possibilidade descoberta dos entes que lhe vêm ao encontro.

Desse modo, despertamos novamente para a questão que nos acompanha: quem é e como habita o homem na abertura do nosso tempo histórico (mundo), marcado pela impermanência de uma época que se

abre ao “modo dos excessos[12]”? Quais as possíveis contribuições que a fenomenologia poderia nos dar a respeito dos modos de ser do homem na contemporaneidade, na medida em que ela não dissocia a tarefa de realização da hermenêutica da existência como compreensão da historicidade do mundo que se habita? É sobre esse aspecto do problema que iremos nos deter um pouco mais daqui por diante, sem perder de vista a fundamentação que nos auxilia para a compreensão do problema do habitar.

[12] Feijoo e Dhein (2014) referem-se à contemporaneidade como marcada por um desenfrear de coisas que abalam o homem.

V

A ONTOLOGIA ESPACIAL DO *SER-NO-MUNDO*

"Espacialidade faz parte da clareira, pertence ao aberto no qual nos demoramos como existentes e, na verdade, de modo algum estamos relacionados especialmente com o espaço enquanto espaço".

Martin Heidegger

Como já mencionado ao longo do trabalho, “descrições fenomenológicas dependem (...) de uma radical rejeição a toda e qualquer teorização sobre os objetos e os entes” (CASANOVA, 2017, p.103).

A descrição fenomenológica do espaço a partir da analítica existencial de Heidegger contida em *Ser e tempo* nos informa da necessidade do abandono teórico frente à necessidade de um acompanhamento descritivo do espaço que abdique das descrições tradicionais que se situam quase sempre na produção de representações que tratam o problema como da ordem do modelo “sujeito e objeto” e suas possíveis influências. Apesar da clareza que nos acompanha a respeito da radical diferença entre o que buscamos evidenciar nessa tese como o que seria uma compreensão fenomenológica do espaço e as compreensões metafísicas do espaço, porém, alguns estudos e ensaios que se aproximam do assunto, assim como os que discutimos ainda que de forma breve anteriormente (BAUMAN, 2001; SENNETT, 2008; SIMMEL, 1987), nos servem também como inspiração para em alguma medida situar nossa questão.

Em *Ser e tempo*, Heidegger se detém sobre o problema do espaço como condição da existência, a partir da manifestação intraespacial[13] dos entes. No entanto, a existência do Dasein e o estabelecimento de suas relações com o espaço podem apenas ser considerados em termos de

[13] Como observa Casanova (2017), a utilização do termo “intraespacialidade” feita por Heidegger serve para denominar apenas o ente intramundano. Do mesmo modo concorda Franck: “Quando atribuímos a espacialidade ao Dasein, é claro que esse “ser no espaço” tem de ser concebido a partir do modo de ser desse ente” (1986, p.99).

sua existência como devir. Apesar disso, é justamente através dos entes intramundanos e de suas manifestações intraespaciais que é permitido ao Dasein espacializar-se.

5.1 – A *espacialidade*, a *manualidade* e *circunvisão*

Conforme já também mencionado, a espacialidade do Dasein dá-se na *proximidade*, na medida do encontro com os demais entes, sobretudo através dos utensílios – os *entes à mão* – em consequência da sua manualidade (*zunhanden*). Essa compreensão situada a partir da analítica da existência exige um reposicionamento radical do pensamento; e isso porque, diferentemente das compreensões usuais sobre o espaço, a proximidade do ente não se dá mediante a mensuração do seu distanciamento ou localização física, mas justamente pela acessibilidade do utensílio orientada pela *circunvisão*. Observemos um exemplo bastante elucidativo sobre essa questão desenvolvido por Casanova (2017, p.105):

> Imaginemos uma situação. Estamos trabalhando na escrita de nosso texto quando, de repente, o teclado do computador para de funcionar. Neste momento, em vista do fato de que não podemos interromper o trabalho, precisamos nos deslocar até a loja de computadores mais próxima, a fim de comprarmos um novo teclado. Com isto, toda nossa mobilidade aponta para um

> deslocamento que vai da escrivaninha onde agora se dá a atividade da escrita para a loja. À mão, neste caso, não é o teclado quebrado, que se encontra na mesa e que já não possui qualquer serventia e aplicabilidade. À mão, ao contrário, se encontra agora o teclado que estarei em seguida comprando, uma vez que minha mobilidade existenciária aponta para a loja, para o novo teclado. Assim, literalmente, ele está mais perto de nós do que o teclado quebrado, por mais que metricamente seja uma relação inversa que se imponha. O que vem à tona por meio daí é justamente o caráter derivado das relações métricas tanto quanto o espaço extenso, um caráter que surge da sedimentação de relações espaciais utensiliares, da constituição do espaço utensiliar.

A *proximidade*, então, não poderia ser quantificada sob critérios de distanciamento físico entre os entes no espaço. Cotidianamente, nossas experiências mais diretas com o espaço tendem às considerações métricas sobre o distanciamento físico-espacial. Ainda assim, isso não nos causa estranhamento algum quando da utilização dessa forma de referência. Nos referimos ao espaço sempre a partir da adoção do distanciamento físico-espacial entre nós e as coisas, ou entre as coisas em si. Contudo, o *manuseio* ao qual Heidegger se refere não equivale ao sentido mais usual da palavra manuseio, tal como em geral é usada por nós nas mais diferentes situações de lida com as coisas. O sentido encontrado aqui para manuseio obedece diretamente à *circunvisão*, ou seja, as medidas entre os entes no espaço se dão antes a partir da

“multiplicidade constitutiva da rede conformativa” (CASANOVA, 2017, p.107). A *circunvisão* é o que permite destaque aos utensílios a partir de uma espécie de malha referencial que a cada vez se apresenta para utilização, tornando disponível o *ente à mão*. Desse modo, o utensílio é percebido na medida da abertura da possibilidade de seu uso a partir da malha referencial que o disponibiliza, mas não é nunca tão somente sua presença que se dá por uma percepção que constata sua presença de forma isolada.

Essas referências que instituem os utensílios a partir do espaço se configuram e se confundem como o mundo, o que nos leva a compreender que os lugares ocupam o interior desse mundo, abrindo-se como regiões (*Gegend*). As regiões são o que permite o aparecimento múltiplo e simultâneo dos lugares.

> Em uma sala de aula, por exemplo, o professor nunca tem sua atenção concentrada apenas para o livro e, em seguida, para o giz e o quadro negro, e, em seguida, para a cadeira onde ele de novo se senta, e, em seguida, uma vez mais para o livro etc. Ao contrário, cada um desses utensílios já sempre aparece num contexto utensiliar complexo que, pensado em termos espaciais, aponta para a região que abarca os múltiplos lugares em questão em determinado campo (CASANOVA, 2017, p,109).

A partir do exemplo de Casanova e das observações de Heidegger, observamos novamente que essas oposições sobre a compreensão do espaço se distanciam de forma significativa das compreensões do espaço como coisa extensa, sejam daquelas que o compreendem como determinado categorialmente por suas propriedades metricamente mensuráveis, sejam as que o identificam como espaço sensível, dado a priori e portador de um conjunto de coisas que se fazem perceptíveis a partir de suas qualidades em uma ocorrência aleatória e fragmentada pela subjetividade.

5.2 – *Proximidade* e *dis-tanciamento*

Podemos agora, então, assinalar duas importantes compreensões sobre o espaço: a primeira delas nos diz que espaço para Heidegger se confunde com sua dinâmica de espacialização. O espaço manifesta-se sempre em um horizonte de disponibilidade de seus utensílios, no qual, através da ocupação (*besorgen*)[14], a manualidade dos entes à mão torna-se possível a partir da *proximidade*. A segunda nos informa que a serventia dos utensílios disponíveis para o manuseio depende de uma

[14] A palavra *Besorgen* ilustra as atividades do Dasein junto ao mundo. "Em ST *Besorgen* é introduzido como um termo geral para as mais variadas lidas do Dasein com as coisas do mundo: "tratar e cuidar de alguma coisa, produzir algo, [...] Todos estes modos de ser-em possuem o modo de ser da ocupação" (ST, 56s). Em suas lidas, a ocupação é guiada não pelo conhecimento ou por regras explícitas, mas pelo seu informal saber-como, pela *Umsicht*, "circunvisão", o tipo de Sicht, "visão", que está envolvida em *Umsehen*, "olhar em volta": "a circunvisão da ocupação é compreender como o senso comum compreende" (ST, 47). Aquilo com que lidamos na ocupação em geral é o instrumento, o MANUAL, e a circunvisão é justamente aquilo de que necessitamos para essa lida (ST, 69, 121). (...)*Besorgen* contrasta assim com cura: ao contrário de cura, *Besorgen* focaliza o presente e o ser junto às coisas dentro do mundo. (INWOOD, 2002, p.27).

abertura prévia dos lugares, para que seja possível a designação de um espaço específico para os utensílios. Vejamos a partir de outro exemplo ilustrativo de Casanova (2017) como se dá essa dinâmica:

> O computador encontra-se agora em seu lugar correto: na escrivaninha onde agora escrevo. Esse lugar não é correto, porque eu decidi que é aqui que ele deveria estar. Ele pertence antes ao todo utensiliar do escritório e minha organização do espaço é tardia em relação à abertura prévia desse todo. É claro que eu poderia estar mudando ainda para uma nova casa e meu escritório poderia consequentemente não estar mobiliado, de tal modo que não haveria uma mesa para colocar o computador. Isto, contudo, é irrelevante. Mesmo neste caso, não sou eu subjetivamente que decido o lugar de cada coisa, mas minha decisão já se baseia na abertura prévia do espaço como espaço de escritório. Se não fosse assim, eu jamais poderia comprar realmente, sem qualquer reflexão ulterior, as coisas que pertencem a esse campo (CASANOVA, 2017, p.111).

Isso nos informa imediatamente que, se minha decisão está circunscrita às condições prévias do que prioritariamente deveria ser o consultório, podemos dizer que é justamente a partir de um conjunto de nexos referenciais que podemos saber sobre o “ser consultório” do consultório, e só a partir dessas mesmas referências que o consultório se instaura no espaço como consultório.

O mesmo podemos observar em termos da espacialidade do Dasein. A existência, nesse caso, é predominantemente indispensável para esse acontecimento. É a partir da ocupação (*besorgen*) do ser-no-mundo em sua lida com os utensílios que se abre o espaço, que se torna viável pela *circunvisão*. A espacialização do ser-no-mundo conta, ainda, com outro elemento fundamentalmente importante no que tange à lida cotidiana com as coisas – o *dis-tanciamento.* Imediatamente, a impressão que temos acerca do sentido correlato que se apresenta como equivalente mais próximo da palavra "distância" e de seus sinônimos nos indica algo que está longe, medida que instaura um alargamento entre as coisas, e que, em princípio, nada teria a ver com o que sublinhamos anteriormente como "à mão".

Ao contrário de qualquer sinônimo de distanciamento como um "afastar-se" em um espaço previamente determinado, o sentido aqui revelado pelo termo nos indica seu oposto. A relação que a existência estabelece ao distanciar exerce exatamente o contrário. Portanto, *dis-tanciamento* é justamente aquilo que aproxima o ente à mão, "uma vez que ele se vê imerso em uma dinâmica de relação com algo que se encontra agora a certa distância" (CASANOVA, 2017, p.113). O ente está *à mão* não apenas quando se está sob a posse do seu manuseio empírico, uma vez que encurtadas as distâncias físicas entre o ser-no-mundo e o ente, mas é justamente pelo *dis-tanciamento* que se possibilita o encurtar das distâncias e o torná-lo *à mão* para seu manuseio.

Observemos a clareza com que Heidegger (2009, p.107-108) desenvolve essa questão:

> O nosso estar-aqui [*Hier-sein*] junto às coisas de qualquer maneira é, como tal, sempre já um estar lá [*Dort-sein],* junto de coisas distantes, não corporalmente presentes, embora essas não sejam observadas especialmente. O sentido de estar na formulação "estar junto" é singular e fundamentalmente diverso do estar que nomeamos com a expressão "estar simplesmente presente" [*Vorhandensein*] e "aparecer" [*Vorkommen*]. O "estar junto", que entre outros indica o tornar presente, é fundamentalmente diverso do estar simplesmente presente, por exemplo, dos sapatos que colocamos na frente da porta dos quartos. Podemos dizer que os sapatos estão junto à porta. Este "estar junto de" significa aqui a proximidade espacial de duas coisas. Ao contrário, o "estar junto de" do nosso estar-aqui junto das coisas tem o traço fundamental do estar aberto para a coisa presente, com o que se está. Ao contrário, os sapatos que estão junto à porta não estão abertos para a porta. Para os sapatos a porta não está presente como porta; na verdade, não está presente de modo algum. Não podemos, nem é permitido dizer, que a porta e os sapatos são mutuamente fechados. O ser fechado, como privação, só existe onde reina o estado de abertura. A porta e os sapatos só estão presentes em diversos lugares do espaço. Sua distância é um perto-junto um do outro.

O que julgamos como mais fundamental nessa passagem, seguindo os passos de Heidegger, é justamente a condição ontológica de abertura para o presente que traz o Dasein.

5.3 – Espaço e lugar

Para Heidegger, os lugares surgem a partir do espaço e se abrem no horizonte da facticidade do Dasein. Há desse modo uma relação imanente entre a existência e a compreensão das formas de ser, uma vez que ser remete sempre a determinação de estar *em*; de ocupar algum lugar na dinâmica espacial.

Segundo Jeff Malpas (2006), filósofo australiano fortemente influenciado pelas reflexões fenomenológicas e hermenêuticas desenvolvidas por Heidegger, os modos de existência possuem íntima relação com os lugares ao ponto de serem mesmo indissociáveis. Os lugares se abrem como ambientes que permitem as possibilidades de realização de experiências, desde as que permitem aproximação às que produzem afastamento. Isso dependerá necessariamente da realização de algum tipo de identificação com lugar, que imprime as marcas de sua temporalidade e lhe permite o fornecimento de uma fisionomia.

Desse modo, para Sá (2002), essencialmente o que a fenomenologia hermenêutica de Heidegger nos propõe é a compreensão

histórica dos modos de ser do homem, porém a partir de outra abertura ou possibilidade de se pensar sobre a existência. Refletir sobre a existência a partir da fenomenologia envolve, necessariamente, meditação atenta aos nexos referenciais que nos conduzem; aos preconceitos hermenêuticos que atravessam o espaço e determinam as possibilidades de ser e de estar no mundo. Envolve a reconstrução dos laços entre o homem à uma determinada época histórica como convite a pensar os fenômenos e o próprio desenrolar da vida junto às coisas.

Para Saramago (2008) as considerações de Heidegger ao problematizar a espacialidade do Dasein como condição ontológica de sua existência, afirmam que ele está irremediavelmente destinado á esta condição da qual não lhe é permitido qualquer alternativa para desvio da condição de ser-no-mundo a partir da sua espacialidade. O reconhecimento do espaço e do lugar como imanentes à condição do ser-no-mundo é que também nos permite pensar as possibilidades de abertura para a experiência de habitar como condição constitutiva da existência, que envolvem diretamente o propósito talvez mais fundamental da fenomenologia heideggeriana: indagar sobre o ser.

A noção de *espaço* em Heidegger o acompanha desde os seus primeiros escritos aos últimos momentos de sua obra, embora não haja na sua obra nenhum reflexo de algum tipo de estruturação sistemática sobre o tema. Segundo Delgado e Morato (2016, p.182):

> O conceito de *espaço* ao longo do pensamento de Heidegger estabelece diversos nexos com outros temas importantes, e esse fato aponta diretamente para a impossibilidade da tomada dessa noção como algum tipo de unidade conceitual passível de ser compreendida nos termos de sua gênese e profundidade de forma isolada. Essa noção não é apresentada como uma unidade conceitual que encerra em si mesma sua substancialidade ou seu sentido mais próprio.

As considerações o espaço ou sobre a espacialidade do Dasein, estão associadas à indissolúvel composição mundo e existência. O próprio termo Dasein já possui o indicativo da unidade ontológica que estrutura a existência do homem e a mundanidade do mundo.

VI

MUNDO COMO MORADA E HABITAÇÃO

"O mundo contemporâneo é um mundo marcado pela presença de uma ambiguidade estrutural. Ele é ao mesmo tempo um ponto de declínio e de possível redenção, de destruição e de constante reconstrução, de perda de historicidade e de redespertar radical do pensamento histórico".

Marco Casanova

Como já salientamos, a noção de mundo para Heidegger se abre como correlato da existência (CASANOVA, 2013). Surge na justa medida da existência como abertura e projeção do poder-ser da facticidade do Dasein. Essa abertura para ser o poder-ser que a cada vez é, que marca a diferença ontológica entre o ser-aí e os demais entes, aponta o mundo como condição de possibilidade de realização das possibilidades existenciais do Dasein. Se por um lado o mundo é o lugar onde os entes intramundanos vêm ao encontro do Dasein sob múltiplas formas e sentidos, por outro, mundo também se abre a partir da existência do Dasein.

A questão do mundo[15] e do habitar para Heidegger, surgem como temas que não obedecem a qualquer tipo de configuração pré-estabelecida ou como conceitos substantivados a partir de algum horizonte de sentido previamente organizado que supunha qualquer saber anterior que possibilitasse derivar explicações sobre o homem e as experiências que realiza. São noções que o acompanham em diversos

[15] Para Heidegger, a polissemia de sentidos que envolvem a noção de mundo possibilitaria diferentes significações conforme assinaladas em *Ser e tempo* como: "1. Mundo é usado como conceito ôntico, significando, assim, a totalidade dos entes que se podem simplesmente dar dentro do mundo; 2. Mundo funciona como termo ontológico e significa o ser dos entes mencionados no item 1. "Mundo" pode denominar o âmbito que sempre abarca uma multiplicidade de entes, como ocorre, por exemplo, na expressão "mundo" usada pelos matemáticos, que designa o âmbito dos objetos possíveis da matemática; 3. Mundo pode ser novamente entendido em sentido ôntico. Nesse caso, é o contexto "*em que*" uma presença fática "vive" como presença, e não o ente que a presença em sua essência não é, mas que pode vir ao seu encontro dentro do mundo. Mundo possui aqui um significado pré-ontologicamente existenciário. Deste sentido, resultam diversas possibilidades: mundo ora indica o mundo "público" do nós, ora o mundo circundante mais próximo (doméstico) e "próprio"; 4. Mundo designa, por fim, o conceito existencial-ontológico de *mundanidade*. A própria mundanidade pode modificar-se e transformar-se, cada vez, no conjunto de estruturas de "mundos" particulares, embora inclua em si o *a priori* da mundanidade em geral. Terminologicamente, tomamos a expressão mundo para designar o sentido fixado no item 3. Quando, por vezes, for usada no sentido mencionado no item 2, marcaremos esse sentido colocando a palavra entre aspas, "mundo"." (HEIDEGGER, 2009, p.112).

momentos de sua obra, mas que mantêm inabalável esse caráter de abertura. Torna-se também fundamental explicitar a indissociabilidade da compreensão de Heidegger sobre a questão do habitar, na medida em que o espaço é tomado como condição ontológica para a existência.

A indagação inaugural do pensamento heideggeriano sobre o ser necessariamente remete ao questionamento sobre a radical condição existencial do Dasein, que é mesmo indissociável do mundo o qual habita e das referências determinantes que manifestam a partir dos horizontes históricos que circunscrevem situações epocais.

Em um dos principais momentos da obra de Heidegger em que o problema do habitar é pronunciado a partir da fenomenologia, na conferência *Construir, Habitar, Pensar* (1951/2012), Heidegger situa a compreensão do habitar a partir das possibilidades de encontro e abrigo entre homem e mundo. Para ele, a experiência de habitar não está reduzida apenas à ideia mais concreta que usualmente temos sobre esse tipo de experiência. Ao se pronunciar sobre o "construir", tampouco buscava ali naquele momento histórico encontrar soluções arquitetônicas para solucionar os problemas das construções. São duas as principais indagações que Heidegger buscou responder logo de início ao proferir a conferência: a primeira: "*O que é habitar?*"; e a segunda: "*Em que medida pertence ao habitar um construir?*" e prossegue dizendo o seguinte:

> Parece que só é possível habitar o que se constrói. Este, o construir, tem aquele, o habitar, como meta. Mas nem todas as construções são habitações. Uma ponte, um hangar, um estádio, uma usina elétrica são construções e não habitações; a estação ferroviária, a autoestrada, a represa, o mercado são construções e não habitações. Essas várias construções estão, porém, no âmbito do nosso habitar, um âmbito que ultrapassa essas construções sem limitar-se a uma habitação. Na autoestrada, o motorista de caminhão está em casa, embora ali não seja sua residência; na tecelagem, a tecelã está em casa, mesmo ali não sendo sua habitação. Na usina elétrica, o engenheiro está em casa, mesmo ali não sendo sua habitação. Essas construções oferecem ao homem um abrigo. Nelas, o homem de certo modo habita e não habita, se por habitar entende-se simplesmente possuir uma residência (HEIDEGGER, 2012, p.125).

Fica evidente que a questão do habitar se amplia em termos de outras possíveis moradas, irredutíveis à ideia concreta de lar, de residência. A situação a qual se destina a existência do homem junto ao mundo marca essa condição. O habitar não é uma possibilidade que ocorre em detrimento a outras no sentido de que voluntariamente o homem pode ou não escolher sobre seu destino. Antes de tudo, o habitar é mesmo uma condição originária que se abre à existência e da qual não há qualquer possibilidade de desvio para algum outro espaço que não

seja o próprio mundo. A respeito do construir[16], o habitar encontra-se de tal forma indissociável com ele, uma vez que construir é, segundo a compreensão heideggeriana, também essencialmente habitar.

6.1 – Construir e habitar

A origem da palavra “construir’ (*bauen*) implica seu correlato, o “habitar” (*buan*). A condição existencial de ser como homem (mortal), que habita sobre a terra, encontra seu sentido mais próprio, na medida em que compreendemos o habitar como condição implacável do ser (HEIDEGGER, 2012). Nota-se, então, que existência, o construir e o habitar convergem com o mundo no qual o Dasein é jogado e o obtém como morada. Habitar surge como a amálgama que sedimenta a indissociabilidade da existência e do mundo, ao ponto de não mais conseguirmos subtrair um do outro. A possibilidade da ocorrência do fenômeno da existência como acontecimento só se faz possível justamente pelo pertencimento ao mundo, de onde surge a possibilidade de aproximação e a construção de sentidos que decorrem das expressões das experiências junto aos outros e às coisas.

[16] A palavra do antigo alto alemão usada para dizer construir, “*buan*”, significa habitar. Diz: permanecer, morar. O significado próprio do verbo *bauen* (construir), a saber, habitar, perdeu-se. (...) Construir significa originariamente habitar. Quando a palavra *bauen*, construir, ainda fala de maneira originária diz, ao mesmo tempo, que *amplitude* alcança o vigor essencial do habitar (Heidegger, 2012. p.126-127).

Dentre outras derivações do sentido da palavra construir (*bauen*), Heidegger identifica que, a partir do latim, a proveniência do termo se articula ao sentido de cultivar (*colere*) e de edificar (*aedificare*). Ou seja, cultivar e edificar são termos também correlatos ao habitar. No entanto, a investigação compreensiva de Heidegger assinala também esses sentidos, assim como o habitar como sentido mais essencial do construir parece ter sido obscurecido, muito possivelmente provocado por alterações semânticas. Para além de mero valor semântico que apontaria para esse problema, porém, há algo aqui mais fundamental: "o fato de não mais se fazer a experiência de que habitar constitui o ser do homem, e de que não mais se pensa, em sentido pleno, que habitar é o traço fundamental do ser-homem" (HEIDEGGER, 2012, p.128).

A retomada da origem do termo *bauen*, segundo Heidegger, indica ao menos três aspectos[17] que nos possibilitam redefinir as correlações mais originárias entre construir e habitar. Construir é essencialmente habitar. "Não habitamos porque construímos. Ao contrário. Construímos e chegamos a construir, à medida que habitamos, ou seja, à medida que somos como aqueles que habitam". (ibid, p.128). Para Heidegger, a experiência de habitar envolve resguardo, marcado pela quadratura que envolve terra, céu, as divindades e os mortais.

[17] 1. *Bauen*, construir é propriamente habitar; 2, *Wohnen*, habitar é o modo como os mortais são e estão sobre a terra; 3. No sentido de habitar, construir desdobra-se em duas acepções: construir, entendido como cultivo e o crescimento e o construir no sentido de edificar construções (HEIDEGGER, 2012, p.128).

> Em habitando, os mortais são na quadratura. O traço fundamental do habitar é, porém, resguardar. Os mortais habitam resguardando a quadratura em sua essência. De maneira correspondente, o resguardo inerente ao habitar tem quatro faces (HEIDEGGER, 2012, p.130).

A partir da noção de *quadratura* inaugurada pelas formulações de Heidegger para uma compreensão hermenêutica do habitar, percebe-se outra divisão radical entre as tradicionais formulações esse problema. Assim como o espaço, a quadratura não é tomada, segundo Saramago (2012) como designação de algum tipo de topos geográfico, mas identifica a correlações entre espaço e lugar.

> (...) a concepção de mundo como quadratura terá conseqüências bastante evidentes nas considerações sobre o habitar humano e sua relação com o ambiente que o envolve, ambiente esse que se define não apenas a partir da reunião de regiões distintas – a terra e o céu - , mas antes como o entre a terra e o céu. Pois é precisamente nesse entre que habita o homem (SARAMAGO, 2012, p.215).

Ainda de acordo com Saramago (2008), a noção de mundo inaugurada pela fenomenologia hermenêutica de Heidegger, associada de forma imanente à composição da quadratura – terra, céu, as divindades e os mortais –, indica um tipo de reflexão que resiste aos domínios do pensamento que observa o mundo como algo que deve ser

controlado, dominado tecnicamente. A concepção de Heidegger ultrapassa o horizonte da metafísica e insiste numa compreensão do espaço como *topos* do ser, diametralmente oposto à concepção de espaço geométrico, que carece de temporalidade.

VII

O *HABITAR* E A MODERNIDADE

(...) "a descoberta da temporalidade do nosso tempo e da mundaneidade do nosso mundo envolve sempre uma experiência de ruptura, de quebra, de dissonância"

Marco Casanova

No território das discussões sobre as possíveis influências e impactos ambientais sobre os mais diversos tipos de comportamentos ou no que também usualmente a Psicologia se refere como “produção de subjetividades”, tornou-se bastante comum a busca de justificativas que associam esses entrecruzamentos entre homem e ambiente como produto derivado do que costumeiramente chama-se de *modernidade*. Mas afinal, a que se refere o termo modernidade? Percebemos que, em geral, a designação do termo quase sempre pretende indicar determinado tempo histórico, mas que também por natureza, o termo estabelece associações com tantos outros tais como “*hipermodernidade”* (LIPOVETSKY, 2004); “*modernidade líquida”* (BAUMAN, 2001); “*modernidade tardia”* (GIDDENS, 2002).

Do ponto de vista das análises culturais e epistemológicas desenvolvidas pelo sociólogo inglês Anthony Giddens (1991), o termo “modernidade” indica um movimento histórico que tem como marca seu surgimento na Europa e que passa a exercer certas expressões mais acentuadas a partir do séc.XX. A radicalidade dessas influências que surgem a partir da reorganização de conjunturas sociais e institucionais delineadas pela globalização e pelas descontinuidades de características do período moderno, apontam para o que Giddens denomina como *modernidade tardia*.

> Em termos mais esquemáticos, os seguintes pontos merecem destaque: 1. Na modernidade tardia, marcada por um dinamismo nunca visto nas ordens sociais tradicionais, a natureza da vida social cotidiana é afetada em seus aspectos mais pessoais por instituições configuradas de forma cada vez mais globalizante; 2. A crescente interconexão entre as instituições modernas e as disposições pessoais implica o surgimento de novos mecanismos de auto-identidade; 3. Tais mecanismos articulam-se dialeticamente com as instituições, na medida em que são por elas constituídos, mas também as constituem (SOUZA; DELGADO, 2008, p.227).

A implicação do adjetivo “tardio”, que ilustra a compreensão de Giddens, aponta para descontinuidade ou passagem para outra situação histórica, basicamente orientada pelas exigências que caracterizam as ambigüidades que se associam aos imperativos de ampla produção industrial, das influências da lógica da economia de recursos financeiros e aos desafios para adaptação à vida social, junto às conseqüentes transformações no âmbito da vida pública e privada.

7.1 – O retorno à experiência

Sinto a necessidade de retomar nesse momento outro importante elemento que envolve diretamente uma percepção pessoal, mas que é certamente partilhada com outros também atentos às questões que buscamos aqui pensar. Sempre me foi habitual caminhar, observar, parar,

reconhecer ou estranhar a cidade. Entretanto, ao menos nos dois últimos anos, algo tem se tornado cada vez mais frequente nessas minhas percepções.

Como observado no início do trabalho, minha atividade profissional como docente nesses últimos anos envolveu um deslocamento semanal em ao menos duas ou três cidades diferentes e foram sempre muitas as coisas observadas. Algumas dessas que têm cada vez mais me despertado atenção dizem respeito ao grande número de salões de estética e beleza, que atualmente atendem não mais apenas o público feminino, mas que também englobam as diversas barbearias *vintage*, contemplando estilo "retro"; os estabelecimentos comerciais especializados na venda de suplementos alimentares para praticantes de atividades físicas e o impressionante número de farmácias, em sua maioria pertencentes às grandes redes desse tipo de comércio, quase sempre estrategicamente localizadas nas principais ruas e avenidas das cidades, esquinas ou próximas aos hospitais, que impressionam tanto pelos recursos decorativos e de iluminação, quanto pela variedade de produtos farmacêuticos e cosméticos.

Esse é o tipo de constatação que não nos exige nenhum tipo especial de percepção, mas que envolve simples observação de quem transita a pé ou mesmo de carro pela cidade. Bem, e o que essas constatações me informam? Dentre as que mais diretamente poderíamos supor, como no caso das farmácias, por exemplo, justificaríamos esse

grande número de ofertas em função da longevidade dos brasileiros, dos avanços da medicina e da indústria farmacêutica na terapêutica dos mais diferentes tipos de doenças. No entanto, somos levados a crer que a difusão exacerbada desses elementos de análise como os sublinhados não se encontram nos espaços públicos ingênua ou gratuitamente.

Conforme observa Duarte (2010), a tardo modernidade – período histórico que se inicia a partir do séc.XIX – traz a marca dos avanços científicos e tecnológicos produzidos pela racionalidade tecnicista da mais diversas disciplinas. O moderno é identificado a partir de então como previsibilidade e controle que, sob algumas medidas, já aprecem previstas por Huxley em *Admirável mundo novo* (2003), ao narrar sobre os ideais de uma sociedade alinhada ao desenvolvimentos industrial e aos dispositivos tecnológicos, frente à racionalização da vida e dos espaços, em uma desenfreada perda de sentido existencial. O empobrecimento da experiência frente ao fluxo incessante que exige ações cada vez mais irrefletidas.

Ainda de acordo com Duarte, as observações que Heidegger realiza sobre a condição histórica do homem moderno apontam para uma superficialidade atordoada e ambígua. Sobre a questão, Heidegger compreende que:

> Vivemos numa época estranha, singular e inquietante. Quanto mais a quantidade de informações aumenta de

> modo desenfreado, tanto mais decididamente se amplia o ofuscamento e a cegueira diante dos fenômenos. Mais ainda, quanto mais desmedida a informação, tanto menor a capacidade de compreender o quanto o pensar moderno torna-se cada vez mais cego e transforma-se num calcular sem visão, cuja única chance é contar com o efeito e, possivelmente, com a sensação (HEIDEGGER, 2009, p.109).

A passagem acima nos incita uma série de reflexões sobre a abertura das formas históricas do habitar na modernidade. No entanto, a que nos concerne diretamente e nos salta os olhos é justamente a que diz respeito a esse "ofuscamento" que salienta Heidegger. Talvez em nenhuma outra época tenham se utilizado tantos recursos de comunicação, escrita e visual e o que nos parece de imediato é que há uma questão envolvida que é mais radical, e que não se resolve apenas pela disponibilidade desses recursos, seja na forma concreta ou virtual. Há na contemporaneidade uma "relação inversamente proporcional entre o crescimento vertiginoso da informação e a carência cada vez maior de pensamento e compreensão" (CASANOVA, 2013, p.242).

O horizonte tardo moderno, ainda de acordo com Duarte, seguindo os passos das problematizações assinaladas por Heidegger, nos indica uma época também marcadamente delineada pelo controle acentuado, que assume diversas frentes de poder, seja na esfera da vida cotidiana e social das pessoas, seja no domínio e manipulação da natureza como

meio de extração. Se por um lado há na contemporaneidade o enaltecimento dos recursos tecnológicos como dispositivos que facilitaram a vida das pessoas sob diversos aspectos – na comunicação, na medicina, no trabalho – por outro, nos parece que tal ofuscamento identificado por Heidegger certamente tem inviabilizado a elaboração de reflexões mais críticas a respeito desse problema.

> Quando o ente na totalidade se expõe ao controle tecnocientífico que planeja racionalmente sua criação e destruição, em suma, quando as relações do homem com o homem e com os demais entes se dão com e por meio das exigências e imperativos da ciência e da técnica, institui-se a modernidade como época histórica na qual a questão do ser torna-se questão absurda e sem sentido, destinada ao total esquecimento (DUARTE, 2010, p.18).

7.2 – O "*diagnóstico filosófico a modernidade*"

Conforme já assinalamos anteriormente, a obra de Heidegger não materializa uma discussão temática ou específica sobre as questões que aqui buscamos pensar sobre as condições históricas que agravam ou amortecem a experiência de habitar do homem de nosso tempo. Porém, ainda assim o reposicionamento crítico que acompanha a fenomenologia nos permite outra compreensão do problema da contemporaneidade, bem

distante de uma elaboração metafísica causal entre os fenômenos, assim como de previsões calculantes.

Numa perspectiva compreensiva da existência na contemporaneidade, Feijoo e Dhein (2014) buscam a superação das dicotomias historicamente constituídas pelas ciências, especialmente pela psicologia, ao atestarem a divisão de dois mundos: de um lado, o do sujeito individual, portador de determinações psicológicas subjacentes; e, de outro, o mundo como espaço exterior. A compreensão da existência, desse modo, passa a ser observada pelas autoras inspiradas em Husserl, como algo que acontece no campo intencional que se abre entre mundo e a existência. “O homem é no mundo e se define nessa relação mesma” (FEIJOO; DHEIN, 2014, p. 168).

Ora, se a existência não obedece a qualquer antecedente e tem sua origem marcada no próprio mundo (*aí*), se faz necessário justamente a partir dessa co-pertinência originária o compromisso do reposicionamento crítico reflexivo sobre as condições que orientam a existência na contemporaneidade. À luz da fenomenologia torna-se evidente a implacável necessidade de compreensão dos apelos históricos que envolvem a existência na era da técnica, envolvida por determinações desse horizonte caracterizado pelos imperativos produtivistas e funcionais.

Um dos elementos das análises de Heidegger se encontra na situação de risco que se abate sobre o homem em nosso tempo. Esse homem tem sua liberdade cada vez mais suprimida pelo caráter normativo de um horizonte extremamente obsessivo pelo controle. Essa situação do homem moderno é ainda acentuada dada a pobreza da experiência que acomete sua existência. O paradigma do cálculo que orienta a civilização ocidental, ao mesmo tempo em que distorce e converte a realidade em lógica, se estabelece muitas vezes como barreira intransponível à outra possibilidade de pensar. A oposição encontrada entre as noções de pensamento calculante e pensamento meditante, amplamente elucidadas por Heidegger, anunciam essa dicotomia. Segundo Sá; Mattar e Rodrigues (2006):

> O pensamento meditante é apontado por Heidegger (2000), em um texto intitulado Gelassenheit, traduzido para o francês como Serenité, como aquele que se coloca como alternativa ao pensamento “calculante”. Este é o pensamento dominante, representacional, que provoca a natureza a se desvelar enquanto “objeto” passível de ser calculado. Essa forma de pensar, chamada por Heidegger de “indigência do pensamento”, tende ao empobrecimento do pensamento, colocando em perigo a própria essência humana, à medida que põe em risco a possibilidade de pensar. Apoiando-se na sua capacidade de atingir resultados considerados “práticos”, tais como as inquestionáveis conquistas alcançadas pelas pesquisas tecnológicas, este modo de pensar avança, progressivamente, com pretensões de tornar-se o único modo legítimo de pensar. Já o pensamento

> meditante, ao invés de pretender a aproximação com o real através do horizonte do cálculo, propõe um novo enraizamento (2006, p.07).

Poderíamos, então, assinalar como a essência do paradigma técnico que se abre no nosso tempo a partir da tríade *dominação*, *representação* e *cálculo*, que vigora de forma avassaladora em todo território existencial, busca assegurar a fonte do conhecimento do ser e dos entes em geral a partir do pensamento metafísico.

De acordo com Michelazzo (2000), a metafísica fundamenta os mecanismos e processos de dominação do ser e dos entes. Ela busca estruturar de forma lógica e representacional o ser dos entes a partir de uma perspectiva substancialista do mundo e da existência, assegurando por meio daí poder e controle. A intensificação desses processos assume contornos cada vez mais nítidos na contemporaneidade, e, consequentemente, há uma exigência cada vez mais massificadora em termos de objetivação da realidade. Tudo o que é e existe passa, então, a ser representado sob o domínio da técnica moderna. É sob a hegemonia desse pensamento, que circunscreve a linguagem que se justifica como portadora do poder de verdade sobre o mundo e que orienta os modos de ser e organiza a amplitude do *topos* existencial que essencialmente caracterizam a época chamada por Heidegger de *Era da Técnica.*

A partir das reflexões que estabelece Heidegger em *A Questão da Técnica* (2012), para além dos aspectos de dominação e controle, a disponibilidade (*bestand*) se fixa também como marca desse horizonte histórico. Essa disponibilidade dos entes a que se refere Heidegger estabelece íntima relação com a essência da técnica, identificada por Heidegger como *Gestell* (composição, armação). Entretanto, o próprio homem também se encontra na condição de reserva disponível e exploração, do mesmo modo que a natureza e os demais entes.

Na contemporaneidade vigora de forma expressiva uma compreensão do homem e dos entes como *reserva*, como disponibilidade. As coisas são observadas a partir de sua instrumentalidade, alinhado ao que Heidegger chama de "pensamento calculante". Esse pensamento objetiva alcançar domínio pleno sobre o homem e o mundo e constitui-se como lógica que orienta as relações do ser com o mundo e com as coisas.

Segundo Feijoo e Dhein (2014), uma compreensão hermenêutica dos modos de existência na contemporaneidade realça a importância de uma readequação do olhar para as referências históricas que determinam os modos de ser do Dasein situado em dado horizonte.

> A técnica tem em si um traço compulsivo fundamental que caracteriza o nosso tempo. No mundo da técnica, a ação excessiva é a lei, princípio de determinação de

> todas as coisas. (...) Não há nenhuma trava que possa funcionar como barreira para aceleração e abundância das produções oriundas da técnica. O homem, por seu caráter de indeterminação, diz Heidegger (1989[1927]), tende no início e na maioria das vezes a tomar as referências do mundo em que ele se encontra. E, assim, absorvido por essa atmosfera, age incessantemente em uma automatização total do comportamento com relação ao sujeito do comportamento. Heidegger na contramão das interpretações modernas, que pressupõem que a compulsividade diz respeito a uma subjetividade fissurada, afirma que a questão da compulsão tem relação direta com o nosso horizonte "epocal" onde reinam as referências da técnica. E o horizonte histórico da técnica, em que nos encontramos, com a ênfase na produtividade, é compulsivo (FEIJOO; DAHEIN, 2014, p.171).

Ainda que a obra de Heidegger não seja consagrada a um complexo teórico-crítico sobre a questão, pensar as manifestações técnicas de nossa era sob a síntese de múltiplos acontecimentos que se sedimentaram historicamente no mundo e tornaram-se mesmo referências para os nossos modos de ser nos leva a colocar em questão o fato de nossas ações serem orientadas pela abertura de uma concepção de mundo previamente estruturada. Assim, faz todo sentido o pensar reflexivamente os acontecimentos do mundo e os modos de ser do homem contemporâneo como intimamente articulados e provocados por uma profunda perda de sentido, que apresenta contornos marcadamente

delineados pelos artifícios da técnica. Ciência e técnica configuram aqui as modulações da época moderna, regendo nossos projetos, possibilitando o encurtamento entre as pessoas e os bens disponíveis, organizando o espaço geográfico, configurando novos tipos de relações e provocando nesse homem a sensação de pleno domínio sobre os entes. A compreensão de Duarte (2010) sobre essa situação evidencia que:

> (...) o homem esqueceu-se de sua relação pensante com o ser para entregar-se à caça e ao controle dos entes, dando ensejo ao mundo frenético em que vivemos cotidianamente, sempre às voltas com mil atividades e ocupações para as quais sequer tempos tempo suficiente para começar a dar conta delas (p.23).

Conforme comenta Rudiger (2006), o caminho que Heidegger percorre e nos oferece como meio para compreensão dessas contrações não se reduzem simplesmente às análises políticas ou psicológicas, mas partem antes da história como reduto fundamental onde "o ponto está na destruição de nossa relação originária com o próprio ser, na evaporação da questão do ser na era do imperialismo tecnológico" (p.113). A esse respeito, segue uma importante consideração de Zeljko Loparic:

> Recentemente, um índio brasileiro cometeu suicídio porque – conforme consta da carta que deixou – não tinha mais onde morar. Esses fenômenos decretariam o

> triunfo do urbanismo de Adorno sobre o agrarismo de Heidegger? Teríamos de insistir, como sugeriram alguns, na urbanização da província heideggeriana? Tenho minhas dúvidas a respeito disso. Os fatos mencionados permitem antes constatar a extrema atualidade da crítica heideggeriana à técnica planetária, baseada não na defesa do agrarismo, mas na preocupação com a terra como morada do homem. A oposição entre a urbanidade e o ruralismo, que em Adorno tem um sentido sociológico-ideológico, deve ser repensada – esse é o ponto de Heidegger – em termos dos perigos que a técnica moderna representa não para esse ou aquele povo ou classe, para esse ou aquele ecossistema ou mesmo para a humanidade como gênero, mas para a própria essência do ser humano (LOPARIC, 2004, p.21).

Assim como esclarecido por Duarte (2010) sobre o "esquecimento do pensamento", Rudiger (2006) nos diz que a política, a arte e o corpo também foram absorvidos pela tradição calculista e tecnológica, ambos reduzidos ao nivelamento histórico, tornando-se simples variáveis de um fundo de *reserva* disponíveis em termos de sua serventia e descartabilidade. Essas constatações nos permitem considerar que "os perigos da técnica são extremos: eles não dizem respeito aos indivíduos ou grupos, mas insiste Heidegger, à própria humanidade do ser humano" (LOPARIC, 2004, p.53).

7.3 – Técnica e espaço

Embora a linha de pensamento que orienta as reflexões de Georg Simmel em "*A metrópole e a vida mental*" (1987) esteja afinada à uma compreensão sociológica dos imperativos tecnológicos e seus efeitos sobre o estado psíquico dos habitantes dos espaços urbanos da metrópole moderna, suas considerações que consideram as dinâmicas culturais; o totalitarismo das instituições sociais e da economia que atravessam a produção de um modelo de sociedade que busca alcançar níveis cada vez mais crescentes de produção e de manipulação técnica do espaço, se aproximam sob determinados aspectos das questões colocadas acima por DUARTE (2010); RUDIGER (2006) e LOPARIC (2004).

Há uma constante exigência em termos de readaptação dos modos de estar no mundo - de habitar o espaço - requisitados pela determinação de imperativos tecnológicos e funcionalistas que historicamente (des)organizam a vida na urbe. Os imperativos econômicos também passam na era da técnica a vigorar como elementos esquematizantes que reorientam as relações humanas. Tudo passa a obedecer a lógica do cálculo sob a ótica do controle não só do espaço, mas também das pessoas que habitam o espaço.

Viver na metrópole, segundo Simmel (1987), exige do homem readaptação e autopreservação frente aos imperativos tecnológicos que

esquematizam o espaço. Suas considerações nos informam da produção de um modo de ser e estar no mundo que se encontra associado à uma profunda experiência de perda de enraizamento e de percepção dos acontecimentos dos fenômenos, que consistem no que chama de *atitude blasé.*

> A essência da atitude *blasé* consiste no embotamento do poder de discriminar. Isto não significa que os objetos não sejam percebidos, como é o caso dos débeis mentais, mas antes que o significado e valores diferenciais das coisas, e daí as próprias coisas, são experimentados como destituídos de substância. Elas aparecem à pessoa *blasé* num tom uniformemente plano e fosco; objeto algum merece preferência sobre outro. Esse estado de ânimo é o fiel reflexo subjetivo da economia do dinheiro completamente interiorizada (SIMMEL, 1987, p.16).

Percebemos, então, que compreensão das coisas assume uma tonalidade uniforme que não permite discriminar entre as coisas que se apresentam e seus valores. Há uma experiência de nivelamento das coisas e de individualismo profundo que marcam a existência histórica do homem moderno e que se mostram como dispositivo de autopreservação, frente ao automatismo da vida e da experiência constante de exaustão.

O medo, a solidão, a antipatia, a indiferença são marcas históricas que denunciam a polarização da vida publica e privada que se anunciam nos paradoxos descontínuos da vida na metrópole moderna. As reflexões de Sá, Mattar e Tavares (2006), a partir das narrativas do documentário *Edifício Master*, demonstram com clareza o problema da solidão do homem metropolitano e o enfraquecimento dos laços de pertencimento à comunidade, mesmo diante de uma situação habitacional e geográfica amplamente povoada, porém apartada do senso de convívio e proximidade junto ao outro. As narrativas reveladas a partir do documentário, de fato nos conduzem a uma profunda reflexão acerca dos paradoxos da vida condominizada, garantida pela sensação de segurança ao preço do "apartamento" do pertencimento e do contato com o público. Sobre essa questão, observam que:

> O dezenraizamento produzido pela modernidade, portanto, fomenta a solidão. Levando os homens a se buscarem uns aos outros, eles o fazem, no entanto, tomando a si mesmos e aos outros como individualidades contigencialmente dispostas no mundo, como se fossem entes cujo modo de ser fosse simplesmente dado e não como existentes. Esse movimento, por outro lado, acaba por acirrar o dezenraizamento e o conseqüente afastamento existencial (SÁ; MATTAR; TAVARES, 2006, p.06).

Ampliando um pouco mais o “diagnóstico filosófico da modernidade” a partir da fenomenologia heideggeriana, tal como as reflexões de Duarte (2010) que indicam sumariamente a ambiguidade e a superficialidade do homem moderno, Casanova (2013), a partir das menções de Heidegger, afirma a disposição afetiva do tédio como produto das incessantes contrações da técnica. O esvaziamento e a decadência que marcam a contemporaneidade como a era da construção de dispositivos artificiais, que visam à formação de estratégias de entretenimento e que buscam amortecer o desinteresse do homem moderno pela própria existência.

O homem contemporâneo é esse que consome os mais diversos tipos de produtos em excesso; que tem desejos e vontades insaciávies pelo novo; é esse ser ávido por sensações e que sobrevive de forma impetuosa em função do desbravamento de experiências cada vez mais instantâneas e superficiais em meio ao gigantismo de sua indústria do entretenimento – dos mais diversos tipos. Ele detém as estruturas do mundo técnico à disposição para atender prontamente às suas demandas, que se dão entre as medidas do desinteresse radical por si mesmo por um lado, a temporalidade do nosso tempo e a mundaneidade do mundo técnico por outro (CASANOVA, 2013). Assim, portanto, o tédio, a solidão, a ambiguidade, a superficialidade, o desinteresse, a compulsão, o controle e o domínio orientam um conjunto de possibilidades do ser na modernidade, que obedecem a certa modulação de um tempo

paradigmático que marca a absorção do homem pela técnica nos horizontes da modernidade.

Nesse sentido, as reflexões inauguradas pela fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger, apontam para outra direção no caminho das compreensões acerca do adoecimento psíquico no horizonte histórico da modernidade, envolvendo a necessidade de uma mudança radical em termos de um novo reposicionamento que se faz necessário para compreensão do que usualmente observa-se como doença psíquica. Há uma tendência central no universo das disciplinas científicas metafísicas que seguem o sentido da atribuição da doença a um conjunto de reduções dos fenômenos às causalidades de ordem psíquicas ou orgânicas que inviabilizam uma tematização mais abrangente e ontológica sobre outros possíveis modos de ser que revelam as condições existenciais e ontológicas do homem, especialmente quando pensadas em face das condições históricas do mundo moderno condicionadas pelos apelos tecnológicos dispersos na modernidade.

Em detrimento às reflexões que atualmente envolvem o problema das tecnologias e das suas ressonâncias sobre os modos e estilos de vida na modernidade, compreendemos que o problema da técnica e as múltiplas formas de sofrimento e adoecimento no horizonte histórico contemporâneo possuem importantes correspondências que são mesmo irredutíveis às representações conceituais, as quais tradicionalmente reduzem o problema do sofrimento psíquico ao âmbito conceitual e à

lógica da causalidade psíquica. A compreensão do homem como Dasein – abertura de sentidos -, que revela o modo de ser do homem como “no mundo”, nos informa da impossibilidade de uma análise reducionista e fragmentada da experiência de “ser-no-mundo” dissociada das condições históricas que se abrem para a existência e revelam-se sempre como condições de possibilidades de ser. Ou seja, existir só é possível mediante uma abertura de mundo e, observamos que o nosso horizonte histórico, radicalmente condicionado pela técnica, revela-se a partir de exigências que lhe são muito particulares, como o desempenho, a velocidade, que alimentam a desatenção alimentada por uma overdose de excessos.

As reflexões trazidas pelo filósofo sul coreano Byung-Chul Han, em Sociedade do Cansaço (2017), a partir de importantes aproximações com o pensamento de Arendt, Benjamin e Foucault, assim como também de Heidegger, expõe o fio condutor da tese levantada pelo filósofo que afirma importantes transformações em vigor na modernidade que exigem uma releitura do presente. Han (2017) observa que a respeito do que tradicionalmente compreende-se sobre o adoecimento deve ser revisto. As doenças mais típicas do século XX caracterizavam-se pelas epidemias virais que atingiam e debilitavam os corpos exigindo uso de medicação e vacinas que pudessem aplacar os efeitos das doenças sobre os corpos. Várias dessas doenças que se proliferaram mundo afora, atravessando

fronteiras e dizimando em algumas situações populações inteiras, foram erradicadas a partir do implemento de medicações e práticas sanitaristas.

Em contrapartida, o século XXI segundo Han é envolvido por outra situação epidêmica não menos alarmante que o século anterior. O "excesso" determinado pelo horizonte hermenêutico da técnica, sob o exercício direto das instituições e dos meios de produção caracterizam o Han nomeia como "*Sociedade do Desempenho*" (2017). Observa-se a partir dessas análises decorre um importante deslocamento na atribuição do adoecimento como fenômeno individual, caracterizado como particular e subjetivo, circunscrito a uma subjetividade apartada de sua saúde em função de alguma patologia ou disfunção psíquica supostamente enraizada e explicada a partir de determinações causalísticas internas, em prol de uma compreensão mais abrangente, a qual afirma Han uma espécie de *pathos* histórico que caracteriza a sociedade ocidental.

Desse modo, nos parece que a fragilidade da hegemonia das estratégias e saberes médicos e *psi* em detrimento da epidemia do "cansaço" atestado por Han, a partir das mais diversas expressões de esgotamento, tais como a depressão e a hiperatividade - incluímos aqui também o suicídio – tornaram-se mais do que nunca evidenciadas pelo contraste apresentado pelos alarmantes índices revelados por pesquisas acadêmicas e as instituições de saúde.

VIII

CONSIDERAÇÕES

Os esforços empreendidos nas reflexões acima buscaram esclarecer que a perspectiva fenomenológico hermenêutica se coloca como alternativa contrária às tradições do pensamento representacional que orienta os esclarecimentos teóricos e hipotéticos sobre a existência e o mundo, em geral tratados como coisas extensas. Do nosso ponto de vista, considerar homem e mundo como elementos dissociados, assim como a própria história e suas determinações como fatores independentes, para nós, se mostram como estratégias que de fato não exercem nenhuma possibilidade de alcance compreensivo sobre os sentidos existenciais de habitar o mundo.

A história do mundo, dos espaços, dos lugares e da existência estão ontologicamente conectadas entre si, ao ponto de se tornar mesmo impossível qualquer possibilidade de redução ou separação para qualquer que seja o procedimento de análise que se pretenda. A analítica existencial, presente no horizonte do pensamento fenomenológico, está para além da vontade da fragmentação, mas, sobretudo, se dispõe como método que traduz a possibilidade de meditar sobre e permitir o desvelamento dos fenômenos. No entanto, esse meditar nos exige a conquista de outra relação com o pensamento: livre, aberto as possibilidades múltiplas de aparecimento e reconhecimento dos fenômenos e das experiências do homem junto ao mundo que se habita.

A historicidade do mundo – dos espaços e dos lugares – não se limitam apenas à concretude da topologia geográfica que demarcam física e metricamente uma determinada ordem espacial. A temporalidade histórica do mundo nos confessa muito mais que meramente contornos e paisagens construídas sob o exercício dos imperativos técnicos e dos apelos por funcionalidade em toda sua dimensão. Do mesmo modo, as possibilidades de ser do homem não se desvinculam dos horizontes históricos ao qual se inserem, mas encontram-se envolvidas numa trama referenciada por um conjunto de nexos que orientam as possibilidades de estar no mundo junto aos entes.

Assim como a despretensão que caracteriza o método fenomenológico, nosso intuito com essa pesquisa tampouco foi a de exaurir algum tipo de reflexão temática que pudesse gerar um estado de certeza sobre as condições que envolvem o habitar, seja no campo das discussões conceituais ou no da experiência empírica. No entanto, essa mesma despretensão que revela o inacabamento desse trabalho, possibilita a abertura para continuidade e ampliação das nossas reflexões. A pergunta “como o homem habita?” requer necessariamente aproximação da experiência, acolhimento da narração.

O método fenomenológico tal como desenvolvido por Martin Heidegger e suas repercussões no pensamento de outros autores que tomam a fenomenologia como abertura compreensiva das experiências e

modos de ser do homem. Tal metodologia são se reduz às usuais traduções quali e quantitativas dos fenômenos humanos, uma vez que há uma concentração atenta e compreensiva ao fenômeno tal como aparece e que busca manter-se firme frente às tendências de universalização das experiências que, do ponto de vista metodológico da fenomenologia, encurtariam outras possibilidades compreensivas da existência.

A observância do fato a partir de outra perspectiva, tradicionalmente não representada pela tradição científica radical, talvez permita desnaturalizar o problema. Há muito se observa como legítimos e absolutos os modos como a ciências e suas disciplinas analisam determinados campos. Entretanto, nosso interesse não é de forma alguma demonstrar-se como mais verdadeiro que outros frente às questões que envolvemos fenômenos intrínsecos ao homem e ás tecnologias, mas apenas o de demonstrar outras possibilidades e caminhos para compreensão dos fenômenos existenciais que, sob nosso ponto de vista, são imanentes às condições e determinações históricas do mundo.

Uma possível continuidade das reflexões aqui pontudadas nos exigiria debruçar a pensar os modos de ser-no-mundo em meio a vida na cidade a partir da experiência do habitar compreendida à luz da fenomenologia hermenêutica de Heidegger e da concepção de *narrativa* assim como compreendida por Walter Benjamin (2012). A partir dessa forma comunicacional - compreendida como possibilidade de

desvelamento de sentidos da experiência a partir do mundo vivenciado -, a narrativa surge para nós com o sentido de rede tecida pelos artesãos da existência que tem o espaço como fonte de sentido ontológico e, justamente nesse ponto, encontramos na fenomenologia como análise de sentidos a abertura diversa e necessária para acolhimento e meditação das experiências explicitadas pelos narradores.

Apostamos que a valorização da compreensão da experiência de habitar orientada pelas narrativas autobiográficas apresenta-se como metodologia imprescindível para essas análises. Habitar inaugura diferentes formas, sentidos e possibilidades de morada e, compreendemos, assim como Heidegger, como designação ontológica a qual determina ser-no-mundo. Sobre esse aspecto, Critelli ressalta a inospitalidade constitutiva ao homem dada pelo mundo:

> Do ponto de vista ontológico, ou seja, das condições em que a vida é dada ao homem, isso quer dizer que habitamos um mundo que nos é inóspito. O mundo não consegue nos abrigar e acolher da mesma maneira como faz com os elementos naturais. Mesmo o mundo artificial que criamos sobre o mundo natural para, assim, podermos morar nele não nos oferece garantias de fixação. Ser-no-mundo como homens é habitar esta e nesta inospitalidade.
>
> Apesar de essa não pertença ao mundo (natural ou artificial), no mais das vezes, ser compreendida por nós como a experiência de um desabrigo e de um desamparo

> que se quer a todo custo superar, ela é a condição de liberdade do próprio homem. A ontológica inospitalidade do mundo e a ontológica liberdade humana são elementos coestruturais do existir (CRITELLI, 2006, p.17-18).

Assim, questão que se mantém e nos interpela – *como o homem habita?* – traduz-se na possibilidade de estabelecer narrativas sobre as coisas e sobre os modos de experienciá-las. A compreensão do sentido se dá na medida em que nos aproximamos [...] da trama de significados que os homens vão tecendo entre si mesmos e através da qual vão se referindo e lidando com as coisas e com tudo o que há (CRITELLI, 2006, p.18). Deparamo-nos aqui novamente com um elemento certamente inexorável para esta compreensão – a *narrativa* como potencial balizador da compreensão descritiva das experiências do habitar.

No texto "*O Narrador: considerações a respeito da obra de Nikolai Leskov*", Walter Benjamin (2012) nos fala sobre a arte de narrar como tarefa difusora de transmissão e revelação de experiências. A tradução das vivências pela fala tem função de conferir significados às experiências e às lembranças do vivido. Benjamin avança em diversas direções sobre o assunto, e um de seus alvos consiste em justificar que o apelo da "arte de narrar" encontra-se sob o risco de extinção, e o justifica, sobretudo, a partir de certo empobrecimento da experiência na modernidade.

O valor da narrativa como compreendido por Benjamin reifica o valor da experiência como possibilidade de desvelamento de sentidos das experiências do ser. “Assim, imprime-se na narrativa a marca do narrador, como a mão do oleiro na argila do vaso” (BENJAMIN, 2012, p.221). Diferentemente das tradicionais concepções dos modos de informação, compreendemos a importância da narrativa pelo aspecto artesanal de comunicação, na medida em que está em jogo o enaltecimento da vivência, do sentido da experiência do narrador como artífice.

> Nada mais facilita a memorização das narrativas do que aquela sóbria concisão que as subtrai à análise psicológica. E quanto maior a naturalidade com que o narrador renuncia às sutilezas psicológicas, tanto mais facilmente a história será gravada na memória do ouvinte, tanto mais completamente ela irá assimilar-se à sua própria experiência, tanto mais irresistivelmente ele cederá à inclinação de recontá-la um dia (BENJAMIN, 2012, p.220).

A concepção de *narrativa* em Benjamin, assim como o método fenomenológico de Heidegger nos aproxima – sem perder de vista o valor ontológico da experiência de habitar o espaço –, na medida em que se dá a abertura para compreensão do desvelar dos fenômenos conjunturais, mantendo o valor inabalável da lida cotidiana referenciada pelos entes,

sem o teor científico explicativo. “Metade da arte narrativa está em, ao comunicar uma história, evitar explicações” (BENJAMIN, 2012, p.219).

Seguindo essa mesma compreensão, Critelli (2012), inspirada também na fenomenologia de Heidegger, assim como na filosofia de Hannah Arendt, aponta a *historiobiografia* como caminho metodológico que se concentra, sobretudo, nos arranjos memoriais da experiência. O fio condutor que orienta essa metodologia, segundo Critelli, toma como base a prática das narrativa das histórias pessoais como projeção dos sentidos da experiências.

Outras questões nos surgem a partir desse modo de compreensão: que elementos dessas narrativas se destacariam como relevantes nesta pesquisa? Será que destacaríamos elementos que, em geral, não aparecem nas discussões sobre o problema da habitação, sejam a partir da Psicologia ou das demais ciências? Quais as possíveis contribuições da escuta e reflexão fenomenológica para a experiência de habitação? Muito possivelmente uma dessas respostas seria contemplar os elementos que julgamos essenciais para a experiência de habitação e que normalmente não estão presentes nas discussões e reflexões sobre essa experiência. Esse é um dos pontos incontornáveis, que dirigem as reflexões de Heidegger sobre o espaço e que continuam a nos fomentar interesse.

IX

REFERÊNCIAS

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

BENJAMIN, Walter. **Obras Escolhidas I: Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. São Paulo: Brasiliense, 2012.

BINSWANGER, Lugwig. **Sonho e Existência – Ensaios e Conferências 1: escritos sobre fenomenologia e psicanálise**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2013.

CASANOVA, Marco Antonio. **Mundo e historicidade: leituras fenomenológicas de Ser e Tempo – Volume 1: Existência e Mundanidade**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017.

CASANOVA, Marco Antonio. **Eternidade frágil: ensaio de temporalidade na arte**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2013.

CRITELLI, Dulce Mára. **Analítica do Sentido: uma interpretação do real de orientação fenomenológica**. São Paulo: Brasiliense, 2006.

CRITELLI, Dulce Mára. **História pessoal e sentido da vida: historiobiografia.** São Paulo: EDUC: FAPESP, 2012.

DELGADO, Victor Tinoco; MORATO, Henriette Tognetti Penha. **Algumas considerações sobre a cidade e o habitar**. Em: MORATO, H.T.P.;

EVANGELISTA, P.E.R.; MILANESI, P.V.B. Fenomenologia existencial e prática em psicologia: alguns estudos. Rio de janeiro: Via Verita, 2016.

DILTHEY, Wilhelm. **Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011.

DUARTE, André. **Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

EDIFÍCIO MASTER. Direção: Eduardo Coutinho. Produção: Maurício Andrade Ramos e João Moreira Salles. [S.I.]: Videofilmes; Riofilme, 2002. 1 DVD (110min.)

FEIJOO, Ana Maria Lopez Calvo de; DHEIN, Carolina Freire. **Uma compreensão fenomenológico-hermenêutica das compulsões na atualidade**. Fractal, Rev. Psicol. 2014, vol.26, n.1, pp.165-178.

FRANCK, Didier. **Heidegger e o problema do espaço**. Lisboa: Instituto Piaget, 1986.

GIDDENS, Anthony. **As conseqüências da modernidade**. São Paulo: Editora Universidade Estadual Paulista, 1991.

GIDDENS, Anthony. **Modernidade e Identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

HAN, Byung-Chul. Sociedade do Cansaço. Petrópolis: Vozes, 2017.

HEIDEGGER, Martin. **Serenidade**. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

HEIDEGGER, Martin. **Seminários de Zollikon**. Petrópolis: Vozes, 2009.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Petrópolis: Vozes, 2009.

HEIDEGGER, Martin. **A questão da técnica**. Em: Ensaios e Conferências. Petrópolis: Vozes: 2012.

HEIDEGGER, Martin. **Construir, habitar, pensar**. Em: Ensaios e Conferências. Petrópolis: Vozes, 2012.

HILLMAN, James. **Cidade e Alma**. São Paulo: Studio Nobel, 1993.

HILLMAN, James; VENTURA, Michael. **Cem anos de psicoterapia...e o mundo está cada vez pior**. São Paulo: Summus, 1995.

HUXLEY, Aldous. **Admirável mundo novo.** São Paulo: Ed. Globo, 2003.

INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

LIPOVETSY, Gilles. **Os tempos hipermodernos**. São Paulo: Barcarolla, 2004.

LOPARIC, Zeljko. **Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

MALPAS, Jeff. **Heidegger´s Topology**. Cambridge: MitPress, 2006.

MICHELAZZO, José Carlos. **Crise das intituições: falência e perspectivas**. Revista de Educação do Cogeme. Ano 9, nº17, dez., 2000.

NUNES, Benedito. **Heidegger & Ser e tempo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

POMPÉIA, João Augusto; SAPIENZA, Bilê Tatit. **Os dois nascimentos do homem: escritos sobre terapia e educação na era da técnica**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011.

RUDIGER, Francisco. **Martin Heidegger e a questão da técnica: prospectos acerca do futuro do homem**. Porto Alegre: Sulina, 2006.

SÁ, Roberto Novaes de. **A psicoterapia e a questão da técnica**. Revista Arquivos Brasileiros de Psicologia vol. 54, n. 4, 2002, p. 348-362. Rio de Janeiro: Instituto de Psicologia da UFRJ/ Ed. Imago.

SÁ, Roberto Novaes de. **As influências da fenomenologia e do existencialismo na psicologia**. Em: JACÓ-VILELA, A.M.; FERREIRA, A.A.; PORTUGAL, F.T. (Org). **História da Psicologia: rumos e percursos**. Rio de Janeiro: NAU Ed., 2006.

SÁ, Roberto Novaes de; MATTAR, Cristine Monteiro; RODRIGUES, Joelson Tavares. **Solidão e relações afetivas na era da técnica**. Revista do Departamento de Psicologia da UFF, vol.18, nº2, Niterói, julho/dezembro 2006. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-80232006000200009. Data de acesso: 14/11/2017.

SARAMAGO, Ligia. **A Topologia do Ser: lugar, espaço e linguagem no pensamento de Martin Heidegger**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola: 2008.

SARAMAGO, Ligia. **Como ponta de lança: o pensamento do lugar em Heidegger**. Em: MARANDOLA Jr., Eduardo; HOLZER, Werther; OLIVEIRA, Lívia de. Qual o espaço do lugar?: geografia, epistemologia, fenomenologia. São Paulo: Perspectiva, 2012.

SIMMEL, Georg. **A metrópole e a vida mental**. Em: Velho, Otávio G. (org.). O fenômeno Urbano, Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1987.

SOUZA, Luiz Eduardo da Silva e. **Jung e a Fenomenologia Hermenêutica**. Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Psicologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: PUC-RIO, 2004.

SOUZA, Luiz Eduardo da .Silva e.; DELGADO, Victor Tinoco. **O percurso de Sidarta e o problema da identidade: um estudo transdisciplinar do romance de Herman Hesse**. *Psicologia USP*, São Paulo, v.19 n. 2, p. 213-234, abr./jun. 2008.