Leonardo Gomes Sette Gonçalves

A Morte de Deus na Arquitetura

*Aproximações entre o *L'Esprit Nouveau* e o Existencialismo*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação
Interunidades em Estética e História da Arte da Universidade de São Paulo
para obtenção do título de Mestre em Artes, sob orientação do
Prof. Dr. Rodrigo Cristiano Queiroz

Universidade de São Paulo
Pós-Graduação Interunidades em Estética e História da Arte
PGEHA-USP

São Paulo 2015

Leonardo Gomes Sette Gonçalves

A Morte de Deus na Arquitetura

Aproximações entre o *L'Esprit Nouveau* e o *Existencialismo*

*A Construção do Projeto Moderno na Arquitetura e no Design e
sua relação com a Fenomenologia Existencial de J-P. Sartre*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação
Interunidades em Estética e História da Arte da Universidade de São Paulo
para obtenção do título de Mestre em Artes, sob orientação do
Prof. Dr. Rodrigo Cristiano Queiroz

Universidade de São Paulo
Pós-Graduação Interunidades em Estética e História da Arte
PGEHA-USP

São Paulo 2015

Autorizo a reprodução e divulgação total e parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo da Publicação

Biblioteca Lourival Gomes Machado

Museu de Arte Contemporânea da Universidade de São Paulo

Gonçalves, Leonardo Gomes Sette.

A morte de Deus na arquitetura : aproximações entre L'Esprit Nouveau e o existencialismo / Leonardo Gomes Sette Gonçalves ; orientador Rodrigo Cristiano Queiroz. -- São Paulo, 2015.

215 f. : il.

Dissertação (Mestrado – Programa de Pós-Graduação Interunidades em Estética e História da Arte) -- Universidade de São Paulo, 2015.

1. Arquitetura (Filosofia). 2. Existencialismo. 3. Modernismo. 4. História da Arquitetura. 5. História do Design. 6. Estética (Arte). 7. Sartre, Jean-Paul, 1905-1980. I. Queiroz, Rodrigo Cristiano. II. Título.

CDD 720.1

BANCA

Gonçalves, Leonardo Gomes Sette
A Morte de Deus na Arquitetura
Aproximações entre o L'Esprit Nouveau e o Existencialismo. A Construção do Projeto Moderno na Arquitetura e no Design e sua relação com a Fenomenologia Existencial de J-P. Sartre
Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interunidades em Estética e História da Arte da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Artes, sob orientação do Prof. Dr. Rodrigo Cristiano Queiroz
Aprovado em:

Prof. Dr.	Assinatura
Instituição	Julgamento
Prof. Dr.	Assinatura
Instituição	Julgamento
Prof. Dr.	Assinatura
Instituição	Julgamento
Prof. Dr.	Assinatura
Instituição	Julgamento

LEONARDO GOMES SETTE GONÇALVES

Mestrado em Estética e História da Arte. PGEHA-USP. 2015

A MORTE DE DEUS NA ARQUITETURA

Aproximações entre o L'Esprit Nouveau e o Existencialismo

*à minha amável esposa Bianca e à nossa princesa
Valentina, aos meus pais sem os quais isto nunca seria possível,
à minha querida irmã Carol, seu marido Fábio, ao meu lindo
sobrinho João e aos próximos que certamente virão; e finalmente
aos meus queridos parentes Ana e Cláudio, Alexandre e
Bárbara, Juliano e Carol, e aos meus sobrinhos Rafa e Lucca.*

LEONARDO GOMES SETTE GONÇALVES

Mestrado em Estética e História da Arte. PGEHA-USP. 2015

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha família, aos meus pais, à minha mulher Bianca e a nossa querida Valentina pela paciência, compreensão e apoio irrestrito que me foi dado ao longo destes dois anos e meio de estudos.

Agradeço aos professores do núcleo de Pós Graduação, sobretudo àqueles com quem tive um contato maior:

À Profa. Ana Gonçalves Magalhães, por me ajudar a compreender a história da Arte;

À Profa. Fernanda Fernandes, por me ajudar a aprofundar meus conhecimentos sobre a História da Arquitetura Moderna e pela sua importante participação na banca de qualificação; que me levaram a compreender melhor esta pesquisa, e os rumos do seu desenvolvimento.

À Profa. Carmen Aranha, que muito me ajudou durante estes anos. Por ter “aberto as portas” da filosofia e, sobretudo, da fenomenologia; indicando um caminho para sua compreensão. Pela alegria, paciência e generosidade com que nos faz aprender a amar os estudos e a pesquisa. Por sua preciosa contribuição no desenvolvimento desta dissertação, sem a qual este trabalho não seria possível.

À minha cara amiga, sócia, e professora Maria Isabel Imbronito; pelos longos anos de conversa, por me incentivar a estudar e a entrar na vida acadêmica. Agradeço enormemente por sua amizade e por sua parceria ao longo destes 15 anos tentando entender esta tal arquitetura.

Finalmente ao meu orientador Rodrigo Queiroz; por acreditar neste trabalho e na possibilidade de sua realização; Por me conceder a oportunidade singular de realizar esta pesquisa neste núcleo de pós-graduação de grande seriedade e importância. E finalmente pela infinita paciência e compreensão com este pesquisador indisciplinado.

LEONARDO GOMES SETTE GONÇALVES

Mestrado em Estética e História da Arte. PGEHA-USP. 2015

RESUMO

Esta dissertação é parte integrante das atividades para a obtenção do título de Mestre em Artes pelo Programa de Pós-Graduação Interunidades em Estética e História da Arte da Universidade de São Paulo (PGEHA-USP). Nela deseja-se identificar alguns conceitos presentes na *Fenomenologia Existencial de Jean-Paul Sartre* que podem se situar dentro da estrutura de formação do *Projeto Moderno* na Arquitetura e no Design. O *pensamento moderno* na arquitetura e o *pensamento existencial* na filosofia são, ambos, reflexos singulares de uma transformação muito mais ampla e radical na história do mundo ocidental. Porém este período - o final do século XIX e no início do século XX – representa para a filosofia e para o campo artístico um momento de ruptura sem precedentes. Este *pensamento transformador* que gemina tanto na filosofia existencialista quanto na arquitetura moderna – associados a estas transformações – se evidenciam através dos manifestos, dos tratados e dos escritos desta época. Esta dissertação busca portanto encontrar, através da análise destes dois conjuntos teóricos, alguns conceitos que podem ser inter-relacionados. Ao final do processo espera-se, contudo, que as análises produzidas possam contribuir para ampliar, de um ponto de vista bastante específico, a percepção da formação movimento moderno na arquitetura e no design.

LEONARDO GOMES SETTE GONÇALVES

Mestrado em Estética e História da Arte. PGEHA-USP. 2015

ABSTRACT

This work is part of the activities to obtain the title of Master of Arts from the Graduate Inter Program in Aesthetics and Art History at the University of São Paulo (USP-PGEHA). It is desired to identify some concepts present in the Existential Phenomenology of Jean-Paul Sartre that may be located within the training structure Modern Design in Architecture and Design. The modern thinking in architecture and existential thought in philosophy are both unique reflections of a much broader transformation and radical in the history of the Western world. But this time - the late nineteenth century and early twentieth century - is to philosophy and the artistic field a moment of unprecedented disruption. This transformer thought gemina both existentialist philosophy as in modern architecture - associated with these transformations - are evident through the manifestos, treaties and the writings of this time. This paper therefore seeks to find, through the analysis of these two theoretical sets, some concepts that can be interrelated. At the end of the process it is hoped, however, that produced analysis can contribute to enlarge, to a very specific point of view, the perception of training modern movement in architecture and design.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	19
1.1	CONSIDERAÇÕES INICIAIS	21
1.2	CONSIDERAÇÕES INICIAIS SOBRE O EXISTENCIALISMO	23
1.3	CONSIDERAÇÕES INICIAIS SOBRE A MORTE DE DEUS NA ARQUITETURA	26
2	DO RACIONALISMO AO EXISTENCIALISMO NA FILOSOFIA.....	31
2.1	INTRODUÇÃO AO RACIONALISMO	33
2.2	O RACIONALISMO PURO EM DESCARTES	39
2.3	O IDEALISMO ALEMÃO.....	47
2.3.1	<i>Introdução</i>	47
2.3.2	<i>Empirismo</i>	48
2.3.3	<i>O Idealismo Kantiano</i>	52
2.3.4	<i>A Dialética Hegeliana</i>	55
2.4	O SOCIALISMO	59
2.4.1	<i>O Socialismo Utópico</i>	59
2.4.2	<i>O Manifesto Comunista</i>	61
2.5	TRANSCENDENTALISMO	65
2.5.1	<i>Ralph Waldo Emerson</i>	65
2.5.2	<i>Soren Kierkegaard, Fé, Ética E Virtude</i>	68
2.6	A MORTE DE DEUS NA FILOSOFIA.....	71
3	A FENOMENOLOGIA EXISTENCIAL EM SARTRE	77
3.1	EXISTENCIALISMO HUMANISTA	79
3.1.1	<i>A Existência Precede A Essência</i>	81
3.1.2	<i>Ontologia Da Existência</i>	83
3.1.3	<i>Totalidade Do Para-Si</i>	86
3.1.4	<i>Transcendência</i>	89
3.1.5	<i>Projeto</i>	91

3.1.6	<i>Liberdade E Escolha</i>	93
3.1.7	<i>Liberdade E Situação</i>	98
3.1.8	<i>Humanismo</i>	102
3.1.9	<i>Responsabilidade E Compromisso</i>	105
3.1.10	<i>Conclusão: A Técnica</i>	107
4	DO RACIONALISMO AO EXISTENCIALISMO NA ARQUITETURA	111
4.1	A ARQUITETURA E AS ARTES NA ERA DA RAZÃO	113
4.2	O EXISTENCIALISMO, O SOCIALISMO E A FUNÇÃO SOCIAL DO HOMEM E DAS ARTES.....	119
4.2.1	<i>A Arquitetura E O Transcendentalismo</i>	123
4.2.2	<i>Ruskin, Arquitetura E Ensino</i>	127
4.2.3	<i>Morris E Os Pré-Rafaelitas</i>	131
4.2.4	<i>Considerações Sobre Nietzsche</i>	135
5	A ARQUITETURA E O EXISTENCIALISMO.....	141
5.1	SOBRE A ARQUITETURA E O EXISTENCIALISMO	143
5.1.1	<i>Sobre A Existência E A Essência</i>	147
5.1.2	<i>Sobre A Existência Como Forma E A Essência Como Função</i>	151
5.1.3	<i>A Arquitetura E O Existencialismo Através Das Técnicas</i>	157
5.2	SOBRE AS TÉCNICAS E A MODERNIZAÇÃO	163
5.2.1	<i>Werkbund</i>	163
5.2.2	<i>Baubaus</i>	171
5.3	SOBRE AS TÉCNICAS E A RAZÃO PURA	177
5.3.1	<i>Mondrian</i>	183
5.3.2	<i>Rietveld E Van Doesburg</i>	187
5.4	SOBRE AS TÉCNICAS E O HUMANISMO	193
5.4.1	<i>L'Esprit Nouveau. 1925</i>	197
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	203
6.1	LES TEMPS MODERNES E O L'ÉPRIT NOUVEAU	205
7	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	209
7.1	LISTA DE FIGURAS	ERROR! BOOKMARK NOT DEFINED.
7.2	BIBLIOGRAFIA	211

LEONARDO GOMES SETTE GONÇALVES

Mestrado em Estética e História da Arte. PGEHA-USP. 2015

“Esse espírito profundo que penetraria nos homens, que os faria falar desse ou daquele modo, parece-me algo bem metafísico [...] Quando um pensador expressa ideias, certamente ele as inventa, as formaliza, mas também se deve compreender que elas estão no ar [...] Toda ideia é uma resposta, uma resposta a uma solicitação, a uma demanda [...] A situação tem facetas, o grande pensador apreende o mais importante, mas o contexto da ideia está ali” (Chatelet, 1992)

1 INTRODUÇÃO

1.1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Esta dissertação pretende expor os conceitos presentes no *Existencialismo* que podem ser relacionados com as transformações sofridas na estrutura do pensamento arquitetônico no período de formação do movimento moderno. Esta mudança de direção do pensamento conduzir esta disciplina à mais drástica e radical síntese de sua história. Este *pensamento transformador* que se evidencia através dos manifestos, dos tratados e dos inúmeros escritos da época será identificado com o objetivo de apontar os componentes ideológicos e filosóficos que os aproximam. Ao final do processo espera-se, contudo, que as análises produzidas possam contribuir para ampliar, de um ponto de vista bastante específico, o entendimento do movimento moderno da arquitetura e do design. Como estrutura de desenvolvimento desta dissertação, optou-se por submeter a análise do movimento moderno na arquitetura à estrutura e a formação do pensamento existencial, ou seja, através da construção desta filosofia se busca tecer o paralelo com o pensamento arquitetônico do mesmo período. A análise das filosofias da existência começa com teólogo e filósofo dinamarquês *Søren Kierkegaard*; porém, como introdução ao seu pensamento serão resgatados alguns conceitos à partir do racionalismo clássico de *Descartes*. O existencialismo será observado, neste estudo, através de algumas obras de *Fiodor Dostoiévski*, *Friedrich Nietzsche*, *Edmund Husserl*, *Karl Jaspers*, *Martin Heidegger*, *Jean-Paul Sartre* e *Albert Camus*. O conteúdo a ser analisado no âmbito da arquitetura está dividido em três partes: o início com *Robert Owen* e *John Ruskin* (e a inclusão de *Henry David Thoreau*); o desenvolvimento com as vanguardas – *Arts & Crafts*, *Art Nouveau* e a conclusão com a síntese formal da arquitetura moderna. Esta pesquisa pretende produzir análises

pontuais referentes aos períodos especificados acima, tentando revelar a relação entre a formação do movimento moderno na arquitetura e no design e a filosofia existencial humanista formulada por J.P. Sartre. O sentido que se pretende dar ao século XIX, sob a ótica do existencialismo, é o *da perda do sentido da existência* à medida em que a sociedade se depara com a dissolução do otimismo e da ideia de progresso que imperava no XVIII. A evolução da sociedade ao longo do século XIX esta portanto associada a esta *perda do sentido da existência*, individual ou coletiva; Os movimentos de vanguarda do início do século XX estão, nesta pesquisa, associados a uma *“busca pela reconstrução da existencia”* na modernidade. O sentido que se pretende dar à *formação do pensamento moderno na Arquitetura e no Design* através de sua aproximação com a *Fenomenologia Existencial de Sartre* é, primeiramente, observar o século XIX como um momento de dissolução das *certezas do mundo*. Em um segundo momento esta pesquisa pretende caracterizar o *Movimento Moderno na Arquitetura e no Design* como um movimento pela busca, individual ou coletiva, da reconstrução de um *sentido perdido desta existência na modernidade*. Através desta caracterização foi possível observar que, nesta busca por um sentido da existência (do que poderia significar esta modernidade para o homem) os *movimentos de vanguarda* podem estar associados aos preceitos nos quais se amparam na construção desta nova *“essência da modernidade”*. Esta última parte divide os movimentos de vanguarda em três grupos:

O primeiro grupo busca produzir um *sentido para a modernidade* ao vincular o caráter da modernização à **racionalidade**; à habilidade do homem na direção desta modernidade através dos princípios da razão. Um segundo grupo busca dar sentido à modernidade através do enaltecimento do que seria a *“essência do progresso”* ou da **modernização do homem** e da sociedade. E um terceiro grupo busca *dar sentido à existência do homem* na modernidade ao se apoiar em uma concepção de progresso associado à **humanização do mundo**. Portanto, na primeira parte, onde a síntese se associa à concepção de “espírito de modernidade – de progresso”, serão observados os movimentos *Deutscher Werkbund e Bauhaus*. Na segunda parte, onde a síntese da linguagem se associa à razão, será, nesta pesquisa, relacionado ao *De Stijl ou Neoplasticismo*; E finalmente a última parte que relaciona a síntese formal à ideia de uma nova *“essência de sociedade”*, isto é, relacionada a uma ideia de progresso aliada à humanização do homem e da sociedade, esta nesta pesquisa associada ao *Purismo* de *Le Corbusier* e ao *L’Esprit Nouveau*.

1.2 CONSIDERAÇÕES INICIAIS SOBRE O EXISTENCIALISMO

O existencialismo, assim como grande parte do pensamento filosófico ou científico, está associado a um conjunto de fatores e autores que, bem como todo (ou quase todo) pensamento ocidental, tem suas origens primordiais na filosofia e na civilização grega. Porém, as raízes específicas do existencialismo, isto é, aquelas que estão diretamente associadas à formulação dos princípios gerais de sua estrutura dialética são frequentemente associadas à figura do teólogo e filósofo dinamarquês Søren **Kierkegaard (1813.1855)**. As filosofias da existência, como são chamadas, irão se desenvolver ao longo do século XIX e XX através de figuras como Fiodor **Dostoiévski (1821.1881)**, Friedrich **Nietzsche (1844.1900)**, Edmund **Husserl (1859.1938)**, Franz **Kafka (1883.1924)**, Karl **Jaspers (1883.1969)**, Martin **Heidegger (1889.1976)**, Jean-Paul **Sartre (1905.1980)**, Simone de **Beauvoir (1908.1986)**, Albert **Camus (1913.1960)**, entre outros. Sartre foi muito provavelmente, dentre estes, o maior responsável por forjar o existencialismo como corrente filosófica e literária no período do pós-guerra europeu. A grande popularidade de seus escritos, bem como de sua figura, fez com que a filosofia existencialista permanecesse comumente associada aos seus ensaios filosóficos **O Ser e o Nada (1943)**, **Crítica da razão dialética (1960)**, e à conferência por ele proferida para estudantes franceses, **O existencialismo é um humanismo**, em 1946; Porém as filosofias da existência possuem manifestações e desdobramentos distintos e muitas vezes opostos dentre seus diversos “representantes”. Portanto a manifestação deste pensamento na obra dos autores descritos anteriormente não os torna de fato filósofos existencialistas, ou pertencentes a esta escola ou movimento filosófico específico; O que existe é um desdobramento de conceitos e ideias que, ao longo de

quase um século irão forjar as bases desta filosofia.

Os conceitos desenvolvidos, ou adaptados, por Sartre para a formulação de sua fenomenologia existencial são, em grande parte, alvo de diversas críticas tanto por parte de filósofos acadêmicos quanto pelo público leigo que acaba por ter acesso a ela através principalmente de seus romances *A Náusea*¹, *O Muro*² e a trilogia de *Os caminhos da Liberdade*³, compreendido pelos romances *A idade da razão*, *Sursis* e *Com a morte na alma*. Estes romances se tornaram muito populares, tornando a figura de Sartre conhecida em toda Europa, e fora dela, e consequentemente sua filosofia existencial. Talvez a principal crítica, tanto do público quanto dos acadêmicos, seja o isolamento, por vezes radical do homem, em meio aos grandes dilemas e incertezas da vida e da existência. A filosofia existencial portanto não é uma ferramenta de auxílio à solução dos dilemas da vida, não produz uma metodologia sistemática para a análise das grandes questões do homem e da ciência propondo um direcionamento analítico ou dialético para seu entendimento; Pelo contrário, o isolamento radical do homem como forma de analisá-lo acaba por gerar, em um primeiro momento, uma grande frustração. Para os filósofos de um modo geral, a filosofia é uma disciplina que produz um método dialético para auxiliar o homem a entender o mundo, e portanto, para isto, formular as questões corretas e sistematizar a busca por respostas. A filosofia sempre foi, e continua sendo entendida como uma disciplina que ajuda o homem a questionar e pensar o mundo da forma mais abrangente e conveniente para sua época. Neste sentido o existencialismo se torna, na visão de vários filósofos contemporâneos a ela, uma forma de pensamento que nega ou denigre a potencialidade científica, investigativa, da própria filosofia. Por isso grande parte dos filósofos citados anteriormente, dentre eles *Heidegger* como maior exemplo por ser contemporâneo a *Sartre*, refutavam o rótulo existencialista. Até mesmo os grandes parceiros de *Sartre*,

¹ *La nausée* (A náusea), romance -1938

² *Le mur* (O muro), contos - 1939

³ *Les Chemins de la liberté* (Os Caminhos da Liberdade) trilogia: *L'âge de raison* (A idade da razão), romance 1945; *Le sursis* (Sursis), romance 1947; *La mort dans l'Âme* (Com a morte na alma), romance 1949

Maurice Merleau-Ponty e *Simone de Beauvoir*, com o tempo abandonam o existencialismo por não haver nele um desdobramento prático ou teórico, por assim dizer. No caso de *Merleau-Ponty*, os avanços formulados por ele em sua fenomenologia da percepção produziram alguns dos subsídios fundamentais para a análise e o entendimento da pós-modernidade. Desta maneira a filosofia existencialista, antes de ser um método, é um diagnóstico de uma época, por isto sua aplicabilidade nesta pesquisa. Ela ilustra algumas importantes questões morais que pendiam sobre os indivíduos naquele momento histórico Europeu específico. Estas questões deverão ser úteis ao observar a história da formação do pensamento moderno na arquitetura, no urbanismo e no design.

1.3 CONSIDERAÇÕES INICIAIS SOBRE A MORTE DE DEUS NA ARQUITETURA

Em 1908, *Adolf Loos* escreve, em Viena, sua obra/manifesto *Ornamento e Crime*⁴, na qual buscava fundamentar a necessidade da Arquitetura e do Design em evoluir no sentido de acentuar seu caráter funcional. O texto promove uma leitura da arquitetura enquanto ciência objetiva, cujo progresso está direcionado no sentido de se equiparar aos avanços econômicos e sociais em curso na Europa. Ao mesmo tempo *Loos* defendia a abolição, através de mecanismos próprios, do caráter simbólico e histórico da arquitetura. Quase duas décadas depois, em 1925, *Le Corbusier* irá reiterar este discurso através de seu livro *A Arte Decorativa*⁵, um compêndio de textos publicados anteriormente na revista *L'Esprit Nouveau*, da qual era editor. Segundo *Le Corbusier*, o objeto ornamental deve ser abolido, e se tornar fundamentalmente um objeto funcional, ou seja, uma *ferramenta* útil e precisa para a apropriação humana. As pesquisas de *Adolf Loos* e de *Le Corbusier* refletem o cerne da “questão modernista” que se instituiu gradativamente na Europa e que, em poucas décadas, se consolidaria como uma profunda reformulação do projeto enquanto elemento introdutor de um progresso social e científico. A arquitetura moderna representa, através de processos e mecanismos próprios, um sólido rompimento com o passado, e consolida sua nova identidade ao longo das primeiras décadas do século XX. Este caráter/discurso irá, no pós-guerra, constituir-se como solução objetiva para a reconstrução de uma Europa devastada e empobrecida. É também neste mesmo período histórico que, no campo

⁴ Loos, A., & Marques, L. (2004). *Ornamento e crime*. COTOVIA.

⁵ Corbusier, L. (1996). *A arte decorativa*. Martins Fontes.

da filosofia, se fortalecem as bases da fenomenologia e os conceitos para o surgimento das filosofias existenciais. É neste contexto que Sartre publica *O Ser e o Nada*⁶, com o qual busca explicitar os fundamentos de sua *fenomenologia existencial*. Este ensaio filosófico juntamente com a sua reformulação – *a Crítica da Razão Dialética* – constituirá a base para a análise, nesta dissertação, dos desdobramentos desta filosofia no âmbito do movimento moderno na Arquitetura e no Urbanismo. Dentre os principais conceitos que abriram o caminho para a consolidação destes pensamentos existe um que está intimamente relacionado à natureza das questões da arquitetura e do design: o conceito da **morte de Deus**.

No campo filosófico, Deus, enquanto *Criador do Homem*, é o responsável por instituí-lo de significado, ou seja, é ele, Deus, quem cunha no homem sua *essência*. O homem, criado por Deus, vem ao mundo com um *sentido/significado* pré-existente: a *Natureza Humana*. Esta *Natureza* - ou *essência* - de certo modo condiciona e dá significado à existência. Proclamada por alguns filósofos, dentre eles *Nietzsche*, na segunda metade do século XIX, o conceito da *morte de Deus* é fundamental para o surgimento da *fenomenologia existencial* de Sartre. Nesta filosofia o homem nasce desprovido de *essência* - nasce “*vazio*” – e, à medida em que se *faz homem*, cresce e constrói sua *essência* através de sua vida, de seus recursos e de suas escolhas. Desta maneira o homem é *projeto* – o *projeto de si mesmo* - nasce como nada e se torna algo constituindo assim sua *essência* ao longo de sua vida. Portanto no existencialismo o homem deixa de ter uma existência determinada pelos valores morais, éticos ou religiosos atribuídos pela história e pela tradição. Esta indeterminação leva o homem a se constituir e a forjar os valores com os quais poderá justificar suas escolhas e seus atos. Como consequência disto, o homem, na ação constitutiva destes novos valores como forma de legitimação de sua existência, acaba por forjar sua própria *essência* – isto é, o homem ao longo de sua existência busca de forma indeterminada construir os valores que irão constituí-lo como homem: portanto sua existência determina sua *essência*. Daí a afirmação de Sartre que “*a Existência precede a Essência*”. A *essência* do homem se constrói então, a

⁶ Sartre, J. P. (2009). *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Vozes.

partir de sua situação no mundo, situação esta influenciada pelo meio onde ele, homem, se encontra inserido, contra sua vontade, socialmente, culturalmente e economicamente. O termo *Natureza Humana* é substituído pelo termo *Condição Humana*. A natureza humana é imutável, sua condição não.

O homem será ao longo de sua vida responsável por criar mecanismos para melhorar sua *condição no mundo* e como não há *essência* - Deus está morto - resta ao homem, e somente a ele, a missão de criar para si e para o mundo um futuro melhor que o presente. Portando qual a relação entre a *morte de Deus* e a Arquitetura Moderna; e qual o sentido desta aproximação?

Assim como é possível explicar o homem com conceitos como *essência* e *existência* e analisar suas inter-relações, estes mesmos conceitos podem ser transportados para o produto da criação humana - seja ele um edifício ou um objeto. Afirmar que uma determinada obra (objeto/edifício) possui *essência* e *existência*, é afirmar que esta contém um *conteúdo/significado* e uma *forma*. Desta maneira o paralelo que se estabelece *à priori* é a *forma* como representação da *existência*, e a *essência* como representação do “*conteúdo da forma*” (estes conceitos serão explicitados no decorrer da dissertação).

Portanto, quando *Adolf Loos*, em 1908, e *Le Corbusier*, em 1925, afirmam que a obra - um objeto, ou um edifício - deve ser concebida com o objetivo de assumir uma *forma racional* vinculada objetivamente à sua função - funcionalismo - e que, ao mesmo tempo, esta *forma/função* precisa se impor frente aos seus aspectos histórico-figurativos, ao seu sentido ornamental - *conteúdo primordial* ou *essência histórica* - a afirmação que se estabelece é que a *função determina a forma*, e que esta por sua vez constituirá sua *essência* e dará significado ao objeto. Quando os modernistas fazem tal declaração, estão - no âmbito da arquitetura - afirmando o mesmo que Sartre no âmbito da filosofia: que a *existência precede a essência*. Homem e objeto, criador e criação, determinarão, a partir de então, seu sentido no mundo - seu significado ou *essência* - impedindo assim a aceitação de um sentido prévio à sua existência imposto pela história. Homem e objeto constituem sua *essência* a partir de uma concepção objetiva de mundo. Desta maneira, é possível identificar neste período a **Morte de Deus na Arquitetura**. Ela simboliza o momento em que o arquiteto e a arquitetura irão buscar construir sua *existência* a partir do rompimento com o passado/história (*essência*). A história e a tradição - neste sentido e a partir de então - deixam de constituir para o

arquiteto um refúgio estético/estilístico ou uma pré-determinação do *ato criador* e da criação. Este arquiteto que emerge deste rompimento traz consigo a irrefutável necessidade de saudar o mundo com um novo estilo, um novo discurso e um novo pensamento. Esta constatação abre o precedente que se deseja nesta dissertação para analisar o arquiteto moderno e a ampliação de suas funções sob a ótica das questões levantadas por *Sartre* em sua concepção do homem existencialista

2 DO RACIONALISMO AO EXISTENCIALISMO NA FILOSOFIA

2.1 INTRODUÇÃO AO RACIONALISMO

Para compreender o pensamento de **Descartes (1596-1650)**, e situá-lo em seu contexto histórico, é preciso retroceder no tempo para identificar o início do processo que possibilitou sua concepção. Este recuo na história busca situar as origens do pensamento moderno na filosofia ao final da idade média, período em que o sistema político e econômico do feudalismo começa a passar por grandes transformações.

No século XIII o sistema feudal começa a sofrer um abalo em suas estruturas, principalmente em função do desenvolvimento do comércio, do surgimento de uma nova classe social associada a este novo sistema de trocas, e principalmente pela contaminação cultural decorrente de uma sociedade menos isolada e mais exposta a penetração e as trocas propiciadas por este o sistema econômico. Fundamentalmente o que ocorre neste período é uma transformação da sociedade movida por esta nova estrutura econômica. Este novo organismo social estruturado nas relações comerciais busca ter acesso a um conhecimento prático, principalmente sobre economia e matemática, como forma de subsidiar a estruturação das novas relações de trabalho, de comércio e de produção. A invenção do papel-moeda introduziu a necessidade da aplicação da matemática no dia-a-dia desta nova classe emergente. As consequências históricas da implantação deste novo modelo de trocas já é bem conhecida e marca o fim da era medieval e do início do mundo moderno capitalista.

No entanto este o percurso de transformação do conhecimento não foi tão simples e direto como pode parecer, isto é, as estruturas de poder que dominaram o sistema político e religioso durante o feudalismo passam, portanto, a criar mecanismos de controle deste desenvolvimento político, econômico e cultural. A igreja durante toda a

idade média possuía um papel fundamental na articulação dos estados feudais. A religião, através da igreja católica, era responsável por estabelecer uma unidade política e cultural dentro um contexto social e político profundamente desmembrado, vulnerável e suscetível a conflitos e guerras constantes. A unidade promovida pela religião - através do poder papal centralizado – possibilitava a articulação desses estados isolados e mediava o sistema de manutenção do poder e alianças entre os diversos feudos. O declínio do poder papal no final da idade média portanto pode ser atribuído à redução de sua importância para organização e articulação desses estados dentro do sistema de trocas capitalista, isto é, os valores morais e religiosos tão valiosos durante a idade média - por conduzir a mediação entre os diferentes estados - deixam de ser fundamentais para a condução das atividades comerciais. O que esta nova classe emergente precisava era de um sistema lógico, prático e universal que mediasse e estruturasse este novo sistema de produção em franca expansão. As alianças comerciais entre estados passam a não depender mais da orientação religiosa desses mesmos. Passa ser necessário, para que essa relação ocorra, um sistema de trocas coerente e fundamentado na lógica matemática, nos princípios do Direito, e em uma nova ética que pudesse estar associada a diferentes culturas e religiões. Outro fato que contribuiu para crise do sistema feudal e do poder da Igreja Católica, foi a contaminação cultural do Ocidente pelo Oriente, sobretudo pelo Oriente Médio, na medida em que o contato com entre essas culturas foi intensificado pelas Cruzadas e pela ampliação das relações comerciais entre elas.

No final do século XIII a Igreja Católica estava ciente da necessidade de remodelar sua teologia para que esta não fosse abandonada ou questionada segundo os princípios da razão, ou segundo outras religiões. Para isso buscou adequar sua teologia a ampliação do conhecimento da nova classe em ascensão, aprimorando seus conceitos e adequando os valores a prática religiosa a esta nova sociedade. Entre 1265 em 1273 o frade e teólogo **São Tomás de Aquino (1225-1274)** escreve a **Suma Teológica**, uma reordenação da teologia cristã. Muitos historiadores atribuem esta remodelação a uma aproximação com a filosofia de **Platão (428_7-348_7 a.C.)**, onde a Igreja se utilizará de sua metafísica para justificar a presença de um essencial, divino, em todas as esferas do conhecimento, da vida, de tudo que existe sobre a terra. O uso de uma filosofia pagã para legitimar a teologia cristã demonstra o esforço dialético sem

precedentes nesta nova concepção teológica. Suma teológica vai além dos conceitos, ela faz parte de um plano maior da igreja em que une a revisão de seu sistema teológico à sistematização e propagação desta ideologia como modelo didático universal – a **Escolástica**.

A Escolástica é um modelo a ser implantado em todas as universidades medievais que adere à revisão da teologia cristã presente na *Suma Teológica*. O conhecimento estava dividido em duas partes: *Trivium* (gramática, retórica e dialética) e *Quadrivium* (aritmética, geometria, astronomia e música).

*"A verdade, considerada como virtude, não é a verdade comum, mas uma certa verdade, pela qual o homem se mostra como é, nas palavras e nas obras. A verdade da vida é aquela pela qual o homem, na sua vida, realiza o fim para o qual foi ordenado pelo intelecto divino..."*⁷

A igreja portanto reestrutura, através da escolástica, seu papel e seu poder nesta nova sociedade em expansão. Ela reafirma seus princípios morais e busca através deles a perpetuação dos seus valores dentro deste novo organismo social. A intensificação e a difusão destes princípios demonstram a determinação da igreja em exercer seu poder e supremacia no mundo após o declínio do sistema feudal. Neste sentido se intensificam também os esforços da igreja em conter e reprimir o avanço das religiões pagãs, e todo e qualquer manifestação cultural e política contrária à sua teologia ou que ameaçasse seu estatuto de *"guardiã dos valores espirituais e morais de toda a Cristandade"*⁸.

No entanto esta intensificação forçada da presença da Igreja, e de sua teologia, na moralização deste novo organismo social gerou uma tensão entre as forças produtivas e o Clero. A livre difusão do conhecimento passa a ser controlada por uma rigorosa censura, que forçava por estender seu poder e sua influência sobre as atividades intelectuais e culturais desta sociedade em transformação. Quanto mais a igreja

⁷De Aquino, T. [2003]. *Suma teológica I*. Loyola. Extraído de:
<https://books.google.com.br/books?id=oU8j5Bzj2pAC>

⁸ Extraído de: https://pt.wikipedia.org/wiki/Suma_Teológica

intensificava o rigor na aplicação de sua censura e do controle dos acontecimentos em defesa de sua teologia, mais a sociedade percebia sua inadequação à moral e ao poder da Igreja. Foi dentro de desta estrutura que, aproximadamente um século depois da publicação da *Suma Teológica* surge um pensamento legítimo e dotado de um potencial transformador não percebido pela civilização ocidental desde a antiguidade. O responsável por este pensamento revolucionário foi **Francesco Petrarca (1304–1374)**, um nobre italiano nascido em Arezzo, que ao longo de sua vida nutriu uma paixão intensa pela literatura, pelo estudo da antiguidade clássica. Foi de Petrarca a primeira tradução para o latim de **Homero (928-898 a.C.)** e em 1345 descobriu pessoalmente uma inédita coleção de cartas de **Cícero (106-43 a.C.)**. Em 1341 ele escreve seu texto seminal, *África*, um épico em latim sobre o grande general romano **Scipio Africanus (236-183 a.C.)**, e se torna famoso em toda Europa. Foi o primeiro homem desde a Antiguidade a Ser condecorado com a *Laurea Poetas* em Roma também em 1341. Dentre outras realizações de Petrarca, está a escalada o monte *Ventoux* em 1336, e sua narrativa deu origem ao primeiro relato sobre o alpinismo. Petrarca representa um renascimento do homem, de um homem intelectual, isto é, um homem que nutria um interesse na construção de sua identidade e que buscou, na antiguidade clássica, um modelo ideal de homem a despeito do modelo até então forjado pela igreja pela teologia. Petrarca funda o **Humanismo** - O interesse do homem pelo homem, crê em uma existência bela e extraordinária, e enxerga o homem como um ser superior aos demais. Este pensamento transfere para o homem o ideal clássico de perfeição até então atribuído somente aos deuses. O mundo Teocêntrico se transformava em um mundo Antropocêntrico. O homem está no centro do universo e no centro de suas atenções. Passa-se a valorizar as ações humanas e suas realizações extraordinárias.

As traduções de Petrarca das antigas escrituras gregas despertaram um grande interesse em toda Europa - sobretudo na Itália - no estudo aprofundado dessa civilização e na busca por conhecimento em todas as áreas. Este momento da civilização ocidental se assemelha ao despertar da filosofia na civilização Grega – sobretudo na figura de **Aristóteles (385-322 a.C.)** que empreendeu uma verdadeira revolução na maneira em que o homem buscava expandir seus conhecimentos sobre tudo que o rodeava. A civilização grega, sua organização política, seus avanços

filosóficos, se tornaram o modelo para os homens humanistas do final do século XIV e do início do século XV. Este período ficou conhecido no âmbito da História da Arte como **Renascimento**, se estende de Petrarca até o século XV, e é marcado pela renovação cultural e científica do ocidente a partir do resgate do ideal clássico de homem e sociedade extraído do modelo grego.

“Todas as disciplinas são agora ressuscitadas, as línguas estabelecidas: Grego, sem o conhecimento do qual é uma vergonha alguém chamar-se erudito, Hebraico, Caldeu, Latim (...) O mundo inteiro está cheio de acadêmicos, pedagogos altamente cultivados, bibliotecas muito ricas, de tal modo que me parece que nem nos tempos de Platão, de Cícero ou Papiniano, o estudo era tão confortável como o que se vê a nossa volta.”⁹

Dois eventos importantes deste período devem ser destacados: reforma protestante de **Martino Lutero (1483–1546)** e a revolução científica iniciada no século XIV. A publicação *"Das revoluções das esferas celestes"* em 1543 por **Copérnico (1473–1543)** no ano de sua morte marca, para a filosofia, um importante divisor de águas. A “revolução copernicana” posteriormente conduzida por **Galileu Galilei (1564-1642)** marca o fim do Geocentrismo, colocando o Sol no centro do sistema solar, e desmontando a concepção teológica da *Providência*, da *Revelação Divina* e da *Criação*. Estes eventos inauguram o **Racionalismo**.

⁹ Rabelais, F., & Brown, A. [2003]. *Pantagruel*: Hesperus. Retrieved from <https://books.google.com.br/books?id=f0BcAAAAMAAJ>

2.2 O RACIONALISMO PURO EM DESCARTES

Desde a antiguidade o homem vinha se aperfeiçoando em **observar** o mundo (criado por Deus) com o objetivo de **descrevê-lo**. A partir do século XVII o homem passa a acreditar que, com o rigor da ciência, poderia **explicá-lo**. Isto quer dizer que o *recomeço* da filosofia neste período está associado ao contexto da ciência. Esta concepção do racionalismo, da era da razão iniciada com o cogito Cartesiano - “*penso logo existo*” - no fundo é consequência de uma revolução anterior a Descartes – *a revolução copernicana*. Para entender a concepção de mundo de Copérnico é necessário situá-la em relação à concepção de mundo anterior:

“Costuma-se colocar a visão do mundo que domina então sob a égide de Ptolomeu, pensador de língua grega que refletiu sobre as hipóteses de Aristóteles. O mundo desta física aristotélica hierarquizado tem uma parte superior e uma parte inferior. Em cima, a forma pura; embaixo, a matéria-prima. O interior desse mundo, há uma fronteira, um verdadeiro corte. Acima a realidade supralunar; abaixo a realidade sublunar. A Lua marca o limite entre esses espaços. O mundo supralunar é constituído de matéria sutil. As formas que nele se movem, não encontrando oposição, tem um movimento regular e repetitivo. Ao contrário, O mundo sublunar, o nosso, os movimentos são todos singulares. Cada corpo aqui existente é composto de uma forma, de uma matéria, que lutam entre si. A forma tentar impor sua forma à matéria, e a matéria resiste a essa informação. No nosso mundo sublunar, há movimentos naturais: quanto fogo que sobe, o que faz com que a pedra caia, o que faz com

*que a água se escoe...”*¹⁰

Esta visão recortada de mundo na realidade o divide em dois mundos: o *supralunar* e o *sublunar*. Desta maneira também ocorriam as divisões das disciplinas que estudavam o mundo: a astronomia, ciência do mundo supralunar, estava apoiada nas ideias, no estudo dos movimentos regulares e aplicados aos princípios da geometria; do outro a física, sublunar, era puramente descritiva, baseada na observação do mundo e na constatação dos fatos observados. A partir da descrição de Copérnico seria possível o homem, através de sua racionalidade, explicar os fenômenos supralunares, isto leva a uma crença na razão que suplanta a verdade teológica. O otimismo alcançado pela crença excessiva na capacidade da razão é uma das características do racionalismo:

*“...é a visão de que o arcabouço mais íntimo do universo e o arcabouço mais íntimo da mente humana são um só e o mesmo. A razão – ratio – em racionalismo – descreve tanto o que pode existir quanto o que pode ser pensado”*¹¹

No racionalismo nada no universo está além do conhecimento, seja pelo uso da apreensão direta da razão, ou pelo uso da lógica - que extrai uma verdade da relação entre coisas reais, e em segundo momento utiliza estas verdades obtidas na primeira relação para deduzir demais relações entre coisas inacessíveis à comprovação direta de sua verdade – por correspondência ou similaridade. Logo o *“racionalismo sustenta que a mente humana possui em si a chave para a compreensão da estrutura da realidade última”*

2.2.1.1 A EPISTEMOLOGIA RACIONALISTA.

Uma das características principais do racionalismo é a maneira como ele encara o

¹⁰ Chatelet, F. (1992). *Uma História da Razão*. Jorge Zahar Editor Ltda. p.55

¹¹ Huenemann, C., & Wainberg, J. A. (2012). *Racionalismo*. VOZES. p.11

conhecimento humano. Este conhecimento não depende da experiência pois se apoia na razão – a razão é a prova da verdade – e esta pode ser obtida portanto sem uma prova concreta de sua existência. Descartes conclui a partir disso que algumas afirmações são *a priori* – *verdades a priori* – como a existência de Deus, que não pode ser provada, como a afirmação de que tudo tem uma causa, ou mesmo a lógica matemática. A possibilidade do conhecimento *a priori*, para os racionalistas, se dá em função de duas coisas:

*“Primeiro temos em nossas mentes certos conceitos obrigações que são inatas (significando: nós nascemos com elas). Estes conceitos ou alegações estão dentro de nossas mentes simplesmente virtude do fato de que nossas mentes são mentes; elas não podem ser mente sem esses atributos inatos. Segundo, nossas mentes estão dotadas com certo tipo de maquinaria de processamento que capaz de derivar bons resultados de bons insumos.”*¹²

As ideias inatas são os produtos desta *maquinaria especial de processamento*; isto é, elas se originam na capacidade humana de raciocinar – da lógica. Logo, se o raciocínio é lógico e as premissas são verdadeiras, o resultado será verdadeiro. Pode-se ter confiança no resultado bem como se tem nas premissas. O método racionalista para busca da verdade portanto, tem início com demonstrações adequadas. As demonstrações e os argumentos são de importância central para raciocínio, delas derivam a máxima confiança no poder da demonstração lógica. Esta distinção da lógica levam os racionalistas a uma distinção adicional: a distinção entre o **intelecto** e a **imaginação**:

*“O intelecto é lógico e a imaginação é psicológica; as conclusões do intelecto são válidas para todos, enquanto as conclusões da imaginação variam de indivíduo para indivíduo; o intelecto não comete erros sobre realidade, enquanto imaginação pode.”*¹³

¹² Ibidem. p.15

¹³ Ibidem. p.18

Descartes liga a imaginação ao corpo, e o intelecto com a mente pura, ou a alma, entretanto esta relação nunca pode ser demonstrada. A epistemologia racionalista portanto considera que: o homem possui verdades *a priori*; na condição inata destas *verdades*; nos processos lógicos que permitem a distinção entre o intelecto e a imaginação. Esta visão idealizada da razão – como perfeita – carrega traços da filosofia de Platão.

Isto faz com que os racionalistas não acreditem na experiência, ou não confiem a ela a responsabilidade pela verdade, isto é, o mundo verdadeiro dos racionalistas não pode ser experienciado – ele existe no intelecto, na alma, fora dos limites do corpo e das emoções.

2.2.1.2 A METAFÍSICA RACIONALISTA

A epistemologia racionalista está interessada em saber como é possível apreender a realidade, a metafísica pretende conceituar essa realidade; isto é, a realidade que se situa na racionalidade - na razão e não nos sentidos. Portanto o mundo real revelado pela razão é *mais real* que o mundo revelado pelos sentidos. Os racionalistas portanto tentam duvidar de tudo que é entregue ao homem pelos sentidos - para poder julgar através do seu intelecto para a obtenção da certeza. Os sentidos enganam, o intelecto não. A crença cega no intelecto – em sua capacidade de intuir verdade – está associada à crença em um criador benevolente. Para Descartes as descobertas de Galileu e de Copérnico sustentadas por modelos matemáticos que foram criados pelo intelecto – pela racionalidade pura – são uma prova de que o homem é capaz explicar a natureza baseado nos conceitos e nos princípios do intelecto, a exemplo da matemática. “*A matemática revela o mundo verdadeiro; nossos sentidos não são somente uma aproximação daquela realidade*”¹⁴

Descartes porém atribui *níveis de verdade à verdade*; existem verdades mais ou menos

¹⁴ Descartes, R. [2005]. *Meditações Metafísicas*. Martins Fontes.

confiáveis, isto parece paradoxal, mas para Descartes só existe uma verdade suprema, pura: Deus é a mais real de todas as ideias, as demais estão incompletas. Este fato está associado à crença de que na realidade pura está a perfeição, ou, integralidade – e que por sua vez está associada uma ideia de completude.

Somente Deus pode representar o mais alto grau de integralidade, de perfeição e de realidade. Portanto a metafísica racionalista considera que o mundo e a realidade são revelados pela razão; que existem níveis de realidade; que Deus existe ele é o que há de mais verdadeiro.

2.2.1.3 MORALIDADE

Para os racionalistas, tanto Descartes como **Espinosa (1632-1677)**, a moralidade está baseada nos **Estoicismo**. “Os estoicos acreditavam que a vida moral resulta de duas coisas: O comando da razão sobre as paixões, O reconhecimento que maior parte dos eventos da vida estão completamente fora do nosso controle”¹⁵.

Os estoicos acreditam que existe um conjunto de preceitos morais ou regras que condicionam o homem a um certo estilo de vida. Este condicionamento está associado com os confortos e a proteção da sociedade, bem como no cultivo do interesse do bem estar comum.

A responsabilidade social e civil está associada à razão individual, a medida em que o homem se preocupa com os outros e com o convívio social. **Leibniz (1646-1716)** no entanto, estabelece a noção central de sua filosofia moral no conceito de **justiça**. Ele acreditava que os homens eram obrigados a serem justos, e como recompensa sentiriam prazer insatisfação ao agir com justiça.

¹⁵ Huenemann, C., & Wainberg, J. A. (2012). *Racionalismo*. VOZES. p.26

2.2.1.4 POLÍTICA

Descartes tentou se manter distante das obrigações civis, preferiu se restringir a seus escritos e suas pesquisas, no entanto ele alerta para que o homem se ajuste às demandas das instituições políticas existentes. Espinosa e Leibniz escreveram extensivamente sobre política. O *Tractatus Theologico-politicus* (1671) de Espinosa defende a estabilidade das repúblicas democráticas, e acredita que estas sejam as melhores formas de governo. Também defende a liberdade – especialmente a de publicar livremente os pensamentos. Na República deve haver uma liberdade de expressão quase completa uma vez que uma discussão aberta e o argumento são os meios através dos quais a democracia dirigida. Leibniz no entanto defendia uma monarquia justa – que assegure que seus cidadãos obtenham aquilo que merecem. Para isto seria necessário assegurar que seus cidadãos “*floresçam como seres humanos, no uso de sua razão, sua sabedoria e sua bondade.*”

2.2.1.5 RELIGIÃO

Descartes e Leibniz eram cristãos - apesar de estar situado numa época de declínio da teologia cristã, Descartes buscava adequar sua filosofia para que fosse coerente com seu catolicismo. Ele acreditava que a existência de Deus e a distinção entre corpo e alma poderiam ser explicados pela razão, e assim o fez em sua metafísica. Leibniz no entanto procura adequar a ideia de uma religiosidade ao seu conceito de justiça. Espinosa era ateu e criticava a Bíblia por sua falta de coerência científica e filosófica. No entanto ele respeitava alguns aspectos de como os povos primitivos viam o mundo, e até mesmo alguns conselhos morais; porém, para ele as pessoas deveriam se voltar à filosofia e abraçar as consequências da razão.

2.2.1.6 CONSIDERAÇÕES FINAIS SOBRE O RACIONALISMO.

A filosofia racionalista é uma filosofia dualista; O mundo concebido pelos racionalistas é dividido, ou habitado, por *coisas pensantes* (mentes) e por *coisas estendidas* (corpos). Esta divisão também pode ser denominada *corpo e intelecto*, ou *corpo e alma*; O corpo se revela ao homem através dos sentidos, já a mente se revela através do intelecto, ou da razão.

A investigação filosófica em curso pelos racionalistas concerne à produção do conhecimento pelo indivíduo, isto é, de que maneira esse conhecimento pode estar associado, ou desassociado, à razão ou aos sentidos. Existe, no entanto, um predomínio do intelecto sobre os sentidos, já que é no intelecto que se situa a razão, e esta é lógica e perfeita; Os sentidos, relacionados à alma, são relativos em cada indivíduo, imperfeitos e incompletos.

2.3 O IDEALISMO ALEMÃO

2.3.1 INTRODUÇÃO

No contexto da presente dissertação, o conjunto de teses que configuram o Idealismo Alemão serão reduzidos aos conceitos que, expostos de forma resumida, podem ilustrar o estatuto do pensamento filosófico no período que se pretende analisar, sobretudo no âmbito do existencialismo e das artes. Portanto não cabe a esta dissertação adentrar a epistemologia do idealismo – o que já seria uma difícil jornada mesmo no caso de um estudo específico sobre este assunto. Desta maneira os conceitos aqui expostos certamente não correspondem à complexidade e à extensão deste pensamento e não representam, sobretudo, uma síntese desta filosofia. No intuito de expor estes conceitos ser incorrer em erros, eles foram extraídos, em sua maioria, de duas fontes principais: O livro de Dudley, W. (2012). *Idealismo Alemão*. VOZES., que já se propõe a ser uma revisão deste assunto, e Chatelet, F. (1992). *Uma História da Razão*. Jorge Zahar Editor Ltda. Alguns temas específicos foram consultados em outras fontes, como a *Coleção Pensadores*, Abril Cultural ; e alguns outros confrontados com fontes da internet e enciclopédias on-line, sobretudo a *Internet Encyclopedia of Philosophy* – [www. Iep.utm.edu](http://www.iep.utm.edu) (University of Tennessee, Martin).

2.3.2 EMPIRISMO

Uma oposição veemente ao Racionalismo surge durante o século XVIII, e ela se dá no sentido de resgatar a importância dos sentidos e das emoções que se dissiparam na teoria racionalista, sobretudo de Descartes.

A desconfiança – a dúvida – imposta pelo intelecto aos sentidos e às emoções, e a sujeição destes ao juízo essencialmente lógico e racional da mente como único sistema para a obtenção da verdade – através da lógica e da sua perfeição – coloca em segundo plano a obtenção do conhecimento pela experiência, isto é, nega um sistema de constituição do saber empírico que perdurou durante séculos. Ao negar o plano da experiência nega-se também a veracidade do conhecimento adquirido pelos homens durante boa parte de sua história. Esta confiança excessiva na razão pura pode ser posta em dúvida justamente por negar o saber empírico – mas negar este saber como legítimo é negar também o conhecimento histórico que conduziu a humanidade para a modernidade, isto é, a inegável evolução histórica da sociedade estruturada em conhecimentos empíricos. Portanto a crítica que surge contra o racionalismo puro busca restituir os sentidos na constituição dos saberes e da produção das verdades. Para estes filósofos o corpo presente no mundo produz conhecimento a partir da mediação dos sentidos na medida em que se aproxima do seu objeto de estudo e se esforçava em explicá-lo através das características que se tornam presentes a estes sentidos. O homem julga conhecer o mundo tal como este se apresentava aos seus sentidos: uma flor pode ser pequena ou grande, ter um número específico de pétalas, ser leve ou pesada, ter uma cor clara ou escura, uma determinada fragrância, uma textura, florescer em determinado mês, levar a um determinado tempo para germinar, etc. Este conjunto de características captados pelos sentidos entregues ao intelecto constituía o que se poderia chamar de conhecimento. Este conhecimento nada mais é que a representação da verdade, neste caso, a verdade de uma flor. Portanto para que se conheça algo – a sua verdade – é preciso que este algo esteja presente no mundo, diante do homem, e este só pode captar sua verdade a partir dos sentidos. O

conhecimento derivado deste processo é denominado de **Saber Empírico**, e ele se dá portanto através da observação minuciosa e sistemática da natureza, do mundo, dos objetos... A história deste pensamento filosófico e do saber científico produzido através dele se deu em torno de sistematizar este processo de apreensão da realidade e neste sentido representa um retorno a Aristóteles. **John Locke (1632-1704)** afirma que *todo conhecimento vem da experiência* e é portanto relativo - o homem do século XVIII compreende que não é capaz de explicar o mundo segundo as regras da ciência. **David Hume (1711-1784)** resgata o relativismo de Locke porém transfere a dúvida do homem para o mundo. Segundo Hume o conhecimento adquirido através da experiência é relativo porque que as ordens do mundo não são absolutas nem universais – esta readequação do pensamento de Locke é radical, ela situa a condição relativa da existência e da construção do saber em um mundo igualmente relativo:

“O mundo é como é, e devemos tentar torná-lo inteligível com os meios de que dispomos, isto é, a experiência. Não há uma ordem no mundo que corresponda a uma razão superior homogênea e unificada” ¹⁶.

Hume considera que nem a coragem nem o esforço podem trazer o impossível, e em última instância a base da crença e da ação é o costume e o hábito, em vez da razão, que nossos hábitos são determinados estritamente pela mesma necessidade natural que governa todo universo físico. O resultado do comprometimento de Hume com o empirismo o conduz ao ceticismo e ao determinismo, através do qual ele extraía de forma rigorosa as suas últimas consequências:

“... Então o sonho do iluminismo de sujeitos autônomos criando sistemas de governo racionalmente governados está ameaçado não somente por monarcas, padres, covardes e preguiçosos, mas também por verdades inescapáveis da metafísica e da epistemologia: conhecimento está baseado na fé; O comportamento humano perfeitamente explicável em

¹⁶ David Hume, *Investigação sobre o entendimento humano*, em [Chatelet, 1992]

*termo de forças mecanicistas; e a autodeterminação é uma fantasia inalcançável”*¹⁷

Hume estabelece duas distinções: a primeira é que as ideias são resultado de algumas impressões conduzidas ao intelecto pelos sentidos, as ideias são recordações, imagens e memórias de experiências vividas. Quando um determinado sujeito experimenta algo, uma dor por exemplo, ele a vivencia, e portanto toma conhecimento da sua realidade; a memória da dor vivenciada não é mais dor e sim a lembrança de uma dor experienciada; a lembrança da dor – a imagem ou o conceito formado por esta dor no intelecto é a ideia da dor – ou generalizando – uma ideia de dor. Porém as ideias podem manipular as impressões e conceber novas ideias: ele cita o exemplo do unicórnio. Um unicórnio não existe a não ser nas ideias, e seu conceito só foi possível de ser formulado pois os sentidos já haviam presenciado tanto o cavalo quanto o chifre, porém em situações e em experiências distintas. A imagem do unicórnio portanto é um produto da mente, das ideias, fruto da experiência manipulada pelo intelecto. A segunda distinção de Hume é a relação entre as ideias e os fatos:

*“Os fatos são estados das coisas reais sobre as quais podemos aprender algo somente através da experiência do mundo. As relações das ideias são verdades definidoras que podem ser deduzidas do significado dos termos envolvidos.(...) Hume afirma que as questões de fato e as relações de ideias exaurem os tipos de objetos possíveis do conhecimento...”*¹⁸

Hume utiliza este argumento para atacar a filosofia racionalista, pois esta filosofia duvida dos sentidos entregues ao intelecto. O racionalismo julga averiguar importantes verdade sobre um mundo somente através da razão; esta confiança na razão é coagida pelo sucesso da demonstração lógica matemática. Na concepção de Hume é preciso que a metafísica se afaste do modelo matemático e se aproxime da ciência para poder investigar os fatos, isto é, a apreensão e o conhecimento dos fatos do mundo somente poderá ocorrer através de sua observação – através da experiência. Para se defender da

¹⁷ Dudley, W. (2012). *Idealismo Alemão*. VOZES. p.16

¹⁸ Ibidem. p.17

imprecisão dos sentidos Hume emprega sua distinção entre *ideias* e *impressões*:

*“nós temos impressões de estados particulares internos – tais como dor, prazer, calor e frio –, mas não de um Self a quem estes estados necessariamente pertencem. Nós temos impressões de fenômenos constantemente compartilhados – tal como o congelamento da água toda vez que a temperatura cai abaixo de zero grau centígrado –, mas de nenhuma das necessários conexões que ligam juntas. Nós temos impressões do mundo, mas não temos base credível para atribuir a criação deste mundo a Deus, e de similares que nunca encontramos.”*¹⁹

O confronto do Empirismo com o Racionalismo acaba por neutralizar a filosofia. Ambas se contrapõem e ao mesmo tempo se anulam – o resultado deste confronto é que ao final do século XVIII, em um contexto de franca expansão do capitalismo e de grandes transformações nas estruturas sociais e econômicas – este período coincide com a expansão dos limites do território europeu para suas colônias, à anexação do continente americano, a ampliação sem precedentes do comércio e da contaminação cultural do novo ocidente pelo oriente – o homem precisava, com urgência, organizar o conhecimento científico e “metafísico” como forma de reconciliar o conhecimento com a verdade, isto é, construir um sistema lógico que forneça um modelo para a compreensão do mundo e para a construção do saber, seja ele lógico ou não.

¹⁹ Ibidem. p.19

2.3.3 O IDEALISMO KANTIANO

*“Seu objetivo principal é a liberdade (...) a libertação do homem. Convém libertá-lo da natureza e pôr em prática o famoso preceito exposto por Descartes um século antes: Tornar o homem senhor e possuidor da natureza”.*²⁰

Immanuel Kant (1724-1804) propõe uma continuidade à tese de Hume ao afirmar que o homem, para conhecer, precisa de alguma coisa que lhe seja apresentada; isto é, os sentidos são a primeira faculdade mobilizada pelo conhecimento. Este é algo real, existente, que não vem do homem e que o afeta através dos seus sentidos.

*“todo o conhecimento humano começa com intuições, eleva-se até conceitos e termina com ideias. Embora para esses três elementos ela (razão) tenha fontes de conhecimento a priori que, à primeira vista, parecem ultrapassar os limites da experiência, uma crítica completa nos convence, entretanto, de que toda a razão, no uso especulativo, nunca pode, com esses elementos, ir além do campo da experiência possível e de que o próprio destino desse poder supremo de conhecer é (...) acompanhar a natureza até naquilo que ela tem de mais íntimo (...) sem nunca sair dos seus limites, fora dos quais só há para nós um espaço vazio”.*²¹

O *idealismo* (Kantiano) desloca a razão para o campo da experiência, e o objeto para o campo do fenômeno; esta readequação da relação entre razão e experiência é tido como inaugural da filosofia moderna; ela desmonta a crença iluminista da busca da verdade absoluta e eleva o homem (sujeito) acima da razão e da fé; da ciência e da religião. Kant apresentou sua filosofia em três livros: *A Crítica da Razão Pura* (1781),

²⁰ Ibidem.

²¹ Crítica da razão pura. em: *Kant pensador da modernidade*. em [Chatelet, 1992] p.98

Crítica da Razão Prática (1788) e a *Crítica do Poder de Julgamento* (1790) – a filosofia daí resultante é conhecida por *Idealismo Transcendental*. Esta filosofia pretende dar uma resposta ao ceticismo de Hume sem incorrer ao racionalismo dogmático. Kant pretendia com a sua filosofia encontrar respostas para três perguntas que considerava fundamentais: *O que posso conhecer? O que devo fazer? O que posso esperar?*

A busca pela resposta para a primeira pergunta se encontra em seu primeiro livro: *A Crítica da Razão Pura* (1781). Neste trabalho o filósofo está preocupado em avaliar a extensão do conhecimento possível determinando precisamente as capacidades e os limites a racionalidade teórica. Kant avalia que existem questões que podem ser verdadeiramente demonstradas por meio da razão – contrariando Hume – e também discorda do ceticismo de Hume ao afirmar que o homem só pode ter *certeza da incerteza* de ser livre ou não. Porém para Kant, a suposição de que o homem é livre é que condiciona seu livre-arbítrio. “*É a experiência da obrigação moral, em vez de qualquer demonstração teórica, que sustenta a crença de Kant no livre-arbítrio.(...) A Crítica da Razão Pura defende o ponto de vista em favor do livre-arbítrio face à experiência moral.*”²² Neste momento Kant se aproxima da sua segunda pergunta: *O que devo fazer?*

Uma vez que o homem está sujeito à obrigação moral, quais são suas obrigações particulares, e por que? A razão para Kant está associada à motivação na busca por respostas e por agir de forma correta. Portanto a razão kantiana está associada à moral – à moralidade – O homem é livre para se sentir obrigado a cumprir suas obrigações impostas pela racionalidade – isto se associa ao **desejo**; ao desejo de ser livre (livre-arbítrio) e de agir dentro de uma modalidade (definida pela racionalidade). Isto é o que homem deve fazer: Desejar ser livre e considerar-se livre para agir dentro de uma moralidade – por obrigação – pois agir moralmente é agir racionalmente. Esta resposta direciona para a terceira pergunta: *O que esperar?* Isto é, o que esperar como resultado deste *considerar-se livre para agir corretamente*.

A *Crítica do Poder de Julgamento* sugere que o resultado de um “agir correto” pode ser a felicidade. Porém esta constatação é relativa ao que se deseja realizar. Este desejo é

²² Dudley, W. [2012]. *Idealismo Alemão*. VOZES. p.28

um *Wishfull Thinking*; e resta saber se existe uma base racional para determinar se este desejar é positivo – se ele conduz a um “bem maior”. Neste sentido sua filosofia é idealista, pois o fim é indeterminado, ou é determinado por uma ideia de perfeição, um ideal.

*“muito embora nós nunca possamos saber que a verdade opere no mundo natural, nós de qualquer forma temos boas razões para julgarmos que o propósito da natureza é o desenvolvimento e o exercício de nossa liberdade, por decorrência para cultivarmos a esperança de que existam Deus justo que dia coordenará a luta moral com a felicidade”.*²³

Kant encerra suas três críticas com as seguintes constatações: a primeira crítica estabelece a crença na liberdade como caminho para a verdade, contestando o determinismo do racionalismo e do empirismo; a segunda crítica determina como esta liberdade deve associar-se a uma moral; e a terceira crítica sugere que existem boas razões para crer que o uso da liberdade - dentro dos limites da moralidade - é o que mais se poderia se aproximar da felicidade.

*“O conceito de liberdade (...) constitui a viga mestra de toda estrutura do sistema da razão pura”*²⁴

²³ Ibidem. p.30

²⁴

2.3.4 A DIALÉTICA HEGELIANA

O homem “*chega às portas*” do século XIX sem saber ao certo como pensar o mundo. Kant havia, de certa forma, esgotado a Filosofia - se o mundo é mesmo *fenômeno* e não existe *saber absoluto*, como é possível pensá-lo? - Seria preciso preencher este “*espaço vazio*” deixado pela *razão nos limites da experiência*. Seria preciso reconstruir o saber/pensar.

Hegel (1770-1831) cria em sua tese / sistema, seu conceito mais original – o espírito, “*Geist*” – Este espírito é parte integrante do sistema ontológico de Hegel, e se contrapõe à ideia de *intelecto* dos empiristas, ou à *alma* dos racionalistas. A grande transformação nesta concepção é a seguinte: No racionalismo a *alma* era habitada pela *razão* e pela *lógica* – este “*lugar*” do homem se relacionava com o mundo pelos sentidos – porém para os racionalistas era necessário duvidar destes sentidos e utilizar a *razão pura da alma* para a obtenção da *verdade*; Nos empiristas esta divisão ontológica se mantém, porém a alma – denominada *intelecto* – se aproximava da verdade através das experiências reveladas pelos sentidos, ou seja, o intelecto era construído pelo acúmulo de experiências reveladas pelo corpo, e a partir de então seu julgamento estaria associado de certa forma a estas experiências vividas; Na estrutura ontológica transcendental de Kant, na relação entre corpo e intelecto – sentidos e intelecto – a capacidade de julgamento deste último passa por uma motivação: seu *livre-arbítrio* (a liberdade como condição a ser alcançada é o objetivo fundamental do homem) e está submetido a uma *moral* – individual – que se relaciona com a busca da felicidade, ou em outras palavras, a busca pela orientação correta das decisões do intelecto para o “*bem*”. Este *bem* constitui a *verdade*, e como o bem é um conceito do indivíduo, a concepção de verdade também o é – isto constitui a “*vinga mestra*” do pensamento de Kant – o homem no exercício de sua liberdade constrói a verdade de forma indeterminada, como produto prático de um livre-arbítrio direcionado para o realização do “bem” – a recompensa é a felicidade. Finalmente o *intelecto*, ou a *alma* é elevada por Hegel ao estatuto de *Espírito*. Em a *Fenomenologia do Espírito* o filósofo situa

o “*Geist*” no mundo, assim como Kant e os empiristas, porém para Hegel este espírito não está situado no “presente do mundo”, ele está situado na história. Para Hegel o “*espírito do homem*” está em construção desde o princípio da humanidade – ele carrega em-si a história de todos os homens, e sua razão – sua capacidade de julgamento e de significação do mundo em busca da *verdade*, do *absoluto*, esta relacionado com sua história no mundo. É como se Hegel tivesse ampliado o campo da experiência de Hume ao extremo, isto é, o homem é um acúmulo histórico de experiências – portanto um ser cuja importância e capacidade de julgar está associada a este acúmulo histórico de realizações.

A tese de Hegel eleva o espírito humano a um patamar quase sublime, e a pesar de radical, esta concepção do espírito, juntamente com o sistema dialético que acompanha esta ontologia (tese, síntese e antítese) se mostrou e ainda tem se mostrado, muito provavelmente, o sistema mais eficiente para a análise da história – do homem e das coisas. E foi isto que Hegel o fez após finalizar sua *fenomenologia do espírito*. Ele testou sua aplicação extensivamente em uma longa análise da história da humanidade, sob vários aspectos, através da utilização de seu método. Ele publica a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* ainda em vida, assim como a *Ciência da Lógica*, e os *Princípios (Elementos da) Filosofia do Direito*, porém ainda se dedicou à filosofia da história, das religiões, das artes e da própria história da filosofia. Seu método, ou sua “escola”, abriu caminho para a filosofia do século XIX, e para os filósofos, a partir de então, *explicarem* o mundo em todos os seus aspectos. Mesmo aqueles que contestam seu sistema, acabam por criticá-lo ou provar sua inadequação a partir da utilização do mesmo método, isto é, a crítica do pensamento de Hegel se dá a partir dos elementos criados por este mesmo pensamento.

Aqueles que contestam a tese de Hegel o fazem justamente por deixar de acreditar que a história do homem pode ser explicada por um “sistema”, isto é, ao atribuir um conjunto sistemático para as realizações da humanidade ao longo da história, acaba inevitavelmente por inserir o futuro da história neste mesmo sistema, e isto para muitos filósofos é trágico – é como se a humanidade estivesse, contra sua vontade, submetida a um sistema de “forças” que pudesse determinar seu destino. Hegel defende sua tese sempre de forma brilhante - seu sistema é tão perfeito que consegue justificar suas contradições. Para Hegel a humanidade – este espírito histórico –

caminha para o absoluto, para a perfeição; mesmo quando há um “recuo” (uma síntese), um período de guerras ou de grande declínio das condições de vida por alguma situação específica – para Hegel este “recuo” é necessário e para a evolução da humanidade rumo ao *Absoluto* (uma nova tese). Cada “tese” gera uma “antítese” que por sua vez conduz a História a uma “síntese” – esta por sua vez origina uma nova tese – este sistema dialético de Hegel, perfeito em sua concepção, consegue justificar os retrocessos da humanidade para reinseri-los como parte do processo histórico que rumo para o absoluto. Esta tese “caía como uma luva” no período histórico em que a Europa se encontrava, isto é, ainda tentando calcular o valor e o significado da Revolução Francesa, e em meio à ampliação do império Napoleônico – uma enorme contradição neste momento da história. O sistema hegeliano supriu a necessidade com que o homem moderno se depara desde o fim da idade média para compreender as transformações em curso e tentar orientar suas decisões. A partir de Hegel e Kant a filosofia do século XIX se reinsere definitivamente como disciplina fundamental para a “orientação os espíritos”, e este método abre caminho para o pensamento do século XIX.

*“Não há mais lugar para a invenção na filosofia, não há mais lugar para a invenção em nenhum campo. A única coisa que se pode fazer é realizar. Então precisaríamos tornarmos, para empregar a expressão de Husserl, funcionários da humanidade.”*²⁵.

²⁵ Chatelet, F. (1992). *Uma História da Razão*. Jorge Zahar Editor Ltda. p.122

2.4 O SOCIALISMO

2.4.1 O SOCIALISMO UTÓPICO

As ideias socialistas não começam com Marx; muitas décadas antes deste pensamento se formalizar a insatisfação do homem com o agravamento das injustiças sociais, com a redução da qualidade de vida nas cidades, com a piora das condições de trabalho - principalmente na indústria - e, em contrapartida, ao evidente crescimento econômico e o enriquecimento sem precedentes da nova burguesia levam ao que Hobsbawm²⁶ nomeou de dupla revolução: a revolução Francesa e as revoluções operárias da primeira metade do século XIX. É neste contexto que Marx e Engels concebem o “socialismo científico”, ou “materialismo histórico”. Esta vertente do pensamento socialista acabou se tornando seu principal emblema, no entanto o cerne desta filosofia - no que tange à busca pela formulação de um sistema econômico e social “justo”- tem origens diversas. Alguns historiadores identificam os primeiros traços deste pensamento na antiguidade, sofrendo desdobramentos e permeando toda a história da civilização ocidental - da antiguidade clássica à modernidade²⁷.

²⁶ Eric J. Hobsbawm, Da revolução industrial inglesa ao imperialismo. (Hobsbawm & Garschagen, 2003)

²⁷ Em “*A História do Anarquismo*”, o francês Jean Préposiet apresenta um panorama abrangente do pensamento social no mundo ocidental. Sua abordagem começa com o movimento dos *Cínicos* na Grécia antiga, liderados por *Antístenes* (440-336 a.C.), e que pregava o desapego, a insubordinação e a

Figura 7. J.M.W. Turner, The Slave Ship. 1840

Fonte: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons>

"De cada qual, segundo sua capacidade; a cada qual, segundo suas necessidades" ²⁸

Entre 1789 e 1848 os problemas sociais na Europa criaram uma espécie de paradoxo: a ideia de progresso e de evolução da sociedade em contraposição ao esvaziamento do sentido da vida e do trabalho em face aos abusos cometidos em detrimento deste mesmo progresso. Para o indivíduo do início do século XIX, fazer parte deste novo modelo econômico e social significava, validar – ou ignorar – as injustiças. Neste sentido uma **crise moral**²⁹ se apoderou dos “homens de bem” do começo do século. – ou ao menos daqueles que optaram por não ignorar as crueldades do mundo, sobretudo do mundo capitalista. O movimento socialista que se desenvolve ao final do século XVIII e no início do século XIX, portanto anterior ao *Materialismo Histórico* de Marx e Engels é denominado *Socialismo Utópico*. Este “pensamento” está associado, em parte, ao pensamento político do conde francês **Claude de Saint-Simon (1760-1825)** e seus seguidores são conhecidos como *Sansimonianos*. Este movimento portanto possuía uma natureza mais crítica do que filosófica, e juntamente com o *Marxismo*, influenciou outros movimentos sociais como o *Anarquismo* e o *Transcendentalismo*.

liberdade individual. Não era um movimento socialista, pois não se apegavam à vida social muito menos política, mas alguns traços desta “contracultura” estão presentes nos movimentos sociais ao longo da história, inclusive nas teses de Nietzsche. Na idade média Préposiet cita os *Cátaros* - uma sociedade de “hereges” que fundou uma comunidade em Languedoc fora do controle eclesiástico; Neste período também (em meados dos séculos XII e XIII) havia um movimento mais amplo denominado *Movimento do Livre Espírito*, ou da *Liberdade Espiritual*. Ambos foram fortemente perseguidos pela igreja. Parte das motivações relacionadas a estes movimentos eram materiais (além do cunho religioso) devido à extrema pobreza em que se encontrava a sociedade em contraste com a concentração de riqueza por parte do Clero. Segundo o autor este foi um dos possíveis motivos do surgimento, dentro da igreja, da *Ordem dos Mendicantes* – Dominicanos e Franciscanos – que pregavam o desapego à vida material em detrimento da vida espiritual. Uma grave especulação sobre o uso político da *Santa Fé*.

²⁸ Karl Marx, 1875, em *Crítica ao Programa de Gotha*

²⁹ É esta crise moral que, segundo o que se pretende demonstrar neste artigo, está na origem da formação do pensamento arquitetônico moderno e também na origem das filosofias da existência

2.4.2 O MANIFESTO COMUNISTA

O **Manifesto do Partido Comunista** redigido por **Karl Marx (1818-1883)** e **Friedrich Engels (1820-1895)** foi publicado em 1848 com o propósito de organizar e *“unir os povos oprimidos contra os opressores.”* Marx embora discordasse de Hegel em muitos aspectos, era inegavelmente um continuador do seu pensamento. Ele acreditava que a ciência estava confinada em um campo teórico e reflexivo que não contribuía para uma evolução da sociedade na mesma medida em que o pensamento, ele próprio, evoluiu. Para ele *os filósofos não romperam com a noção hegeliana de que é o espírito humano, e não a atividade humana, o sujeito da história.* Marx defende o papel **objetivo, verdadeiro e transformador** da filosofia, e convoca a participação ativa do homem em um ambicioso projeto de reforma da sociedade, da economia e dos meios de produção.

*“Conhecemos apenas uma única ciência, a história. A História pode ser examinada sob dois aspectos. Pode-se dividi-la em história da natureza e história dos homens. Entretanto esses dois aspectos não são separáveis; enquanto existirem homens, sua história e a história da natureza se condicionarão reciprocamente. A história da natureza, o que se designa como ciência da natureza, não nos interessa agora; em contrapartida, teremos que nos ocupar detalhadamente na história dos homens: com efeito, quase todas as ideologias se reduzem a uma concepção falsa nessa história, então fazem dela uma total abstração. A própria ideologia é apenas um dos aspectos dessa história”*³⁰

O Marxismo, como ficou conhecido, começa como um sistema dialético que enfatiza a importância da análise histórica da humanidade associada às disputas de classes, e sobretudo sobre as formas de geração e divisão das riquezas produzidas ao longo da

³⁰ Marx e Engels. *A ideologia Alemã*, extraído de: Chatelet, F. (1992). *Uma História da Razão*. Jorge Zahar Editor Ltda. p.132

história. Esta análise expõe de forma trágica a exploração do trabalho humano desde os tempos mais remotos; Ainda, segundo o autor, esta apropriação da capacidade produtiva dos homens, em benefício de outros homens, frequentemente se dá por meio da violência. No *Capital*, Marx empreende uma vasta pesquisa sobre a história deste sistema de geração e distribuição de riquezas seguindo um método dialético que certamente deve muito de sua influência a Hegel. Marx no entanto não se limita à análise da história, ele e Engels formulam um modelo para a reorganização da sociedade em torno de um modelo “justo” de produção e distribuição de riquezas – neste sentido, ao desvendar as atrocidades da história *redefinindo* os percursos para a sua libertação, Marx acaba por criar uma nova determinação anticapitalista. A principal crítica produzida contra o marxismo e posteriormente a ele, é a contradição que acaba por ser criada ao definir - em busca da libertação da classe operária - sua reorganização em torno de um sistema altamente burocrático.

Seu método, no entanto, abriu caminho para diferentes movimentos que variam em grau de radicalidade quanto às liberdades individuais: algumas correntes defendem de forma irrestrita a liberdade individual e a insubordinação a qualquer tipo de governo, outras defendem o oposto, isto é, a supressão completa das individualidades em benefício de um organismo social justo. Estas diversas possibilidades de interpretação de sua filosofia são um testemunho da importância do seu pensamento, e que fez Sartre afirmar ser “*a filosofia insuperável de nosso tempo*”³¹.

³¹ Sartre, J. P., & DE FREITAS TEIXEIRA, G. J. [2002]. *Crítica da Razão Dialética: Questões de método, Crítica da razão dialética, Da práxis individual ao prático-inerte, Do grupo à história*. DP&A. p.239

A MORTE DE DEUS NA ARQUITETURA

Aproximações entre o L'Esprit Nouveau e o Existencialismo

2.5 TRANSCENDENTALISMO

2.5.1 RALPH WALDO EMERSON

"Nós andaremos com nossas próprias pernas; trabalharemos com nossas próprias mãos; falaremos com nossas próprias mentes... Uma nação de homens finalmente existirá, porque cada um de nós inspira a Alma Divina." ³²

Emerson (1803-1882) foi um influente escritor norte americano, e é atribuído a ele o título de precursor do transcendentalismo, sobretudo na literatura. Emerson estudou em Harvard e também foi pastor na cidade de Boston, onde pretendia seguir a carreira religiosa do seu pai, porém abandonou a Eucaristia por divergências a respeito de sua doutrina. Emerson sofre uma influência da filosofia europeia, sobretudo do *idealismo alemão*, e se dedica a desenvolver a prática do *Eu transcendental Kantiano*. Para Emerson, a construção kantiana da realidade fora do campo da racionalidade e fora dos limites dos sentidos - como definiram os empiristas -, e a suspensão do significado para o campo transcendental - pertencente às ideias - vem ao encontro com o seu desejo de criar uma nova corrente contrária ao positivismo que havia se instaurado na América. O vertiginoso crescimento dos EUA neste período, e a crença cega da sociedade

³² Ralph Waldo Emerson, *Nature*.

Figura 8. John Ruskin, Study of Gneiss Rock. 1853
<http://uploads1.wikiart.org/images/john-ruskin/study-of-gneiss-rock->

americana em um liberalismo econômico que se afirmava à medida em que a economia atingia proporções inimagináveis, atormentava um pequeno grupo de intelectuais que desconfiavam da natureza deste processo.

Ao contrário da Europa, atormentada pelas revoluções sociais do início do século XIX, Os Estados Unidos praticavam o mesmo liberalismo econômico de seus colonizadores, porém sem nenhuma oposição ao seu modelo de expansão econômica. A determinação e a crença calvinista no trabalho, no progresso, no enriquecimento da nação como recompensa terrena da determinação de toda uma sociedade, forçavam por validar as práticas em curso neste território, e ao negligenciamento de suas consequências. Emerson foi uma das primeiras vozes a questionar esse desenvolvimento econômico americano, sobretudo no que diz respeito à devastação do território e ao tratamento desumano depreendido contra os índios e posteriormente contra os mexicanos. Émerson funda em setembro de 1836 o **Transcendental Club** em Cambridge, do qual faziam parte, entre outros, **Frederick Henry Hedge** e **Henry-David Thoreau**. Os objetivos do grupo eram diversos: alguns estavam inclinados ao socialismo utópico e se empenhavam em construir uma crítica ao modelo econômico americano; outros estavam mais interessados - como no caso de Emerson - em construir uma filosofia do indivíduo, aos moldes do transcendentalismo Kantiano, reafirmando o ideal de liberdade do corpo do espírito.

*“Então, vamos todos olhar para o mundo com nossos próprios olhos. Será a resposta para a infinita pergunta de nosso intelecto — O que é a verdade? O que é bom? —. Construí vosso próprio mundo. Vossa mente adotará enormes proporções quando se desabrochar. Uma revolução nas coisas irá determinar o fluxo dos espíritos.”*³³

Esta filosofia pregava o retorno do homem à natureza como forma de constituir um saber através de uma relação transcendental com o mundo e que não estivesse mediada nem pela razão e nem pelos sentidos, isto é, na busca pela verdade através de uma abertura espiritual para o oculto desvelado da natureza. Não haviam pretensões

³³ Ibidem.

políticas declaradas, porém Thoreau empreenderá uma batalha contra o governo americano por sua liberdade e pela da liberdade de todos os americanos: dos escravos africanos dos estados do sul, aos índios espalhados por todo território. Thoreau também se opôs à guerra contra o México, e defendia a restituição das terras em disputa aos seus legítimos donos.

A marca deixada por Emerson porém é mais ampla e profunda que o debate político; ele construiu um conjunto de princípios em sua *filosofia transcendental* que exerceram influência inclusive fora dos limites do continente americano. Emerson defendia entre outras coisas a abstenção do trabalho; a apreciação da natureza do seu simbolismo; a paixão pelo extraordinário; a prática do isolamento; o desapontamento com a humanidade; a insubmissão a qualquer tipo de governo que não represente os ideais e os valores verdadeiros de cada indivíduo; a vida no campo junto à natureza; e a consciência das consequências do poder devastador da atividade humana.

2.5.2 SOREN KIERKEGAARD, FÉ, ÉTICA E VIRTUDE.

A abordagem de *Kierkegaard* sobre filosofia transcendental de Kant foi fundamental para surgimento do que hoje é conhecido como *Existencialismo*; O contexto europeu no momento de sua formulação talvez tenha contribuído para riqueza e originalidade do seu pensamento. Diferente de Emerson, *Kierkegaard* está muito mais próximo dos eventos que a crise do capitalismo desencadeou durante toda a primeira metade do século XIX, isto é, das revoltas operárias do início do século, das guerras Napoleônicas que aterrorizavam toda Europa, da instabilidade do sistema político que havia se instaurado - sobretudo na Dinamarca, onde nasceu e viveu - e das contradições presentes em grande parte dos movimentos de reivindicação social, no sistema econômico que não mais despertava a ilusão otimista do início do século, e finalmente ao descrédito na religião que já havia dado sinais de sua incompatibilidade com os novos tempos. Outro agravante está no fato de ter sido criado no seio que uma família ortodoxa, e ter sofrido uma educação religiosa rígida principalmente por parte de seu pai, um homem atormentado desde a infância, melancólico, e exageradamente comprometido com uma religiosidade sombria e repressiva, principalmente nos temas relacionados à sexualidade. Kierkegaard herdou do pai o temperamento sombrio, triste e melancólico, e a dificuldade de conciliar sua sexualidade com uma moral e religiosa rígida e repressora. Sua filosofia, portanto, tem influência direta com os paradoxos de sua formação ortodoxa e com seus problemas relacionados à vida amorosa. Ela sai em busca de algum fundamento coerente que possa constituir uma orientação para a vida social livre de contradições. Kierkegaard sabia que a religião não possuía uma resposta, ou uma explicação, para suas aflições; e a ciência já havia dado provas de suas contradições. Para ele a evolução da humanidade segundo um sistema dialético (Hegel) obscurecia o significado da existência.

Ambas, ciência e religião, não forneciam respostas ou direcionamentos para uma **conduta ética** e para um **modo de agir livre de contradições**. O problema

fundamental e insolúvel para ele - e para os existencialistas - é o da **moralidade**. *Kierkegaard* não abandona Cristo como modelo e medida para as ações humanas, porém acreditava que a necessidade da igreja em aliar fé e razão, produziam um abismo entre o humano e o divino:

*“Se a fé não pressupõe senão acreditar em alguma coisa sem prova, então isto é muito necessário para o pensamento existencial, para o qual não existem fatos externos ou valores que ditem nossa ação, embora sejamos confrontados, porém, com a necessidade de agir e escolher.”*³⁴

Sua filosofia, portanto, condena a submissão do homem ao sistema ortodoxo e doutrinário da igreja, cuja atuação para ele consistia em impor uma verdade através de uma lógica subjetiva: *“A crença na tradição cristã requer que a sociedade dance na ponta do paradoxo de que Deus, através de Cristo, caminhou entre os homens”*³⁵. O filósofo não refutava a existência de Deus ou da fé, porém para ele ambos não deveriam estar subordinados à moral religiosa: O homem estava *moralmente isolado* e o produto deste isolamento era o **temor**, o **desespero** e a **angústia**. Estes serão alguns dos temas que procura abordar em sua filosofia, e eles serão observados na perspectiva do existencialismo humanista de Sartre.

³⁴ Ibid. p.17

³⁵ *Kierkegaard e a Religião*, pp.15-19. Em: (REYNOLDS, 2013)

2.6 A MORTE DE DEUS NA FILOSOFIA

Antes de adentrar o existencialismo de Sartre convém apresentar alguns conceitos fundamentais em sua estruturação que tem início em Nietzsche no final do século XIX e que iniciam um novo capítulo na história da filosofia. Esta filosofia que nasce portanto neste período tem como característica a abolição da metafísica, com “a morte da metafísica” como desejou Nietzsche; O capítulo que se inicia após esse período reorganiza a filosofia dentro de um campo conhecido como fenomenologia. A fenomenologia marca portanto o início do pensamento filosófico do século XX e foi de seu estudo sistemático que Sartre inicia sua filosofia como resposta a alguns conceitos introduzidos principalmente por Husserl e Heidegger. O capítulo que aqui se inicia, nesta dissertação, pretende ilustrar de forma sucinta alguns desses conceitos; Como o objetivo principal desta dissertação se concentra na fenomenologia existencial de Sartre, a forma de abordagem dos assuntos que se seguem tem como único objetivo a criação de uma introdução para o existencialismo. Serão apresentados alguns principais conceitos da filosofia de Nietzsche, Husserl e Heidegger – e alguns outros de Camus e Jaspers. Este capítulo portanto não explica, nem ao menos se aproxima de um resumo destas filosofias – cada uma delas para ser abordada deve ser objeto de um estudo mais aprofundado. No entanto a exposição dos conceitos aqui apresentados indicam o caminho para uma exposição mais aprofundada da fenomenologia existencial de Jean-Paul Sartre

2.6.1.1 FRIEDRICH NIETZSCHE E A GENEALOGIA DA MORAL

Para *Nietzsche* a **moral** [religiosa]³⁶ é uma forma de dominação, e foi imposta historicamente pela uso da força sobre outros povos, culturas e religiões. A moralidade para o filósofo é um problema porque “*serve para fins imorais*” e deve ser combatida bem como os valores “*fora da experiência da satisfação*”³⁷. *Nietzsche* busca através de seus livros encorajar o homem a se rebelar contra os padrões de dominação de sua época; Para isto era necessário forjar uma maneira de encorajar o indivíduo a exercer sua plena **liberdade** e **criatividade** (através de suas escolhas e decisões) mesmo que para que isto fosse necessário sofrer com as incertezas. Em *A gaia ciência* (1887) criou o conceito de o **eterno retorno do mesmo**³⁸ para auxiliar os homens a conquistar esta **emancipação**. Neste texto *Nietzsche* repete a declaração de *Feuerbach* que **Deus está morto**³⁹, porém com a finalidade de reafirmar que a moralidade é um problema a ser enfrentado pelo homem, e não algo pré-definido por Deus. Estas definições levam a filosofia de *Nietzsche* a se opor a qualquer padrão absoluto de moral, o que exerceu forte influência em *Sartre* e *Camus*. Ao abordar o existencialismo sartreano, é preciso citar três filósofos fundamentais, sem os quais o existencialismo não existiria: *Edmund Husserl* (1859-1938), *Karl Jaspers* (1863-1969) e *Martin Heidegger*

³⁶ Para o filósofo a moralidade no homem se manifesta como uma forma de ressentimento (*ressentiment*) que gera rancor e desgosto pela vida. Em *Sobre A Genealogia Da Moral* (1887) o autor defende que o combate à moral dos opressores é uma forma de resistência à dominação religiosa e cultural. Em *O nascimento da Tragédia* (1872) constrói a figura o *Übermensch* (super-homem) como um modelo que não sucumbiria à moralidade dominadora.

³⁷ *Nietzsche, ressentimento e a morte de Deus*, p. 21. Em: Jack Reynolds, *Existencialismo*. Editora Vozes [Série Pensamento Moderno], Petrópolis, RJ, 2013.

³⁸ O indivíduo deve se tornar apto a reafirmar uma decisão indefinidamente. Este método é uma forma de intensificar a experiência da decisão como forma de evitar arrependimentos por atitudes ou ações impensadas. Este método busca auxiliar o indivíduo a legitimar suas ações, o que levaria a uma forma de existência autêntica.

³⁹ Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christenthum* (1841). *A Essência do Cristianismo*. Vozes, Petrópolis, RJ, 2009.

(1889-1976). Foi através das formulações e avanços teóricos obtidos por eles que Sartre construiu as bases de sua fenomenologia existencial. Para efeito da presente dissertação não será apresentado o extenso e complexo conteúdo teórico destes filósofos, passando assim para os resultados obtidos por ele, ou seja, aos conceitos fundamentais da fenomenologia ao existencialismo⁴⁰:

2.6.1.2 A FENOMENOLOGIA: EDMUND HUSSERL E A EPOCHÉ

Epoché (Husserl): Presente em seu *método fenomenológico*, a *epoché* é o nome dado a um “estado de suspensão do juízo sobre as coisas”, para se atentar às “coisas em si mesmas”. Esta suspensão do mundo permite ao sujeito conhecer-se a si próprio e tomar consciência de sua essência. A esta “autoconsciência” é dado o nome de “eu puro” ou “eu transcendental”. Este processo possui dois estágios: A redução psicológica onde o sujeito deve rejeitar qualquer evidência empírica das coisas e do mundo para poder colocar tudo “em suspensão” (muito semelhante à *Existenz* de Jaspers, porém ampliado para todas as coisas externas ao indivíduo); e o estágio da *redução fenomenológica* ou transcendental, ou o movimento de “retorno às coisas”, de reflexão e tomada de consciência. É revisão do Cogito Cartesiano segundo a fenomenologia: o cogito fenomenológico, como instrumento para a busca da verdade das coisas e do mundo.

⁴⁰ As definições a seguir foram retiradas, comparadas e sintetizadas de diversas fontes, dentre elas: Jack Reynolds, *Existencialismo*. Ed. Vozes (Série Pensamento Moderno), Petrópolis, RJ, 2013. / Chistoph Helferich, *História da Filosofia*. Editora Martins Fontes, São Paulo, 2006. / *Internet Encyclopedia of Philosophy*: <http://www.iep.utm.edu>.

2.6.1.3 MARTIN HEIDEGGER, O SER E O TEMPO

Ser-no-mundo (Heidegger): Diferente de *Descartes* e o seu projeto da dúvida radical sobre o mundo externo, o cogito (“*penso, logo existo*”), para *Heidegger* o homem está essencialmente no mundo de forma indissociável, inseparável. Não é possível abstrair-se do mundo como *Descartes* supõe (deixando de pensar e consequentemente de existir). O *ser-no-mundo* de *Heidegger* está inadvertidamente envolvido com o explicar e entender o mundo, dotar-lhe de significado; **Cotidianidade**, “*à-mão*” (Heidegger): A ideia de mundo concebida pelo sujeito (*ser-no-mundo*) está diretamente associada à sua “*totalidade instrumental*”, isto é, o sujeito dá significado ao mundo por uma base prática, instrumental – atribuindo funcionalidades a ele. Isto se refere à disponibilidade das coisas (do mundo) para o uso, sua utilidade. Este conceito mais uma vez se opõe a *Descartes*, para o qual o mundo é ciência. Para *Heidegger* o mundo é prático; **Autenticidade e Inautenticidade** (Heidegger): A *existência autêntica* é aquela onde o sujeito está comprometido com a reflexão do mundo, com o significado de suas escolhas e suas ações. A *existência inautêntica* é aquela em que o sujeito adota uma verdade que não é sua própria, baseia suas ações e suas escolhas pela aprovação dos outros. Este conceito está atrelado à ideia de emancipação do sujeito em *Nietzsche*. Ele resultará nas definições de má-fé em *Sartre*; **Ansiedade** ou **Angústia, Angst** (Heidegger): Para *Heidegger* a *ansiedade* indica um potencial para o desvelamento individual e distintivo do mundo. Ela é o resultado do aniquilamento de qualquer sentido pré-atribuído ao sujeito. É o resultado da vida autêntica. A experiência da ansiedade é a revelação dramática de que o papel social do indivíduo, seus hábitos e costumes, sua religião, jamais poderão dotar o mundo ou a vida de significado. Os modos habituais e cotidianos de relacionamento do sujeito com o mundo caem na insignificância (a exemplo do homem do subsolo de *Dostoiévski*). Para *Heidegger* levar uma vida autêntica é viver fora de uma zona de conforto, é tomar consciência de que o mundo nos é estranho e que somos livres, porém incapazes, de compreendê-lo; **Morte**, ou **ser-para-a-morte** (Heidegger): Para *Heidegger* a morte está associada ao *Tempo* (foco da segunda parte de seu tratado filosófico: *O Ser e o Tempo*) e a sua perspectiva concede unidade e completude ao sujeito. Aceitar a morte é ser autêntico.

A ideia de tempo sugere uma outra: caminho, trajetória. A constatação de que a vida é finita e que viver é “*ainda não*” estar morto, indica que este “*ainda*” é uma possibilidade final que impele o sujeito a estruturar e organizar a sua vida. A perspectiva da morte é, ao mesmo tempo, uma perspectiva da vida e sua extensão temporal. “*Nenhum outro pode morrer por mim*”. Aceitar a morte é compreender-se como indivíduo, pois este é o único momento da vida em que o sujeito terá a certeza de que irá enfrentar sozinho. A morte, ao contrário da vida, é sempre única e exclusiva do indivíduo.

2.6.1.4 KARL JASPERS E A EXISTÊNCIA

Existenz (*Jaspers*): Não existe eu predeterminado ou essencial; o eu é somente suas possibilidades e o que ele pode tornar-se. Ou seja, *Jaspers* pretende “*despir*” o indivíduo de significados pré-existentes ao seu próprio julgamento, à sua vida, à sua existência. Conceito apropriado posteriormente por *Sartre*.

2.6.1.5 ALBERT CAMUS E O ABSURDO

Absurdo (*Camus*): O conceito de *absurdo* de *Abert Camus* (1913-1960) influenciou *Sartre* e outros escritores de sua geração. Para *Camus* a vida dos homens consiste em uma busca inútil por ordem, harmonia e perfeição, mesmo não podendo encontrar evidências de que estas coisas existam ou venham a existir. Em *O Mito de Sísifo*⁴¹ *Camus* busca encorajar os homens a desistir do desejo de tentar encontrar ordem ou harmonia no mundo.

⁴¹ Abert Camus, *O Mito de Sísifo*. Ed. Record. Rio de Janeiro, 2012. Trad. Ari Roitman e Paula Watch. Do original: *Le Mythe de Sisyphe* [1942].

3 A FENOMENOLOGIA EXISTENCIAL EM SARTRE

3.1 EXISTENCIALISMO HUMANISTA

Foi através das formulações e avanços teóricos obtidos por estes filósofos aqui apresentados que Sartre construiu as bases de sua *fenomenologia existencial*. Na presente dissertação a aproximação da *filosofia existencialista* com o *pensamento arquitetônico* se dará através de alguns conceitos formulados por *Nietzsche* e sobretudo do existencialismo humanista de *Sartre*. Estes dois filósofos, a pesar das semelhanças entre os seus pensamentos, chegarão a conclusões opostas sobre os reflexos destes conceitos na vida dos homens. *Nietzsche* acaba por isolar o indivíduo; ele defende de forma enfática sua liberdade e sua supremacia sobre os valores da sociedade; o homem em *Nietzsche* torna-se seu Deus, e é através deste exercício de liberdade e individualidade que o filósofo pretende libertar o espírito humano de qualquer forma de dominação, elevando sua existência gloriosa à celebração produtiva de sua genialidade e superioridade – ao *Dandi* de *Baudelaire*. Já o *existencialismo humanista* em *Sartre* reinsere este homem – pleno de si – na sociedade e reformula sua filosofia ao encontro das ideias marxistas aproximando – como bem quis Marx – sua filosofia de um papel objetivo, verdadeiro e transformador. Para *Sartre* este homem que surge pleno no mundo – este *Übermensch* – deve ser responsável e atuante no sentido de elevar a sociedade – a humanidade – ao status que ele conquistou para si. *Sartre* atribui ao indivíduo a responsabilidade e o dever de transformar o mundo a partir do exercício pleno desta liberdade que conquistou para si; este novo homem carrega consigo a responsabilidade de transformar o mundo a partir desta sua superioridade, plenitude e genialidade. No próximo capítulo serão apresentados os conceitos que são atribuídos à *fenomenologia existencial* de *Sartre*. Estes conceitos forjaram o que se entende por filosofia

existencialista, e foram extraídos dos ensaios filosóficos *O Ser e o Nada* (1943)⁴², *Crítica da razão dialética* (1960)⁴³,

⁴² *L'être et le néant*, tratado filosófico – 1943

⁴³ *Critique de la raison dialectique* - Tome I: théorie des ensembles pratiques, tratado filosófico – 1960

3.1.1 A EXISTÊNCIA PRECEDE A ESSÊNCIA

Talvez o conceito primordial a filosofia de Sartre seja afirmação de que a *existência precede a essência*; Com esta afirmação Sartre contextualiza seu pensamento dentro de debate sobre a presença do homem no mundo através do seu corpo. E a relação que este corpo estabelece com as coisas com mundo. Os racionalistas estudaram a relação deste corpo verdade pelo uso da lógica e da razão; Os empiristas teorizaram sobre a presença do corpo no mundo e a busca pela verdade através da experiência, através do acúmulo dos sentidos; Os idealistas transformaram o mundo em fenômeno, e o corpo em espírito; relação entre essas duas entidades a partir de um sistema dialético complexo proporcionava ao homem encontrar uma verdade idealizada de mundo; Husserl concebe o corpo como intencionalidade dentro de um mundo de fenômenos, sua divisão ontológica do homem funda a fenomenologia e esta constitui a base sobre a qual Sartre constrói sua filosofia.

Para começar explicar a sua fenomenologia existencial é preciso tentar entender o Sartre quer dizer com essência e existência. Como a filosofia de Sartre é uma fenomenologia, isto é, onde o mundo é fenômeno e o corpo é intencionalidade, Sartre parte por reinserir estes conceitos do que ele chama de *existência* e *essência* dentro desta estrutura dialética. A *existência* segundo a fenomenologia seria um conjunto de ações de um *corpo intencional*, isto é, a *existência* é o que resulta da presença deste *corpo intencional* no mundo - é o produto da presença intencional do homem no mundo e das suas ações e realizações. Portanto o homem existe à medida em que realiza a sua *existência*; esta **existência é o ato de existir**. A *essência* é o que permanece da *existência* cunhada no homem - o sentido adquirido por ele através de suas ações, através de sua *existência*. **A essência do homem é o resultado de suas ações no mundo** - logo ela não pode preceder a existência. Ao afirmar que a essência é construída pelo homem no ato de existir, Sartre reage contra o idealismo hegeliano que afirma existir um *espírito* no homem que é forjado pela história da humanidade. Este *espírito* de Hegel seria equivalente à *essência* de Sartre. Neste sentido a fenomenologia existencial é uma

oposição radical ao idealismo.

“No caso da realidade humana, a existência precede a essência. Essa tese célebre significativa, ao contrário dos outros entes, o homem não tem seu ser determinado por uma essência pré-existente, seja de modo real, seja logicamente. Essa ausência de essência, e a consequente indeterminação, configuram o que chamamos de existência, que corresponde ao vir-a-ser ou ao devir, que a tradição opunha ao ser, ou concebia como sua explicitação. Existência como devir ou vir-a-ser significa processo, isto é, contínuo fazer-se da realidade humana na ação de se constituir ou de constituir a sua subjetividade.”⁴⁴

A essência portanto a é subjetividade criada pela existência indeterminada. Antes de adentrar alguns conceitos que derivam desta primeira formulação, como *determinação* e *indeterminação*, ou *processo*; Sartre em seu ensaio “O Ser e o Nada” apresenta a ontologia do ser modificada a partir da fenomenologia de Husserl.

⁴⁴ Silva, F. L. e. [2013]. *Sartre e o Humanismo*. São Paulo: Editora Barcarolla. p.13

3.1.2 ONTOLOGIA DA EXISTÊNCIA

*“O Ser é. O Ser é em-si. O Ser é o que é”*⁴⁵

Sartre divide o sujeito em duas partes primeiras: o *Em-Si* e o *Para-Si*. Estas partes são equivalentes a outros conceitos, principalmente na psicologia e a sua concepção de *ego*, *halter-ego*; *consciente* e *subconsciente*, etc. Porém estes termos não são equivalentes, a comparação dá uma dimensão do plano conceitual dessas definições. Esses termos existem para que se possa fazer uso deles dentro de uma determinada filosofia ao contextualizá-los frente a outros conceitos. O primeiro conceito é do *Ser Em-si*: Sartre aplica este termo quando quer se referir ao sujeito fora do campo determinado de suas ações. É *algo que o sujeito é* – o ponto de partida da existência, porém não sua essência:

*“Se refere ao ser objetivo, aquele que não se constitui porque já é, completo pleno de si. Ser em si significa ser tudo o que se pode ser, densidade da própria plenitude... quando dizemos que tal ser é, em regime intransitivo, queremos nos referir não ao sujeito predicável, mas a completude do ser como ação absoluta que nada predica, que não adjetiva qualquer sujeito, mas que se expõe na unicidade total da completude, a qual exclui até mesmo dizer que seja por si.”*⁴⁶

Portanto o ser *Em-si* sintetiza a parte do sujeito na qual ele não tem acesso imediato ou controle. Isto justifica a afirmação de Sartre que o *Em-si é o que é* – ele só pode ser modificado através do *Para-si*. Ele é *início e o fim* do sujeito fora de suas intermediações.

“Tomemos, por exemplo, a subjetividade na sua expressão mais imediata: consciência de si:

⁴⁵ Sartre, J. P. [2009]. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Vozes. p.40

⁴⁶ Silva, F. L. e. [2013]. *Sartre e o Humanismo*. São Paulo: Editora Barcarolla. p.19

já ao anuncia-la nos deparamos, não com uma unidade, mas com uma dualidade, pois se o si representa nesse caso o ser do sujeito, a consciência de si mostra que essa representação envolve a duplicidade inerente à reflexão: consciência de si. Esta diferença que se interpõe na apreensão da subjetividade indica que o sujeito é tudo, menos plenitude: sua principal característica, justamente, não ser-em-si. É nesse sentido que o Para-si se opõe ao Em-si.”⁴⁷

O conceito do *Para-Si* está bastante associado aos conceitos da filosofia transcendental da fenomenologia de Husserl – está associado à intencionalidade – é a parte do sujeito o que condiciona suas escolhas e suas ações. É a porção do sujeito desperta o desejo de ser, ou melhor, ele é uma imagem projetada do que o *Em-si* ainda não é. O *Para-si* portanto é a presença no *Em-si* do que ele ainda não é – é o futuro irrealizado do *Em-si*.

“O Para-si não é. O Para-si não é em-si. O Para-si não é o que é. A princípio essa carga de negatividade chega estranhar. Com efeito, a tradição da filosofia moderna, na medida em que tem como centro a subjetividade, habituou-nos a ver no sujeito o ser fundamental, a plenitude primeiramente alcançada, talvez mesmo a única forma de absoluto a que possamos aceder (...) o Para-si, que não é no sentido de uma estabilidade substancial ou formal já dada, é, de alguma forma, a dimensão que ainda não é, no futuro, no porvir em que virá-a-ser. Não é o que é, e é o que ainda não é.”⁴⁸

O *Para-si* é o oposto ontológico do *Em-si*, no sentido em que ele ainda não é. Porém, o *Para-si* pode ser o que o sujeito desejar que ele seja, isto é, a construção do *Para-si* é que determina a existência e posteriormente a essência – consequentemente, é ele quem determina a existência que não foi pré-determinada pela essência.

“Para-si quer dizer ainda na direção de si, um percurso para atingir o ser, um itinerário

⁴⁷ Ibidem. p.20

⁴⁸ Ibidem. p.20-3

para constituição da identidade, que no entanto não se define pela meta a ser alcançada mas pelo processo pelo qual se busca alcançá-la.(...) Constituímo-nos para ser, mas não chegamos propriamente a ser: o si do Para-si nunca se consolidará como ser. Nesse sentido, o para-si não é”⁴⁹.

⁴⁹ Ibidem. p.22

3.1.3 TOTALIDADE DO PARA-SI

“Totalidade destotalizada que se temporaliza em perpétuo inacabamento”⁵⁰

“O Para-si é aquele que tem de ser sempre diante de si, na forma do projeto.(...) o Para-si persegue o seu ser, isto é, a sua totalidade. Mas como seu ser consiste no processo de existir, e a existência nunca se tornará totalidade, a coincidência entre o ser do Para-si e a totalidade é irrealizável, mas um irrealizável constitutivo do Para-si”⁵¹

Sartre dá prosseguimento a sua ontologia através do estudo Para-si na tentativa de entender e descrever os modos como ele é constituído e de que maneira ele é apreendido pelo ser, pelo Ser Em-si. O estudo do Para-si é fundamental para a ontologia de Sartre pois este conceito foi criado por ele próprio para que sua filosofia possa penetrar no problema que origina as filosofias da existência, isto é, na maneira como o homem foi colocado ao longo do século XIX às margens de sua compreensão do mundo e da consciência de seu processo de transformação. Para Sartre o Para-si é constituído por uma espécie de *essência perdida da humanidade* na medida em que ele é algo quem ainda não foi alcançado e sobretudo não pode ser alcançado.

“O Para-si não constitui as coisas em seu ser, mas é a presença do Para-si que faz com que haja coisas, que as qualidades se destaquem sobre o fundo do todo do ser. Quando falamos, por exemplo, em totalidade do ser, temos de convir que essa totalidade só pode ser pensada em função da presença do Para-si ao ser. Toda a totalidade é sintética (...) é o Para-si que

⁵⁰ Sartre, J. P. [2009]. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Vozes. p.242

⁵¹ Silva, F. L. e. [2013]. *Sartre e o Humanismo*. São Paulo: Editora Barcarolla. p.58

*realiza a totalidade nesse sentido.”*⁵²

Esta distinção de sua filosofia é singular pois ela cria a possibilidade da coexistência de dois mundos dentro do indivíduo: o primeiro mundo se apresenta ao homem incompreensível, o mundo real, o mesmo mundo de Kant, porém o idealismo kantiano propunha que o homem não acreditasse no mundo e sim na sua boa vontade, na sua crença idealista de um mundo que, embora incompreensível, poderia se tornar um mundo possível por sua bondade; Sartre introduz uma segunda visão de mundo, coexistente com a primeira, uma visão de mundo individual e que representa a vontade irrealizada de mundo, e sobretudo, a vontade irrealizada de si próprio. O Para-si é um mundo e um homem criado e habitado pelo próprio homem em contraposição ao mundo real; é pleno, “totalizado”, e por esta condição ele é irrealizável. O ser ontológico de Sartre convive portanto entre esses dois mundos: o primeiro incompreensível e o segundo irrealizável. Este cenário parece trágico, porém abre um caminho para a construção de sua fenomenologia.

*“É pelo próprio fato de o Para-si não ser, a cada momento, aquilo que ele é, e ser, sempre, na forma do projeto, aquilo que ele ainda não é, que se pode falar em totalidade. Como efeito, ser adiante de si implica esse paradoxo: ser o que ainda não é, ser, já, os seus possíveis. Mas como isso configura um processo – vir-a-ser, e não ser em sentido pleno – não se pode falar em totalidade realizada como tal, e sim em totalidade destotalizada: aquela que se define pela sua própria irrealização: ‘temporalização em perpétuo inacabamento’”*⁵³

Uma outra condição que Sartre coloca em questão é a inadequação do homem com ele próprio e com seu mundo, isto é, ele não pode se adequar àquilo que desconhece, e como o segundo mundo idealizado e só existe como negação do primeiro, ele também não pode ser habitado – ele é inadequado na medida em que o primeiro é inadequável.

⁵² Ibidem. p.57

⁵³ Ibidem.

“A negatividade presente no ‘inacabamento’ do Para-si provém de que não ser o que é e ser o que não é significa negar o que é como maneira de ser outro. Isso decorre de quem o Para-si é o que não é pela sua liberdade, enquanto esta se exerce pelo poder da negação.”⁵⁴

Sartre diz que o sujeito é “*totalidade destotalizada*”, esta afirmação ilustra esta condição de coexistência no sujeito de *um mundo*, ou um *Eu (Para-Si)*, totalizado – fruto do seu desejo de completude - e ao mesmo tempo a existência do *mundo concreto* e de um *Eu Em-si* em permanente inacabamento. O homem encarna a *totalidade do Para-si*, na *destotalidade do Em-si*.

⁵⁴ Ibidem.

3.1.4 TRANSCENDÊNCIA

“Não ser para ser o que não se é ainda pode receber outra designação: transcendência.”⁵⁵

Para Sartre existe um movimento que se origina dentro do ser, do Ser Em-si, em direção ao que não é, o Para-si. Este movimento constitui a existência do ser; constitui o *Ser-Para*; este *Para* indica uma direção a ser tomada pelo ser em busca sua constituição – por isso o homem para existir deve encontrar este “*para onde*” se transportar - deve estar sempre se movendo em direção a algum lugar que deseja estar, ou estar sempre se movendo em busca da pessoa que ainda não é. Sartre denomina este movimento do ser e *transcendência*.

“Na verdade, quando dizemos que o para-si está sempre adiante de si já estamos falando de transcendência: de ser na dimensão do que se está pode ser. A transcendência consiste em ir sempre em direção ao além de si.”⁵⁶

Este sentido adotado por Sartre de transcender portanto é distinto do sentido dado pelas correntes filosóficas cuja concepção da verdade é marcada pela dualidade entre o homem e o mundo: este é o caso dos transcendentalistas e dos racionalistas; Para os primeiros transcender significa transportar-se para fora do ser em direção ao oculto do mundo, ao transcendente, a um lugar que não está presente nem no sujeito nem no mundo. Este lugar “oculto” do mundo é o lugar onde estaria sua verdade; portanto para os transcendentalistas, transcender o mundo é ir a um *além-mundo* em busca da verdade. Para os racionalistas esta verdade oculta do mundo só pode ser alcançada através de uma lógica pura. Somente pelo uso correto e intencional da razão - através

⁵⁵ Ibidem. p.60

⁵⁶ Ibidem.

do intelecto - é que se poderia acessar essa verdade – decodifica-la.

“Na extensa vertente platônica que se faz presente na história da filosofia através de muitas variantes, a essência deve ser vista como transcendendo a aparência: a experiência imediata é apenas um indicativo inicial para procura da verdade em outro lugar, acima do mundo contingente, com o qual a verdade plena seria incompatível. (...) É visível que uma filosofia da existência não pode adotar tais parâmetros (transcendentes). Em princípio, a consideração da existência move-se no plano da imanência pela simples recusa da divisão entre essência e existência”⁵⁷

Sartre muda radicalmente, através de sua ontologia o conceito de transcendência. Para ele o lugar para onde o homem transcendente é concebido por ele próprio; o destino de seu transcender-se já existe nele, como *projeto*.

“nesse sentido a transcendência é um deixar de ser para ser, mas sempre no processo existencial constituído pela sucessão de escolhas. E como lhe falta a essência – pré-determinação – a realidade humana é sempre resposta pelas vias da transcendência. Transcender-se é algo que está estreitamente associado a ser livre para escolher-se no mundo, também não transcendendo o mundo, mas me transcendendo no mundo.”⁵⁸

⁵⁷ Ibidem. p.60-1

⁵⁸ Ibidem. p.62

3.1.5 PROJETO

“É nessa direção que Sartre pensa o caráter constituinte do movimento do Para-si, ou o Para-si como movimento, que na filosofia da existência recebe a designação de projeto.”⁵⁹
(Silva, 2013)

Sartre não situa verdade no mundo; o existencialismo não está em busca de uma verdade oculta em um mundo transcendente ou em um mundo lógico racional. A busca do homem existencial parte dele e é projetada no âmbito do ser para-si e do ser para-o-outro, isto é, segundo uma orientação humanística. Sartre define como projeto este exercício de concepção de um destino para o qual o homem deve orientar-se, isto é, orientar as suas ações, as suas escolhas, a sua ética em busca da constituição de sua essência.

“A palavra projeto significa que o movimento do Para-si é a um tempo ontológico e ético. A inessencialidade do sujeito faz dele um contínuo processo de constituição de si, que o lança para frente ao longo de um percurso existencial. Esse movimento ontológico se duplica nas escolhas morais que constituem o projeto de ser, sempre renovado porque sempre necessariamente incompleto, já que o ser é inatingível.”⁶⁰

Este termo utilizado por Sartre para definir o movimento Para-si – este Projeto como “contínuo processo de construção de si” abre o precedente que esta dissertação pretende utilizar para aproximar filosofia existencial humanista do movimento moderno na arquitetura e no design. Parte-se do princípio que no existencialismo o homem é

⁵⁹ Ibidem. p.23

⁶⁰ Ibidem.

indeterminado para a construção de si, e que esta indeterminação é constituinte de sua existência; Ao aplicar este movimento de construção do ser no mundo - do ser e do mundo - à história da arquitetura, pretende-se dar um sentido existencial ao *projeto de mundo* realizado pelo arquiteto, isto é, pretende-se aplicar este sentido à transformação da arquitetura e do design no final do século XIX no início do século XX, sobretudo pela sua invenção indeterminada de modernidade. O equivalente existencial se estabelece na indeterminação da invenção da modernidade através da supressão das “verdades” que condicionaram as ações de projeto ao longo da história – assim como a existência do homem também foi pré-determinada no mesmo período, e sua pré-determinação também foi igualmente abolida. Quando a arquitetura moderna declara a sua insubordinação aos estilos (à história), e às doutrinas que forjaram nela suas verdades de mundo, ela se coloca como detentora de sua verdade, isto é, de seu próprio projeto de verdade - assim como o homem existencialista faz de si: um projeto de si e de sua verdade.

3.1.6 LIBERDADE E ESCOLHA

“É a total indeterminação que redundando nas escolhas absolutas pelas quais o Para-si se lança no itinerário de sua autoconstituição. Por isso a indeterminação é liberdade radical ou ação verdadeiramente livre.”⁶¹

Na medida em que o homem é indeterminado no momento de suas escolhas, ele ao mesmo tempo é livre para desempenhar o seu atos de acordo com seus critérios. Se um homem precisa basear as suas escolhas a partir de fundamentos predeterminados e que não representam sua visão de mundo, este homem é pré-determinado, isto é, suas escolhas foram determinadas por algo que não ele mesmo. Esta predeterminação pode constituir uma fuga do homem em enfrentar sozinho as consequências de seus atos no momento da escolha, ou pode se dar em função de uma determinação forçada. No primeiro caso o homem não exerceu a sua liberdade por escolha, no segundo por imposição. Para Sartre existe uma imposição pela escolha da Liberdade que parte do próprio homem – *“Somos livres para desejar se ver livres”⁶²* - não é necessário que ele escolha caminho da Liberdade, ele é livre por condição, sendo assim, para Sartre, em qualquer situação o homem é livre para decidir se escolhe ou não ser livre.

“A escolha existencial só pode ser invenção, tanto da ação quanto do critério da ação. Como realidade humana não possui essência determinante, não há um mundo de ideias para o qual se possa apelar em prol da opção pela minha conduta. Tão pouco a consolidação histórica e material de critérios possui força impositiva que se sobreponha à liberdade, a ser

⁶¹ Ibidem. p.23

⁶² Sartre, J. P., & Ferreira, V. (2004). *O existencialismo é um humanismo*. Bertrand Editora.

*exercida a cada momento e cada acontecimento.”*⁶³

É neste sentido que Sartre afirma que “O homem está condenado a ser livre”⁶⁴, pois mesmo quando não é, ele não o é por escolha – mesmo em casos extremos, ele não é livre por escolher aceitar viver sem liberdade. É uma constatação radical, porém o que Sartre procura elucidar é condição de enfrentamento da Liberdade nas escolhas e nos atos de todos os homens.

*“a identificação da subjetividade com a liberdade nesse grau de radicalidade traz como consequência outro elemento importante nessa vinculação entre ontologia e ética: a responsabilidade. Com efeito, a escolha absolutamente livre que cada sujeito tem que fazer por si mesmo não é solidária de um subjetivismo extremo, como poderia parecer. A condição humana supõe o desamparo, consequência da liberdade radical e originária. Confundir essa solidão e esse desamparo com subjetivismo seria reduzir a descrição ontológica da subjetividade (e suas implicações éticas) a algo como um relativismo psicológico.”*⁶⁵

Um homem não deve aceitar ser pré-determinado – aceitá-lo constituiu uma fuga espontânea dar responsabilidade da escolha. Portanto na filosofia existencialista a liberdade está associada a responsabilidade – ser livre é ser responsável por si, e pelos outros do momento da escolha, logo que o ato existencialista é sempre um ato humanista.

“Escolher é próprio de um ser livre e indeterminado. Mas a indeterminação e a liberdade, nesse caso, supõem a ausência de qualquer fundamento que anteceda a escolha. A tradição das teorias éticas nos habituou a não separar as opções morais dos critérios que as governam: quanto mais claro o critério, mais firme o discernimento. Nesse sentido, nossas

⁶³ Silva, F. L. e. [2013]. Sartre e o Humanismo. São Paulo: Editora Barcarolla.p.24

⁶⁴ Sartre, J. P., & Ferreira, V. [2004]. *O existencialismo é um humanismo*. Bertrand Editora.

⁶⁵ Silva, F. L. e. [2013]. Sartre e o Humanismo. São Paulo: Editora Barcarolla.p.26-7

*opções. As ações que as concretizam, sejam como consequências de princípios antecedentes de que desporíamos para efetuar as escolhas. No limite, a liberdade estaria escolher o critério nos determinaria a escolher. Para isso teríamos que dispor desses critérios, poderiam provir de várias fontes: a tradição, a sociedade, religião, o grupo, as convicções formadas ou o próprio sujeito enquanto caráter estável a guiar nossa conduta.”*⁶⁶

Para Sartre à medida em que o indivíduo assume este posicionamento, este compromisso com sua condição no mundo, e a consequente responsabilidade por ela, ele deve fazer uso pleno da liberdade. Abandonar a liberdade de discernir sobre sua condição no mundo é deixar de ter uma vida autêntica. Portanto a liberdade é uma imposição, por mais paradoxal que possa parecer esta constatação.

*“Quando digo que posso não ser este que sou agora para ser outro, dentre as possibilidades de existir, evidentemente não quero dizer que isto que sou agora é diferente daquilo que poderia ser no futuro, porque tanto o que sou quanto o que poderei ser é engendrado pela minha liberdade.”*⁶⁷

A liberdade está associada ao segundo conceito deste capítulo – a escolha – pois a liberdade existe para ser exercida, este exercício da liberdade se dá através das escolhas do homem ao dirigir-se à realização de algo. Como já foi apresentado este “dirigir-se em direção a algo” é o princípio de sua existência – existir para – a realização do seu projeto.

“O projeto existencial repousa nessa possibilidade: universo de possíveis que se abre para a realidade humana, na medida mesma em que não há uma essência que determine essa realidade, permite uma estreita relação entre liberdade e possibilidade. O homem é um ser dos possíveis porque é livre para tentar realizar possibilidades, negando a realidade dada. E a eleição de uma possibilidade, isto é, a formulação de um projeto, está sempre relacionada

⁶⁶ Ibidem. p.23-4

⁶⁷ Ibidem. p.59

*com a negação do que é dado e das possibilidades não escolhidas.”*⁶⁸

O ato de escolher pressupõe optar por uma solução, ou por uma ação, em detrimento de outra; consequentemente escolher um caminho significa deixar escolher outro – negar alguma coisa na mesma medida em que se afirma outra coisa. Portanto escolha também é uma negação; Quando o homem escolhe os seus atos para realização do seu projeto ele nega alguma outra possibilidade não existente, ou a realidade presente. Quando Sartre formula esta condição da escolha, ele forja a negação como o princípio da ação – e mais do que isso – como existir é agir em busca da realização de um projeto – a negação do mundo ou da condição do homem no mundo é uma condição da existência de todo homem que busca exercer sua liberdade.

*“A liberdade é, antes de tudo, potência de negação. Não é por acaso que negatividade está tão presente já na constituição ontológica do Para-si, negação do Em-si.”*⁶⁹

Este aspecto da liberdade, ou seja, a sua negatividade, é o que faz os homens estarem em constante busca pela construção de si próprio, uma vez que aquele que acredita ser pleno no mundo não tem como negar-se a si próprio e sobretudo sair em busca de algo que ainda não é. É preciso desejar ser, ou realizar, algo que se contraponha – ou se sobreponha - à sua condição presente. Sartre afirma através deste princípio que no homem coexistem dois estados de existência, o estado presente do homem, ao qual está preso, e seu estado futuro, para o qual ele destina sua existência através da negação do presente pela afirmação da liberdade. Afirmar a liberdade é negar o presente.

“Só há possível no universo da representação humana dos fatos, exatamente porque a passagem de um estado de fato a outro envolve a negatividade inerente à ação, isto é, à liberdade do Para-si. Mais do que isso, não é um estado de fato que motiva diretamente o

⁶⁸ Ibidem. p.25

⁶⁹ Ibidem. p.25

*ato; essa passagem do fato ao ato é outro erro naturalista. A origem do ato é a liberdade, portanto a negação do fato, não o próprio fato. É Pela liberdade que captamos os fatos pelo viés da negatividade, e atuamos noutro sentido.”*⁷⁰

Portanto para Sartre o homem exerce sua liberdade através de suas escolhas, E esta escolha é sempre uma negação do seu estado atual de mundo, ou no mundo. Por isso ele afirma que o homem é negatividade.

⁷⁰ Ibidem. p.25

3.1.7 LIBERDADE E SITUAÇÃO

“Denominaremos situação a contingência da liberdade em ‘plenum’ de ser no mundo, na medida em que esse ‘datum’ que está aí somente para não constranger a liberdade somente se revela a esta liberdade enquanto já iluminado pelo fim por ela escolhido. Assim, o ‘datum’ jamais aparece ao Para-si como existente bruto e Em-si; ele se descobre sempre como motivo, já que só se revela à luz de um fim que o ilumina. Situação e motivação se identificam.”⁷¹

Sartre ao encerrar a sua ontologia da existência – seu projeto do ser – insere este ser no mundo, em um determinado contexto, e reavalia sua ontologia a partir da contraposição do sujeito com que ele nomeia de situação. A situação para Sartre é o contexto da existência que pretende determiná-la; São as circunstâncias nas quais o indivíduo está inserido contra sua vontade; portanto em constante confronto com a sua liberdade.

“Não é difícil verificar que as nossas menores ações encontram limites que muitas vezes as impossibilitam. Parece que tudo tende a nos determinar: não apenas fatores externos contra os quais temos de lutar, nos esforços internos sob as quais não temos inteiro domínio. Pois a tradição sempre opôs à liberdade os avatares do mundo e das paixões, seja para defini-los como obstáculos intransponíveis, caso em que a liberdade não seria possível, seja para declará-los superáveis à custa de muito esforço. Aqueles que negam a liberdade e aqueles que a defendem se colocam em dois casos-limite: ou a determinação é total, e nossas escolhas se dariam a partir delas; ou a liberdade é possível por que nosso espírito com nossa razão tem como sobrepor-se aos condicionamentos. Nas duas perspectivas é possível perceber a

⁷¹ Sartre, J. P. [2009]. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Vozes. p.600

concepção de uma relação extrínseca entre fatores adversos e a subjetividade.”⁷²

O exercício da liberdade se dá em contraposição à situação; alguns autores traduzem este termo como “circunstância”. Este último reflete a condição da situação – ela é um estado de mundo em constante transformação. Esta condição da situação – sua mutabilidade – é provavelmente a razão pela qual a filosofia de Sartre é mal compreendida, pois as escolhas do homem – em contraposição a este mundo em constante transformação – devem elas próprias se transformarem constantemente, isto é, o que faz com que o existencialismo não seja uma doutrina dogmática, pois a imprevisibilidade da situação se transfere para as escolhas, e faz com que estas escolhas também estejam em constante transformação. A situação força o homem a reconstruir seus valores a cada momento.

“No caso dos que negam a liberdade supõe-se que a força externa dos obstáculos, alguma coisa que possuiriam em si mesmos, estaria presente na função determinante que desempenham em relação à nossa conduta. No caso dos que defendem a liberdade, supõe-se que é a mesma relação extrínseca que permite ao espírito ou à razão anular de algum modo essa força determinante.”⁷³

É por isso que Sartre, ao longo de sua vida, muda radicalmente de opinião e de posicionamento político, sem, segundo sua filosofia, entrar em contradição com seus princípios. Uma situação paradoxal onde o homem tem princípios indeterminados, ou circunstanciais. Sartre foi criticado por muitos parceiros ao longo de sua vida justamente por mudar de posicionamento político na mesma medida em que as circunstâncias transformavam o contexto deste pensamento. Ele fez parte do Partido Comunista por apoiar este pensamento enquanto ele era válido para Sartre - no momento em que esta doutrina entrou em discordância com as suas convicções, ele se desvincula do partido com a mesma convicção que o fez entrar; e para agravar o

⁷² Silva, F. L. e. (2013). Sartre e o Humanismo. São Paulo: Editora Barcarolla.p.35-6

⁷³ Ibidem. p.36

sentimento de traição que despertou em seus antigos parceiros, Sartre passa atacar publicamente esta inadequação do partido a uma nova situação – a um novo contexto - como forma de ser coerente consigo mesmo. Esta “inconstância” em personalidade despertava o amor e o ódio daqueles com quem ele convivia. Porém é sobre isso que o existencialismo diz respeito, a uma concepção de liberdade radical que não pode se deixar determinar em nenhum momento, pois fazê-lo, seria abrir mão desta liberdade; O que para Sartre é o mesmo que levar uma vida e inautêntica; isto é, segundo ele, o equivalente a deixar de viver.

“Nenhum estado de fato, qualquer que seja (estrutura política, ou econômica da sociedade, estado psicológico, etc.) é capaz de cultivar por si mesmo qualquer ato. Pois um ato é uma projeção do Para-si rumo ao que não é.”⁷⁴

Para Sartre o fim determina o caminho das escolhas. Este fim deve se adaptar às circunstâncias como forma de garantir a autenticidade das ações. Se o homem para existir um nega o presente em busca de uma alternativa a este presente, esta negação constitui o fundamento suas escolhas, Se existe uma transformação no presente – na situação em que está inserido – logo a projeção negativa desta situação tende a se transformar igualmente. Sartre critica o dogmatismo de algumas doutrinas justamente por este dogmatismo não se adaptar às transformações do presente – nada pode determinar as escolhas do homem. Em *A Crítica da Razão Dialética*, seu último grande tratado filosófico, Sartre busca explicitar o caráter político de sua filosofia – e isto foi feito sobretudo como resposta aqueles que passaram a criticá-lo, alegando que ele havia abandonado o socialismo. Para Sartre aqueles que aqueles que o criticavam, e também o existencialismo, não haviam compreendido que a negação que está implícita em sua filosofia não significa o abandono de uma vida politicamente ativa e coerente.

“...os obstáculos e os limites à liberdade só aparecem a partir do momento em que o sujeito põe um fim para si mesmo, algo a ser atingido por meio de suas ações. Se não desejo fazer

⁷⁴ Sartre, J. P. [2009]. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Vozes. p.539

coisa alguma, não há sentido em falar de obstáculos à minha ação.(...) não há limites ou obstáculos em si mesmos: o modo como aparecem e como atuam para restringir minha liberdade depende do fim proposto pela própria liberdade.”⁷⁵

⁷⁵ Silva, F. L. e. (2013). Sartre e o Humanismo. São Paulo: Editora Barcarolla.p.36-7

3.1.8 HUMANISMO

“É inerente a nossa condição que a humanidade esteja implicada em todas as decisões morais. A cada vez que escolhemos uma conduta concreta, estamos proclamando que é isso que consiste ser humano. Porque sempre que escolhemos uma via de conduta estamos optando por um mundo de efetivar a realidade humana que encarnamos singularmente.”⁷⁶

Talvez este seja o conceito mais original da filosofia existencialista. *Sartre* se apropria das ontologia de *Heidegger* e *Husserl* para solucionar um grande problema de seu pensamento. Se o homem é livre (e deve ser) para escolher como agir, para tomar decisões para o sim ou para o não, sem se apoiar em moralismos e convenções sociais, em que medida será possível a ele conseguir respostas para suas questões. Este isolamento do sujeito não o levaria a lugar nenhum, ou pior, poderia levar o homem a cometer grandes equívocos. Portanto, *Sartre* precisaria responder à seguinte pergunta: Como o indivíduo deve balizar suas escolhas e suas ações, para o bem o para o mal, sabendo como se orientar, sem abrir mão de sua liberdade?

“...Esta encarnação singular da realidade humana impede que a escolha individual seja apenas parte de um ato individualista. Se há determinação da individualidade, essa determinação só pode provir da universalidade. Mas como não há uma essência universal da qual os indivíduos seriam exemplares, essa universalidade aparece sempre singularizada em cada sujeito, de modo que a relação entre o universal e o singular não pode ser pensada apenas segundo a lógica da subordinação do particular ao geral. Isso significa que o indivíduo singular não está apenas incluído no universal, como o particular faz parte do geral; o indivíduo singular é fruto de um processo de singularização das condições universais.

⁷⁶ Ibidem. p.30-1

O universal está nele e ele está no universal, não como relação entre parte e todo, mas como resultado de um processo qualitativo de tensão dialética.”⁷⁷

Sartre se apropria do conceito de *ser-no-mundo* de Heidegger e o transforma no que chamou de *Ser-Para-O-Outro*. Segundo este conceito o homem nunca está no mundo sozinho, ele existe e se enxerga ou se entende como homem pela existência de outros homens, da humanidade ou civilização. Por exemplo, imagine um sujeito abandonado em algum lugar onde não exista nenhum outro homem além dele, e que ele assim permaneça – sozinho - até o fim de sua vida. Que conceito este sujeito poderá ter de si mesmo? Nenhum. Não existe medida para nada, nem para seus atos, nem para suas características (se ele é grande ou pequeno, gordo ou magro, etc.) é preciso que ele seja algo em relação a outro homem; mais do que isto, este outro homem serve de espelho para ele próprio. O sujeito somente conseguirá compreender a si mesmo e a seus atos através da existência do outro. Este ato de se ver através do outro, se ver pelo outro é chamado de *Ser-Para-O-Outro*.

“Sendo o indivíduo universal-singular, suas escolhas e suas ações correspondem a essa condição. Portanto é preciso dizer que toda escolha singular implica sentido universal. Se escolho agir de certa maneira, a partir de certo critério, e o faço enquanto indivíduo que encara a realidade humana, a comunidade que está implicado em minha escolha. Minha responsabilidade não apenas relativamente a mim, mas a realidade que encarno que represento visceralmente. É dessa maneira que escolho por todos e para todos, embora na solidão e no desamparo.”⁷⁸

Este conceito possibilita a criação de uma medida para o homem e para o mundo sem que este abra mão de sua liberdade. Em função disto Sartre nomeia sua filosofia como existencialismo humanista. O que isto significa então? Para agir o homem precisa se colocar no lugar do outro e olhar para si próprio; este outro não deverá ser um único

⁷⁷ Ibidem. p.27-8

⁷⁸ Ibidem. p.28-9

indivíduo; este outro deverá ser a soma de todos os indivíduos: a **humanidade**.

*“portanto, o que virá a ser a humanidade depende de nós, isto é, de nossa fragilidade e de nossa posição histórica. As escolhas livres e a responsabilidade pelas consequências que delas possam advir acontecem no processo de existência, no devir da nossa constituição subjetiva.”*⁷⁹

Para agir corretamente é preciso julgar a ação aos olhos da humanidade. Se através deste ponto de vista a escolha tomada for positiva, o será para toda humanidade; Se, por outro lado a ação ou escolha for negativa, assim o será para toda a humanidade. Esta ampliação dos atos através da transcendência do indivíduo, somados à liberdade para agir, deverá fazer com que o homem, ele próprio - sozinho e isolado - saiba como agir. O resultado de suas escolhas sempre serão aceitas por ele próprio. Para ele o homem, ao agir desta maneira, é sempre otimista, ou seja, acredita estar agindo para melhorar a sua condição no mundo, e com a dele, consequentemente, de toda humanidade. Com isto *Sartre* resolve o paradoxo do isolamento do indivíduo, dotando-o de um referencial ético próprio, sem que este por sua vez limite sua liberdade de agir.

*“Em Sartre, o humanismo é tão difícil quanto a liberdade por que não se trata nem de realizar um propósito individual (individualista) nem de cultivar uma ideia universal. O humanismo deve estar na realização efetiva da existência histórica.”*⁸⁰ (Silva, 2013)

⁷⁹ Ibidem. p.31

⁸⁰ Ibidem. p.31

3.1.9 RESPONSABILIDADE E COMPROMISSO

“Quando um indivíduo escolhe sua responsabilidade é total porque ele escolhe unicamente a partir de si mesmo, isto é, inventa a ação e o valor que pode justificá-la. Mas não o faz como um exercício de soberania da consciência e sim a partir da inevitabilidade do fardo da liberdade. Essa indeterminação inicial é própria da condição humana, da realidade que cada um vive singularmente no processo de suas próprias escolhas.”⁸¹

Finalmente, como resultado disto, o homem, através de suas ações, decisões e escolhas será responsável pelo seus atos diante de toda a humanidade. O resultado portanto de uma vida autêntica, com o pleno exercício da liberdade, é assumir uma **responsabilidade** diante de si e dos outros. O homem, só ele, será responsável pela sua condição no mundo, boa ou ruim, e caberá a ele somente reverter esta situação através de suas ações. Fugir deste compromisso é agir de má-fé, assumi-lo é agir pela humanidade

“É do caráter radical da responsabilidade que deriva da sua universalidade. Mas a responsabilidade não é universal por que a liberdade se confundiria com a universalidade formal da razão (Kantiana) expressa em algum imperativo logicamente irretocável. Essa espécie de lógica da ética também seria uma determinação prévia, ainda que formal. A liberdade como criação é contrária a qualquer gênero de normatividade – a normatividade formal representaria, neste caso, heteronomia semelhante a qualquer regra empírica.”⁸²

O compromisso é o que leva ao ato e o realiza, porém, mediado pelas escolhas. Estar

⁸¹ Ibidem. p.27

⁸² Ibidem. p.30

comprometido com a ação é escolher fazê-la contra algo do qual se pretende escapar, de uma não presença das possibilidades da escolha – do movimento do *Para-si* em busca de uma subjetividade só presente numa projeção de futuro – num projeto de futuro. É através deste compromisso que o projeto encontra a possibilidade de existir – mesmo como inexistente – em um estado de permanência e coexistência abstrata com tudo aquilo que não é e que não deve ser.

“Só pode haver Para-si livre enquanto comprometido em um mundo resistente”⁸³

⁸³ Sartre, J. P. [2009]. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenologica*. Vozes. p.595

3.1.10 CONCLUSÃO: A TÉCNICA

“O mundo me aparece como um conjunto de regras convencionalmente adotadas e que devem ser observadas na convivência social. A esse extenso aparato ao qual cada um se deve submeter Sartre chama de técnicas, num sentido muito abrangente: todo em qualquer meio que serve para atingir um fim.”⁸⁴

Sartre adota o conceito de técnicas para descrever aquilo que o homem se apropria para realizar o seu projeto de mundo. Como este projeto indeterminado eles só pode ser produto da Liberdade, parece estar subentendido nesta teste que o sujeito deve abolir tudo aquilo que antecede e que, por não estar mais vinculado a sua situação no mundo – ao seu contexto – não pode configurar um subsídio confiável para autenticar este projeto de mundo. No entanto Sartre divide esta determinação do mundo em dois aspectos: O primeiro aspecto está relacionado ao conteúdo subjetivo inerente às coisas – à sua essência – isto é, algo como os valores morais e éticos, ou alguma concepção de verdade que possa estar forjada nas coisas, nos homens e no mundo. Sabe-se que o princípio da concepção do existencialismo consiste em abolir a essência do mundo em prol de uma existência constituinte à sua própria essência – o seu próprio conjunto de valores. Portanto o sujeito deve abolir este conteúdo essencial das coisas do mundo – algo como o que Nietzsche formulou em sua genealogia – a supressão radical das “verdades” que constituem o conjunto de valores éticos, morais e religiosos, e que segundo o mesmo autor, servem para justificar os abusos cometidos contra as liberdades ao longo da história. O segundo aspecto criado por Sartre é a porção do mundo humanizada, isto é, a parcela da história do homem que existe como um registro simbólico de sua existência histórica no mundo. Este conjunto simbólico não é a essência subjetiva das coisas – o que seria o primeiro aspecto; este

⁸⁴ Silva, F. L. e. (2013). Sartre e o Humanismo. São Paulo: Editora Barcarolla. p.46

segundo conjunto é o produto da práxis aderido às coisas: que Sartre chama de técnicas. Este segundo aspecto criado por Sartre é fundamental para compreender a história do homem de um ponto de vista oposto àquele concebido por Hegel dentro de sua dialética da história.

“Essas técnicas são aquelas que governam a vida de todos, sem que tenham sido especificamente instituídas por ninguém. Isso quer dizer que elas desfrutam de objetividade e impessoalidade totais. Também não se relacionam com o indivíduo singular, mas com todos na medida em que cada um é qualquer um. Elas podem variar segundo os países, regiões, grupos, etc., mas sempre possuirão um caráter geral, pois mesmo dentro de circunscrições definidas, elas se referem a todos. Fazer parte do mundo é participar dessa objetividade e impessoalidade.”⁸⁵

Se a existência humana consiste em realizar algo em busca de um determinado fim, as técnicas são o registro histórico deste “realizar” que constitui a essência do homem, isto é, a essência mais pura de uma existência humana livre de qualquer significado metafísico, religioso, ético, idealista, romântico, racional ou transcendental. Ao despir o indivíduo - o homem histórico e a sua história - de toda essencialidade e metafísica possível (e que deseja o determinar) o que resta é uma história do homem no mundo totalmente desintoxicada de qualquer significado determinante – o que resta é a história da linguagem como produto de uma práxis; a história do registro da ação humana e o conhecimento desta ação, da maneira como esta ação se manifesta em sua linguagem mais própria: a técnica.

“Essa linguagem de sinais, como toda linguagem, não fala sozinha, não fala por si. Elas existem na medida em que os indivíduos as aplicam em suas condutas. Assim como só há palavras na medida em que se fala, assim também todas as técnicas só existem na medida em que os indivíduos delas se apropriam nas suas condutas. E assim como as palavras estão associadas a um projeto de significação formulado pelos falantes, assim também todas

⁸⁵ Ibidem. p.46-7

as técnicas de organização da vida se associam a projetos livremente formulados.”⁸⁶

Este é o verdadeiro significado da história do homem para Sartre através do qual ele poderá continuar escrever esta mesma história. **Neste sentido é que se dá a aproximação nesta dissertação da fenomenologia existencial com movimento moderno na arquitetura e no design** – pois este movimento despiu a história de sua essência, dos estilos, do academicismo e dos valores religiosos aos quais ela esteve sujeita, para fundar uma nova linguagem como negação desses antigos valores – desta essência. Para fazê-lo os arquitetos da modernidade despem os edifícios de todo sentido essencial determinante para deixar revelar o seu mais puro e verdadeiro sentido histórico: as técnicas construtivas como o mais puro registro da ação do homem – de sua essência.

“O certo é que, no nível das técnicas de apropriação do mundo, do próprio fato da existência do outro resulta o fato da apropriação coletiva das técnicas. A facticidade, portanto, exprime-se neste nível pelo fato de minha aparição em um mundo que só se revela a mim por técnicas coletivas e já constituídas, que visam fazer-me captá-lo como um aspecto cujo sentido foi definido sem meu concurso.”⁸⁷(Sartre, 2009)

⁸⁶ Ibidem. p.48

⁸⁷ Sartre, J. P. [2009]. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Vozes. p.629

4 DO RACIONALISMO AO EXISTENCIALISMO NA ARQUITETURA

4.1 A ARQUITETURA E AS ARTES NA ERA DA RAZÃO

Em 1758 **J.D. Le Roy** publica *Ruines des plus beaux monuments de la Grèce*; uma extensa pesquisa sobre arquitetura grega transformada em uma compilação de gravuras – plantas e elevações de inúmeros edifícios e dos seus elementos construtivos, medidas e proporções, levantamentos de detalhes e técnicas construtivas - um guia abrangente para a adoção deste estilo no ensino e nas novas construções. Le Roy, assim como muitos de sua geração, acreditava no modelo grego como único estilo autêntico a ser aplicado. Este processo de idealização da civilização grega está associado à penetração da cultura helenística nos mais variados campos do conhecimento - filosofia, política, literatura, teatro, etc. O modelo grego – idealizado – constitui um estilo adequado para representar o *status quo* do homem do século XVII e XVIII. Um embrião desse novo homem – poder econômico e político – que germina nos já inférteis campos da monarquia, e sob os olhares auspiciosos do Clero; necessita urgentemente de criar, para si, uma identidade forte o suficiente que o legitime e o proteja.

“O ditame renascentista Vitruviano, que se dava como válido - era o catecismo do classicismo - seria agora cotejado com as ruínas autênticas.”

No entanto haviam aqueles que, a despeito de Le Roy, defendiam a adoção do modelo romano nas novas construções. O engenheiro, arquiteto, arqueólogo e gravurista italiano **Giovanni Battista Piranesi** publica *Della Magnificenza ed Architettura de' Romani* em 1761 como uma crítica direta a Le Roy. Piranesi contestava a originalidade da arquitetura grega em decorrência desta ter sido influenciada pela civilização etrusca.

Para Piranesi a apropriação do conhecimento grego pelos Romanos, e sua consequente adaptação, *“elevaram a arquitetura ao seu mais alto nível de refinamento”*⁸⁸

*“Uma das primeiras consequências da reavaliação do mundo antigo foi ampliar o itinerário do Grand Tour tradicional para além das fronteiras de Roma, de modo a estudar em sua periferia as culturas em que, de acordo com Vitruvius, a arquitetura romana se baseava.”*⁸⁹

Este período de resgate da forma clássica está associado ao desejo pela construção de uma identidade que pudesse evidenciar a grandeza das realizações, e das transformações, de um núcleo social e cultural em crescente expansão. Os valores antiguidade clássica, seu modelo político, passam a ser estudados em diversos campos do conhecimento. Grandes avanços foram realizados, sobretudo na política, com Jean Jacques Rousseau, Voltaire, entre outros. A transição do século XVII para século XVIII é marcada sobretudo pelo avanço das ideias idealistas, através do caminho aberto pelo empiristas. Na arquitetura esta transição está associada ao aparecimento das primeiras escolas técnicas, como a *École Des Ponts Et Chaussées. 1747*, e também das disciplinas humanísticas e artísticas. O século XIX é marcado por importantes publicações nestes últimos campos: *A Estética De Baumgarten – 1750*, a *História Da Arte Antiga – Winckelmann – 1764*, e *Antiquities of Athens (1762) de James Stuard e Nicholas Revett*. A história da arquitetura das artes neste período é marcada, sobretudo, por uma sistematização da aplicação do conhecimento a partir dos estudos históricos, e também, pelo avanço proporcionado pelas técnicas construtivas, pelo início da industrialização, e pela absorção de capital proveniente das colônias. Esta combinação de fatores, associado ao desejo da classe emergente de criar um registro histórico e artístico de sua crescente supremacia econômica e política. Após as revoluções do final do século XVIII, e do início de um longo período de guerras (as guerras Napoleônicas), a aplicação do conhecimento artístico e científico na reconstrução das cidades passam por uma nova demanda: em primeiro lugar o surgimento de uma

⁸⁸ Frampton, K. (2008). *Historia Critica Da Arquitetura Moderna*. Martins Fontes. p.04

⁸⁹ Ibid.

demanda pela construção de edifícios públicos das mais variadas espécies, isto é, edifícios administrativos, bibliotecas, escolas, hospitais; ou seja, aplicação da arquitetura e das artes, que no século XVII estava restrita a alguns edifícios particulares, sobretudo residências, a partir final do século XVIII do início do século XIX, esta demanda pela construção de edifícios públicos acaba por determinar adaptação do conhecimento clássico às novas demandas da sociedade. Entre essas novas demandas, estava também, a necessidade de reduzir custo das construções, e para isto, os novos sistemas construtivos que antes se encontravam restritos à a construção de indústrias e pontes, passam a ser aplicados de forma mais sistemática nos edifícios públicos. A segunda característica deste período é o surgimento de modelos de construção, e de projeto, que poderiam se adaptar várias funções – é o surgimento da tipologia, sobretudo associada ao estilo neoclássico. Neste período o arquiteto e professor *Jean-Nicolas-Louis Durand* da escola politécnica publica uma série de estudos de plantas-tipo para serem aplicadas nas novas edificações. Este período marca o auge do determinismo na criação dos projetos de arquitetura e também no ensino desta disciplina. Este modelo também marca o auge do iluminismo no início do século XIX. É contra este modelo e o academicismo associado a ele que surgiram a partir da segunda metade do século XIX as vanguardas artísticas que deram origem ao movimento moderno na arquitetura e no design.

LEONARDO GOMES SETTE GONÇALVES

Mestrado em Estética e História da Arte. PGEHA-USP. 2015

Figura 12. J.N.L. Durand. Précis de Leçons d'architecture données à l'Ecole Royale Polytechnique . 1819
Fonte: <http://www.asociaciontemenos.org/pics/cl/010/precislamina21.jpg>

CAMINO QUE HAY QUE SEGUIR

en la composición de un proyecto cualquiera

4.2 O EXISTENCIALISMO, O SOCIALISMO E A FUNÇÃO SOCIAL DO HOMEM E DAS ARTES.

As ideias socialistas não começam com Marx; muitas décadas antes deste pensamento se formalizar a insatisfação do homem com o agravamento das injustiças sociais, com a redução da qualidade de vida nas cidades e com a piora das condições de trabalho irão conduzir ao que Hobsbawm⁹⁰ nomeou de dupla revolução. Entre 1789 e 1848 os problemas sociais na Europa criaram uma espécie de paradoxo dentro do indivíduo: a ideia de progresso e de evolução da sociedade em contraposição ao esvaziamento do sentido da vida e do trabalho em face aos abusos cometidos em detrimento deste mesmo progresso - uma **crise moral**⁹¹ se apodera deste homem. **Robert Owen (1771-1858)** é um exemplo neste contexto; filho de artesãos, ele chegou a se tornar diretor de importantes indústrias na Escócia e também coproprietário de uma outra. Ao longo de sua carreira implantou uma série de melhorias nas condições de trabalho e se tornou famoso ao fundar uma colônia socialista/anarquista em 1825, nos EUA chamada *New Harmony*. Owen é um exemplo desde indivíduo do começo do século que, incapaz de conviver e colaborar com as injustiças, muda sua concepção de progresso à partir de uma *moralidade* que se impõe aos seus atos.

Muitos outros porém não conseguiram, a exemplo Owen, mudar seu destino dentro da sociedade; a estes homens aprisionados em um sistema que não viam sentido e que

⁹⁰ Eric J. Hobsbawm, *Da revolução industrial inglesa ao imperialismo*. (Hobsbawm & Garschagen, 2003)

⁹¹ É esta crise moral que, segundo o que se pretende demonstrar neste artigo, está na origem da formação do pensamento arquitetônico moderno e também na origem das filosofias da existência.

Figura 13. New Lanark . Ilustração . Robert Owen . 1786

Fonte: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia>

- alheios à sua vontade – se impõe a sua moral e se obrigam a viver em contradição - restava conviver com o sentimento que o filósofo e teólogo dinamarquês **Kierkegaard (1813-1855)** chamaria em 1844 de *angústia*⁹². *Kierkegaard* condenava a crença excessiva na ciência; para ele a evolução da humanidade segundo um sistema dialético (Hegel) obscurecia o significado da existência. Ambas, ciência (filosofia) e religião, não forneciam respostas ou direcionamentos para uma **conduta ética** e para um **modo de agir livre de contradições**. O problema fundamental e insolúvel para ele - e para os existencialistas - é o da **moralidade**. Por ser cristão *Kierkegaard* não abandona Cristo como modelo e medida para as ações humanas, porém ele acreditava que as contradições e os paradoxos da igreja e da religião, bem como a necessidade da igreja em aliar fé e razão, produziam um abismo entre o humano e o divino: “*Se a fé não pressupõe senão acreditar em alguma coisa sem prova, então isto é muito necessário para o pensamento existencial, para o qual não existem fatos externos ou valores que ditem nossa ação, embora sejamos confrontados, porém, com a necessidade de agir e escolher.*”⁹³ *Kierkegaard* condenava a submissão do homem ao sistema ortodoxo e doutrinário da igreja, cuja atuação para ele consistia em impor uma verdade através de uma lógica subjetiva: “*A crença na tradição cristã requer que a sociedade dance na ponta do paradoxo de que Deus, através de Cristo, caminhou entre os homens*”⁹⁴. Para *Kierkegaard* o homem estava *moralmente isolado* e o produto deste isolamento era o **temor**, o **desespero** e a **angústia**. Este *isolamento moral* é equivalente ao isolamento social vivido pelo escritor americano e contemporâneo de *Kierkegaard*, **Henry David Thoreau (1817-1862)**⁹⁵.

⁹² *O Conceito de Angústia* -1844 juntamente com outros escritos do mesmo autor é constantemente atribuído como *conceito inaugural* para as *filosofias da existência*.

⁹³ Ibid. p.17

⁹⁴ *Kierkegaard e a Religião*, pp.15-19. Em: (REYNOLDS, 2013)

⁹⁵ Poeta e filósofo americano – escreveu *O Tratado da Desobediência Civil* em 1848

Figura 14. New Lanark. Robert Owen . foto atual

Fonte: <http://static.panoramio.com/photos/large/>

4.2.1 A ARQUITETURA E O TRANSCENDENTALISMO

"Então, vamos todos olhar para o mundo com nossos próprios olhos. Será a resposta para a infinita pergunta de nosso intelecto — O que é a verdade? O que é bom? —. Construí vosso próprio mundo. Vossa mente adotará enormes proporções quando se desabrochar. Uma revolução nas coisas irá determinar o fluxo dos espíritos (...) Nós andaremos com nossas próprias pernas; trabalharemos com nossas próprias mãos; falaremos com nossas próprias mentes... Uma nação de homens finalmente existirá, porque cada um de nós inspira a Alma Divina." (Emerson, 1849)

Thoreau era amigo de **Ralph Waldo Emerson (1803-1882)**; ambos estudaram em Harvard e fundaram em 1835 o *Clube Transcendentalista de Concord*. (Massachusetts, EUA). *Emerson* acreditava na purificação do homem através da busca introspectiva do seu *eu espiritual*. Esta busca **transcendental** conduziria o homem a uma **consciência sabia e intuitiva do mundo**. *Emerson* desejava, assim como *Kant*, libertar o homem do dogmatismo da igreja e das incoerências da sociedade. *Thoreau* decide empreender o *projeto transcendental* de *Emerson*, e para isto decide viver sozinho entre 1845 e 1847 em um terreno pertencente a *Emerson* situado às margens do lago *Walden* em *Concord*. Esta experiência ficou registrada em seu livro **Walden** e foi publicada em 1854. *Thoreau* talvez tenha sido — sem saber — um pioneiro ao antever alguns princípios fundamentais da arquitetura moderna e do design do século seguinte. *Thoreau* em seu projeto de *construção do mundo com as próprias mãos*, é levado a construir sua casa e irá fazer dela a materialização de suas críticas ao modo de vida e aos valores da sociedade da época. A casa consistia em um único cômodo de 3,0 por 4,5 metros com uma porta de entrada, duas janelas, uma lareira e um porão para armazenamento de comida. Do lado de fora havia um pequeno depósito para lenha localizado próximo ao corpo da lareira. Cada item da construção foi criteriosamente escolhido por *Thoreau* segundo sua utilidade, bem como a quantidade e os custos dos materiais; em seu livro ele chegou a

registrar a quantidade de pregos que foram utilizados na construção. Ele constantemente recusava presentes daqueles que o visitavam afirmando já possuir tudo que precisava.

“Todos os atrativos de uma casa se concentravam num só aposento; era ao mesmo tempo cozinha, quarto, sala e despensa; e seja qual for a satisfação proporcionada por uma casa ao adulto ou à criança, ao patrão ou ao criado, eu sentia-as todas.[...] Às vezes sonho com uma casa maior, mais habitada, erguida numa idade de ouro com materiais resistentes, sem ornamentos do gênero bolo de noiva e que também consistira de uma peça única, um imenso, rústico, substancial e primitivo salão, sem forro nem reboco, de vigas e caibros aparentes sustentando uma espécie de céu inferior sobre a cabeça da pessoa – útil para impedir a entrada da chuva e da neve; em que as estacas e travessas mestras fiquem de fora para receber vossas homenagens quando, ao transpordes a soleira, haveis reverenciado o Saturno derrotado de uma dinastia mais antiga;[...] uma casa na qual penetrareis ao abrir a porta que dá para fora, acabando-se aí a cerimônia; onde o viajante cansado possa tomar banho, comer, conversar e dormir sem mais andanças; um abrigo como o que gostaríeis de achar numa noite de tempestade, contendo tudo o que é essencial numa casa, e nada que demande trabalho; onde possais ver todos os seus tesouros de um só relance, e onde cada coisa penda do gancho ao alcance da mão de qualquer um; a um só tempo cozinha, despensa, sala de visitas, quarto, depósito e sótão; onde possais ver coisas tão necessárias como um barril ou uma escada de mão, coisa tão útil como um armário e possas ouvir a panela a ferver, e apresentar cumprimentos ao fogo que cozinha o vosso jantar e ao forno que assa o vosso pão e onde a mobília e os utensílios indispensáveis constituem os principais ornamentos,[...] Uma casa cujo interior é tão aberto e manifesto como um ninho de pássaro e na qual não podeis entrar pela porta da frente nem sair pelos fundos sem ver algum de seus moradores; em que ser hóspede é ser presenteado com a liberdade da casa, e não cuidadosamente excluído de sete oitavos dela, segregado numa cela particular, dizendo-vos o anfitrião que fiquéis à vontade – em absoluta reclusão. [...] Sinto que tenho estado entre quatro paredes de muita gente, que por direito poderia ter-me posto na rua, mas não sinto que tenha estado em muitas casas de pessoas.” (Thoreau, Cabral, & Henriques, 1999) pp.268-269.

Thoreau foi obrigado a interromper seu isolamento em 1846, quando foi preso por

deixar de pagar impostos. No dia seguinte foi solto por um amigo que pagou-os por ele⁹⁶. Ele então decide escrever o **Tratado da Desobediência Civil**, onde tentará engajar a população a suspender o pagamento de impostos como forma de oposição ao governo; este projeto de resistência pacífica influenciou *Tolstói*, *Gandhi* e *Martin Luther King*. Embora este texto somente tenha sido publicado em 1854, Thoreau escreve-o em 1848, mesmo ano em que ocorreram profundas transformações sociais em toda Europa. A partir deste ano os movimentos de reivindicação popular que eram heterogêneos e desarticulados ganham corpo - se organizam. O **Manifesto do Partido Comunista** redigido por **Marx (1818-1883)** e **Engels (1820-1895)** foi publicado neste mesmo ano justamente com o propósito de organizar e *unir os povos oprimidos contra os opressores*. Marx acreditava que a ciência estava confinada em um campo teórico e reflexivo que, segundo o autor, não contribuía para uma evolução da sociedade na mesma medida em que o pensamento, ele próprio, evoluiu. Para ele “*os filósofos não romperam com a noção hegeliana de que é o espírito humano, e não a atividade humana, o sujeito da história*” (Chatelet, 1992). *Marx* defendia que a filosofia deveria ter um papel **objetivo, verdadeiro e transformador**, e convoca a participação ativa do homem em seu ambicioso projeto de reforma da sociedade, da economia e dos meios de produção. Este movimento político encontra os primeiros reflexos no pensamento arquitetônico através do escritor e desenhista inglês **John Ruskin (1819-1900)**.

⁹⁶ Thoreau não concordou com o pagamento e preferia permanecer preso a ter que pagá-los; o princípio desta negação está na oposição de Thoreau à guerra dos EUA contra o México. Thoreau suspendeu o pagamento dos seus impostos por acreditar não ser obrigado a financiar uma guerra que acreditava ser cruel e desnecessária.

4.2.2 RUSKIN, ARQUITETURA E ENSINO

Além de escritor e desenhista *Ruskin* também era poeta, crítico social, crítico de arte e arquitetura; gozava de fama e respeito e exercia enorme influência na sociedade inglesa da época, principalmente na alta burguesia, devido à grande eloquência com que falava e escrevia sobre diversos assuntos; sua genialidade porém está em aliar, no arcabouço de suas críticas, os problemas das artes e os problemas sociais. Para ele a evolução cultural da sociedade inglesa (a qual ele considerava materialista e ignorante) dependia de um enobrecimento dos meios de produção.

“Toda economia, seja ela a de um estado, de um lar ou de um indivíduo, pode ser definida como a arte de gerenciar o trabalho. (...) O trabalho do ser humano, bem empregado, é sempre amplamente suficiente para supri-lo durante toda sua vida, com todas as coisas de que tem necessidade, e não somente com estas, mas também com outros objetos agradáveis de luxo e, mais ainda, para dar-lhe grandes períodos de descanso saudável e lazer aproveitável. Do mesmo modo o trabalho de uma nação, bem empregado, é amplamente suficiente para suprir uma boa alimentação e uma habitação confortável para toda sua população, e não somente estas, mas também uma boa educação e objetos de luxo, tesouros artísticos,... se a nação ou o indivíduo forem indolentes, os resultados são sofrimento e escassez, na proporção exata da indolência ou da improvidência, da recusa ao trabalho ou a seu mau emprego.”
(*Ruskin*, 2004) p.26

Ruskin estava tão convencido da necessidade de valorizar o “trabalho do ser humano” que em 1854 idealizou e fundou o *Working Men's College* de Londres; uma faculdade popular criada com movimento *Socialista Cristão* para fornecer ensino superior aos trabalhadores da indústria; *Ruskin* foi professor do curso de ensino artístico de 1854 a

1862. Ruskin acreditava que para produzir arte era necessário produzir artistas⁹⁷. Por isto ao longo de sua vida ele ensinou, criticou, pesquisou e escreveu inúmeros livros sobre arte, arquitetura e conservação, e deu apoio a artistas que considerava importantes e os quais chamou de “*modernos*”.

⁹⁷ *Charles Baudelaire* irá desempenhar um papel equivalente ao de *Ruskin* na França. Seu apoio aos artistas românticos foi fundamental para a difusão do estilo nos salões de Paris. *Baudelaire* também é poeta, escritor e crítico de arte, sendo um dos responsáveis pelo movimento simbolista. Este movimento irá se unir ao movimento *Arts & Crafts* inglês dando origem, segundo alguns historiadores, ao *Art Nouveau*. (BAUDELAIRE, 2006)

Figura 17. John Ruskin . Fragments of the Alps

Fonte: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/9/9c/John_Ruskin_-

4.2.3 MORRIS E OS PRÉ-RAFAELITAS

Em 1848 será fundada a **Irmandade Pré-Rafaelita** por alguns pintores desta geração. **William Morris (1834-1896)** será, dentre os discípulos de *Ruskin*, um modelo de artista da segunda metade do século XIX que, sob a égide das ideias reformistas, irá conduzir as questões das artes e do design ao encontro dos ideais políticos e sociais de uma maneira até então sem precedentes. *Morris* foi membro da *Irmandade Pré-Rafaelita* e levará adiante o projeto de *Ruskin* de unir arte e trabalho; no entanto *Morris* não pretende transformar o artesão em artista; ele deseja transformar o artista em artesão, ou melhor, em um **artista-artesão**. É com este objetivo que ele irá fundar em 1861 a empresa **Morris, Marshall, Faulkner & Co. (1861-1875)**, posteriormente sucedida pela **Morris & Co (1875-1940)**. *Morris* será um socialista atuante politicamente; ele receberá posteriormente o rótulo de *medievalista*, por defender e acreditar na natureza do trabalho das antigas corporações de ofício:

“Por uma estranha cegueira ou por um erro da atual civilização, o trabalho de todos os homens - que deveria ser prazeroso e útil - tornou-se um fardo que, se pudessem, iriam sacudir (...) Na minha opinião isto significa o seguinte: a civilização moderna em sua pressa pelo acúmulo de bens - muito desigualmente divididos - suprimiu inteiramente o acesso a arte. Esta por sua vez é mantida nas mãos de uns poucos que, podemos dizer com justiça, precisam dela menos e não mais que os trabalhadores. (...) Nada deverá ser produzido pelo homem, através do seu esforço, que seja produto de um trabalho degradante, ou que se destine ao proveito dos usurpadores.”(Morris, 1884)

O discurso acima pertence a um conjunto de textos - alguns extraídos de conferências proferidas por *Morris* - e mostram claramente o caráter social e político do seu pensamento. Este é o pensamento fundante da arquitetura moderna - a busca da afirmação de um novo modelo produtivo que altere profundamente os rumos do

desenvolvimento econômico e social na Europa, e que no entanto, afirme através de um novo estilo, de uma nova linguagem, a gênese do ideal revolucionário do homem na construção de um novo mundo. A transformação da linguagem arquitetônica portanto se dá em função desta nova moralidade que se impõe aos atos dos homens em busca de um ideal de progresso verdadeiro e revolucionário.

4.2.4 CONSIDERAÇÕES SOBRE NIETZSCHE.

O que se pretende demonstrar como percurso do pensamento e das ideias fundantes das filosofias da existência, começa com o cogito cartesiano (século XVII) e a crença cega na racionalidade, na ciência. Esta crença coincide com o período de intenso desenvolvimento econômico na Europa – que leva à sua afirmação. No século seguinte esta certeza passa a ser questionada; neste período o homem começa a perceber os limites da verdade científica, ou, como esta é incapaz de transformar a vida e a sociedade. Neste momento a dúvida ocupa o lugar da certeza e a filosofia passa a se ocupar de si própria, ou seja, do seu papel na sociedade. O século XVIII foi marcado por profundas agitações políticas e a filosofia deste período se divide entre o pensamento político e econômico e a investigação filosófica da busca da *verdade*, do *absoluto*. Hegel finaliza este percurso ao sistematizar a história e introduzir sua dialética; A ideia de progresso é a ideia fundante do século XIX. A história da *arquitetura moderna* e das *filosofias da existência* surgem a partir de uma concepção de progresso submetido a uma nova moralidade - não religiosa - uma moralidade dos homens para os homens, livre do domínio secular da igreja e da sua concepção de verdade.

Uma síntese da linguagem surge a partir da segunda metade do século XIX como afirmação deste novo sistema de valores; este novo homem, ao combater os valores da sociedade burguesa tentará imprimir sua concepção moral de mundo no seu trabalho através da abolição dos antigos modelos. Este homem deve se expressar com uma linguagem própria, nova - tão nova e revolucionária como seus pensamentos e seu ideal de mundo. Fundar uma nova linguagem se tornou o objetivo e o cárcere destes homens; eles estarão confinados neste espaço vazio onde um conteúdo gigantesco de novas ideias e novos valores pairam sobre suas cabeças, porém não existem meios para expressá-los. Era preciso inventá-los para completar seu projeto de mundo. **Baudelaire (1821-1867)** e **Dostoiévski (1821-1881)** serão alguns dos primeiros a fazê-lo na literatura e na poesia. *As Flores do Mal*, de *Baudelaire* (1857) foi

censurada e banida do mercado sob acusação de insulto aos bons costumes. Já *Dostoiévski* em *Memórias do Subsolo* escrito em 1864, irá exercer forte influência em outro importante filósofo do fim do século, **Nietzsche (1844-1900)**.

“As nossas vontades são, na maior parte, equívocos devidos a uma concepção errada sobre nossas vantagens. Se queremos às vezes um absurdo completo, é porque vemos nesse absurdo, devido à nossa estupidez, o caminho mais fácil para atingir alguma vantagem previamente suposta. Bem, mas quando tudo isto estiver explicado, calculado sobre uma folha de papel (o que é muito possível, porquanto é de fato ignóbil, e não tem sentido admitir de antemão, que o homem não descubra jamais outras leis da natureza), então naturalmente não existirão mais os chamados desejos. De fato, se a vontade se combinar um dia com a razão, passaremos a raciocinar em vez de desejar, justamente porque não podemos, por exemplo, conservando o uso da razão, querer algo desprovido de sentido e, deste modo, ir conscientemente contra a razão e desejar aquilo que é nocivo a nós próprios... Pensai no seguinte: a razão, meus senhores, é coisa boa, não há dúvida, mas razão é só razão e satisfaz apenas a capacidade racional do homem, enquanto o ato de querer constitui a manifestação de toda a vida, isto é, de toda a vida humana, com a razão e com todo o coçar-se.(...) Que sabe a razão? Somente aquilo que teve tempo de conhecer, ...enquanto a natureza humana age em sua totalidade, com tudo o que nela existe de consciente e inconsciente, e, embora minta, continua vivendo.” (Dostoiévski, 2001)

Nietzsche refere-se constantemente a *Dostoiévski* em suas notas. Em 1887 afirmou que o autor é o “*único psicólogo com quem tenho algo a aprender*”⁹⁸ O filósofo alemão produz uma importante contribuição para o existencialismo. Para ele a *moral religiosa*⁹⁹ é uma forma

⁹⁸ F. Nietzsche em 1887. Fonte da web: <http://www.fyodordostoevsky.com/quotes.php> em 16.01.2014 às 10h15.

⁹⁹ Para o filósofo a moralidade no homem se manifesta como uma forma de ressentimento (*ressentiment*) que gera rancor e desgosto pela vida. Em *Sobre a genealogia da moral* (1887) o autor defende que o combate à moral dos opressores é uma forma de resistência à dominação religiosa e cultural. Em *O nascimento da Tragédia* (1872) constrói a figura o *Übermensch* (super-homem) como um modelo que não sucumbiria à moralidade dominadora.

de dominação e foi imposta pelo uso da força sobre os povos, culturas e religiões - a **moralidade** é um problema porque “*serve para fins imorais*” (Nietzsche, 1999) e por isso deve ser combatida. para *Nietzsche* era necessário forjar uma maneira de encorajar o indivíduo a **exercer sua plena liberdade e criatividade** mesmo que para que isto fosse necessário **sofrer com as incertezas**. Em *A gaia ciência* (1887) o autor repete a declaração de Feurbach que *Deus está morto*¹⁰⁰, porém com a finalidade de reafirmar que a moralidade é um problema a ser enfrentado pelo homem, e não algo pré-definido por Deus. Estas definições levam *Nietzsche* a se opor a qualquer padrão moral absoluto, o que exerceu forte influência em **Jean Paul Sartre (1905-1980)**. No presente artigo a aproximação da *filosofia existencialista* com o *pensamento arquitetônico* se dará através dos conceitos formulados por *Nietzsche* e *Sartre*. Estes dois filósofos, a pesar das semelhanças entre os seus pensamentos, chegarão a conclusões opostas sobre os reflexos destes conceitos na vida dos homens. *Nietzsche* acaba por isolar o indivíduo; ele irá defender de forma enfática sua liberdade e sua supremacia sobre os valores da sociedade; o homem em Nietzsche torna-se seu Deus, e é através deste exercício de liberdade e individualidade que o filósofo pretende libertar o espírito humano de qualquer forma de dominação elevando sua existência gloriosa à celebração produtiva de sua genialidade e superioridade – ao *Dandi* de *Baudelaire*. Já o *existencialismo humanista* em *Sartre* reinsere este homem – pleno de si – na sociedade e reformula sua filosofia ao encontro das ideias marxistas aproximando – como bem quis Marx - sua filosofia de um papel objetivo, verdadeiro e transformador. Para *Sartre* este homem que surge pleno no mundo – este *Übermensch* – deve ser responsável e atuante no sentido de elevar a sociedade - a humanidade – ao status que ele conquistou para si. *Sartre* atribui ao indivíduo a responsabilidade e o dever de transformar o mundo a partir do exercício pleno desta liberdade que conquistou para si; Portanto ao analisar a *formação do pensamento arquitetônico* a partir do *existencialismo*, esta divisão da filosofia será observada da seguinte forma: *Nietzsche* e a influencia do seu pensamento em **Henry van de Velde (1863-1957)** e o *existencialismo humanista* de *Sartre*

¹⁰⁰ Ludwig Feuerbach, Das Wesen des Christenthum (1841). A Essência do Cristianismo. Vozes, Petrópolis, RJ, 2009.

e suas semelhanças¹⁰¹ com o pensamento de **Herman Muthesius (1861-1927)** e posteriormente **Le Corbusier (1887-1965)**.

¹⁰¹ Não será utilizado o termo influência pois Sartre irá formular sua filosofia somente três décadas depois. O *existencialismo humanista* de Sartre é tratado aqui como um possível diagnóstico para os eventos que se sucederam nas primeiras décadas do século XX e transformaram tanto a linguagem quanto o pensamento arquitetônico.

Figura 21. Gustav Klimt . Adele Bloch-Bauer II . 1912

Fonte: The Museum of Modern Art, New York. Foto: Leonardo Sette

5 A ARQUITETURA E O EXISTENCIALISMO

5.1 SOBRE A ARQUITETURA E O EXISTENCIALISMO

Esta dissertação se inicia com uma citação de *Chatelet* na qual ele afirma que todo pensamento é uma reorganização de ideias - se este pensamento é original é porque esta reorganização também o é. Portanto algumas ideias permanecem no mundo dando origem a novas ideias. Para *Chatelet* mesmo quando o pensador - este organizador do pensamento - cria algo, ele na verdade transforma algo preexistente, mesmo que não tenha consciência disso. "*A ideia está no ar*" ele afirma; resta ao homem saber captá-la. Ao recuar na história na tentativa de entender esta história, de explicá-la, o pesquisador se depara com ideias que constituíram essa história, e que por outro lado, explicam de alguma maneira o processo histórico que pretende estudar. Mas ao analisar as ideias é difícil estabelecer com precisão a sua origem. O pesquisador precisa saber separar, dentro do pensamento que ele pretende estudar, o de que fato marca a transformação da ideia, sua reorganização, em algo novo; isto é, é preciso ter clareza, portanto, das ideias que originaram este novo pensamento. Isto leva sua pesquisa a um recuo na história em busca das origens deste novo sistema de pensamento. Este processo de *recuar na história* em busca do *pensamento original*, aquele que se reorganizou dando origem a novos sistemas, e ao sistema que ele pretende estudar, normalmente este recuo é tão logo e extenso que fica claro ao pesquisador a impossibilidade de situar, dentro de seu estudo histórico, toda história das ideias que originaram este período; Isto porque a distância e seu percurso histórico é tão grande, tão extenso, que a medida em que o pesquisador se aproxima das origens do pensamento, mais ele se distancia na história do seu objeto de estudo.

O principal problema relacionado a esse distanciamento é a necessidade de situar a

origem da ideia ao que a originou, isto é, ao seu contexto histórico. O pesquisador logo percebe que mesmo que encontre a *ideia originária do pensamento* daquele momento histórico que pretende estudar, sua compreensão – a compreensão desta ideia originária – só poderá ocorrer a partir de um estudo aprofundado do seu contexto histórico. Sua pesquisa portanto parece se deslocar no tempo: ele logo percebe a impossibilidade de realizar a busca pelas origens pensamento dentro do estudo de seu período histórico específico. Afinal é em um período específico fora da origem do pensamento, e não de toda história da humanidade que se pretende pesquisar. O pesquisador precisa decidir o momento em que uma ideia dá início a *outra que pode explicar*, ou melhor, que pode fazê-lo compreender seu objeto de estudo, sem que se abandone este objeto. O que se percebe ao tentar entender algum período da história, sobretudo da história do mundo ocidental, é que as origens do pensamento, das ideias, se situam, pelo menos no momento de sua formalização, na civilização grega. É espantoso como as ideias adquiriram tamanha coerência e clareza em um período histórico tão distante, e totalmente destacado da realidade que se pretende estudar. Quanto mais se aproxima do pensamento grego, mais se percebe o pouco que restou na história do pensamento e da razão que não tenha sido teorizado por eles. O pesquisador precisa portanto humildemente recuar. Penetrar no pensamento grego, nas origens e na vastidão dos seus conceitos não é algo se faça sem ter certeza de que jamais poderá compreendê-lo totalmente. É por isso que todos os grandes filósofos, e todos os grandes sistemas filosóficos (do ocidente) que surgem ao longo da história têm que se reportar aos gregos. Nenhum sistema filosófico se origina destacado deste período histórico.

Esta dissertação pretende estudar o período de **formação do pensamento moderno na arquitetura e design**, aproximando-o da **fenomenologia existencial de Sartre**, e em sua definição surge então uma descrição pretensiosa do estudo das “origens” deste pensamento. Se existe alguma certeza sobre a pesquisa que aqui se desenvolve, é que estas “origens” nunca poderiam ser explicadas nesta pesquisa nem em nenhuma outra. Portanto é preciso explicar o que aqui se considera como sendo “a origem” deste pensamento, e em que momento da história ele se situa, sem se distanciar do seu objeto, nem negligenciar a origem histórica das ideias que lhe deram origem.

A primeira parte desta pesquisa se destina justamente a tentar compreender esta

origem do pensamento e das ideias dentro do contexto da filosofia. Como a aproximação do objeto de estudo, isto é, da formação do pensamento moderno na arquitetura de design se relaciona na presente dissertação com a fenomenologia existencial de Sartre, esta parte se inicia com racionalismo, por ser este o contexto filosófico ao qual Sartre se reporta em sua filosofia como início de sua reconstrução do pensamento. Não que Sartre não se reporte a filosofia grega, mas, sua crítica do pensamento moderno se inicia dialeticamente em Descartes. Portanto esta “origem” do pensamento moderno que aqui se busca compreender, tem início com a crítica de Sartre ao racionalismo puro. Sabe-se, no entanto, que a origem dos conceitos que aqui serão apresentados devem ser atribuídas ao pensamento grego, sobretudo, para o existencialismo, da filosofia de Sócrates e de Aristóteles. A ausência desses dois filósofos no corpo do primeiro capítulo se dá não de forma negligente, justamente o contrário, para não cometer imprudências com uma filosofia tão vasta e poderosa é aqui se restringe a abordagem da fenomenologia existencial da era moderna em diante. O conceito fundante desta filosofia é que **“a existência precede a essência”**. A partir desta afirmação Sartre constrói o seu pensamento. O intuito desta pesquisa é encontrar a relação entre esta afirmação de Sartre e a afirmação de Sullivan, fundante da arquitetura moderna: **“a forma segue a função”**. Busca-se portanto relacionar essas duas afirmações com seus conceitos, com suas ideias, e a partir disto expor as semelhanças entre essas ideias e esses conceitos que façam com que a fenomenologia existencial possa ser utilizada como ferramenta de análise do movimento moderno na arquitetura e no Design.

5.1.1 SOBRE A EXISTÊNCIA E A ESSÊNCIA.

Aristóteles afirmava que a essência das coisas era a sua função; não é apropriado aqui se apropriar cegamente deste conceito do filósofo grego. O conceito de essência em Aristóteles não é o mesmo que em Sartre. Quando Aristóteles se refere a função como sendo a essência das coisas, ele está se referindo ao modo como as coisas se apresentam ao homem; seria possível através desta afirmação distinguir entre uma pilha de tijolos, outra pilha de telhas, outra de madeira, e uma casa. Embora a casa seja feita, constituída, de madeira, telhas e tijolos, ela não é a somatória dos conceitos de tijolo, de telha e de madeira; O que torna uma casa, uma casa, é a forma como estes elementos estão reunidos, organizados, de maneira específica e que por isso é possível identificar nesta organização a *essência* da casa. A casa portanto, a sua *essência*, não são seus materiais - não é a somatória dos elementos que a compõem -, e sim a maneira como os elementos se organizam – esta organização dos elementos é que define a *essência da casa*. Estes mesmos elementos poderiam ser utilizados para construção de outra coisa: um estábulo, uma igreja, etc. Portanto o que difere a *essência da casa* da essência do estábulo e da Igreja não são seus elementos constituintes e sim a forma como esses elementos estão organizados, e segundo Aristóteles, esta forma de organização dos elementos está associada à função que ela apresenta na sua configuração final. O que difere portanto a *essência da casa*, da *essência do estábulo* ou da igreja é a função para qual os seus elementos foram organizados. No caso de uma casa, a organização do tijolo, da telha e da madeira servem para uma finalidade que é habitar; No caso da igreja, a organização específica destes mesmos elementos servem para uma outra finalidade que é tornar-se um lugar para a prática religiosa; o mesmo para o estábulo... Aristóteles vai além, ele busca atribuir função ao homem, isto é, *atribuir-lhe sua essência*. Ora, o homem é constituído de órgãos, músculos, sangue, coração, cérebro, pulmões, membros, etc. Porém um cavalo é constituído das mesmas coisas; ele também possui órgãos, músculos, etc. Para Aristóteles o que difere um

homem de um cavalo, isto é, o que difere a *essência do homem* da *essência do cavalo* é a maneira como seus elementos estão organizados e a *função resultante* desta organização. Outro aspecto é a *forma do homem* e a *forma do cavalo*. Para ele a forma do homem é a causa pela qual ele consegue ser identificado como homem e não como cavalo, assim como a forma da casa é a causa dela ser identificada como casa e não como igreja. É através da *forma adquirida pela essência* que um homem consegue distinguir e reconhecer as coisas do mundo. O filósofo concebe a existência de quatro causas:

*“Causa material: de que a coisa é feita? No exemplo da casa, de tijolos; Causa eficiente: o que fez a coisa? A construção; Causa formal: o que lhe dá a forma? A própria casa. Causa final: o que lhe deu a forma? A intenção do construtor.”*¹⁰²

Para Aristóteles existem quatro relações entre a essência e a forma das coisas – estas relações são as suas causas. A partir desta formulação o filósofo empreende uma extensa pesquisa sobre todas as coisas no intuito de perceber as suas causas. Sabe-se que sistema como hoje atribuímos significados às coisas – a epistemologia – e o método como pesquisamos – metodologia – deve ser atribuído aos seus avanços. No entanto o sentido que esta dissertação deseja atribuir ao conceito de essência está relacionado à ontologia de Sartre. O que é a essência e a existência em Sartre?, e o que ele quer dizer quando afirma que a existência precede a essência?

¹⁰² Antônio Carlos Olivieri, Página 3 Pedagogia & Comunicação. Extraído de:

<http://educacao.uol.com.br/disciplinas/filosofia/aristoteles-o-mundo-da-experiencia-as-quatro-causas-etica-e-politica.htm>

Figura 24. William Morris . Sussex Chair 4

Fonte: http://www.millineryworks.co.uk/Images_for%20web%20corrections/s5372b.jpg

uschetto, en 1092.

Notre Dame de Paris commencée sous Charlemagne et finie par Jean de Chelles en 1351.

Eglise de Trani dans la Pouille

Notre Dame de Dijon.

Portail de St Germain ba

Portail de la Cathédrale d'Anvers.

Tour de

Malines.

Plan de la Cathé

Portail de la Cathédrale de Strasbourg commencé par E et fini en 1439.

5.1.2 SOBRE A EXISTÊNCIA COMO FORMA E A ESSÊNCIA COMO FUNÇÃO.

Primeiramente é preciso situar a filosofia de Sartre, isto é, seu objeto de estudo. Sartre não constrói a sua filosofia em busca de explicar *as coisas*, ou o mundo, da mesma forma como o fez Aristóteles. Sartre investiga o homem; os seus conceitos, a sua ontologia é aplicada diretamente neste sentido. A busca por traçar um paralelo entre a sua filosofia e a história da arquitetura moderna consiste em tentar atribuir a esta ontologia sua aplicabilidade na explicação das coisas. Portanto os conceitos que serão apresentados da filosofia de Sartre estão situados no contexto do indivíduo e da sua existência - por isso o nome dado a sua filosofia de fenomenologia existencial. A atribuição dos conceitos de forma e de função, e da essência desta forma não aparecem na filosofia de Sartre. Este é o esforço desta dissertação.

Sartre ao se debruçar sobre o homem o divide em duas partes: O *Em-Si* e o *Para-Si*. O *Em-si* seria o equivalente à forma, ou forma da existência, é aquilo que o homem é e não pode deixar de ser. Mas esta equivalência não pode ser reduzida a estes termos. O *Em-si* não se determina desta maneira, portanto para explicar a ontologia de Sartre deve-se atentar a estas correlações no intuito de evitar uma interpretação equivocada dos seus conceitos. O *Em-si* para Sartre, no contexto do indivíduo, é *algo que ele é no mundo*, sobretudo para os outros homens. É o que a sua existência exhibe ser de forma mais concreta. Já o *Para-si* tem uma relação mais direta com aquilo que poderia ser a essência do indivíduo. O *Para-si* é aquilo que o homem pode determinar no âmbito da sua existência. Para Sartre, existe uma oposição fundamental entre estes dois conceitos, sobretudo no que diz respeito a possibilidade do *Para-si* ser determinado pelo homem; Esta possibilidade de determinação do *Para-si* é portanto radicalmente oposta à impossibilidade de determinação do *Em-si*. O *Para-si* em Sartre está associado a uma ação intencional do indivíduo em se constituir – por isso o termo “para” – ele sugere um movimento do homem no sentido de construir aquilo que não é (algo

como o *Em-si* como existência em busca de sua essência). Porém a *essência do Para-si* é aquilo que não é, isto é, um fim ao qual se dirige – a *essência do Para-si* é mover-se em direção àquilo que não é – é realizar – é que o que Sartre chama de projeto. Este termo utilizado por Sartre para explicar *essência do Para-si* é fundamental para a articulação que se pretende atribuir entre o *Ser Em-si* como existência em seu *projeto de si* como a sua essência. Neste sentido também a ontologia de Sartre encontra a filosofia de Aristóteles, pois o *Para-si* sendo projeto, e sendo a *essência do Em-si*, pode ser associado à *função do Em-si*, isto é, em uma simplificação radical, a *função da existência* (do *Em-si*); sendo o *Para-si* a *essência do Em-si* – e este *Para-si* sendo projeto, (sendo mover-se para a realização - portanto sua função) pode-se afirmar então que a *essência (Para-si)* é a função da *existência (Em-si)*. Neste sentido é possível aproximar a ontologia de Sartre às coisas, pois a estas coisas é possível atribuir os conceitos de *essência* e *existência* – de **forma como existência e função como essência**. (tabelas 1 e 2)

Tabela 1. INDICATIVO DE ATRIBUIÇÕES DOS CONCEITOS DE
ESSÊNCIA E EXISTÊNCIA - FORMA E FUNÇÃO
E SEUS EQUIVALENTES EM SARTRE, ARISTÓTELES E NO MODERNISMO

<i>Aristóteles</i>	<i>Causa</i> <i>Aspecto Adquirido</i> <i>“Forma”</i>	ORIGINA	<i>Organização de Elementos Para</i> <i>Uma Finalidade</i>
<i>Em Sartre</i>	<i>Em-Si</i> <i>O Que O Homem É</i> <i>Determinado</i>	PRECEDE	<i>Para-Si</i> <i>Projeto</i> <i>Agir Para Realizar</i>
NA FILOSOFIA	EXISTÊNCIA		ESSÊNCIA
NAS ARTES	FORMA		FUNÇÃO

<i>Hipótese sobre o modernismo</i>	<i>Objeto Produto Da Criação</i>	DETERMINA	<i>Finalidade Utilidade</i>
------------------------------------	--------------------------------------	-----------	---------------------------------

Tabela 2. O PERCURSO DO CONCEITO DE ESSÊNCIA ATRAVÉS DA HISTÓRIA

<i>Em Platão</i>	<p><i>A Essência é a realidade verdadeira das coisas, é imutável e se opõe à realidade física, imperfeita.</i></p> <p><i>“E não é verdade que, enquanto as coisas mutáveis podemos ver, tocá-las ou percebê-las com os outros sentidos corpóreos, aquelas que permanecem imutáveis não possuem outro meio com o qual se podem captar, senão com o puro raciocínio e com a mente, porque estas coisas são invisíveis e não podem ser captadas com a vista?”</i></p> <p><i>Platão, República, 514a-516c</i></p>
<i>Em Aristóteles</i>	<p><i>A Essência é a organização funcional dos elementos constituintes das coisas</i></p> <p><i>A essência de uma casa a é organização dos seus elementos (tijolos, telhas, madeira) associada à função habitar. Uma igreja é pode ser constituída dos mesmo elementos, porém a organização funcional destes é que a torna, em essência, uma igreja e não uma casa</i></p>
<i>Em Descartes</i>	<p><i>A Essência das coisas só pode ser apreendida pela razão pura , pelo intelecto e pela lógica; pois são exatos, perfeitos, se aproximam da verdade.</i></p> <p><i>“Presumirei, então, que existe não um verdadeiro Deus, que é suprema fonte da verdade, mas um certo gênio maligno, não menos astucioso e enganador do que poderoso, que dedicou todo o seu empenho em enganar-me. Pensarei que o céu, o ar, a terra, as cores, as figuras, os sons e todas as coisas exteriores que vemos não passam de ilusões e fraudes que Ele utiliza pra surpreender a minha credulidade.”</i></p> <p><i>Descartes, Meditações metafísicas, p.255</i></p>

<i>Em Kant</i>	<i>A Essência das coisas são um conjunto de ideias apreendidas pelo livre-espírito dos homens através de todos os seus recursos lógicos e sensoriais</i>
<i>Em Hegel</i>	<i>A Essência das coisas e do homem é o acúmulo de significados adquiridos ao longo da história, a história do homem, e do espírito humano rumo para a perfeição. O espírito humano está constante evolução.</i>
<i>Em Marx e Engels</i>	<i>A Essência segundo o socialismo está associada ao valor material das coisas e ao valor do trabalho do homem ao produzir estas coisas. O materialismo histórico se apoia na dialética hegeliana para contestar a tese de Hegel que o espírito humano está em evolução em rumo à perfeição. Para o socialismo esta tese serve para justificar os abusos cometidos contra os homens, no sentido da apropriação histórica de sua capacidade produtiva em detrimento do bem estar de alguns. Para Marx e Engels a filosofia deve abandonar a teoria e se tornar uma ferramenta para a restituição do equilíbrio no mundo, isto é, reverter o desenvolvimento histórico do homem no sentido de conduzi-lo a uma igualdade entre os homens.</i>
<i>Na Filosofia transcendental</i>	<i>Para os transcendentalistas a Essência do mundo se encontra em um entre-mundo – um lugar que não pertence nem ao mundo físico nem ao mundo das ideias. O transcendentalismo considera a essência um elemento unitário e constituinte de todas as coisas do mundo físico e mental, e para se aproximar dela eles sugerem que o homem deve se aproximar da natureza – do natural – e do oculto.</i>
<i>Em Nietzsche</i>	<i>Nietzsche põe fim à metafísica, para ele o homem existe no mundo e o mundo existe no homem como sua própria criação – como sua vontade. Ele coloca o homem como o detentor dos significados e das essências do mundo e resta somente a ele se deslocar do contexto opressivo e impositivo do mundo no sentido de construir a essência que deseja para si. Esta essência é individual, isto é, não é conduzida de um indivíduo para outro; aceitar um significado imposto a si pelo outro é abrir mão de sua potencia de criação.</i>

Em Sartre	<p><i>Para Sartre a essência é construída pela existência do homem – pois o homem em sua existência é responsável por agir na construção de si mesmo – este “si” que o homem deseja ser é coexistente com o que ele já é. Ele constrói a sua essência como negação do que ele é - para ser o que ainda não é – é o que Sartre chama de “Projeto” – lançar-se no mundo para ser algo através de suas escolhas e do exercício pleno da liberdade.</i></p> <p><i>Portanto o homem constrói a sua essência através de sua presença objetiva e ativa no mundo – como este processo não tem um fim – o homem nunca consegue finalizar o seu projeto de si – a sua essência se constitui pelo fazer – pelo “ir em busca”. Por isso sua essência é a função que ele desempenha no mundo em busca de sua constituição.</i></p>
-----------	---

Tabela 3. HIPÓTESE DA CONSTRUÇÃO DA ESSÊNCIA NO MODERNISMO

A Essência no Modernismo	<p><i>O modernismo como é conhecido está associado à “abolição da história”, isto é, de um sentido historicista que se fazia presente nas obras antes deste movimento e que estava relacionado à aplicação dos “estilos”. Estes estilos eram aplicados às obras ou como algo aderente, uma decoração, ou como algo associado à estrutura da composição, como no neoclassicismo. Quando arquitetos como Loos se insurgem quanto à aplicação nas obras de qualquer elemento que não esteja diretamente relacionado à função que ele desempenha (pregam à abolição dos estilos), eles o fazem em parte sob influência do que na filosofia está relacionado ao pensamento Nietzscheano. A negação total de qualquer valor exterior aos do próprio indivíduo. A Essência portanto que surge está associada à função.</i></p>
Hipótese 1: A Essência pelas técnicas	<p><i>Sartre concebe a existência como indeterminada, e como foi apresentado acima, ela também está associada à função (porém do homem) no mundo. Ao contrário de Nietzsche, Sartre acredita que o homem não constrói sozinho sua essência, ele é livre para construí-la, porém esta essência é herdada da humanidade através das técnicas. Se o homem é função, ele desempenha sua função no mundo através do uso das técnicas (ver cap. 4.1.10) Esta hipótese portanto busca atribuir ao movimento moderno, não a abolição da história, mas um outro sentido à sua apropriação: através das técnicas. Esta hipótese é analisada no capítulo sobre o construtivismo – em Werkbund e Bauhaus.</i></p>

5.1.3 A ARQUITETURA E O EXISTENCIALISMO ATRAVÉS DAS TÉCNICAS

Como demonstrado no capítulo anterior, é através da fenomenologia de Sartre que se pode determinar as três hipóteses de interiorização da história pelas vanguardas modernistas. Esta novo modelo de historialização das Artes é o que pretende se demonstrar nos próximos três capítulos. O próximo capítulo é dedicado a expor este modelo de apreensão da história através da técnica associada à **modernização**, e para isso esta pesquisa irá se aproximar dos movimentos de vanguarda que estavam de alguma forma vinculados, ou, mais determinados a uma aproximação entre a produção artística e os modos de produção industrial; Nos dois capítulos posteriores será observada a relação entre esta nova historicidade através da **razão** e da lógica – Jugendstil ou neoplasticismo – e através de um caráter **humanístico** no uso da técnica conforme foi teorizada por Sartre em sua *Crítica da razão Dialética*. Neste último capítulo portanto será observada a relação entre a fenomenologia humanista de Sartre e o Purismo, sobretudo ao pensamento de Le Corbusier que esteve mais diretamente associado às publicações da revista *L'Esprit Nouveau*.

O começo do século XIX é o contexto em que, as primeiras vanguardas artísticas conseguem romper com a linguagem que se fez presente na estrutura do fazer artístico desde seus primórdios, isto é, pela primeira vez na história desta disciplina a forma de representação do conteúdo sofre uma ruptura completa com os antigos padrões. Uma dissolução radical do elo que mantinha unida forma ao conteúdo mesmo nos momentos de transformação da linguagem nos movimentos de vanguarda do século XVIII como o romantismo, o simbolismo, o impressionismo, etc. Estes movimentos artísticos já evidenciavam um caminho para dissolução completa de linguagem. O que se busca compreender ao aproximar o existencialismo destas correntes de vanguarda é como o *fazer artístico* se torna possível – no âmbito do indivíduo - dentro de uma situação limite de supressão total das heranças artísticas. Este artista certamente

vivenciou os problemas que a filosofia existencial vinha tentando compreender desde Kierkegaard. A ausência de uma “estrutura do fazer artístico”, isto é, de qualquer tipo de predeterminação da linguagem, coloca estes artistas diante de uma nova perspectiva para o condução do seu desejo de rompimento com o passado e ao mesmo tempo à busca pela síntese formal almejada. Existe um hiato entre desejo de romper com os valores artísticos do passado e o seu rompimento – o abismo formado entre o desejo e realização foi, para muitos desta geração intransponível; poucos foram aqueles que conseguiram, neste período, unir o desejo à realização. Arquitetura e o design foram muito provavelmente as últimas disciplinas da Grande Arte a romper de forma efetiva com a linguagem. Muito provavelmente por estas disciplinas estarem inseridas dentro de um contexto de produção, de realização da linguagem, muito mais complexo que as demais.

Desde Baudelaire, a prática artística de vanguarda esteve associada à reconstrução de um estilo de vida que pudesse proporcionar uma nova vivência do mundo; este novo estilo de vida teve como finalidade deslocar o artista do seu antigo contexto social em busca de uma vivência singular do mundo, em busca de novas experiências, para que estas pudessem despertar neste homem, neste artista, uma nova linguagem. Sabe-se que Baudelaire foi um dos primeiros artistas a realizar essa síntese. Baudelaire inaugura, juntamente com a sua linguagem, um novo estilo de vida artística que deveria proporcionar uma existência rica de novas experiências. O artista, para Baudelaire, deveria romper os limites da vida social tradicional para buscar, através de uma nova forma de vivenciar o mundo, os subsídios realmente originais de sua nova linguagem. A partir de Baudelaire, então, a prática artística de vanguarda esteve associada a um rompimento com modelo de vida de valores tradicionais. Os artistas de vanguarda, em sua maioria, passam portanto a buscar uma síntese da linguagem a partir de sua reinserção no mundo. Baudelaire vivia na boêmia e se entregava sempre que possível às experiências proporcionadas pelo uso de drogas, sobretudo alucinógenas – como o ópio – que passaram a estar disponíveis na Europa com mais facilidade devido à intensificação do comércio entre os países da Europa e suas colônias. Baudelaire descreve algumas dessas experiências em seu livro *“Paraisos Artificiais”* escrito em 1860. Os impressionistas realizaram uma outra mudança: na maneira como trabalhavam. Deixaram a pintura restrita ao ateliê e se lançaram às ruas

e aos campos em busca desta nova linguagem. Portanto a partir da metade do século XVIII havia uma transformação na maneira como os artistas da vanguarda encaravam a *práxis*, isto é, uma síntese na linguagem estaria associada com uma transformação mais ampla da própria vida; e com isso, esta nova forma de se relacionar com o mundo poderia ser o caminho para que eles pudessem descobrir uma nova forma de se relacionar com sua própria arte. Talvez o dadaísmo/surrealismo seja o movimento de vanguarda do início do século XIX que esteja mais associado a este estilo de vida. Muitos de seus fundadores, sobretudo no início da primeira guerra mundial passavam os dias e as noites no *Cabaret Voltaire* em Zurich. Sua busca a por uma nova expressão da linguagem estava associada a uma busca pelo inconsciente – a Psicanálise de Freud exerceu uma grande influência em muitos destes artistas de vanguarda.

Buscar compreender a transformação da linguagem neste período é, de alguma forma, tentar compreender a maneira como essa transformação se desencadeou dentro do artista – a maneira como os artistas desse período conseguiram ultrapassar o abismo formado entre desejo de purificar linguagem e a sua concretização. Para Sartre este caminho se dá através das escolhas que levam os atos; porém a transformação de uma “situação de mundo” só pode ocorrer quando essas escolhas são indeterminadas, quando o caminho que leva ao seu encontro foi percorrido no pleno exercício da liberdade. Ato criador se aproxima deste ato indeterminado promovido pela liberdade que Sartre refere. Portanto o diagnóstico formulado por Sartre - sua fenomenologia existencial – onde oferecer elementos que auxiliem na compreensão desta síntese das artes.

Sua fenomenologia descreve o indivíduo de duas formas; primeiro ele é **totalidade destotalizada**: isto quer dizer que o indivíduo composto de duas partes que se opõem entre si; a primeira é que – a sua realidade – e a segunda é o que ele deseja ser/fazer. Essas duas partes são coexistentes e a existência do indivíduo consiste em buscar a realização deste ser/fazer. Segundo Sartre esta realização nunca se completa, pois à medida que o homem se transforma – à medida em que ele se aproxima da realização do seu ser/fazer –o desejo de realização deste algo se move junto com ele para algum outro fazer não realizado. O homem é totalidade por ser a busca pela realização desta completude; como este processo não se conclui esta totalidade é destotalizada. Portanto esta seria a primeira descrição do processo de constituição/realização das

escolhas pelo indivíduo. O segundo processo descrito por Sartre tem haver com o que o indivíduo - dentro dos limites de sua liberdade - consegue se apropriar do mundo sem ser determinado por ele. No caso estudado nesta dissertação – no modernismo - esta determinação seria a antiga linguagem da qual os artistas de vanguarda pretendem superar. Sartre diz que o homem indeterminado ao se apropriar da essência de outros homens e de sua história deve se contrapor a tese de Hegel de que a essência das coisas é o seu acúmulo histórico rumo à perfeição. Uma vez que este homem pretende negar esta história, negar este acúmulo histórico e ser indeterminado por ele, ele deve se apropriar dentro dessa história daquilo que é a sua própria essência: ele deve ser apropriar da práxis, isto é, das técnicas. Estas técnicas são o registro histórico da essência da humanidade, já que para Sartre a essência do homem é a realização. As técnicas constituem o registro histórico desta busca pela realização que é a essência de todos os homens. Nesse sentido, para a fenomenologia existencial, o homem moderno, livre e indeterminado se apropria da história sem que esta história o determine; sem que ao fazer isso ele abra mão de sua liberdade. Este segundo processo Sartre chama de **interiorização da história** ou **historialização do homem**. Portanto os capítulos que se seguem dividem esta **historialização** de três maneiras: pela técnica aplicada à modernização do homem, pela técnica aplicada à razão pura – lógica, e pela aplicada ao Humanismo.

5.2 SOBRE AS TÉCNICAS E A MODERNIZAÇÃO

5.2.1 WERKBUND

A aproximação entre a filosofia de *Nietzsche* e o pensamento arquitetônico talvez tenha se dado de forma mais direta através do arquiteto, designer e pintor belga *Henry van de Velde*. *Velde* projeta, em 1903, o interior de algumas salas da *Nietzsche Archiv* em *Weimar*, local concebido e administrado pela irmã do filósofo para abrigar e divulgar sua obra. É também de *Velde* o design da primeira edição de *Ecce Homo* publicado em 1908. *Velde* é considerado um dos fundadores do **Art Nouveau** na Bélgica e faz parte da primeira geração das vanguardas arquitetônicas sob forte influência de *Ruskin* e *Morris* - de quem herda a crença no papel do Design como introdutor de uma transformação nos meios de produção. *Velde* busca - sem abandonar estes princípios - uma forma de aproximar a criação artística da produção industrial. Este desejo de aproximar design e indústria o leva posteriormente a fazer parte do grupo **Deutscher Werkbund** - uma associação entre designers e indústrias que tinha como objetivo discutir e promover a produção de objetos industrializados de alta qualidade e fabricados de maneira adequada, isto é, elevando a qualidade de vida dos trabalhadores e fundando um novo modelo de sociedade/comunidade industrial. Em 1914, um famoso debate entre *Velde* e *Muthesius* no sétimo congresso do Werkbund em Colônia explicita o status do pensamento arquitetônico e do design no ano que culmina com o

Figura 29. K. Arnold, 7 Congresso Werkbund em Colônia . 1914

início da Primeira Guerra Mundial. Através da análise deste debate é possível identificar algumas semelhanças entre o *status* do pensamento filosófico e o *status* pensamento arquitetônico neste começo de século. *Karl Arnold* ilustrou este debate: No primeiro campo de sua charge aparece representada a figura de Velde e a sua *cadeira individual*; no segundo campo *Muthesius* aparece ao lado de sua *cadeira tipo*; e no terceiro campo *Arnold* ilustra um artesão anônimo com a sua *cadeira para sentar*. Sob este olhar carregado de ironia surge a constatação de que os designers - com o intuito de erguer o design à esfera política, como elemento introdutor de uma ampla transformação cultural e de uma ordenação dos modelos de produção - poderiam estar se distanciando do seu objetivo primordial que é simplesmente produzir objetos para a apropriação humana. O artesão anônimo representa este status apolítico e de certa forma objetivo do design e do designer. Nos dois primeiros campos, *Arnold* representa os designers em roupas pretas - eles prevalecem no campo visual por sobre sua criação; já no terceiro campo o artesão é representado em branco, sem contraste

com o fundo – quase pertencente a ele – e no entanto a cadeira recebe o preenchimento preto e chama para si o domínio do quadro. *Arnold* parece simbolizar através disso esta característica dos atuais designers em unir a sua imagem/identidade à sua criação, enquanto o artesão tradicional encontra-se oculto – anônimo – atrás de sua *cadeira para sentar*. Este último não é um homem por trás da cadeira, e sim a representação simbólica de uma *técnica* (a historialização do homem segundo Sartre); de um *método - práxis* - um ofício herdado por gerações de artesãos anônimos que – assim como ele – simplesmente aprenderam a escolher e a moldar a matéria prima, a transformá-la em algo; um conhecimento adquirido através de centenas, ou talvez milhares de tentativas e erros até que algumas certezas foram conquistadas e transmitidas como um segredo valioso, de geração para geração, como forma garantir trabalho e sustento para seus herdeiros. Outro detalhe importante foi como *Arnold* dispõe os três campos em sua charge. O desenhista coloca *Muthesius* entre *Velde* e o velho artesão – talvez esta disposição sirva para exemplificar a proximidade e o caráter das proposições de cada um – *Muthesius* ao centro, portanto, é representado como uma transição entre a oposição criada entre *Velde* e o artesão. É possível observar que o primeiro se agiganta em relação aos demais, seguido por *Muthesius* um pouco menor e o artesão mais baixo – o mesmo acontece com as cadeiras; a cadeira de *Velde* é mais alta e a do artesão a mais baixa. Seria *Velde* e sua cadeira efetivamente mais altos que os demais ou *Arnold* queria transmitir algo com isto? A leitura que se extrai aqui é a da individualidade. O pensamento de *Velde* se aproxima ao de *Nietzsche* – ele acredita na individualidade e na “grandiosidade” do homem. Para *Velde* tanto o homem como a sua criação - seus atos – devem carregar este brilhantismo e esta genialidade. A cadeira de *Velde* é única, concebida pela genialidade humana e produzida pelas máquinas que este homem criou. Esta cadeira deverá ser um ícone da perfeição e da supremacia do homem e da sua cultura; será valiosa – servirá a um único homem para o qual foi concebida como uma peça de vestuário, ou melhor, como uma **obra de arte**. Esta é máxima contraposição ao antigo modelo industrial que produzia grandes quantidades com péssima qualidade e baixo valor comercial. Já *Muthesius*, dentro da aproximação que se pretende aqui realizar, está ideologicamente próximo de *Sartre*. *Muthesius* sustenta que sua cadeira deve ser igualmente excepcional enquanto criação artística – enquanto obra de arte e produto da genialidade humana – porém a cadeira de

Muthesius não é única nem será produzida por um único homem. O projeto por trás de sua cadeira é o projeto humanístico de *Sartre*; ele pretende não elevar somente o indivíduo à existência plena e autêntica – *Muthesius* assim como *Sartre* pretende erguer toda a sociedade – ou a humanidade – a este patamar. Este é um projeto de sociedade, um projeto de coletividade; da busca e do engajamento do homem em transmitir sua genialidade para a concepção de uma nova sociedade, igualmente rica e erguida sobre o triunfo e o domínio do homem sobre a natureza e aos meios de produção. A cadeira de *Muthesius* não deverá ser produzida por um único homem – ela é o símbolo da genialidade e da criatividade humana e deverá ser produzida por vários homens; ou seja, ela é a síntese de um progresso coletivo e carrega com ela a genialidade da humanidade e seu domínio sobre os meios de produção. Ela será uma *cadeira tipo*, produzida em série, para que todos os homens sejam igualmente contemplados com o esplendor da atividade humana. Serão baratas porém o valor pago por ela garantirá uma vida digna e plena a quem as produziu – é por isto que *Muthesius* também projeta a cidade industrial – para garantir a elevação do *status quo* deste novo operário, que ao contrário do antigo sistema industrial, terá acesso às riquezas que produz como *Morris* um dia sonhou. Portanto *Muthesius* está mais próximo do antigo artesão porque ambos – operários e artesãos - estão ocultos sobre sua criação, porém esta será motivo de orgulho para estes novos operários bem como o eram para os antigos artesãos. Em ambos se encontram algo perdido com a revolução industrial – a dignidade do trabalho e a possibilidade de viver de forma igualmente digna através dele.

É possível perceber o outro detalhe introduzido por Arnold; Na mão de cada homem se encontra uma ferramenta. Cada um possui uma ferramenta distinta e é possível que a natureza destas ferramentas revele algo sobre a natureza ideológica ou da *práxis* associada ao modelo de atuação representado por cada um deles. Van de Velde segura em uma das mãos um compasso, e na outra um esquadro; No segundo quadro a mão direita de Muthesius é representada erguendo uma folha contendo cálculos aritméticos e geométricos; No último quadro o Artesão segura uma plaina com as mãos. Este último quadro reafirma hipótese apresentada na primeira análise (o fundo negro que destaca os Designers nos dois primeiros campos e o artesão como representação da *práxis*, da técnica no terceiro campo) A plaina nas mãos do artesão é a única ferramenta associada diretamente à natureza prática da produção do mobiliário, isto é,

de sua execução. Ela representa que dentre os três, o artesão é o único cujo ofício está diretamente associado à atividade produtiva, manual. Dentre os três, o artesão é o único que possui uma ferramenta capaz de executar, ou, de produzir de fato a cadeira. As ferramentas presentes nos dois primeiros campos estão associadas ao exercício intelectual de concepção da cadeira – ao exercício de projeto. Isto sugere portanto que tanto Muthesius quanto Van de Velde possuem uma relação intelectual com a produção da cadeira; talvez seja por isso que eles prevalecem no campo visual por sobre suas cadeiras, a natureza do seu ofício os colocam à frente do seu objeto em grau de importância. Portanto qual o sentido da diferença do exercício de concepção dos dois primeiros campos representados por Arnold? O papel na mão de Muthesius, preenchida por cálculos aritméticos e geométricos sugerem a aproximação deste com uma racionalidade mais pura – estes cálculos sugerem que a certeza da concepção de Muthesius se apoia sobre as “verdades da lógica”, pois, ao contrário das ferramentas de Van de Velde; estas sugerem uma racionalidade mais empírica, mais próxima de uma verificação concreta da concepção. O esquadro e o compasso nas mãos de Velde podem conter um significado ainda maior. Estas duas ferramentas são o símbolo da maçonaria – isto pode sugerir que Velde era maçom, o que não pode ser verificado no âmbito desta pesquisa – porém, Velde sendo ou não integrante desta sociedade, muito do seu pensamento está associado com os princípios e com as origens desta associação. O nome “maçonaria” ou “franco-maçonaria” deriva da expressão “*franc-maçonnerie*”, do francês arcaico, “*pedreiros livres*”.

“Sua origem está nas corporações de ofício da Idade Média,(...) trabalhadores livres se organizavam em grupos onde mestres compartilhavam e ensinavam a ‘ciência do talhe’. Para essas reuniões eram levados os instrumentos de trabalho dentre os quais estavam o esquadro e o compasso, que se tornaram símbolos da Ordem (...) O esquadro representa Equidade, Justiça e Retidão; o compasso o Macrocosmo” ¹⁰³

¹⁰³ Fernanda Barbosa e Vitor Augusto Costa Neto, “O Compasso e o Esquadro por trás da História”; www.historia.uff.br/nec/sites/default/files/O_Compasso_e_o_Esquadro_por_traz_da_Historia.pdf

Sabe-se que a maçonaria esteve historicamente associada ao iluminismo, era um movimento de defesa do “*livre pensamento*”, e que se afastou ocultamente da influência da Igreja e de qualquer dogmatismo religioso. Neste sentido, embora não existam referências explícitas do que Arnold desejava representar ao colocar um esquadro e o compasso nas mãos de Van de Velde, a presença deles não deixa de suscitar algumas semelhanças entre o posicionamento político e ideológico de Velde, sobretudo no que diz respeito à sua defesa da valorização do trabalho do artesão já implícitas no movimento *Arts and Crafts* do qual fez parte. Outra semelhança está em uma certa simpatia que movimento *Arts and Crafts* nutria com relação à natureza do trabalho, e dos modos de organização deste, no período medieval (Morris chegou a ser rotulado de medievalista). Finalmente, pode se associar a oposição que este movimento (maçonaria) representava contra o domínio dogmático da igreja nos assuntos que se encontravam fora da esfera da religiosidade. A defesa do “*livre pensamento*” por parte desta associação, vem ao encontro - mesmo que de forma bastante sumária - com a aproximação ideológica e filosófica de Velde com Nietzsche. A filosofia deste último, possui um elo, mesmo que muito distante, com a natureza antidogmática e antirreligiosa da maçonaria. Não se pretende aqui, de forma alguma, relacionar o pensamento de Nietzsche à maçonaria; O que se pretende evidenciar é que, no âmbito da discussão entre Velde e Muthesius – no sétimo congresso da associação Werkbund em Colônia - sobre a natureza do trabalho e da produção do design; do caráter de sua aproximação com o sistema de produção industrial; da influência do pensamento filosófico de Nietzsche; dos valores políticos da maçonaria e da visão tecnocrata e humanística de Muthesius; Todos estes argumentos que se encontram no cerne desta discussão, versam sobre o futuro deste terceiro indivíduo que se encontra totalmente alheio a ela – o artesão por trás da cadeira.

5.2.2 BAUHAUS

*“É mais importante ensinar um de raciocínio do que meras habilidades. Deve ser um processo contínuo, que se desenvolva concentricamente, como os anéis anuais de uma árvore. O ciclo de tarefas deveria permanecer global em todas as fases da educação, não ser divididos em partes isoladas, e aumentar gradativamente de intensidade e profundidade em todos os campos ao mesmo tempo. Desde o princípio a compreensão do relacionamento orgânico de todos os domínios de saber e experiência é da maior importância; só então a totalidade do aspecto conjunto fará sentido na representação do estudante. Se ele parte do geral para o particular, e não o oposto, aprenderá facilmente todas as outras minúcias e as desordenará no lugar a que pertencerem.”*¹⁰⁴

A criação da Bauhaus em 1919 é, em parte, um desdobramento acadêmico das ideias que já se encontravam na pauta do grupo Werkbund. Porém esta escola de design, fundada a partir, sobretudo, de uma estrutura curricular proposta por Walter Gropius, estava determinada a formar designers com um amplo conhecimento das diversas disciplinas que constituem a união do campo do conhecimento artístico com o conhecimento técnico e construtivo que a sociedade industrial demandava. Era necessário portanto promover uma integração entre a teoria e a *práxis*. Para Gropius este novo modelo educacional deveria ampliar o conhecimento artístico que havia se tornado restrito a prática de ateliê e ao estudo teórico; Gropius acreditava que os futuros designers de uma certa maneira deveriam combinar o mais alto grau de conhecimento teórico sobretudo os aspectos da arte, incluindo psicologia, mas também deveriam se aproximar, de um modo bastante específico e renovado, do antigo modelo das corporações de ofício na qual os artesãos aprendiam as técnicas construtivas associadas à sua *práxis*. Gropius resgata este antigo modelo e o atualiza

¹⁰⁴ Gropius, W. (2004). Bauhaus: Novarquitectura. Perspectiva. p.86

Figura 31. Grade Curricular . Bauhaus. 1919

Fonte: <https://blogs.ethz.ch/prespecific/files/2013/05/Gropius-Graphic-school-plan-1024x993.jpg>

para se adequar ao novo sistema de produção industrial. O designer então, para Gropius, deveria estar mais próximo das técnicas construtivas e da manipulação industrial dos materiais; no intuito de consolidar o seu papel como elemento unificador destes dois grandes sistemas: artístico e industrial; Este novo designer desempenha, sobretudo, a função de unir estes dois campos do saber na formação de um novo campo, colocando fim ao sistema da *arte voltada para a arte*, e ao antigo sistema industrial que massacrava, ao longo de um século, o sistema de produção artesanal.

“Boa arquitetura deve refletir a vida da época. Isto exige conhecimento íntimo das questões biológicas, sociais, técnicas e artísticas.(...) Se o arquiteto do futuro quiser ocupar de novo uma posição de primazia, terá que retomar forçosamente um contato mais íntimo com a produção construtiva (...) Semelhante concepção educacional não consideraria o estudo teórico como um fim em si, mas como um recurso na experiência prática, esta sim, a única capaz de levar a uma posição e forma de pensar construtivas.”¹⁰⁵

Embora esta estrutura curricular possa parecer bastante objetiva, não havia nada objetivo quanto a condução das disciplinas que compunham esta estrutura. A vida acadêmica dentro da Bauhaus era ampla e heterogênea. O corpo docente era formado por designers e artistas que imprimam ao concurso suas diferenças ideológicas e conceituais. Era o caso do professor Johannes Itten, um artista e escritor suíço que construiu seu próprio modelo didático; O método de Itten congregava diversas influências, desde um estudo científico aprofundado do comportamento da cor, até as abstrações de um expressionismo místico, influências do masdeísmo, exercícios e ginásticas respiratórias, tudo para conduzir a mente dos estudantes ao estado de suspensão de todo conhecimento anterior; Itten desejava fazer com que seus alunos tivessem a impressão de estarem entrando numa sala de aula pela primeira vez. Também ficou bastante conhecido o método Kandinsky, que associava espiritualidade com o conhecimento artístico.

¹⁰⁵ Gropius, W. (2004). Bauhaus: Nova arquitetura. Perspectiva. p.27, 121 e 213

*“Arte intelectual permanece estéril, não há obra de arte que exceda seu criador. Sem a espontaneidade intuitiva, sem a ação imprevisível do espírito artístico, não é possível criar uma verdadeira obra de arte.”*¹⁰⁶

Durante alguns anos diversos foram os sistemas e os modelos didáticos que se alternavam em importância no curso. Também foram vários os seus diretores. Parte disto se dava ao fato da crença da escola em se adaptar às diferentes correntes de conhecimento que circulavam pela Europa neste período. Esta abertura didática esteve, entretanto, sempre associada a natureza da escola na formação destes novos artistas-artesãos, isto é, na vinculação do pensar-fazer à natureza de uma sociedade industrial em franca expansão. A Alemanha porém testemunhou, neste período, o crescente domínio do partido nazista, e que, via a Bauhaus como um núcleo de livre-pensamento antinacionalista. O partido nazista julgava a escola como um foco de resistência à sua ideologia, sobretudo pela presença de professores de russos, e sua possível influência comunista. Em 1933, depois de ter mudado de cidade algumas vezes para fugir da perseguição política, o último núcleo desta escola foi fechado pelo regime nazista.

O que se pretende demonstrar no âmbito desta dissertação, é a vinculação da ideologia desta escola com alguns princípios de uma renovação da sociedade; e da busca pela construção de uma “essência da modernidade” através da formação de um novo artista - de sua capacidade artística e intelectual - voltado para a inserção da arte no âmbito de uma contribuição efetiva na construção da nova sociedade industrial. Esta inserção da arte na sociedade se dá sobretudo através das técnicas, da razão, e está associada a uma ideia de progresso mais amplo desta sociedade industrializada.

¹⁰⁶ Idib. p.77

LEONARDO GOMES SETTE GONÇALVES

Mestrado em Estética e História da Arte. PGEHA-USP. 2015

Figura 32 . Cadeira Wassily . Marcel Breuer . 1925

Fonte: <https://alexiscannariato.files.wordpress.com/2012/10/wassily-chair.jpg>

5.3 SOBRE AS TÉCNICAS E A RAZÃO PURA

Em que sentido se dá portanto a síntese da linguagem através da razão segundo a aproximação que se pretende realizar com a fenomenologia existencial? A historialização da práxis pela lógica no campo artístico está associada de forma mais manifesta ao movimento *De Stijl* – ou *Neoplasticismo* – iniciado em 1917 por associação de dez artistas, entre eles Theo van Doesburg, Piet Mondrian, e pelo arquiteto Gerrit Rietveld. O Primeiro, Van Doesburg, pode ser considerado uma liderança entre eles; esses artistas foram signatários do manifesto De Stijl publicado no primeiro número do segundo ano da revista de mesmo nome, em novembro de 1918. Havia uma influência manifesta do grupo pela tese do matemático Dr. Schoenmaekers publicada nos livros, *A Nova Imagem do Mundo* – 1915-16, e no *Princípios da Matemática Plástica*, do mesmo ano. Schoenmaekers concebeu através dos fundamentos da lógica e da geometria a organização espacial e formal do mundo através de uma ordem ortogonal de fluxos de força e de luz. Para o matemático:

“Os dois contrários fundamentais complexos que dão forma à Terra são a linha horizontal de energia, isto é, o curso da Terra em redor do Sol, e o movimento vertical, profundamente espacial, dos raios que se originam do centro do Sol (...) As principais são essencialmente amarelo, o azul e o vermelho. São as únicas cores existentes... O amarelo é o movimento do raio... O azul é a cor contrastante do amarelo. Como cor, azul é o firmamento, é a linha, a horizontalidade. O vermelho é a conjunção de amarelo e azul... O amarelo irradia, O ‘azul

recua' e o vermelho flutua ".¹⁰⁷

Este grupo de artistas portanto buscar dar forma, visualidade, à teoria de Schoenmaekers. Portanto um movimento artístico que embora tivesse abolido todo e qualquer resquício da linguagem como representação visual das formas do mundo, buscavam reconstruir esta linguagem – esta representação visual – porém a partir de um mundo que só poderia ser visualizado através de um sistema lógico matemático. Daí também o forte dogmatismo deste movimento, sobretudo nos anos iniciais, e sua recusa em admitir a utilização de qualquer elemento visual quem não se acomodasse neste sistema matemático. Esta recusa foi um dos motivos que levou, na década de 20, Mondrian a se desligar deste movimento após discordâncias sobre a adoção de diagonais nas composições de *Velde* e de *Theo van der Leek*. Este último produziu sua “*composição*” em 1918 - fruto de uma pesquisa para a introdução destes elementos (diagonais) em seu sistema plástico. De fato, este movimento durou pouco tempo, e poucos foram os artistas que conseguiram, dentro deste sistema lógico, produzir uma linguagem visual duradoura e coerente com este sistema: este foi o caso de Mondrian, que consegue, durante muitos anos, se manter fiel ao seu princípio lógico e extrair dele um sistema plástico bastante rico e variado. Mondrian resolve o “problema” da diagonal em 1921 em sua “*Composition with Yellow, Black, Blue, Red, and Gray*”. O artista inclinou o quadro 45° para depois pinta-lo segundo seu sistema; este movimento dos limites da pintura criam um elemento diagonal na composição sem que este elemento faça parte dela – da composição. Esta composição parece surgir em resposta a Van der Leek quanto ao seu desejo de introdução da diagonal em suas composições. Ao final da década de 30 Mondrian também abandona o sistema neoplástico e direciona sua pesquisa à incorporação de novos materiais.

Dois artistas deste período destacam pela originalidade e pela radicalidade de suas pesquisas sobre sentido da produção artística neste contexto: Malevich e Duchamp.

¹⁰⁷ Afirmação do historiador de arte Holandês H.L.C. Jaffé, extraído de: *Kenneth Framptom, De Stijl, A Evolução e Dissolução do Neoplasticismo: 1917-1931* em Stangos, N. (1991). Conceitos da Arte Moderna. Rio de Janeiro. p.125

Ambos fundaram novos sistemas de significação da expressão artística. Duchamp criticava o sistema neoplástico e os outros movimentos plásticos do mesmo período por acreditar que esta pesquisa por uma nova linguagem visual “substituíu a arte pela arte”. Para Duchamp esta era uma atitude formalista e que em última instância ainda estava inserida no mesmo sistema formalista anterior. Duchamp defendia que arte deveria ser a representação direta da ideia, ou melhor, da intenção do artista. Duchamp propõe um caminho inverso para a síntese da linguagem – a ideia não deve estar submetida ou reduzida ao “Sistema das Artes”, era este sistema que deveria estar submetido ao desejo do artista. Para o artista este “Sistema das Artes” que deveria ser combatido se tratava somente do aspecto formal da linguagem artística, Se tratava também de toda uma forma de produção e atribuição de valor às artes, e que reduziam a produção intelectual dos artistas a um “bem portátil”. Este macro-sistema das artes, que Adorno chamará de “indústria cultural”, em algo para Duchamp deve ser colocado diante do artista no exercício de sua arte. Duchamp ilustra seu conceito ao submeter sua obra “fonte” para integrar uma exposição em Nova York que ele ajudava a organizar. Esta obra se trata de um mictório comum com uma assinatura “R Mutt”. Duchamp estava mais interessado nas ideias do que no seu produto final, em sua “escultura”, na ausência de sua forma artística, representa a intencionalidade do ato e da ideia. Esta proposta compre o elo formal e artístico que conecta o conceito ao objeto. A “arte conceitual” de Duchamp é o que, provavelmente, mais se aproxima da essência do *Para-si* de Sartre - de um ato que se encerra no próprio ato - de uma causa sem efeito. A “arte conceitual” inventada por Duchamp inaugura um novo ciclo para as Artes que só encontrará novos representantes a partir da década de 60.

Malevich no entanto adotou outro caminho, para ele parte deveria expressar a cultura do seu tempo – a modernidade – mas não por imitação e sim por criação, isto é, por “criação” Malevich entendia ‘algo’ que só poderia pertencer ao homem enquanto estrutura de significado. Seu sistema – o suprematismo – condena qualquer utilização da iconografia tradicional ou da arte representacional. Para Malevich o artista deveria inventar uma nova realidade fora da realidade do mundo e da natureza – esta criação original – esta invenção – seria para ele a *forma suprema*, pois nela estaria contida somente a vontade do homem, isto é, a essência do homem. Malevich adota o quadrado como sendo a forma “mais propriamente humana”, pela sua inexistência na

natureza a não ser pela presença do homem. “O quadrado era um repúdio ao mundo das aparências e da arte passada”¹⁰⁸

Malevich expõe seu “Quadrado Negro” em 1915 juntamente com outros artistas fundamentalistas em Petrogrado, então capital da Rússia. O artista afirmou, na época, em resposta à crítica, que seu “quadrado negro” não era vazio, “ele estava cheio de ausência de qualquer objeto; estava prenhe de significado”¹⁰⁹

“Um ponto de vista conceitualista doutrinário diria que as duas características mais importantes da ‘obra conceitual ideal’ seriam possuir um correlativo linguístico exato, ou seja, que ela pudesse ser descrita e vivenciada em sua descrição, ser infinitamente repetível. Não deve possuir absolutamente nenhuma ‘aura’, nem qualquer espécie de singularidade.”¹¹⁰

Existe um ponto de discordância entre Malevich e Duchamp, e o Neoplasticismo sobre a utilidade da arte. Para Malevich a arte destinava-se a ser “inútil”, e neste sentido “jamais deverá procurar satisfazer necessidades materiais”; e o artista “Deve manter a sua independência espiritual para poder criar (...) O artista tem que ser livre”.¹¹¹ Duchamp também pregava o desprendimento da arte de qualquer finalidade fora do compromisso fundamental com a seu próprio caráter conceitual. Para ser arte, ela o deve ser plenamente – um bem cultural, e não outra coisa que possa ser transformada em propriedade ou bem material. Entre os Neoplasticistas não havia esta convicção, pelo contrário, o movimento neoplástico atravessa os limites da arte pura para encontrar, principalmente através de Rietveld, seu caráter utilitário mais expressivo.

¹⁰⁸ Aaron Scharf, *Suprematismo*, extraído de: Ibid. p.121

¹⁰⁹ Ibid.

¹¹⁰ Mel Bochner sobre Malevich, em Roberta Smith, *Arte conceitual*, extraído de: Ibid. p.225

¹¹¹ Aaron Scharf, *Suprematismo*, extraído de: Ibid. p.122

Figura 34 . Gerit Rietveld . luminária . 1920

Fonte: <http://d3seu6qyu1a8jw.cloudfront.net/sites/default/files/images/96.jpg>

5.3.1 MONDRIAN

O homem retrata o mundo como o vê, com maior ou menor grau de abstração ou determinação. Alguns o fazem segundo suas crenças, outros segundo seu ceticismo; outros o fazem interpelados por suas emoções, paixões, convicções políticas, ou pela loucura. Estes retratos do mundo – estas imagens captadas, distorcidas e entregues novamente ao mundo – retornam a ele como produto da inteligência humana capaz de representa-lo a partir do que o homem percebe dele segundo seus sentidos, suas emoções, convicções... Mondrian deseja captar o invisível do mundo, insensível ao homem. O mundo que o artista deseja retratar não deve ser reproduzido somente pelos sentidos. Esta nova imagem de mundo é aquela que antecede a visibilidade; só pode ser percebida por um código racional puro, isto é, um código de mundo intuído pelo homem através de regras universais. Platão acreditava que a matemática por ser perfeita se aproximava do divino. Para o filósofo o homem havia encontrado, através da matemática, a linguagem dos Deuses; aquela que eles utilizaram para projetar o mundo e tudo que nele se encontra. A descoberta, ou a *revelação da linguagem dos deuses aos homens*, transformou a raça humana no que ela é. Como se estes deuses tivessem concedido aos homens uma parte de seu poder e de sua supremacia; o homem dotado deste poder consegue se aproximar da perfeição. Mondrian deseja retratar o mundo que não se tornou visibilidade, o mundo insensível – um mundo que não se tornou mundo – mas que pode ser calculado, pode ser interpretado segundo os *segredos* revelados pelos deuses. Ele sabe que é preciso intuir o mundo segundo suas regras. Mondrian não retrata o mundo, ele o decodifica; e assim como em um sistema analítico, ele não o revela – ele o demonstra segundo seus princípios. Se a matemática segundo Platão é o código divino revelado aos homens, logo ela evidencia a *verdade do mundo* ou, o *divino do mundo*. Se foi através da utilização desta *verdade*, deste sistema, que o mundo foi criado pelos deuses e habitado por todos os seres, este código portanto é também a matriz de sua criação – o código da *gênese do mundo*. Isto sugere que

Mondrian ao retratar o objeto de sua pintura busca encontrar nele esta *matriz* que antecede sua existência – ele decodifica seu objeto em busca de sua gênese. Isto explica o rigor do seu método, pois ele não inventa a *verdade do mundo*, ele a analisa segundo um modelo sistemático.

5.3.2 RIETVELD E VAN DOESBURG

Embora tenha sido Van Doesburg o responsável pela conceituação do sistema neoplástico nas artes e na arquitetura, é provável que Rietveld tenha sido o artista deste grupo que melhor aprimorou sua aplicação tanto na arquitetura como no design. Alguns anos antes de Van Doesburg concluir o seu esquema plástico e volumétrico para o projeto da sua casa (1923), Rietveld já havia desvendado o método de aplicação deste sistema no projeto de alguns mobiliários. Em 1917 o designer concebe a sua célebre cadeira “*Red and Blue*”. O sistema criado por Rietveld para solucionar aplicação dos planos linhas geométricas das pinturas neoplásticas em uma construção volumétrica acabou por se tornar o princípio de um sistema de articulação volumétrica de planos e linhas que abriu caminho para o designer produzir uma extensa linha de peças de mobiliário, iluminação, e posteriormente na construção da sua casa entre 1923-24. Rietveld tenta se aproximar das linhas verticais e horizontais presentes na pintura através da utilização de *ripas* de madeira de largura reduzida e alongadas; através do entrecruzamento destas “*linhas*”, Rietveld consegue criar um sistema estrutural muito delgado e resistente. Para os planos maiores – o assento e o encosto no caso da cadeira *Red and Blue* por exemplo – a contraposição entre a grande dimensão desses planos e sua espessura mínima, criam o efeito dos planos coloridos que nas telas de Mondrian dialogam com as linhas retas horizontais e verticais. A volumetria portanto alcançada por Rietveld a partir do entrecruzamento destes grandes planos coloridos de madeira com sistema estrutural bastante esbelto e ortogonal traduzem o efeito desejado na pintura para uma composição tridimensional. Rietveld soluciona o que para ele poderia ser o problema da “espessura das linhas” (da estrutura) no momento em que sua largura se torna evidenciada no “*topo destas linhas*”. O designer sabe que a linha não deve ter um “*topo*”, ela deve ser um elemento puramente longilíneo; porém como estes elementos são estruturais, existe um limite físico para redução de sua espessura, e o que evidencia a espessura destas linhas é

justamente o “*topo*” deste elemento. Este “*topo*” não chega a ser um problema para Rietveld nos grandes planos coloridos. A contraposição da espessura fina com um grande comprimento destes planos consegue fazer com que *pareçam não ter espessura*, não terem um “*topo*”. Rietveld resolve este problema de forma singular – ao final de cada “*linha*”, neste topo que evidencia sua espessura, ele introduz um novo plano através da pintura deste “*topo*” com uma cor diferente da linha; No caso da cadeira “*Red and Blue*”, ele pinta os topos da estrutura de amarelo – assim ele libera sua linha para se tornar pura longitudinalidade, para voltar a ser “*linha*”. Como isso ele também consegue introduzir pequenos planos brilhantes e flutuantes que pairam sobre a volumetria, tornando-a mas rica e complexa a partir dos poucos elementos que a compõem.

Este sistema desenvolvido por Rietveld se mostrou extremamente eficiente em aproximar uma construção volumétrica do sistema neoplástico planificado da pintura. Em 1923 o designer testa aplicação do seu método na construção de sua casa, isto é, na arquitetura. O resultado é uma magnífica e original composição de planos e linhas; interior e exterior; cheios e vazios, que provam a eficiência e a coerência do seu método plástico e construtivo. A residência *Schröder* é provavelmente a maior e mais rica expressão do método neoplástico – em todo seu rigor - aplicado à arquitetura. Outro exemplo da aplicação do sistema neoplástico na arquitetura é o interior do *Café L'Aubette*, projetado e construído por Van Doesburg em Estrasburgo entre 1926 e 1928. A rica construção de planos internos coloridos e articulados ao mobiliário e a iluminação mostram a oportunidade de Van Doesburg de mostrar seu sistema mesmo em um ambiente limitado a um salão preexistente em cuja estrutura se contrapunha a seu método; talvez por esta limitação o interior do *Café L'Aubette* não tenha conseguido atingir a expressão máxima obtida na *Casa Schröder*. Na década seguinte, *Mies van der Rohe* consegue atingir a máxima expressão de sua arquitetura através de uma livre apropriação do sistema neoplástico – a arquitetura de Mies van der Rohe sintetiza a linguagem arquitetônica em toda a sua história e universalidade. Neste sentido não é possível rotular arquitetura de Mies, nem atribuir a ela a herança do método neoplástico – sua arquitetura sintetiza toda história da arquitetura, ao contrário de Rietveld, que embora tenha conseguido construir uma expressão absolutamente original e singular, esta expressão não possui a amplitude e a

complexidade da arquitetura de Mies, justamente por ela estar, de uma certa maneira, “presa” ao rigor do método lógico e racional do sistema neoplástico.

5.4 SOBRE AS TÉCNICAS E O HUMANISMO

“...Como nos escritos dos existencialistas, especialmente Sartre. O autor soube por colegas de Le Corbusier que ele não se interessava pelo existencialismo como filosofia nem era bem informado a respeito. Isso não impede que o paralelo entre a sua obra e a de Sartre seja fundamental. Em seu senso, como arquiteto, da relevância da natureza, entretanto, Le Corbusier está próximo ao mesmo tempo do pensamento grego e do de Camus...”¹¹²

Le Corbusier (1887-1965) se aproxima do pensamento Sartre, e talvez mais do que isso, é possível que Le Corbusier represente, pelo que se pode conhecer de sua obra e de sua vida, uma concretização daquilo que Sartre intuiu e descreveu sobre a existência do homem e do seu papel na busca pela construção de um mundo mais “humano”, e purificado das determinações históricas que impuseram ao homem a sua concepção de verdade. Para compreender a importância de Le Corbusier, dentro de uma perspectiva existencialista, é preciso situá-lo frente ao contexto de surgimento desta filosofia, isto é, dentro de um contexto que se inicia a “quase precisamente” um século antes de seu nascimento, isto é, dos acontecimentos históricos desencadeados pela revolução francesa. Se o século XVIII representa o auge de uma concepção de verdade, que na teoria deveria dignificar a existência humana pela aplicação dos ideais de liberdade, igualdade, fraternidade, e sobretudo pela ideia – pelo otimismo histórico – na crença idealista no progresso da humanidade; Por outro lado o século XIX foi período de dissolução desta crença idealista neste progresso da humanidade, e na bondade dos

¹¹² Scully, V. (2002). Arquitetura Moderna. Cosac & Naify. p.148

Figura 41. Le Corbusier . Interior Pavilhão L'Esprit Nouveau. 1925

Fonte: <https://thespacearchitecture.files.wordpress.com/2013/05/>

homens. Durante todo século XIX, a crise desse sistema de mundo, suas contradições, pareciam representar um recuo histórico em relação aos séculos anteriores. A crise deste século representa uma crise de toda uma concepção iluminista da humanidade, que se estende desde o século XVI, e que via no homem um reflexo da perfeição e da bondade divina, que fez dele a criatura mais perfeita dentre todos os seres vivos. A crença do homem nele próprio e em seus dons extraordinários, o levou a acreditar, em alguns momentos da história, que nada poderia deter o curso do seu progresso. Os acontecimentos históricos, sobretudo do século XVIII, pareciam confirmar a crença do homem em sua capacidade transformar o mundo para seu próprio bem. Um processo, que segundo Hegel, fazia parte da natureza do homem, e que nada poderia, dentro deste processo histórico, conter o avanço da raça humana e do seu direcionamento rumo a um estado absoluto da existência, na plenitude de sua razão e de sua bondade. Não bastaram poucas décadas para que este otimismo se revelasse não mais que puro idealismo. Se o século XVIII representa o auge deste otimismo originado no século XVI, o século XIX representa o oposto, isto é, um rápido declínio da crença do homem nele mesmo. Esta crescente onda de pessimismo leva, inclusive, à crença, dentro de alguns núcleos intelectuais, de que a verdadeira essência do homem - da sua relação com a natureza e com o mundo - ficou perdida na idade média. A crescente onda medievalista em pleno século XIX talvez seja o maior exemplo da desilusão do homem com a concepção iluminista de sociedade.

A importância de Le Corbusier portanto, e também do movimento moderno num certo sentido, é o da retomada de uma crença perdida do homem em sua capacidade aperfeiçoar o mundo. Esta retomada do otimismo no início do século XX, como se sabe, durou pouco tempo; O colapso do mundo e da humanidade neste período atravessado por duas guerras mundiais, pelas mais absurdas atrocidades cometidas contra a raça humana pelo próprio homem, pareciam exaurir ainda mais a crença do homem em uma possibilidade de existência digna de sua condição. O que Sartre e Le Corbusier conseguem realizar, a despeito do colapso histórico que os circundavam, foi conceber um novo modelo de humanismo, na filosofia e na arquitetura respectivamente. Se no início do século XIX o homem produz, como contraposição à crise do idealismo, o socialismo utópico; Sartre e Le Corbusier, um século depois, concebem um **Humanismo Utópico**, que, assim como o primeiro, acreditam em

uma contraposição demasiadamente radical – e irrealizável – como um antídoto possível para a humanidade.

“Assim, para os puristas, essa necessidade humana de perceber a ordem será satisfeita tanto pelo Partenon como por uma equação de Einstein. Sob essa luz, para usar uma ideia de Green, o purismo se converteria ‘em uma extensão do humanismo renascentista com sua ênfase na proporção’ e no homem como centro e medida do mundo. As proporções, que dão a sensação de beleza aos espíritos e ao pensamento, estão, para eles, diretamente relacionadas à ordem do corpo humano e à estrutura de seus órgãos sensoriais e de suas mentes ‘mas já não tem relação com Deus’”¹¹³

Tanto a fenomenologia existencial de Sartre, exposta na revista *Temps Moderns*, quando a concepção de mundo moderno idealizada por Le Corbusier, exposta na revista *L'Esprit Nouveau*, evidenciam essa construção utópica de homem e de mundo; Ambas se mostraram, assim como toda utopia, irrealizáveis.

“Em cada escolha e em cada projeto, expressões da minha liberdade, estão implícitos os fatores adversos que poderão me impedir de realizá-lo.(...) E é nesse contexto que se dá o compromisso ou a maneira pela qual a resistência torna-se, ao mesmo tempo, limite e possibilidade da liberdade, aquilo que faz com que o ato esteja separado de seu fim e reunido a ele, num movimento dialético que se explicita em condições concretas da vida histórica.”¹¹⁴

Como Sartre mesmo formulou: o homem como uma possibilidade impossível, uma totalidade destotalizada; e em Le Corbusier, o seu projeto de mundo como um possível impossível, realizável irrealizável – esta é a verdadeira construção desta filosofia e deste projeto – revelar ao mundo e aos homens não o que podem ser, mas o que realmente são.

¹¹³ Carlos A. Ferreira Martins, introdução: Ozenfant, A., Corbusier, L., & Euvaldo, C. [2005]

¹¹⁴ Silva, F. L. e. [2013]. Sartre e o Humanismo. São Paulo: Editora Barcarolla. p.40

5.4.1 L'ESPRIT NOUVEAU. 1925

“Standards of the mind, standards of the heard, thy physiology of sensations (of our human sensations); Then standards of history and statistics. I touched human bases, I possessed the realm where our actions occur.”¹¹⁵

Em 1925 Le Corbusier apresenta ao público um pavilhão que ficou conhecido como o *Pavillon de L'Esprit Nouveau*. Tratava-se de uma construção que fazia parte da Grande Exposição de Paris -1925. Nela Le Corbusier apresentou um conjunto de suas ideias sobre habitação, urbanismo, design, arte decorativa, e artes plásticas; Tudo isto para ele fazia parte de um único projeto: um projeto para a vida humana – na modernidade - em todas as suas especificidades. Era um exemplo de “obra de arte total”, que passou fazer parte de uma excursão mais ampla no campo artístico, e que tem seu início atribuído a Frank Lloyd Wright, e, foi adotado também pelo neoplasticistas Van de Velde e Rietveld. Porém nenhum desses arquitetos, nem mesmo Wright, conseguiu se aproximar da amplitude e da profundidade com que desenvolvida a pesquisa de Le Corbusier. Os resultados obtidos por Le Corbusier em sua pesquisa também foram apresentados em diversos números da revista de mesmo nome: L'Esprit Nouveau. É possível ter acesso a este conteúdo através de diversas publicações e compilações dos textos publicados nesta revista, e da repercussão do Pavilhão sobretudo na mídia francesa. O pavilhão era composto por duas partes; de um lado havia uma grande sala dispostas onde Le Corbusier apresentava dois projetos urbanísticos: um plano detalhado para a construção de cidade para abrigar 3 milhões de habitantes - “*cidade contemporânea*”; E o segundo um plano para a reconstrução do centro de Paris chamado

¹¹⁵ Carta para Ritter, 13 de janeiro de 1917, enviada de Berna e escrita a bordo de um trem vindo de Paris, sobre a descrição de alguns eventos de agosto de 1915. extraído de: Weber, N. F. (2008). *Le Corbusier: A Life*. Alfred A. Knopf. p.186

Figura 42. Le Corbusier. Plan Voisin . 1925

<https://glenwalls.files.wordpress.com/2014/03/le-corbusier.jpg>

“*Plan Voisin*”. Na outra parte do pavilhão Le Corbusier construiu o protótipo de uma residência-tipo, totalmente decorada e mobiliada. O pavilhão, em seu conjunto, comunica ao público, o conjunto das ideias e das convicções de Le Corbusier sobre como deveria ser o mundo moderno, a cidade moderna, a casa moderna, os móveis, etc... Tudo que pudesse corresponder ao novo modelo de vida, e de sociedade, que para Le Corbusier, era incompatível com modo de vida naquele momento. Para o arquiteto a renovação da cidade era uma questão vital para sociedade, sobretudo no contexto europeu, cujas cidades eram justaposições históricas que não refletiam mais o “novo espírito” dos tempos. Para Le Corbusier, esta proposta vinha ao encontro com a ideia de que a Europa precisava se reconstruir para fazer frente aos novos tempos, sobretudo pelo risco de perder a sua hegemonia para a “nova américa”. Para o arquiteto, o mundo e o homem não eram mais os mesmo de antigamente, era preciso reconstruir um novo mundo para que este homem pudesse “emergir”, se purificar de um passado que comprime sua existencia contra a sua estrutura decadente.

*“A Arquitetura se acha diante de um código modificado. As inovações construtivas são tais os antigos estilos, pelos quais estamos obcecados, não podem mais corresponder a elas; Os materiais empregados atualmente não se prestam às composições dos decoradores. Há uma tal novidade nas formas, nos ritmos, fornecida pelos procedimentos construtivos, uma tal novidade nas alterações nos novos programas industriais, locativos ou urbanos, que finalmente explodem em nosso entendimento as leis verdadeiras, profundas, da arquitetura estão estabelecidas sobre o volume, o ritmo e a proporção; Os estilos não existem mais, Os estilos não são exteriores; se nos assediam ainda, são como parasitas. Se nos colocamos em face do passado, constatamos que a velha codificação da arquitetura, sobrecarregada de artigos e de regulamentos durante 40 séculos, Cessa de nos interessar; ela não mais nos diz respeito; houve uma revisão dos valores; houve revolução no conceito de arquitetura.”*¹¹⁶

A proposta de Le Corbusier foi fortemente criticada, e ainda o é. Ela me revela sobretudo, uma visão utópica de humanidade, porém esta visão otimista de mundo, de

¹¹⁶ Le Corbusier. (1973). Por uma Arquitetura. Perspectiva. p.203

progresso, e de humanidade, representa uma retomada histórica da crença do homem nele mesmo – isto não acontecia desde o século XVIII. Le Corbusier representa, através desse projeto, esta crença na possibilidade de transformação da sociedade, e a busca por uma essência perdida do homem e do mundo – esta é a fundamental importância do L'Esprit Nouveau para o homem do começo do século XX, e como se sabe, para todo século XX.

“My whole life, they made fun of me and criticized me. They called Marseille ‘La Maison de Fada’. You wait: after my Death, they’ll use me for themselves. I’ll become a great man. That’s why I am telling you not to go to my funeral. It will be masquerade.”¹¹⁷ “For most of my life, I have simply been smashed down. Many people were so jealous, they want to destroy me, to crush my head just like that Octopus”¹¹⁸ “They grilled me over a slow fire: grotesque!!”¹¹⁹

O plano de Le Corbusier é um plano humanístico, ele recoloca o homem, assim como Sartre o fez, diante de si mesmo, em face à importância do exercício de sua liberdade na construção sobretudo, de si mesmo – e como Sartre teorizou, ao fazê-lo para si, o faz para toda humanidade.

“Em resumo:

Entre crer e não crer, é melhor crer.

Entre agir e se dissolver, é melhor agir...”¹²⁰

Le Corbusier cria, através da impossibilidade radical de sua concepção de mundo, uma projeção negativa do mundo real. O fracasso de sua concepção é calculado – é projetado – a imagem do impossível releva ao mundo seu absoluto finito, sua inércia

¹¹⁷ entrevista a Hindermeyer, extraído de: Weber, N. F. (2008). *Le Corbusier: A Life*. Alfred A. Knopf. p.11

¹¹⁸ Zanic, *Testamento Final*, p.67, extraído de: Ibid. p.11

¹¹⁹ R2-2-42, *Carta para sua mãe*, maio de 1951, extraído de: Ibid. p.11

¹²⁰ Corbusier, L., & DE ALMEIDA PRADO GALVAO, M. E. (2009). *Urbanismo*. WMF M. Fontes.

dinâmica e frenética; como se o mundo que se revela transformador fosse ele próprio uma fatídica sombra do que poderia ser aos olhos daqueles que o enxergam além do seu reflexo imediato. O fracasso premeditado de uma realidade impossível – como no caso projeto do *Plan Voisin* – consiste em revelar ao mundo suas impossibilidades – dado que seria ingênuo supor que Le Corbusier, acreditando profundamente nas possibilidades infinitas da transformação radical do mundo impulsionado pelo *Horse-power*, poderia supor uma configuração estática e absoluta como produto singular desta revolução transformadora. A arquiteto, no ímpeto de sua realização, deixa-se enganar. O projeto da *Plan Voisin* é uma visão congelada de futuro, de um futuro possível e impossível, realizável e irrealizável. Este duplo sentido da concepção de projeto revela o mundo real para o mundo real. Sua imagem condensada em papel cortado e colado, rabiscos, anotações e perspectivas é nada mais que um reflexo irrefletido do mundo real, revelando suas impossibilidades mais concretas.

*“É pelo próprio fato de o Para-si não ser, a cada momento, aquilo que ele é, e ser, sempre, na forma do projeto, aquilo que ele ainda não é, que se pode falar em totalidade. Como efeito, ser adiante de si implica esse paradoxo: ser o que ainda não é, ser, já, os seus possíveis. Mas como isso configura um processo – vir-a-ser, e não ser em sentido pleno – não se pode falar em totalidade realizada como tal, e sim em totalidade destotalizada: aquela que se define pela sua própria irrealização: ‘temporalização em perpétuo inacabamento’”*¹²¹

¹²¹ Silva, F. L. e. (2013). Sartre e o Humanismo. São Paulo: Editora Barcarolla. p.58

Figura 43. Le Corbusier . Plan Voisin . 1925

Fonte: <https://glenwalls.files.wordpress.com/2014/03/le-corbusier.jpg>

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

6.1 LES TEMPS MODERNS E O L'ÉPRIT NOUVEAU

O homem é função – é pura funcionalidade – a figura de *Macunaíma* evidencia esta condição do ser – à medida em que o homem se distancia de suas funções, de suas realizações, se distancia também de sua essência, se desumaniza – *Macunaíma* é um ser primitivo, um anti-humano, ou melhor, um ante-humano, deste modo, um animal. Isto ocorre porque sua existência nada transforma, nem para si nem para os outros; sua existência é inexistência. Para existir é preciso que algo se faça de si, para-si. Sartre afirma que o homem interioriza o mundo e se torna totalidade – uma totalidade destotalizada, pois este processo é sempre inacabado, sempre por fazer. Este *por-fazer* constante constitui o homem e sua condição no mundo. Existir é realizar a interiorização solitária do mundo, pois ninguém pode fazê-lo pelo homem – como o fez Thoreau em sua cabana; Kant em seu isolamento metódico; Cézanne trancado em seu atelier; Giacometti, à beira da miséria, submerso na poeira e no cal de seu apartamento em Paris – aspirando e expirando sua matéria prima - sua arte; Como o fez o *homem do subsolo* de Dostoiévski, que concentra em seu isolamento a totalidade do mundo, da história; ele interioriza a essência humana e a reconstrói incessantemente num eterno inacabamento: o resultado é sempre o fracasso. Por isso a desilusão, a angústia e o desolamento – uma consciência de Sísifo segundo Camus – o que dá sentido à existência humana é pensar que ao descer a montanha a mesma pedra o aguarda para novamente ser erguida ao cume – para novamente rolar montanha abaixo – Sísifo é o homem em sua total humanidade - na totalidade de sua essência – o oposto completo de *Macunaíma* – o ante-homem, que ao proclamar a sua negação a empurrar a pedra eternamente morro acima, se nega não a viver – pois vive – mas

Figura 44. Le Corbusier em palestra para estudantes.

Fontes: http://www.exhibitioncritique.com/wp-content/uploads/2015/06/IMG_3317.jpg

nega uma existência humana – vive como um animal – vive para estar no mundo como uma coisa qualquer. Carregar a pedra é que faz do homem o único animal vivo que – consciente de sua condição no mundo – não a abandona. O homem portanto constrói a si próprio, seja no isolamento – no *subsolo* – seja em meio à multidão, como Poe: esta é sua condição – esta é a sua essência. É por isso que Sartre insiste em afirmar – a despeito daqueles que criticam sua ontologia – que a existência precede a essência; Pode-se afirmar de outro modo: a existência constrói a essência. A essência é criada no ato de construir; nesta função – e nunca estará completa, acabada. Quando Le Corbusier interioriza a história ele o faz através de sua função e não de sua essência – no sentido platônico – isto é, ele não nega a história, não a abandona, mas o faz à partir do uso da técnica. É a partir do estudo e da apropriação das técnicas que Le Corbusier reorganiza o mundo e o homem – se o homem é função e sua natureza é o fazer – ele faz da *práxis* sua essência, sua história – No entanto esta *práxis* só pode ser apreendida através das técnicas – Sartre situa em sua *Crítica da Razão Dialética* o papel da técnica como elemento que transfere de um homem a outro, de uma geração a outra, a *inteligência da práxis*. Se a essência do homem é realizar – exercer sua funcionalidade – este fazer se dá através de uma técnica – seja ela qual for. Portanto o que se transmite para a humanidade como legado de si própria é um infindável compêndio e acúmulo de técnicas. O uso destas técnicas, sua apropriação e assimilação, transfere e dota o homem de sua capacidade única dentre todos os seres vivos: produzir – através delas – linguagem e conhecimento. Portanto o homem moderno não abandona ou nega a história, assim como o homem existencial de Sartre não abandona ou nega sua essência – ele interioriza a história através das técnicas, associando-as à *práxis* individual ou coletiva na construção de novas técnicas, moldando desta maneira sua linguagem. Este arcabouço é a verdadeira essência do homem e da humanidade. Le Corbusier não nega a história, ele a despe daquilo que não interessa, daquilo que não é humano – que não está associado à *práxis*, isto é – os valores morais e sociais já abolidos por Nietzsche. Este exercício de purificação da linguagem através de sua funcionalidade é o cerne do movimento moderno. Ele está exposto nas revistas *L'Esprit Nouveau* de Le Corbusier e em *Temps Moderns* de Sartre. Neste sentido é que se dá a aproximação de *Les Temps Moderns*, através da figura de Sartre e do *L'Esprit Nouveau*, através da figura de Le Corbusier; e é nesse sentido que a formação do

pensamento moderno na arquitetura e no design se aproxima da fenomenologia existencial – na busca e na construção do homem pelo homem, e na consciência que esta construção não se dará através da negação da história, mas sim pela busca – nesta história – daquilo que é humano - de sua essência - isto é, a função de sua existência.

“Antes mesmo do nascimento do raciocínio, surgiu o sentimento que leva ao ato: a razão em seguida facilitação da mente, com confirmações se parecem indiscutíveis. Um ser ativo tem um espírito de verdade que é o seu juízo. É um imperativo que é, ao mesmo tempo que a força, a lucidez. Esse espírito de verdade é a força de um homem. No que tange à nossa obra, o trabalho humano, o mundo humano, não existe nada, nem tem o direito de existir, que não seja explicável. Lançamo-nos ao trabalho: tudo deve ser claro, pois não somos loucos. Trabalhamos com um objetivo... Por mais tolo que ele possa ser: Ora, percebo que uma imensa quantidade de objetos que outrora tinham o espírito de verdade estão vazios e não passam de carcaças: jogo-os fora. Jogarei tudo do passado, salvo o que ainda tem serventia. Algumas coisas sempre tem serventia: a arte.”¹²²

¹²² Corbusier, L. (1996). *A arte decorativa*. Martins Fontes. p.IX

7 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Banham, R. (2003). *Teoria e projeto na primeira era da máquina*. Perspectiva.
- Baudelaire, C. (2006). *A Invenção Da Modernidade*. Relógio D'água.
- Benevolo, L., & Goldberger, A. M. (2009). *História da arquitetura moderna*. Perspectiva.
- Benjamin, W., & Dias, A. (1975). *A modernidade e os modernos*. Tempo Brasileiro.
- Chatelet, F. (1992). *Uma História da Razão*. Jorge Zahar Editor Ltda.
- Corbusier, L. (1973). *Por uma Arquitetura*. Perspectiva.
- Corbusier, L. (1996). *A arte decorativa*. Martins Fontes.
- Corbusier, L., & De Almeida Prado Galvão, M. E. (2009). *Urbanismo*. M. Fontes.
- Corbusier, L., & de Moura, C. E. M. (2004). *Precisões sobre um estado presente da arquitetura e do urbanismo*. Cosac Naify.
- Corbusier, L., Ozenfant, A., & Euvaldo, C. (2005). *Depois do cubismo*. Cosac Naify.
- Costa, L. (1984). Le Corbusier: A Arquitetura e as Belas Artes. *Revista Do Patrimônio Histórico E Artístico Nacional*. n19, 53 – 68.
- Dostoiévski, F. (2001). *Memórias do subsolo*. 34. ed.
- Emerson, R. W. (1849). *Nature*. J. Munroe.
- Engels, F., & Schumann, B. A. (2008). *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*. Boitempo Editorial.
- Engels, M. (2012). *Manifesto comunista*. Boitempo Editorial.
- Frampton, K. (2008). *Historia Crítica Da Arquitetura Moderna*. Martins Fontes.
- Gropius, W. (2004). *Bauhaus: Nova arquitetura*. Perspectiva.
- Hayden, D., Tafuri, M., & la Penta, B. L. (1979). *Architecture and Utopia: Design and Capitalist Development. Technology and Culture* (Vol. 20).
- Hegel, G. W. F., & Meneses, P. (2012). *Fenomenologia do espírito: Trad. Paulo Meneses. Com*

a colab. de José Nogueira Machado. Vozes.

Hobsbawm, E. J., & Garschagen, D. M. (2003). *Da revolução industrial inglesa ao imperialismo*. Forense-Universitaria.

Huenemann, C., & Wainberg, J. A. (2012). *Racionalismo*. Vozes.

Kant, I. (1999). *Crítica da razão pura*. Nova Cultural.

Kierkegaard, S. A., & VALLS, A. L. M. (2010). *O conceito de angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário de Vigilius Haufniensis*. Vozes.

Kierkegaard, S., & de Sousa, E. M. J. (2009). *Temor e tremor*. Martin Clarettese.

Kierkegaard, S., & MONTEIRO, A. C. (2007). *Desespero humano*. Martin Clarettese.

Loos, A., & Marques, L. (2004). *Ornamento e crime*. COTOVIA.

Maciuka, J. V. (2005). *Before the Bauhaus: Architecture, Politics, and the German State, 1890-1920*. Cambridge University Press.

Marx, K., & ENGELS, F. (2007). *A ideologia alemã*. Martins Fontes.

Morris, W. (1884). Art and socialism. Retrieved from
<http://www.marxists.org/archive/morris/works/1884/as/as.htm>

Muthesius, H. (1994). *Style, Architecture and Building Art: Transformations of Architecture in the Nineteenth Century and Its Present Condition*. Getty Center for the History of Art and the Humanities.

Nerdinger, W., Durth, W., & (München), A. (2007). *Deutscher Werkbund 100 anos de Arquitetura e Design na Alemanha*. Prestel. Retrieved from
http://www.werkbund.org.br/temas/padrao/imagens/CatalogoWerkbund_FINAL_27.02.pdf

Nesbitt, K. (2008). *Uma Nova Agenda para a Arquitetura (2a edição)*. Cosac Naify.

Nietzsche, F. (1999). *Obras incompletas*. Nova Cultural.

Oechslin, W., & Widder, L. (2002). *Otto Wagner, Adolf Loos, and the Road to Modern Architecture*. Cambridge University Press.

Pevsner, N. (1995). *Os pioneiros do desenho moderno: de William Morris a Walter Gropius*.

Martins Fontes.

Rabelais, F., & Brown, A. (2003). *Pantagruel*: Hesperus. Retrieved from <https://books.google.com.br/books?id=fOBcAAAAMAAJ>

Reynolds, J. (2013). *Existencialismo*. Vozes.

Ruskin, J. (1849). *The Seven Lamps of Architecture*. J. Wiley.

Ruskin, J. (1854). *On the Nature of Gothic Architecture: And Herein of the True Functions of the Workman in Art*. Smith, Elder, & Company.

Ruskin, J. (1873). *The Stones of Venice*. Smith, Elder and Company.

Ruskin, J. (2004). *A economia política da arte*. Record.

Ruskin, J. (2008). *Lâmpada da Memória*, A. Ateliê Editorial.

Sartre, J. P. (2009). *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Vozes.

Sartre, J. P., & Ferreira, V. (2004). *O existencialismo é um humanismo*. Bertrand Editora.

Schorske, C. E., & Bottmann, D. (1989). *Viena fin-de-siècle: política e cultura*. Companhia das Letras.

Scully, V. (2002). *Arquitetura Moderna*. Cosac & Naify.

Silva, F. L. e. (2006). *Descartes: a metafísica da modernidade*. Moderna.

Silva, F. L. e. (2013). *Sartre e o Humanismo*. São Paulo: Editora Barcarolla.

Stangos, N. (1991). *Conceitos da Arte Moderna*. Rio de Janeiro.

Thoreau, H. D., Cabral, A., & Henriques, J. (1999). *Walden ou a vida nos bosques*. Antígona.

Thoreau, H. D., & Karam, S. (1997). *A Desobediência Civil*. L&PM Editores.

Vidler, A. (1975). *Histories of the Immediate Present : Inventing Architectural Modernism , 1930-1975, 1930–1975*.

Weber, N. F. (2008). *Le Corbusier: A Life*. Alfred A. Knopf.

LEONARDO GOMES SETTE GONÇALVES

Mestrado em Estética e História da Arte. PGEHA-USP. 2015