



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MARILENE DE MEDEIROS ADUQUE

MARTIN HEIDEGGER: ACERCA DO HABITAR E DO CONSTRUIR

Natal/RN
2021

MARILENE DE MEDEIROS ADUQUE

MARTIN HEIDEGGER: ACERCA DO HABITAR E DO CONSTRUIR

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Metafísica.

Orientador: Prof. Dr. Oscar Federico Bauchwitz.

Natal/RN
2021

Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN
Sistema de Bibliotecas - SISBI
Catalogação de Publicação na Fonte. UFRN - Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes -
CCHLA

Aduque, Marilene de Medeiros.

Martin Heidegger: acerca do habitar e do construir / Marilene de Medeiros Aduque. - 2021.

123 f.: il.

Dissertação (mestrado) - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, RN, 2021.

Orientador: Prof. Dr. Oscar Federico Bauchwitz.

1. Heidegger, Martin, 1889-1976- - Dissertação. 2. Pensamento - Dissertação. 3. Habitação - Dissertação. 4. Construção - Dissertação. 5. Arquitetura - Dissertação. I. Bauchwitz, Oscar Federico. II. Título.

RN/UF/BS-CCHLA

CDU 111

MARILENE DE MEDEIROS ADUQUE

MARTIN HEIDEGGER: ACERCA DO HABITAR E DO CONSTRUIR

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Natal, ____ de janeiro de 2021.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Oscar Federico Bauchwitz
Presidente - UFRN

Prof. Dr. Clodomir Barros de Andrade
Avaliador Externo - UFJF

Prof. Dr. Gabriel Kafure da Rocha
Avaliador Externo – IF-Sertão - PE

A Martin Heidegger.

A Francisco de Paula Coimbra de Almeida Brennand.

AGRADECIMENTOS

A Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN.

A Martin Heidegger, por ter existido, por ter sido verdadeiramente um pensador e por todas as suas contribuições à Filosofia. Sem Martin Heidegger a Filosofia não teria o mesmo sabor.

A Ogum.

A São Benedito.

À minha adorada Santa Sara Kali.

Ao Prof. Dr. Oscar Federico Bauchwitz, meu orientador e meu mestre, por ser verdadeiramente um pensador, um mestre. Agradeço por ser o meu mestre desde a Graduação. Agradeço por nos dar oportunidades de conhecer seu maravilhoso trabalho, pelo privilégio e prazer por ocasião de ouvi-lo falar de forma tão brilhante e inspiradora. Agradeço por nos dar a ver a verdadeira essência da Filosofia, de um filósofo, de um pensador e de um professor de Filosofia. Agradeço também por ter me trazido Heidegger e os estudos neoplatônicos. Agradeço também por nos trazer a sua escrita acurada, poética, bela e inspiradora. Agradeço a confiança e admiração pelo meu trabalho, bem como agradeço a atenção, a generosidade e a paciência. Ademais, agradeço por me inspirar, por me despertar admiração e orgulho e, principalmente, por existir.

Ao GEMT – Grupo de Estudos em Metafísica e Tradição.

Ao Prof. Dr. Gabriel Kafure da Rocha, pelas sugestões, pelo interesse e entusiasmo em participar da Banca Examinadora.

Ao Prof. Dr. Clodomir Barros de Andrade, pela atenção, gentileza e, principalmente, por nos mostrar seu trabalho extraordinário. Agradeço também pela admiração ao meu trabalho.

Ao Prof. Dr. Marlos Alves, pela amizade, apoio, admiração e cuidado.

Ao Prof. Dr. George Alexandre Dantas, por dar-me a oportunidade de conhecer o seu excelente trabalho na Arquitetura, como também sua atuação como professor no Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da UFRN. Grata também pelas contribuições, bem como pela generosidade, disposição, paciência, amizade e pela admiração demonstrada pelo meu trabalho por ocasião das aulas de Teoria da Arquitetura.

Às secretárias do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Ellen Cecília e Thiare Pacheco, pela amizade, atenção, gentileza, paciência, dedicação e competência.

A Francisco Aduque (*in memoriam*), por ter me apresentado os livros, por ter sido o melhor pai do mundo e, principalmente, por ter existido.

À minha única irmã, Margarete Aduque. Obrigada por confiar e alegrar-se com as minhas conquistas, bem como por estar aqui. Agradeço também pelo apoio e pela admiração que tem pelo meu trabalho.

À minha mãe, Janete de Medeiros Aduque, por estar aqui.

À minha amiga-irmã Giselle Freitas, ela que como uma verdadeira amiga, conhece e reconhece os meus defeitos e qualidades e sente orgulho por razão das minhas tentativas, erros e acertos e, principalmente pelas minhas conquistas. Sou grata pela amizade, carinho, conversas alegres, escuta, apoio, paciência e por, como amiga-irmã, tornar a vida mais leve.

À amiga Mariana Queiroz, pela amizade, pelo apoio, pelas divertidas conversas e pela grande admiração que tem pelo meu trabalho, em especial a admiração que tem pela minha forma de escrever.

À amiga Suely Pierre, pela amizade, admiração e por celebrar as minhas conquistas.

“Admiro os poetas. O que eles dizem com duas palavras a gente tem que exprimir com centenas de tijolos.”

(João Batista Vilanova Artigas).

“Construir e pensar são, cada um a seu modo, indispensáveis para o habitar.”

(Martin Heidegger, *Construir Habitar Pensar*).

“A arquitetura, pois, por ser uma arte útil e necessária, situa-se numa posição fixa e honrosa entre as ocupações humanas.”

(Arthur Schopenhauer, *MVR*).

“A arquitetura é poesia prática.”

(Bjark Ingels, in *The New Yorker*).

RESUMO

Esta dissertação tem por objetivo analisar o habitar e o construir tendo por base o pensamento de Martin Heidegger, considerando a sua contribuição para pensar a relação entre a Filosofia e a Arquitetura. Investiga-se o habitar e o construir a partir da concepção heideggeriana do ser-aí como ser-no-mundo, bem como procura-se explicitar de que forma o homem habita e constrói numa época caracterizada pela consolidação do esquecimento do Ser e da consumação da metafísica. E, por fim, busca-se especular como o habitar e o construir podem ocorrer desde uma perspectiva de resgate do habitar essencial.

Palavras-chave: Martin Heidegger; Pensamento; Habitação; Construção; Arquitetura.

ABSTRACT

This dissertation aims to analyze dwelling and building according to the philosopher's thought Martin Heidegger, considering his contribution to thinking about the relationship between Philosophy and Architecture. Investigates dwelling and building at the Heideggerian conception of being-there as be-in-the-world, as well as trying to make explicit how the human dwells and builds in an era characterized by the consolidation of the exhaustion of being and the consummation of metaphysics. And, finally, we try to speculate how to dwelling and building can occur from a perspective of rescue of essential dwelling.

Keywords: Martin Heidegger; Thought; Dwelling; Building; Architecture.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
1. O HABITAR DE <i>SER E TEMPO</i> AO MUNDO TÉCNICO.....	20
1.1. O ser-no-mundo e a arquitetura.....	22
1.2. A ocupação e a preocupação na arquitetura.....	29
1.3 Sobre o modo próprio e o modo pessoal do habitar e construir..	35
1.4. O esquecimento do Homem e do Ser no mundo técnico.....	41
1.4.1. O pensamento: a desertificação no habitar.....	43
1.4.2. A linguagem: poder e ruína.....	49
1.4.3. O habitar e o construir como desafio e junto a Natureza.....	55
2. DA CRISE HABITACIONAL À SACRALIDADE DO HABITAR.....	66
2.1. A crise habitacional.....	67
2.2. Acerca do construir: moradia e tessitura de mundo.....	74
2.3. A sacralidade da arquitetura enquanto arte.....	79
2.3.1. A sacralidade na obra de arte.....	80
2.3.2. A sacralidade na arquitetura.....	84
2.3.3. A ruína.....	88
2.3.4. O habitar sagrado.....	92
2.4. A sacralidade do habitar: mística?.....	95
2.5. <i>Geviert</i>: a concretude do mundo.....	100
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	112
REFERÊNCIAS.....	116

INTRODUÇÃO

“A arquitetura pode ser ouvida? A maioria das pessoas diria provavelmente que, como a arquitetura não produz sons, não pode ser ouvida. Mas ela não irradia luz e, no entanto, podemos vê-la.”

(Steen Eiler Rasmussen, *Viver a Arquitetura*).

O título desta dissertação indica a tentativa de analisar, considerando o pensamento heideggeriano e suas ressonâncias na Arquitetura, o habitar do humano. O habitar, para Martin Heidegger, abarca uma compreensão mais ampla do que costumeiramente lhe é atribuída, pois a recepção do habitar em Heidegger descortina o modo pelo qual nós existimos. Habitar significa existir, o que por sua vez, é estar no mundo, sobre a resistência e ao amparo da terra e sob a imensidão misteriosa e inalcançável do céu. Habitar é existir com os outros seres-aí e junto aos entes, na vizinhança do Ser e com ele comprometido. E, por conseguinte, habitar não se limita a residir, ocupar um espaço ôntico, geográfico, uma edificação, um logradouro. Porquanto, infere-se que pensar o habitar não é um ato restrito a analisar a beleza, investigar os elementos arquitetônicos ou o emprego da tecnologia na construção dos edifícios, dado que o pensar o habitar abre lugar para que diversas inquietações relacionadas ao tema sejam suscitadas. E uma vez suscitadas, reivindicam sua relevância para serem pensadas. São elas, por exemplo: O que é *habitar* e como se relaciona com o *construir*? Por que *apenas o humano* é capaz de habitar? *Apenas o humano* é capaz de construir? O que é *ser capaz de construir*? O que significa construir *mundo*? O que é *mundo*? Qual a relação entre *habitar* e *pensar*? E como habitação e linguagem se relacionam?

As questões acima elencadas têm no pensamento de Heidegger a acolhida que lhes concede a dignidade de serem pensadas e, a partir da reflexão, a recondução ao seu fundamento, em razão do seu itinerário de pensamento pôr em relevo a primazia de questões filosóficas fundamentais. Heidegger abre lugar para que as questões centrais da Filosofia possam se estabelecer de forma outra e, ao repensá-las, salva a reflexão. Para Stein (1986, p. 11): “Ao se aproximar de seus sessenta anos de publicação, a obra central de M. Heidegger, *Ser e Tempo*, ainda não foi esgotada em sua capacidade de produzir novos efeitos na compreensão de questões centrais da Filosofia”. As palavras de Stein não somente enfatizam a relevância e a ressonância do pensar heideggeriano, respeito a *Ser e Tempo*, na filosofia de pensadores

contemporâneos, como também mostram-se pertinentes também em relação às demais obras do filósofo, posto que ainda hoje elas abrem caminho para o pensar.

Abrir caminhos para o pensar e dignar-se a percorrê-los é o traço fundamental do pensar heideggeriano, decerto que Heidegger não responde as questões¹, antes, abre lugares para que novas questões aflorem a partir delas, abrindo e mantendo abertos os caminhos, conduzindo, salvando o pensamento, uma vez que “no pensamento, o que permanece é o caminho. E os caminhos do pensamento guardam consigo o mistério de podermos caminhá-los para a frente e para trás, trazem até o mistério de o caminho para trás nos levar para a frente” (HEIDEGGER, 2012, p. 81). Em outras palavras, o caminho é permanente e não exige uma linearidade. O caminho permite ao pensador direcionar-se ao vindouro, mas também outorga a possibilidade de retornar aos fundamentos, à origem. E concede, ainda, a possibilidade de através do retorno à radicalidade, lançar o pensamento e o pensador ao seu porvir. Neste sentido, Heidegger não somente abre caminhos de pensamento, senão que também lava e zela por esse solo ao permitir que as questões aflorem, ao manter-se em caminhada, pois ele pensa os caminhos de pensamento já estando neles, dado que “pensar o caminho do pensamento significa já estar percorrendo este mesmo caminho” (SARAMAGO, 2008b, p. 160). Destarte, quando é ressaltado que o filósofo pensa o caminho já estando neles, significa que Heidegger pensa este caminho junto ao mesmo, em uma permanência insistente. A permanência insistente nos caminhos propicia a condução até o pensar vindouro, ou seja, a instauração de um pensar restaurado a partir do que emerge em razão de empenhar-se em “caminhar para trás”, do “passo atrás”, o qual não se trata de um retrocesso, uma expressão ou resultado de um saudosismo do filósofo, mas de buscar a radicalidade através do digno ato de pensar em torno ao já pensado. E ao pensar sobre o já pensado, acolhê-lo, escutá-lo e conduzi-lo, buscar o ainda não pensado, o novo pensar, um pensar outro.

¹ Marco Aurélio Werle, em seu artigo *A pergunta e o caminho no pensamento de Heidegger*, expõe a distinção do pensar heideggeriano na filosofia do século XX e XXI, da seguinte forma: “Vale ressaltar que essa atitude questionadora e radical distingue o pensamento de Heidegger no cenário contemporâneo da filosofia do século XX e XXI. As outras vertentes do pensamento contemporâneo, tal como a filosofia analítica e a teoria crítica, encontram-se comprometidas com o discurso pouco questionador e radical, mas tradicional em sua matriz, já engessado ou até mesmo determinado por certas ideologias previamente fixadas. Se a *Filosofia Analítica* se pauta em grande medida pelo *fato da ciência* e o invoca constantemente em seus argumentos ou se guia por uma versão “matematizada” ou logicista da razão, a *Teoria Crítica* e seus herdeiros não abrem mão da noção de ideologia e de subjetividade, cuja origem é a filosofia clássica alemã e seus desdobramentos no século XIX” (WERLE, 2012, p. 153). Resulta válido ressaltar que o modo questionador e radical de Heidegger o diferenciam dos filósofos do século XX e XXI, principalmente por levar a cabo a concepção de questionar, pensar novamente e com fôlego renovado para desfazer ideias e conceitos determinados. E, com isto, Heidegger nos mostra o que, o mais das vezes é esquecido, ou seja, o fato de a Filosofia não constituir algo estanque, pois há sempre que se pensar; há sempre algo para ser pensado, para ser trazido à dignidade do pensar.

Heidegger atende ao apelo do pensamento originário e zela pela nobre, digna, elevada tarefa de pensar. Tal zelo dedicado à origem e ao pensar reflete-se em toda a sua obra. Um exemplo encontra-se no *Prefácio de Ensaaios e Conferências*²: “Trata-se como previamente de empenhar-se a fim de que, graças a tentativas contínuas, se cultive um espaço de acolhimento para o que, desde sempre, deve ser pensado, mas ainda não o foi; um espaço em cuja liberdade o ainda não pensado reivindique um pensamento que o pense” (HEIDEGGER, 2012, p. 9). Logo, isso significa que o pensamento originário requisita seu resgate e encontra repouso e fôlego na reflexão heideggeriana para emergir e conceder a emergência do pensamento sobre o sentido do Ser. Neste sentido:

Em *Sein und Zeit* Heidegger, buscando o sentido do Ser, centra o seu Método Fenomenológico na *A-létheia* grega. Ela é a ideia diretriz, síntese e mola propulsora de todo o seu pensar: sua intuição assinalará uma nova postura diante do Ser. A *A-létheia* foi buscada por meio de Parmênides: para ele, um grego, o Ser designa a presença que surge a partir de seu des-ocultar-se (BEAINI, 1982, p. 108).

Heidegger fundamenta a sua concepção de verdade a partir de fontes pré-socráticas. Anaximandro, Heráclito e Parmênides apresentam ressonâncias no pensar heideggeriano. E diante do que foi explicitado por Beaini, compreende-se que o retorno heideggeriano às raízes do pensar promove o esteio para as questões centrais de seu pensamento, visto que por ocasião desse retorno, Heidegger concebe a Verdade como *Alétheia*³, bem como o filósofo percebe a necessidade incontornável de retomada da investigação sobre o sentido do Ser, em decorrência de tal questão ter sido historicamente abandonada, posto que a história da tradição é atravessada pela história do esquecimento do Ser.

Ademais, partindo da radicalidade do pensamento, pode ser dito que, segundo a percepção heideggeriana, trilhar os caminhos de pensamento é uma necessidade, pois Heidegger (2012, p. 9), enfatiza: “Para os caminhos do pensamento, o passado continua passado, mas o vigente do passado está sempre por vir. Os caminhos do pensamento esperam assim que, um dia, pensadores os singrem”. Assim, trilhando-os, o filósofo repensa, ou como disse Ortega y Gasset⁴, Heidegger “despensa”. Nesse viés, soa pertinente observar que

² Título original *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Cf. HEIDEGGER, Martin. *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.

³ Heidegger escreve em *A teoria platônica da verdade*: “Desvelamento em grego chama-se *ἀλήθεια*, palavra que se traduz por “verdade” (HEIDEGGER, 2008b, p. 230). A palavra *alétheia* traduzida por verdade é fundamental ao pensamento heideggeriano, perpassando toda a sua obra.

⁴ O termo “despensar” indica a ação de pensar novamente, não somente no sentido de repensar, mas no sentido de destruir, desfazer o que foi pensado, desfazer os preconceitos, para que se possa suscitar questões e um novo pensar. Para Ortega y Gasset, Heidegger despensa, ou seja, é um despensador, um destruidor de pensamento (*Zerdenker*). Contudo, o termo “despensador” ou “destruidor de pensamento” não tem um significado negativo, senão que é um termo empregado pelo filósofo espanhol ao pronunciar-se em defesa do filósofo alemão, ante as críticas recebidas por este, em razão de Heidegger ter sido mal entendido, uma vez que teve a sua conferência *Bauen Wohnen Denken* mal interpretada durante o colóquio *O Homem e o Espaço*, colóquio este realizado em

“despensar” não é negar o pensamento, nem é um círculo vicioso sem solo e sentido, mas um ato de dedicar-se ao ser, ao pensar, ao mortal, ao saber-se homem. Despensar é uma ação que remete à radicalidade do pensamento. Pensar é a ação mais digna do homem e despensar é ainda mais digno, visto que ao fazê-lo, questiona-se e refuta-se preconceitos e mal-entendidos. Acolhendo-se esta ideia, entende-se que o mortal deve manter-se nas sendas do pensar, mantendo a trilha aberta, paciente às inquietações, insistindo, piedoso⁵ ao pensamento.

Para alguns, Heidegger é o “pensador da finitude”, em razão de pensar a finitude do homem, ao defender que, a partir de seu reconhecimento de ser-para-a-morte, o ser-aí depara-se com a angústia e apropria-se de si mesmo. Não obstante, pode ser inferido que Heidegger é o pensador do recomeço, da restauração, da restituição, em virtude de seu pensar dirigir-se à origem e, especialmente desde o *Ereignis*⁶, sugerir, pôr-se e manter-se a caminho de um novo pensar. Deste modo, o recomeço, a reinstauração, a restauração abarcam também a especulação respeito ao habitar e ao construir. Há que ser considerado, portanto, o fato de que, pensados essencialmente, o habitar é construir; o construir é deixar-habitar e, sobretudo, habitar é pensar.

As obras heideggerianas majoritariamente relevantes para a abordagem do tema do habitar e do construir nesta dissertação são: *Ser e Tempo*⁷ (1927), *A Questão da Técnica*⁸ (1953), *Construir Habitar Pensar*⁹ (1951), *Carta Sobre o Humanismo*¹⁰ (1947), *A Origem da*

Darmstadt em 1951. Cf. “Sobre el especialista y el filósofo”. *Anejo: en torno al Coloquio de Darmstadt, 1951*. Obras Completas IX. Madrid: Alianza Editorial, 1983, p. 628-630, no qual Ortega y Gasset relata o fato. Heidegger também relata esse episódio em seu texto “Encuentros con Ortega y Gasset”. In: *Experiencias del pensar (1910-1976, p. 89)*. Madrid: Abada editores, 2014 a, no qual lê-se: “Naquele instante pediu a palavra Ortega y Gasset, ao mesmo tempo que tirava o microfone do orador sentado junto a ele, disse ao público o seguinte: ‘O bom deus precisa dos despensadores para que os demais animais não adormeçam.’” (HEIDEGGER, 1983, p. 89). Cf. versão original em língua alemã: HEIDEGGER, Martin. *Begegnungen mit Ortega y Gasset*. In: *Aus der Erfahrung des Denkens*, GA 13. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983, p. 127-129).

⁵ Piedoso porque compromete-se em salvar o pensamento. Quando se questiona, zela-se pelo pensamento. Logo, ao levantar-se questões, o pensamento é salvo, mantido em seu vigor e levado adiante.

⁶ Traduzido por Marco Antônio Casanova como “Acontecimento Apropriativo”. Também é traduzido como “Acontecimento Apropriador” (Tradução portuguesa) ou “Evento” (Tradução espanhola) e nomeia a relação de mútuo pertencimento entre ser e pensar. *Ereignis* é a palavra-chave do pensar heideggeriano a partir dos anos 30, inaugurando o que vários estudiosos de sua obra definem como o “Segundo Heidegger” ou “segunda fase do pensamento de Heidegger”.

⁷ Título original *Sein und Zeit*. Cf. HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, GA 2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

⁸ Título original *Die Frage nach der Technik*. Cf. HEIDEGGER, Martin. *Die Frage nach der Technik*. In: *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000, p. 5-36.

⁹ Título original *Bauen Whonen Denken*. Cf. HEIDEGGER, Martin. *Bauen Whonen Denken*. In: *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000, p. 145-164.

¹⁰ Título original *Brief über den Humanismus*. Cf. HEIDEGGER, Martin. *Brief über den Humanismus*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1947.

*Obra de Arte*¹¹ (1935-1936), *A Coisa*¹² (1950), “... Poeticamente habita o homem...”¹³(1951). E aborda-se rapidamente o texto *Paisagem Criativa: por que permanecemos na província?*¹⁴ (1933/1934).

A tessitura desta dissertação tem o seu início fundamentado em *Ser e Tempo*, dado que já em *Ser e Tempo* a reflexão heideggeriana acerca do habitar surge implicitamente, posto que não há em *Ser e Tempo* um estudo explicitamente aprofundado a respeito do habitar, tal como acontece em obras posteriores. Todavia, a explicitação de Heidegger sobre os modos de ser do *Dasein*¹⁵ não só delinea, mas também traz à luz o que é o nosso habitar. Nele, Heidegger afirma que o ser-aí sabe de si, de seu próprio ser e com ele se relaciona. Ademais, o ser-aí relaciona-se com o ser dos entes intramundanos aos quais tem acesso. Tais relações são intrínsecas à sua existência, pois o ser-aí existe incontornavelmente como ser-no-mundo, relacionando-se com as coisas e com outros seres-aí, abrindo mundo. Nessa direção, o ser-aí existe ao construir a si mesmo, ao abrir espacialidade e ao dotar de sentido os lugares. Ademais, o ser-aí mantém, preserva os lugares, estabelece relações ao *preocupar-se (Fürsorge)*¹⁶ com outros seres-aí e *ocupar-se (Besorgen)*¹⁷ com as coisas. Assim, ele edifica sua morada e habita segundo os modos

¹¹ Título original *Der Ursprung des Kunstwerkes*. Cf. HEIDEGGER, Martin. *Der Ursprung des Kunstwerkes*. In: *Holzwege*, GA 5. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977, p. 1-70.

¹² Título original *Das Ding*. Cf. HEIDEGGER, Martin. *Das Ding*. In: *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Frankfurt am Main, 2000, p. 165-188.

¹³ Título original “...dichterisch wohnet der Mensch...”. Cf. HEIDEGGER, Martin. “...dichterisch wohnet der Mensch...”. In: *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000, p. 189-208.

¹⁴ Título original *Schöpferische Landschaft: Warum bleiben wir in der Provinz?*. Cf. HEIDEGGER, Martin. *Schöpferische Landschaft: Warum bleiben wir in der Provinz?*. In: *Aus der Erfahrung des Denkens*, GA 13. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983, p. 9-13. O texto trata-se de uma carta-resposta de recusa ao segundo convite recebido para ocupar um cargo na Universidade de Berlim. Na carta, Heidegger justifica a recusa através de relatos de sua estada na província, junto à floresta, às montanhas e aos camponeses, descrevendo o seu modo de habitá-la. Ante uma leitura mais acurada, infere-se que o texto dialoga com todo o pensamento do filósofo acerca do habitar, pois nele o ser-no-mundo é expresso em trechos nos quais Heidegger descreve a paisagem da Floresta Negra, a cabana e as suas relações estabelecidas com a paisagem, com a cabana, com os camponeses e como a estada nesse lugar lhe suscita o pensamento. Nos relatos, vê-se que o ser-aí aparece em suas relações com o mundo e com os outros. Ademais, os modos próprio e impróprio tem lugar no texto, bem como a linguagem mostra-se e tem guardada.

¹⁵ Traduzido em língua portuguesa por *estar-aí*, *ser-aí* ou *presença*. Também é traduzido em outras línguas por “*être-là*”, “*esser-ci*”, “*being-there*”. Neste trabalho optou-se pelo emprego do termo “ser-aí” na tessitura do texto, em razão desta tradução ser a mais difundida. Quanto às citações, visto que foram consultadas edições de *Ser e Tempo* traduzidas por Schuback, o termo *Dasein* é traduzido por “presença”. Mas em alguns momentos do trabalho o termo é traduzido por “estar-aí”, segundo a tradução adotada por Beaini em *Heidegger: arte como cultivo do inaparente*.

¹⁶ O termo alemão *Fürsorge* é traduzido por preocupação e traz em si o termo *Sorge*, cujo significado é “cuidado”. Trata-se de um modo de ocupação ou de cuidado dedicado pelo ser-aí aos demais seres-aí.

¹⁷ O termo alemão *Besorgen* significa “ocupar-se” ou indica a “ocupação”. Também o termo guarda em si o cuidado, a ação de cuidar, posto que *Sorgen* traduz-se da língua alemã como o verbo “cuidar”. Contudo, a ação de cuidar executada pelo ser-aí direciona-se unicamente aos entes que diferem do seu modo de ser. Dito de outro modo, não é possível ao ser-aí ocupar-se de outros seres-aí, pois com estes apenas lhe é possível preocupar-se.

de propriedade (*Eigentlichkeit*)¹⁸, de impropriedade¹⁹ (*Uneigentlichkeit*), do impessoal²⁰ (*Das Man*).

O pensamento de Heidegger expresso em *Ser e Tempo* apresenta ressonâncias em suas obras posteriores, sobretudo, no seu questionamento em torno ao habitar, uma vez que a sua reflexão no tocante a este põe em relevo a urgente necessidade do resgate da habitação autêntica, propondo o reconhecimento da sua essência. Nesse viés, foi suscitada a necessidade de se pensar, nesta dissertação, de qual modo a Arquitetura toma a mão que a Filosofia lhe estende para que elas conjuntamente concedam ao mortal uma edificação que expresse a habitação autêntica. Mas para iniciar essa investigação é fundamental pensar sobre a Arquitetura. Destarte, várias questões requerem lugar: O que é a Arquitetura? A Arquitetura é arte? Qual o poder da tradição no projeto arquitetônico? Qual a função e o principal desafio do arquiteto? Tais questões são quase impensadas em salas de aula dos cursos de Graduação em Arquitetura e Urbanismo. Entretanto, elas brotam na vida acadêmica dos futuros arquitetos, em disciplinas relativas à história da arquitetura e suas teorias, porém, logo submergem à urgência do aluno dedicar-se aos estudos práticos, cálculos e programas de informação que contribuem para seus estudos. Isso não nos soa estranho, pois estamos habituados a isso, dado que, usualmente não pensamos sobre a Arquitetura. Porém, os teóricos dedicam-se a refletir a respeito, pensando de modo não técnico. Quanto aos teóricos, podemos dizer que se dedicam a investigar e a evidenciar o que há de extraordinário na obra arquitetônica e, assim, ganham certa proximidade em relação aos pensadores, visto que os pensadores colhem e acolhem o que há de extraordinário no mundo.

Convém citar como um dos mais relevantes teóricos da arquitetura o arquiteto norueguês Christian Norberg-Schulz, cuja teoria da arquitetura recebeu a influência de Heidegger²¹. Acerca de tal influência, Nesbitt (2008, p. 443), explica que “a adoção de uma

¹⁸ O modo de ser segundo a *propriedade* indica a apropriação autêntica de si pelo ser-aí, ou seja, a apropriação de seu próprio Ser de modo autêntico, o que proporciona uma morada que revela o aceite por parte do ser-aí de sua condição de ser finito e cercado de possibilidades.

¹⁹ O modo de ser da impropriedade indica uma não apropriação autêntica de si pelo ser-aí. É também o modo onde a não verdade tem a prevalência.

²⁰ O *impessoal* insere-se na ordem do que é público, mediano e indica uma uniformidade, um grau acentuado de nivelamento. Grosso modo, pode ser dito que se mostra mais pronunciadamente no “comportamento de massas”. Não há predominância do “eu”, mas da indefinição: “*Faz-se* deste modo”; “*Lê-se* isto e aquilo desta maneira”; “*Revolta-se* assim”; “*Alegra-se* e *diverte-se* desta forma”.

²¹ Norberg-Schulz tem seu trabalho especulativo voltado para o *lugar*, buscando aporte na fenomenologia heideggeriana. Ele enfatiza a relevância da arquitetura como aquilo que promove espaços onde a vida tem lugar. O teórico põe em relevo a necessidade de se reconhecer e acolher o “espírito do lugar” para a construção e a habitação, bem como defende a imprescindibilidade de dotar o espaço de sentido. Cabe mencionar, ainda, que vários arquitetos, como aponta Sharr (2007, p. 100), receberam a influência heideggeriana no tocante a sua fenomenologia, a saber: Alvar Aalto, Colin St. John Wilson, Frank Lloyd Wright, Hans Sharoun, Louis Khan, Paulo Portughesi, Peter Zumthor, Reima Peitilä e Steven Holl. Resulta também pertinente observar que a

fenomenologia da arquitetura” e o pensamento heideggeriano especialmente o expresso em *Construir Habitar Pensar* perpassa toda a obra do teórico norueguês. Neste sentido, Norberg-Schulz (2008, p. 462), observa que embora Heidegger não tenha escrito textos sobre arquitetura, “a arquitetura tem um papel muito importante em sua filosofia. Seu conceito de ser-no-mundo supõe um ambiente produzido pela mão do homem, e quando ele discute sobre o problema do ‘habitar poeticamente’, refere-se explicitamente à arte de construir”. E ainda nesse trecho, defende que a interpretação da filosofia de Heidegger poderá “contribuir para um melhor entendimento dos complexos problemas ambientais de nosso tempo”. Isso remete à nota 21 desta dissertação, a qual é finalizada com o comentário de Saramago (2012, p. 193), no qual a autora indica as demais áreas onde encontramos interlocutores do pensar heideggeriano. Neste viés é válido comentar que Heidegger e Norberg-Schulz convergem quanto à ideia de que habitar não significa apenas abrigar-se, decerto que habitar implica o estabelecimento de relações, vínculos, sensação de pertença e significação, posto que “habitar não quer dizer só ter um abrigo, senão também uma sensação de pertença e significação [...] e a existência significativa pressupõe um lugar significativo que seja compartilhado em comum” (NORBERG-SCHULZ, 2009, p. 229). E, por conseguinte, compreende-se que as edificações são espaços construídos onde as relações familiares, profissionais ou de amizade têm lugar. Os espaços construídos, portanto, desempenham um papel muito importante em nossa existência, não só em virtude de conceder-nos amparo, senão que também mostram-se como referencial.

Habitar e construir, no sentido de edificar e instalar-se em moradias são ações intrínsecas à nossa história, pois ao construir mundo e edificações, o homem historicamente doa lugar e ressignificação ao que constrói, concede e fomenta. Neste sentido, Coutinho (1988, p. 187), observa: “A história do homem se confunde com a história dos processos para se oferecer a cada motivo, a cada assunto, a cada significação, enfim, a cada nominalidade, o seu respectivo logradouro”. Assim, considerando que “logradouro” relaciona-se também com o que é logrado, com a ação de lograr, conquistar, conseguir, alcançar, logo, conceder a um assunto, um significado ou um motivo um logradouro caracteriza uma forma de habitação que significa uma apropriação. Além disso, pensar a habitação e a construção de edificações como a apropriação

“influência de Heidegger” não tem ressonâncias apenas na arquitetura, senão que também o seu pensamento encontra, especialmente nos dias de hoje, interlocutores em áreas diversas: “Heidegger partiu, inicialmente, de condições fenomenológicas, inscritas no âmbito do entorno do mundo, para uma reflexão mais ampla sobre o lugar, envolvendo a paisagem, o sagrado, a tecnologia, a arte e a arquitetura, por exemplo. Seu pensamento, no que diz respeito a estas questões, vem encontrando importantes interlocutores não apenas na filosofia, mas também na geografia, no urbanismo e na chamada ecologia profunda” (SARAMAGO, 2012, p. 193). Destarte, cabe aqui acrescentar que na produção de trabalhos acadêmicos, sob uma perspectiva interdisciplinar, também encontram-se interlocutores do pensamento heideggeriano.

de um espaço permite o alcance da conclusão de que a habitação, segundo o seu sentido ontológico, é algo tão intrínseco ao homem que não se pensa nisso. Não se pensa a cada dia, por exemplo: “Agora eu vou habitar”; “Hoje eu vou habitar”; “Eu vou habitar a partir de hoje”.

Da mesma forma, não é habitual pensar o sentido originário da Arquitetura. Tal pergunta inquieta somente os pensadores e os teóricos da arquitetura. Soa desnecessário perguntar: “*O que a Arquitetura é?*”. Usualmente, pensamos e nos dirigimos à obra arquitetônica buscando entender a participação da tecnologia na sua construção e no seu uso e, em algumas ocasiões, maioritariamente diante de obras de significativa envergadura, o que ela nos desperta. A obra de arquitetura constitui uma criação humana cujo uso nos é imprescindível e por este motivo, jamais será imperceptível, mesmo se mal projetada ou arruinada. Zevi (1996, p. 9-10), afirma que ao contrário de uma música que não nos agrada e, por isso optamos em não ouvi-la, um livro que escolhemos não o ler, ou ainda, um filme cujo enredo não nos interessa ou não nos agrada, não o assistimos, “ninguém pode fechar os olhos perante as construções que constituem o palco da vida citadina e trazem a marca do homem no campo e na paisagem”. Habitualmente pensamos que em razão das construções trazerem a marca humana, logo a sua aparência deve provocar variações positivas em nosso estado de ânimo. Segundo Botton (2007, p. 62), nós queremos que as construções não só exerçam funções específicas, senão que também “tenham uma certa aparência que contribuam para um determinado estado de espírito: de religiosidade ou modernidade, comércio ou domesticidade. Podemos desejar que gerem uma sensação de segurança ou excitação, de harmonia ou contenção”. As obras peremptoriamente são projetadas de modo a atender ao que esperamos, tanto em relação à sua utilidade como em relação àquilo que esperamos sentir diante delas ou em seu interior. Pensemos, então: o projeto de uma igreja levará em conta o que se procura crer, a noção de fé, de crença, de religiosidade, de sagrado, de eternidade, de enlevo, de supremacia. Nesse viés, Botton (2007, p. 107), afirma: “O próprio princípio da arquitetura religiosa tem as suas origens na noção de que o lugar onde estamos é crucial para determinar aquilo em que somos capazes de acreditar”. Desde esta perspectiva, conclui-se que a arquitetura não apenas descortina a nossa concepção da realidade como também participa indiretamente da construção da mesma.

Esta dissertação analisa o habitar e o construir à luz do pensamento heideggeriano. E neste sentido, a percepção de alguns arquitetos, a saber: Evaldo Coutinho, Lúcio Costa, João Rodolfo Stroeter, Christian Norberg-Schulz, Kate Nesbitt, Bruno Taut, Bruno Zevi, Juhanni Pallasmaa, Maurício Pulls e Tadao Ando mostra-se pertinente para contribuir para sua elaboração. Para o alcance desta proposta, este trabalho divide-se em dois capítulos:

O primeiro capítulo parte da análise do habitar do ser-aí e culmina com a discussão em torno à consumação do esquecimento do ser no mundo técnico. Assim sendo, inicia-se o trabalho analisando-se a relação do ser-aí com os processos de construção e habitação, explicitando a forma pela qual os modos de construir e de habitar revelam a sua ocupação e preocupação, bem como o habitar e o construir ocorrem segundo o modo próprio e o impessoal. E em seguida põe-se em relevo a habitação humana e seus modos de construir em uma época pautada no pensamento tecnicista. Deste modo, discute-se as consequências deste habitar fundamentado no pensamento calculador: a desertificação no habitar, a perda do vigor da linguagem, a habitação predominantemente como um desafio à natureza. Mas ao mesmo tempo o capítulo é concluído com uma breve exposição de um modo outro de habitar situado nesta época, ou seja, de uma habitação conjunta à natureza e não como imposição, exploração ou hostilidade.

O segundo capítulo do trabalho procura pensar um caminho desde a crise habitacional, pondo em evidência a compreensão da verdadeira crise. E, por conseguinte, explicita-se a necessidade de resgate do habitar essencial. Posteriormente, busca-se descortinar a tessitura de mundo, a sacralidade da arquitetura e da obra de arte. Nessa direção, discute-se brevemente acerca da habitação e da mística. E conclui-se o trabalho com uma exposição da quadratura, significando a concretude do mundo.

1. A HABITAÇÃO DE *SER E TEMPO* AO MUNDO TÉCNICO.

“Recordar é um modo de fixar que consiste em pensar em algo firme junto ao qual os pensadores se mantêm, para que possam perseverar em sua própria essência. A recordação consolida os pensadores ao seu solo essencial”.

(Martin Heidegger, “Recordação”. In: *Explicações da poesia de Hölderlin*).

A obra *Ser e Tempo* foi escolhida para fundamentar o início deste trabalho, em virtude de nos trazer os primeiros aportes da concepção de Heidegger relacionada ao habitar, decerto que o ser-aí é o ente que habita o mundo. Ademais, esta obra traz em si os elementos fundamentais do pensamento de Heidegger, como também dialoga com suas obras posteriores, perseverando na trilha na qual se move a sua busca pelo sentido do Ser e posteriormente pela verdade do Ser. Ainda que alguns estudiosos de sua obra descrevam o pensamento heideggeriano distinguindo-o em três fases, denominando-o como o pensamento de um primeiro Heidegger, um segundo e um terceiro, compreende-se que não há uma cisão na reflexão heideggeriana ao longo do tempo. Nunes (2002, p. 9), afirma: “Não temos em cada uma delas, como se quis pensar, um Heidegger diferente – Heidegger I e Heidegger II -, mas dois momentos distintos de um mesmo pensar que mutuamente se esclarecem”. Deste modo, se for aceita a ideia de que o pensamento heideggeriano está distinto e bem apartado em duas fases, entende-se que ambos estão, na verdade, dispostos. Tal disposição ocorre:

por intermédio do conceito que lhes é comum e que ambos têm por pressuposto: o conceito de *Dasein*, chave principal de *Ser e Tempo* e no qual veio a fixar-se, culminando no deslocamento a segundo plano do conceito clássico de verdade, todo um processo crítico de confrontação com a tradição filosófica que esse tratado revolucionou afinal. [...] A primeira relação do pensamento à luz do problema do sentido do ser ali proposto se estabelecerá com a poesia e com a arte, não com a ciência, o que na segunda fase tem como pano de fundo o desenvolvimento tecnológico e o auge da secularização. Trata-se de uma genealogia da época moderna no presente; de modo que a fisionomia da *Kehre* se completaria com a reconquista de um novo pensamento em torno do sentido do ser (NUNES, 2002, p. 10).

Consoante o supracitado, compreende-se que o itinerário do pensar heideggeriano abarca caminhos de pensamento que não somente conduzem à reflexão sobre o pensamento de outros filósofos, senão que também as sendas do seu pensar permitem-lhe refletir acerca do seu próprio pensamento. O que Heidegger faz é debruçar-se sobre o próprio pensar e desta forma, aclará-lo mais a cada vez, bem como promover uma nova reflexão, trazer algo à luz. Neste sentido, o filósofo termina por salvaguardar o seu próprio pensamento. Nesta direção, o convite

para se pensar o sentido do ser implica pensar a existência humana, o nosso modo de habitar enquanto *ser-no-mundo*, enquanto *ser-para-a-morte*, o que suscita o pensamento acerca da modernidade e da necessidade de habitar/pensar de outra forma. Heidegger segue esse caminho em toda a sua obra, pois na trilha da investigação do sentido do Ser, o filósofo analisa a existência do humano, a sua habitação. Neste sentido, Werle (2012, p. 155), esclarece: “Na verdade, Heidegger em momento algum pretendeu dar respostas à filosofia e sim reavivar as perguntas da existência humana, uma vez que a existência é uma indagação aberta”. Assim sendo, Heidegger parte da ideia de promover uma volta ao Ser para alcançar um novo começo, decerto que voltando-se para o Ser, o homem tem a possibilidade de pensar de outro modo. Em *Ser e Tempo*, ainda que Heidegger ao convocar os pensadores a pensar o sentido do Ser, termine por analisar o ser-aí e o seu modo de ser, o filósofo tira o Ser do esquecimento. E, em obras posteriores, Heidegger promove uma crítica à metafísica, que ele denomina de metafísica consumada, característica do pensamento moderno. Não obstante, a crítica heideggeriana à metafísica não significa um abandono à inquietação relacionada ao Ser. Porquanto:

Possui algo certamente elucidativo dizer que o caminho de pensamento de Martin Heidegger se apresenta como uno, mesmo que haja aí tantas voltas e viravoltas. De qualquer modo, pode-se manter em vista, desde o princípio, a direção da meta desse pensamento: a superação da subjetividade do pensamento moderno (GADAMER, 2007, p. 13).

Como afirmado por Gadamer, o caminho do pensar heideggeriano, ainda que o filósofo tenha se debruçado sobre o próprio pensamento, questionado, encontrado novos rumos, não apresenta rupturas ou, como costuma-se dizer, não se perdeu, não se afastou de si mesmo, permanecendo uno. Embora Heidegger, em obras posteriores, não tenha mencionado a necessidade de investigação sobre o sentido do Ser, mas tenha especulado a respeito da Verdade do Ser, bem como tenha proposto uma “virada”, uma “viravolta”, a questão fundamental do passo atrás, da radicalidade não é abdicada. A “superação da subjetividade do pensamento moderno” mencionada por Gadamer abarca essa compreensão, visto que a superação tão cara a Heidegger move-se em torno à necessidade de superação da indigência por meio da recuperação do vigor do pensamento meditativo. E isso implica voltar-se à radicalidade do pensar. Por isso Heidegger critica a metafísica. A era da metafísica consumada promove a indigência do habitar, uma vez que termina por fomentar o niilismo. Destarte, o homem habita afastado do Ser e, conseqüentemente, de si mesmo e da linguagem, que é a casa do Ser. Sob essa perspectiva, também a habitação se dá a partir da necessidade de domínio dos entes, objetivando-se a realidade, arrastando para a percepção de objeto também a natureza. Mas Heidegger nos mostra que é possível habitar de outra forma, o que não significa que devemos retornar ao modo de

vida e de pensar anterior à filosofia, mas lançar o olhar nessa direção e, ao reaprender a pensar, reaprender a habitar. O processo de reaprender a habitar também demanda um olhar voltado para as construções. Nesse viés, considerando que a Arquitetura é a arte ou técnica de projetar edificações, questiona-se de que forma o que foi demonstrado em *Ser e Tempo* pode ser relacionado com projetos de edificações, ambientes construídos ou obras urbanas. Para isso, na primeira parte deste capítulo discorre-se acerca do *ser-no-mundo* (*in der Welt sein*), da *ocupação* (*Besorgen*), da *preocupação* (*Fürsorge*), da *propriedade* (*Eigentlichkeit*) e do modo impessoal (*Das Man*) de habitar, buscando-se investigar e evidenciar o pensamento heideggeriano acerca do habitar e do construir e relaciona-o com os modos atuais de construir. E a segunda parte procura pensar a habitação baseada no modo de pensar contemporâneo, calculador, desde o qual o homem habita cada vez mais afastado do Ser e de si mesmo.

1.1.O SER-NO-MUNDO E A ARQUITETURA

“A arquitetura é vital e duradoura porque ela nos contém. Descreve o espaço, o espaço pelo qual nos movemos, saímos e usamos.”

(Richard Meier).

A presente seção analisa o modo de ser do ser-aí que é, impreterivelmente, *ser-no-mundo*, o qual se essencializa à medida que existe. Heidegger (2015, p. 85), escreve: “A ‘essência’ deste ente está em ter de ser. A quiddidade (*essentia*) deste ente, na medida em que dela se possa falar, há de ser concebida a partir de seu ser (existência)”. Ou seja, seu ser é na medida em que o ser-aí existe, pois o seu ser não está já definido. O seu ser está em aberto.

Na sua existência, o ser-aí se estabelece junto aos entes e instaura moradas para si mesmo. Guzzoni (2008, p. 50) observa que o homem é um “ser-no-mundo que, ao mesmo tempo em que ele se coloca no mundo junto a um ente encontrado e instala um espaço e um lugar para esse ente, ele próprio dá a si mesmo um lugar, instala a si mesmo”. Acerca disso, pode ser dito que a condição de estar junto aos entes e abrir espacialidade, doar lugares para si mesmo e para os mesmos conceder um lugar está imbricado ao fato do ser-aí relacionar-se com o próprio ser e o ser dos entes. Esta relação outorga a indissociabilidade entre o Ser e o ser-aí, entre o mundo e o ser-aí:

O ser dos seres, tanto de outras entidades como do próprio *Dasein*, não é independente do *Dasein*: teorias, questões, instrumentos, cidades – tudo isso depende, para existir, e no tocante ao seu modo de ser, do fato de ser elaborado, feito, usado, habitado e interpretado por seres humanos. O *Dasein* é essencialmente no mundo, não

simplesmente no sentido de ocupar um lugar no mundo ao lado de outras coisas, mas no sentido de interpretar e engajar-se continuamente com outras entidades e com o contexto em que estas se acham, o “ambiente”, ou o “mundo ao nosso redor”. De certo, é só porque o *Dasein* faz isso que há um mundo unitário em vez de uma coleção entidades. O *Dasein* não é mera coisa entre outras coisas; ele está no centro do mundo, reunindo os fios deste. [...] O *Dasein* traz consigo o mundo inteiro (INWOOD, 2004, p. 33).

Isto posto, considerando que o ser-aí é indissociável de seu mundo, pois o ser-aí é sempre um *ser-em*, ressalte-se que o termo “ser-em” não indica a sua contenção no mundo. O ser-aí não está “dentro do mundo”, como se o mundo fosse um recipiente no qual o ser-aí é inserido. O ser-aí *está no mundo*. Como enfatiza Inwood, o ser-aí traz consigo o mundo. Assim, não há ser-aí sem mundo e nem é possível a instauração e permanência do mundo sem o ser-aí. Para explicitar a condição de ser-no-mundo, Heidegger explica inicialmente o significado do termo “em”, evidenciando que “em” tem nos verbos habitar, morar e deter-se, a sua origem. A origem do “*innan*” traz em si a relação com o habitar, especialmente porque o sufixo “*an*” significa “estar habituado a”, “estar acostumado a”, “estar familiarizado com”, “cultivar algo”. *Ser-em* indica, já em sua cunhagem, o ente ao qual pertence e que invariavelmente é o ser-aí, posto que se trate do ente que eu mesmo “sou”, que tem o modo de ser da presença, que “nós mesmos somos”. Dessarte, Heidegger (2005b, p. 92), conclui que “o ser-em é, pois, a expressão formal e existencial do ser da pre-sença que possui a constituição de ser-no-mundo”. Ao parecer, não soa inadequado atentar ao fato de ser inviável aplicar a expressão “ser-em” para referir-se aos demais entes, posto que apenas o ente possuidor da constituição de ser-no-mundo abre espacialidade. Assim, ao analisar tematicamente o ser-em, no § 28 de *Ser e Tempo*, o filósofo observa:

O que se constitui essencialmente pelo ser-no-mundo é sempre em si mesmo o “pre” de sua presença. Segundo o significado corrente da palavra, o “pre” da presença remete ao “aqui” e “lá”. O “aqui” de um “eu-aqui” sempre se compreende a partir de um “lá” à mão, no sentido de um ser que se dis-tancia e se direciona numa ocupação. A espacialidade existencial da presença que lhe determina o “lugar” já está fundada no ser-no-mundo. O “lá” é a determinação daquilo que vem ao encontro dentro do mundo. “Aqui” e “lá” são apenas possíveis no “pre” da presença, isto é, quando se dá um ente que, enquanto ser do “pre” da presença, abriu a espacialidade. Em seu ser mais próprio, este ente traz o caráter de não fechamento. A expressão “pre” refere-se a essa abertura essencial. Através dela, esse ente (a presença) está junto à pre-sença do mundo, fazendo-se presença para si mesmo (HEIDEGGER, 2015, p. 191).

Heidegger mostra o prefixo “*pre*” da presença (ser-aí) como o que se constitui essencialmente pelo ser-no-mundo. O filósofo assinala que “*pre*” sinaliza a presença da espacialidade do ser-aí, a abertura essencial. Em razão de sua constituição de ser-no-mundo,

aonde for, o ser-aí²² leva junto a si o seu mundo, construindo e mantendo-se ocupado com ele, o que lhe é fundamental. Uma ilustração da indissociabilidade entre mundo e ser-aí está descrita em *Paisagem Criativa: por que permanecemos na província?* No texto²³ escrito em 1933 e publicado em 1934, o filósofo expõe os motivos pelos quais recusa, pela segunda vez²⁴ o convite para assumir um cargo na Universidade de Berlim. Heidegger descreve o seu mundo de trabalho, o qual o influencia e participa da construção de seu pensamento:

Na escarpa de um vale ao sul da floresta negra, à altitude de 1.150m, está uma pequena cabana de esqui, cuja base mede 6 por 7 metros. O telhado baixo cobre três cômodos: a cozinha, que também é sala de estar, o dormitório e um estúdio. As casas das fazendas, com seus grandes telhados sobressalientes, encontram-se em ampla disposição espalhadas pela base estreita do vale e na encosta oposta, igualmente íngreme. Acima da ladeira, os prados e pastagens levam à floresta com seus pinheiros antigos, altos e escuros. Por cima de tudo isso, um céu claro de verão em cuja vastidão radiante dois falcões deslizam à volta em vários círculos (HEIDEGGER, 2014b, p. 276).

A descrição da cabana²⁵ e da paisagem habitada diz respeito ao local onde a tarefa de pensar desenvolvida por Heidegger tem lugar, re-pouso²⁶ e esteio. Trata-se de seu mundo de trabalho, onde a casa, a paisagem, as estações do ano e os camponeses aliam-se na outorga de sendas meditativas. Esse “mundo de trabalho” não se aparta de Heidegger quando ele se afasta para as demais atividades longe das montanhas, embora o trabalho seja efetuado de formas diversas, a saber, conferências, reuniões, trabalho docente. Ainda que, em tais atividades, a cabana, a paisagem, os camponeses e algumas questões irrompidas ali pareçam ter ficado a certa distância, permanecem, contudo, junto ao filósofo. Assim, infere-se que, enquanto filósofo, a sua mais digna atividade e o que o essencializa (o pensar), permanece com ele onde quer que esteja e independentemente de estar absorto em pensamentos ou envolvido com as atividades do cotidiano, seja retirando água de um poço, plantando flores, proferindo uma conferência ou ministrando aulas, uma vez que aquilo que abre e conduz as sendas de seu

²² Como já explicado, o emprego do termo “ser-aí” como tradução do termo *Dasein* deve-se ao fato de ser este o termo mais difundido. Entrementes, como foi consultada a versão traduzida por Schuback, o termo “presença” encontra-se nas citações ao longo desta dissertação.

²³ Para a elaboração deste trabalho foi consultado o texto traduzido e publicado por Maria Assumpção Rodrigues em 2014, a partir da versão em inglês publicada por Thomas Sheehan, oriunda da coletânea editada por Stassen em 2006, intitulada *Martin Heidegger: Philosophical and Political Writings (The German Library; v. 76). New York: The Continuum International Publishing Group Inc., 2006, p. 16-18.*

²⁴ A primeira recusa ocorrera em 1931, como indica e explica Rodrigues (2014b, p. 276).

²⁵ Sharr (2006, p. 63), comenta que Heidegger, escreveu em diversas ocasiões a respeito da cabana, sobre os arredores desta, bem como acerca das relações estabelecidas com a paisagem e a cabana. Nos textos torna-se evidente de qual modo Heidegger percebia e se relacionava com a cabana. Pode-se dizer, então, que tais textos são ilustrações de formas possíveis de percepção e de relação humana com as edificações e paisagens habitadas.

²⁶ Aqui a hifenização empregada indica uma ênfase e o duplo significado do termo, posto que ali há um pouso para o filósofo e para o pensamento, uma vez que lá o pensamento filosófico de Heidegger tem lugar privilegiado, bem como as questões suscitadas ali permanecem e, como ele afirma, dele aproximam-se em razão de seu retorno à cabana.

pensamento é parte de seu mundo. E se integra o seu mundo, não está em algum momento realmente distante. A mútua pertença entre o filósofo e o seu lugar de pensamento e habitação é expressa desse modo:

O conjunto de meu trabalho, porém, é sustentado e conduzido pelo universo dessas montanhas e seus camponeses. Ultimamente, de tempo em tempo, meu trabalho lá em cima é interrompido por longos períodos por causa de negociações, viagens para conferências, reuniões e pelo meu trabalho docente aqui embaixo. Mas assim que subo novamente para lá, já nas primeiras horas de estada na cabana, todo o mundo de questões anteriores se aproxima de mim, inclusive, exatamente como o havia gravado quando o deixei. Eu sou simplesmente deslocado para dentro da própria vibração do trabalho e, na realidade, não tenho nenhum poder sobre suas leis ocultas (HEIDEGGER, 2014b, p. 278).

A citação acima indica que a ideia de maior proximidade ou de reaproximação de “todo o mundo de questões anteriores”, que Heidegger afirma sentir ao retornar à cabana, sugere o seu enraizamento à paisagem e à edificação, de tal modo que a reunião entre paisagem e edificação se torna o lugar onde o pensar e o pensador deitam suas raízes. Deitam suas raízes não simplesmente no sentido de permanecer ali, em virtude de um apego entendido pelo senso comum, mas em razão de ali reconhecer que há um mútuo pertencimento cujo acontecer gesta, suscita o pensamento e abriga o pensar e pensador. Nesse viés, o retorno do filósofo à cabana trata-se de um retorno ao lar, cujo significado não é apenas estar de volta àquela morada, mas também o regresso à sua nobre origem²⁷. Seria como se estivesse a aplacar ou apaziguar a sede em um rio perene, cuja nascente faz emanar águas tranquilas, limpas e translúcidas que seguem sem impedimento o seu curso para contribuir com o lavrador na sua lida com o solo e dar surgimento e nutrição às plantas. Nesse caso, poderia ser dito que o lavrador seria o filósofo, bem como o rio seria berço e sustentáculo do pensamento; já as plantas seriam seus caminhos de pensamento.

A paisagem habitada é uma reunião na qual Heidegger habita. E no seu modo de habitar, o filósofo demora-se junto a ela. A demora junto a algo apenas é possível ao ser-aí, posto que, sabidamente, somente ao ser-aí cabe o modo de ser o qual o filósofo chama de “ser-no-mundo”. Além disso, apenas o ser-aí, em sua estrutura de ser-no-mundo é capaz de, mesmo no decorrer da execução de suas atividades cotidianas, entender os fenômenos no mundo:

Quando, de manhã cedo, um físico sai de casa para ir pesquisar no laboratório o efeito de Compton e sente brilhar nos olhos os raios de sol, a luz não lhe fala, em primeiro lugar, como fenômeno de uma mecânica quântica ondulatória. Fala como fenômeno de um mundo carregado de sentido para o homem, como integrante de um cosmos, na acepção grega da palavra, isto é, de um universo cheio de coisas a perceber, de caminhos a percorrer, de trabalhos a cumprir, de obras a realizar. A luz fala, sobretudo, de um mundo em que ele nasce e cresce, ama e odeia, vive e morre a todo instante [...]. E, ao atingir-lhe os olhos, a luz não somente fala, a luz é tudo isto. Nós só

²⁷ Nobre origem por tratar-se do lugar para onde o filósofo regressa e redescobre o pensar. E para Heidegger, pensar trata-se de uma ação nobre, senão a mais nobre das ações humanas.

podemos usar a mesma palavra para dizer tanto um fenômeno externo, a luz do sol, como um fenômeno interno, a luz da razão, porque sempre e necessariamente realizamos nossa existência na estrutura de ser-no-mundo (CARNEIRO LEÃO, 2015, p. 557).

A citação acima ilustra como o mundo é constituído de fenômenos os quais o ser-aí se depara o tempo todo, no ato de contemplar uma paisagem, no ato de pensar, bem como no seu encontro com os entes, na lida diária com os mesmos. É o ser-aí que se aproxima dos entes e que na sua lida diária cria, compreende e se comporta com o mundo. E na sua criação, na abertura, no comportar-se com o mundo, o mundo torna-se para ele repleto de sentidos, sentidos que ele mesmo doa. Assim sendo, o mundo lhe é familiar e ao mesmo tempo, extraordinário.

Foi dito que, em seu habitar, Heidegger demora-se junto a paisagem habitada descrita no texto. E em seu modo de demorar-se junto a ela, estão inseridas diversas formas de Heidegger ocupar-se com algo. Assim, pois, é pertinente indicar que, em sua demora junto à cabana, mas não somente na cabana, senão também onde estiver, o filósofo ocupar-se-á com os entes intramundanos, dado que o ser-aí, enquanto ser-no-mundo, ocupa-se com os entes intramundanos. Os entes intramundanos vêm ao encontro do ser-aí dentro do mundo circundante. E, por sua vez, os entes intramundanos são os seres simplesmente dados que pertencem ao mundo. Sua terminologia difere da terminologia atribuída ao ser-aí, decerto que o modo de ser do ser-aí é *mundano* (HEIDEGGER, 2015, p. 113). Portanto, a sua existência é mundana; já o modo de ser dos entes simplesmente dados, que não possuem existência, trata-se de um modo de ser *intramundano* e o mundo, sob o viés fenomenológico, diz Heidegger (2015, p. 112): “é um caráter próprio da própria presença”. E é por ser o mundo, unicamente, um caráter próprio do ser-aí, que o filósofo defende a imprescindibilidade de se tomar o mundo conjuntamente ao ser-no-mundo como tema “da analítica no horizonte da cotidianidade mediana enquanto modo de ser *mais próximo* da presença. Para se ver o mundo é, pois, necessário visualizar o ser-no-mundo cotidiano em sua sustentação fenomenal” (2015, p. 113). Assim sendo, caso tentássemos alcançar uma compreensão de mundo, desconsiderando ou tentando “anular” o ser-no-mundo cotidiano, provavelmente nossa tentativa estaria fadada ao fracasso. Nesse viés, o filósofo (2015, p. 114), escreve ainda que é o *mundo circundante* o mundo mais próximo da presença cotidiana. E isto se deve ao fato de termos acesso aos entes, os quais se nos tornam familiares e tornam o nosso mundo familiar, no mundo circundante, tal como já foi aqui mencionado.

Nesse momento, a discussão retorna à paisagem do texto em diálogo, com o intuito de se desenvolver uma questão suscitada a partir do que foi dito respeito ao enraizamento do filósofo ao lugar que lhe suscita o pensamento. Pode ser dito que Heidegger é tomado pela

citada reunião? Pensemos um pouco. A Arquitetura é familiar ao homem, visto que as ações de arquitetar e de construir sua moradia o acompanham historicamente. Deste modo, a história da Arquitetura é inerente à história da trajetória humana, uma vez que, desde o início, o homem empenha-se em construir com o intuito de proporcionar o abrigo para si. Mas a obra arquitetônica não está restrita à sua funcionalidade, uma vez que a edificação proporciona ao homem bem mais que a proteção da qual ele precisa para estar no mundo. A edificação supera a própria utilidade, por nos estimular alguns estados de ânimo e por ser capaz de nos suscitar o pensamento. E, por sua vez, ela promove interação e faz a vida “ter lugar”. Norberg-Schulz (2009, p.234), enfatiza que a vida tem lugar conforme os três modos de estar no mundo, os quais são: a vida pessoal, que tem lugar na casa; a vida pública, que tem lugar na instituição e a vida coletiva, que tem lugar na cidade. Estes três modos de estar no mundo revelam o enlace da produção arquitetônica com a organização dos espaços feita pelo cidadão. Entrementes, a organização dos espaços aqui trazida não se limita a uma organização dos espaços físicos, pois enquanto organiza-se os espaços físicos por meio das obras e do planejamento urbano, organiza-se o lugar e as relações de um grupo definido, de classes de profissionais, de famílias e de uma sociedade. E, por consequência de tal organização, não somente a vida tem lugar definido, mas também essa definição promove a sensação de esteio e apaziguamento. A organização promovida pela construção bem planejada das obras ajuda a tornar a paisagem habitada, o espaço habitado, o mundo mais familiar. Porquanto, podemos dizer que a organização concedida pela arquitetura tem o poder de promover a sensação de pertencimento humano à obra e ao lugar.

A Arquitetura não só concede ao ser humano a sensação de esteio e de apaziguamento, como também nos concede a possibilidade de se entender a partir do lugar que ele cria, mantém e habita. A obra arquitetônica, especialmente o seu exemplo mais elementar, mais prático e mais numeroso, a saber, a casa, contribui sobremaneira, para o estabelecimento do vínculo entre o morador e o lugar que ele habita. A obra da arquitetura proporciona a sensação de pertencimento ao lugar, como também de pertencer ao mundo, de *estar* no mundo. Neste sentido, Pallasmaa (2005, p. 39), afirma: “A arquitetura reforça a experiência existencial, a nossa sensação de pertencer ao mundo, e essa é essencialmente uma experiência de reforço da identidade pessoal”. A obra, além de tornar o mundo familiar e promover um lugar, uma habitação humana em mútua pertença, mostra também que somos habitantes, pertencentes ao mundo e como nos apropriamos das possibilidades da habitação. A obra mostra como essa pertença se dá.

A obra, quando é tomada pelo seu sentido familiar, também indica a relação humana com o espaço, espaço físico, espaço esse enxergado como espaço geográfico, como paisagem habitada. Sob essa perspectiva, cabe atentar que, no mais das vezes, a obra dita o nosso comportamento, determina as nossas ações. De acordo com a função a qual ela é destinada, a edificação, a partir de sua significação, nos diz como agir, o que sentir. De certo modo, a relação entre o homem e a edificação trata-se de um diálogo de adequação, melhor dito, procuramos nos adequar à intenção pela qual aquela edificação foi projetada e construída. E, ao mesmo tempo, ela corresponde à nossa compreensão de mundo, ao suscitar determinadas sensações e sentimentos:

Parece extremamente óbvia a percepção de que apresentamos comportamentos e tomamos atitudes diferentes, condizentes com a edificação na qual estamos e, conseqüentemente, com sua significação ou a função que lhe é destinada. Por exemplo, a forma pela qual nos comportamos, as sensações que sentimos, bem como as nossas atividades. A premissa para se acreditar na importância da arquitetura é a noção que somos, queiramos ou não, pessoas diferentes em lugares diferentes – e a convicção de que cabe à arquitetura deixar bem claro para nós quem poderíamos idealmente ser (BOTTON, 2007, p. 13).

Diante do que foi supracitado, infere-se que as obras colaboram com o nosso comportamento, de acordo com a sua finalidade. Esse é um aspecto inserido intencionalmente na obra. E, ao mesmo tempo, as construções, se adentrarmos seu interior ou não, são capazes de nos despertar diversas sensações e de suscitar o pensamento, o que não é um aspecto imposto intencionalmente à obra. As construções podem nos despertar sensações de bem-estar, a alegria do retorno a determinado lugar, a nostalgia diante de uma edificação na qual vivemos durante a infância, a angústia diante de um cemitério, o temor diante de um hospital, a contemplação diante de uma igreja.

Pode ser dito que as construções nos falam, e, ao nos “falarem”, nos colocam diante de alguns afetos e de possibilidades que podem chegar até nós para que tomemos as decisões mais apropriadas. Para Botton (2007, p.73): “A noção que as construções falam nos ajuda a colocar no centro das nossas charadas arquitetônicas a questão dos valores segundo os quais queremos viver – e não meramente como queremos que as coisas pareçam”. E isto, portanto, tem por base a nossa recepção de mundo, como também o modo pelo qual nos relacionamos com as construções e também com os outros.

Diante do que foi exposto, evidenciou-se que habitar é o modo de ser do ser-aí. O habitar humano, como foi evidenciado, constitui-se da relação estabelecida com os demais entes e com o espaço. Essa relação suscita as construções, tanto as edificações - na tarefa de operar o mundo segundo os modos da ocupação - tanto a construção de si mesmo.

1.2 A OCUPAÇÃO E A PREOCUPAÇÃO NA ARQUITETURA

“A arquitetura é muito mais do que a construção de um objeto em um terreno; é uma reinvenção do próprio local.”

(Sean Lally em *The Air From Other Planets*).

Assim como não é possível haver mundo sem que o ser-aí exista, logo não é possível haver mundo sem a ocupação, ou seja, sem a operação do ser-aí no mundo, pois lhe é essencial ocupar-se, operar o seu mundo em razão da ocupação lhe ser um traço fundamental. E neste sentido, já sempre o ser-aí sabe que a sua existência implica operar o mundo, a seu modo, pois o *ser-no-mundo* abarca essa compreensão. Carneiro Leão (1999, p. 11), escreve que o homem “não pode existir senão em comércio e comunhão com o mundo dos entes”. Nesta direção, ressaltamos que as relações estabelecidas pelo ser-aí, sejam elas relações com outros seres-aí, sejam relações estabelecidas com outros entes, são modos de ocupação. A *ocupação* compreende as relações estabelecidas com entes cujo modo de ser difere do modo de ser do ser-aí, melhor dito, trata-se dos seres simplesmente dados (*Vorhandenheit*), ao passo que as relações estabelecidas pelo ser-aí com os entes dotados de seu modo de ser compreende os modos de *preocupação*. Assim sendo, a construção do ser do ser-aí, do seu mundo e os modos de ocupação (*Besorgen*) e de preocupação (*Fürsorge*) estão co-implicados.

Beaini (1986, p. 121), explica que, para Heidegger “o fazer é definido como um modo de ser do estar-aí, que lida com os entes disponíveis no interior do Mundo”. Neste sentido, na seção anterior, foi exemplificado que Heidegger, em sua habitação na cabana, bem como onde o filósofo estivesse ele estaria a ocupar-se com os entes intramundanos. Como demonstrado, os entes intramundanos são os seres simplesmente dados, os quais vêm ao encontro do ser-aí dentro do mundo. E a ocupação constitui o modo mais imediato de lidar com o ente intramundano:

A demonstração fenomenológica do ser dos entes que se encontram mais próximos faz-se pelo fio condutor do ser-no-mundo cotidiano, que também chamamos de *modo de lidar* no mundo e *com* o ente intramundano. Esse modo de lidar já sempre se dispersou numa multiplicidade de modos de ocupação. Como se viu, o modo mais imediato de lidar não é o conhecer meramente perceptivo e sim a ocupação no manuseio e uso, a qual possui um “conhecimento” próprio. A questão fenomenológica vale, sobretudo, para o ser dos entes que vem ao encontro nessa ocupação (HEIDEGGER, 2015, p. 114-115).

Conforme o supracitado, a lida cotidiana no mundo com o ente intramundano é o que verdadeiramente nos aproxima deles. É através do manual, do manuseio que alcançamos a sua compreensão enquanto instrumentos. O *instrumento* é a designação atribuída pelo filósofo aos

entes que vem ao encontro do ser-aí no mundo, sob a forma de ocupação. Instrumento não é mera coisa. A mera coisa é algo que não possui uma serventia, não tem utilidade, não é *algo para algo*. Neste viés, deve-se atentar também quanto ao modo de referir-se ao instrumento. Não pode ser dito que um instrumento “é” porque um instrumento só pode ser no todo de sua instrumentalidade, na lida, na ocupação. É por meio do uso que se descortina o modo de ser da ocupação. Assim sendo, cabe ao ser-aí descortinar o modo de ser do instrumento, na lida cotidiana. E sob esta perspectiva, Heidegger (2015, p. 116-117), explicita que o instrumento sempre corresponde ao seu caráter instrumental, desde a pertinência a outros instrumentos, como a tinta, o papel, a caneta, o suporte, a mesa, que são utensílios utilizados para a escrita. Nesta perspectiva, a caneta utilizada para escrever, ela é em virtude da totalidade instrumental que se dá na ocupação. Remontando-se ao comentário acerca da ocupação de Heidegger na cabana com os entes intramundanos, em seu ato de expressar a reflexão, os entes intramundanos, os utensílios que lhe vêm ao encontro são, em sua maioria, a saber, os “utensílios para escrever”. Tais utensílios são no seu uso. Os utensílios para escrever, dos quais o filósofo se vale para exprimir sua reflexão, pertencem ao seu “mundo-do-trabalho”. Neste sentido, os entes intramundanos, os quais pertencem ao mundo-do-trabalho do filósofo, na sua lida, também terminam por trazer ao encontro os seus leitores.

Agora, pensando desde o âmbito da arquitetura, cabe considerar que, em virtude de sermos nós os construtores, observe-se e ressalte-se que a habitação humana implica a ação de ocupar-se dos entes para transformar uma paisagem natural em uma paisagem habitada. Pois para estabelecer-se em um local é preciso construir relações com esse local, bem como construir sua residência. E para construir é imprescindível operar a paisagem, intervir nela. Para viabilizar a construção o homem partirá de sua compreensão de mundo, da compreensão prévia de métodos construtivos e das “tendências” arquitetônicas. Assim sendo, é imprescindível manipular, ocupar-se dos insumos retirados da terra e que lhe proporcionarão os diversos materiais para a construção de sua casa. A ocupação, na atividade de construir, consiste numa produção de algo, neste caso específico, trata-se da produção da obra arquitetônica. Heidegger ao demonstrar que a produção é o emprego *de algo em algo*, explicita que no utensílio também se faz referência aos materiais. Os produtos naturais necessários à sua fabricação também são descobertos em seu uso:

Na obra também se encontra a referência a “materiais”. Ela depende de couro, fio, prego, etc. O couro, por seu turno, é produzido a partir de peles extraídas de animais criados por outros. Animais ocorrem no mundo também independentemente de criação e, mesmo na criação, de certo modo eles produzem a si mesmos. No mundo circundante, portanto, ocorrem também entes que, em si mesmos, não necessitam de produção, estando sempre à mão. Martelo, alicate, prego, em si mesmos, fazem

referência ao aço, ferro, bronze, pedra, madeira de que são feitos. O uso também descobre no instrumento usado a “natureza”, natureza à luz dos produtos naturais (HEIDEGGER, 2015, p. 118-119).

A citação acima nos permite alcançarmos a compreensão de que quando o artesão intenta confeccionar um par de sapatos, por exemplo, os materiais empregados para a confecção referenciam os animais dos quais as peles foram extraídas, como também referenciam o ferro que compõe os pregos, o algodão que proporciona a confecção dos fios. A seu modo, cada um dos materiais dá a ver a sua origem, posto que indica a sua proveniência da terra e, além disso, indica quem os manuseou e criou, como o pecuarista, o agricultor, o tecelão, o ferreiro, o sapateiro etc. Poder-se-ia concluir, ainda, que na feitura dos sapatos aquilo que o produto (sapatos) faz referência encontra-se acessível ao sapateiro e, de certo modo, é trazido para dentro da oficina. Contudo, a proveniência dos materiais e aqueles que os manusearam não se torna acessível apenas ao sapateiro e àqueles que adentrarem a oficina, antes, tal proveniência torna-se acessível publicamente. Dito de maneira mais precisa, artífice, vendedor, comprador e usuário tem acesso a essa proveniência. E de mesmo modo, nos materiais empregados na construção se encontra a referência aos humanos que os produziram e, principalmente, à terra. Assim também ocorre às obras. O filósofo escreve que é através do encontro de tais utensílios no mundo circundante que se vê a *natureza do mundo circundante*, ela se torna acessível a todos:

Com a obra, portanto, não se dá ao encontro apenas um ente manual, mas também entes que possuem o modo de ser do homem, para os quais o produto se acha à mão na ocupação. Junto com isso, vem ao encontro o mundo em que vivem os portadores e usuários, mundo que é, ao mesmo tempo, o nosso. A obra no horizonte de sua ocupação não é manuseada somente no mundo doméstico da oficina, mas também no *mundo público*. Com ele, descobre-se a *natureza do mundo circundante*, que então se torna acessível a qualquer um. Nos caminhos, ruas, pontes e edifícios, a ocupação descobre a natureza em determinada direção. Uma plataforma coberta leva em conta as intempéries; as instalações de iluminação pública levam em conta a escuridão, ou seja, a mudança específica de presença da luz do dia, a “posição do sol” (HEIDEGGER, 2015, p. 119).

As obras supracitadas não apenas dão a ver a natureza do mundo, senão que também revelam a nossa relação para com elas e o que demandou a sua produção. Neste sentido, a plataforma e as instalações de iluminação pública deixam ver por que são produzidas, por que precisamos delas: precisamos ver as coisas iluminadas, os caminhos iluminados, pois sem a iluminação proveniente de tais instalações haveria uma falha da instalação quanto à sua serventia e em decorrência, não seria possível buscar nela a segurança necessária para desempenhar atividades as quais sem a iluminação seria custoso ou impossível realizar.

Por ocasião da ocupação também torna-se evidente o quanto o ser-aí tem o seu afixamento junto aos entes. E em decorrência, resulta pertinente a compreensão de que alguns

entes são especialmente “eleitos” para tornar a habitação menos inóspita e a nossa “vida mais branda”. Entre os entes que tornam a nossa vida mais branda estão as edificações. Salvo a sua presteza em nos abrigar, há ainda as edificações destinadas a promover a sensação de um certo apaziguamento, como as construções destinadas ao nosso lazer, tais como os clubes, as hípias, hotéis-fazenda, estádios de futebol, cinemas. Cada uma dessas edificações atende a uma de nossas demandas, com cada uma delas nos relacionamos de um modo diferente, nos portamos de um modo diverso e nos ocupamos diferentemente.

A ocupação com o ente edificação se dá de diversos modos, compreendendo as variadas maneiras de cuidar, e de descuidar; de perceber e de ignorar; de se deixar perder algo ou mesmo de destruir. Em outras palavras, ao manter a obra ou simplesmente utilizá-la sem nela intervir para evitar o seu progressivo ou abrupto desgaste. Isso muito tem a fundamentar um pensamento em torno às ruínas, posto que, em sua maioria, as ruínas originam-se da abstenção humana em lidar com os entes. Entrementes, há diversas formas de ocupar-se das ruínas, a saber, restaurá-las, reconstituí-las, requalificá-las, atribuindo-lhes, por conseguinte, novos sentidos. Se deve isto ao fato de uma ruína implicitamente indicar a presença de novas possibilidades. Salvo o modo como as percebemos, as ruínas são, sobretudo, uma abertura de possibilidades. A partir de constatação das ruínas, novas possibilidades de ocupação com o espaço, com o antigo projeto arquitetônico emergem para que novos projetos e outros sentidos tenham lugar, até mesmo quando não há uma nova construção, mas um restauro. Por exemplo, quando uma biblioteca ou um monumento são restaurados, implicitamente os modos de percepção da realidade e da obra se deixam ver em todo o processo. E isso não se remete apenas ao que se deixou perder, senão também ao que foi intencionalmente destruído. A esse respeito poder-se-ia relacionar a restauração com a memória, melhor dito, poder-se-ia pensar acerca da restauração como rememoração. Rememorar é uma forma de evitar que algo seja condenado irreversivelmente ao abandono, ao esquecimento, posto que rememorar é trazer novamente à memória. Assim sendo, a rememoração compreende uma forma de salvar o ente edificação, uma vez que esse ente é pensado no tocante às possibilidades que o ente humano pode escolher para ocupar-se do mesmo, ou seja, para nele intervir.

Tanto a manutenção como a demolição e a destruição são modos distintos de intervenção na obra. A destruição se dá como forma deficiente de ocupação. Uma ilustração pertinente é o fato de, quando da ocorrência de uma guerra, importantes monumentos de um país tomado pelo adversário são destruídos intencionalmente. Sob esta perspectiva, Agacinsky (2008, p. 196), escreve: “Contudo, se as guerras do passado tivessem sido filmadas, se veria a ferocidade com que se puseram os povos a destruir e desfigurar o que seus inimigos

construíram”. Porquanto, a destruição intencional da obra no decorrer de uma guerra indica um modo de ocupar-se do ente baseando-se no desejo de domínio do mesmo, do espaço e da realidade, bem como um certo grau de indiferença em relação ao mesmo. Não obstante, resulta pertinente observar que concomitantemente à indiferença em relação à obra, é perceptível a indiferença e a hostilidade relacionadas ao povo cujo mundo tais obras antes estavam inseridas, como também a tudo aquilo que elas significavam e suscitavam. Logo, a soma de tais afetos indica a presença das implícitas possibilidades de novas intervenções no local, podendo projetar-se a instauração de uma construção ou da consolidação do vazio.

Pensemos então na tarefa de projetar a obra, o que leva a pensar sobre a função dos arquitetos. A edificação é consequência da ocupação do arquiteto em conceber a obra. Nisso, a edificação é fruto da ocupação do arquiteto. Porquanto, considerando que o ser-aí constrói e mantém o mundo, o arquiteto tem o trabalho que consiste em criar e manter a obra, que é mundo:

O sentido fundamental da atividade fática da vida é o cuidado (*curare*). No “estar ocupado – em algo” está presente o horizonte dentro do qual se move o cuidado da vida: o *mundo* que lhe corresponde em cada ocasião. A atividade do cuidado se caracteriza pelo *trato* que a vida fática mantém com seu mundo. O significado do ser real e efetivo e o significado da existência do mundo se funda e se determina a partir de seu caráter: como o assunto mesmo do trato próprio do cuidado. O mundo está aí como algo do qual já sempre e de alguma maneira nós cuidamos (HEIDEGGER, 2002, p. 35).

A partir do que Heidegger expôs e, considerando que cada um de nós já sempre de algum modo estamos empenhados em cuidar de algo, em cuidar do nosso mundo, resulta salutar analisar a possível relação entre o cuidado, o pensamento e a instauração da obra arquitetônica. A seu modo, ocupar-se do mundo já implica pensar acerca do mesmo, ou melhor, pensar o mesmo, uma vez que não é preciso e nem possível desvencilhar-se, desvincular-se do mundo para pensá-lo. Deste modo, pensamos o mundo porque *estamos no mundo*. Pensar algo já demanda e deixa ver uma forma de empenho, de devoção, de cuidado. Sob esta perspectiva, a criação e a manutenção da obra significam um modo de cuidar do mundo. Enquanto pensa, instaura e mantém a sua obra, o arquiteto cuida do mundo, ao mesmo tempo em que deslinda o que apreende da realidade, posto que a obra dá a ver o que apreendemos da realidade. Stroeter (1986, p. 138), escreve: “A função do arquiteto na sociedade estará sempre sintetizada no edifício, entendido como forma construída, combinando as funções utilitárias e simbólicas”. Isto posto, o fazer do arquiteto implica a concessão de uma obra que reúne em si o útil e os significados, os sentidos, a apreensão da realidade. Mas não deve ser despercebido que a instauração das obras da arquitetura (entes produzidos pelo homem) abarca não só o que foi apreendido da realidade, mas também a recepção e o acolhimento das possibilidades

encontradas. Em outras palavras, trata-se das escolhas entre as possibilidades encontradas e a forma de lidar com elas. As suas obras são indícios de nossa habitação no mundo, pois elas patenteiam o nosso modo de estar-no-mundo. Logo, para pensar a função e o maior desafio do arquiteto, Norberg-Schulz (2009, p. 234), afirma que criar lugares que proporcionem um verdadeiro habitar é o grande desafio para os arquitetos, o que só é possível se a obra evidenciar uma *imago mundi*: “Criar lugares que permitam habitar é a tarefa última da arquitetura; só pode lograr-se quando a arquitetura se entende como uma *imago mundi*, como uma ‘imagem do mundo’”. Portanto, convém ao arquiteto pensar qual é a imagem de mundo evidenciada nos modos de habitar contemporâneos, uma vez que o ato de construir se transforma historicamente.

Não é a nossa intenção sugerir métodos para o trabalho dos arquitetos, todavia é pertinente atentar às duas necessidades fundamentais para a formação e o desempenho do trabalho de um arquiteto: 1) O conhecimento em História e Teoria da Arquitetura; 2) O retorno aos fundamentos da Arquitetura, ou seja, o conhecimento da tradição na Arquitetura. Quanto à segunda observação, Stroeter defende a necessidade de se buscar o solo fundamental da Arquitetura para a atividade de criação arquitetônica necessária ao habitar. Para o autor (1986, p. 109), a tradição em arquitetura trata-se de “um conjunto de precedentes conhecidos e de uso consagrado, parcialmente repetidos, parcialmente modificados, dos quais o arquiteto se utiliza quando projeta um edifício”. Ademais, escreve que graças a tais conhecimentos relativos ao passado, a tarefa de criar torna-se menos complexa e demanda menos tempo. E não se concebe satisfatoriamente um projeto arquitetônico sem o esteio concedido pelo conhecimento primordial, ainda que se pense em inovações, de modo tão intenso. Há que se possa ter proximidade, intimidade não só com os novos objetos de arquitetura, mas também com os antigos, pois “não se faz boa arquitetura sem conhecer os costumes e as condições da técnica e do meio para o qual se presta” (STROETER, 1986, p. 113-114). Desde este ângulo, conclui-se que uma obra atende satisfatoriamente a sua demanda se for projetada segundo o conhecimento do arquiteto, o qual deve abarcar uma vasta compreensão das técnicas atuais e anteriores, bem como o conhecimento da área e da cultura do lugar. Daí torna-se possível aplicar as técnicas e obter um bom resultado. E, neste sentido, Costa (2001, p. 21), afirma: “Não se pode projetar sem memória, tal como não se pode projetar sem a existência de uma relação com a vida”. Destarte, projeta-se a partir da memória para outorgar um lugar para o homem e para a memória.

Pode ser dito que a relação existente entre a *preocupação* e o pensamento relativo à Arquitetura é, por assim dizer, autoevidente, visto que, no tocante à atividade de edificar, o cuidado na forma de ocupação e de preocupação se entrelaçam. O ato de construir, no sentido de edificar, implica empreender algo direcionado a alguém. Assim sendo, esta é uma pergunta-

chave ao se pensar um diálogo entre a preocupação e a Arquitetura. Se for perguntado: “Para quem se constrói?”. A resposta será: “Constrói-se, na maioria das vezes, para *o outro*”. São raras as ocasiões em que se constrói a própria moradia, mas ainda que isso aconteça, provavelmente há de se contar com a ajuda de outrem. De uma forma ou de outra, a preocupação caracteriza tal atividade, como também é fundamental preocupar-se com os outros homens, visto que na concepção do projeto, no processo de construção e na habitação de uma casa refletem-se, cada uma a seu modo, a relação com os demais moradores do local, da própria residência e com os responsáveis pela construção. A arquitetura promove a habitação não só como a concessão de espaços habitáveis, mas também, como é de amplo conhecimento, a arquitetura concede lugares para o convívio, interação, compartilhamento de experiências, de espaços em comum. Porquanto, pode ser afirmado que o arquiteto contribui para a construção do nosso cotidiano.

A existência do ser-aí se dá com os outros, ainda que nem todas as pessoas tenham por característica principal uma vida social intensa. E, de igual modo, alguém que espontânea ou compulsoriamente esteja, como se costuma dizer, isolado, independentemente do motivo, ainda assim, não deixa de ser com os outros. Logo, isso não é nem uma escolha nossa e nem é algo pensado desde uma preocupação com outros homens. De acordo com Boff (1999, p. 92): “Nessa co-existência e com-vivência, nessa navegação e nesse jogo de relações, o ser humano vai construindo seu próprio ser, sua auto-consciência e sua própria identidade”. Sob essa perspectiva ocorre o processo da construção do ser humano.

Uma conclusão obtida no tocante aos estudos de *Ser e Tempo* relacionados a arquitetura é a de que a construção só é possível em virtude da existência do ser-aí, que é sempre abertura e sempre com os outros e junto às coisas. Isto constitui a sua habitação e é o que permite a construção.

1.3 SOBRE O MODO PRÓPRIO E O MODO IMPESSOAL DO HABITAR E CONSTRUIR

“A arquitetura é muito mais do que uma expressão de valores – a forma como construímos é um reflexo do modo como vivemos.”

(Norman Foster em *The European*).

O arquiteto é partícipe na instauração do nosso habitar, visto que participa do processo de criação, no sentido de dar surgimento às obras a partir da ideia. E, não obstante, cabe apontar

que a obra criada deve corresponder à realidade. Destarte, em sua correspondência à realidade, a edificação deve subtrair algo do que se oculta, ou seja, deve trazer à luz a verdade. Na tarefa de trazer a verdade à luz, a arquitetura pode tornar-se linguagem, no sentido de guardar e revelar o extraordinário. O extraordinário é o inabitual. Inabitual tem por significado aquilo que é atípico, incomum, insólito, não costumeiro, que se furta ao habitual. O inabitual contraria o comum, o usual, aquilo a que estamos acostumados.

É prudente alertar que o sentido de inabitual aqui presente não quer dizer que se busca uma edificação de aspecto estranho e sim, o inabitual aqui pretende exprimir o deslocamento para o descobrimento do essencial. Trata-se, portanto, de uma edificação que assuma a tarefa de nos deslocar, tirar-nos da localidade desprovida de espanto e reinserir-nos em um lugar no qual o extraordinário habite e se dê a ver. O arquiteto pode assumir essa responsabilidade, esse comprometimento com o extraordinário. Todavia, há de ser observado que, como a arquitetura está relacionada à funcionalidade, primordialmente a edificação tem por objetivo corresponder a essa demanda que suscita a obra. Somente em segundo plano é que a plasticidade do essencial pode ganhar um lugar de dignidade na obra, ou seja, a arquitetura pode ser entendida e pensada *como* arquitetura, ou como afirma Taut (2015, p. 74): “[...] ser verdadeiramente contemplada como arte”. Em outras palavras, após atendidas as demandas exigidas da obra é então possível vê-la, entendê-la, pensá-la para além de seu sentido ôntico. Neste viés, deve-se observar que *pensar* a arquitetura *como* arquitetura e também o processo para o alcance de tal pensamento trata-se de um exercício de pensamento que muito demanda esforço e, portanto, esse é um dos motivos que o tornam inabitual.

Mas por que se está referindo ao inabitual como um modo de furtar-se ao habitual? Porque, costumeiramente, não se pensa o essencial. Inabitual, essencial, descoberto são, nesse sentido, o mesmo. Buscar e/ou encontrar o inabitual na arquitetura também é um modo próprio de habitar. O encontro do inabitual na arquitetura é suscitado em virtude de pensá-la para além de seu sentido ôntico. Sob essa perspectiva, cabe pensar, portanto, quais as obras que podem ilustrar o modo próprio de habitar, indicando o inabitual na arquitetura. Podemos pensar que se trata de edifícios cuja construção reivindica mais do que o conhecimento das técnicas avançadas de projetar e construir, os materiais aplicados e as ferramentas utilizadas na execução da obra. Elas dão a ver também algo que não é da ordem da utilidade e, por este motivo, não se inserem no modo impróprio, impessoal do habitar e do construir. Em virtude de sua construção partir de uma demanda outra, resulta cabível pensar se os museus são exemplos de uma edificação baseada no modo próprio de habitar. Um museu, uma pinacoteca, uma biblioteca ou um ateliê parecem guardar essa concepção. As citadas construções estão aí para evidenciar algo que não é

da ordem da beleza, mas da verdade. Também elas se dedicam a evidenciar algo que não é só da ordem da utilidade e nem se inserem no nivelamento do pensar e, porquanto, não estão inseridas no modo impessoal tão presente atualmente. Pode ser dito que, implicitamente, tais obras são dedicadas à verdade, à autenticidade e, além disso, a mostrar ao homem a verdade que está guardada nele mesmo, no seu pensamento e no seu próprio ser. Em outras palavras, para lembrá-lo de que ele também é a morada do extraordinário.

O habitar do homem é constituído de modo próprio, mas também de modo impessoal. Considerando que habitar também relaciona-se a estar habituado, no início desta dissertação foi apontado que a história da arquitetura acompanha a história humana. Nesse viés, estamos habituados à obra arquitetônica e familiarizados em maior ou menor intensidade com a história da arquitetura. E estar habituado indica um hábito. Desta forma, a condição de se estar habituado favorece o esquecimento de se pensar em relação àquilo a que estamos habituados. E em decorrência da habitação ser intrínseca ao ente humano ela não mais o surpreende, salvo por ocasião de um habitar deficitário. Majoritariamente a inquietação quanto ao essencial de um habitar, ou seja, aquilo que sinaliza a habitação de modo próprio, não é algo inserido no pensamento da ordem do dia. Por conseguinte, o homem contemporâneo não se sente convocado a refletir a respeito, pois é a imagem da casa, a sua utilidade, a praticidade e a estética que tem voz pronunciada.

Ao questionarmos de que forma uma habitação reflete o modo impessoal de habitar e construir, pode ser dito que uma edificação ao modo impessoal indica um modo de habitar e de construir mediano. Entretanto, antes de dar continuidade à discussão, cabe alertar que o modo mediano de habitar e de construir não carrega em si uma definição pejorativa. Heidegger, ao referir-se ao modo impessoal, cotidiano, também não indica uma conotação depreciativa. O filósofo escreve que “numa primeira aproximação, a presença é impessoal, assim permanecemos na maior parte das vezes” (HEIDEGGER, 2015, p. 187). Nessa direção, ressalte-se que é inusual questionar a respeito dos modos de habitar e que habitamos, na maioria das vezes, de modo impessoal. Isso quer dizer que já habitamos segundo uma compreensão de mundo da qual de há muito nos apropriamos. E essa compreensão de mundo pertence ao modo impessoal. Dito com outras palavras, recebemos e nos apropriamos, desde a mais tenra idade, das concepções que chegam até nós, por meio do impessoal. Desde a mais tenra idade porque é a partir da língua materna que nos é compartilhada as primeiras concepções de mundo, que nos é dito qual a forma mais conveniente para viver junto aos outros. Desta forma, costumamos “viver” de acordo como “se vive”, da forma mais adequada. São “normas”, recomendações e instruções que recebemos e se nos tornam familiares e bem aceitas.

O impessoal não dá lugar ao extraordinário. Nele não há lugar para surpresas, para aquilo que é considerado destoante. O que é destoante não chega a ser admitido. E se for admitido, termina por ser alçado à condição de banal:

Toda primazia é silenciosamente esmagada. Tudo que é originário se vê, da noite para o dia, nivelado como algo de há muito conhecido. O que se conquista com muita luta torna-se banal. Todo segredo perde sua força. O cuidado da medianidade desvela também uma tendência essencial da presença, que chamaremos de *nivelamento* de todas as possibilidades de ser (HEIDEGGER, 2015, p. 184).

Como o filósofo explicita, o impessoal promove um nivelamento por meio do hábito, do deixar-se habituar. E, uma vez habituado, o homem permanecerá habituado, acostumado e pacientemente resignado na estagnação promovida pelo não questionamento. Por conseguinte, não há motivos para perguntar por que e nem encontrar-se-á espaço para questionamentos, dado que todas as possibilidades de ser encontram-se niveladas.

Porém, isso não significa que o impessoal leve o homem a se sentir aprisionado. Absolutamente não. Afinal, o modo de ser do impessoal não descortina como “eu sou”, mas revela como “a gente é”. O modo impessoal dá ancoragem, oferece uma escora ao ser-aí, pois tira-lhe os encargos que o angustiam. Sem o incômodo desses encargos, o homem mediano se sente, por assim dizer, em casa. E essa sensação de sentir-se confortável, em casa, fará com que ele compartilhe mais, a cada vez, esse modo de ser, de pensar e de agir. O homem, sob o domínio do modo impessoal, simplesmente mostra que as coisas são assim e que assim permanecem, pois sempre foram dessa maneira. Deste modo, o impessoal vale-se do ser-aí para consolidar o seu domínio.

Agora a pergunta retorna ao âmbito da arquitetura para discutir acerca da edificação. Se nos for perguntado: “Quem é que constrói?”, invariavelmente, a resposta será dada de imediato: “Somos nós, a gente, o ser humano”. E, de mesmo modo, analisando-se esta resposta segundo o aspecto do modo de ser impessoal, “nós” também quer dizer, ao mesmo tempo, “o impessoal” ou “ninguém”. Por mais que a ideia do projeto tenha sido suscitada em um único arquiteto - salvo nos casos de escritórios de arquitetura, nos quais um grupo se reúne para a elaboração do projeto - é o coletivo, na forma do impessoal quem constrói. Porque se constrói de acordo com a “tendência” arquitetônica vigente, ou no mínimo, segundo uma determinada Escola de Arquitetura. Nesse sentido, a construção se dá segundo essa tendência porque se constrói assim. Assim sendo, todos constroem e ao mesmo tempo, ninguém constrói:

O impessoal pode, por assim dizer, permitir que se apoie impessoalmente nele. Pode assumir tudo com a maior facilidade e responder por tudo, já que não há ninguém que precise responsabilizar-se por alguma coisa. O impessoal sempre “foi” quem... e, no entanto, pode-se dizer que não foi “ninguém”. Na cotidianidade da presença, a maioria das coisas é feita por alguém de quem se deve dizer que não é ninguém (HEIDEGGER, 2015, p. 185).

O impessoal, como visto, permite que se apoie nele porque não há nisso uma decisão. Trata-se do impessoal que se apresenta para “dar a última palavra”, para decidir sem que isso nos cause desgaste. Nessa direção, questiona-se agora acerca do que pode ser chamado de um modo mediano de habitar e de construir. Quais os tipos de obras podem ser caracterizados como resultados dos modos de construir baseadas no modo impessoal? Aqui, entende-se uma construção fundamentada nos modos de construir mediano uma edificação que tenha o seu propósito em servir somente à utilidade e ao modo de certo nivelamento. Utilidade aqui não está sendo mencionada em relação à funcionalidade, uma vez que as obras arquitetônicas, independentemente de serem projetadas e construídas a partir do modo autêntico ou impessoal de habitar e construir são, impreterivelmente, destinadas à utilidade. Trata-se, portanto, de construções destinadas à serventia do “rentável”. Mas dizer que as construções baseadas no modo impessoal têm por significado somente o fato de terem sido edificadas apenas em virtude de servirem à rentabilidade não abarca a totalidade do que elas representam. Não se deve, portanto, desperceber que elas são construídas tendo como solo fundamental o nivelamento.

Partindo desse questionamento, o pensamento no tocante a um verdadeiro habitar em edifícios residenciais nos situará diante da reflexão em torno a um condomínio vertical. Não obstante, não se trata de criticar a construção de condomínios verticais e nem se trata de uma nostalgia relativa às edificações antigas, mas de perceber o quanto a concepção dos modos de habitar foi transmutada. Logo, as concepções dos novos modos de morar aparecem nas edificações demandadas. Por exemplo, soa estranho imaginar, para nós contemporâneos, habitar segundo os modos pelos quais habitavam nossos ancestrais há dois séculos. Como conceber moradias e edificações não destinadas a servir como residência, bem como construir vias e estradas segundo esses modos de construir, para serem utilizadas em uma época na qual são demandadas vias expressas para corresponder às nossas necessidades?

Atualmente, o tempo é compreendido de outro modo, bem como “gasto” de outro modo, por isso a necessidade das vias expressas, construídas para atender à pressa das pessoas, sempre preocupadas com seus compromissos urgentes, o que é inerente aos dias atuais, como também para diminuir as distâncias cada vez mais. Essa necessidade de diminuir distâncias de modo eficiente e eficaz exige a fabricação de veículos velozes e sob uma produção em série mais numerosa, pois há a necessidade de rapidez em nos deslocarmos e da redução das distâncias por meio veicular, além das edificações serem, em sua maioria, localizadas em locais mais afastados dos centros das cidades ou dos locais de trabalho. Assim sendo, como se locomover e residir segundo os modos antigos, quando as formas de residir, de trabalhar e de se locomover

mudaram consideravelmente? Nessa perspectiva, quando se muda a forma de agir, muda-se também a forma de pensar, de ver, de conceber a realidade. Em outras palavras, as construções vão deixar à mostra o modo atual de habitar. Elas são assim porque habita-se dessa maneira. Trata-se do cotidiano contemporâneo refletido nas construções.

Visto que as habitações contemporâneas, em sua maioria, localizam-se em condomínios residenciais, sendo alguns construídos segundo padrões nivelados, podemos dialogar com a questão desenvolvida por Heidegger em *Construir Habitar Pensar*, e questionar se neles, independentemente das condições de infraestrutura, existe verdadeiramente um habitar. Em resposta, podemos dizer que sim, porém se trata de um habitar cotidiano, guiado pelo impessoal. Assim sendo, quando guiado pelo cotidiano, o homem deixa-se levar de um modo tal que termina por afastar-se de si mesmo e permanecer ancorado na lida cotidiana, como também segundo a forma pela qual os outros procedem, comportam-se. Pode ser dito tratar-se de um habitar fora de lugar. Deste modo, habitar fora de lugar abarca não só a ideia de morar sem permanecer, sem demorar-se mas também uma existência inautêntica, segundo a qual se está no mundo ao abrigo do impessoal, à sombra do que deveria ser a iluminação de estar no mundo de forma autêntica, sentindo-se partícipe, pertencendo a este mundo e dotando-o de sentidos:

Construir uma casa não significa somente usar os materiais necessários para dar-lhe forma, para erguê-la. A construção é um ato criador, artístico, que aperfeiçoa o ser-em...do estar-aí que nela reside, considerando-se que ele deixa seus traços no local onde habita, instituindo, concomitantemente, o Ser (BEAINI, 1986, p. 144).

Em razão do que foi exposto, entende-se que a arquitetura, por seu turno, tendo no seu produto o fruto de um ato criador, também pode promover uma significação de mundo, decerto que a obra arquitetônica possibilita ao ser-aí deixar sua marca onde ele habitar, além de produzir imagens que possuem sentidos e dão sentidos aos lugares.

A última conclusão respeito à relação dos estudos de *Ser e Tempo* e a arquitetura consiste, na verdade, em um questionamento, a saber: “O que deve ser ouvido para que o projeto da obra não tenha esteio somente na experiência e discurso do impessoal?”. Um indício do habitar de modo próprio consiste no ato de questionar. Se for tomada como diretriz a questão: “De que forma estamos construindo?”, chegar-se-á diante do pensamento acerca de métodos construtivos. Nesse sentido, pensar em torno aos métodos construtivos termina por nos levar à reflexão no tocante aos dispositivos técnicos, às relações estabelecidas com estes, com a terra e aos diversos modos de concepção da realidade. Ao trilhar-se esse caminho de pensamento, alcançar-se-á a constatação de que algumas questões fundamentais foram abandonadas, pois elas parecem desnecessárias. E soam desnecessárias porque não há lugar para elas ou porque elas já foram respondidas ao modo cotidiano. Por exemplo: É possível construir de outra forma?

E habitar de outra forma? Construir *para quem*? O que realmente interessa e deve perdurar? Como os objetos técnicos fazem parte de meu mundo? Qual a sua essência? Qual a essência do que me proporciona o conforto e a segurança por meio dos dispositivos técnicos, a saber, a essência da técnica, da tecnologia? Como me relacionar com os objetos técnicos? Neste sentido, mostra-se pertinente atentar à forma pela qual lidamos com os aparatos técnicos, dado que o modo pelo qual nos relacionamos com os mesmos já indica a maneira pela qual habitamos.

1.4.O ESQUECIMENTO DO HOMEM E DO SER NO MUNDO TÉCNICO

“Não há senão dois fortes vencedores do esquecimento dos homens, Poesia e Arquitetura. E a última de algum modo inclui a primeira e é mais forte na sua realidade.”

(Pedro Marques de Abreu, *A mãe das musas*).

Leitores não versados na obra de Heidegger ou aqueles que inicialmente fazem uma leitura apressada da mesma, costumam entendê-lo como um quase incomparável e irrecuperável tecnófobo. Não obstante, não se trata disso, posto que ao criticar a técnica moderna, Heidegger não propõe a sua aniquilação, apenas alerta ao perigo que já se abateu sobre nós: o homem tem sido guiado pela premência do pensamento calculador, que o leva a habitar de modo a abdicar do pensar meditativo e objetivar a realidade. Logo, o filósofo adverte sobre o risco de consumir-se a entrega humana unicamente a este pensar que calcula. Isto posto, Heidegger não determina as ações humanas, apenas escreve sobre o risco de o homem afastar-se ainda mais de si mesmo, pois uma vez afastado de si mesmo a sua habitação resulta depauperada. E, outrossim, ao questionar a técnica, Heidegger sugere uma livre relação com a mesma. Tal relação livre, diz o filósofo, brota da abertura da nossa existência à sua essência (1997, p. 41). Destarte, a busca pela verdade do ser, o acolhimento do essencial conduz o homem a uma relação verdadeiramente livre com as “coisas”: “Somente o verdadeiro nos leva a uma livre relação com o que nos toca a partir de sua essência” (HEIDEGGER, 1997, p. 45). Assim, a relação livre com a técnica e com sua essência propicia ao homem desfazer-se da tão difundida concepção de que a técnica é um fazer humano destinado a ele e, por isso é neutra. A concepção de neutralidade é equivocada. Entender a técnica como algo neutro, por sua vez não nos aproxima de uma relação livre com ela. E tampouco, curvar-se ao seu domínio e entendê-la como destino irrevogável ou como o mais temível dos males, devendo ser extirpado.

Heidegger (1997, p. 75), afirma que “se nos abirmos propriamente à *essência* da técnica, encontrar-nos-emos inesperadamente estabelecidos numa exigência libertadora”. É, portanto, através da nossa abertura à sua essência que podemos estabelecer uma relação livre com ela.

Ademais, para relacionar-se livremente com a técnica se faz necessário entendê-la como um modo de desvelamento, mas não ao modo da *techné*. E para alcançar-se a compreensão da técnica como modo de desvelamento, convém recorrer à linguagem e à origem, buscando nos gregos o significado de *techné*²⁸, então, alcançaremos a distinção entre *techné* e técnica moderna. Não compreender a técnica como desvelamento contribui para com o alheamento do homem em relação à realidade. Através desse alheamento o poder oculto na técnica moderna não só tem guarida, mas também se concretiza como desarraigo. Heidegger, em *Serenidade*, observa que “o poder oculto na técnica contemporânea determina a relação do Homem com aquilo que existe. Domina a Terra inteira” (*s.d.*, p. 19). O desarraigo ou desenraizamento provocado por esse domínio mostra-se de modo que o homem está fora de lugar e necessita construir uma morada para si, contudo, ele não percebe a própria condição de desarraigado. Não perceber-se como desarraigado ou desenraizado implica o não reconhecimento do afastamento de si, dado que não saber do desvelamento da técnica relaciona-se com o não conhecimento da condição humana de cúmplice do desvelamento.

O desvelamento cabe ao homem já desde sempre, porém, estando afastado de si, ele não sabe do desvelamento. Destarte, ele não pensa o Ser, mas manipula ao ente, domina-o, explora-o e ganha habilidade para manipulá-lo a cada vez. Assim, entende-se como senhor de todos os entes. Logo, quanto mais o homem acredita estar próximo dos entes, mais distante ele está do Ser. E em virtude de estar distante do Ser, também está longe do habitar autêntico. Isto posto, considerando que habitar é também estar habituado às coisas, o que nos é habitual, familiar, Gadamer (2007, p. 45), afirma que morar “também é efetivamente uma palavra para designar o fato de não nos encontrarmos diante dos objetos para dominá-los”. Isso remete à concepção heideggeriana de que habitar é estar no mundo com os outros e junto às coisas. Estar junto não é entender algo como familiar em virtude de tê-lo sob o seu domínio. É certo que os entes

²⁸ Em *Língua de Tradição e Língua Técnica*, o filósofo recorre à linguagem para explicitar a distinção entre a *techné* dos gregos e a técnica moderna: “O termo ‘técnica’ deriva do grego *technikon*. Isto designa que pertence à *techné*. Este termo tem, desde o começo da língua grega, a mesma significação de episteme – quer dizer: velar sobre alguma coisa, compreendê-la. *Techné* quer dizer: conhecer-se em qualquer coisa mais precisamente no fato de produzir qualquer coisa [...]. *Techné*: conhecer-se no ato de produzir. Conhecer-se é um gênero de conhecimento, de reconhecimento e de saber. O fundamento do conhecer repousa, na experiência grega, sobre o fato de abrir, de tornar manifesto o que é dado como presente. No entanto, o produzir pensado à maneira grega não significa tanto fabricar, manipular ou operar, mas que o termo alemão *herstellen* quer dizer literalmente: *stellen*, pôr, fazer, levantar, fazendo vir para aqui, para o manifesto, aquilo que anteriormente não era dado como presente” (HEIDEGGER, 1995, p. 22).

aparecem em seu uso, no manuseio, mas o verdadeiro manuseio leva o objeto a ser o que é. O verdadeiro manuseio não concebe o domínio, decerto que o domínio compreende o jugo, o desvirtuamento. E a relação de domínio não propicia a proximidade humana da essência do ente. Ao contrário, culmina com o esquecimento, o abandono do Ser e a banalização do ente.

Ter habilidade para manipular algo não confere, portanto, a compreensão da essência daquilo que é manipulado. Quando se está a manipular um ente, não se está a questionar sobre a sua essência. E, ademais, a compreensão de sua essência não se dá através da manipulação, uma vez que não se chega à ela através da pesquisa científica²⁹ ou da aplicação de métodos tecnológicos. Essa assertiva aplica-se também em relação aos dispositivos técnicos, visto que tais objetos são entes manipulados pelo homem. Os objetos técnicos nos são familiares, pois estão inseridos no mundo circundante e deles não conseguimos abrir mão. Mas sabemos o que eles *são*? Pensamos a sua essência? Pensar a essência de algo não é habitual, mas intrínseco à reflexão. Quando procuramos interpelar pela essência de algo, já estamos diante de uma reflexão. Nesse viés, ao perguntarmos acerca *do que aquele objeto técnico é, o que é a técnica* ou mesmo sobre *o que é a essência da técnica*, já estamos sendo conduzidos para fora do pensar habitual; já nos apartamos da predominância do pensamento técnico para então nos enveredarmos por caminhos de pensamento. E o ato de enveredar-se por estes caminhos já indica, de antemão, a superação da devastação, da desertificação do habitar.

1.4.1 O PENSAMENTO: A DESERTIFICAÇÃO NO HABITAR

“Não há prazer mais complexo que o do pensamento.”

(Jorge Luís Borges, *De Prazer*).

A desertificação, devastação ou desolação no habitar consiste no risco iminente de apenas uma forma de pensar ter lugar. A discussão sobre a desertificação do habitar põe em relevo o perigo despercebido de ascensão unidimensionalizante do pensar tecnicista, planificador, calculador. Uma ilustração da desertificação, devastação ou desolação no habitar encontra-se no texto *Reflexões sobre a serenidade em Heidegger: a caminho do que somos*, no qual Bauchwitz (2006, p. 104), escreve que a indigência marca a época que vivemos. E, além

²⁹ Cabe observar e advertir que Heidegger não se posiciona de forma contrária à pesquisa científica. O que Heidegger explicita, e que também está sendo explicitado pela autora, é o fato de que não é possível manipular o Ser assim como se manipula o ente. Pensar o Ser requisita um método distinto dos estudos relacionados aos entes.

disso, lembra-nos de que para Heidegger, nos dias hodiernos o homem já não pensa, visto que o seu habitar baseia-se na fuga do pensamento. Essa fuga do pensamento na verdade é uma fuga de si mesmo. O homem, a cada vez, desvia-se de si. Tal desvio resulta inquestionável, uma vez que para o homem isso é imperceptível, pois ao abdicar da tarefa de pensar, o ser humano instaura o vazio, a desolação. Se refletirmos sobre a fuga do pensar, pensaremos na ruína humana. Nesse viés, arruinado não é só o homem destituído de seus bens materiais, tampouco aquele a quem todos consideram moralmente arruinado. A mais avassaladora ruína humana está à mostra diante de nosso olhar, mas encontra-se despercebida. A verdadeira desdita humana reside na desolação, na desertificação do seu pensamento.

Heidegger (2009, p. 25), defende que o pensar é o mais elevado agir humano. Nessa perspectiva, a desertificação do pensamento constitui uma ruína, uma vez que o homem se perde de si mesmo. O afastamento de si mesmo decorre do afastamento entre Homem e Ser. Para Heidegger, todo pensamento é pensamento de ser. Isto posto, quando o filósofo afirma que o homem já não pensa, ele quer dizer que o homem não se volta para o Ser porque já se habituou ao modo de pensar calculador e com isso, deixou entregue a ele todas as vias do pensar. E o pensamento calculador não pensa o Ser, mas pensa unicamente acerca do ente. Esse modo de pensar pensa o ente manipulado. Assim, investiga-o e manipula-o com vistas a destiná-lo a atender aos propósitos das ciências, da indústria e da tecnologia. Cito:

O pensamento calculador, no que põe diante de si seus objetos, os reduz à enumeração das possibilidades de satisfazer aos fins previamente delineados pelo querer. Tal forma do pensamento é a que domina no mundo técnico, bem como em todas as formas de controle e de abordagem do real pela tecnologia contemporânea (SARAMAGO, 2008b, p. 161).

Convém observar, de acordo com a exposição da autora, que a metafísica contribui a esse modo de pensar calculador, guiado pela tecnologia, na medida em que ela conceitua e pensa unicamente acerca do ente. A metafísica entende o ente como aquilo que se mostra, mas não investiga o seu fundamento, não investiga aquilo que permite ao ente mostrar-se: o Ser. Dessa forma, o modo como o Ser se desvela permanece um pensamento irrefletido pela metafísica. Assim sendo, Heidegger entende o mundo arregimentado pelo pensamento calculador como o mundo da era da metafísica consumada, decerto que o ente é ao máximo explorado e o Ser não é trazido à dignidade do pensamento. Para Heidegger, a metafísica se consoma na forma de técnica moderna e conduz a realidade ao niilismo, uma vez que tudo parece estar já respondido, logo, inexistem respostas às questões, decerto que as questões inexistem. Assim, a realidade parece ser interpretada como algo estanque e de modo estanque, como algo já devida e precisamente conhecido; as coisas não têm mistério porque acerca delas

já se sabe o suficiente, pois já tudo é conhecido. Já a realidade percebida sob o âmbito da reflexão não contribui para que se instaure e se consuma o niilismo, mas suscita um novo pensar, um recomeço, visto que nada é de fato conhecido e, portanto, é digno de questionamento. Heidegger (1995, p. 13), assevera: “No campo da reflexão e do questionamento meditativo não há nada que seja conhecido. Tudo que é aparentemente conhecido muda-se em coisa digna de questão, isto é, digna de pensamento”. Destarte, o pensar que medita, questiona, contribui também para que a visão da realidade não caia e sucumba a uma concepção estanque, determinada e engessada.

Como observa Carneiro Leão (1999, p. 22), não apenas a ausência de respostas aos questionamentos, senão também o império da técnica e da ciência, a desvirtuação da arte por meio da sua estetização e a fuga dos deuses decorrem do “predomínio da metafísica”. Neste sentido, como foi dito anteriormente, o pensar heideggeriano volta-se para a radicalidade do pensamento ao defender um retorno aos fundamentos da metafísica, para que partindo de seu solo originário, seja suscitado um pensamento novo:

Que quer que pensemos e qualquer que seja a maneira como procuramos pensar, sempre nos movimentamos no âmbito da tradição. Ela impera quando nos liberta do pensamento que olha para trás e nos libera para um pensamento do futuro, que não é mais planificação. Mas somente se nos voltarmos pensando para o já pensado, seremos convocados para o que ainda está para ser pensado (HEIDEGGER, 2018, p. 23).

A proposta de Heidegger, portanto, não significa rechaçar a tradição, mas retornar aos fundamentos para a busca do ainda não pensado. Nesse viés, Bauchwitz (2018, p. 269), assevera que a superação da metafísica constitui o retorno ao seu fundamento, pois somente retornando à origem é possível suscitar a verdadeira experiência do pensamento. Trata-se, portanto, de aprender a pensar, de voltar-se para o Ser, de buscar pensar a verdade do Ser. A verdade do Ser não pode ser encontrada em um pensamento lógico, pautado na racionalidade. Porém, o pensamento racional rege a era da técnica moderna e fomenta a ciência e o mundo técnico, no qual o homem se essencializa, entregando as suas possibilidades de pensar/agir ao que é da ordem do cálculo³⁰:

A ciência é hoje a forma, que informa toda a nossa compreensão e avaliação da realidade, independente e qualquer que seja nossa atitude frente a esse ou àquele resultado científico. Quer atribuamos à ciência valor humano, quer lho neguemos, quer vejamos nela apenas algo indiferente para os valores, a ciência determina sempre o sentido do ser que somos e do ser que não somos. Decide a concepção da verdade em que vivemos, nos movemos e existimos (CARNEIRO LEÃO, 2002, p. 11-12).

³⁰ Heidegger (2012, p. 49-50) alerta sobre a atenção que se deve ter para não se interpretar o “cálculo” no sentido restrito de se operar números. O filósofo explica que o cálculo é o procedimento que assegura e processa toda a teoria do real. Ele afirma que o cálculo, tomado em seu sentido essencial, tem por significado contar com alguma coisa, considerá-la, ter expectativas em relação a esse algo, esperar alguma coisa em relação a algo.

Como foi mostrado acima, Carneiro Leão expõe como a ciência rege a realidade, determinando a nossa compreensão desta. A ciência, conseqüentemente, contribui para o vigor da técnica moderna, a qual, escreve Heidegger (1997, p. 57), tem o seu repouso sobre a moderna ciência da natureza. O filósofo afirma, ao mesmo tempo, que foi reconhecida a contribuição da técnica moderna para o fomento da ciência exata da natureza. É da técnica moderna que se vale a moderna ciência exata da natureza para a produção dos aparelhos indispensáveis para o desenvolvimento de suas pesquisas. Como se costuma dizer, a tecnologia contribui para o progresso científico. No seu fazer diário, o cientista se depara todo tempo com essa relação de dependência entre ciência e tecnologia.

Se direcionarmos tal afirmação para o âmbito das construções, constatar-se-á que a arquitetura requisita da tecnologia a produção de dispositivos técnicos que viabilizam erigir segundo as tendências arquitetônicas vigentes. Destarte, cabe questionar se as tendências arquitetônicas continuariam a se modificar caso a tecnologia não lhe fornecesse os meios instrumentais para isso. Mas é a consolidação da tecnologia o que unicamente permite a edificação? É em virtude de haver arquitetura que a tecnologia direcionada às construções tem o seu desenvolvimento? Ao parecer, uma pergunta não rechaça a outra e, em consequência, segue-se sem uma resposta precisa.

Soa pertinente pensar se a produção dos dispositivos técnicos modernos destinados a contribuir para a edificação de prédios, segundo as tendências atuais, bem como as mudanças nas tendências arquitetônicas e métodos construtivos não seriam provenientes, na verdade, das transformações nos modos de habitar. Será que as transformações nos métodos projetivos e construtivos têm sua origem, não apenas na suposta linearidade da tecnologia, mas também nas transformações nos modos de estar no mundo, de relacionar-se com a terra e com os outros homens, e, sobretudo, os modos de pensar? Resta-nos questionar, contudo, não nos deteremos a isto neste momento.

Como lemos em *Serenidade*³¹, o pensamento calculador é o modo de pensar que faz cálculos e que busca sempre e, a cada vez mais, novas oportunidades. É, portanto, um modo de pensar que não propicia a reflexão sobre o sentido das coisas e nem contribuições à demora junto a elas. Trata-se de um modo de pensar que termina por obstruir as vias de acesso ao ser:

O pensamento que calcula (*das rechnende Denken*) faz cálculos. Faz cálculos com possibilidades continuamente novas, sempre com maiores perspectivas e simultaneamente mais econômicas. O pensamento que calcula corre de oportunidade em oportunidade. O pensamento que calcula nunca para, nunca chega a meditar. O pensamento que calcula não é um pensamento que medita (*ein besinnliches Denken*),

³¹ Título original *Gelassenheit* (1947).

não é um pensamento que reflete (*nachdenkt*) sobre o sentido que reina em tudo o que existe (HEIDEGGER, *s.d.*, p. 13).

Isto posto, na premência do pensamento que calcula, considerando que não se reflete “sobre o sentido que em reina tudo o que existe”, as coisas não são percebidas e acolhidas enquanto tais e por isso não chegam realmente a interessar, mas sim a sua demanda. E o que se espera delas está pautado na exatidão, na precisão. As coisas estão niveladas segundo essa exigência. Pode-se inferir, então, que o modo calculador de pensar, busca a precisão que o inabitual não lhe pode conceder. Destarte, infere-se que o modo calculador de pensar visa à permanência humana no habitual, dado que a permanência no habitual confere o apaziguamento que o inabitual não nos oferece. Por quê? Porque o inabitual nos provoca, nos tira de lugar, nos afeta e, dessa forma, desvia-se do planejado, da ausência de surpresas, do familiar. O pensamento do sentido é, portanto, o inabitual.

O pensamento do cálculo ganha mais vigor à medida que se apresenta como habitual, pois não se pensa nele, bem como na relação que o homem tem com os seus utensílios. Apenas deixa-se conduzir por ele, de modo que nada mais lhe resta senão segui-lo. E quanto mais essa forma de pensar torna-se habitual, menos o homem vai refletir sobre o seu próprio direcionamento e menos vai redirecionar-se para o pensamento de sentido. Posto isto, se ao invés de dirigir-se para um único caminho, o homem perceber a validade de cada um dos modos de pensar, estará isento do perigo de restar-lhe apenas a via do pensamento único (calculador). Entretanto, a força do pensamento calculador, em detrimento da reflexão, é concedida pelo próprio homem. Essa concessão se dá em virtude da segurança, do apaziguamento que tal modo de pensar proporciona. Mas para o homem contemporâneo, tornar-se-ia custoso, árduo, renunciar a essa realidade harmônica e limitada, uma vez que, como escreve Heidegger, em *Serenidade*: “[...] um pensamento que medita exige, por vezes, um grande esforço. Requer um treino demorado. Carece de cuidados ainda mais delicados do que qualquer outro verdadeiro ofício. Contudo, tal como o lavrador, também tem que saber aguardar a que a semente desponte e amadureça” (*s.d.*, p. 14). Logo, o pensamento que se dedica a meditar exige empenho, tempo e paciência. E a possibilidade de empenhar-se desta forma nem sempre é bem recepcionada pelo homem. Nesta direção, cabe pensar:

Ideias como as de um pensamento meditativo que aguarda por algo a ser a nós dispensado, de uma ausência do querer que põe e dispõe das coisas, de uma serenidade livre em relação a todo um aparato tecnológico cuja falta é inimaginável para nós soam, no mínimo, estranhas e em descompasso com a realidade. Mas talvez a resposta do pensamento a este impasse já esteja muito clara: um caminho não exclui o outro e esta é, afinal, a premissa de Heidegger, a conciliação do sim e do não. Se o mesmo poderá ocorrer com o que hoje identificamos ao pensamento calculador dominante, isto é, se este poderia acolher em si o *seu outro*, é talvez a questão que ainda espera por uma resposta. Resta-nos aguardar (SARAMAGO, 2008b, p. 175).

Do mesmo modo, a atitude serena para com as coisas, conduta esta recomendada para uma habitação autêntica no mundo arregimentado pela tecnologia, demanda esforço, como Saramago expôs esta dificuldade. É urgente aprender a esperar e a pensar. Aprendendo a pensar, a reação por meio da “conciliação do sim e do não” promove um habitar segundo a conciliação das duas formas de pensar. Além disso, apenas após o homem aprender a pensar é que se torna possível iniciar uma reação ao perigo. Logo, soa pertinente observar que o perigo é para nós algo tão próximo de modo que não conseguimos detectá-lo e nem o entender como perigo³². Outrossim, o fato de alguém estar muito distante de algo contribui para que tenha lugar a impossibilidade de visualizá-lo com nitidez, bem como estar a uma proximidade exacerbada não permite vê-lo com clareza. Destarte, diante da proximidade com o perigo, nós não conseguimos ver que no mundo técnico está crescendo a salvação. Heidegger (1997, p. 89), escreve: “A irresistibilidade do requerer e a reação do que salva passam uma ao lado da outra e se cruzam, tal como o curso das estrelas no trajeto de duas delas. No entanto, esse cruzamento é o elemento oculto de sua proximidade”. Portanto, a proximidade ao perigo acentua a possibilidade de, a partir desse encontro, surgir uma reação, ou seja, a emergência de um pensar outro, voltado para o ser, reconfigurando, pois, a realidade e o modo humano de habitar. Trata-se, então, de uma abertura. Abertura essa que evidencia o quanto a realidade e o modo humano de habitar reconfigurados têm seu repouso na reflexão, a qual concede ao homem voltar seu olhar ao mistério, perceber que há mistério. E isso relaciona-se intrinsecamente com a outorga de um habitar sereno, a partir do agir serenamente no mundo técnico:

A atitude pela qual nos mantemos abertos ao sentido oculto do mundo técnico é a abertura ao mistério (*die Offenheit für das Geheimnis*). Tal abertura e a serenidade se pertencem mutuamente. A partir dessa relação, o estar-no-mundo torna-se outro. Essa atitude nos promete um novo solo e um fundamento sobre os quais subsistir, um novo enraizamento que se aproxima e nos permite pensar de que forma poderíamos estar no mundo técnico, mas ao abrigo de sua ameaça (BAUCHWITZ, 2006, p. 108).

A atitude serena é, pois, conforme explicitado, a ressonância do próprio pensamento do sentido, o que nos alberga, no sentido de promover um habitar a salvo da indigência imposta pelo mundo técnico. E serenidade é um modo de agir elevado em virtude de seu mútuo pertencimento à abertura ao mistério. Acolhendo-se o mistério, desvencilha-se da banalidade das coisas, ou melhor, desvencilha-se do pensar e do agir que lança as coisas na banalidade e,

³² Cabe atentar, portanto, ao fato de o homem não ir à busca do perigo e, por isso, não o descobrir. Ao contrário: é o perigo que se aproxima do homem, sob a forma de um mundo cuja habitação é pautada na técnica moderna. Segundo Heidegger (1997, p. 91): “A empresa humana nunca pode sozinha banir este perigo. Mas, a meditação humana pode refletir sobre o fato de que tudo o que salva necessita de uma essência superior ao perigo, embora ao mesmo tempo a ela aparentada”. Isto posto, qualquer tentativa de reação será insuficiente, caso não esteja amparada pela reflexão.

em decorrência, o homem tem diante de si uma forma de habitar outra. Nela, as relações recuperam a iluminação que lhes é devida. E para que o mistério tenha lugar é preciso recorrer à negação da unilateralidade de pensamento. Segundo Miranda (1969, p. 13): “Do nosso pensar resta-nos aprender a pensar, e este aprender a pensar, é a-tender ao apelo do Ser que con-voca o pensar a pensar seu ser *entre* sua origem, pro-veniência, como a-tenção à Presença dos presentes, isto é, ao Ser dos entes”. Sob esta perspectiva, mostra-se plausível trazer o que foi mencionado no início, quando foi afirmado que o pensamento para Heidegger é o pensamento do ser. Para o filósofo, o pensamento implica uma escuta ao ser, implica um zelo: um encarregar-se do ser:

Dito de maneira mais simples, o pensar é o pensar do ser. O genitivo tem duplo significado. O pensar é do ser na medida em que o pensar, pertencendo ao ser, escuta o ser. Escutando o ser e a ele pertencendo, o ser é aquilo que ele é, conforme sua origem essencial. O pensar é – isto, quer dizer; o ser encarregou-se, dócil ao destino e por ele dispensado, da essência do pensar. Encarregar-se de uma “coisa” ou “pessoa” significa: amá-las, querê-las. Este querer significa, pensado mais originariamente: dom da essência. Tal querer é a essência própria do poder, o qual não é apenas capaz de produzir isto ou aquilo, mas é capaz de fazer-ser. O poder do querer é a graça pela qual alguma coisa é propriamente capaz de ser (HEIDEGGER, 2005, p. 8).

A partir desta exposição heideggeriana, infere-se que o zelo mencionado trata-se de um encarregar-se do ser, o que significa uma forma de querer, mas um querer de uma ordem outra, mais elevada, ou seja, um querer que é um fazer-ser. O poeta e o pensador acolhem essa compreensão, uma vez que o poeta e o pensador comprometem-se essencialmente em zelar pelo ser, posto que eles são os seus guardiões. E ao cuidar do ser, nos trazem a nossa medida, a saber, o extraordinário, o desconhecido. Ao nos trazerem essa medida, poeta e pensador nos salvam da desolação causada pela nossa renúncia ao pensar. E em razão de estarmos desolados nós ainda não percebemos que nos falta lugar, posto que não há abertura. Mas a poesia e o pensamento reflexivo ou pensamento do sentido se apresentam para abrir o lugar que nos falta para resgatar-nos e conduzir-nos em direção à terra, ao solo.

1.4.2 A LINGUAGEM: PODER E RUÍNA

“Um monge descabelado me disse no caminho: ‘eu queria construir uma ruína. Embora eu saiba que uma ruína já é uma desconstrução. Minha ideia era de fazer alguma coisa com jeito de tapera. Alguma coisa que servisse para abrigar o abandono, como as taperas abrigam. Porque o abandono não pode ser apenas um homem debaixo da ponte, mas pode ser

também um gato no beco ou de uma criança presa num cubículo. O abandono pode ser também de uma expressão que tenha entrado para o arcaico ou mesmo de uma palavra. Uma palavra que esteja sem ninguém dentro. (O olho do monge estava perto de ser um canto) Continuou: digamos a palavra AMOR. A palavra amor está quase vazia. Não tem gente dentro dela. Queria construir uma ruína para a palavra AMOR. Talvez ela renascesse das ruínas como os lírios nascem de um montouro.”

(Manoel de Barros, *Ruína*).

Soa pertinente afirmar que o pensamento recebe o poder concedido pela linguagem. Heidegger (2012, p. 11), afirma que “todo caminho de pensamento passa, de maneira mais ou menos perceptível e de modo extraordinário, pela linguagem”. Neste sentido, pensamento e linguagem nos dão acesso à origem, pois a palavra originária guarda o ser. E o pensador e o poeta fazem com que o ser permaneça enquanto é e se mostre enquanto tal. Para Heidegger (2005, p. 5), a linguagem é a casa do ser e nela está a habitação do homem, o vizinho do ser: “A linguagem é a casa do ser. Nesta habitação mora o homem. Os pensadores e os poetas são os guardas do Ser, na medida em que o levam à linguagem e nela o conservam”. Assim sendo, o Ser tem lugar no pensamento e na poesia. Considerando que foi explicitada a forma preponderante de pensar no mundo técnico, pergunta-se de qual modo a poesia tem lugar em nossa época:

O espaço e o pouco tempo que, no modo atual de habitar, ainda resta para o poético, acontece, no melhor dos casos, quando nos ocupamos das letras, do belo espiritual, veiculado em publicações ou por outros meios comunicacionais. A poesia ou bem é negada como coisa do passado, como suspiro nostálgico, como voo do irreal e fuga para o idílio, ou então é considerada como uma parte da literatura. Julga-se a validade desses posicionamentos segundo a medida-padrão da atualidade de cada momento (HEIDEGGER, 2012, p. 165).

Como lemos acima, o filósofo escreve que em nossa época pouca relevância é atribuída ao poético, cujo caráter extraordinário é abandonado. Maioritariamente a ocupação com o poético acontece através do interesse pela literatura e que nos chega através dos meios comunicacionais. De certo modo, é como se a poesia não fosse entendida como ela mesma é, senão como um resquício de uma época, indício de nostalgia ou expressão fantasiosa. Heidegger afirma que a poesia é da ordem do extraordinário, mas não no sentido de irrealidade, de fantasia, mas de, por meio de um modo incomum, conceder ao homem a experiência extraordinária. Trata-se do retorno ao solo, da volta para a terra, para o lar, para casa que é a linguagem originária: “A poesia não sobrevoa e nem se eleva sobre a terra a fim de abandoná-

la e pairar sobre ela. É a poesia que traz o homem para a terra, para ela, e assim o traz para um habitar” (2012, p 169). As palavras de Heidegger permitem-nos alcançarmos a inferência de que a poesia não se trata de imitação da realidade, de mera descrição das coisas, de uma fantasia, mas daquilo que retira o homem da apatricidade, do seu desenraizamento e que o reaproxima da origem, da linguagem, do ser e do pensar.

A poesia, em virtude de sua pronunciada proximidade ao ser e ao pensar, não é da ordem da utilidade e por isso não é percebida como algo interessante para o homem mediano. Quando a poesia requer seu lugar, o impessoal reage com a seguinte afirmação: “Poesia não é ciência”. E realmente não é. Mas para quem não está mais próximo do pensamento filosófico, vai entender essa afirmação de modo literal. Todavia, consoante o pensamento heideggeriano, a poesia não é e nem pode ser alçada à condição de ciência porque a poesia é arte e volta-se para o Ser. A poesia não tem origem na investigação científica e nem pertence à ordem da manipulação. Já a ciência dedica-se a investigar e manipular o ente. O discurso científico difere da linguagem poética, pois não diz nada sobre o Ser. Isso decorre do fato de o discurso científico não estar comprometido com o ser, assim como a forma do cientista operar o mundo, decerto que no seu empenho não está a busca pelo sentido do Ser. Considerando que é através da linguagem que damos a ver a nossa compreensão da realidade e, além disso, por meio da linguagem nós permitimos ao nosso discurso mostrar como nós percebemos e manipulamos o ente, é isto a que o discurso científico se dedica: mostrar de qual modo o ente é apreendido e manipulado. Tal discurso é comunicação, informação. Já o dizer poético não só diz o Ser, mas traz o Ser consigo:

A função da Língua e da Linguagem é, assim, a de preservar, no sentido de cuidar, proteger e zelar pela mensagem que o Ser lhe endereça. Em sua autenticidade, elas são o testemunho da aceitação humana do Ser. Nisso reside a sua riqueza: em encaminhar o des-velado à manifestação-protetora. O Poema é a exaltação que aguarda o brilho do Ser para, então, configurá-lo, sem confiná-lo, em um termo (BEAINI, 1986, p. 93).

Consoante a citação de Beaini, poder-se-ia entender que a poesia encarrega-se de proteger, cuidar da mensagem enviada pelo Ser, do mesmo modo que Língua e Linguagem. Língua e Linguagem correspondem ao Ser. E a poesia corresponde no mesmo sentido, acolhendo e enaltecendo a mensagem revelada pelo Ser. Assim sendo, o poeta reconhece a sua proximidade com o Ser e a ele corresponde, assim como o pensador. Isso se deve ao fato da correspondência ao Ser se dar com o pensamento. E esse pensamento não é um pensamento que mensura, planeja, almeja e exige resultados de ordem prática. Trata-se, ao contrário, de um pensamento reflexivo, um pensamento que, para a ciência é considerado inútil, uma vez que não se destina, não tem um fim, não se dobra à utilidade:

Contudo, as necessidades definem-se a partir daquilo que é tido por imediatamente útil. Que deve e que pode ainda o inútil face à preponderância do utilizável? Inútil, de maneira que nada de imediatamente prático pode ser feito, tal é o sentido das coisas. É por isso que a meditação que se aproxima do inútil, não projeta qualquer utilização prática, exportando o sentido das coisas é que se afigura como o mais necessário. Porque se o sentido faltasse, o próprio útil ficaria desprovido de significação e por conseguinte não seria útil (HEIDEGGER, 1995, p. 10).

Diante disso, resulta pertinente a inferência de que a linguagem poética participa do inútil, em virtude de a linguagem poética ser constituída de construções linguísticas, as quais tudo aquilo sobre o que é falado é posto em palavra sob o atento e primordial cuidado de mantê-lo enquanto é. A linguagem poética acolhe o ser, acolhe o desconhecido como desconhecido, permite ao inútil permanecer inútil. E, a seu modo, a poesia convoca o homem a voltar-se para o inútil. Heidegger (1995, p. 9), defende que “meditar significa despertar o sentido para o inútil”. O pensamento meditativo, portanto, aquele que pensa o inútil, não prevalece no mundo do cientista. O pensamento que medita não participa do habitar do cientista, mas preserva sua força na habitação do poeta e do pensador. Portanto, pensar e poetizar não é fazer ciência.

Nesse sentido, ressalte-se que a pesquisa científica dedica-se a manipular o ente e não a buscar elucidar o ser, posto que o ser é imensurável. Em contrapartida, o poeta e o pensador compreendem e acolhem a incomensurabilidade do ser e do pensamento meditativo. Isto posto, infere-se que é a incomensurabilidade do pensamento e, em especial do pensamento acerca do ser, o que contribui para que se instaure e vigore a concepção mediana de uma inutilidade em relação ao pensar. Nesse viés, a linguagem e o dizer poético como inúteis são evidenciados na modernidade através do predomínio do discurso científico, da linguagem entendida apenas como um modo útil e servil, o que termina por representar o pensamento do impessoal, uma vez que:

[...] a linguagem reduz-se à representação do pensamento impessoal de “todo-o-mundo”, perdendo a sua importância no que é dito. O manifesto, não admitindo réplicas, é válido para todos. Os meios de comunicação veiculam fórmulas persuasivas para um falar repetitivo. A linguagem e também a Arte são objetos mecânicos, reduzidos à sua utilidade, isto é, a de inteirar o Homem do que se tornou público. São fórmulas e formas para subjugar os homens (BEAINI, 1986, p. 92).

Como explicitado, o dizer perdeu relevância, visto que as palavras ditas são proferidas com o mero intuito de informar, tendo como esteio a repetição, convertendo-se em uma linguagem repetitiva, persuasiva e desarraigada, característica do pensamento impessoal. Assim sendo, compreende-se que na modernidade, a linguagem cujo solo primordial paira no esquecimento, torna-se empobrecida. A língua, esta senhora poderosa que nos concede a compreensão de mundo e que, junto ao pensamento nos permite sermos *aquilo que somos*, a cada vez mais é percebida como um objeto a serviço do homem:

Em toda competência e em qualquer desempenho de sua língua, o homem se comporta e se refere ao real em sua própria realização. Da perspectiva do discurso não há motivo para privilegiar nenhuma realização ou região do real. Nem a natureza prima sobre a história nem a história sobrepuja a natureza. Nenhum modelo de discurso prevalece sobre qualquer outro padrão de fala. O relacionamento com o universo faz com que toda língua se encontre com o real na construção de seu mundo e nas vicissitudes de sua história. Nos discursos da língua, os homens se aproximam, de maneira assintótica, do lugar da origem e se avizinham do espaço da morada de todas as coisas (CARNEIRO LEÃO, 2010, p. 19).

Em outras palavras, a língua é percebida e tratada como se fosse ela um objeto criado e dominado pelo homem, tendo como finalidade apenas o ato de comunicar, informar. Uma relevante evidência disso encontra-se na linguagem padronizada, matematizada, informatizada. O seu real poder deixa de ser reconhecido e o seu sentido de esvanece. Falta o cuidado de preservar a linguagem com a deferência a qual lhe é devida, por razão dela ser o lugar de morada de Homem e Ser. Nessa direção, em *Observações sobre Arte – Escultura – Espaço*³³, Heidegger (2008a, p. 15), escreve: “Provavelmente nunca, em tempo algum, falou-se e escreveu-se tantas e tão confusas coisas sobre a arte, tão incomprovadas no uso da palavra, como hoje em dia”. A afirmativa de Heidegger indica não apenas a atual compreensão errônea e limitada sobre a arte, senão que também denuncia o empobrecimento da linguagem entendida unicamente como instrumento, recurso para a comunicação:

Com a dominação absoluta da técnica moderna cresce o poder – tanto a exigência como a eficácia – da língua técnica adaptada para cobrir a latitude de informações mais vasta possível. É porque se desenvolve em sistemas de mensagens e de sinalizações formais que a língua técnica é a agressão mais violenta e mais perigosa contra o caráter próprio da língua, o *dizer* como mostrar e fazer aparecer o presente e o ausente, a realidade no sentido mais lato (HEIDEGGER, 1995, p. 37).

Heidegger nos mostra com estas palavras o quanto o poder da técnica moderna manipula a linguagem em favor de sistemas de mensagens e informação, o que caracteriza, por sua vez, uma forma de agressão, de violência a qual a linguagem está submetida. Sob este aspecto, a compreensão da realidade caracteriza-se segundo uma compreensão formal. O que há de extraordinário na linguagem permanece sob a ameaça de esquecimento. Mas o filósofo também põe em evidência o fato de que a linguagem não se esgota no cotidiano. Nós nos deparamos com essa experiência quando ouvimos o dizer poético. Ao ouvirmos atentamente o poeta, o mundo nos é revelado de modo singular. A partir dessa escuta atenta, entendemos que a linguagem não se limita a pôr as palavras em circulação, mas em trazer ao homem o mundo enquanto ele é.

³³ Título original *Bemerkungen zu Kunst – Plastik – Raum*. O texto trata-se de uma palestra proferida por Heidegger em 03 de outubro de 1964, em razão da abertura de uma exposição das obras do escultor Benhard Heiliger. Cf. nota 1 do texto traduzido do alemão para a língua portuguesa por Alexandre de Oliveira Ferreira (2008a, p. 15).

Ao entendermos o que a poesia mostra e abriga, entenderemos o poder da linguagem. A poesia não se devota a descrever o ente, pois se assim fosse, ela seria mera descrição. A poesia concede lugar para o que é da ordem do poético, por isso ela deixa ver o sentido essencial da linguagem. E, para Heidegger (2013, p. 203), Hölderlin é o poeta que mais pronunciadamente dá a ver em sua poesia esse sentido essencial: “Um poeta raro, não talvez enigmático. Ele existe. Chama-se Hölderlin”. Hölderlin fielmente abre lugar para a essência da linguagem, para o poético e nisso consiste a sua nobreza. Nesse viés, é por abrir lugar para o que é da ordem do poético que a poesia é para Heidegger a mais nobre das artes. É na poesia o lugar onde as palavras ganham força.

Ademais, a poesia mostra a grandeza, a dignidade e a nobreza do inútil. A palavra poética mostra o sentido das coisas e, por conseguinte, expõe a inutilidade que lhe é própria, uma vez que o sentido das coisas é inútil, decerto que com ele nada se pode fazer, pois o sentido das coisas não se presta à utilidade. Heidegger (1995, p.12), escreve: “O inútil tem a sua grandeza própria e o seu poder determinante na sua maneira de ser; com ele nada se pode fazer. É desta maneira que é inútil o sentido das coisas”. Diante desta perspectiva, o poeta reconhece a inutilidade do sentido das coisas e o traz à palavra. Entrementes, o trazer à palavra tal inutilidade termina por constituir a mais poderosa arma contra o desenraizamento humano. O nosso desenraizamento, vale ressaltar, tem início quando as palavras deixam de ser fruto dessa experiência e passam somente a servir como meio de comunicação. Tal desenraizamento destitui o humano de seu lugar e nega-lhe o acesso a lugares não habitados, não habitados, inabituais, que são os lugares onde o ser tem abrigo: na linguagem do poeta e do pensador.

E o que resulta mais estarrecedor é o fato de que o esvanecimento da linguagem não é reconhecido como assolação, como a recepção de um império que desvirtua o homem por afastá-lo, na verdade, de si mesmo, pois o afasta do ser. Esquece-se de que quando falta a compreensão da linguagem também se ausenta a compreensão do próprio ser. E, por fim, o homem esquece-se de que sem linguagem não há compreensão de mundo e não há discurso, pois se não houver linguagem, não é possível a existência humana. Atentemos ao que Heidegger (2003, p. 17), citando Humboldt, escreve: “Enquanto aquele que fala, o homem é: homem”. Logo, se o ser humano não tiver linguagem, não saberá de si, não saberá do outro e não terá mundo, pois na melhor das hipóteses, será pobre de mundo, posto que a linguagem tem o poder de conter o mundo. E uma vez tornado pobre de mundo, a sua habitação é igualmente pobre.

Heidegger (2008, p. 23), defende que a linguagem “é a dimensão inicial, dentro da qual a essência humana pode antes de tudo corresponder ao ser e ao seu apelo e, nesse corresponder, pertencer ao ser. Este corresponder inicial propriamente realizado é o pensar”. Heidegger diz

também que a arte poemática pode tirar o homem desse desenraizamento. Considerando o que foi citado, entende-se que é por meio da poesia, a qual é a mais nobre das artes, que se dá o retorno do homem à terra e ao seu habitar. Esse retorno ao habitar é concretizado quando se ouve a convocação do pensamento reflexivo. Ao ouvir-se e atender-se a essa convocação, atenta-se ao habitar. E, sob essa perspectiva, torna-se possível pensar de que forma estamos habitando.

1.4.3 O HABITAR E O CONSTRUIR COMO DESAFIO E JUNTO A NATUREZA

“A natureza, também, deve viver sua própria vida. Nós devemos estar conscientes em não rompê-la com a cor das nossas casas ou equipamentos internos. Ao contrário, nós deveríamos atentar a trazer natureza, casa e seres humanos a uma maior unidade.”

(Mies van der Rohe, *Casa Farnsworth*).

Neste momento do trabalho, o habitar e o construir são mostrados de dois modos distintos, ou seja, o habitar e o construir como desafiador à natureza e em seguida o seu oposto, quer dizer, o habitar e o construir de modo a propiciar uma convivência mais próxima da natureza. A convivência mais próxima a que se refere aqui indica não só uma forma de aproximar e conciliar os ambientes interno e externo da edificação, mas também uma indicação do modo solícito ou libertário pelo qual a natureza é percebida pelo homem contemporâneo. E, não obstante, o habitar desafiador pauta-se numa recepção deturpada da natureza, fundamentada na exploração acentuada, bem como a edificação, ao parecer, é entendida somente como abrigo e meio de ordenamento do espaço. Assim sendo, para o começo desta análise, resulta adequado ressaltar o momento no qual a habitação e a relação humana com a natureza foram transformadas. A habitação desde a Modernidade, a partir do momento em que o olhar humano voltou-se para si mesmo, foi transmutada e passou a ocorrer segundo o afastamento humano da terra, enxergada como um ente a ser domesticado, investigado e explorado. Santos (1994, p. 17), escreve: “A história do homem sobre a terra é a história de uma rotura progressiva entre o homem e o entorno”. A terra, portanto, tornou-se, no mais ameno dos casos, objeto de estudo. E o ser humano progressivamente foi abandonando a postura passiva em relação às grandes transformações na mesma e tornando-se o agente transformador

de modo tão pronunciado que não se mostra exagerado afirmar que as transformações na terra, homem e seu modo de habitar têm consequências avassaladoras:

O homem se torna fator geológico, geomorfológico, climático e a grande mudança vem do fato que os cataclismos naturais são um incidente, um momento, enquanto hoje a ação antrópica tem efeitos continuados e cumulativos, graças ao modelo de vida adotado pela humanidade. Daí vem os graves problemas de relacionamento entre a atual civilização material e a natureza (SANTOS, 1994, p. 17).

O que entendemos a partir da exposição de Santos é que a atuação humana sobre a natureza não só indica a mudança da condição humana para um agente ativo, transformador, senão que também o caráter telúrico da habitação foi aos poucos sendo olvidado e perdendo lugar para uma habitação fundamentada no assenhoramento. Neste sentido, mostra-se válido salientar a presença de uma distinção entre a manipulação isenta de assenhoramento e a manipulação baseada neste. Por exemplo, se pensarmos na manipulação da natureza sob a forma de escavação, teremos atividades distintas, sob aspectos distintos e consequências também distintas. A habitação sob o modo da arquitetura escavada³⁴ diverge completamente da atividade de mineração. Tanto a atividade de mineração quanto a arquitetura escavada são modos de conjugação do homem com a terra. Em ambos os casos, o homem adentra a terra, mas o hábito de adentrar as suas entranhas em busca de minérios difere da habitação construída a partir de uma gruta ou caverna. Entrementes, poder-se-ia questionar se ambas as obras são formas de agressão à natureza, dado que tanto a mina quanto a moradia são intervenções que alteram relevantemente o local. Todavia, ainda que a modificação de uma gruta para a construção de uma residência imponha às suas formas naturais as formas pretendidas para o projeto da moradia e caracterize um ato de violência contra a terra, a construção não participa do processo exploratório que constitui a atividade mineradora. Sobre a atividade mineradora, Heidegger (2012, p. 19), afirma: “Em contrapartida, uma região se desenvolve na exploração de fornecer carvão e minérios. O subsolo passa a se desencobrir, como reservatório de carvão, o chão, como jazidas de minério”. A mineradora, porquanto, relaciona-se com a terra no sentido de exploração, de produção e de fonte de recursos. Esse sentido de exploração constitui o modo de desabrigar da técnica moderna. A técnica moderna, como afirma Heidegger (1997, p. 57), constitui um modo de desabrigar. No entanto, esse modo de desabrigar não leva à frente no sentido de *poiésis*, mas no sentido de provocação, de desafio. O desabrigar ao modo de desafio

³⁴ Modo de construir que proporciona a habitação subterrânea, podendo tratar-se de moradias individuais localizadas em grutas, cavernas ou ainda compreender cidades inteiras localizadas em área subterrânea. Trata-se da mais antiga forma de habitar, guardadas as devidas similitudes e diferenças entre as formas de construir empregadas pelas diversas sociedades ao longo do tempo e as diferenças entre áreas geográficas. Também pode ocorrer em virtude de diversos fatores, tais como: necessidade de proteção contra os invasores, melhores condições de conforto térmico ou escassez de espaço para edificações convencionais.

impõe à natureza a produção exacerbada de energia para armazenamento. Por exemplo, um aerogerador de energia eólica, ainda que seja classificado como dispositivo para a produção de “energia limpa”, participa da provocação característica do mundo regido pela técnica moderna. Uma ilustração fidedigna encontra-se no início do texto *Uma igreja, uma cabana, uma montanha: reflexões sobre as possibilidades do construir*, onde lê-se:

Agora a praia, como toda a cidade, encontra-se rodeada por uma sofisticada tecnologia personalizada por centenas de aerogeradores tão altos quanto um prédio de trinta andares. Que não se veja aqui algum tipo de saudosismo, senão a constatação de que outro tipo de abandono tomou conta da região. Um abandono que pertence à desolação dos tempos que nos toca viver (BAUCHWITZ, 2017, p. 391).

Conforme o supracitado, entende-se que a intervenção realizada na praia não revela outra coisa senão uma habitação regida pela força da tecnologia, na qual a relação estabelecida com aquela paisagem habitada pauta-se na provocação. A praia torna-se, então, percebida como fonte de recurso natural. E esta percepção desafiadora termina por dar lugar a uma espécie de abandono característico dos dias atuais. Este abandono, o qual parece despercebido pelos seus habitantes, bem como pelos engenheiros e demais responsáveis pelo projeto, instalação e operação dos aerogeradores, é posto em relevo por Bauchwitz, ao iniciar seu texto, analisando a transformação exercida pela instalação de aerogeradores na praia. Destarte, o filósofo conclui que as modificações na paisagem, causadas pela intervenção humana, não apenas desvirtuam a paisagem, senão que elas expõem o poderio da tecnologia, a qual se apresenta de forma estarrecedora. Mas não somente o desvirtuamento da paisagem e a desolação chamam a atenção do filósofo. Nessa direção, ele questiona o empenho do aerogerador e do moinho de vento, visto que ambos demandam a ação do vento para a produção de energia:

Será um equívoco questionar esse tipo de instalação, quando o que se vê por aí parece bem pior? Afinal, não se trata de uma energia “limpa”, que não contamina a natureza para extrair dela a energia que o nosso mundo demanda por toda parte? Não pareceria justo alguém objetar que, guardadas as muitas diferenças de sofisticação tecnológica demandadas em suas respectivas produções, um aerogerador guarda o mesmo empenho que um velho moinho de vento? (BAUCHWITZ, 2017, p. 391-392).

Tal questionamento é suscitado em virtude de o senso comum entender o aerogerador como algo inofensivo, uma vez que se mostra como forma alternativa e sustentável de extração de recursos, fomentadora do “bem-estar e do progresso trazidos pela tecnologia”. A resposta ao questionamento de Bauchwitz encontra-se no fato de o aerogerador e o moinho de vento serem convergentes em face de destinarem-se a fornecer energia a partir da força do vento, mas a divergência entre ambos reside no fato de que o aerogerador desafia a natureza, ao passo que o moinho de vento não a provoca a fornecer energia sob a forma de exploração para armazenamento:

O desencobrimento, que hoje rege a técnica moderna, é uma exploração que impõe à natureza a pretensão de fornecer energia, capaz de, como tal, ser beneficiada e armazenada. Isso também não vale relativamente ao antigo moinho de vento? Não! Suas alas giram, sem dúvida, ao vento e são diretamente confiadas a seu sopro. Mas o moinho de vento não extrai energia das correntes de ar para armazená-la (HEIDEGGER, 2012, p. 18-19).

Em outras palavras, poder-se-ia afirmar que o moinho de vento produz energia, entretanto, o mesmo permanece “ao sabor do vento”, confiado ao vento, produzindo a partir do vento e *com* o vento. Ao contrário, respeito ao aerogerador, pode ser dito que, de certo modo, ele impõe-se à paisagem e também impõe o seu poderio concedido pela tecnologia. Desta forma, em sua montagem, instalação, bem como na sua produção de energia não está inserida a pretensão de produzir energia tal como o antigo moinho de vento. O aerogerador não está ali implantado para submeter-se ao vento, mas para demandar dele a sua produção energética. E, neste sentido, a discussão não significa que é a intensão dos autores sugerir um “retrocesso” no âmbito tecnológico, mas provocar o pensamento acerca do habitar. Pensemos que se lançarmos uma mirada sobre o modo como estamos construindo, refletiremos acerca do habitar e a nossa relação com a técnica e com a terra tornar-se-á outra, mais digna e solícita. Trata-se, portanto, de negar o pensamento determinado e, com isso, abandonar a ideia equivocada de poder. Esta é uma negação que é positiva, dado que ela indica ao homem o caminho de volta a si mesmo. E de volta a si, o homem novamente torna-se capaz de perceber-se cúmplice do construir, participe na tessitura de mundo. Significa isso que nos lançaremos a caminho de uma relação livre com a técnica e com a terra.

Sem propor um retrocesso e nem expressar sinais de nostalgia, Heidegger explica que o lavradio disposto pelo lavrador em tempos remotos relacionava-se mais com as ações de cultivar e de proteger. Pode ser dito que a relação do antigo lavrador com o campo era uma relação solícita. Havia uma lida na forma de uma ocupação que deixava que a terra se pronunciasse enquanto tal, segundo ela mesma:

Era outro o lavradio que o lavrador dispunha outrora, quando o dis-por ainda significava lavar, isto é, cultivar e proteger. A lavra do lavrador não desafiava o lavradio. Na sementeira, apenas confiava a semente às forças do crescimento, encobrindo-o para seu desenvolvimento (HEIDEGGER, 2012, p. 19).

O lavradio de outrora, o qual Heidegger comenta poeticamente, remete à solícitude, à dignidade da espera, de um cultivo e proteção do solo, do tempo e da colheita. Este cuidado remete ao cultivo, cuidado e exercício do pensar meditativo. Remete também, se olharmos cuidadosamente, ao cuidado necessário com a linguagem. Neste sentido, considerando que a relação do antigo lavrador com a terra muito se distingue da relação do minerador e do latifundiário com ela, pensemos, por exemplo, no agronegócio. A relação do latifundiário é uma

relação com a terra diferente à relação que um agricultor familiar tem com a mesma. De igual modo, as ferramentas diferem, posto que o agronegócio tem o lavradio motorizado. As grandes máquinas agrícolas sob o comando humano exercem o papel de ocupar-se da terra, contudo não se trata de uma ocupação solícita. As máquinas destinam-se a explorar mais rapidamente e com mais avidez a utilidade da terra.

Mesmo em terras destinadas ao plantio de flores, tal plantio difere do cultivo de um pequeno jardim doméstico, uma vez que o cultivo de um jardim, ainda que suas flores sejam colhidas para ornar o altar de uma capela, o oratório de uma casa ou um vaso em um canto da sala, não é possível dizer que esse cultivo não seja uma atividade da ordem do inútil. O cultivo de flores em um jardim doméstico não está direcionado à utilidade ou a uma produção em larga escala. Ao contrário, um campo de cultivo de flores ornamentais se apropria de um lote de terra, exige o seu espaço enquanto monocultura e o seu proprietário almeja o máximo de produtividade do lote. Assim sendo, trata-se de uma produção em larga escala, ainda que incomum, decerto que a produção de flores, para o senso comum pareça desnecessária e inútil. No caso do plantio em larga escala de flores ornamentais, ainda se trata de exploração, mesmo que o cultivo e colheita sejam manuais.

A ideia de controle sobre a terra suscita a ideia de controle sobre tudo e torna o homem um ente cada vez mais poderoso. Assim sendo, a relação entre os homens foi transformada em uma relação de domínio, de vez que o ser humano também é trazido para o sentido da utilidade, por ser visto como força de trabalho, como recurso humano. Aquele que detém o poder calcula o que vai demandar do outro, o que ele pode oferecer no sentido de utilidade. Trata-se de um equívoco:

Ao se tornar cada vez mais autocentrado e arrogante, o homem moderno passa a entender sua humanidade na razão direta de sua capacidade de dominar e manipular o mundo e os outros homens. Não que esta manipulação não existisse antes; é que ela não constituía nem o critério de determinação da identidade do homem, nem a medida da sua liberdade. É no entendimento moderno que o homem é tanto mais livre quanto mais ele domina o mundo (UNGER, 1991, p. 55).

Como Unger comenta, a ideia de poder torna o homem moderno a cada vez mais autocentrado. O ser humano tem essa ideia de detenção do poder à medida que a cada vez é mais apto a manipular os entes. E, nessa direção, a cada vez mais age de forma equivocada e pensa de forma equivocada. O equívoco tem seu império desde a compreensão de que ter o domínio nas mãos é sinônimo de poder. E tal equívoco perderia seu império se, através da escuta ao pensamento do sentido, o homem moderno alcançasse a compreensão de que o verdadeiro poder se trata da liberdade de saber estar-junto, livre de domínio e manipulação, pois se há manipulação, há jugo em detrimento da liberdade. O poder proveniente do jugo

expressa necessidade, que é também uma não liberdade, visto que a necessidade afirma seu poder sobre a realidade e sobre quem necessita de algo. Nesse sentido, quem domina o ente é, na verdade, um ente dominado, decerto que ele está sob o domínio da vontade de dominar. Assim, não é possível dizer que há liberdade. Aquele que é realmente livre não está à mercê de qualquer forma de vontade ou de necessidade. Heidegger (1997, p. 75), afirma: “A essência da liberdade, originariamente, não está ordenada segundo a vontade ou apenas segundo a causalidade do querer humano”. A liberdade, pois, não se dobra ao domínio do querer. A vontade, portanto, não se relaciona com a liberdade e nem se aproxima da essência da liberdade:

A liberdade está num parentesco mais próximo e mais íntimo com o acontecimento do desabrigar, isto é, da verdade. Todo desabrigar pertence a um abrigar e ocultar. Mas o que está oculto e sempre se oculta é o que liberta, isto é o mistério. Todo desabrigar surge do que é livre, vai para o que é livre e leva para o que é livre. A liberdade do que é livre não consiste nem na independência do arbítrio, nem no compromisso com meras leis. A liberdade é o que iluminado oculta, em cuja clareira paira aquele véu que encobre o que é essencial em toda a verdade e deixa surgir o véu como o que encobre (HEIDEGGER, 1997, p. 75).

A liberdade, conforme explicitado, está relacionada ao mistério, ao ser, ao desabrigar. O desabrigar não é abarcado pela formalidade e nem pelo arbítrio, mas pela verdade proveniente do livre. À liberdade pertence a serenidade. Sob esta perspectiva, infere-se que estar a salvo do poder exercido pela vontade e pela necessidade é um passo para a atitude serena. Liberdade e atitude serena são próximas e precisam do pensamento do sentido para ter lugar, ou seja, liberdade e atitude serena são conquistadas pelo pensamento. E no tocante aos objetos técnicos, ter para com eles uma relação serena não significa renunciar a eles e nem seguir dócil a eles, mas percebê-los enquanto aquilo que eles *são*, o que significa deixar que eles repousem em si mesmos, bem como abdicar da desmesura de seu uso impensado enquanto instrumentos. A atitude serena frente ao mundo técnico requisita do homem que ele se disponha a dizer “sim” e “não” simultaneamente à técnica. Trata-se de uma postura elevada, a qual tem início a partir do ato de dizer sim e não, de forma simultânea:

Esta atitude que diz simultaneamente sim e não ao mundo técnico é a Serenidade para com as coisas (*die Gelassenheit zu den Dingen*). A partir desta postura de aparência simples, deixamos de ver as coisas tão somente desde uma perspectiva técnica, percebendo que todos os processos já estabelecidos pela técnica unidimensionalizante possuem um sentido que nos escapa. Para Heidegger, tal sentido permanece oculto. No entanto, a partir da Serenidade para com as coisas, ao menos, percebemos que esse mesmo sentido se oculta na medida em que vem ao nosso encontro. Isso que se mostra e ao mesmo tempo se retira no ocultamento, Heidegger denomina *mistério* (BAUCHWITZ, 2006, p. 107).

Como explicita o autor, trata-se de uma postura de aparente simplicidade, mas que guarda em si uma acentuada relevância, dado que, a partir da mesma, há o afastamento da possibilidade de consumir-se o pensamento único. Em outras palavras, aniquila-se o perigo de

o homem ser tomado e acolher como sua uma única forma de pensar, regida pela formalidade. Heidegger mostra uma forma de pensar que ultrapassa a mera formalidade, a qual nos priva da possibilidade de ver-se diante do inesperado, do possível, do espantoso, do mistério. Destarte, Heidegger indica a necessidade de o homem refletir sobre o moderno modo de habitar o mundo e, então, cogitar habitar de um modo outro, o qual sugere uma relação mais *livre* com a terra e serena com os objetos técnicos, no sentido de comprometer-se com a terra, deixando-a ser o que ela *é*, não se assenhoreando dela, não combatendo, mas estando junto a ela.

Uma obra seja ela uma obra de arte plástica ou uma obra arquitetônica relaciona-se com a terra, uma vez que a obra está relacionada à matéria. Contudo, tratando-se de uma obra de arte ou de uma obra arquitetônica de pequenas dimensões, não há desgaste da matéria e da terra, visto que não há exploração, pois a obra não se propõe a uma exploração desmedida da terra. E se não há uma exploração desmedida, a obra se origina de uma relação humana com a terra próxima a uma relação essencial.

As relações essenciais não admitem domínio. Mas a compreensão usual da arquitetura indica uma relação entre obra e terra de modo a espelhar o inverso: a subordinação do objeto ao sujeito, por perceber a terra como objeto, entificada pelo homem percebido como sujeito dominador. Logo, o feito da arquitetura se constitui no fruto de uma imposição humana à natureza. Destarte, a obra erigida não só modifica e põe em relevo a paisagem, senão também a afronta e duela com a paisagem natural para estabelecer-se e manter-se. A obra exprime a nossa concepção de mundo e a violência cometida contra a natureza concebida como ente. Segundo tal concepção, o ente natural é interpretado de modo paradoxal: por um lado, um ente amistoso enquanto provedor; por outro lado, um ente hostil, inóspito, porém facilmente vencido em caso de embate. E, por fim, um ente dotado de uma beleza admirável, entretanto a sua beleza pronuncia-se quando submetida à transformação imposta pelo homem. Assim, as obras destacam-se em relação à paisagem natural e sua beleza parece mais relevante que a própria paisagem. E, nesse viés, Botton (2007, p. 178), escreve que Le Corbusier sentia-se frustrado em decorrência de não ser atribuída a devida relevância à beleza da simetria das pontes, dos prédios e das praças. Segundo o autor, o arquiteto afirmava que ali havia beleza em virtude da simetria e que aqueles eram lugares de geometria, aquela que, para Le Corbusier era sinônimo de pura felicidade. O autor explicita que, segundo ele, a geometria significava felicidade, uma vez que a geometria representava uma vitória sobre a natureza e o estabelecimento da ordem:

[...] a natureza na verdade se opõe à ordem da qual dependemos para sobreviver. Se deixada à vontade, a natureza não hesitará em destruir estradas, derrubar nossos prédios, empurrar ervas daninhas pelos nossos muros adentro e devolver ao caos primitivo cada característica do nosso mundo cuidadosamente planejado. O estilo da natureza é corroer, derreter, amolecer, manchar e devorar as obras do homem. E, no

final, ela vencerá. No final, ficaremos exaustos de resistir às suas forças centrífugas destrutivas; nos cansaremos de consertar telhados e varandas, sentiremos sono, as luzes se apagarão e o mato espalhará à vontade os seus tentáculos cancerosos sobre nossas bibliotecas e lojas. A nossa consciência histórica nos faz especialmente sensíveis à beleza de uma rua, na qual reconheceremos as qualidades responsáveis pela nossa sobrevivência. O impulso para a ordem revela-se sinônimo do impulso pela vida (BOTTON, 2007, p. 178-180).

A citação acima indica não só o pensamento de um arquiteto, como também reflete o modo mediano de se entender a relação entre a construção e a natureza. Esse modo de pensar faz ressoar a relevância dada a tais intervenções que sinalizam a supremacia do homem sobre a natureza. Sob esse aspecto, a suposta supremacia humana aparece através da quantidade de suas obras, posto que em todos os lugares vemos edificações. Entretanto, não só a quantidade de obras expõe a suposta supremacia, o domínio humano, mas também a ordem que elas estabelecem. O espaço que constitui uma paisagem organizada indica a relação humana estabelecida com a natureza ao longo do tempo. Milton Santos (2002, p. 103), escreve que “a paisagem é um conjunto de formas que, num dado momento exprime as heranças que representam as sucessivas relações localizadas entre homem e natureza”. Logo, a organização da paisagem ao longo do tempo se dá na forma de domínio, de domesticação e de como sucessivas gerações foram capazes de aliar o conhecimento técnico com o que aprenderam com seus antecessores para relacionar-se com a natureza e definir a paisagem.

O homem manipula a terra em virtude de precisar dela para edificar e habitar. No entanto, a terra não está aí para atender incansavelmente a demanda humana e não é totalmente passiva. A terra é receptiva e, não obstante, reivindica o seu lugar e aquilo a que ela deu origem. Neste sentido, Bejarano Canterla (2010, p. 18), cita Simmel³⁵ ao discorrer respeito às ruínas, posto que, para o autor, a violência sofrida pela natureza para a transformação de sua imagem é vingada por meio da conversão da obra arquitetônica em ruína. A natureza reivindica a construção humana para si, talvez em uma tentativa de retorno ao aspecto anterior à sua feitura. Decerto é essa reivindicação da terra que Le Corbusier aponta. Mas as suas palavras citadas por Botton também podem ser interpretadas como mais um aspecto proeminente no habitar pautado na necessidade e no desejo de permanecer no habitual. O habitual pode ser também entendido como a precisão que fomenta a sensação de amparo oferecida pelas construções bem planejadas e pelos aparatos técnicos:

A ordem arquitetônica nos atrai, também, como uma defesa contra a sensação de complicações excessivas. Aceitamos bem os ambientes feitos pelo homem que nos dão a impressão de regularidade e previsibilidade na qual podemos confiar para

³⁵ Cf. SIMMEL, George. Las ruínas. In: *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*. Trad. Gustavo Muñoz y Salvador Mas. Barcelona: Ediciones Península, 1988, p. 117.

descansar nossas mentes. Não gostamos muito, afinal, de surpresas constantes (BOTTON, 2007, p. 180).

A ordem arquitetônica, além de conferir beleza, constitui, segundo a visão do autor, um meio de defesa contra incidentes. A obra propicia a ordem que é, antes de mais nada, segurança, precisão, ou seja, aquilo a que nos habituamos, precisamos e pretendemos nos manter, a saber, o habitual. Quando se trata de construções, deposita-se confiança na edificação, portanto, espera-se dela resistência e conforto. Espera-se que os materiais e os dispositivos empregados garantam a resistência da obra. Espera-se também que a confiança depositada em seu construtor não se converta em decepção causada por um incidente. Por isso soa tão estarrecedor quando uma ponte ou um edifício vem a ruir. Nesse sentido, a busca por segurança, a confiabilidade nos materiais, no construtor e nas obras resulta de uma compreensão vaga da natureza como um ente hostil a ser vencido. Ao parecer, é como se a relação humana com a natureza fosse um duelo constante, alternado por momentos de trégua.

Neste momento do trabalho, o habitar e o construir são mostrados segundo uma perspectiva oposta, ou seja, trata-se de pensar modos de habitar e de construir um mundo contemporâneo de forma que a tarefa de erigir edificações suscite a moradia conjunta à natureza. Não se trata de apresentar propostas, antes, pretende-se evidenciar a possibilidade de construir de maneira a reaproximar homem e natureza, como também de com ela relacionar-se de forma a não extenuá-la. Não extenuá-la implica comprometimento. De acordo com Boff:

Na prática a sociedade deve mostrar-se capaz de assumir novos hábitos e de projetar um tipo de desenvolvimento que cultive o cuidado com os equilíbrios ecológicos e funcione dentro dos limites impostos pela natureza. Não significa voltar ao passado, mas oferecer um enfoque para o futuro comum. Não se trata simplesmente de não consumir, mas de consumir responsabilmente (BOFF, 1999, p. 137).

Boff defende a prática de novos hábitos, os quais favorecem o equilíbrio ecológico. Sob esse aspecto, podemos afirmar que a escolha desses novos hábitos sugere comprometer-se com a natureza e com os seres humanos. O comprometimento implica um cuidado de modo a agir propiciando o equilíbrio entre a demanda de consumo e o que a natureza tem a oferecer, como também a construção baseada nesse princípio. A relevância atribuída à sustentabilidade tem integrado projetos arquitetônicos desde o final do século XX, por ocasião de uma “consciência ecológica” surgida no Ocidente. Ao contrário da predominante relação dos ocidentais com a natureza, os orientais têm uma relação outra com ela, ou seja, uma relação mais próxima. Decerto, não a enxergam como um ente avassalador que reivindica suas obras a todo o momento. Cito:

A tradição japonesa abraça uma sensibilidade para com a natureza diferente da ocidental. A vida humana não tem a pretensão de se opor à natureza e não se empenha em controlá-la, mas antes busca uma associação íntima com a natureza a fim de unir-

se com ela. Pode-se até mesmo dizer que, no Japão, todas as formas de exercício espiritual são realizadas no contexto da inter-relação do homem com a natureza. Esse tipo de sensibilidade engendrou uma cultura que diminui a ênfase na fronteira física entre a residência e a natureza circundante e que, ao contrário, instala um limiar espiritual. Ao mesmo tempo em que protege a habitação humana da natureza, procura trazê-la para dentro da casa. Não há demarcação clara entre interior e exterior, mas uma permeabilidade recíproca (ANDO, 2008, p. 487).

A partir das palavras de Tadao Ando, podemos entender que a natureza não significa para eles uma adversária, o que encontra-se refletido no seu modo tradicional de construir. Isso não significa que eles não protejam as suas edificações contra as ações do tempo e o “avanço da natureza”. As suas obras baseiam-se no equilíbrio. O que está expresso nas construções tradicionais dos japoneses, por exemplo, é que eles constroem sob o princípio de conviver *com* a natureza e não, *contra* ela. Neste sentido, ao parecer, não resulta exagerado afirmar que se trata de uma relação de proximidade baseada na compreensão de habitar a unidade. Habitar a unidade porque não se trata de pensar o habitar tomando por um lado o ser humano e por outro a natureza. Habitar a unidade significa, aqui, habitar segundo uma compreensão telúrica de forma a propiciar ambientes onde há o equilíbrio dos elementos, das formas, do *design* e da organização do espaço, de modo a pôr em relevo a harmonia entre técnica, natureza e ser humano. O modo de habitar segundo a arquitetura tradicional japonesa³⁶ constitui uma convivência com a natureza, posto que se trata de modos de edificar e de morar conjuntamente a esta, estando junto, tanto no sentido de inter-relacionar a edificação com a natureza, quanto no sentido de comportar-se com ela de modo a deixá-la livre, permitindo que ela seja. Este modo de construir está presente na arquitetura de Tadao Ando, que alia as tendências atuais da arquitetura com a tradição e o lugar, respeitando o espírito do lugar:

Eu componho arquitetura procurando encontrar uma lógica essencialmente inerente ao lugar. A pesquisa arquitetônica supõe uma responsabilidade de descobrir e revelar as características formais de um sítio, ao lado de suas tradições culturais, clima e aspectos naturais e ambientais, a estrutura da cidade que lhe constitui o seu plano de fundo, e os padrões de vida e costumes ancestrais que as pessoas levarão para o futuro. Sem sentimentalismos, minha ambição é transformar o lugar, pela arquitetura, em um plano abstrato e universal. Somente dessa maneira, a arquitetura pode repudiar o universo da tecnologia industrial e tornar-se uma “grande arte”, no verdadeiro sentido da expressão (ANDO, 2008, p. 498).

³⁶ A arquitetura tradicional japonesa baseia-se na valorização dos espaços, na percepção, na sensibilidade e na proximidade com a natureza. A configuração dos ambientes numa casa tradicional japonesa pode ser transformada de acordo com as horas do dia, consoante a maior predominância do sol e da luz natural. A fronteira entre o exterior e o interior, ou seja, a área externa e a área interna da casa é projetada não com o intuito de encerrar o ambiente de modo a isolá-lo do exterior, mas o projeto prioriza essa integração. Nesta forma de construir, o espaço exterior e o espaço interior não são precisamente antagonistas, antes, constituem uma unidade capaz de conferir beleza, sentidos e tornar o ambiente construído bonito e aprazível. Como se diz usualmente, trata-se de uma forma de “trazer a natureza, a área verde para dentro de casa”.

As palavras supracitadas do arquiteto indicam que a obra arquitetônica de Tadao Ando apresenta ressonâncias da tradição arquitetural japonesa, mas também significa abertura, uma abertura no sentido de que o referido arquiteto repensa a arquitetura. O seu ato de repensar a arquitetura abre lugar para que uma nova forma de construir tenha lugar. Nesse sentido, a sua obra, a qual alia a tradição e a modernidade, expõe aquilo que o arquiteto entende e celebra: a habitação de um modo que as coisas, a história, a natureza e o humano tenham lugar e sentido. Ademais, trata-se de uma perspectiva que permite que as coisas, a natureza, o espaço e o homem em unidade permaneçam em seu sentido essencial. Logo, a arquitetura trazida por Tadao Ando constitui intervenções no espaço, mas sem deixar de (re)pensá-lo. Decerto, o arquiteto repensa espaço e as intervenções, no sentido de construir de forma que a impessoalidade e a insipidez impostas pela modernidade e pela tecnologia não tenham prevalência. Assim sendo, infere-se que através da transformação do lugar por meio da arquitetura, de modo que a arte tenha supremacia sobre a tecnologia industrial, a sua obra se alicerça na serenidade e propicia um habitar sereno. Trata-se, portanto, de um agir que sabe aceitar e ao mesmo tempo, renunciar à tecnologia, um agir sereno. Além disso, Tadao Ando, ao parecer, encontra e propicia ao extraordinário revelar-se na sua obra. O aparecer desse extraordinário no cotidiano da técnica sugere a construção orientada no cultivo da reflexão. Tadao Ando pensa o lugar e a arquitetura, bem como ele questiona e, no seu questionar, abre lugares para que o essencial tenha plasticidade, através da edificação.

Uma construção orientada pelo essencial trata-se de uma construção que corresponde à compreensão do que seja habitar essencialmente. Considerando que construir, especialmente em uma época que exige cada vez mais empenho do ser humano consigo mesmo e com o mundo, a compreensão do habitar essencial requisita seu lugar para o fim da crise no habitar.

2 DA CRISE HABITACIONAL À SACRALIDADE DO HABITAR

“Se queremos compreender a natureza na sua primordialidade, o nosso pensamento tem que começar com o encontro poético da natureza. Concretamente, pensar [...] deve sempre proceder de uma habitação que repouse sobre a terra que está sob os céus, de uma habitação que seja autenticamente poética.”

(Bruce Foltz, *Habitar a terra*).

Para se pensar a crise habitacional é necessário atentar para o fato de que o desenraizamento leva o homem a entendê-la como um problema relacionado à falta de moradia, uma carência de ordem ôntica. Logo, o habitar é entendido apenas como consequência incondicional do construir, pois o olhar humano volta-se apenas para as construções, tomando-as como condição primordial para a habitação e nada mais. Assim, a compreensão habitual da relação entre construir e habitar não só evidencia o afastamento humano da essência do habitar, mas também demonstra a ausência da percepção do inabitual no habitar contemporâneo:

Parece que esse acontecimento refere-se a uma transformação semântica ocorrida no mero âmbito das palavras. Na verdade, porém, aí se abriga algo muito decisivo: o fato de não mais se fazer a experiência de que habitar constitui o ser do homem, e de que não mais se pensa, em sentido pleno, que habitar é o traço fundamental do ser-homem (HEIDEGGER, 2012, p. 128).

Heidegger defende que o problema referente à habitação não é constituído na insuficiente construção de prédios, mas na constatação de que o ser humano não sabe mais habitar. O homem não sabe mais habitar em razão, principalmente, de não saber mais pensar. E se não mais sabe pensar, não é possível pensar o habitar em sentido pleno. O filósofo busca na linguagem a fundamentação do pertencimento mútuo entre o habitar e o construir, como também pensa o sentido originário do habitar e do construir, bem como a sua relação com o pensar. Na obra que mais dá a pensar aos arquitetos, lemos: “O caminho de pensamento aqui ensaiado deve testemunhar, por outro lado, que o pensar, assim como o construir, pertence ao habitar, se bem que de modo diverso” (HEIDEGGER, 2012, p. 140). Destarte, o modo diverso ao qual o filósofo se refere difere do modo de pensar habitual, posto que a relação pensada por Heidegger é orientada pelo inabitual, ou seja, por um pensar e uma linguagem originária. E esta obra é o texto no qual o pensamento de Heidegger a respeito da habitação mostra-se mais explícito e aprofundado. Trata-se de *Construir Habitar Pensar*, conferência proferida em 05 de agosto de 1951, durante o *Colóquio de Darmstadt*, cujo tema foi *O Homem e o Espaço*. Naquela ocasião, diversos arquitetos, engenheiros e outros profissionais, incluindo filósofos, reuniram-

se no contexto da Europa pós-guerra, quando da necessidade de buscar soluções práticas para a dissolução da crise habitacional que assolava a Alemanha naquele momento. Na ocasião, como foi exposto no começo deste trabalho, o filósofo contrariou as expectativas da plateia, pois não apresentou soluções práticas, de ordem ôntica para a extinção da crise habitacional, o que provocou severas críticas, ante as quais Ortega y Gasset se pronunciou em sua defesa, ressaltando a relevância do seu modo de pensar.

Heidegger, na verdade, alerta para as possibilidades de se habitar de outra maneira, ou seja, um habitar essencial. O filósofo investiga o construir, explicando o sentido originário do habitar e sua relação com o construir. O seu intento é investigar o construir para “reconduzi-lo ao âmbito a que pertence aquilo que *é*” (HEIDEGGER, 2012, p. 125). Além disso, Heidegger ao questionar a “crise habitacional”, nos lembra do quão é necessário aprender a habitar, para consolidar-se um habitar de outro modo, a partir da percepção do desenraizamento enquanto desenraizamento e da permanência humana na *Quadratura*.

2.1A CRISE HABITACIONAL

“O homem não é um demiurgo, apenas faz tentativas.”

(Francisco Brennand, *O Demiurgo*).

Como mostrado, Heidegger explicita, em *Construir Habitar Pensar*, como o nosso habitar está ameaçado por uma crise. Nessa direção, Unger (1991), comenta que “crise” é uma palavra que nos é familiar, dado que ela permeia o nosso cotidiano, pois não é de hoje que se fala sobre crise de ordem econômica, habitacional e crises nos mais diversos âmbitos. A autora corrobora Heidegger no seu trazer ao questionamento a crise como uma crise relacionada à percepção do mundo e do próprio homem enquanto ele mesmo. O homem já não se reconhece, já não sabe mais de si mesmo. E, assim, já não sabe do mundo. A autora escreve: “Mas o que está em crise não será fundamentalmente a maneira pela qual o homem contemporâneo percebe e pensa o Mundo? O que está em questão não é o que entendemos por nossa identidade enquanto humanos?” (1991, p. 35). Neste sentido, indica também a necessidade do pensar para que seja possível entender-se enquanto humano. É preciso que, desde essa compreensão, se tenha um direcionamento num mundo caótico em razão da crise na identidade humana. A autora explica que “pensar não significa necessariamente formular novas respostas, mas talvez, sobretudo indagações que possam conduzir-nos a um aprofundamento sempre maior das molas da

dominação e opressão, dentro e fora de nós mesmos” (2009, p. 150-151). Para Unger, vivemos em tempos de crise e de transição, onde mais relevante do que “respostas ou conclusões a que podemos chegar são as perguntas que fazemos. Perguntas cujo vigor não se realiza nesta ou naquela conclusão, perguntas que são como estrelas que norteiam o nômade no deserto ou o navegante no mar” (2009, p. 151). Assim sendo, torna-se necessário, sobretudo, pensar, perguntar, questionar, inquietar-se. É a partir do dedicado acolhimento do ato de pensar que o reencontro humano com sua essência e a solução para a crise podem ocorrer.

Heidegger afirma que a crise que ameaça a habitação não é uma crise de ordem ôntica e nem se restringe aos espaços devastados pela violência destruidora das guerras. Nesse viés, escreve que quanto à percepção da crise como restrita à falta de moradias, muitos esforços são empreendidos em prol de uma solução eficiente, o que não deixa de alcançar resultados satisfatórios, dado que a construção de prédios habitacionais oferece moradia, o que resulta tranquilizador, propiciando gradativamente um apaziguamento e o contentamento. Afirma Heidegger (2012, p. 125): “As habitações hoje em dia são bem divididas, fáceis de administrar, economicamente acessíveis, bem arejadas, iluminadas e ensolaradas”. Entrementes, como o filósofo questiona, a solução para o problema da habitação relativo à moradia não se esgota com a construção de edifícios que oferecem ao morador uma estrutura moderna, fácil de administrar, o que, nessa direção significa a promoção de conforto e de certo modo, um certo privilégio, decerto que a moradia em tempos de crise não está, no mais das vezes, ao alcance de todos. Heidegger (2012, p. 125), questiona se nessas habitações encontra-se a garantia do habitar. Sem embargo, a questão permanece irrefletida e por isso sem uma resposta: há nessas edificações um *habitar*? Se tomarmos como exemplo um assentamento, uma comunidade que em virtude da necessidade de readequação no espaço onde sempre esteve situada foi realocada para um local desconhecido, ainda que a infraestrutura do local e das edificações proporcionem aos seus moradores segurança, praticidade e conforto, pode ser dito que ali existe um habitar? Será que a preocupação referente à praticidade da edificação e à beleza da fachada não fazem com que as noções de habitar, bem como as sensações de topofilia³⁷, de pertencimento mútuo ao local acabem desvirtuados ou caiam no esquecimento? Poder-se-ia indicar como uma resposta plausível, a saber, a afirmação de que a habitação existe, porém, apenas em decorrência

³⁷ Para Tuan (1980, p. 107), a topofilia tem por significado “todos os laços afetivos dos seres humanos com o meio ambiente material”. Em outras palavras, a topofilia compreende o apreço, o apego, a simpatia, a preferência que é despertada nos seres humanos em relação a determinados lugares, bem como a sensação de pertencimento a estes. Não significa, contudo, que a topofilia determine o assentamento definitivo em um único lugar. É plenamente possível a topofilia ser despertada em alguém que viva de maneira nômade. Neste viés, podemos residir em uma cidade e sentirmos preferência por outra, bem como nos “sentirmos em casa” e plenamente pertencentes a um bairro, uma cidade, uma província, estado ou país onde passamos a residir.

da concepção de que *somos habitantes*, posto que *aqueles que existem* habitam de uma maneira ou de outra. Não obstante, resulta pertinente inferi-la como uma habitação superficial (se nos for permitido expressar desta forma), sem um enraizamento concreto.

Heidegger aponta a necessidade de se despertar para a percepção de que a crise habitacional reside em outra ordem e que se trata de algo muito mais grave, por mais que a escassez de moradias sejam um infortúnio. O problema referente à crise habitacional está longe de ser solucionado e ganha mais força quanto menos é percebido como crise. Nesse viés, o filósofo desobstrui os caminhos para que se pense a respeito. Para Heidegger, a crise habitacional consiste em não mais se saber habitar, o que implica em não mais se ter a experiência de pensar. Heidegger (2012, p. 128), afirma que não se faz mais a experiência do habitar como constituição do ser homem. A verdadeira crise habitacional consiste no fato de não se saber habitar originariamente, portanto, é dever do homem, do mortal, aprender a habitar e buscar sempre a essência do habitar.

O filósofo aponta para a possibilidade de, estando entregue ao desenraizamento, o homem não entender a verdadeira crise habitacional como crise. E, por seu turno, a crise inicia-se com os problemas emergentes com a modernidade, decerto que o império do rigor científico manipulador dos entes não apenas fomenta o esquecimento do essencial, senão que também promove a banalização do ente e o desenraizamento humano. Não obstante, Heidegger indica uma possibilidade salvadora para a habitação em meio ao desenraizamento. Na obra *Serenidade*, Heidegger (*s.d.*, p. 17) escreve acerca do desenraizamento que o mesmo não se origina somente em consequência da “negligência e do modo de vida superficial dos Homens”, antes, decorre do espírito da época. Como explicitado, o desenraizamento é característico de nossa época e, portanto, a possibilidade de salvação para a habitação é concedida pela reflexão. Porquanto, há de se *pensar* o desenraizamento para chegar-se ao reconhecimento da crise habitacional e, em consequência disso, poder-se habitar essencialmente:

A crise propriamente dita da habitação é, além disso, mais antiga do que as guerras mundiais e as destruições, mais antiga também do que o crescimento populacional na terra e a situação do trabalhador industrial. A crise propriamente dita do habitar consiste em que os mortais precisam sempre de novo buscar a essência do habitar, consiste em que os mortais *devem primeiro aprender a habitar*. E se o desenraizamento do homem fosse precisamente o fato de o homem não pensar de modo algum a crise habitacional *propriamente dita como a crise*? Tão logo, porém, o homem *pensa* o desenraizamento, este deixa de ser uma miséria. Rigorosamente pensado e bem resguardado, o desenraizamento é o único apelo que *convoca* os mortais para um habitar (HEIDEGGER, 2012, p. 141).

Diante disto, entende-se que a partir da percepção da crise *propriamente dita como crise*, alcança-se a percepção do *desenraizamento* como *desenraizamento*, o que consiste, a seu modo, em ver-se diante do perigo e acolhê-lo como perigo, encontrando nele oculta a centelha capaz

de iluminar o caminho obstruído e obscuro e, assim, convocar o mortal para o verdadeiro habitar, concedendo-lhe, portanto, a salvação. Trata-se, portanto, de uma desdita que é, ao mesmo tempo, salvadora. É salvadora porque ao mesmo tempo em que parece avassaladora, a partir do momento em que o ser humano a percebe enquanto tal, resplandecerá a centelha iluminadora que sinaliza o pensar. Pensar a crise, o desenraizamento já é, a seu modo, pensar o habitar. O habitar tem um sentido mais ricamente amplo do que costumeiramente costumamos perceber. Porquanto, em *Hebel - O Amigo da Casa*³⁸, lemos:

Se considerarmos o verbo “habitar” em um sentido suficientemente amplo, se o pensarmos em sua essência, nos indica a maneira como os homens fazem seu caminho do nascimento à morte, sobre a terra, abaixo dos céus. Esse caminhar, rico em mudanças, reveste-se de aspectos diferentes. Contudo, continua sendo o traço fundamental da habitação, enquanto permanência entre céu e terra, entre o nascimento e a morte, entre a alegria e a morte, entre a obra e a palavra (HEIDEGGER, 1982, p. 229).

Deste modo, pensar o habitar já significa, de antemão, entender o seu significado amplo e atender ao convite do apelo para o habitar. O homem, aquele que é mortal por “saber da morte como morte”, deve habitar de forma a permanecer na *Quadratura*, acolhendo o céu como céu, salvando a terra, aguardando os divinos, reconhecendo-se como mortal. Permanecendo na *Quadratura* e estando junto às coisas, o homem é capaz de construir, é capaz de promover uma habitação autêntica.

Em *Construir Habitar Pensar*, Heidegger constrói um caminho de pensamento para se pensar o habitar e assim nos traz a sua reflexão respeito ao mesmo, mas no sentido de estar no mundo, condição a qual nós, os homens, pertencemos. É de amplo conhecimento que, segundo o pensamento heideggeriano, um animal, uma pedra ou uma planta não podem habitar, pois não existem e não possuem linguagem. Portanto, habitar é inerente ao ente dotado de linguagem, existente e que é mortal. Esse ente que é mortal, pensa e o seu pensamento permite-lhe habitar. Ao tempo em que pensa, o homem tem acesso às possibilidades de pensar em relação aos entes que encontra no mundo. O pensamento abre possibilidades para o homem situar-se no mundo, de acordo com o que ele percebe da realidade, com a forma pela qual ele percebe tais entes. O pensamento fomenta as suas relações e possibilita-lhe o comprometimento com o que é e com o ser.

Habitar também significa, para Heidegger, pensar. O filósofo faz essa afirmação em virtude de tomar como fundamento a linguagem, uma vez que, como Miranda (1969, p. 10), explicita, o termo “*denken*” (pensar), originariamente significa “*wohnen*” (habitar): “*Denken*

³⁸ Título original *Hebel – der Hausfreund*. Cf. HEIDEGGER, Martin. Hebel – der Hausfreund. In: *Aus der Erfahrung des Denkens*, GA 13. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983, p. 133-150.

pensado em sua essência é *wohnen*, (habitar), enquanto é re-colher, re-pousar, a-colher, guardar, proteger”. Neste sentido, considerando que habitar significa pensar e, como assevera Heidegger, o homem já não pensa, resulta estranha a realidade, como também soa plausível perguntar, respeito aos dias hodiernos, de que maneira acontece o habitar. Sob esta perspectiva, torna-se válido observar que o habitar, no sentido de ter um hábito, estar-no-mundo, habitando, pertence ao extraordinário. Nos dias atuais, contudo, nós o temos perdido de vista. Tal desatenção, indiferença ou esquecimento está relacionada à consolidação do esquecimento do Ser, do esquecimento da diferença ontológica, a qual acompanha a tradição e ganha lugar privilegiado na época da metafísica consumada. Neste sentido, Carneiro Leão (1999, p. 25), escreve: “Hoje já não lemos o que os primeiros pensadores pensaram, mas o que o outro modo de pensar nos faz perceber. E não o lemos, porque o alarido da metafísica, enchendo-nos os ouvidos de esquecimento do Ser, nos torna surdos para a voz da origem”. Deste modo, entende-se que a falta de solo, o predomínio da inautenticidade, a ontificação da terra, o esquecimento da diferença ontológica, a objetivação do próprio homem e o empobrecimento da linguagem culminaram na crise habitacional. Se pensarmos no empobrecimento da linguagem originado da necessidade de domínio e objetivação da realidade como meio propício para a crise, devemos lembrar de que, como Heidegger afirma, o homem habita a linguagem. E se a linguagem perde o vigor, a nossa habitação também o perde.

Pode ser inferido, ainda, que a crise habitacional decorre da perda do vínculo humano com a sua essência. Em outras palavras: da perda do vínculo humano com o seu ser, o que decorre da pobreza de pensamento, do fato de não mais se saber pensar. Guzzoni (2008, p. 52), explicita: “A vinculação do ser com o homem consiste em uma vinculação segundo a qual o homem, pensando, vincula-se ao ser”. Assim, entende-se que a crescente falta de se saber pensar não somente trata-se de uma ameaça a essência humana, senão também que denuncia a negligência humana em relação ao comprometimento com o ser. Em virtude de não saber pensar, o homem negligencia o seu vínculo com o ser. E a negligência a esse vínculo tem início com o desafio que se impôs à natureza, uma vez que esse desafio faz emergir o esquecimento do que é essencial. Ademais, a crise habitacional baseia-se no desconhecimento ou no esquecimento humano de sua responsabilidade pelo que vem ao mundo:

A crise no habitar, em um sentido mais estrito e que Heidegger testemunhou ao longo de sua vida, especialmente no pós-guerra, não é decididamente o que ele focalizou em suas reflexões. Antes, identificou na *Gestell*, no mundo tecnologicamente administrado a raiz oculta de toda crise do habitar e da condição humana atual, marcada pela ausência de morada: ausência de habitação se torna, então, um destino planetário, como ele diagnostica. O habitar sobre o qual Heidegger se debruçou tão intensamente em sua obra mais se identifica a esta perda de abrigo, ao defrontar-se com a inevitável permanência que atravessa a existência humana, num estar sempre

a caminho que, afinal, parece ser a marca deste seu habitar (SARAMAGO, 2011, p. 83).

Destarte, a crise habitacional está pautada na ausência do reconhecimento humano da própria indignidade, bem como do esquecimento de sua condição de partícipe na construção de mundo. Há ainda a ausência do reconhecimento de que o mundo é indeterminado, assim como o seu próprio ser e o próprio homem. Ao homem cabe, portanto, reconhecer que o tempo todo ele vai, no decorrer de sua existência, se encontrar com o vazio e que deverá habitá-lo de modo que tudo tenha sentido. E, além disso, falta o reconhecimento de que lhe cabe apropriar-se de seu próprio ser, o que lhe proporciona uma existência autêntica, a qual se baseia na salvação do que é essencial. E o que nos aponta para a salvação do que é essencial? A linguagem, bem como a filosofia:

Um espaço separa o espaço extraordinário da existência, em que se move tanto o modo de ser habitual, familiar e imediato da vida cotidiana, como o modo de ser objetivo, técnico e exato da vida científica, do espaço extraordinário, em que se agita a investigação filosófica. E nenhuma ponte o poderá transpor. Não, certamente, por estar o espaço da filosofia demasiado distante e sim próximo de todos os modos de ser da existência humana (CARNEIRO LEÃO, 1999, p. 9).

A linguagem e a filosofia, como nos mostra Carneiro Leão, indicam o originário que há em nossa existência; elas estão sempre ali, próximas a nós de tal modo que não chegamos a visualizar na totalidade a sua grandeza, como também nesta proximidade, da mesma forma que o Ser está tão próximo a nós, tão intimamente relacionado que a ele não costumamos fazer menção. Ao entender o que há na proximidade, salva-se a relação humana com o ser, pois pensa-se nela e a partir dela, zela-se por ela. Salvando a relação humana com o ser, o que significa não objetivar o ser e não perceber a realidade como objeto, tem-se uma habitação autêntica. Para isto, resulta fundamental ouvir a linguagem, compreendê-la, corresponder a ela e assim entender que o habitar é poético. E sendo poético, o habitar essencial tem por significado o construir, não como meta para habitação, mas no sentido essencial onde habitação e construção se pertencem mutuamente, e se dissociados, ambas perdem o sentido. Heidegger (2012, p. 126), nos mostra que a linguagem evidencia peremptoriamente essa ligação: “O que diz então construir? A palavra do antigo alto-alemão usada para dizer construir, “*buan*”, significa habitar. Diz: permanecer, morar”. Isto posto, na linguagem está guardado o sentido do construir propriamente dito, uma vez que o construir originariamente quer dizer morar. Neste sentido, Baughwitz (2017, p. 392), escreve que para Heidegger:

As palavras que indicam o construir e o habitar encontravam-se emparentadas no antigo alto-alemão, de modo que construir não designava apenas o edificar ou o cultivar, mas também um permanecer, um morar, o habitar propriamente dito (BAUCHWITZ, 2017, p. 392).

Os autores explicitam, tomando como esteio o vigor da linguagem, como vimos no que foi supracitado, o mútuo pertencimento entre habitar e construir, a proximidade entre os dois termos, o que termina por colocar em relevo a unidade entre ambos. Através da linguagem, melhor dito, da escuta ao que diz a linguagem que essa unidade emerge e a partir dela o homem tem acesso ao construir perpassado pelo sentido originário do habitar. É, portanto, em razão dessa escuta à linguagem que o construir promove a produção de obras cuja feitura é doação de sentido.

Heidegger evidencia o poder da linguagem ao nos mostrar que é a linguagem que nos concede o acesso à essência das coisas, mas para isso é preciso prestar atenção ao vigor da linguagem, decerto que, quando esse vigor essencial não é ouvido falta o que dizer, fala-se e escreve-se desenfreadamente, mas sem fundamento. Isto se deve principalmente ao fato de que o homem entende-se e comporta-se como senhor da linguagem, não percebendo que é, na verdade, a linguagem que “permanece sendo a senhora do homem” (HEIDEGGER, 2012, p. 126). Nesta perspectiva, convém apontar que a pretensão de se assenhorar da linguagem e da realidade termina por interferir no pensamento meditativo e, em consequência, por desvirtuar a tarefa do filosofar, tentando transformá-la em uma atividade apenas útil. Em outras palavras, levar o filosofar apenas ao campo de um “pensar profissional”. E esse pensar profissional destina-se a atender a uma demanda pré-estabelecida. No *Prefácio* da edição portuguesa de *Carta Sobre o Humanismo*, Brandão (1985, p. 4), escreve que nos dias de hoje: “A filosofia é linguagem especializada, ao serviço de uma técnica do esclarecimento de causas supostamente mais elevadas. Deixou-se, pois, de meditar: o homem ocupa-se da filosofia, leciona-a, elege assuntos dela para conferências e congressos”. Assim sendo, a tentativa de levar o pensar a tornar-se uma atividade útil é uma forma implícita de lançar na banalidade o extraordinário do habitar.

A recepção do habitar originário se mostra de modo sublime no dizer do poeta. Desta forma, quando abdicamos de ouvir o poeta, simultaneamente renunciamos ao ato de ouvir e de saber do Ser. Destarte, terminamos por silenciar suas palavras e sua voz. E se o poeta é silenciado, o Ser perde a voz, deixa de falar. Heidegger (2012, p. 167), nos diz que: “Quando Hölderlin fala do habitar, ele vislumbra o traço fundamental da presença humana. Ele vê o “poético” a partir da relação com esse habitar, compreendido de modo vigoroso e essencial”. Conforme o filósofo, Hölderlin é o poeta que mais propriamente fala sobre o habitar. Para Heidegger, Hölderlin expressa em sua poesia o poetizar- pensante, ele deixa ver em sua poesia a essência da linguagem com toda a sua força e plenitude.

Diante do que foi aqui pensado, pode-se concluir que uma solução viável para o fim da crise habitacional trata-se de repensar o que se entende por relação entre homem e terra, entre o homem e as coisas, repensar o homem, repensar o mundo, repensar o Ser, o que culminará no resgate da ideia da habitação como o traço fundamental do ser-homem, no reconhecimento do seu lugar de partícipe na construção da realidade, posto que o homem tece o mundo. E habitar é construir mundo.

2.2 ACERCA DO CONSTRUIR: MORADIA E TESSITURA DE MUNDO

*“La musica
inventa al silencio
La arquitectura
inventa al espacio.”*

(Octavio Paz, *Lectura de John Cage*).

“O espaço essencial é de natureza poética.”

(Ligia Saramago, *A Topologia do Ser*).

Heidegger afirma que o nosso modo de habitar é poético. Como foi dito no final do subcapítulo anterior, habitar é construir mundo. Assim sendo, a poética remete aos criadores que nós, enquanto homens, somos. Porquanto, a habitação poética se dá na forma de criação. E sendo a nossa existência poética, o filósofo defende que “construir já é em si mesmo habitar” (HEIDEGGER, 2012, p. 126). Evidentemente, o homem tem o compromisso de edificar o seu mundo. Logo, construir faz parte da constituição humana. E considerando-se que construir é algo constituinte ao ser-homem, construir também se relaciona com o habitar e ambos nos são habituais de tal modo que de tão próximos, o construir, o habitar, sua relação de co-pertinência, bem como o construir e o habitar como constituição humana deixaram de ser da ordem do espanto. E junto a isso, não se pensa a relação entre a palavra “habitar” e a palavra “habitual”. Sob este aspecto, Miranda (1969, p. 12) escreve: “*Bauen* indica o ser homem no permanecer como homem, o habitar, ser sobre a terra como mortal, o que lhe é habitual (*Wohnen* = habitar; *Gewohnte* = habitual), o seu quotidiano, e por isso mesmo permite esquecimento de seu sentido profundo”. Construir o mundo também é erigir edifícios. E isso também nos é habitual de tal modo que o sentido das construções, no mais das vezes, também sucumbe ao esquecimento.

Os edifícios são parte do mundo erguido pelo homem. A obra arquitetônica é uma construção humana. E como toda construção humana, a obra precisa da doação e da resistência da terra para que ela seja erguida. Desta forma, a terra sustenta o homem e sua obra, o seu mundo. A obra provém da terra e a ela é devedora, uma vez que a construção ocorre quando algo é extraído da terra (a matéria) e transformado em construção. Em outras palavras, a edificação consiste no ato de transformar a matéria em mundo, segundo o processo no qual o homem extrai a matéria-prima da terra, transforma a terra em matéria e, por sua vez, em construção. O construtor retira da terra aquilo que ela se dispõe a lhe fornecer para que possa erguer a construção e a ela ele devolve um mundo com o semblante que ele lhe dá. Outrossim, construir é transformar terra em mundo.

Contudo, em todo o processo de construção está implicada a relação humana com o espaço, pois o processo edificatório emerge da relação humana com o espaço e por isso, no movimento de criação, o homem não deve deixar despercebido ou esquecido que habitar também é habitar o vazio. A construção participa do jogo de ocupação e vazio, de modo similar à arte escultórica, onde os vazios não significam uma ausência, mas a possibilidade da abertura de lugares. Heidegger (1969, p. 6), afirma: “O vazio não é um nada. Ele também não é uma falta. Na incorporação plástica, o vazio joga do jeito ‘procurando-projetando’ uma fundação de lugares”. Portanto, a criação tanto da arte escultórica como da edificação tem por base a relação essencial com o espaço, que resulta na produção de lugares para a habitação.

No que tange à arquitetura, Zevi (1996, p. 17-18), defende: “A arquitetura não provém de um conjunto de larguras, comprimentos e altura dos elementos constituintes que encerram o espaço, mais precisamente o vazio, do espaço encerrado, do espaço interior em que os homens andam e vivem”. Dessa forma, o espaço interior é protagonista na arquitetura, posto que o espaço interior tem a supremacia sobre a fachada, em virtude de ser o espaço interior o ambiente destinado ao abrigo, onde a privacidade e a vida tem lugar:

[...] o caráter essencial da arquitetura – o que a distingue das outras atividades artísticas – está no fato de agir com um vocabulário tridimensional que inclui o homem. A pintura atua sobre duas dimensões, a despeito de poder sugerir três ou quatro delas. A escultura atua sobre três dimensões, mas o homem fica de fora, desligado, olhando do exterior as três dimensões. Por sua vez, a arquitetura é como uma grande escultura escavada, em cujo interior o homem penetra e caminha (ZEVI, 1996, p. 17).

O espaço³⁹ é um aspecto fundamental da Arquitetura, visto que é o espaço que torna a obra arquitetônica distinta de qualquer obra de arte, posto que a Arquitetura se difere

³⁹ A questão do espaço encontra lugar nas discussões acerca dos projetos arquitetônicos, nas quais tanto as discussões relativas ao espaço quanto a funcionalidade das obras ganham um lugar privilegiado a partir do século XX. Nesse sentido, é plausível observar que a respeito do espaço, Coutinho escreve: “O que faz a autenticidade

pronunciadamente das demais formas de concepção da arte, em virtude de possibilitar ao homem adentrar a obra, manipulá-la a seu critério, buscar guarida e permanecer nela.

Sob o viés estético, Pulls discute acerca da diferença entre a escultura e a edificação. Para tornar evidente essa diferença, o autor comenta sobre o volume arquitetônico e a respeito da relação humana com a edificação. O que o autor afirma apresenta convergências com as observações trazidas por Zevi:

O volume arquitetônico difere do escultórico num ponto essencial – na relação do objeto com o sujeito: o homem vive dentro do edifício e fora da escultura. O arquiteto precisa satisfazer as demandas que o escultor ignora: uma construção não é apenas um objeto para ser visto, mas igualmente um objeto para ser tocado. Tanto uma estátua como um edifício constituem volumes situados no vazio, mas todo edifício apresenta um plano perceptivo que nenhuma estátua conhece: a escultura possui apenas uma forma, a forma do volume (a forma positiva), que é apreendida pela visão; já a arquitetura possui, além da forma do volume, uma forma do vazio (uma forma negativa), graças à qual podemos caminhar dentro do objeto e tocá-lo (PULLS, 2006, p. 19).

Como demonstra o autor, a escultura apresenta apenas a forma positiva, denominada volume, decerto que a escultura não se destina a conceder qualquer forma de abrigo ao homem. A relação entre o homem e a escultura está limitada à apreciação e ao toque. Já a relação entre o homem e a edificação é uma relação mais próxima, em virtude de o homem situar-se no vazio que ela encerra e por essa razão a edificação compreende duas formas, a saber, o volume que é a forma positiva e o vazio, denominada forma negativa. Sem a junção das duas formas – o volume e o vazio – a edificação não possibilitaria a habitação humana e, neste sentido, não seria uma residência senão uma escultura⁴⁰.

Pensar a relação do homem com a obra termina por nos conduzir desde o pensar sobre a casa até um problema digno de reflexão em torno aos projetos urbanísticos a saber, a quantificação e a distribuição do espaço físico, especialmente em nossos dias. Considerando-se que para viabilizar os projetos das edificações é necessária a mensuração do “espaço habitável”, convém lançar um olhar sobre a verticalização⁴¹ das cidades.

da arquitetura é o vazio interno, o espaço, que passa a ter uma importância autônoma” (COUTINHO, 2001, p. 39). Assim sendo, a importância do espaço na arquitetura deve prevalecer no projeto da edificação.

⁴⁰ Há que se atentar, no entanto a algumas exceções, como por exemplo, os edifícios escultóricos projetados por Gaudí. E junto a isso mostra-se conveniente observar que algumas esculturas de grandes dimensões, nas quais está presente uma pronunciada relação entre os espaços vazios e espaços preenchidos, formando um jogo permanente, proporcionam e de certo modo convidam o espectador a adentrá-la, percorrê-la, conhecê-la, ter acesso ao “coração” da obra. Deste modo, a escultura permite ao espectador relacionar-se com ela de forma mais próxima, como se fosse uma construção. Não deve ser esquecido, portanto, que a escultura é, neste sentido, privilegiada em face de fazer referência ao espaço. E, por sua vez, resulta pertinente lembrar que além dos edifícios escultóricos, das obras de arquitetura escavada, algumas edificações são permeadas de elementos provenientes da escultura, como bem observa Arthur Schopenhauer (2015, pp. 249; 251).

⁴¹ A verticalização da arquitetura não é característica somente dos projetos arquitetônicos atuais, se bem que, de modo diverso. Já na Idade Média a verticalização se fazia presente nas cidades, uma vez que alguns cidadãos

Primeiramente, percebe-se o aumento da construção de prédios residenciais ou destinados a abrigar centros comerciais, em detrimento das casas ou das lojas localizadas em edificações menores e com as fachadas bem definidas, em conformidade com o “gosto” do proprietário ou de acordo com a necessidade de demonstrar a partir dela qual o produto a ser vendido⁴². E junto isso, outra característica vem a se pronunciar: a uniformidade das fachadas ou a acentuada semelhança entre as fachadas, bem como a uniformidade da concepção das plantas.

E, em seguida, percebe-se a pronunciada diferença na distribuição do espaço construído, ou seja, edificações horizontais cada vez menores, ao passo que os prédios verticais, cada vez mais altos, “ganham espaço”, em detrimento das demais, desproporcionalmente. Neste sentido, torna-se pertinente questionar se a desproporcional distribuição do espaço construído e a verticalização das edificações são inevitáveis nos dias de hoje. E cabe questionar também, caso a resposta seja positiva, se a verticalização se deve à falta de espaço nas cidades para erigir novas construções horizontais e do exponencial crescimento populacional ou se essa forma de construir sobressalente na contemporaneidade sinaliza, na verdade, as mudanças na forma de habitar, a saber, de relacionar-se com o espaço, com a terra, com as edificações, com os outros, bem como a forma de percebê-las.

Partindo desta questão, pergunta-se se habitar diz respeito somente a estar restrito a uma delimitação, a um limite. Pode ser dito que sim e não, pois como bem observa Guzzoni (2008, p. 50): “Os homens nunca estão simplesmente em um lugar determinado, delimitado a partir do espaço, mas eles apenas são enquanto alcançam o espaço e, a partir dele, as coisas que nele se encontram”. O que a autora expõe diz respeito à concepção ontológica do espaço, visto que é nesse espaço ontológico que acontece o encontro entre o homem e as coisas. É esse espaço que propicia o encontro no qual as coisas podem chegar até o homem desde a percepção essencial. Em outras palavras, esse espaço proporciona a reunião. Nesta direção:

E, no entanto, há homem e mundo, há um habitar do mundo e as coisas que asseguram esse mundo. Podemos ver a consistência do mundano que acolhe nosso existir, as coisas perduram, elas estão aí e habitam o nosso mundo, dão concretude e repousam em nossa proximidade, o mundo nos é familiar (BAUCHWITZ, 2015, p. 338).

Considerando o que é explicitado na citação acima, convém ressaltar que é de amplo conhecimento a familiaridade que nos é proporcionada pelos entes intramundanos e o amparo por estes outorgado ao nosso existir, mais uma vez mostra-se como fundamental entender a

construíam suas moradias verticalizadas em razão do pequeno espaço disponível nas edificações para acomodar uma família numerosa.

⁴² Salvo as edificações comerciais que compreendem lojas franqueadas.

nossa percepção das coisas, visto que, através da percepção que temos delas, como elas estão em relação a nós, como elas encontram significação em nós e contribuem, sobremaneira, para a tessitura do mundo. Isso se deve ao fato de as coisas serem em virtude da percepção e da relação que temos com elas. Habitando, fazendo parte de nosso mundo, no *coisear* da coisa o mundo ganha concretude. A coisa, em virtude de ser portadora do sentido mais pleno de colher, juntar, recolher e reunir ela reúne em si os quatro elementos da quadratura, reunindo assim o mundo, concedendo-lhe o brilho do extraordinário e, assim, tudo o que há ganha sentido. Deste modo é concretizada e celebrada a concretude do mundo. E, desta feita, a proximidade das coisas inseridas em meu mundo não me outorgam somente uma existência onde tenho o amparo da familiaridade, mas algo além disso e muito mais relevante: uma existência autêntica, uma habitação autêntica. Por sua vez, a proximidade e a habitação autêntica sugerem uma relação sublime com as coisas.

Pensar a habitação é, na verdade, pensar a tessitura de mundo. E isso termina por revelar o próprio homem, pôr a descoberto *quem somos, como eu sou, como cada homem é*. Em *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*⁴³, lê-se: “A pergunta sobre a formação de mundo é a pergunta sobre o homem, que nós mesmos somos. Com isto, ela é a pergunta sobre nós mesmos; e, em verdade, sobre como as coisas estão em relação a nós” (HEIDEGGER, 2006, p. 325). Deste modo, pensar a habitação é, na verdade, pensar o ente humano e como ele se relaciona com as coisas.

Ao mesmo tempo, pensar a habitação levar-nos-á, impreterivelmente, a pensar os espaços físicos, bem como a nossa inserção nos mesmos, visto que estamos inseridos em edificações, as quais são espaços construídos. E os espaços construídos indicam delimitações, fronteiras, espaços físicos a serem ocupados por nossos corpos. Trata-se de espaços destinados à serventia, à reunião, à integração, à interação entre homens, tornando-se espaços onde, como já dito, a vida tem lugar.

O espaço construído origina-se de mensuração, de cálculos, de planejamentos, posto que, a princípio, a obra arquitetônica é “medida”, delineada na prancheta ou na tela de um computador. Através dos cálculos, o projeto “ganha” forma, forma essa que indica a presença de dois tipos de relações, a saber, a relação do homem com o espaço, como também a relação do homem com o outro, ou seja, com aquele que habita conjuntamente ou habita proximamente a ele. E isso remete ao pensamento de que na arquitetura ocorre, bem como se descortina a

⁴³ *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Cf. HEIDEGGER, Martin. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, GA 29. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1983.

relação do homem com o espaço. O construir se dá não somente como resultado da premente necessidade de abrigar-se, senão também como uma tentativa de preencher o vazio, um vazio que é permanente. Durante sua existência, o homem se depara e se ocupa o tempo todo com a tentativa de preenchimento desse vazio, numa relação ontológica. Nessa direção, para que se tenha um habitar autêntico, pensar a própria relação com o espaço, bem como a questão do vazio ontológico é fundamental.

Assim sendo, a relação do homem com o espaço indica, o mais das vezes, o habitar de modo autêntico. Além da relação com o espaço, pensar a relação com o próprio ser é também fundamental, pois é em virtude do pensamento acerca do próprio ser, do resgate do acolhimento da diferença ontológica que o homem inicia a caminhada em prol de uma relação livre com o mundo técnico, restaurando o habitar autêntico. O fato de termos dificuldade para lograr uma relação livre com o mundo técnico ou ainda, sequer perceber a ausência de pensamento a respeito se deve ao desdobramento do esquecimento do ser. E, em consequência, não sabemos perceber a realidade e nos relacionarmos com ela. Nessa direção, Heidegger escreve que muito mais inquietante do que o mundo se tornar cada vez mais técnico é “o fato de o Homem não estar preparado para esta transformação do mundo, é o fato de que ainda não conseguirmos, através do pensamento que medita, lidar adequadamente com aquilo que, nesta era, está totalmente a emergir” (HEIDEGGER, *s.d.*, p. 21). Dito de outro modo, o Homem está inserido no habitual fundamentado pelo pensamento técnico de tal modo que não consegue relacionar-se livremente com a realidade objetivada, em decorrência do vigor da técnica, nem conceder a abertura para relacionar-se com a realidade instaurada a partir de uma virada, da emergência do ser. E a partir da emergência do ser, resultante da relação entre ser e pensar que o homem encontra a si mesmo e se instaura uma habitação autêntica.

Habitar autenticamente se dá com a apropriação de si e é também consequência da ação de subtrair da visão cotidiana aquilo que desperta para o espanto, aquilo que dá a pensar, fomenta o estranho, revela o inaudito. Por quê? Porque o cotidiano é ôntico, entretanto, o cotidiano, assim como o ente humano, não está apartado do aspecto ontológico. A habitação autêntica requisita a compreensão do habitar e do construir tomados essencialmente, bem como exige uma percepção das coisas enquanto aquilo que elas são, o nosso posicionamento em relação a elas, o modo pelo qual nos comportamos com elas, visto que, as nossas relações com os entes, significam, na verdade, as relações que temos com o ser de cada ente. É desde esta percepção que alcançamos a sacralidade que há nas coisas.

2.3 A SACRALIDADE DA ARQUITETURA ENQUANTO ARTE

“A arquitetura supostamente deve ter um propósito mais elevado.”

(Stanley Tiggerman em *Newsweek*).

Em virtude de nos ser possível alcançarmos a sacralidade que há nas coisas, podemos deixar que ela se mostre através dos entes os quais produzimos. A arte tem o lugar privilegiado de mostração da sacralidade e, sob esta perspectiva, uma obra de arte sacraliza. Ao se mencionar aqui a sacralidade intenta-se mostrar de quais modos ela pode ser evidenciada. Como é de amplo conhecimento, para Heidegger, a produção da arte mostra o que há de sagrado no mundo. A sacralidade constitui a verdade, o elemento oculto guardado na terra. Nesse viés, este momento do trabalho é dedicado a mostrar como a sacralidade está presente na arquitetura. Em outras palavras, pretende-se delinear como a arquitetura é capaz de sacralizar o habitar, ou ainda, como a arquitetura entendida como arte mostra a sacralidade do habitar. Para o alcance deste objetivo, este subcapítulo está dividido em quatro tópicos, a saber: (2.3.1) *A sacralidade da obra de arte*; (2.3.2) *A sacralidade da arquitetura*; (2.3.3) *A ruína*; e (2.3.4) *O habitar sagrado*.

2.3.1 A SACRALIDADE NA OBRA DE ARTE

“Se o artista, cada vez que a verdade se desvela, permanece em suspense, extasiado como véu que permanece depois do velamento, o homem teórico é aquele que tem sossego e satisfação ao ver o véu arrancado e não conhecer prazer maior do que conseguir, por suas próprias forças, tirar novos véus”.

(Benedito Nunes, *Passagem para o poético*).

Uma obra de arte é capaz de sacralizar, como foi afirmado. E, além disso, mais que a sua capacidade de sacralizar, a obra expõe a capacidade humana de sacralizar e de dessacralizar. Ao homem é concedida a possibilidade de sacralizar, de atribuir sentidos, de dignificar porque apenas o homem tem compreensão de mundo, visto que ele e somente ele tem mundo. Para Heidegger (1990, p. 35): “A pedra é destituída de mundo. A planta e o animal não têm qualquer mundo [...]”. Logo, cabe ao homem sacralizar em virtude de sua compreensão de mundo. Porém, desde a Modernidade a compreensão de mundo aponta para a dessacralização, decerto

que o lugar do sagrado como sagrado torna-se um pouco insípido. Neste sentido, instaura-se um mundo onde a indigência tem lugar. É um *tempo indigente*. Heidegger analisa a pergunta de Hölderlin “...e para quê poetas em tempo indigente?” e afirma que a palavra “tempo” mencionada pelo poeta refere-se a era do mundo na qual nós estamos inseridos. Essa era à qual pertencemos se tornará a cada vez mais indigente:

“...e para quê poetas em tempo indigente?” A palavra *tempo* significa aqui a era do mundo à qual nós ainda pertencemos. Com o surgimento e o sacrifício mortal de Cristo teve início, segundo a experiência histórica de Hölderlin, o fim do dia dos deuses. A tarde vai avançando. Desde que a “trindade”, Hércules, Dionísio e Cristo, deixou o mundo, a tarde do tempo do mundo foi-se aproximando da noite. A noite do mundo estende a sua escuridão. Esta era do mundo caracteriza-se pela ausência de Deus, pela “falta de Deus”. A falta de Deus que Hölderlin experencia não nega, no entanto, o persistir de uma relação com o Deus cristão, quer individualmente, quer na Igreja, nem despreza essa mesma relação. A falta de Deus significa que já não existe um Deus que reúne em si, visível e univocamente, as pessoas e as coisas e que, com base nessa reunião, articule a história do mundo e a história humana nessa história. A falta de Deus anuncia, porém, como também se apagou na história do mundo o fulgor da divindade. O tempo da noite do mundo é o tempo indigente, porque se tornará cada vez mais indigente. Ele tornou-se tão indigente que já nem é capaz de notar que a falta de Deus é uma falta (HEIDEGGER, 2014c, p. 304).

Na citação acima, Heidegger mostra ao leitor o gradativo e recorrente esvaziamento do sentido da sacralidade, característica dos tempos indigentes. Os tempos de indigência, constituídos pela fuga dos deuses, a ausência de Deus, entretanto, não significam que o poeta tenha decretado, pronunciado e propagado o fim da relação humana com o Deus das religiões cristãs. O filósofo entende e acolhe as palavras do poeta ao explicar que a falta de Deus anuncia a presença de um deus determinado, definido por meio de um raciocínio lógico-formal, contrariando a compreensão de Sagrado. Em outras palavras, o homem moderno procura esgotar, por meio de uma perspectiva onto-teo-lógica o que antes significava a sacralidade presente no divino que reunia em si mundo. Do Deus que reunia em si o mundo e articulava a história do Homem e do mundo resta uma ausência presente, mas ainda assim, tal ausência é ainda mais acentuada, em virtude de não ser reconhecida. Falta o brilho da divindade, a iluminação do mundo. Mundo, Sagrado e reunião integradora tornaram-se esmaecidos, posto que com o advento da técnica moderna, o desencobrimento por ela trazido torna o mundo sem sabor, decerto que se percebe a realidade erroneamente. Erroneamente porque, segundo tal percepção, tudo existe em função de uma causa, de uma razão:

Em qualquer modo, em que o desencobrimento exerça seu vigor, o desencobrimento, em que tudo é e mostra-se cada vez traz consigo o perigo de o homem equivocar-se com o desencobrimento e o interpretar mal. Assim, quando todo o real se apresenta à luz do nexos de causa e efeito, até Deus pode perder, nesta representação, toda santidade e grandeza, o mistério de sua transcendência e majestade. À luz da causalidade, Deus pode degradar-se a uma causa, a *causa efficiens*. Ele se torna, então, até na teologia, o Deus dos filósofos, daqueles que medem o des-encoberto e o coberto

de acordo com a causalidade do fazer, sem pensar de onde provém a essência da causalidade (HEIDEGGER, 2012, p. 29).

Destarte, no mundo onde tudo carece de uma causa para ser entendido como verdadeiro, a reunião promovida pela simplicidade dos quatro: terra, céus, divinos e mortais está fragilizada, dado que a terra foi convertida em disponibilidade, os deuses não mais são presentes, o próprio Deus é o deus da razão e os mortais não atentam ao mistério. Atentar ao mistério significa reconhecer que o mistério permanece, ainda que em nossa época não seja usual atentar ao mesmo. Um modo de reconhecer a permanência do mistério é a compreensão de que a obra de arte espelha o mundo, revela a terra, anuncia e reverbera o perpétuo embate entre ambos. Esta compreensão concede à obra a condição de não utilidade e de se contrapor ao mundo técnico, em virtude de ter seu desabrigo na promoção da verdade. Nesse viés, Heidegger (2012, p. 37), pergunta se é o acontecer das belas-artes que fomentará a salvação ante ao perigo da desolação do mundo técnico. E partindo da leitura de Nietzsche, Bauchwitz corrobora a reflexão heideggeriana, ao defender que a arte se mostra como a verdadeira força capaz de superar a desolação que assola o mundo técnico. Porquanto, para o filósofo, a arte insere-se no âmbito contrário ao niilismo, à falta de solo e ao esmaecimento tão pronunciados no mundo arregimentado pela técnica:

É com a arte, pois, que se atravessa a desolação niilista e se promove a superação de toda dicotomia e visão moralizante da realidade. A arte é, sobretudo, “a única força superior oposta a toda vontade de negar a vida, é a força antiniilista por excelência” e, como tal, deve portar elementos contrários ao niilismo. Para além da ambiguidade intrínseca ao niilismo, o que há na arte é a afirmação da vida [...]. (BAUCHWITZ, 2007, p. 196).

Partindo do que foi exposto, poder-se-ia entendê-la como a iluminação que restabelece o brilho da realidade, uma forma de restauração, de recomeço. Isso se deve ao fato de a obra de arte destinar-se a salvaguardar e mostrar o essencial. Portanto, a obra promove um acontecimento, que não é de ordem estética, senão um acontecimento da verdade. Neste sentido, convém observar que Heidegger (2014c, p. 35), critica a Estética, em virtude de a mesma pensar a arte sob uma perspectiva ôntica. Para o filósofo, a Estética objetiva a arte e, portanto, sob o viés estético, a arte não é pensada sob a concepção ontológica, uma vez que a especulação estética volta-se para a obra de arte com o olhar de quem mira um utensílio. Significa isso que a visão da estética considera a obra de arte um utensílio, um utensílio dotado de beleza destinado a contemplação do espectador. Já a visão ontológica da arte concebe a beleza da obra não como uma finalidade. Heidegger (2013, p. 151), enfatiza: “A beleza é a presença do ser. O ser é o verdadeiro do ente”. Portanto, na obra de arte o que se sobressai, o que a dignifica é a verdade do ser. A verdade do ser, a presença do ser são extraordinárias e encontram lugar na obra de

arte desde a sua feitura, ou ainda, ao que é anterior a ela, a saber, os materiais empregados na sua confecção. Haar (2007, p. 90), afirma que o material que constitui a obra evidencia o extraordinário, os aspectos ontológicos da terra. E, por razão de comprometer-se com o essencial, a obra de arte tem com a terra uma relação de ordem ontológica.

Corroborando essa concepção, Beaini (1986, p. 98), observa que a arte, no sentido de que é um fazer do homem, trata-se de um fazer cuja “utilidade” não remonta à instrumentalidade, pois o produto da arte faz emergir o Ser: “A arte é um fazer que visa à utilidade, mas uma utilidade diferente, que remonta à re-velação do oculto, do Ser. Esta Arte que busca a originariedade, devolve ao Homem o seu mais específico estar-aí, o seu Mundo”. Como observa a autora, a arte promove a revelação do oculto. A obra promove essa revelação da sacralidade da terra, do Ser. E, por seu turno, ao tempo em que, ao outorgar ao homem o encontro com o originário, protege a essência do Homem, em face de proteger o Ser e a própria terra de serem entificados. A obra evidencia o essencial, deixa que a terra seja terra e permite ao homem não se perder de si mesmo. Neste sentido, as palavras de Bauchwitz (2007, p. 197), explicitam fidedignamente que “no acontecer da arte se evidencia o modo mais autêntico da existência mesma”. A arte é, pois, um acontecimento. É o acontecimento do ser que a arte promove. E o acontecimento do ser propicia a apropriação humana de uma existência autêntica. A obra de arte, pois, proporciona ao homem a sua existência autêntica, o seu habitar autêntico.

Como explicitado, a obra não é um objeto destinado à contemplação estética e nem a promover uma experiência de tal ordem, uma vez que é da obra que emerge a verdade do Ser. Se tomada apenas pelo âmbito de uma finalidade contemplativa do espectador, a obra não deve ser percebida como um acontecer na arte, um acontecimento do desvelar, mas um objeto cuja confecção fora demandada pelo desejo de interesse de apreciação ou um objeto analisado pela estética. E, nessa direção, na obra *Arte e Técnica em Heidegger*, lê-se:

Estar perante uma obra de arte é algo que só nos acontece às vezes, quando, de repente, nos damos conta disso. Mesmo num museu, ou numa exposição, nem sempre sentimos essa sensação peculiar de aquilo com que nos encontramos não ser um mero objeto de consideração e interesse, mas outra coisa. E decerto não é quando, hábil ou desastrosamente, pregamos um prego na parede que compreendemos os abismos da engrenagem em que a nossa existência quotidiana se move, nesta parte hipertecnificada da civilização global. Há, pois, nas palavras, algo que não é tão óbvio e que se cala, prestando-se a equívocos, e que só a atenção fenomenológica ao acontecimento que aí se dá permite pôr a descoberto (BORGES-DUARTE, 2014, p. 5).

Como explicitado pela autora, a arte está relacionada a uma experiência do ser, o que nos escapa, por ser uma experiência da ordem do extraordinário. Significa isso que não é suficiente ser versado em conhecimentos estéticos ou devotar-se a contemplar sua beleza para entender a verdade abrigada na obra, visto que sobre a arte pode ser dito que emerge e

permanece no mútuo pertencimento ao desvelamento. Sob esse viés, Haar (2007, p. 88), assevera que a obra de arte: “Não é verdadeira por imitar alguma realidade exterior, ôptica, ou alguma dimensão interior (a do sentimento, segundo Hegel), e sim porque ela incorpora, encarna um ente, a revelação de desvelamento”. Sob a mesma recepção, para Heidegger (1990, p. 32), uma obra de arte, uma obra arquitetônica não se trata de uma imitação. Uma estátua, uma edificação, um templo plasticizam a verdade. Assim sendo, as obras não “copiam” e nem são reflexos de uma inspiração proveniente de algo presente na natureza. A obra de arte patenteia a verdade. E uma vez que a arte é um lugar promovedor da verdade, cabe ao artista corresponder à verdade, produzindo a obra não como uma representação de gosto, imitação ou para atender a um apelo comercial. Assim, Haar (2007, p. 89), assevera que “o artista obedece à verdade sobre a qual ele não decide e que tem por si mesma uma tendência que leva à obra, isto é, à encarnação ou à instituição”. A obra de arte, porquanto, traz à luz a realidade de artista e obra. O mundo do artista se dá a ver na obra de arte:

A arte não é mais do que uma palavra a que nada de real já corresponde. Pode valer como uma ideia coletiva na qual reunimos aquelas coisas que somente da arte são reais: as obras e os artistas. Mesmo se a palavra arte designasse mais do que uma ideia coletiva, o que é evocado através desta palavra só poderia ser tendo como base a realidade das obras e dos artistas (HEIDEGGER, 1990, p. 11).

A arte, portanto, possibilita o aparecimento da obra e do artista. Artista e obra são indissociáveis. Não é possível haver obra de arte se não houver o artista que a produza. E ambos não permanecem se estiverem isolados, uma vez que precisam da arte para *ser o que eles são* (HEIDEGGER, 1990, p. 11). Heidegger afirma que é por meio da obra que o artista se faz presente. Pode ser dito que diante de determinadas obras o artista desaparece nela. Isto posto, ele aparece por meio da obra e ao mesmo tempo, desaparece, decerto que ali desaparece o homem e evidencia-se o mestre, o criador. Assim como o artista é em si mesmo um criador, criador não apenas no sentido de confeccionar a obra, senão também um criador no sentido elevado de criar um “lugar” que plasticiza a sacralidade, o arquiteto é, no mesmo modo, porquanto, um criador no sentido elevado. Desta forma, convém analisar mais dedicada e acuradamente, como a sacralidade é expressa na arquitetura.

2.3.2 A SACRALIDADE DA ARQUITETURA

“Mas se o próprio Heidegger reconhece a vinculação originária da técnica com o dar-se do ser, e a saída da arte como veículo ontológico acordo a essência humana e ao destino do que depende, a conjunção que necessita o pensamento heideggeriano para

fazer-se viável na consideração sobre o habitar [...] é a criação arquitetônica que reúne ambas as características.”

(Rosario Bejarano Canterla, *Habitación del Vacío*).

Agora a discussão volta-se novamente para a Arquitetura. Antes de discutir a respeito de sua sacralidade, uma pergunta tem aqui um lugar: a obra arquitetônica é uma obra de arte? Buscando-se esteio a partir do que pensam os arquitetos acerca dessa questão, é cabível citar o que afirma o arquiteto Lúcio Costa. Em *Considerações sobre arte contemporânea*, o autor escreve que a Arquitetura é “*construção*; mas, construção concebida com o propósito primordial de ordenar o espaço para determinada finalidade e visando a determinada intenção. E nesse processo fundamental de ordenar e expressar-se ela se revela igualmente arte plástica” (1952, p. 5). Isto posto, a Arquitetura tem o seu produto na construção e o seu fim na organização dos espaços. Em contrapartida, o produto da arquitetura não é já pré-determinado, ou seja, a edificação não se limita à uniformidade da produção industrial e, por sua vez, permite ao arquiteto lançar mão de seu poder criador para revelar de quais modos a arte nela se sobressai.

Já Stroeter (1986, p. 122), concebe a arquitetura como arte, arte esta que se realiza na construção. Embora, sob alguns aspectos, a arquitetura seja entendida como construção, ela apenas necessita e recorre à esta, às ferramentas e aos dispositivos técnicos empregados nela para dar surgimento às suas obras. Nesse sentido, a arquitetura não deve ser entendida como o método construtivo ou como a mera atividade de edificar. Para o autor, portanto, a arquitetura é a arte de manipular o seu meio de realização, a saber, a construção, de modo que o torna expressivo. A arquitetura não é só um trabalho técnico que se vale dos cálculos e da tecnologia para edificar suas obras. O que dá surgimento à obra é a arte de edificar, compreendida desde a perspectiva artística. A arquitetura é arte no sentido da ideia de a obra estar contida na arte presente nos desenhos-mestre. A arte se faz presente no ato de edificar, a partir da idealização do projeto e permanece na obra acabada. E, ademais, a obra arquitetônica não está inserida no contexto da produção em série. Ainda que uma obra de arquitetura seja reproduzida, ela não será concebida com o fim de ser replicada como os produtos industrializados:

[...] a Notre Dame de Paris e uma torradeira de pão não são objetos do mesmo nível. No entanto, ambos são objetos utilitários, feitos para servir o homem. Se a construção das catedrais góticas nada teve a ver com a produção industrial, tal como a conhecemos hoje, é certo que um dos grandes sonhos da sociedade moderna é poder construir edifícios do mesmo modo como se fabricam automóveis. Enquanto o objeto arquitetônico for único, o alto nível de industrialização pode não se justificar (STROETER, 1986, p. 117-119).

Em outras palavras, uma obra não pode ser nivelada a um produto da indústria. Podemos restaurar uma obra, um edifício em um condomínio formado por diversas torres poderá ser reproduzido várias vezes no mesmo espaço destinado a comportar o condomínio, mas, inclusive por questões que compreendem a ética profissional, não o será em outro local. Isso inviabiliza a sua produção em série. Além disso, a obra guarda as suas particularidades, seus sentidos. Uma obra sempre será única. Se no espaço onde uma igreja foi demolida erigir-se outra, com uma fachada e planta baixa idênticas e utilizando-se os ornamentos salvos, ainda assim, não se tratará da *mesma* igreja. E não só em virtude de na sua construção terem sido empregados materiais novos, mas porque os sentidos pertencentes à obra anterior e as experiências suscitadas pela antiga obra são inerentes a ela. A obra recém-construída receberá novos sentidos e suscitará novas experiências. Quem a contemplar ou adentrar não terá a mesma experiência suscitada pela obra anterior. Resulta salutar, no entanto, alertar ao leitor, evitando-se assim uma interpretação equivocada decorrente de uma leitura apressada, que aqui não está sendo afirmado que uma obra restaurada tem menor relevância a que lhe era atribuída antes de qualquer sinistro. Longe disso. Primeiramente, a ilustração trazida trata-se de uma obra construída após uma demolição. E quando uma obra é demolida, outra tem lugar. Mas se, por exemplo, uma igreja “sofre” um sinistro, não sendo constatada a perda total ou abalos em sua estrutura, ela será restaurada, reformada. Uma vez reformada, permanecerá sendo uma igreja, dedicada ao mesmo santo padroeiro, acolhendo os fiéis da mesma forma que antes, tendo por celebrante o mesmo vigário. A igreja continua a ser vista com respeito e contemplação, mas novos sentidos são suscitados, novas experiências, em decorrência de ser esta uma igreja restaurada, “salva”. E, igualmente a uma obra recém construída, ela não se trata de uma réplica e nem será desdobrada por uma produção em série. De certo modo, essa impossibilidade de reproduzir uma obra de arquitetura como se fabrica utensílios em série é mais uma evidência de que a arquitetura tem no seu produto mais uma produção artística do que técnica.

Com o intento de evidenciar a arquitetura enquanto arte, Stroeter compara a produção dos navios gregos à construção de catedrais. As embarcações, diz ele, tinham uma praticidade e uma efemeridade não pertencente às construções. Como afirma o autor, os templos e as catedrais mostravam o que o homem foi capaz de fazer, o que realmente importava e no que o homem acreditava:

Os templos, assim como as igrejas românicas e as catedrais da Idade Média, foram levantadas com um fervor religioso que não fazia parte do espírito prático de quem construía os navios naquela época [...]. Mas os templos e as catedrais continham mais elementos simbólicos do que os navios. Durante muitos séculos mostraram que o homem era capaz de fazer e no que acreditava, enquanto que as embarcações, além de efêmeras, eram objetos essencialmente práticos. Mas ainda acredito que os

construtores das catedrais como assinavam o que faziam, integravam-se, metiam-se pela pedra adentro no trabalho que realizavam. E esta ação é um significado da arquitetura, uma atitude que transforma o que se faz em obra de arte (STROETER, 1986, p. 119-121).

Como demonstrado, a construção de navios preserva o aspecto prático, de ordem técnica. Isso permite-nos pensar que embora a partir das embarcações se tenha acesso à história de cada viagem, bem como as embarcações sejam capazes de inspirar poetas, musicistas, cineastas e povoar os sonhos das crianças, habitualmente os seus armadores não criam vínculos com elas, a menos que sejam embarcações construídas para o próprio uso. Nesse caso, particularmente, a relação que um construtor de pequenos barcos, de um pescador que constrói ou cuida da manutenção de seu barco ou de um velejador com suas ferramentas e embarcações, bem como a forma vê-las, mostra-se muito diferente das de um grande armador. E todos os exemplos citados não anulam ou contradizem a afirmação de que os construtores das catedrais tinham uma proximidade tão mais acentuada de suas obras e a elas se conjugavam de tal forma que o seu empenho em construir essa obra tão cheia de significados constituía um fazer artístico.

Para Stroeter, portanto, a arquitetura é entendida como arte. Mas independentemente de a arquitetura ser entendida como arte ou como um conjunto de técnicas, se pensarmos a arquitetura, implicitamente nós pensaremos a terra. Poder-se-ia inferir que o pensamento em torno à Arquitetura tira a terra do esquecimento, a torna digna de ser pensada. Semelhante à arte plástica, a arquitetural relaciona-se com a terra. Neste viés, Haar (2007, p.87), afirma a respeito da obra de arte: “O que ela deixa adivinhar sob suas figuras audíveis ou visíveis, sob o percurso de uma melodia, sob o arabesco de um desenho, sob tal ou qual junção de cores, é uma fenda (*Riss*) invisível ou o elo rasgante que une terra e mundo”. Em outras palavras, a arte faz visível o invisível, o invisível que é a relação entre terra e mundo, o embate⁴⁴ entre ambos. No produzir da obra de arte, o artista traz à luz, torna visível o conflito. E ainda acerca do conflito entre o mundo e a terra, Haar (2008, p. 87), também escreve que se trata de um conflito interminável, impossível de ser apaziguado. Contudo, ainda que esse embate seja perpétuo, não visa o aniquilamento um do outro. O mundo precisa da terra para ser instaurado. Sem a

⁴⁴ Como observa Saramago (2008 a, p. 198): “Nas obras há a *terra*: sem igualar-se à matéria, a terra, e somente ela, resguarda nas obras o mistério de uma materialidade que se remete sempre a si mesma, sendo inclusive capaz de contrapor ao mundo o choque do que lhe é estranho, do que se fecha à sua rede de significatividade habitual. À inteligibilidade do mundo, a terra contrapõe sua obscuridade, impondo-se como uma ‘resistência’ à abertura daquele”. As palavras de Saramago expõem minuciosamente o que significa o embate digno entre a terra e o mundo, ressaltando de quais modos a terra é dádiva, doação e ao mesmo tempo é recusa, resistência. É através dessas formas de aparecer e velar-se, doar e recusar que a terra permanece em sua sacralidade e imutabilidade.

terra não é possível a permanência do homem e, por conseguinte, o mundo não pode ser instaurado. Se não houver terra não há matérias-primas para que o homem construa.

Revelar a terra como terra é o que faz a obra de arte, além de expor o que há de telúrico no Homem. Ela, como produto de um fazer de mãos do homem, é concretização, pensamento e percepção do mundo posto em obra. E o mundo provém da terra, que é “por princípio, o que se esconde os olhos, o que se fecha, uma *reserva secreta* dentro do mesmo desenvolvimento de todas as coisas: ela faz parte daquilo que os gregos⁴⁵ denominavam de *lèthè*, o “esquecido”, o velado, o que não pode ser revelado, o obliterado” (HAAR, 2007, p. 86-87). A obra de arte, pois, dá lugar a esse obliterado, oculto, que é a verdade enquanto *physis*.

É evidentemente o material tirado da terra, no sentido comum da palavra, que traz à luz os outros aspectos ontológicos da terra, inclusive esta reserva secreta. A obra faz vir ao mundo o que originalmente escapa ao mundo, seu alicerce e seu fundo abissal. Ela traduz a violência que o mundo faz à terra (HAAR, 2007, p. 87).

A obra de arte, como visto, relaciona-se com os aspectos ontológicos da terra e deles tem sua origem. E ao pôr em evidência o embate entre mundo e terra, dá testemunho da violência cometida pelo mundo contra ela. Mas, para além disso, a obra arquitetônica e a obra de arte tem sua proximidade em dignificar terra e mundo, trazer o homem para a proximidade da terra e espelhar o mundo humano. A edificação relaciona-se com o caráter telúrico do homem e espelha *quem ele é*, ela expõe o seu mundo, o mundo que ele mesmo erigiu, ao tempo em que espelha o significado de mundo para ele, de acordo com o que ele aguarda e encontra na utilidade da obra. E, além disso, a obra arquitetônica deixa que se apresentem os materiais demandados em sua construção, de modo que, cada um a seu modo, faz com que a terra se mostre, ainda que seja segundo a demanda. A edificação, quando tomada por seu sentido essencial, permite ao mundo ganhar plasticidade, deixa ver o extraordinário que se oculta no ordinário, no comum, no familiar. Sob a perspectiva originária, a obra aproxima terra e homem, à medida que é habitada e revela o ser que reside no ente obra. Neste sentido:

[...] a arquitetura espelha o mundo humano – o mundo que o homem erigiu para si mesmo. A delimitação deste objeto soluciona uma série de dificuldades: compreende-se a razão pela qual a edificação é a única arte que comporta a satisfação das necessidades práticas dos indivíduos. Como a utilidade é a propriedade essencial dos artefatos, ela é uma condição da existência da arquitetura. Não é, porém, o fundamento da beleza: uma edificação não é artística por ser útil, mas por espelhar a utilidade do mundo para o homem (PULLS, 2006, p. 16).

Como exposto, a edificação tem por diferença mais acentuada das obras de arte, o fato de ser capaz de suprir necessidades humanas. Contudo, é em razão de pôr a utilidade do mundo

⁴⁵ Saramago (2008 a, p. 198), explica: “Haar identifica quatro sentidos possíveis para a terra. O primeiro sentido a associa à essência da *physis*, essência não pensada pelos gregos, a *alètheia*”. Este primeiro sentido identificado pela autora é o que está sendo trazido a este trabalho.

em evidência que se fundamenta a sua beleza. E, nessa direção, poder-se-ia inferir que a edificação permanece a evidenciar a utilidade do mundo para o homem, ainda que ela seja, posteriormente, convertida em ruína, seja em razão da relação de manuseio humano, seja em razão da ação do tempo, por ocasião de um sinistro, devido um desastre natural, por ter sido alvo intencional de destruição ou pelo motivo de ser banalizada por ocasião do pensamento técnico.

2.3.3. A RUÍNA

“Quando eu encontrei essa cerâmica em ruína, essa cerâmica não era traduzida por escombros. Na realidade era uma ideia abandonada, eu não fiz mais do que colocar tijolo em cima de tijolo, pedra em cima de pedra, e reconstruir tudo isso, entende? O meu mérito foi esse: um especialista em reconstruir ruínas.”

(Francisco Brennand em *Entrevista a Romero Rafael*).

Visto que a obra de arte espelha o mundo, revela a terra, anuncia e reverbera o perpétuo embate entre ambos, podemos dizer que a obra, à sua maneira, *fala* aos seus espectadores. Nesse viés, é aceitável dizer que a obra arquitetônica nos fala? Supondo-se que sim e partindo dessa dedução, pensa-se a partir daqui, na ruína. Considerando que, salvo o pensamento mediano, o qual limita a percepção e compreensão da ruína à decrepitude, pode ser dito que a obra decaída, morrediça transcende a própria vetustez e os desgastes, pronuncia-se e muito tem a dizer. Todavia, o seu *dizer* insurge ou recebe a compreensão mediana de seu insurgir e de permanecer no mais profundo silêncio. Decerto o que está implícito é a espera que a ruína nos diga algo, mas, a ruína já nos fala. Fala e espelha, dado que os desgastes e os destroços, os fragmentos de uma obra, as avarias nela presentes contam a história de uma pessoa, de uma família, de um clã, de uma sociedade, de um povo, de como tal povo foi capaz de relacionar-se com a realidade, com o mundo, com a terra, com a arte, com a habitação e como foi capaz de ver a si mesmo e de construir.

Outrossim, as ruínas falam do tempo e evidenciam um mundo que já não nos pertence, visto que embora se tenha a possibilidade de obter uma quantidade de informações significativas acerca das mesmas, tais informações não nos fazem ter essa experiência de

mundo e nem esgotam o que a ruína é. E tampouco abarcam o sentido que a ela foi atribuído quando ainda era uma obra intacta ou bem conservada. Ao mesmo tempo, uma obra quando fora de seu lugar de origem, será impreterivelmente uma ruína, uma vez que a obra, se arrancada de seu espaço essencial, deixa de ser obra e é convertida em uma ruína. Porquanto, as obras fora de seu lugar tornam-se ruínas por estarem destituídas de seu sentido. Cito:

As esculturas de Égira, no museu de Munique, a *Antígona* de Sófocles, na melhor edição crítica, enquanto obras que estão, são arrancadas de seu espaço essencial. Por mais que seja o seu nível e o seu poder de impressionar, por boa que seja a sua conservação, por mais seguramente que estejam interpretadas, a transferência para uma coleção retirou-as do seu mundo. Mas mesmo que nos esforcemos para suprimir tais transferências das obras, indo, por exemplo, procurar no seu local o templo de Paestum, ou a catedral de Bamberg, o mundo destas obras que aí estão ruiu (HEIDEGGER, 1990, p. 31).

De acordo com o que foi acima explicitado, poder-se-ia entender que a obra tem o seu sentido intrinsecamente relacionado ao tempo e, principalmente, ao lugar de sua origem. E isto independe da beleza por ela expressa e de seu estado de conservação, como também da forma que nos dispusermos a ocupar-nos dela. O mundo que ela deixava transparecer, agora está longínquo, o seu discurso perde o vigor e o seu sentido cai numa pobreza desoladora. Ainda que bem conservada, o seu estado de ruína é irreversível, posto que o seu mundo também já ruiu. Cito:

A subtração e a ruína do mundo não são reversíveis. As obras não são mais o que foram. São elas mesmas, é certo, que se nos deparam, mas são aquelas que já foram (*die Gewesenen*). Como aquelas que foram, estão perante nós, no âmbito da tradição e da conservação. A partir daqui, permanecem apenas enquanto tais objetos (HEIDEGGER, 1990, p. 31-32).

Segundo o supracitado, poder-se-á inferir que se tomarmos como exemplo uma obra retirada de seu lugar e deixada permanentemente em exposição no museu, de imediato concluiremos que ela está em um lugar apropriado para isso, em razão de estar sob o zelo da curadoria. No entanto, ainda que com ela permaneça a sacralidade que lhe fez ser engendrada e deter, o que está despercebido é que a obra está fora de lugar, dado que uma obra está inserida em um contexto histórico de um povo, o qual não abarca outros povos. Não se trata de negar que outros povos tenham alguma experiência relacionada à obra, senão que indica-se outra experiência, outra percepção. Por conseguinte, quando fora de seu lugar essencial, deixa de ser aquilo que fora, ou seja, a obra não tem mais a mesma força de expressar aquilo que um dia deu a ver. Decorre isso do fato de a obra ter sido levada à condição de objeto.

Neste viés, pensemos, então, na obra arquitetônica. Se realizarmos uma visita a uma antiga catedral gótica, teremos alguma experiência pela sua visão. Talvez tenhamos suscitada a sensação de maior proximidade com o divino. Talvez tenhamos a ideia da pequenez humana

em relação ao infinito e ao divino. Talvez tenhamos uma vaga ideia da amplitude dos céus. Talvez tenhamos um pouco da ideia da envergadura dessa obra, mas jamais a obra suscitará em nós o que suscitou em seus construtores, nos bispos e nos fiéis que nela adentravam. O que a obra suscitava a eles, igualmente, deixou de ser. Portanto, a catedral é, de certo modo, também uma ruína. E, na mesma direção, se tomarmos como exemplo o templo grego, alçado à condição de ponto turístico, conclui-se que o mesmo é também uma ruína, em virtude de não despertar em seus visitantes a mesma sensação de pertencimento mútuo que suscitava em seus contemporâneos. O visitante não terá diante da imagem do templo o reconhecimento de seu habitar junto ao mesmo. O visitante também não terá a percepção, tal como os gregos contemporâneos ao templo, do seu congregar em torno ao mesmo a “unidade e das vias e das relações, nas quais nascimento e morte, infelicidade e prosperidade, vitória e derrota, resistência e ruína”. O visitante não vê no templo uma obra onde tem lugar o seu destino. Dito com outras palavras, o templo outrora era partícipe do mundo dos gregos, habitava seu mundo. E nós não temos essa experiência relativa ao templo. O vigor que o templo possuía é impossível de lograr-se atualmente, uma vez que pertence à outra época. Além disso, o templo não está inserido no mundo do visitante do mesmo modo como estava inserido e participava do mundo grego. Sem embargo, é salutar advertir que isso não significa que tais obras não tenham hoje qualquer relevância. As mesmas continuam relevantes, elas nos chegam de modo a ainda nos deslocar. Saramago (2008 a, p. 199), escreve: “[...] o caráter “terrestre” das obras de arte manifesta-se numa forma de materialidade que sobrevive à morte de seu mundo: ainda somos capazes de nos comovermos diante de uma catedral gótica, de um mosaico bizantino ou com a leitura de Sófocles”. Não é possível, portanto, afirmar que nos mantemos indiferentes a elas, que elas não nos despertam admiração, comoção, enlevo, porém, os sentidos que elas recebem diferem dos que lhes foram doados em outras épocas. E, nessa direção, até mesmo a percepção de sua beleza foi transformada.

Se pensadas de acordo com uma ideia de beleza, longe de defender uma subjetividade em relação às ruínas de obras arquitetônicas, e no entanto, sem deixar olvidado o fato de as ruínas precipuamente terem sua origem na banalização do ente⁴⁶, soa pertinente atentar ao olhar sobre elas lançado e ver nelas os resquícios da beleza habitada um dia na obra que as antecedeu.

⁴⁶ Agacinski (2008, p. 197), defende que as ruínas não são totalmente involuntárias, pois não se originariam sem que houvesse uma indiferença ante o desaparecimento gradativo da obra. A autora afirma que, para o surgimento das ruínas a indiferença deve permitir que haja em todos os sentidos a expressão deixar cair os edifícios. Segundo Agacinski: “Assim, a ruína geralmente é o resultado de uma conjugação das agressões naturais ou voluntárias ou de um abandono. Uma casa, um edifício, um povo abandonados caem em ruínas”. Nesse sentido, entende-se que as ruínas são, sobretudo, fruto de uma indiferença a qual indica uma forma de banalização relacionada ao ente.

Salvo os escombros, destroços e restos, a assimetria delas constituinte, há nelas ainda uma certa beleza. Neste sentido, Schopenhauer (2015, p. 250), comenta acerca da assimetria e escreve que “até as ruínas são belas”. É cabível, porém, alertar que o comentário referente à beleza não intenta remetê-la à simetria nas obras, decerto, ainda que a simetria seja majoritariamente agradável aos olhos, não é o único requisito para caracterizá-las como belas. Não obstante, não se pretende ater a essa discussão, uma vez que, possivelmente, enveredar-se-ia pelo caminho da estética. Contudo, ao parecer, resulta pertinente atentar que a beleza presente nas ruínas parte apenas delas ou, em alguns casos, dos elementos que a elas costumam somar-se, como por exemplo, quando tomadas por algumas ramificações de plantas, o que termina por revelar não só um ente relegado ao abandono senão a expressão da natureza reivindicando lugar na obra construída e esquecida pelo homem. Sob esta perspectiva, certa ambiguidade toma conta da ruína, a saber, a fealdade da decrepitude e a beleza do brotar, o caminho para o fim e a surpresa do recomeço, força e ao mesmo tempo fragilidade.

Uma ruína não tem por significado, portanto, como já foi explicado, peremptoriamente o fim. Como está escrito no capítulo anterior, uma ruína é também o indício de possibilidades. As possibilidades surgem não somente em consequência da presença da ruína, senão também pelo interesse que ela é capaz de despertar. O interesse em relação à ruína é despertado, segundo Agacinski (2008, p. 198), sob a forma de “curiosidade do historiador, meditação do poeta ou filósofo, cuidado do conservador, inspiração do pintor. Todos se interrogam sobre a significação das ruínas”. A partir do que pensa a filósofa respeito a tais interesses e inquietações, tais como as interrogações respeito ao que é a ruína, bem como se é possível a ruína converter-se em obra, podemos dialogar com tais inquietações com a afirmação anterior de que as ruínas são também o indício de possibilidades. Uma ruína é também uma abertura. E tal abertura pode instaurar, dar lugar ao extraordinário. Uma ruína pode ser ressignificada e a partir dela, dar lugar a uma nova obra. A obra recém instaurada tem a possibilidade de suscitar o pensamento do inútil e plasticizar o extraordinário, o que há de sagrado no mundo e como a arquitetura é capaz de entender e manipular uma ruína para dar surgimento a uma obra do extraordinário.

2.3.4. O HABITAR SAGRADO

“Nos resulta impossível eliminar nossa relação com os outros três elementos da Quaternidade: inexoravelmente somos mortais transitando entre o céu e terra, confrontados com nossa irremediável finitude ao divino entendido como o eterno insondável.”

(Mendoza Garza, *Heidegger en 1951*).

Maioritariamente, a edificação insere-se no mundo de cada um cotidianamente, o que a princípio implica uma relação sem um vínculo com a mesma e com o entorno. Como sabido, as edificações carregam o seu forte caráter utilitário. Porém, a obra arquitetônica pode não estar remetida apenas à compreensão do seu caráter de utilidade e, em consequência, estar permeada de sentidos e reunir em si a sacralidade do mundo. Ela possivelmente dá a ver a *quadratura*, a reunião integradora entre terra, céu, divinos e mortais, como o templo grego, uma igreja, uma ponte ou a casa camponesa descrita em *Construir Habitar Pensar*, onde lemos: “A seu modo, a ponte *reúne integrando* a terra e o céu, os divinos e os mortais junto a si” (HEIDEGGER, 2012, p. 133). Assim sendo, ao reunir integrando os quatro referidos elementos, a edificação não se limita a ser mera construção, senão que pode ser percebida como esse lugar de reunião:

A ponte é uma construção cuja finalidade consiste em ligar dois lugares diferentes; neste caso, ligando as margens, vincula também as águas do rio com a terra. É um utensílio que serve para a travessia humana, para o seu constante colocar-se a caminho no tempo e no espaço. A ponte é uma coisa-lugar, o des-cerrar mesmo que une os mortais aos divinos (BEAINI, 1986, p. 142).

A ponte, como visto, está remetida ao seu caráter utilitário, uma vez que tem demandada a sua construção em razão da necessidade de aproximar e de ligar dois lugares distintos. De certo modo, torna-se possível inferir que a instauração da ponte põe em relevo os dois lugares os quais ela promove a aproximação, em virtude da travessia humana. E, ademais, a ponte, ainda que de modo implícito, permite que se pronuncie a distância entre os dois lugares, posto que ao se pensar em aproximá-los, ligá-los, a distância entre eles não desaparece, senão que mostra-se presente, e não obstante, não mais como distância intransponível ou como um obstáculo. Ao se pensar na distância entre ambos um lugar faz com que o outro seja trazido à memória ou já esteja presente por razão de ter sido lembrado. Considerando que os lugares mencionados são as margens, cabe atentar que as margens são postas em relevo como margens por ocasião da construção e de cada travessia, bem como a ponte enquanto utensílio destinado a ligar as margens do rio para propiciar a travessia humana, acentua o vínculo do rio com a terra

e traz o rio e a terra à proximidade do homem. E, além disso, ela se mostra como lugar de unidade e, a seu modo, dá a ver a ligação entre divinos e mortais. No constante deslocar-se sobre a ponte, no seu dia a dia, ocupando-se das mais variadas atividades, o viajante mantém-se remetido ao tempo e ao espaço, habitando esta reunião. Deste modo a ponte descortina a sacralidade do mundo.

Uma igreja, também a seu modo, descortina a sacralidade do mundo ao revelar uma forma de relação entre mortais e divinos. A igreja, enquanto é casa do divino, é também a casa dos fiéis e, neste sentido, dela pode ser dito não se tratar de uma edificação de caráter utilitário, em virtude de ter sido construída para os divinos. E, não obstante, destina-se na verdade para que os fiéis, para que os homens a adentrem e nela cultuem suas divindades. Em outras palavras, uma igreja tem a sua construção visando uma finalidade, constituindo uma forma de habitação humana, mas direcionada a acolher a sacralidade presente na percepção das divindades. Por exemplo, se contemplarmos uma igreja construída em estilo gótico devemos levar em consideração a disposição dos elementos, os materiais empregados em sua construção, a particularidade da iluminação, a pronunciada elevação de suas torres não simplesmente como uma simples correspondência a um estilo arquitetônico, mas como uma correspondência à percepção de sagrado presente no habitar que demandou tal estilo e as suas técnicas construtivas.

Assim sendo, se tomado como “objeto de discussão” o modo pelo qual é direcionada e distribuída a iluminação ao longo da catedral, há que ser considerado que a luz ali presente não fora projetada com o mero intuito de iluminar um ambiente, mas sim com a intenção de mostrar a luz *como* luz. Tal intento nos desloca do que é habitual, ou seja, de apenas ver os ambientes, os objetos iluminados para assentarmos-nos no inabitual, ou seja, diante da concreta possibilidade de ver a luz como luz. E esse inabitual guarda a percepção do extraordinário, quer dizer, a luz como manifestação divina. Trata-se da percepção do sagrado como teofania.

Em contrapartida, o templo grego descortina a sacralidade do mundo ao exemplificar de que maneira uma edificação pode também ser dedicada a algo ou às divindades e entretanto, ser construída para ser unicamente o lugar do sagrado, do extraordinário, de um deus. Porquanto, o templo erigido pelo grego é uma construção da ordem do inútil. A arquitetura proporcionou aos gregos erigir uma edificação que não somente abarcava a sua compreensão da sacralidade, senão que também punha em relevo a contemplação divina. A evidência encontrava-se na estrutura, no desenho escultural de suas colunas, nos elementos que compunham a obra:

O templo grego não era conhecido como a casa dos fiéis, mas como a morada impenetrável dos deuses. Os ritos realizavam-se no exterior, em torno do templo, e toda a atenção e o amor dos escultores-arquitetos foram dedicados a transformar as colunas em sublimes obras-primas plásticas e cobrir de magníficos baixos-relevos lineares e travas figurativas, frontões e paredes (ZEVI, 1996, p. 49).

O templo grego permite-nos inferir que trata-se de uma fidedigna ilustração do que a arte é capaz de produzir no sentido mais elevado. Trata-se de uma edificação que difere das demais construções da cidade. O templo mostra-se como obra construída pelo homem, tendo por fundamentação uma arquitetura disposta a abrir lugares inabituais. Em outras palavras, a arte possibilitou à arquitetura produzir um lugar para o divino habitar, visto que o templo era construído para os deuses, como a sua morada impenetrável, sagrada, imaculada. Imaculada em virtude de os cultos serem realizados em seu exterior, decerto que o homem grego não adentrava o templo, uma vez que os templos eram concebidos com o intuito de assegurar ali unicamente a habitação dos deuses. Assim sendo, o templo mostrava que ali estavam os deuses, salvaguardados em sua ocultação:

O edifício encerra a forma do deus e nesta ocultação (*Verbergung*) deixava assomar através do pórtico para o recinto sagrado. Graças ao templo, o deus advém do templo. Este advento de deus é em si mesmo o entender-se e o demarcar-se (*die Ausbreitung und Ausgrenzung*) do recinto sagrado. O templo e o seu recinto não se perdem, todavia, no indefinido. É a obra templo que primeiramente ajusta e ao mesmo tempo congrega em torno de si a unidade das vias e das relações, nas quais nascimento e morte, infelicidade e prosperidade, vitória e derrota, resistência e ruína, ganham para o ser humano a forma do seu destino. A amplitude dominante destas relações abertas é o mundo deste povo histórico. A partir dele e nele é que ele é devolvido a si próprio, para o cumprimento da vocação a que se destina (HEIDEGGER, 1990, p. 32).

Os gregos construíram templos em virtude de seu vínculo com os deuses. Sobre o templo pode-se dizer ser este um lugar do invisível. Trata-se do invisível trazido à luz através da arquitetura. O invisível é o extraordinário que vem à luz através da obra. Neste sentido, o extraordinário, além da divindade, também é a verdade abrigada na terra. A terra também aparece no templo como a verdade. Poder-se-ia afirmar, portanto, que o templo é o lugar aberto pela arquitetura para o sagrado e para mostrar a terra enquanto terra. Implicitamente, o templo preserva a sacralidade da terra, em sua aparição e ocultação, posto que ela mostra-se no mármore de suas paredes esculpidas. Esta abertura para o sagrado só é possível em virtude do vínculo entre os deuses e os gregos. Para Beaini (1986, p. 36): “A unidade do mundo grego está na indissociabilidade que vincula homens e deuses, na qual se preserva o caráter específico da divindade, o mistério inerente ao Sagrado, a dimensão do Ser”. Significa isso que no templo estão expressos a compreensão de sagrado para o povo grego, bem como o seu modo de habitar a partir dessa compreensão. Dito de outro modo, trata-se de uma habitação na qual templo e deuses existiam como consagração. A sacralidade relacionada à consagração dos deuses lhes

era familiar, mas não familiar de modo que fomentasse o seu esquecimento. Ao contrário, era familiar no sentido de estar inserida de modo enraizado na maneira de viver do antigo povo grego.

2.4. A SACRALIDADE DO HABITAR: MÍSTICA?

“Por meio do silêncio se adverte uma coincidência entre o ofício da filosofia e a própria realização humana. Com o silêncio se assinala a paradoxal situação do homem e de seu conhecimento: a infinita navegação do finito. Na busca da verdade, e muitas são as moradas e as formas de alcançá-la, o filósofo prepara o caminho que leva ao paraíso, a felicidade eterna do conhecimento e da vontade infinita. Não é um caminho de fácil acesso, pois exige um esforço constante e infinito.”

(Oscar Federico Bauchwitz, *A caminho do silêncio*).

Poder-se-á inferir que uma edificação capaz de espelhar fidedignamente a quadratura é uma edificação capaz de suscitar o pensamento meditativo. E ao suscitar o pensamento meditativo, a obra torna-se a ressonância da fiel correspondência ao apelo do ser. Deste modo, a obra corresponde fielmente à sacralidade. Sacralidade esta que constitui a quadratura e o ser, posto que a sacralidade participa da diferença ontológica. Isto posto, uma obra que suscite o pensamento, a seu modo, indica que já na sua concepção há o acolhimento da diferença ontológica. Nela, o ser aparece enquanto ser, a coisa aparece enquanto aquilo que ela é e a edificação aparece enquanto uma coisa construída que reúne em si a unidade e plasticiza o extraordinário. Nesta obra, o ser é respeitado em seu caráter de imutabilidade e de inapreensão. Isto quer dizer que ela reflete implicitamente a compreensão de que o ser é sagrado por ser e permanecer intocável, imutável, incomensurável. O ser é também inatingível, uma vez que se manifesta e se vela. E uma vez que se vela, o ser torna-se inapreensível, dado que a cada tentativa de se alcançar o ser, de nomeá-lo, patenteá-lo, conceituá-lo, percebe-se que o ser já está velado, visto que, desta maneira, ocorre uma tentativa apercebida de entificar o ser, de alçá-lo à condição de ente. O ser é e sempre será irreduzível ao ente:

O ser nunca é diretamente acessível. Como diferença ontológica, inclui sempre uma irreducibilidade ao ente. Nunca poderá ser objetivado. Nunca poderá ser encontrado nem como ente, nem com o ente, nem dentro do ente. Nunca poderá ser constatado a modo de um dado, fato ou valor objetivo. O Ser só se dá obliquamente, enquanto, retraindo-se e escondendo-se em si mesmo, ilumina o ente segundo determinada figura de sua Verdade. Esse jogo híbrido de retraimento e manifestação, de luz e sombra, de velar e revelar constitui a essencialização de sua Verdade, tal como os gregos a pensaram originariamente na *a-letheia* (CARNEIRO LEÃO, 1999, p. 16).

O Ser, como explicado acima, tem na diferença ontológica o fato de ser irreducível ao ente. E, deste modo, não é valorado. Sobre o ser podemos dizer que acontece, que se dá a ver no seu manifestar-se e retrair-se. Destarte, se o ser tem no jogo de retraimento e manifestação a essencialização de sua Verdade, temos um problema: como falar sobre o ser? Pensemos a partir do que Beaini (1986, p. 122), escreve que para Heidegger: “Ser-no-mundo significa, para o estar-aí; ec-sistir, estar disponível ao aberto do Ser, escutá-lo, compreendê-lo e re-velá-lo através da linguagem”. Como é de amplo conhecimento, habitar é o modo de ser do homem. O homem é existencialmente ser-no-mundo, comporta-se com o seu ser, e ao aberto de seu ser estando disponível, o compreende e o põe a descoberto por meio da linguagem. Entretanto, considerando que usualmente falamos sobre aquilo que apreendemos, então, como falar sobre o inapreensível se, em virtude de ser inapreensível, ele se torna inefável? Nesse viés, o ser é inefável também por não se tratar de um ente. E ao contrário do Ser, o ente pode ser nomeado, conceituado, explicitado em razão de ser apreensível. Segundo Trawny (2013, p. 60-61): “Tudo o que se diz da ‘palavra’ vê-se codificado. Por isso, o ‘ser’ como tal nunca pode ser de fato nomeado. A cada tentativa de designá-lo, o ser se ‘recusa’ e se retrai no seu próprio ‘velamento’”. Assim sendo, na sua recusa, na retração de seu próprio velamento, o ser permanece inapreensível.

O ser é inapreensível assim como o semblante divino, segundo a tradição do neoplatonismo cristão. A face divina é inalcançável e sua procura conduz o místico a uma procura interminável, uma vez que o semblante divino já sempre se ocultou. Neste sentido, Bauchwitz (2014, p. 280), tece as seguintes considerações acerca dessa procura: “Numa procura perpétua, o místico-escultor descobre o semblante divino mas, no momento em que pensa chegar a vê-lo, mais uma vez o que aparece se oculta. O princípio⁴⁷ se vela na presença do principiado”. Destarte, o semblante divino permanece inapreensível e, deste modo, o divino

⁴⁷ O Princípio, segundo a tradição do neoplatonismo cristão é inapreensível e inefável, porém Ele é mencionado de diversos modos que não subtraem, senão que pronunciam a sua supremacia, seja através da afirmação, seja através da negação. Segundo Aubenque, o neoplatonismo tem “sua tese central, formulada negativamente, é que o primeiro princípio não é um ser, ou melhor, nem é um ente, senão um não-ente, não por privação ou deficiência, mas porque é um não-ente hiperente” (AUBENQUE, 2012, p. 40). Portanto, do princípio nada pode ser dito que abarque a sua grandeza, bem como que o defina, senão como Nada, visto que não se trata de ser ou de ente. E, assim sendo, a negação que termina por se mostrar afirmativa consegue falar sobre Ele.

permanece também indizível. Mas o poeta e o pensador encontram modos de falar do ser, do inapreensível, do indizível. E não somente o poeta e o pensador encontram modos de falar do indizível, mas também o místico. Eles encontram modos de falar sobre o que é inapreensível, sobre o que é indizível, no entanto, sem desvirtuá-lo. Particularmente os místicos e os neoplatônicos empenham-se em dizer o indizível. Para eles, o direcionamento ante a inefabilidade não se trata, portanto, de calar-se imponderavelmente ante o que não pode ser dito, ou, mais claramente, de negá-lo, mas de afirmá-lo através da negação, do apofaticismo. É na linguagem apofática que o indizível ganha voz sem ser maculado, sem ser afastado de sua essência. Trawny (2013, p. 59), nos lembra que “gerações de neoplatônicos e místicos ocuparam-se honestamente com a questão de como dizer o indizível sem profaná-lo”. Isso permite-nos alcançarmos a inferência de que a linguagem apofática trata-se da fidedigna expressão do inexpressável, do indizível. A linguagem adotada como expressão do pensamento neoplatônico para dizer o indizível orienta-se na metafísica da negatividade. Neste sentido, entende-se que o místico fala a partir da força das palavras de modo a revelar fidedignamente o indizível. E ao tempo em que encontra modos fidedignos de dizer o indizível, a mística não apenas doa lugares para o indizível, senão que também se mostra como uma forma de habitar orientada pelo mistério, pela sacralidade, pelo essencial.

A mística é também uma forma de habitação, habitação esta que dá a ver a essência do mundo. Como escreve Bauchwitz (2014, p. 339): “O místico é uma forma de habitar o mundo e de abrir lugares que deixam ver a essência do mundo. O místico salva a concretude do mundo!”. Destarte, entende-se que a forma de habitar do místico dá-se através da produção de lugares que plasticizam a sacralidade, o essencial, ou seja, lugares que indicam a habitação através da correspondência ao essencial.

Não obstante, este trabalho não tem por objetivo uma tentativa de especular a presença do neoplatonismo nas obras heideggerianas, tampouco defini-lo como um místico. Heidegger contribuiu com o neoplatonismo ao dar a pensar sobre o mesmo, mas não o fez no sentido de propor algo novo, bem como pode ser afirmado que o filósofo não se dedicou a estudar a mística com afinco, ainda que em algumas passagens de determinados textos o filósofo tenha citado o mestre da mística renana. E, no entanto, as ideias centrais do seu pensamento apresentam algumas similitudes com a mística:

Em seus conceitos fundamentais, a ontologia fundamental de Heidegger, ancorada na crítica à metafísica, não diz outra coisa que aquilo que os místicos nos provocaram a pensar com suas especulações. O pensamento de Heidegger não é outro que o da mística, ainda que tantas sejam as diferenças que nublam, à primeira vista, a relação aqui proposta. Não encontramos no místico a procura tão cara ao alemão no que diz respeito às possibilidades da linguagem abordar o fundamento inconcusso de todas as

coisas? Não há em Heidegger a resolução explícita em evidenciar a relevância ontológica e meontológica do Nada, em sua relação de copertença com o ser? Tais são, entre muitas, as perguntas que perseveram e os orientam. Com elas ficaremos muito tempo ainda. Àqueles que não se satisfazem somente com isso, sempre poderemos lembrar de uma frase do alemão “o perguntar é a piedade do pensar” (BAUCHWITZ, 2004, p. 284).

Pode ser dito, a partir desta exposição, que o pensamento de Heidegger, em especial, a sua crítica à metafísica, acolhe a radicalidade do pensar, de modo a buscar na origem o esteio que lhe possibilita pensar e falar sobre o extraordinário. Assim como o místico, é na força da linguagem voltada para a origem que Heidegger encontra modos de falar sobre o inapreensível, de pensar sobre o fundamento. Heidegger, a seu modo, nos põe diante da relevância de se pensar o Nada, o qual não se trata de uma nulidade e nem de ausência. O Nada copertence ao Ser. O nadificar, que “desdobra o seu ser no ser”, participa da existência do ser-aí, dado que “o ser-aí nadifica, enquanto, como essência em que o homem ex-sistente, ele mesmo pertence à essência do ser.” (HEIDEGGER, 1985, p. 92). O Nada é, sobretudo, uma abertura. E, ademais, Nada e Ser não são entes, assim como, para o pensamento místico, deus é Nada, em face de não se tratar de um ente.

Após a sugestão de um caminho para se pensar mais cuidadosamente a respeito da reflexão heideggeriana e suas similitudes com a mística, agora, considerando que aqui se procura deslindar acerca da habitação, pergunta-se: Como habita o místico? No que consiste a habitação do místico, se analisada à luz do pensar heideggeriano? Seria um longo caminho a ser traçado com o intento de deslindar tal habitação, segundo o que foi proposto, mas já de antemão, pode ser trazido aqui uma indicação:

O místico é, em primeiro lugar, aquele que acolhe o mistério dentro de si, recolhendo em silêncio o sentido oculto da realidade, só depois é que o silêncio rompe a barreira dos dentes para tornar-se linguagem. Por isso a mística é uma experiência radical da liberdade própria. Abrindo mão de um mundo que clama sua atenção, o místico encontra-se com o que nele é totalmente incógnito e incognoscível, um *eu* que se mostra como puro nada (BAUCHWITZ, 2006, p. 173).

Assim sendo, entende-se que a habitação do místico indica o acolhimento de uma liberdade que não traduz a expressão de um mero arbítrio. Ao contrário. A liberdade abraçada pelo místico trata-se de uma liberdade radical que traz consigo o indício de um habitar outro, um habitar sobre o qual pode ser dito tratar-se de um habitar sereno. Sereno porque traz em si a condição de se estar sossegado, em paz, o que não quer dizer não saber do mundo no sentido de negar a sua presença, mas de não saber de um mundo o qual não dê a ver o acolhimento do mistério, a sagração da unidade originária.

A mística tem a ver com o mistério, com aquilo que é inesgotável pela via do discurso do pensamento lógico, inacessível ao pensamento racional. A mística abarca a compreensão do

sagrado, a acolhida ao mistério enquanto mistério, a guarda e concessão da voz ao silêncio que, assim como o apelo do ser, não se trata de uma ausência de sons, mas do clamor do inaudito. E o místico, assim como o poeta, o pensador e o artista, plasticiza a sacralidade acolhida, o mistério e o silêncio.

O místico destina-se a ir sempre além da linguagem, ultrapassando as barreiras desta para que se possa mostrar aquilo acerca do que não se pode falar. No tocante ao conhecimento e à linguagem do místico, podemos dizer que se trata de algo para além do conhecimento acerca do ente. O místico habita propriamente a linguagem de modo que vem a ilustrar, particularmente, aquilo que Heidegger assegura em *Hebel - O amigo da casa*, respeito à abertura promovida pela linguagem, para a habitação: “Graças à linguagem permanece aberto o campo no qual o homem habita a casa do mundo, sobre a terra, sob os céus” (1982, p. 238). Neste sentido, considerando que a linguagem é a morada do Homem e do Ser, é a linguagem que contribui para a existência humana, posto que o homem existe em função de ter linguagem. E se o homem existe, sua existência se dá enquanto permanentemente lançado entre terra e céu. O místico põe em relevo a dignidade, a sacralidade da linguagem, a seu modo, seja por meio da linguagem apofática ou do silêncio que se converte em dizer pronunciado e elevado.

O silêncio místico, bem como a linguagem apofática, da mesma forma que o dizer poético e a reflexão do pensador nos traz para a solidez e a obnubilação da terra que a tudo dá origem e vela e, ao mesmo tempo, nos aproxima da amplidão e da luz do misterioso e inalcançável céu. Nessa direção, as palavras do poeta também expressam fielmente a sacralidade do habitar. Heidegger, em *A Caminho da Linguagem*⁴⁸, ao debruçar-se sobre os poemas de Georg Trakl, mostra-nos como o poeta, a seu modo, põe em relevo a sacralidade do habitar, evidenciando a reunião integradora em suas obras. Destaque-se aqui a passagem que trata da *árvore dos dons*⁴⁹:

A árvore enraíza-se com solidez na terra. Cresce para surgir. Surge abrindo-se para a bênção do céu. Evocado aqui é o elevar-se da árvore. Esse elevar-se dimensiona tanto o êxtase do surgimento como a sobriedade da seiva nutridora. O crescimento contido da terra e a dádiva do céu se pertencem mutuamente. O poema nomeia a árvore dos dons. A solidez de seu surgimento abriga o fruto que cai desavisadamente e sem porquê: o sagrado que salva, fruto tão precioso para os mortais. No surgir dourado da árvore prevalecem terra e céus, os divinos e os mortais. Sua quadratura unificadora é o mundo (HEIDEGGER, 2003, p. 18).

A citação acima nos mostra como a palavra poética é capaz de trazer ao leitor a reunião integradora da qual participa a sacralidade. Assim como a força das palavras originárias, o

⁴⁸ Título original *Unterwegs zur Sprache*. Cf. HEIDEGGER, Martin. *Unterwegs zur Sprache*, GA 12. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985.

⁴⁹ A passagem que menciona a “árvore dos dons” integra o quarto verso da segunda estrofe do poema *Uma tarde de inverno* de Georg Trakl: “Surge dourada a árvore dos dons”.

silêncio místico, bem como a filosofia, a poesia concede clareza e consistência, como também propicia a insistência da habitação ente o céu e a terra, visto que o místico, o poeta e o pensador entendem o habitar originário como uma experiência concreta. A experiência concreta da habitação indica a autenticidade do habitar verdadeiro, que ocorre neste “Entre”, ou seja, na verdade fundadora do habitar entre terra e céu. Em *O caminho do campo*⁵⁰, lê-se:

A consistência e o odor de carvalho começam a falar já perceptivamente da lentidão e da constância com que a árvore cresce. O próprio carvalho assegura que só este crescer pode fundar o que dura e frutifica. Crescer significa abrir-se à amplitude do céu, mas também deitar raízes na obscuridade da terra. Tudo que é verdadeiro e autêntico só chega à maturidade se o homem for, ao mesmo tempo, ambas as coisas: disponível ao apelo do mais alto céu e abrigado pela proteção da terra que oculta e produz (HEIDEGGER, 1969c, p. 68-69).

Em outras palavras, o habitar verdadeiro dá-se, a seu modo, como fruto de uma espécie de cultivo. Cultivo este do solo originário de onde brota o pensar, de modo a nele enraizar-se e ao mesmo tempo, lançar-se, projetar-se a partir do acolhimento da verdade. Ao permanecer receptivo na sua condição de estar disponível ao mais alto apelo do céu e ao mesmo tempo estar recolhido ao abrigo da terra, o homem habita segundo a salvaguarda da verdade do ser. E deste modo, habita e conseqüentemente constrói de modo a produzir lugares onde o ser tenha guarida e possa mostrar-se. E essa forma de habitação indica o habitar na permanência da quadratura. Nesta perspectiva, pode ser dito que a habitação do poeta, do pensador, do artista e do místico trata-se da fiel expressão do que Heidegger nos mostra na citação acima, ou seja, concomitantemente disponível ao mais elevado apelo do céu e abrigado pela obnubilação da terra guardiã e produtora. Ao resguardo da terra e direcionado ao céu, cada um a seu modo, conduz o que é verdadeiro.

Podemos dizer, nessa direção, que o místico habita sobre a terra com o olhar direcionado ao céu, à espera do divino. O neoplatônico habita segundo essa orientação. Isso quer dizer que na terra ele funda seu habitar, mas a sua trajetória dá-se segundo a correspondência ao anseio de uma procura pelo retorno ao lar, que é a perfeição, ou seja, o retorno da imperfeição à perfeição. Neste sentido, o seu habitar espelha a transcendência do sensível ao inteligível, a um lugar inabitual, extraordinário, ou dito de outro modo, a habitação do místico está pautada em uma experiência inabitual.

⁵⁰ Título original *Der Feldweg*. Cf. HEIDEGGER, Martin. *Der Feldweg*. In: *Aus der Erfahrung des Denkens*, GA 13. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983, p. 87-90.

2.5. GEVIERT: A CONCRETUDE DO MUNDO

“Quando uma obra de arquitetura visualiza a estrutura da terra e o céu e complementa o que falta, se faz presente um mundo total, o sítio se transforma em lugar.”

(Christian Norberg-Schulz, *El Nuevo Lugar*).

Miranda (1969, p. 11), escreve: “Habitar, e não só construir, mas construir e cultivar são compreendidos em ‘habitar’, que significa deixar-ser; o fazer surgir, o fundamentar e o proteger o que é o fundamento”. A autora prossegue afirmando que:

o construir como fazer surgir e como essencial deixar-ser, o cultivar ou formar, podemos dizer que implicam o habitar como o pensar do homem na referência com as coisas, traço do que somos, mortais; saber do ser que somos, ser entre terra e céu, divinos e mortais, e conduzir este ser como este ser, mortal como mortal (MIRANDA, 1969, p. 11).

Logo, o habitar, em seu vigor de essência, tem esteio no resguardo da unidade originária. Quando se resguarda a unidade originária ao mesmo tempo é salvaguardado o próprio mundo. Heidegger (2012, p. 129), escreve: “O resguardo “perpassa o habitar em toda a sua amplitude. Mostra-se tão logo nos dispomos a pensar que ser homem consiste em habitar e, isso, no sentido de um de-morar-se dos mortais sobre esta terra”. Podemos entender a partir do que Heidegger enfatiza com suas palavras, no que diz respeito ao resguardo, é que sem o resguardo não é possível uma habitação autêntica. Para habitar autenticamente o ser humano deve permanecer insistentemente na unidade originária, resguardando-a, o que significa o resguardo do mundo. E, em consequência, o resguardo do mundo implica resguardar o ser.

A unidade originária trata-se da *quadratura*, constituída pela reunião integradora entre os quatro elementos, a saber, o céu, a terra, os divinos e os mortais. Esses quatro elementos que a compõem dão consistência ao mundo. Quando um é convocado e se apresenta, os demais elementos se retraem. Mas cada um desses elementos convoca os demais. Essa unidade originária é uma forma de sacralidade, posto que ela não é manipulável, ou seja, o humano habita a quadratura, mas ela sempre será intocável. Ainda que a habitação segundo o mundo tecnicista faça restar uma luz esmaecida partindo de cada elemento dessa reunião, ainda assim ela não se encontra à mercê da vontade, do domínio, do suposto poderio humano.

Mas como se apresentam essencialmente os quatro elementos componentes dessa unidade originária? A terra, diz Heidegger, “é o sustento de todo gesto de criação. A terra dá frutos ao florescer. A terra concentra-se vasta nas pedras e nas águas, irrompe concentrada na

flora e na fauna” (HEIDEGGER, 2012, p. 129). Neste sentido, cabe aqui pensar que embora tudo o que nos rodeia e até mesmo o próprio homem tenha origem telúrica, não é habitual pensarmos a terra enquanto terra e nem tampouco vê-la enquanto tal. Vemos, colhemos e provamos os seus frutos. Recolhemos, manuseamos, empregamos as pedras para suprimento das mais variadas demandas, inclusive das construções. Manuseamos a água para diversos fins, bem como chegamos a contemplá-la em momentos de lazer ou por ocasião de rituais sagrados. Como já exposto, tudo o que dela provém é pensado somente como revelação da terra ao mostrar-se liberto de qualquer demanda.

Quanto ao céu, o filósofo diz ser “o percurso em abóbodas do sol, o curso em formações da lua, o brilho peregrino das estrelas, as estações dos anos e suas viradas, luz e crepúsculo do dia, a suavidade e o rigor dos climas, rasgo de nuvens e profundidade azul do éter” (HEIDEGGER, 2012, p. 129). Mostra-se pertinente observar no que tange ao céu, a forma pela qual usualmente o vemos. Estamos habituados a entender e ao mesmo fazemos referência como “firmamento”, “o infinito”, “o céu azul”. O céu é, para nós, os mortais, sobretudo mistério. Mais do que as inquietações que nos trazem as perguntas das crianças em relação ao céu; que a incessante busca pelas divindades presente no olhar ao mesmo direcionado pelo crente; que a busca por respostas empreendida pelo astrólogo; que o objeto de estudo do astrônomo; que a contemplação e fonte de inspiração do poeta, o céu é para além da noite e do dia, da passagem do tempo, mistério.

Desta feita, cabe refletir um pouco em torno à contribuição do céu para a gratuidade e gratidão da terra, sem as quais não seria possível o crescimento do que floresce e frutifica e do que é edificado. É de amplo conhecimento que a terra se apresenta a nós em forma de gratuidade. A terra é provedora e em sua generosidade, torna-se plena e regozija-se em razão de ouvir o céu e dividir com o mesmo o ato de fazer florescer e frutificar. Por quê? Porque a terra, que a tudo protege, dá surgimento, crescimento e vigor, escuta o céu, a ele concedendo um lugar de copartícipe dessa construção. A terra recebe cuidadosamente os ciclos das estações do ano, o calor do sol ao meio-dia, a amenidade do entardecer, a suavidade da noite, o movimento das horas no transcorrer do dia, as mudanças de fase da lua, as passagens dos anos. Podemos pensar que ao entender e convocar o céu é que a terra pode ser o que ela é, em seu eterno encobrimento e desencobrimento, em sua retração, em sua infinita capacidade de doar-se, de dar abrigo às raízes, permitir e contribuir ao crescimento e florescimento da flora e permitir as edificações humanas. Assim sendo, pode ser inferido que o cultivo e a edificação precisam da escuta da terra aos céus para acontecer.

No tocante aos deuses, Heidegger (2012, p. 129), afirma serem “os mensageiros que acenam a divindade. Do domínio sagrado destes manifesta-se o Deus em sua atualidade ou se retrai em sua dissimulação”. E o homem é um mortal. Heidegger (2012, p. 130), escreve: “Os mortais são os homens. Chamam-se mortais porque podem morrer”. A explicação para a afirmação de sermos mortais tem início em *Ser e Tempo* com a exposição do ser-aí como um *ser-para-a-morte*. E como está escrito em “...*Poeticamente habita o homem...*”, que aqueles situados entre o céu e a terra, são os mortais que, em virtude de sua condição de mortais, devem tomar como medida os divinos.

No seu estar sobre a terra, incontornavelmente ao mesmo tempo o homem habita sob o céu. O filósofo atenta para essa reunião integradora que acontece de modo a tornar cada um de seus elementos tão inexoravelmente indissociável uns dos outros que, acaso apenas um desses elementos for citado, já de imediato e implicitamente convoca os demais. Portanto, ao dizer que o homem habita “sobre a terra”, de imediato, já se diz, ainda que implicitamente, o habitar do homem ocorre “sob o céu”, o que indica “permanecer diante dos deuses” e isso “em pertencendo à comunidade dos homens” (HEIDEGGER, 2012, p. 129). Como Heidegger nos mostrou em *Ser e Tempo*, somos mortais em virtude de termos a morte como a nosso real, certa e inescapável possibilidade. E é sabendo da morte como morte, apropriando-se de sua condição de mortal que o homem se apropria autenticamente de si mesmo e que se põe diante dos deuses, de modo a ter a divindade como medida. Os mortais habitam entre a terra e o céu. A este “Entre” Heidegger chama o mundo, o mundo que é a “casa” de todos os homens:

Se nós chamamos a este “Entre” multiforme o mundo, o mundo é então a casa que habitam os mortais. Em contrapartida, as casas particulares, as aldeias, as cidades são construções que reúnem nelas e em torno a elas este “Entre” multiforme. As construções dispõem a terra, quer dizer a paisagem habitada, na proximidade do homem e estabelecem ao mesmo tempo sob a extensão do céu a dimensão da vizinhança. Somente na medida em que o homem habita a casa do mundo como mortal, está destinado a construir ao Deus sua casa, o mesmo que construir sua própria morada (HEIDEGGER, 1982, p. 229).

Como está supracitado, o “Entre” está reunido nas e em torno às construções, as quais trazem a terra à proximidade do homem. O “Entre” é, tal como afirma Bejarano Canterla (2010, p. 20): “O lugar onde se joga a existência”. Trata-se do lugar onde se dá a nossa existência, onde habitamos. Sob o céu e sobre a terra colocamos em jogo o nosso ser, jogamos a nossa existência, somos lançados. A terra, no sentido de lugar onde edificamos morada é na verdade a paisagem habitada, transformada pelo homem, através das edificações. Na habitação dessas construções, o homem conjuga-se, de certo modo, à terra. E habitando como um mortal, sem perder a dimensão da proximidade em que está inserido (entre céu e terra), o homem habita e

constrói para os deuses a sua morada, bem como habita autenticamente a sua casa, quer dizer, o mundo.

Destarte, isso nos permite inferir que a quadratura se mostra na paisagem habitada, portanto, resulta conveniente analisar e evidenciar como a quadratura pode ser mostrada numa obra arquitetônica. De que forma os quatro elementos constituintes da quadratura ganham lugar numa obra? Pensemos, inicialmente, em uma obra não inserida na ordem do comum, a saber, um templo grego. O templo grego descrito em *A Origem da Obra de Arte* é uma ilustração da quadratura espelhada na edificação. Cito:

Ali de pé repousa o edifício sobre o chão de rocha. Este repousar (*Aufruhen*) da obra faz ressair do rochedo o obscuro do seu suporte maciço e, todavia, não forçado a nada. Ali de pé, a obra arquitetônica resiste à tempestade que se abate com toda violência, sendo ela quem mostra a própria tempestade na sua força. O brilho e a luz da sua pedra, que sobressaem graças apenas a mercê do Sol, são o que põem em evidência a claridade do dia, a imensidade do céu, a treva da noite. A imperturbabilidade da obra contrasta com a ondulação das ondas do mar e faz aparecer, a partir da quietude que é a sua, como ele está bravo. A árvore, a erva, a águia, o touro, a serpente e a cigarra adquirem uma saliência da sua forma, e desse modo aparecem como o que são. A este vir à luz, a este levantar-se ele próprio e na sua totalidade chamavam os gregos, desde muito cedo, a φύσις. Ela abre ao mesmo tempo a clareira daquilo sobre o qual (*worauf*) e no qual (*worum*) o homem funda o seu habitar. Chamamos a isso a Terra. Do que esta palavra aqui diz há que excluir não só a imagem de uma massa de matéria depositada, mas também a imagem puramente astronômica de um planeta. A terra é isso onde o erguer alberga (*bergen*) tudo o que se ergue e, claro está, enquanto tal. Naquilo que se ergue advém a terra como o que dá guarida (HEIDEGGER, 1990, p. 33).

A partir da citação acima, entende-se que, mais do que ressaltar a resistência da terra, a qual permite a construção e o mantém erguido e imperturbável, o templo assume o compromisso privilegiado de trazer à luz a terra como aquilo que ela é, em sua devoção e no não estar aí para nada. O que o templo grego põe em evidência é a sacralidade da origem, a *physis*. Assim sendo, a devoção, a doação, a gratuidade da terra revelam-se como o extraordinário no templo. Em outras palavras, a arquitetura abre um lugar para a sacralidade da *physis* ao erigir o templo. Ademais, a arquitetura cria um ali um lugar para a *quadratura*, a qual é revelada através do templo grego, uma vez que todos os elementos constituintes da quadratura reúnem-se ali. Em sua condição de ser morada para os divinos, o templo revela o divino que há na obra arquitetônica. Ao mesmo tempo, edificado sobre a rigidez da rocha, o templo expõe a resistência da terra e aproxima a terra do homem, visto que em virtude de sua edificação e permanência serena sobre a rocha, o templo lembra o homem que há terra e que ela se mostra e se retrai. Como mencionado na seção anterior, a terra aparece no mármore esculpido de seus elementos. O templo também revela a terra, ao mostrar o mar em sua bravura, ao contrastar a sua imperturbabilidade com a bravura das ondas do mar. O templo revela o céu, uma vez que, resistindo ao furor da tempestade, mostra a tempestade na sua força. Além disso, o céu aparece

no templo em razão de pôr em evidência a claridade do dia quando o sol sobre sua pedra reflete a luz. O templo põe em relevo ainda a escuridão da noite e a imensidade do céu. O templo é uma coisa construída e que dá visibilidade, portanto, à terra, ao céu, aos divinos e aos mortais.

O templo permite aos entes mostrarem-se como aquilo que eles são. Cabe pensar, portanto, no tocante a cada projeto arquitetônico, o que ganha visibilidade a partir da obra. Um arquiteto que tenha acolhido a ideia de comprometer-se em salvaguardar a quadratura irá pensar, independente da época, no que se dá a ver através da obra e o que ela suscitará. Pensemos, nesse viés, na obra arquitetônica mais próxima a nós, a mais familiar, a saber, a casa. Um exemplo que bem ilustra a quadratura na obra arquitetônica é a casa camponesa descrita em *Construir Habitar Pensar*:

Pensemos, por um momento, numa casa camponesa típica da Floresta Negra, que um habitar camponês sabia construir há duzentos anos atrás. O que edificou essa casa foi a insistência da capacidade de deixar terra e céu, divinos e mortais serem, *com simplicidade*, nas coisas. Essa capacidade situou a casa camponesa na encosta da montanha, protegida contra os ventos e contra o sol do meio-dia, entre as esteiras dos prados, na proximidade da fonte. Essa capacidade concedeu-lhe o telhado de madeira, o amplo vão, a inclinação íngreme das asas do telhado a fim de suportar o peso da neve e de proteger suficientemente os cômodos contra as longas tormentas das noites de inverno. Essa capacidade não esqueceu o oratório atrás da mesa comensal. Deu espaço aos lugares sagrados que são o berço da criança e a “árvore dos mortos”, expressão ali usada para designar o caixão do morto. Deu espaço aos vários quartos, prefigurando, assim, sob um mesmo teto, as várias idades de uma vida, no curso do tempo (HEIDEGGER, 2012, p. 139).

Ao escrever sobre a casa camponesa Heidegger não se detém a descrevê-la. Ainda que o filósofo exponha em detalhes a configuração dos ambientes, mencione o mobiliário da casa, bem como a disposição dos mesmos, comente acerca dos materiais aplicados em sua construção, ele não se limita a uma descrição técnica. O que Heidegger analisa e nos deixa ver, ao pôr em evidência como alguém foi capaz de construir, é que a casa mostra claramente a reunião entre a terra, o céu, os divinos e os mortais. A casa, um ente que nos é tão familiar, que “participa” do cotidiano, esta casa mencionada dá a ver a plenitude da reunião. Consequentemente, a casa camponesa inserida no cotidiano do antigo camponês oferece repouso e traz à luz o extraordinário daquela habitação camponesa.

A quadratura se descortina da seguinte forma: quanto aos mortais, a casa os mostra ao pôr em relevo o habitar do mortal, do nascimento à morte, o que se reflete na concessão de “espaço aos lugares sagrados”, ou seja, ao berço do bebê e ao caixão do falecido. Desta forma, a casa expõe as várias etapas da vida de seus moradores, deixando ver também que ali, por razão de haver espaços destinados aos vários quartos, o tempo se faz presente na variação de idade destes. O divino aparece através do oratório situado atrás da mesa comensal. A terra aparece na proximidade da encosta da montanha, da esteira dos prados e da fonte, bem como

nos materiais utilizados para a sua construção, como por exemplo, na madeira que permitiu a feitura do telhado. Na proteção contra as intempéries, contra o sol do meio-dia e dos ventos, a casa mostra o céu. Assim, pode ser dito que a casa camponesa, descrita acima, põe a quadratura em relevo. E, ademais, ela revela ter a sua construção orientada pelo resguardo da quadratura.

O exemplo da casa camponesa trazido à reflexão pelo filósofo, além de não se tratar de mera descrição de uma edificação, traz à luz o modo de habitar que demandou a sua feitura, como Bauchwitz (2017, p. 402), explica: “Heidegger encontra nessa cabana, que em muitos aspectos lembra a sua (Todnauberg), um modo de construir que evidencia o habitar que a demandou”. A casa camponesa, portanto, não somente dá a ver como a quadratura está presente numa edificação, senão que também mostra que é possível construir de outra forma, uma vez que ela explicita como um dia alguém se dedicou a construir. Nesse caso, como alguém “foi capaz de construir”. Isso não significa que Heidegger propôs o retorno a este tipo de construção, antes, o filósofo atentou para um modo de construir fundamentado na simplicidade e na insistência. Sob esta perspectiva:

A cabana ilustra de que modo o habitar do homem, com seus instrumentos e a funcionalidade que advém do construir, pôde alguma vez relacionar-se com a simplicidade da unidade que dá consistência e resistência à insistência da existência humana. Unidade originária, preservada sempre e quando o pensar não caia na simples manipulação e no assenhoramento de tudo que é. Preservar essa unidade que dá “liga” ao mundo, demanda do homem aquilo que desde sempre lhe pertenceu, que ele pense e enquanto pensante povoe seu mundo com coisas que interessem realmente, e não apenas que atendam a uma necessidade premente ou que se prestem a sua requisição. Na cabana vê-se como o construir dá lugar a simplicidade e unidade originárias, céu e terra, mortais e deuses, termos que nomeiam as possibilidades das coisas junto às quais o homem tem sua morada (BAUCHWITZ, 2017, p. 403).

A cabana, como evidenciado, termina por ilustrar uma forma possível de relacionar-se com as coisas, ou seja, de como o camponês foi capaz de relacionar-se com as coisas. Pode ser dito a respeito que ela ilustra uma forma de relação sublime com as coisas. Além disso, mostra que a capacidade de construir, indica, na verdade, a capacidade de habitar, dado que a capacidade de habitar é que permite a construção. A capacidade do habitar pertence à essência do construir, o que significa “deixar-habitar”. Heidegger (2012, p. 139), afirma: “A essência de construir é deixar-habitar. A plenitude de essência é o edificar lugares mediante a articulação de espaços”. Isto posto, a edificação só é erigida, a casa é verdadeiramente casa em virtude de sua construção ter sido orientada por um “deixar-habitar”:

Pensamos nas casas que habitam camponeses e cidadãos. Com muita pressa e correntemente também por necessidade, representam hoje as casas como um conjunto de peças onde se desenvolve a vida cotidiana dos homens. A casa se converte por assim dizer em um simples local para habitar. Mas a casa não chega a ser verdadeiramente casa pela habitação. A construção pela qual se erige a casa não é o que em verdade é senão está orientada previamente por um “permitir-habitar”,

“permitir” que desperta e oferece as possibilidades primordiais da habitação (HEIDEGGER, 1982, p. 229).

Como escreve o filósofo, uma casa, independentemente do local onde encontra-se erigida, não é abarcada somente pela compreensão superficial de uma sobreposição de elementos arquitetônicos. E nem tampouco a casa é meramente o produto da prática das mais diversas técnicas construtivas. Portanto, ainda que uma casa seja uma edificação que proporciona os acontecimentos da vida cotidiana, ela não se limita a ser uma construção destinada à morada. Contudo, a casa é verdadeiramente casa se a sua construção tiver sido executada segundo a orientação da plenitude da essência do construir.

A casa camponesa, bem como a casa cidadina carrega consigo também a ilustração de como a arquitetura expressa a sua generosidade. A arquitetura ilustra a generosidade, em virtude de originar-se desde um “deixar-habitar” e, em consequência, proporcionar aos homens uma convivência, uma habitação conjunta. É também generosa, solícita porque acolhe e acompanha as várias etapas da vida humana. A obra arquitetônica pode ser dita generosa pelo fato de outorgar ao homem um abrigo, posto que através dela todos nós nos sentimos seguros sobre a terra, segundo uma recepção acolhedora, visto que é na casa que buscamos não só abrigo e proteção contra intempéries e predadores, como também para garantir a nossa privacidade. É também à casa que recorremos como fonte de refúgio e de consolo, visto que a casa é testemunha dos momentos mais relevantes de nossas vidas. E assim, a casa termina por testemunhar nossos afetos. É para a casa que retornamos após um dia feliz, ansiosos por compartilhar as experiências desse dia feliz. Do mesmo modo, após experiências desagradáveis, é para a casa que retornamos na esperança de nos sentirmos melhor emocionalmente. A casa, como afirma Botton (2007, p. 10), é o ente que “testemunha” os acontecimentos sucedidos em nossas vidas, ou seja, uma “testemunha bem informada”. A casa está inserida no nosso mundo, participa, a seu modo, de nossa existência. E, por fim, a arquitetura pode ser alçada à consideração de generosa quando a obra é concebida por alguém dotado da capacidade de construir. Alguém capaz de construir, podemos dizer, instala um lugar resguardado para a quadratura na edificação.

Torna-se pertinente pensar a respeito de como se apresenta atualmente a habitação na quadratura, em virtude de estar inserida no atual mundo regido pela técnica moderna. Nessa perspectiva, a crise habitacional lança o homem fora de lugar, dado que resta pouca consistência ao seu habitar. A redução da consistência da habitação humana se deve, sobretudo, ao fato de que o mundo construído sob o seu domínio estar empobrecido. O empobrecimento do mundo

recém erigido é uma consequência do hábito relativo ao habitar propício ser desconsiderado. Assim sendo, deve ser buscada a permanência junto às coisas.

Habitar essencialmente implica a permanência humana junto às coisas. A permanência junto às coisas supera a percepção usual de que a relação humana com as coisas deve acontecer prioritariamente a partir de uma necessidade. Nesse viés, se alguém pensa as coisas somente a partir de uma necessidade, como meios de serventia, as vê meramente como objetos, objetos os quais ele pode se desfazer ou a eles recorrer sem que tenham algum significado. Desta forma, torna-se irrefletidamente e, por assim dizer, irresistivelmente fácil ter à mão não somente o que realmente interessa. Assim sendo, não se mostra possível visualizar uma relação sublime com as coisas. Uma relação sublime implica o entendimento de que é possível estabelecer com as coisas uma relação pautada pela liberdade.

E quando o relacionamento com as coisas se dá a partir da liberdade, o que emerge não é da ordem do domínio, da utilidade, mas da ordem do não-útil, do inútil. Quando se diz que surge algo da ordem do inútil, se quer dizer que aparece algo que nos permite pensar, algo de outra compreensão. Em outras palavras, aparece algo que nos permite pensar contrariamente à necessidade, ao tempo que evidencia o inútil enquanto necessário. Necessário porque indica o modo de habitar segundo a compreensão da liberdade. E o homem essencialmente é livre e deve habitar segundo a perspectiva da liberdade, liberdade esta que não significa um arbítrio, um querer, mas o modo de ser a partir do Livre, de estar em paz na liberdade do resguardo, preservado do dano. Segundo essa perspectiva, Unger toma a leitura de Heidegger para dissertar sobre a ética do habitar, explicitando como, para o filósofo, soa relevante explicar e ressaltar que o termo “ética” tem origem na palavra grega “*ethos*”, a qual significa originariamente “morada”:

O filósofo Martin Heidegger (1990, p. 118) mostra que nossa palavra ética provém do grego *ethos*, cujo sentido originário é: morada, não no sentido de tal ou qual construção material, mas no sentido existencial e ontológico da ambiência que é própria ao ser humano, o modo de ser, de habitar, mediante o qual ele realiza sua humanidade. [...]. Sendo, portanto, o sentido primeiro da ética um morar, um habitar, todo morar autêntico, toda ética essencial, está ligada a um preservar. Segundo este pensador, preservar não é apenas não causar dano a alguma coisa. O pensar genuíno tem uma dimensão positiva, ativa, e acontece quando deixamos algo na paz de sua própria natureza, de sua força originária. Assim também, salvar é restituir, ou dar condições para que ela se revele naquilo que lhe é mais próprio. Salvar realmente significa deixar-ser (UNGER, 2009, p. 152).

Portanto, ao pensarmos na ética do habitar a partir do pensamento heideggeriano, não estamos nos referindo a uma ética no sentido normativo, senão no sentido originário, quer dizer, na ética no sentido de morada. Nesta direção, seremos conduzidos a uma reflexão que abarca o sentido existencial e ontológico que a nós humanos é inerente, posto que somos aqueles que

habitam. Significa que a reflexão desenvolve-se em torno ao habitar autêntico, o que implica a salvaguarda. Salvar não significa não danificar, mas deixar-ser o que é. Deixar-ser é fundamental para que se possa habitar essencialmente, para tornar possível entender o sentido do habitar e do construir. Em outras palavras, deixar-ser trata-se da liberdade em seu sentido mais próprio.

Em vista disso, uma questão é suscitada quanto à construção contemporânea: a lida com os entes no empreendimento da obra arquitetônica pode ser entendida como reflexo de uma lida numa perspectiva da liberdade? Podemos inferir e dizer que sim e ao mesmo tempo que não. Sem embargo, antes de dar prosseguimento a essa discussão, de se fazer a tentativa de lograr a abertura de um caminho para o alcance de uma possível resposta, primordialmente uma questão reivindica o seu lugar, a saber: habitamos de modo a lidar com a terra sob uma perspectiva da liberdade? No mais das vezes, não. Contudo, a forma de relacionamento humano com a terra mostra-se livre e gentil quando no habitar ela é resgatada do esquecimento, rememorada, comemorada, através da reflexão, da poesia e da arte.

Da reflexão do pensador pode ser dito que se trata de um modo de pensar orientado pela liberdade, que concede à terra a liberdade, uma vez que entende a terra enquanto terra. O pensador não pensa a terra enquanto fonte de possibilidades de manejo e de estudo como um ente a ser explorado, sob a perspectiva de recurso natural. E, por sua vez, o geólogo pensa a terra a partir de outra perspectiva, ou seja desde a perspectiva científica. Ao contrário da análise do geólogo, a reflexão do filósofo pensa a terra segundo e em direção à origem. Trata-se de um pensamento que corresponde à terra em forma de agradecimento. Agradecimento porque a terra é pura doação, devoção e resguardo. O pensador recebe a dádiva do pensar e a devoção telúrica e corresponde com o pensamento que é um deixar-ser. Em outras palavras, o modo de habitar do pensador é um deixar-ser.

Assim também é o poeta, que nas suas palavras não descreve e nem desvirtua o ente. Miranda (1969, p. 24), explica que para Heidegger, a linguagem do poeta “fala as coisas, mais do que as pronuncia”. Logo, o poeta é “Homem, poema do Ser; que deve dizer o Ser. Ele é um ex-sistente à medida que é presença do Ser, contrário portanto aos pensares costumeiros” (p. 24). A devoção do poeta é resguardar o sentido originário das palavras. A poesia afasta a banalidade na qual estão submersas as coisas, ela lhes resgata da banalidade para devolvê-las à sua essência. Deste modo, a poesia salva, sacraliza. Neste sentido, Heidegger (1982, p. 228), assevera: “O que habitualmente vemos do mundo, o que vemos das coisas humanas e divinas adquire, graças ao dizer poético, um novo rosto, precioso e rico em mistério”. Assim, a palavra do poeta reúne o mundo de tal modo que retira o véu das coisas e nos liberta de forma que os

atos de ver, ouvir e escutar sejam orientados por esse acolhimento do mistério. O poeta, a seu modo, convoca o que há de extraordinário no cotidiano, no habitual, no familiar. O filósofo afirma: “o poeta reúne o mundo num dizer cuja palavra é um reflexo docemente atenuado, sob seu brilho o mundo aparece como se fosse visto pela primeira vez” (HEIDEGGER, 1982, p. 232). Decorre isso do fato de a poesia ser o dizer a partir do ser, direcionado ao ser, um dizer que parte do ser e ao ser retorna, sem desvirtuar-se, sem desvirtuá-lo, assim como é o dizer do filósofo. As palavras do poeta falam desde o ser e abrem o mundo, em uma relação solícita com a terra, pois o dizer do poeta, assim como o dizer do filósofo é um deixar-ser.

A obra de arte também é um deixar-ser a terra. O artista produz a obra desde uma relação solícita com a terra, em um ato de produzir direcionado ao descobrir oposto à produção baseada no descobrir desafiante. A obra de arte dá a ver o mundo. E em seu ato de dar a ver o mundo, ela mostra a terra, de onde ela provém. Mas não o faz a ponto de deixá-la exposta para que seja maculada. Absolutamente. Neste sentido, Bauchwitz (2014, p. 350), escreve: “A terra clama em silêncio e de modo não discursivo, por um mundo que a acolha enquanto proveniência e mistério”. E é nisto que se constitui o produzir do artista. O artista respeita o velamento e o desvelamento da terra e a sua relação com o ser. A produção do artista trata-se, portanto, da evidência da instauração de um mundo que acolhe a terra como origem e mistério.

Assim sendo, resulta pertinente dizer que a poesia, a obra de arte e o pensamento meditativo são reflexos de uma habitação reveladora de uma relação livre com a terra. A relação livre com a terra é um modo de habitar a partir da liberdade. Neste viés, Bauchwitz escreve acerca da liberdade como algo que é fundamental ao homem. O autor afirma que a liberdade “é o nome da autêntica relação para com as coisas. Uma liberdade à qual estamos destinados a viver” (2007, p. 296). Estamos, neste sentido, destinados a viver a liberdade porque o humano é essencialmente livre e a ele cabe relacionar-se com os entes a partir de uma perspectiva que os liberte para si mesmos.

Neste sentido, convém pensar a arquitetura. Podemos dizer que a arquitetura provém de uma relação livre com a terra? Sim e ao mesmo tempo, não. Pode ser dito que sim quando a construção não desvirtua a paisagem, não deixa nela a marca indelével do domínio, do descobrir desafiante. Uma ilustração da relação livre da arquitetura com a terra está na Eco-

Arquitetura⁵¹ e nas técnicas de Bioconstrução⁵². Mas pode ser entendido que a obra arquitetônica é solícita e libertária também em virtude de, assim como a obra de arte, trazer a terra à proximidade do homem. A diferença entre a solicitude e a liberdade concedida pela obra de arte plástica e a fomentada pela obra da arquitetura para homem e terra, consiste no fato de que a obra de arte plástica põe em relevo os materiais que a compõem, bem como a terra, desprovidos da serventia que lhes é atribuída e que deles se espera (resistência e durabilidade), ao passo que na arquitetura, o que vem à vista são os materiais segundo a sua demanda.

Ademais, a obra arquitetônica pode ser entendida como o reflexo da generosidade, da piedade, da solicitude e, principalmente, da liberdade proveniente da arquitetura, em virtude de promover espaços, situar o homem, bem como pôr em relevo a paisagem, de modo a suscitar o pensamento. Mas isso não significa isso que a edificação suscite o pensamento o tempo todo. Apenas em algumas situações ou determinados projetos, nos quais a obra é alçada ao campo da estranheza, do extraordinário, do inabitual é que ela se apresenta como uma obra capaz de suscitar o pensamento. Se e somente se a obra arquitetônica é concebida desde o âmbito da estranheza, do extraordinário, do inabitual é que ela abdica do seu caráter único de utilidade e devota-se a provocar o pensamento. E isso também acontece com a obra de arte plástica, a qual perde o seu caráter extraordinário se não for levada ao campo da estranheza. Se não for concebida desde o âmbito do inabitual ou se for levada ao deleite estético, a obra perde o seu caráter de inutilidade, de inabitual, ela torna-se somente objeto de apreciação humana ou de estudo da estética. Uma obra que tenha o objetivo de retratar descritivamente a realidade cotidiana sob a perspectiva do impessoal está inserida entre as obras que perderam o seu caráter de inutilidade e, portanto, não suscita o pensamento meditativo, este que conduz ao habitar autêntico.

⁵¹ Também chamada Ecoarquitetura, Arquitetura Verde, Arquitetura Ecológica ou Arquitetura Sustentável, cujo princípio está pautado na redução dos impactos ambientais negativos. Sua abordagem consiste na “conservação de energia e na conservação ecológica no projeto do ambiente construído”. Cf. <http://www.hisour.com/hisour-com.edn.ampproject.org>. Acesso em 29/10/2020.

⁵² A Bioconstrução trata-se de uma “construção de ambientes sustentáveis por meio do uso de materiais de baixo impacto ambiental, adequação da arquitetura ao clima local e tratamento de resíduos” (MMA, 2008, p. 9).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Vossa casa não será uma âncora, mas um mastro.”

(Khalil Gibran, *As Habitações*).

Esta dissertação teve por objetivo analisar o habitar e o construir à luz do pensamento de Heidegger, considerando as contribuições do filósofo para se pensar a relação entre Filosofia e Arquitetura. Como visto e o que é de amplo conhecimento, ainda que Heidegger não tenha escrito textos de ordem técnica acerca da Arquitetura (sob uma perspectiva ôntica), sua reflexão filosófica em torno ao habitar resulta pertinente e atual, apresentando ressonâncias no trabalho de vários teóricos da arquitetura, especialmente no tocante ao espaço, posto que, para Heidegger, habitar e construir se dão como relação humana com o espaço. O espaço, como explicitado, não se restringe a um espaço geométrico, geográfico (ôntico), antes, e mais pronunciadamente, abarca um espaço de ordem ontológica. Isso é possível porque o ser-aí conjuga em si o ôntico e o ontológico na estrutura de sua existência. E por isso o ser-aí é apto a pensar e dar sentido às coisas. Ademais, o pensamento relaciona-se intrinsecamente com a linguagem e ambos relacionam-se com o ser e propiciam a habitação, pois é em decorrência de ser dotado de pensamento que o ser-aí pode questionar, investigar, perguntar e responder. É o pensamento que possibilita ao ser-aí interrogar sobre o próprio ser, relacionar-se com o mesmo e ter acesso ao ser dos entes. Essa relação faz parte da habitação humana, a qual depende da linguagem e do pensamento, uma vez que a linguagem abriga Homem e Ser. Não obstante, o fato de alguém ter uma linguagem deficitária não significa que não habite. A habitação permanece, entretanto, poder-se-ia afirmar, um pouco fragilizada.

Foi mostrado que Heidegger explica ser a habitação o traço fundamental do Homem. E a habitação implica *ocupar-se* do mundo, construir a si mesmo, dar surgimento aos entes, cuidar dos outros, segundo os modos da *preocupação*. Habitar inevitavelmente é um estar-no-mundo, com os outros e junto aos entes. Ocupar-se dos entes, como foi dito, também inclui ocupar-se de uma paisagem e ao intervir na mesma, torná-la paisagem habitada. E, neste sentido, o arquiteto tem uma atuação privilegiada no que tange à ocupação relacionada à habitação. O arquiteto, por assim dizer, torna-se partícipe na construção de mundo de cada um, se considerarmos que construir mundo é também construir edificações. As edificações nos são familiares de tal modo que pensá-las, parece desnecessário ou uma idiossincrasia. Com efeito, mais do que inserir-se em nosso mundo como algo familiar, as edificações revelam como habitamos o mundo.

Para analisar o habitar e o construir à luz do pensar heideggeriano, esta dissertação foi dividida em dois capítulos:

O primeiro capítulo traçou um caminho do pensar heideggeriano, partindo do habitar do ser-aí até a consumação do esquecimento do ser, no mundo técnico. Destarte, analisou-se como o ser-no-mundo relaciona-se com os processos de construir, no sentido de edificar e habitar, tomando como base os modos de ocupação, preocupação, o modo próprio de habitar e o habitar segundo o modo impessoal. Logo, inferiu-se que a existência do ser-aí se dá impreterivelmente como *ser-no-mundo*, sob o modo da criação. Assim sendo, evidenciou-se que criação relacionada à arquitetura expõe os modos pelos quais habitamos. E, neste sentido, a edificação é possível de revelar como nos ocupamos do mundo, como nos relacionamos com os entes e como percebemos a realidade.

No que tange à ocupação e à preocupação, foi mostrado que somos nós os construtores e que, em sua maioria, a construção se dá sob o modo da impessoalidade, decerto que construímos de acordo com as tendências arquitetônicas ou Escolas de Arquitetura. Além disso, foi explicado que uma obra projetada de acordo com um pensar “nivelador” trata-se de uma obra concebida segundo os modos do impessoal. Nesse viés, também foi concluído que uma obra capaz de revelar o extraordinário oculto no cotidiano ou que suscite o pensamento é uma obra devotada ao inútil, ainda que a mesma não abandone a utilidade característica das construções. Assim sendo, uma das conclusões obtidas no que tange aos estudos relacionados a *Ser e Tempo* e a arquitetura consiste em um questionamento em torno ao que deve ser atentado para que a obra não seja fundamentada somente na experiência e discurso do impessoal.

A última conclusão alcançada em referência à relação entre a arquitetura e os estudos de *Ser e Tempo* é a de que a construção só é possibilitada em virtude da existência do ser-aí, que é sempre em aberto e sempre com os outros e junto às coisas. Isso constitui a sua habitação e é a permissão para os atos de projetar e de construir.

Visto que as formas de ver os entes e de com eles nos relacionarmos sinalizam o nosso habitar, nessa direção, pensou-se sobre o que Heidegger escreveu acerca das relações humanas estabelecidas com os aparatos técnicos no mundo arregimentado pelo pensamento tecnicista. Nesse momento do trabalho, foi explicado que Heidegger não se posicionou em favor da extinção da técnica, mas propôs uma livre relação com ela, a tentativa de compreensão de sua essência, o que implicaria entender que arte e técnica originam-se do mesmo solo. Foi mostrado que Heidegger sugeriu uma relação serena com a técnica, com os aparatos técnicos. Foi ilustrado de quais modos a era da técnica moderna promove um habitar no qual a existência tem o brilho esmaecido, pois o pensamento meditativo perde o vigor para a premência do

pensamento calculador, restando a desertificação no habitar, a consumação do esquecimento do ser e o perigo do homem esquecer-se cada vez mais de si mesmo, bem como a perda do vigor da linguagem e, por conseguinte o habitar termina por tornar-se predominantemente um desafio à natureza. Mas ao mesmo tempo, foi posto em evidência que é possível habitar de outra maneira, abdicando-se da relação de um poderio refletido na exploração, imposição e desgaste desmedido da natureza ou hostilidade contra ela. Na ocasião, foi trazido para exemplificar construções conforme esse aspecto a arquitetura tradicional japonesa. Nesse viés, foi brevemente comentada a arquitetura de Tadao Ando.

O segundo capítulo do trabalho procurou pensar um caminho desde a crise habitacional, pondo em relevo a compreensão de que a verdadeira crise consiste no fato de não mais se ter a experiência do habitar como essencial. E, por conseguinte, explicitou-se a necessidade de resgate do habitar essencial. Nessa perspectiva, partindo da concepção de que a ausência do sagrado, a qual não é sequer entendida como ausência, contribui para a crise habitacional, delineou-se uma discussão relacionada ao sagrado na obra de arte, o que levou ao questionamento sobre a sacralidade da arquitetura, bem como a uma breve explanação sobre o habitar sagrado, onde a ponte mencionada por Heidegger em *Construir Habitar Pensar*, uma igreja e o templo grego foram analisados para explicar que, embora as construções sejam quase onipresentes, inserindo-se, portanto, cotidianamente no mundo de cada um, algumas delas podem revelar a sacralidade do mundo. Em seguida, teve lugar uma breve discussão em torno à habitação e à mística, concluindo-se, portanto, que a mística é uma forma de habitar transcendente do sensível ao inteligível, ou seja, uma habitação fundamentada em uma experiência inabitual. E a dissertação foi concluída com a exposição da quadratura na obra arquitetônica foi trazida ao nosso trabalho para mostrar como se dá a concretude do mundo.

Em virtude do que foi analisado e mostrado, conclui-se que o pensar heideggeriano em torno ao habitar sugere, já desde *Ser e Tempo*, a procura por um habitar autêntico. Para uma tentativa de habitar autenticamente, poder-se-ia inferir, resulta necessário o acolhimento do pensamento meditativo, a relação mais próxima ao inútil, o reconhecimento de que há mistério no cotidiano e a relação livre com os aparatos técnicos, o que permitem-nos alcançar uma habitação na qual se tem a predominância do construir de modo que seja vista a superação da crise habitacional. Não obstante, primeiramente há que se reconhecer e pensar sobre o que constitui a verdadeira crise habitacional. Isto posto, a compreensão da copertença entre habitar e construir, o resguardo da quadratura e a demora junto às coisas promovem esse habitar outro.

O habitar outro, ou seja, o habitar autêntico, como sugere Heidegger, deve ser resgatado, restituído para que seja solucionada a crise habitacional. Mais do que a construção de

residências é fundamental pensar, resgatar e resguardar a mútua pertença entre habitar e construir, retomar a compreensão de que, originariamente, construir já é em si mesmo habitar. Além disso, mostra-se urgente entender que habitar como o nosso modo de ser nos torna privilegiados e poderosos. Mas não poderosos por sermos capazes de manipular os entes, antes, o nosso poder e privilégio provém das possibilidades que constituem a nossa existência, como também da liberdade que toca a cada um. A liberdade nos torna aptos a outorgar liberdade às coisas e a permanecer na paz de um abrigo ao imprescindível salvaguardar da quadratura, salvando a terra, acolhendo o céu como céu, à espera dos divinos, conduzindo os mortais. E, sobretudo, demorar-se junto às coisas.

Primordial a tudo isto é pensar. É imprescindível pensar a diferença ontológica, decerto que a partir de seu resgate tem-se uma relação essencial com o ser. Diante do que foi exposto, conclui-se que o habitar emerge da unidade originária, da ocupação e da solicitude libertadora. Implica, portanto, ao se mencionar a solicitude libertadora, a relação do homem com as coisas, com o próprio mundo; implica o modo de estar no mundo e aquilo com que o homem se compromete. Isto refletir-se-á na reunião. Essa reunião concretiza o habitar humano de modo essencial. Poder-se-á inferir que uma habitação que dê lugar e que salve a unidade originária, bem como seja pautada pela solicitude libertadora, sem apartar uma da outra, trata-se de uma forma serena de habitar. Habitar serenamente consiste em fundamentar todo o seu agir na serenidade. Ter uma atitude serena significa ouvir solicitamente o apelo do Ser para um habitar outro, um retorno ao habitar essencial. Trata-se, portanto, de habitar serenamente sobre esta terra e sob o céu, acolhendo o pensamento de ser, orientado pela compreensão de que outra forma de habitar não implica uma habitação verdadeira e por isso não é viável.

Ao pensarmos o habitar e o construir conforme uma perspectiva ontológica, porém, sem esquecermos da sua perspectiva ôntica, podemos nos perguntar: como o arquiteto deve projetar para que a obra arquitetônica suscite o pensamento e seja alçada à condição de uma obra capaz de promover a mostraçã do inútil? Como projetar uma obra capaz de abrir espaço para que o extraordinário seja visto? Não a perdendo de vista, seja no tocante aos projetos de grandes dimensões, seja nos projetos de pequenas casas de campo, é a proximidade, o comprometimento com a realidade, a compreensão de que somos habitantes, o que nos leva a construir. Pois a habitação pertence ao pensar, à linguagem e, assim sendo, pertence ao extraordinário. Por quê? Porque o pensamento do sentido é extraordinário. O Ser é extraordinário. Além disso, *existir* é extraordinário, bem como é extraordinário que os entes *sejam*.

REFERÊNCIAS

AGACINSKI, Sylviane. *Filosofías y poéticas de la Arquitectura*. Buenos Aires: La Marca, Ed., 2008.

ANDO, Tadao. Por Novos Horizontes na Arquitetura. In: NESBITT, Kate. *Uma Nova Agenda para a Arquitetura. Antologia Teórica (1965-1995)*. Tradução de Vera Pereira. São Paulo: Cosac-Naify, 2008.

AUBENQUE, Pierre. *Desconstruir a Metafísica?* Tradução de Rildo Vannucchi. São Paulo: Loyola, 2012.

BAUCHWITZ, Oscar Federico. Nihilismo e Neoplatonismo. *Boletim do CPA*, Campinas, n.15, jan/jun. 2003.

BAUCHWITZ, Oscar Federico. Reflexões sobre a serenidade em Heidegger. A caminho do que somos. In: *Revista Ethica*. Rio de Janeiro, v. 13, n. 2, p. 102-113, 2006.

BAUCHWITZ, Oscar Federico. Do sem-sentido ao além nietzschiano: o acontecer da arte como apropriação do instante. In: Daniel Lins (Org.). *Nietzsche e Deleuze: arte e resistência*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, v.1, p. 189-197.

BAUCHWITZ, Oscar Federico. Heidegger e a Mística Medieval. In: SOUZA, Ilza Maria de (Org.). *Café Filosófico. Natal*: EDUFRN, 2014.

BAUCHWITZ, Oscar Federico. Solidão, Liberdade, Concretude. In: BAUCHWITZ, Oscar Federico; FERNANDES, Edrisi; BEZERRA, Cícero. (Org.) *Seminários do Seridó: Solidão e Liberdade*. Natal: Edufrn, 2015, p. 389-404.

BAUCHWITZ, Oscar Federico. Uma igreja, uma cabana, uma montanha: reflexões sobre as possibilidades do construir. In: BAUCHWITZ, Oscar; MORAES, Dax; FERNANDES, Edrisi. (Orgs.). *O Homem e o Espaço*. Natal: PPGFIL/UFRN, Caule de Papiro, 2017, v.1, p.391-407.

BAUCHWITZ, Oscar Federico. A metafísica como plasticidade do espanto. In: BAUCHWITZ, Oscar Federico; MORAES, Dax; AMARAL, Gisele (Orgs.). *É a metafísica espelho da vida?* Natal: Caule de Papiro, 2018.

BEAINI, Thais Curi. *Heidegger: arte como cultivo do inaparente*. São Paulo: Nova Stella; Editora da Universidade de São Pulo, 1986. (Coleção Belas Artes).

BEJARANO CANTERLA, Rosario. Presentación. In: *Habitación del Vacío: Heidegger y el problema del espacio después del Humanismo*. Sevilla: Thémata/Madrid: Plaza y Valdés, 2010.

BOFF, Leonardo. *Saber cuidar: ética do humano, compaixão pela terra*. Petrópolis: Vozes, 1999.

BORGES-DUARTE, Irene. *Arte e Técnica em Heidegger*. Lisboa: Documenta, 2014.

BORGES-DUARTE, Irene. Cuidado e Pobreza em Heidegger. In: Borges-Duarte. I. Sylla, B; Casanova, M. A (Ed.) *Fenomenologia Hoje VI: Intencionalidade e Cuidado*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017, p. 9-35.

BORGES-DUARTE, Irene. A apropriação propícia - pensar e amar como acontecimento em Heidegger. In: *Revista Natureza Humana*, vol. 21, n. 1. São Paulo, jan./jun. 2019. Disponível em: pepsic.bvsalud.org/pdf/nh/v2/v21n1a04.pdf. Acessado em 21/01/2019.

BOTTON, Alain de. *A Arquitetura da Felicidade*. Rio de Janeiro: Rocco, 2007.

BRANDÃO, Antônio José. Prefácio. In: HEIDEGGER, Martin. *Carta Sobre o Humanismo*. Lisboa: Guimarães Editores, 1985.

CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. Itinerário do Pensamento de Heidegger (Apresentação). In: HEIDEGGER, Martin. *Introdução à Metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. A Filosofia na idade da ciência. In: Carneiro Leão, Emmanuel. *Aprendendo a Pensar*, vol. I. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. O Silêncio da Fala. In: LEÃO, Emmanuel Carneiro. *Aprendendo a Pensar*, vol. II, 3. ed. Teresópolis, RJ: Daimon Editora, 2010.

CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. Posfácio. In: HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução revisada e apresentação Márcia Sá Cavalcante Schuback; posfácio de Emmanuel Carneiro Leão. 10. ed. Petrópolis: Vozes; 2015. (Coleção Pensamento Humano).

COSTA, Alves. O lugar da História. *Jornal dos Arquitectos n° 202*. Publicação Bimestral da Ordem dos Arquitectos. Portugal, 2001.

COSTA, Lúcio. *Considerações sobre arte contemporânea*. Ministério da Educação e Saúde – Serviço de Documentação, 1952. (Série Os cadernos de Cultura).

COUTINHO, Evaldo. O ano da criação: entrevista a Alexandre Bandeira. In: *Continente Multicultural*, ano I, n. 3, março/2001. Recife: Companhia Editora de Pernambuco, 2001, p.33-42.

COUTINHO, Evaldo. *O espaço da arquitetura*. São Paulo: Perspectiva, 1998.

DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. Sobre a Obra de Arte como Acontecimento da Verdade. In: *O que nos faz pensar*. Volume 13. Rio de Janeiro: publicação do Departamento de Filosofia da PUC-RJ: 1999.

ECO-ARQUITETURA. <http://www.hisour.com/hisour-com.edn.ampproject.org>. Acesso em 22/10/2020.

FOLTZ, Bruce V. *Habitar a Terra: Heidegger e a Metafísica da Natureza*. Lisboa: Instituto Piaget, D.L. 2000.

GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva – Heidegger em retrospectiva*. Petrópolis: Vozes, 2007.

GUZZONI, Ute. A relação entre o espaço e a arte no Heidegger tardio. In: *Artefilosofia*. Ouro Preto, n. 5, jul.2008, p. 48-60.

HAAR, Michel. *A Obra de Arte. Ensaio sobre a ontologia das obras*. Tradução Maria Helena Kühner. 2. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2007.

HEIDEGGER, Martin. *A Arte e o Espaço*. Tradução de Miguel Gally. Título original: *Die Kunstundder Raum*, 1969 a.

HEIDEGGER, Martin. *Da Experiência do Pensar*. Tradução, introdução e anotações por Maria do Carmo Tavares de Miranda. Porto Alegre: Editora Globo, 1969 b.

HEIDEGGER, Martin. *O Caminho do Campo*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo. Livraria Duas Cidades, 1969 c.

HEIDEGGER, Martin. *Der Ursprung des Kunstwerkes*. In: *Holzwege*, GA 5. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

HEIDEGGER, Martin. *Hebel, el amigo da casa*. Traducción de B. Jaecker e G. Schattenberg. In: *Eco (Bogotá)*, TOMO XLI, n. 249 (julho 1982), p. 225-240.

HEIDEGGER, Martin. *Aus der Erfahrung des Denkens*, GA 13. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983 a.

HEIDEGGER, Martin. *Einführung in die Metaphysik*, GA 40. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1983 b.

HEIDEGGER, Martin. *Carta Sobre o Humanismo*. Lisboa: Guimarães Editores, 1985.

HEIDEGGER, Martin. *Unterwegs zur Sprache*, GA 12. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985.

HEIDEGGER, Martin. *Überlieferte Sprache und technische Sprache*, Erker, 1989.

HEIDEGGER, Martin. *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 2000.

HEIDEGGER, Martin. *A origem da obra de arte*. Tradução Maria da Conceição Costa. Lisboa: Edições 70, 1990.

HEIDEGGER, Martin. *Língua de tradição e língua técnica*. Tradução Mário Botas. Lisboa: Vega, 1995.

HEIDEGGER, Martin. *Serenidade*. Tradução Maria Madalena Andrade, Olga Santos. Lisboa: Instituto Piaget, s.d.

HEIDEGGER, Martin. A Questão da Técnica. Tradução de Marco Aurélio Werle. In: *Cadernos de Tradução*, n. 2, DF/USP, 1997.

HEIDEGGER, Martin. *A Caminho da Linguagem*. Tradução Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2003.

HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o Humanismo*. Tradução Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro, 2005 a.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo. Parte I*. Tradução revisada de Márcia Sá Cavalcante Schuback; apresentação de Emmanuel Carneiro Leão. 15. ed. Petrópolis: vozes; 2005b. (Coleção Pensamento Humano).

HEIDEGGER, Martin. *Identität und Differenz*, GA 11. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006.

HEIDEGGER, Martin. Observações sobre Arte – Escultura – Espaço. Tradução: Alexandre de Oliveira Ferreira. *Artefilosofia*, Ouro Preto, n.5, p. 15-22, jul. 2008 a.

HEIDEGGER, Martin. *Marcas do Caminho*. Tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008 b.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução revisada e apresentação Márcia Sá Cavalcante Schuback; posfácio de Emmanuel Carneiro Leão. 4. ed. Petrópolis: Vozes; 2009a. (Coleção Pensamento Humano).

HEIDEGGER, Martin. *Sobre o Humanismo*. Tradução, introdução e notas de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro, RJ: Tempo Brasileiro, 2009 b.

HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos Fundamentais da Metafísica: mundo, finitude; solidão*. 2. ed. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e Conferências*. Traduções Emmanuel Carneiro Leão; Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. 8. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012 (Coleção Pensamento Humano).

HEIDEGGER, Martin. De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador. In: *A Caminho da Linguagem*. Tradução Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012 (Coleção Pensamento Humano).

HEIDEGGER, Martin. *Explicações da poesia de Hölderlin*. Tradução de Claudia Pellegrini Drucker. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2013.

HEIDEGGER, Martin. Encuentros con Ortega y Gasset. In: *Experiencias del pensar (1910-1976)*. Madri: Abada editores, 2014 a.

HEIDEGGER, Martin. Paisagem Criativa: por que permanecemos na Província? Tradução de Maria Assumpção Rodrigues. In: *Ideias*. Campinas (SP), n. 9, nova série, 2º semestre, 2014b.

HEIDEGGER, Martin. *Caminhos de Floresta*. 3. ed. Tradução de Irene Borges-Duarte, Filipa Pedroso, Alexandre Franco de Sá, Hélder Lourenço, Bernhard Silva, Víctor Moura, João Constâncio. Lisboa: Calouste Gulbekian, 2014c.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução revisada e apresentação Márcia Sá Cavalcante Schuback; posfácio de Emmanuel Carneiro Leão. 10. ed. Petrópolis: Vozes; 2015 (Coleção Pensamento Humano).

HEIDEGGER, Martin. *Identidade e Diferença*. Tradução e notas de Ernildo Stein. 1. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018 (Coleção Vozes de Bolso).

INWOOD, Michael. *Heidegger*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

MENDOZA GARZA, Maria do Rosario. *Heidegger em 1951: construcciones que hacen posible el habitar*, p. 106-118. Disponível em: <http://posgrado.unam.mx>. Acesso em 25/01/2021.

MMA. Ministério do Meio Ambiente. Secretaria de Extrativismo e Desenvolvimento Rural Sustentável. *Curso de Bioconstrução*. Texto elaborado por: Cecília Prompt. Brasília: MMA, 2008. Disponível em: somosverdes.com.br. Acesso em 20/11/2017.

MIRANDA, Maria do Carmo Tavares de. O Pensamento de Heidegger. Sua Importância na Filosofia Atual. In: Heidegger, Martin. *Da Experiência do Pensar*. Tradução, introdução e anotações por Maria do Carmo Tavares de Miranda. Porto Alegre: Editora Globo, 1969.

NESBITT, Kate. *Uma Nova Agenda para a Arquitetura. Antologia Teórica (1965-1995)*. Tradução de Vera Pereira. São Paulo: Cosac-Naify, 2008.

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

NORBERG-SCHULZ, Christian. El Nuevo Lugar. In: NORBERG-SCHULZ, Christian. *Los Principios de la Arquitectura Moderna*. Barcelona: Editorial Reverte, 2009.

NORBERG-SCHULZ, Christian. O Fenômeno do Lugar. In: NESBITT, Kate. *Uma Nova Agenda para a Arquitetura. Antologia Teórica (1965-1995)*. Tradução de Vera Pereira. São Paulo: Cosac-Naify, 2008.

NORBERG-SCHULZ, Christian. O Pensamento de Heidegger na Arquitetura. In: NESBITT, Kate. *Uma Nova Agenda para a Arquitetura. Antologia Teórica (1965-1995)*. Tradução de Vera Pereira. São Paulo: Cosac-Naify, 2008.

ORTEGA Y GASSET, José. Sobre el especialista y el filósofo. *Anejo: en torno al Coloquio de Darmstadt*, 1951, Obras Completas. Madrid; Alianza Editorial, 1983, p. 628-630.

PALLASMAA, Juhani. *Os Olhos da Pele*. Porto Alegre: Bookman, 2005.

PULLS, Maurício Mattos. *Arquitetura e Filosofia*. São Paulo, SP. Annablume, 2006.

RASMUSSEN, Steen Eiler. *Viver a Arquitectura*. Casal de Cambra: Caleidoscópio, 2007.

ROHE, Mies van der. <http://www.archdaily.com.br/br/101-40344/classicos-da-arquitetura-casa-farnsworth-mies-van-der-rohe/>. Acesso em 27/10/2020.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger, um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. Tradução Lya Lett Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2000.

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

SARAMAGO, Ligia. Sobre a serenidade em Heidegger: uma reflexão sobre os caminhos do pensamento. In: APRENDER – Caderno de Filosofia e Psicologia da Educação. Vitória da Conquista. Ano VI, n. 10, p. 159-176, 2008 b.

SARAMAGO, Ligia. Entre a Terra e o Céu: a questão do habitar em Heidegger. In: *O que nos faz pensar* n° 30, dezembro de 2011, p. 73-83. Disponível em: www.oquenosfazpensar.fil.puc-rio>index.php>oqfnfp>article>view. Acessado em 30/12/2019.

SARAMAGO, Ligia. Como ponta de lança: o pensamento do lugar em Heidegger. In: MIRANDOLA Jr, Eduardo; HOLZER, Werther; OLIVEIRA, Lívia de. (org.). *Qual o espaço do lugar?* 1. Ed. São Paulo: Editora Perspectiva SA, 2012, v.1, p. 193-225.

SANTOS, Milton. *Técnica, espaço, tempo. Globalização e meio técnico-informacional*. São Paulo: Hucitec, 1994.

SANTOS, Milton. *A natureza do espaço: técnica e tempo – razão e emoção*. São Paulo: EDUSP, 2002.

SHARR, Adam. *Heidegger's Hut*. Cambridge: The MIT Press, 2006.

SHARR, Adam. *Heidegger for Architects*. Nova York: Routledge, 2007.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Como Representação*. tomo I. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2015

SCHUBACK, Márcia de Sá. A perplexidade da presença. In: HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. 4. ed. Tradução revisada e apresentação de Márcia Sá Cavalcante Schuback; posfácio de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2009. (Coleção Pensamento Humano).

SIMMEL, George. *Filosofia da Paisagem*. Tradução de Artur Mourão. (S.I.). Covilhã: Lusofia Press, 2009. Disponível em: <<http://www.lusofia.net>>. Acesso em 27 jan.2020.

STEIN, Ernildo. Necessidade e Historicidade (Prefácio). A justificação dos enunciados cognitivos, em particular os da estética em Martin Heidegger. In: BEAINI, Thais Curi. *Heidegger: a arte como cultivo do inaparente*. São Paulo: Nova Stella; Editora da Universidade de São Paulo, 1986. (Coleção Belas Artes). Originalmente apresentada como tese da autora

(doutorado – Universidade de São Paulo) sob o título: A arte como fruto das concepções epocais do ser.

STEIN, Ernildo. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. (Coleção Filosofia; 152).

STROETER, João Rodolfo. *Arquitetura e Teorias*. São Paulo: Nobel, 1986.

TAUT, Bruno J. F. *The City Crown*. Translated and edited by Matthew Mindrup/ Urike A. Itenmüller-Lewis, Ashgate Published, UK, 2015.

TRAWNY, Peter. *Adyton: a filosofia esotérica de Heidegger*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Mauad X, 2013.

TUAN, Yi-Fu. *Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente*. São Paulo: DIFEL, 1980.

UNGER, Nancy Mangabeira. *O encantamento do humano: ecologia e espiritualidade*. São Paulo: Loyola, 1991.

UNGER, Nancy Mangabeira. Crise Ecológica: a deserção do espaço comum. *Educação & Realidade*, set/dez. 2009, p. 147-155.

ZEVI, Bruno. *Saber ver a arquitetura*. Tradução de Maria Isabel Gaspar e Gäetan Martins de Oliveira. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

WERLE, Marco Aurélio. A pergunta e o caminho no pensamento de Heidegger. In: WU, Roberto; NASCIMENTO, Cláudio Reichert do (Orgs.). *A obra inédita de Heidegger*. São Paulo: LiberArs, 2012, p. 151-165.