

OTTO FRIEDRICH BOLLNOW
O HOMEM E O ESPAÇO



Tradução de
Aloísio Leoni Schmid

Editora
UFPR

OTTO FRIEDRICH BOLLNOW
O HOMEM E O ESPAÇO





Reitor

Ricardo Marcelo Fonseca

Vice-Reitora

Graciela Inês Bolzón de Muniz

Pró-Reitor de Extensão e Cultura

Leandro Franklin Gorsdorf

Diretor da Editora UFPR

Rodrigo Tadeu Gonçalves

Vice-Diretor da Editora UFPR

Hertz Wendel de Camargo

Conselho editorial que aprovou este livro

Alexander Welker Biondo

Carlos Alberto Ubirajara Gontarski

Ida Chapaval Pimentel

Luiz Edson Fachin

Maria de Fátima Montavani

Maria Rita de Assis Cesar

Mário Antonio Navarro da Silva

Quintino Dalmolin

Sergio Luiz Meister Berleze

Sylvio Fausto Gil Filho

Ulf Gregor Baranow

OTTO FRIEDRICH BOLLNOW
O HOMEM E O ESPAÇO



Tradução de
Aloísio Leoni Schmid

Editora
UFPR

© Otto Friedrich Bollnow
Título original: *Mensch und Raum*, 9 ed.
Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer, 2000

O HOMEM E O ESPAÇO

Coordenação editorial

Rachel Cristina Pavim

Revisão

Patricia Domingues Ribas

Projeto gráfico

Eliane Ribeiro Campos

Capa

Tiago Buscarons Campetti

Direitos em língua portuguesa reservados para Pacto Ambiental Ltda.
Proibida a reprodução.

Série Pesquisa, n. 329

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ. SISTEMA DE BIBLIOTECAS.
BIBLIOTECA CENTRAL. COORDENAÇÃO DE PROCESSOS TÉCNICOS.

Bollnow, Otto Friedrich, 1903-
B692 O homem e o espaço / Otto Friedrich Bollnow; tradução de Aloísio Leoni
Schmid. – Curitiba: Editora UFPR, 2019
327 p. (Pesquisa, n. 125)

Vários autores.
Inclui bibliografias.

1. Espaço e tempo. 2. Existencialismo - Filosofia. 3. Espaço-Homem.
4. Homem (Filosofia). I. Título. Série.

CDD: 22.ed. 142.78

Bibliotecária: Samira Elias Simões - CRB 9/755

ISBN 978-85-8480-147-3

Ref. 932

Direitos desta edição reservados à

Editora UFPR

Rua João Negrão, 280, 2º andar - Centro

Tel.: (41) 3360-7489

80010-200 - Curitiba - Paraná - Brasil

www.editora.ufpr.br

editora@ufpr.br

2019



Associação Brasileira
das Editoras Universitárias

Para
Dr. Ortrud Bollnow
(nascida BÜRGER)
11.9.1963

SUMÁRIO

PREFÁCIO / 7

INTRODUÇÃO / 11

1. Sobre a história do problema / 11
2. A diferenciação com respeito ao espaço matemático / 14
3. O conceito do espaço vivenciado / 16
4. A espacialidade da vida humana / 20

I. A ARTICULAÇÃO ELEMENTAR NO ESPAÇO / 25

1. A noção de espaço em Aristóteles / 27
 1. O lugar natural / 27
 2. O espaço como recipiente / 29
2. Uso da palavra e etimologia / 33
 1. O uso cotidiano do idioma / 33
 2. Indicações etimológicas / 35
 3. Os locais e posições no espaço / 39
3. O sistema natural de eixos / 47
 1. Eixo vertical e plano horizontal: o homem ereto / 47
 2. A superfície da Terra / 49
 3. A firmeza do solo e as formas de sua perda / 51
 4. O à frente e o atrás: o estar-a-caminho do homem / 53
 5. O lado direito e o lado esquerdo / 56
4. O centro do espaço / 59
 1. A questão do marco zero do espaço / 59
 2. O partir e regressar / 60
 3. A ordem ao redor do meio / 62
 4. O caráter finito do mundo / 64
5. Os pontos cardeais / 67
 1. A orientação no espaço / 67
 2. A geografia mítica / 69
 3. Outros esquemas direcionais / 71
 4. Locais preferidos / 73
 5. Direções de caminhos e âmbitos da vida / 75
6. Horizonte e perspectiva / 79
 1. O aspecto duplo do horizonte / 79
 2. A perspectiva / 82
 3. Perspectiva e horizonte no sentido figurado / 84

II. O MUNDO VASTO / 87

1. Vastidão, distância e o estrangeiro / 89
 1. A nova formulação do problema / 89
 2. O avanço para a vastidão infinita do espaço / 90
 3. O espaço interno barroco / 94
 4. Estreiteza e vastidão / 95
 5. O estrangeiro / 98
 6. A distância / 100
2. O caminho e a rua / 105
 1. A exploração do espaço / 105
 2. O surgimento dos caminhos / 106
 3. A construção das ruas / 107

4. A rede de estradas / 108
 5. A modificação do espaço / 110
 6. O homem na rua / 113
 3. A trilha de caminhada / 119
 1. O “Wandern” / 119
 2. A trilha / 121
 3. Falta de objetivo e atemporalidade / 122
 4. A alegria do partir / 125
 5. A volta à origem / 126
 6. A função do Wandern / 128
- III. O ABRIGO PELA CASA / 131
1. O significado da casa / 133
 1. A casa como centro do mundo / 133
 2. O habitar / 135
 3. O espaço do abrigo / 138
 4. A alegria do habitar em Bachelard / 141
 5. A função antropológica / 145
 6. A vulnerabilidade da casa / 147
 2. O espaço sacro / 149
 1. A volta para o pensamento místico / 149
 2. O espaço sagrado / 150
 3. A casa como imagem do mundo / 152
 4. A cidade / 155
 5. O resultado / 156
 3. A habitabilidade / 159
 4. Porta e janela / 165
 1. A porta / 165
 2. A fechadura / 166
 3. O limiar / 168
 4. A janela / 169
 5. A orientação no ambiente / 171
 6. O efeito alienante da janela / 172
 5. A cama / 175
 1. Fogão e mesa como centro da casa / 175
 2. A cama como centro / 176
 3. Indicações etimológicas e culturais / 177
 4. O sentimento de abrigo na cama / 179
 5. A postura em pé / 181
 6. O estar deitado / 183
 6. O despertar e o adormecer / 187
 - A. O despertar / 188
 1. O sentimento indefinido da existência / 189
 2. A percepção da própria situação. A estrutura do espaço próximo / 190
 3. A identificação do lugar / 192
 - B. O adormecer / 194
 1. A volta ao fundo da alma / 195
 2. O sentimento de abrigo / 197
 3. O sono profundo / 199
 4. O movimento duplo da vida / 201
- IV. ASPECTOS DO ESPAÇO / 203
1. O espaço hodológico / 205
 1. A distância / 205
 2. O caráter de caverna do espaço da habitação / 206
 3. O espaço hodológico em Lewin / 209
 4. A continuação em Sartre / 211
 5. A articulação hodológica da paisagem / 212

2. O espaço da ação / 217
 1. A ampliação do conceito de espaço hodológico / 217
 2. A tangibilidade das coisas no espaço / 219
 3. A arrumação do espaço / 221
 4. A compreensibilidade do espaço vital / 223
 5. A margem de jogo da ação / 224
 6. A expansão do conceito de espaço de ação / 225
3. O espaço do dia e o espaço da noite / 229
 1. A relação de ambos os espaços / 229
 2. O espaço do dia / 230
 3. Espaços crepusculares / 232
 4. O espaço noturno / 239
4. O espaço dotado de humor / 245
 1. O sentimento da estreiteza e da vastidão / 245
 2. O conceito do espaço dotado de humor / 246
 3. O efeito sensorial e moral das cores / 247
 4. Espaços internos / 250
 5. O espaço opressor do coração temeroso / 251
 6. O espaço eufórico / 254
 7. Uma confirmação poética / 256
5. O espaço presentual / 261
 1. O caráter espacial do som / 261
 2. A isenção de fins da dança / 265
 3. A relação modificada com o espaço / 268
 4. O movimento presentual / 270
 5. Crítica ao esquema espacial dualístico de Straus / 271
6. O espaço do convívio humano / 273
 1. A luta pelo espaço vital / 274
 2. O espaço do convívio amoroso / 275
 3. A força criadora de espaço do amor / 278
 4. A fundação da pátria / 281
 5. O espaço comum da cooperação amistosa / 284

V. A ESPACIALIDADE DA VIDA HUMANA / 287

1. Estar-no-espaço e ter-espaço / 289
 1. O princípio na intencionalidade / 289
 2. O espaço como meio / 291
 3. Modos do sentimento espacial / 292
 4. O habitar / 294
 5. O ter espaço / 299
 6. O espaço próprio / 301
2. Formas do espaço próprio / 303
 1. Três âmbitos do habitar / 303
 2. O corpo / 304
 3. A casa / 309
 4. O espaço livre / 317
3. Resumo e perspectivas / 323
 1. Modificações da espacialidade / 323
 2. A primazia do espaço que abriga / 324
 3. Exigências para o verdadeiro habitar / 325

PREFÁCIO DO TRADUTOR

Em 1995, ganhei de presente de aniversário um exemplar do *Mensch und Raum* de Ana Maria e Erik Pfeiffer (respectivamente, irmã e cunhado). Folheando-o, tomei notícia de sua importância como um clássico nas escolas alemãs de Arquitetura. Entretanto, foi para a prateleira e lá permaneceu por quase oito anos. Já lecionando Conforto Ambiental em cursos de Arquitetura e Construção Civil, tive um dia de consultá-lo e percebi a riqueza que estava deixando amarelar na estante. Resolvi, então, partir para uma leitura sistemática, e surgiu a idéia desta tradução. Agora, já na terceira releitura do texto, duas coisas se esclareceram. Primeiro, que a tarefa da tradução de uma tal obra é difícil, mais do que eu poderia exigir de mim para fazer o trabalho de sã consciência. Depois, que é grande a contribuição de Bollnow ao estudo do ambiente construído. Arriscando opinar para fora deste assunto em que atuo, creio que esta contribuição de Bollnow atinge outras áreas, como a Geografia, além de Arquitetura como um todo, Pedagogia e a Filosofia, como ocorre na Alemanha. E, ainda, tem um valor atemporal.

Gostaria de explicar melhor esta última afirmação. Primeiro, porque já fui informado do caráter de clássico do livro. Depois, porque isso se torna claro diante de alguns sinais dos tempos. Se os anos 1970, de que me lembro razoavelmente, tinham sonhos de paz, tolerância e progresso, muito se tornou hoje realidade. No mundo, terminou a guerra fria, e no Brasil, a ditadura; os jovens já não têm de sair de casa para exercer liberdades; progressos na informática, na comunicação, na medicina superaram o que conseguiu imaginar a melhor ficção científica do passado. E não parece haver unanimidade em se valorizar tudo isso. Superados os problemas, parece que não há mais idéias pelas quais lutar.

Talvez essa falta daquilo em que acreditar esteja sendo ocupada pelo poder econômico, que tem se apropriado da paternidade do pro-

gresso. Induz-se o público a acreditar em qualquer coisa: igrejas, pirâmides, bingos, partidos, *outdoors*. Vale tudo, pois tudo funciona – ou assim se apresenta a algum público suscetível, seja da TV aberta, da TV a cabo, dos leitores de *best-sellers* ou de correntes por *e-mail*.

No Brasil, mas também fora dele, no *metier* mais seletos dos responsáveis pela ordem, tornou-se inquestionável um padrão de racionalização que é pregado por governos de direita e também de esquerda. Tudo se relativiza diante do imperativo de um superávit primário. O poder dito democrático, a mídia dita aberta e os intelectuais ditos livres, que não passam de porta-vozes do capital, elaboram discursos cheios de neologismos, em nome de uma moralidade neoliberal. Não se trata só do resultado do consenso de Washington, mas de um processo mais longo para o qual caminhamos já há século e meio, e nossas cidades são o melhor indício disso. As condições de comunicação e mobilidade resultam de uma organização espacial pouco questionada. Construimos avenidas e ao longo delas enfileiramos casas e prédios. As cidades vêm se parecer com manifestos cartesianos. Zonas residenciais são a manifestação pública, condomínios horizontais a faceta privada de uma higienização de funções. Em especial nos condomínios, já não causa estranheza ver não somente casas, mas quase tudo do que dentro delas há – mobiliário, comida, objetos e pensamentos –, pasteurizados pela mensagem comercial. Já não faz diferença a densidade que se dá aos condomínios; suas crianças brincam no espaço virtual.

Desafogam-se os fluxos de automóveis, pessoas, coisas, informações, fluxos cada vez mais intensos e que só fazem lembrar o dito “os rios correm para o mar”. Habitar tornou-se uma mera função, uma secretaria ou ministério dentre as outras três dezenas que se distribuem aos aliados.

Lembro uma expressão que ouvi de um professor de administração: área construída de habitação se tornou *commodity*. Paga-se por quantidade; o preço é pela localização; e os empreendimentos residenciais ganham nomes esdrúxulos, em vocabulário alienígena, de *resorts* longínquos. Vemos as habitações sendo produzidas, maquiadas como que para se exibir num baile esnobe, com frontões neoclássicos, telhados californianos, pinheiros europeus. Tudo diferente do chinelo e roupão com que alguém se recolhe para o repouso num feriado prolongado, da calça grossa e surrada, de cor indefinida, que se veste para passar o dia trabalhando, cozinhando, brincando, sem qualquer constrangimento. É lamentável que o caráter estritamente pessoal, reservado, da habitação, o valor inominável do silêncio e da privacidade, e a possibilidade de explorar o entorno maior da casa bucolicamente situada desapareceram. Na paz con-

quistada, destruíram-se os motivos para alguém desejar a paz. Nossa época se mostra envolta em insensível arrogância, e seu efeito parece ser fazer o tempo passar rápido demais.

É para esse contexto que Bollnow, que hoje teria mais de cem anos, deixou algo de precioso em seu livro. Ele mostra algo de atemporal nos valores do espaço, trabalhados com rara beleza na escala da casa, que descreve no estado ainda organicamente integrado à paisagem natural e humana. Desenterra a percepção de quanto essa casa é algo primitivo, enraizado, sagrado. E, como conclusão para o projeto arquitetônico e a prática de morar, a casa deveria se tornar menos óbvia e cada vez mais misteriosa.

Bollnow é salutar numa época em que, no furor de uma contracultura pretensamente holística, se entendem como novidade campos do conhecimento como da “psicologia ancestral”, pretendendo estabelecer um conjunto de verdades auto-suficientes capazes de dispensar o paradigma científico. Têm um frescor especial suas formulações geometricamente impecáveis, de fazer inveja a muitos matemáticos.

Aloísio Leoni Schmid, Tanguá, outubro de 2007

1. SOBRE A HISTÓRIA DO PROBLEMA

A questão da constituição temporal da existência humana ocupou de um modo tão extraordinário a filosofia das últimas décadas que pode ser considerada a questão básica da filosofia contemporânea. Bergson foi provavelmente o primeiro a formular essa questão como a da *durée*, do tempo concretamente vivido, que difere do tempo objetivamente mensurável em horas, e Simmel logo trouxe essa formulação do problema à Alemanha. Então, Heidegger, em virtude de sua ontologia existencial, colocou do modo mais resolutivo no centro de todo o seu filosofar a questão sobre a temporalidade da existência humana. Com isso, finalmente, tornou-a uma questão visível em todo o seu alcance. Sartre e Merleau-Ponty retomaram esses pensamentos e os difundiram também na França. Entretanto, a mesma questão, partindo das mesmas provocações, também se mostrou muito frutífera nas ciências tomadas individualmente, bem como na psicologia e na psicopatologia. Assim também se deu na literatura e nas outras disciplinas das ciências humanas, em que despertou uma discussão muito prolongada e rica em novas problematizações e resultados. Aqui deve ser suficiente indicar, dentro da abrangente e estratificada literatura, a obra basilar de Minkowski sobre o *temps vécu*.¹

O oposto ocorre com a questão da constituição espacial da existência humana ou, mais simplesmente, do espaço concreto, vivenciado e vivido pelo homem: ficou bem no fundo da cena. Este fato surpreende,

1 MINKOWSKI, E. *Le temps vécu: études phénoménologiques et psychopathologiques*. Paris, 1933.

se visto na junção tradicional, tornada quase proverbial, das questões a respeito do tempo com aquelas a respeito do espaço. É certo que a questão a respeito do espaço vivenciado fora tomada com afinco na Psicologia e na Psicopatologia, já no início dos anos 1930, em ligação estreita com as pesquisas simultâneas sobre o tempo e, aparentemente, sob forte estímulo dos impulsos originados por Heidegger. Graf Dürckheim foi provavelmente o primeiro a desenvolver esse questionamento no território de língua alemã, em suas “*Untersuchungen zum gelebten Raum*”.² Aproximadamente ao mesmo tempo Minkowski, em seu livro já citado sobre o *temps vécu*, introduziu também os conceitos de *distance vécue* e do *espace vécu* e logo os desenvolveu com mais exatidão no seu outro livro, “*Vers une Cosmologie*”.³ Da literatura psicopatológica, mencionem-se somente os trabalhos de Straus⁴ e Binswanger,⁵ aos quais devemos retornar repetidas vezes no decorrer de nossas considerações. Todavia, essas abordagens muito interessantes não atingiram o âmbito mais restrito da filosofia. Fora dos círculos da medicina, parecem ter sido logo esquecidas. Diante do tempo, que diz respeito ao homem no seu núcleo mais íntimo, o espaço parecia filosoficamente menos frutífero, por aparentemente pertencer apenas às circunstâncias externas de vida do homem.

Partindo de um lado bem diverso, em sua volumosa “*Philosophie der symbolischen Formen*”,⁶ Cassirer esbarrou numa formulação aparentada do problema. Quando perseguia o desenvolvimento do pensar humano desde os inícios mágico-míticos até à formação da moderna consciência científica, teve necessariamente de se ocupar do desenvolvimento das concepções de espaço e tempo. Estudou um material imenso da etnologia e da história da religião, da lingüística e das diversas ciências individuais dos seres humanos. Tornou esse material frutífero para o questionamento filosófico sistemático. No nosso contexto é especialmente

2 GRAF VON DÜRCKHEIM, K. *Untersuchungen zum gelebten Raum. Neue Psychologische Studien*, Munique, v. 6, p. 383 *et seq.*, 1932.

3 MINKOWSKI, E. *Vers une cosmologie*. Paris, 1936.

4 STRAUS, E. *Die Formen des Räumlichen. Ihre Bedeutung für die Motorik und die Wahrnehmung. Der Nervenarzt*, 3. Jahrg., 1930, agora em: *Psychologie der menschlichen Welt: Gesammelte Schriften*. Berlin; Göttingen; Heidelberg, 1960. p. 141 *et seq.*

5 BINSWANGER, L. *Über Ideenflucht*. Zurique, 1933. Do mesmo autor: *Das Raumproblem in der Psychopathologie. Zeitsch. f. Neurologie*, 145 v., 1933. Agora em: *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, v. 2, p. 174 *et seq.*, 1955. BINSWANGER, L. *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*. Zurique, 1942.

6 CASSIRER, E. *Philosophie der symbolischen Formen*. 3 v. Berlin, 1923-1929.

interessante a forma como ele destacou o espaço mítico em sua estrutura, de início estranha e incompreensível. Com isso, contudo, ele compreendeu o espaço mítico como um estágio passado na evolução do espírito humano, superado pelo conceito científico de espaço hoje existente. Condição pelo rumo da sua formulação do problema, não viu a questão do espaço vivenciado do modo usual também para o homem de hoje. Tampouco se perguntou qual a extensão com que estruturas de espaço análogas àquelas míticas poderiam assumir um significado mais geral, de validade também para o homem de hoje, ou ao menos qual a extensão com que as formas míticas poderiam ser tomadas frutíferas para a compreensão do espaço vivenciado. Somou-se o fato da obra de Cassirer, em consequência de sua emigração, ter sido cada vez mais esquecida na Alemanha e com isso não ter alcançado o merecido efeito sobre o desenvolvimento posterior.

Desde então, do lado filosófico, é provável ter sido somente Lassen a enfatizar o significado da espacialidade para a estrutura da existência humana, em oposição àquela primazia da temporalidade defendida por Heidegger.⁷ Ele próprio tem origem em Cassirer, no âmbito de sua formulação mais especial do problema, aquele de uma fenomenologia da contemplação. Entretanto, também seu trabalho parece ter encontrado pouco reconhecimento.

Somente mais recentemente é que a questão do espaço vivenciado tornou a ocupar, com mais presença, o primeiro plano. De um lado, o círculo ao redor de Buytendijk reuniu no anuário “*Situation*”⁸ (lamentável que deste somente o primeiro volume tenha surgido) uma série de trabalhos significativos sobre a estrutura do espaço concretamente vivenciado, da perspectiva fenomenológico-psicológica. Nós ainda iremos, igualmente, abordá-los mais em detalhe. Do outro lado, Bachelard, depois de uma série de livros profundos sobre os quatro elementos,⁹ desenvolveu uma “poética do espaço” sistemática.¹⁰ Com isso, parece que se atingiu, também do lado filosófico, o irrompimento dessa formulação. A questão da constituição espacial da existência humana avança para uma posição de importância equivalente à do problema da temporalidade,

7 LASSEN, H. *Beiträge zu einer Phänomenologie und Psychologie der Anschauung*. Würzburg, 1939.

8 SITUATION. *Beiträge zur phänomenologischen Psychologie und Psychopathologie*. Utrecht, Antuérpia, 1954.

9 BACHELARD, G. *L'eau et les rêves*. Paris, 1942. BACHELARD. *L'air et les songes*. Paris, 1943. BACHELARD. *La terre et les rêveries de la volonté*. Paris, 1948. BACHELARD. *La terre et les rêveries du repos*. Paris, 1948.

10 BACHELARD, G. *La poétique de l'espace*. Paris, 1958. Tradução alemã de K. Leonhard. Munique, 1960.

com peso e questionamento próprios. Parece, sobretudo, supérfluo antecipar especulações sobre a possível primazia de uma ou de outra formulação. Poderia ser mais frutífero tomar o novo problema do espaço vivenciado da maneira mais despojada possível e observar o resultado. Entretanto, em todas as iniciativas até aqui se trata sempre de contribuições individuais somente, do país ou do exterior, que se originam das diversas ciências e abordam o problema sob seus pontos de vista especiais. Falta, até aqui, a tentativa de uma representação sistemática, num contexto. Para tanto, aqui deve ser tentado um primeiro passo.

2. A DIFERENCIAÇÃO COM RESPEITO AO ESPAÇO MATEMÁTICO

Tentaremos inicialmente dar um recorte um pouco mais exato à formulação do problema que servirá de guia. É certo que, como logo irá se demonstrar, a questão do espaço vivenciado não se deixe desenvolver simplesmente como um oposto daquela do tempo vivenciado, mas que conduz a questões bastante diferenciadas. Contudo, os primeiros passos podem ser dados apoiando-se no processo lá utilizado com êxito. Assim como ocorre com o tempo, em que é possível diferenciarmos aquele tempo abstrato, matemático e medido por relógios do tempo concreto, vivenciado pelo homem vivente, também é possível diferenciarmos entre o espaço abstrato dos matemáticos e físicos e o espaço humano, concretamente vivenciado. Quando na vida diária falamos de espaço sem uma reflexão mais cuidadosa, iremos pensar costumeiramente no espaço matemático, o espaço mensurável em suas três dimensões, em metros e centímetros, assim como o conhecemos na escola e o tomamos por princípio sempre que, na vida prática, tenhamos de fazer uso das relações espaciais mensuráveis (por exemplo, quando refletimos sobre como decorar uma nova moradia com nossos móveis antigos, talvez demasiadamente grandes). Do contrário, raramente nos damos conta de que este é apenas um aspecto determinado do espaço e que o espaço concreto, vivenciado diretamente na vida, de modo algum coincide com esse espaço abstrato, matemático. Nesse espaço humano circundante vivemos de modo tão óbvio que ele não nos chama a atenção em suas peculiaridades, e sequer refletimos mais a seu respeito. A pesquisa sobre o assunto é, portanto, uma tarefa filosófica especial, que pressupõe um recuo em relação ao modo de ver já tornado inquestionável, e um retorno àqueles fundamentos da vida, via de regra despercebidos.

Bergson esclareceu a *durée*, o tempo concretamente vivido pelo ser humano, por meio da contraposição àquele tempo da matemática, mais bem conhecido. Assim também, podemos olhar as peculiaridades do espaço vivenciado, de início ainda difíceis de captar, com um procedimento provisório de início: o de distingui-lo do espaço matemático, que nos é mais familiar. Para simplificar, atemo-nos ao conhecido espaço euclidiano tridimensional, e nele lançamos um sistema de eixos ortogonais.

A propriedade decisiva do espaço matemático é sua homogeneidade, que significa que:

1. Nenhum ponto é diferenciado do outro. Este espaço não tem nenhum centro natural de coordenadas, mas, por motivos de conveniência, podemos fazer de qualquer ponto este centro, por uma simples mudança de coordenadas.

2. Tampouco se diferencia uma direção da outra. Podemos, mediante simples rotação, fazer de qualquer direção arbitrária um eixo de coordenadas.

O espaço em si é contínuo e uniforme, e assim se estende para todos os lados até o infinito. Já para o espaço vivenciado essas determinações não valem.

1. Há nele distinto um centro, que é dado pelo lugar do homem que vivencia o espaço, de uma maneira que ainda será tratada com mais exatidão.

2. Há nele distinto um eixo de coordenadas, que está em inter-relação com o corpo humano e sua atitude vertical, contraposta à força da gravidade.

Para completar, podemos ainda antecipar algumas outras constatações:

3. As imediações e locais nele se distinguem qualitativamente. Sobre suas relações constrói-se uma rica articulação do espaço vivenciado, para o qual não existe analogia no espaço matemático.

4. Nisso existem não apenas transições fluidas de um setor a outro, mas também fronteiras bem nítidas. O espaço vivenciado mostra pronunciadas descontinuidades.

5. Também o problema do caráter infinito se torna essencialmente mais complicado. O espaço vivenciado é inicialmente dado como um espaço fechado, finito, e somente nas experiências posteriores se expande até uma extensão infinita.

6. No todo, o espaço vivenciado não é nenhum domínio neutro com respeito a valores. Por meio de relações vitais, mostra-se para o

homem mais um fator estimulante do que repressor. Apoiando como tolhendo, ele é o campo do comportamento da vida humana.

7. Cada lugar no espaço vivenciado tem seu significado para o homem. Por isso, para a descrição do espaço vivenciado recorreremos às categorias usuais nas ciências humanas.

8. Trata-se não de uma realidade descolada da relação concreta com o homem, mas do espaço, tal como existe para o homem. Trata-se também da relação humana com esse espaço; pois uma coisa não se destaca da outra.

3. O CONCEITO DO ESPAÇO VIVENCIADO

Para fixar essas relações de maneira abstrata, falamos de um espaço vivenciado e, ao fazê-lo, temos em mente o espaço como ele se abre para a vida humana concreta. Graf Dürckheim, no trabalho mencionado, em vez deste, falou de um espaço vivido, no mesmo sentido também Minkowski, de um *espace vécu*. Em muitos sentidos, esta denominação é mais certa que a do espaço vivenciado, porque este último pode facilmente ser tomado num sentido subjetivo, como a maneira como um espaço é experimentado por um homem, espaço que, como tal, já está aí independentemente da maneira como se torna vivenciado, quando o complemento “vivenciado” se refere somente à coloração subjetiva que se sobrepõe ao espaço. Logo, a denominação “espaço vivenciado” pode ser facilmente entendida como “experiência do espaço” no sentido de uma simples circunstância psíquica. Em contraposição, a expressão do espaço vivido tem preferência quando expressa que não se trata de nada psíquico, mas do próprio espaço, uma vez que o homem nele vive e com ele vive. Trata-se do espaço como meio da vida humana.

Apesar disso, hesito em empregar esse termo pragmático, muito mais inequívoco, pois na língua alemã “viver” é verbo intransitivo. Significa estar em vida, em contraposição a estar morto. Pode ainda, com definições adverbiais, ser modificado. Podemos viver bem ou mal, mas a palavra não pode estar ligada com um objeto no acusativo. Podemos dizer, no máximo, que vivemos nossa vida, assim como o diz o poeta: *Ich lebe mein Leben in wachsenden Ringen* (Eu vivo minha vida em anéis crescentes¹¹), ou podemos falar de mesmo modo de uma “vida não vivida”. Mas não

11 RILKE, R. M. *Stundenbuch. Gesammelte Werke*. v. 2, p. 175. Cf. “toda a vida é vivida (...) você vive, Deus – a vida?”, v. 2, p. 242. (N.T. Serão preservados os números relativos às edições alemãs, e traduzidas as palavras).

podemos dizer que o homem vive algo, como, por exemplo, o espaço ou o tempo, e por essa razão não podemos caracterizá-los como “vivididos”.¹² Assim, apesar de todas as ressalvas, opto pelo termo idiomaticamente correto de um “espaço vivenciado”, mesmo que concretamente menos certo e mais fácil de confundir, pois me parece inadmissível, na filosofia, esbarrar contra a lei da linguagem, precisamente lá onde se busca a maior clareza. No máximo ocasionalmente, quando me parecer mais cabível para o esclarecimento, eu falarei do espaço “vivenciado e vivido”, um após o outro.

Talvez poderíamos falar simplesmente de um “espaço vital”, não tivesse essa palavra tomado no uso do idioma um outro significado, estreito, como o do espaço disponível para a expansão da vida.* Desse modo, para evitar confusão, preferimos abdicar de tal termo e, em vez dele, falar do espaço vivenciado. Mas enfatize-se mais uma vez, para evitar confusão: esse espaço vivenciado não é algo de caráter espiritual. Não é somente vivenciado ou imaginado, ou somente concebido, mas algo real: o espaço concreto real, no qual acontece a vida.

De fato, encontramos-nos em plena concordância com Graf Dürckheim e Minkowski em suas definições de espaço vivido, já na primeira iniciativa para formular essa questão. Assim também começa Minkowski, quando, no capítulo final de sua obra aprofundada sobre o *temps vécu*, expande a observação até o *espace vécu*, diferenciando-o do conceito matemático de espaço. Ele escreve:

O espaço não se reduz, para nós, a relações geométricas, que determinamos como se nós mesmos, limitados ao simples papel de curiosos observadores científicos, nos encontrássemos externos a ele. Vivemos e agimos no espaço, e no espaço se dá tanto nossa vida pessoal como a vida coletiva da humanidade.¹³

12 As citações do *Trübners Wörterbuch* mostrando o uso do acusativo neste caso são modernas e me parecem uma infração ao idioma.

* N.T. Alusão ao “espaço vital” (*Lebensraum*), termo atribuído ao geógrafo alemão Friedrich Ratzel (1844-1904) e desgastado pelo discurso expansionista de Adolf Hitler para a Alemanha. Para Ratzel, o desenvolvimento de todas as espécies, incluindo o ser humano, dependia de sua adaptação às circunstâncias geográficas: recomenda a migração para a colonização das terras conquistadas. Disponível em: <http://www.bbc.co.uk/history/war/wwtwo/hitler_lebensraum_01.shtml>. Acesso em: 14/01/2006).

13 MINKOWSKI, *Le temps...*, p. 367. Citados estrangeiros são dados sempre em tradução alemã. (N.T. Aqui já convertidos por mim ao português).

E Graf Dürckheim formulou já de início a questão de maneira tão pertinente e abrangente, que nos servimos de suas sentenças para começarmos nossas próprias reflexões. Assim diz ele:

O espaço vivido é para o *self* um meio da realização em carne e osso, antiforma ou expansão, intruso ou guardião, passagem ou permanência, estrangeiro ou pátria, material, local de realização e possibilidade de evolução, resistência e fronteira, órgão e adversário desse *self* em sua realidade instantânea de ser e viver.¹⁴

São importantes nessas formulações as expressões opostas tipicamente recorrentes: “intruso ou guardião”, “órgão e adversário”, etc. Como aqui será visto com profundidade, o espaço é dado ao homem de modo ambivalente, como estimulador e repressor. Ainda mais profundamente, como algo que lhe pertence como membro e por sua vez se lhe avança de fora, como algo hostil, ou ao menos estranho.

Nessa dupla definição como “possibilidade de evolução” e como “resistência”, o espaço tampouco é para o homem um meio neutro e constante, mas é preenchido com significados nas relações vitais de atuações opostas, e esses significados, por sua vez, mudam de acordo com os diferentes lugares e regiões do espaço. Também esses significados não são devidos a sentimentos apenas subjetivos que o homem liga ao espaço, mas são caracteres autênticos do próprio espaço vivido. Aqui enfatiza Graf Dürckheim:

o espaço concreto do homem desenvolvido é para ser levado a sério em todo o conjunto de elementos significativos nele experimentados, pois na peculiaridade de suas qualidades, encadeamentos e ordens ele é forma de expressão, conservação e realização do sujeito que nele vive e vivencia, e com ele se relaciona.¹⁵

Por sua vez, a força com que esse espaço está ligado como correlato ao homem que nele vive deriva do seguinte: o espaço não somente é diverso para os diversos homens, mas varia para o próprio indivíduo de acordo com sua constituição e humor circunstanciais. Cada modificação “no” homem condiciona uma mudança de seu espaço vivido. Assim enfatiza Graf Dürckheim:

14 GRAF VON DÜRCKHEIM, *op. cit.*, p. 389.

15 *Id.*

O espaço concreto é diferente de acordo com o ser de quem ele é o espaço, e de acordo com a vida que nele se realiza. Modifica-se com o homem que nele está, modifica-se com a atualidade de determinadas posturas e orientações que – mais ou menos instantaneamente – dominam todo o *self*.¹⁶

Aqui também é necessária uma ressalva com respeito à denominação sob a qual Bachelard mais recentemente reuniu sua relevante contribuição para a filosofia do espaço concretamente vivenciado, a de uma “poética do espaço”, pois aquilo que desenvolveu em brilhantes análises particulares sobre a casa e o espaço, sobre o sótão e o porão, câmaras e armários, sobre todo o mundo espacial vivenciado pelo ser humano tem sido adotado de maneira demasiadamente cuidadosa – portanto descabida. Isso é, sem dúvida, compreensível, dada a origem filosófica de Bachelard. Ele vem da filosofia das ciências naturais e de um conceito de conhecimento nelas orientado. De tal ponto de vista, as experiências do espaço vivenciado não lhe parecem conter conhecimento objetivo. Ele as aponta como algo meramente subjetivo, obra da força de imaginação poética.

Mas, por outro lado, no âmbito de sua transcendente concepção metafísica do mundo, que ele mesmo chamou, seguindo Novalis, de “idealismo mágico”,¹⁷ nessa força de imaginação ele vê um feito que supera em muito aquilo que normalmente se entende sob esse nome. Como composição humana que se expressa lingüisticamente, como *imagination parlée*, esta tão somente há de acompanhar no sonhar o “sonho das coisas”, a *imagination materielle* ou *de la matière*¹⁸ que cria na própria realidade. A partir daqui, a poesia ganha para ele uma dignidade especial: “não é um jogo, mas uma força da natureza. Ela ilumina o sonho das coisas”.¹⁹ Por isso, ele vê a filosofia como confiada à realização pregressa dos poetas: “O que não poderiam aprender os filósofos, se lessem os poetas!”²⁰ Assim, no seu próprio procedimento que ele, seguindo Minkowski, classifica como fenomenologia, a interpretação das figuras poéticas ocupa amplo espaço; pois “os poetas e pintores”, tomando a palavra de van den Berg, “são fenomenólogos natos”.²¹ Nesse sentido – expresso em versão aprofundada – da força de imaginação poética será

16 GRAF VON DÜRCKHEIM, *op. cit.*, p. 390.

17 BACHELARD, *La terre et les rêveries de la volonté*, p. 5.

18 *Ibid.*, p. 1 et seq.

19 BACHELARD, *La terre et les rêveries du repos*, p. 324.

20 BACHELARD, L. *Poetik des Raumes*. Tradução alemã de K. Leonhard. Munique, 1960. p. 239.

21 *Ibid.*, p. 22.

possível relacionarmos os resultados de suas análises do espaço poético, sem mais delongas, nas nossas pesquisas do espaço concretamente vivenciado, mesmo sem que nos ocupemos detalhadamente com essa concepção da força de imaginação.

4. A ESPACIALIDADE DA VIDA HUMANA

Se nos recusamos a encarar o espaço vivenciado no sentido da pura experiência espacial, como algo somente psíquico, por outro lado, ele tampouco seria um objeto destacado do sujeito. Trata-se da relação que surge entre os seres humanos e seu espaço, como já enfatizamos no início, logo, também, da estrutura da própria existência humana, uma vez que esta é determinada por sua relação com o espaço. Nesse sentido, falamos da espacialidade da existência humana. Com esse conceito não estamos querendo dizer que a própria vida – ou a “existência” humana – seja dotada de uma expansão espacial, mas que ela, o que ela é, somente o é na referência a um espaço. Dizemos que ela necessita do espaço para nele se desdobrar.

Nesse sentido, no seu “Ser e tempo”, Heidegger destacou a questão da espacialidade da existência humana com toda a clareza, mesmo se, nos limites gerais daquela obra, não pudesse avançar até uma descrição mais analítica. Segundo ele, assim como se deve diferenciar entre a temporalidade como forma estrutural da existência humana e o tempo como uma decorrência objetiva, assim também aqui se deve diferenciar entre o espaço – seja o vivenciado ou o matemático, isso não importa para esta questão – e a espacialidade. Esta última é uma definição essencial da existência humana. Este é o sentido da frase de Heidegger: “O sujeito ontologicamente bem compreendido, a ‘pre-sença’,* é espacial”.²² Que seja espacial não significa, portanto, que o homem preencha um determinado espaço com seu corpo, logo tomando um determinado volume, e ocasionalmente seja impedido de passar através de uma abertura estreita – como o camelo bíblico no buraco da agulha –, não diferindo de nenhum outro corpo. Heidegger afirma que o homem em sua vida é sempre e necessariamente determinado por sua atitude em relação a um espaço circundante.

* N.T. Para *Dasein*, na tradução espanhola optou-se por “ser-aí”; na tradução brasileira, “pre-sença”.

²² HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Traduzido por M. S. C. Schuback. 12. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Universidade São Francisco, 2002.

Minkowski também tem isso em vista quando ressalta: “A vida se expande no espaço, sem que por isso, no sentido real, sofra uma expansão geométrica. Para viver, temos necessidade de expansão e perspectiva. Assim, o espaço é tão indispensável para a evolução da vida como o tempo”.²³

Aqui, a expressão que usamos ao dizer que a vida se processa “no espaço” é sempre algo displicente. O homem não se encontra no espaço como um objeto se encontra numa caixa, e não se relaciona com o espaço como se primeiro houvesse um sujeito sem espaço que então, posteriormente, passasse a se relacionar com um espaço. Antes, a vida consiste originalmente nessa relação com o espaço e, portanto, nem mesmo em pensamento ela pode se libertar disso. É fundamentalmente a mesma problemática do ser-em, como Heidegger a desdobra no ser-no-mundo, em que ele sublinha:

O ser-em significa uma constituição ontológica da pre-sença e é um *existencial*. Com ele, portanto, não se pode pensar em algo simplesmente dado de uma coisa corporal (o corpo humano) “dentro” de um ente simplesmente dado (...) O ser-em é, pois, a expressão formal e existencial do ser da pre-sença que tem a constituição essencial do ser-no-mundo.²⁴

A questão a respeito do espaço é, logo, uma questão sobre a constituição transcendental do homem. Por outro lado, isso significa simultaneamente que o espaço não apenas está aí, independentemente do homem. Há somente um espaço uma vez que o homem é um ser espacial, isto é, que forma espaço e se expande no espaço. E isso já é o bem-compreendido sentido da tese Kantiana da “idealidade transcendental” do espaço. Apesar disso, o espaço é mais que uma simples forma da contemplação humana. Aqui, a abordagem Kantiana deve ser estendida por meio da incorporação de toda a vida, inclusive a diversidade de suas relações vitais. O espaço se torna, então, uma forma geral da atitude vital do ser humano. Aqui, o espaço matemático resulta do espaço vivenciado, uma vez que deixamos de considerar as diversas referências concretas de vida e reduzimos esta a um simples sujeito do entendimento.

Todavia, como esse ser que forma espaço e que nele se expande, o homem é necessariamente não apenas origem, mas ao mesmo tempo centro permanente de seu espaço. Mas isso não pode ser tomado

23 MINKOWSKI, *op. cit.*, p. 367.

24 HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 92.

de maneira grosseira, como se o homem carregasse por aí seu espaço, assim como o caracol carrega sua casa. Tem perfeitamente sentido dizermos, sem refletir muito, que o homem se move “no” seu espaço, e, conseqüentemente, o espaço diante do homem é algo fixo, dentro do qual se completam os movimentos humanos. E assim também podemos compreender a outra tese Kantiana, de que o espaço teria “realidade empírica”. Como ambas as determinações se deixariam unificar a partir de uma reflexão mais ampla, permanece ainda uma questão aberta. Nós devemos tomá-la, já de início, como uma perspectiva condutora, mas por enquanto ainda a deixamos de lado, pois ela não pode ser tratada antes da análise concreta, tampouco independentemente dela.

Assim, a espacialidade da vida humana corresponde ao espaço vivenciado pelo homem e vice-versa, e eis aqui uma forte correlação. A cada afirmação sobre um corresponde uma afirmação sobre o outro. Com isso, o início se dá mais objetivamente na análise do espaço vivenciado para então, deste, levar à estrutura da espacialidade humana, pois da análise do espaço vivenciado resultam uma tal riqueza em definições substanciais e uma tal variedade em questionamentos, como não seria possível enxergar no tratamento direto da estrutura da espacialidade. Por esse motivo, nós intencionalmente adiamos a pergunta a respeito da espacialidade humana e trataremos, antes, de nos aproximar, com a maior imparcialidade, da análise do espaço vivenciado e vivido pelo homem.

A presente pesquisa quer, a título de início e preparação, tornar clara a importância e a fertilidade da questão do espaço vivenciado. E, para ter presente a diversidade de colocações de problema que aqui se impõem, devemos, antes, preservar, nas diversas perspectivas, a visibilidade daquilo que, nas ciências individuais, já está pronto como aporte a essa busca. Isso para tomá-lo sob o ponto de vista filosófico e testar até onde se encaixa numa visão unificada. Um vasto terreno, portanto, é necessário para a coleção desse material tão estratificado, e não se pode de todo evitar que divagações para diversos lados por vezes ameacem implodir o curso unitário da exposição. Somente na diversidade de perspectivas aqui concomitantes é que se pode preservar a fertilidade do questionamento condutor.

Naturalmente não se alcança, com isso, a totalidade. Deve ser suficiente levar exemplos apropriados às diferentes direções. Em especial, dois círculos de questões foram conscientemente retirados, pois sua problemática, que conduz a contextos inteiramente novos, teria implodido essas primeiras e elementares considerações. São eles a questão da com-

posição consciente do espaço nas artes plásticas e, depois, a transição do espaço imediatamente vivenciado para o espaço matemático-físico.²⁵

25 Uma discussão da representação detalhada deste processo, dada por Cassirer no terceiro volume da *Philosophie der symbolischen Formen*, saiu do âmbito do presente trabalho. Para o desenvolvimento do conceito matemático-físico do espaço, pode ser indicada a magnífica descrição de JAMMER, M. *Das Problem des Raumes*. Tradução de P. Wilpert. Darmstadt, 1960.

I

A
ARTICULAÇÃO
ELEMENTAR
DO ESPAÇO

1. | A NOÇÃO DE ESPAÇO EM ARISTÓTELES

Para nos libertarmos do aprisionamento naquela visão de espaço hoje tornada óbvia, condicionada pelas ciências naturais e exatas modernas, é eficaz lançarmos antes um olhar sobre outras formas de compreender o espaço, por estas ainda não influenciadas. Todavia, logo esbarramos na dificuldade de que essas visões, na verdade, se baseiam antes de tudo numa maneira de pensar irrefletida. Raramente se fazem conscientes como tais e são expressas de forma declarada. Neste local pode nos ajudar uma indicação sobre Aristóteles, que no quarto livro de sua “Física”, pela primeira vez na história do pensamento ocidental, dá um tratamento detalhado ao problema de espaço. Nele, resume a visão grega de espaço e com isso, de modo muito pormenorizado, se ocupa das diferentes opiniões. Já está presente o alinhamento de espaço e tempo, ou, em seus próprios termos, de τόπος e χρόνος, tornado comum no desenvolvimento posterior. Não é nossa tarefa seguir em detalhe a representação muito diferenciada de Aristóteles. Quero levantar somente alguns pontos, nos quais se destaca aquilo que é diferente, para não dizer estranho em sua visão.

1. O LUGAR NATURAL

Mencione-se primeiramente a doutrina de que o espaço em si tem uma articulação natural e que cada um dos quatro elementos então diferenciados (fogo, ar, água, terra) tem seu local definido, ao qual pertence e no qual sempre tende a se colocar novamente. Assim observa Aristóteles: “Cada elemento, quando não é impedido, se compulsiona ao seu local, um para cima, outro para baixo, e às restantes das seis dire-

ções”.¹ Isso já soa inteiramente diferente da maneira como estamos acostumados a ver o espaço. O espaço não é visto de modo algum como homogêneo, mas nele se distinguem as partes e tipos (μέρη ε εἶδη), mais tarde denominadas, com mais precisão, direções (διαστάσεις) o acima e o abaixo, o à frente e o atrás, o à direita e o à esquerda. Isto é, assim diríamos hoje, o sistema de referência dado pelo corpo humano, que divide o espaço, e ao qual, mais tarde, ainda retornaremos mais em detalhe. Mas Aristóteles parte da observação de que essas definições não dizem respeito somente ao homem, mas que existem a partir da natureza. Assim diz:

Essas direções não são somente definidas por nós, acima e abaixo, à direita e à esquerda. Pois para nós elas não são sempre as mesmas, dependendo da posição que tomamos, razão freqüente pela qual acima e abaixo, direita e esquerda, à frente e atrás muitas vezes são o mesmo. Mas, na natureza, cada direção é individualmente definida. Acima não é alguma direção arbitrária, mas aquela para onde as chamas e os (corpos) mais leves são carregados. Tampouco é arbitrário o abaixo, pois é o lugar onde se encontram a Terra e os (corpos) mais pesados. As direções também se distinguem não somente de acordo com a posição (τῆ θέσει) mas também por meio de sua ação (τῆ δυνάμει).²

Aristóteles observa com razão que essas direções, na extensão em que são referidas aos seres humanos, também mudam com o posicionamento destes. O que para um é direita é esquerda para o outro, e o que há pouco era à frente pode de súbito vir a ser atrás, tão logo eu tenha me virado.

Até aqui a abordagem é bem evidente, e o pensamento moderno derivaria daqui a exigência de se livrar dessas leis subjetivamente condicionadas. Contudo, em Aristóteles é completamente diferente: pois para ele essas determinações, já de início, não são somente relativas aos seres humanos, mas vêm da natureza. “Na natureza cada direção é definida individualmente”. Com isso ainda é notável que Aristóteles aplique essa ordem somente àquela oposição fundamental para ele, a de acima e abaixo. “Acima não é, portanto, alguma direção aleatória, mas é para onde a chama e o leve são carregados. Tampouco é o abaixo aleatório, mas o lugar onde a Terra e o pesado se encontram.” De ambos os outros

1 ARISTÓTELES. *Física*. 208 b. Eu me atenho à nova tradução de P. Gohlke: *Aristoteles: die Lehrschriften*. Paderborn, 1956. A antiga tradução de C. Prantl (Leipzig, 1854) ainda presta sempre bons serviços.

2 *Ibid.*, 200 b.

pares de opostos não mais se fala, e claramente aqui a libertação da relatividade teria trazido grandes dificuldades ao homem. Com respeito à altura e à profundidade, uma por vez, há uma articulação natural do espaço, na qual cada elemento tem seu lugar, ao qual pertence e ao qual retorna quando não é impedido por outras forças. Aristóteles fala, nesse contexto, que o espaço não somente “existe” mas que ele também “tem uma força própria”, “exerce uma certa ação” ou como ainda se poderia traduzir $\delta\tau\iota \ \acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota \ \tau\iota\nu\acute{\alpha} \ \delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\nu$.³ É um espaço percorrido por forças internas, no qual poderíamos imaginar quase um campo de forças no sentido da moderna física.

Aqui, entretanto, faz-se necessária uma ressalva. Quando acabávamos de dizer que cada elemento é compelido para o seu local natural, assim tínhamos, seguindo o fluxo das idéias, traduzido a palavra grega $\tau\acute{o}\pi\omicron\varsigma$ por “local” e não, como o paralelismo ao tempo sugere, e como também ocorre na maior parte das vezes nas representações de Aristóteles, por “espaço”.⁴ E isto é primeiramente também a tradução literal, pois $\tau\acute{o}\pi\omicron\varsigma$ significa: posição, lugar, praça, assim também a passagem transcrita de um autor. Assim, a frase citada expressa que tudo no espaço teria seu local natural. A palavra alemã *Raum*, por sua vez, iríamos passar para o grego antes como $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$, o que por sua vez se origina de $\chi\omega\rho\acute{\epsilon}\omega$, que inicialmente significa dar espaço e fazer lugar, então de modo mais geral deslocar-se e recuar, e em especial com recipientes: segurar algo, ter espaço, para tomar algo. Daqui, $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ é então o espaço no sentido de espaço intermediário, espaço de ação, trecho, etc. (assunto a que retornaremos no contexto posterior).

2. O ESPAÇO COMO RECIPIENTE

Assim, poderíamos inicialmente supor que fora por causa do tratamento da tradução desajeitada de $\tau\acute{o}\pi\omicron\varsigma$ por espaço, contida na física aristotélica, que teriam surgido os traços de um problema que, no texto grego, não havia de modo algum. Mas essa dificuldade não é tão fácil de transpor. Pois na disposição natural dos $\tau\acute{o}\pi\omicron\iota$ trata-se de uma seqüência no espaço e, assim sendo, de uma afirmação sobre a estrutura do espaço que é muito determinada e que nos soa inicialmente muito estranha. Além

3 ARISTÓTELES, *op. cit.*, 208 b.

4 Gohlke sublinha: “A tradução de $\tau\acute{o}\pi\omicron\varsigma$ apresenta dificuldades, porque pode significar tanto local quanto espaço” (p. 322). Ele emprega, com isso, as duas possibilidades de tradução, ou diz, evitando a dúvida, “local e espaço” onde Prantl falara exclusivamente de espaço.

disso, resta a dúvida se, ao traduzir por *local*, fazemos justiça àquilo que Aristóteles queria dizer com τόπος. Se, com isso, escaparmos inicialmente também da dificuldade que surge ao traduzir o termo por *espaço*, nas próximas definições aristotélicas chegaremos logo a novas dificuldades, e com elas a tradução por *local* não resistirá, pois, enquanto o local no alemão é algo pontual, este local determinado, que posso apontar com o dedo, a palavra τόπος, ao menos do modo que Aristóteles a emprega, sempre sugere uma determinada expansão, um volume espacial.

Partindo da questão sobre o que ocorre quando dois corpos trocam seu lugar, quando a água passa a ocupar o que até há pouco era ar, Aristóteles fala que o espaço se parece com “uma espécie de recipiente”, pois um recipiente é “um espaço que podemos levar conosco”⁵ enquanto, opostamente, o espaço é “uma espécie de recipiente imóvel”.⁶ O τόπος tem logo uma determinada expansão espacial, ele “cerca seu objeto”.⁷ Aristóteles determina-o mais exatamente como a “fronteira do corpo circundante” ou “a casca do meio circundante”,⁸ logo como uma espécie de pele, que se estende sobre ele. E esta propriedade, por sua vez, não podemos transmitir com a palavra alemã *Ort* (local).

Na comparação com um recipiente, manifesta-se de modo bastante claro a diferença das nossas modernas visões de espaço: este não é algum sistema de referência entre as coisas, mas é a delimitação desde o exterior do volume tomado por um objeto. O espaço é o vazio delimitado por uma casca, na qual cabe exatamente o objeto em questão, e por isso ele é necessariamente tão grande quanto o objeto que o preenche.⁹ Como um tal espaço vazio, o espaço é necessariamente finito. Falar do espaço somente é possível se uma coisa é cercada por uma outra coisa diferente. A partir daí a palavra perde seu sentido. Por isso, Aristóteles declara: “Somente um corpo que tem um outro externamente como casca está no espaço, o que não tiver, não”.¹⁰ Nisto se expressa novamente, com clareza, a diferença em relação àquilo que no alemão se denomina *Ort* (local); pois locais estão necessariamente um ao lado do outro, espaços (no sentido aristotélico, logo, τόποι) podem estar um dentro do outro, o espaço menor dentro de um maior, envolvente. E assim há uma escala para espaços cada vez mais abrangentes. Surge a questão: existe um espaço que tudo circunda?

5 ARISTÓTELES, *op. cit.*, 209 b.

6 *Ibid.*, 212 a.

7 *Ibid.*, 211 a.

8 *Ibid.*, 211 b e 212 a.

9 *Ibid.*, 211 a.

10 *Ibid.*, 212 a.

Com isso, essa idéia se transmite à totalidade do cosmos. Aristóteles ressalta: “Por esse motivo, a terra está na água, a água no ar, este no éter, o éter no céu, já este não está num outro”.¹¹ E porque espaço freqüentemente pressupõe um circundante distinto, o céu não está mais no espaço, mas é espaço no sentido mais vasto possível, pois tudo está envolto pelo céu. “Com isso não é o próprio céu o espaço,¹² mas (o espaço é) somente a sua fronteira interna (do céu), que toca o contorno do corpo móvel, sem que ele próprio se mova”.¹³ O espaço é assim necessariamente um espaço finito, como se sabe, o corpo oco cercado pela abóbada celeste.¹⁴ As questões da astronomia aristotélica, em especial aquela sobre este móvel imóvel,* podem aqui ser deixadas à parte. Em todo caso, na sua concepção de espaço, o essencial é que este seja oco, cercado por fora e preenchido em si, e que não tem sentido concreto perguntar, saindo do espaço preenchido, por um espaço vazio. Não há nenhum espaço vazio.

Interrompo, pois não cumpre aqui interpretar Aristóteles, mas exclusivamente levantar alguns pontos de apoio para nossas visões de espaço correntes, adequadas para nos fornecer alguns aspectos aproveitáveis na nossa investigação que segue. Nesse sentido, resumo: algo como um espaço matemático, que se estende até o infinito, sequer aparece em Aristóteles, porque os gregos abordavam a questão partindo de uma perspectiva inteiramente distinta. Sua pergunta primária era: A que pertence algo? Isso significa que eles perguntam logo pela articulação natural do espaço, na qual tudo tem seu lugar próprio, que lhe é cabível. E isso, da própria natureza, não como um local que somente os humanos lhe foram atribuir. Não é um espaço cosmicamente ordenado e com isso necessariamente finito, que se possa abranger com a vista. Portanto, o espaço não alcança para além das coisas que o preenchem. Na verdade, de início é apenas por meio dos quatro “elementos” que Aristóteles conduz tal pensamento. Este, porém, provavelmente pode se aplicar às coisas individuais que, naturalmente, existem no espaço, que igualmente têm seu local natural. E aqui incluiríamos a ordenação humana do espaço, que de sua parte atribui a cada coisa (humana) seu espaço, mas ao mesmo tempo deve estar inserida na ordem cósmica abrangente. Daqui surge uma porção de novas perguntas.

11 ARISTÓTELES, *op. cit.*, 212 b.

12 Gohlke diz aqui: local.

13 ARISTÓTELES, *op. cit.*, 212 b.

14 Gohlke diz, portanto, com razão: “A esfera celeste tem a partir daqui, logo, uma envoltória para dentro, e do contrário, para fora, não tem nada” (p. 324).

* N.T. *unbewegter Bewegter* é a expressão utilizada por Bollnow.

2. | USO DA PALAVRA E ETIMOLOGIA

1. O USO COTIDIANO DO IDIOMA

Depois que, tendo visitado Aristóteles, pudemos relaxar um pouco as idéias rígidas condicionadas pela moderna noção física de espaço, estamos preparados para observar de maneira mais isenta aquilo que, no entendimento natural do idioma alemão, é denominado *Raum* (espaço). Assim, já de início abdicamos do uso científico derivado do idioma, no qual se fala “do” espaço como uma concepção humana, de espaços euclidianos ou de espaços não-euclidianos. Do mesmo modo, abdicamos do uso, hoje amplamente disseminado, da noção do espaço num sentido indefinidamente figurado e em casos individuais muito difícil de apreender, no qual se fala, por exemplo, de um espaço “econômico”, de um “político” ou também de um “poético”, e com isso se entendem em geral os âmbitos dentro dos quais se encontram as manifestações em apreço. Antes, tomamos a palavra espaço ainda em seu uso direto, robusto, natural, ainda livre de alterações por tais deformidades.

É notável que em alemão a palavra *Raum*,* com ou sem o artigo definido, somente apareça para significar um ambiente como parte de uma casa, como um termo geral que abrange os quartos, câmaras, cozinha e também os outros “espaços”. *Raum* denota aqui, também, as unidades das quais a moradia se compõe. *Raum* é, nesse sentido, uma parte da casa que é auto-suficiente, delimitada por paredes intermediá-

* N.T. *Raum*, em alemão, pode significar espaço, como, concretamente no programa de uma casa, “sala” (um ambiente mais social: sala de estar, de comer, etc.) ou ainda “quarto” (um ambiente mais íntimo: de dormir, de TV, de costura, de hóspedes, etc.).

rias, que pode servir a diversos fins. Aplica-se a *Wohlräume* (salas de estar), *Büroräume* (escritórios), *Nebenräume* (espaços auxiliares), etc. Muito característico é o exemplo da sala de reuniões: se aqui a reunião toma lugar ao ar livre, falamos na verdade de uma praça ou local da reunião, mas não de *Raum*. Isso deixa bem claro que o espaço aqui sempre significa uma parte do edifício, i.e. algo isolado do ambiente exterior, um espaço oco. Esse uso, de resto, não se dá do mesmo modo em outros idiomas. Se em francês, por exemplo, falar-se de um *pièce*, então a questão que nos interessa foi excluída, já pelo uso do idioma. Podemos, portanto, deixar de lado essa acepção da palavra.

De resto, a palavra *Raum* surge – sem artigo – antes de tudo como parte integrante de determinadas expressões, a que teremos de nos ater inicialmente quando quisermos compreender o que é *Raum* para o idioma ainda não influenciado pela ciência. Nesse sentido falamos que alguém “tem espaço”* (*Raum hat*) ou “precisa de espaço” (*Raum braucht*), para se expandir, e correspondentemente “cria espaço” (*Raum schafft*) para si. Assim ocorre, por exemplo, na história de Natal, em que se teve de deitar o menino Jesus numa manjedoura, porque não havia “nenhum espaço no albergue”. Assim também no popular provérbio: para um casal feliz no amor “há espaço até no menor casebre”,¹⁵ fato ao qual ainda devemos voltar em detalhe, noutra momento. E também falamos, então com outro sentido, de uma “moradia espaçosa”, de “despensas espaçosas”, etc. Aqui o espaço sempre significa espaço disponível, não requisitado para outra coisa; nele podemos nos mover livremente. Falamos também num sentido figurado que “cedemos espaço” para pensamentos e sensações, por exemplo uma suspeita.

Espaço é, logo, no sentido mais amplo, a “margem” de um movimento, a “lacuna” entre as coisas, o “espaço livre” ao redor de uma pessoa. Estreiteza e vastidão são as determinações mais ancestrais desse espaço. Se o espaço se torna rarefeito, sentimos-nos apertados; se é abundantemente disponível, podemos dispor dele de modo extravagante. Pouco se mostra, aqui, da chamada infinitude do espaço, como em Aristóteles. Pois não tem sentido falar de espaço enquanto este não for passível de ser preenchido por uma necessidade concreta da vida. O espaço nunca excede o âmbito da vida a ser concretamente preenchido. Podemos ter muito

* N.T. Expressões do alemão serão substituídas por expressões semelhantes no português, se não traduzidas literalmente, e, nos casos em que seu sentido não for compreensível, explicadas.

¹⁵ SCHILLER, F. *Der Parasit. Sämtliche Werke. Säkularausgabe*. Ed. por E. V. D. Hellen. v. 9, p. 305.

espaço; ter infinitamente muito espaço, mas isso só pode significar mais do que somos capazes de requisitar.

2. INDICAÇÕES ETIMOLÓGICAS

a. Esta compreensão se confirma pela história do idioma alemão quando, para nosso esclarecimento, fazemos uso das indicações dos dicionários etimológicos. Assim, segundo o dicionário dos irmãos Grimm,¹⁶ o significado primitivo do verbo “*räumen*” (arrumar) é: “criar um espaço, i.e. uma clareira na floresta, com fins de arroteamento ou colonização”. A partir disso também está determinado o substantivo *Raum*. Os exemplos mais antigos remetem a Grimm, com a palavra *Raum* “como uma antiga expressão dos colonizadores (...) que inicialmente denominava o tratamento do carpir e limpar um local selvagem para receber uma colônia (...) então o próprio local da colônia, assim obtido”. Esta indicação é muito significativa. Logo espaço, neste sentido original, não existe em si, mas somente é obtido por meio de uma atividade humana, obtém-se espaço mediante a limpeza do mato (que, portanto, não é espaço). No mesmo sentido, o dicionário de Kluge – Götze¹⁷ nos informa que a palavra teria surgido de um adjetivo da língua germânica comum no sentido de “espaçoso” e em suas primeiras variações significava tanto quanto “local livre, local para depósito, assento, cama”. No âmbito já um pouco expandido do significado, também chamamos de espaço um espaço oco, que toma o homem de modo a abrigá-lo e onde este pode mover-se livremente e que, como tal, é delimitado por algo diverso, que o envolve, mas que já não é chamado de espaço. Há por tudo como que uma ressonância do caráter de abrigo. Num sentido aparentado, o *Laderaum* (espaço de carga) de um navio é o local no seu interior destinado a receber o carregamento. Também aqui está a idéia de um local disponível, fechado ao redor.

Assim visto, o espaço é ainda aquilo que se encontra entre as coisas, mesmo que com isso recue a idéia de um espaço oco. As coisas dão mais ou menos espaço. Como no exemplo de “dois rochedos, que quase não davam espaço ao riacho, de esgueirar-se”.¹⁸ Portanto, espaço é mui-

16 GRIMM, J.; GRIMM, W. *Deutsches Wörterbuch*. Leipzig, 1854. (N.T.: trata-se dos mesmos Irmãos Jakob e Wilhelm Grimm celebrizados por seus contos infantis).

17 KLUGE, F. *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Ed. por A. Götze. 11. ed. Berlin; Leipzig, 1934.

18 EYTH, M. citado de acordo com o *Trübners Deutsches Wörterbuch*. Ed. por A. Götze. Berlin, 1939.

tas vezes o espaço escasso, necessário para o movimento. Corresponde outro exemplo: “no tablado se dançava, isto é, quem tivesse conquistado dois pés de espaço, girava indefinidamente sobre este”.¹⁹ Também aqui o espaço é logo o espaço necessário ao movimento, que deve ser inicialmente conquistado. Pode ser apertado. Ou ainda: “ao redor de si, ao lado, não havia um pé de espaço”. O homem aqui está encalhado, de modo a não poder se mover livremente. Assim, o espaço é sempre espaço livre para alguma coisa, em especial para um movimento, para uma evolução. E, para essa idéia natural, ele termina lá, onde as coisas impedem o movimento posterior. O espaço também pode ser extenso. Muito belo é o que escreve Rilke sobre uma feliz experiência: “Era como se as coisas se superpusessem para fazer espaço”.²⁰ O espaço é, portanto, em todos esses casos, algo concreto, condicionado pela situação. E também quando, no sentido figurado, sentimos uma situação como opressora, no fundo, igualmente, está o entendimento original de um espaço exíguo para se mover.

Assim, é comum falarmos de uma carência de espaço, de um aproveitamento vantajoso de espaço ou também de um desperdício de espaço. Mas, gostemos ou não, em nenhum desses casos de uso descomprometido do idioma o espaço significa o contínuo infinito e tridimensional que tudo cerca, mas é referido a uma vida que nele se desenvolve. O espaço só existe em referência a um movimento compreendido como vivo. Quando falamos de espaço com respeito a seres não humanos (precisamente no caso de um rio), isso então só é possível porque eles se movem e, portanto, podem ser pensados como vivos. O espaço necessário depende muito das próprias exigências. “Você não crê” disse Goethe, “quanto lugar encontramos, quando precisamos de pouco espaço”.²¹ Algo semelhante diz o provérbio: ovelhas pacientes, num estábulo, cabem muitas. Quanto menos espaço o indivíduo exige para si, mais pessoas podem encontrar seu lugar num espaço. Convincente, afirma Schiller: “espaço para todos tem a terra”,²² embora aqui se refira ao espaço no sentido mais geral como espaço vital, i.e. como possibilidade de desenvolvimento da vida humana.

Com isso, porém, se expande a noção de espaço. Perde-se a idéia de barreiras mais ou menos opressoras. Assim há a expressão “*raume*

19 V. DROSTE-HÜLSHOFF, A. citada de acordo com o *Trübners Deutsches Wörtertuch*.

20 RILKE, R. M. *Briefe aus den Jahren 1914-1921*. 1937. p. 94.

21 GOETHE, J. W. von. *Wilhelm Meisters Lehrjahre*. Gedenkausgabe, Ed. por E. Beutler. v. 7, p. 308.

22 SCHILLER, F. *Der Alpenjäger*. v. 1, p. 108.

*See*²³ como o mar livre, aberto. Existe antes de tudo o *Luftraum* (espaço aéreo) como a margem de um movimento de alcance ilimitado, mesmo que muitas vezes dele nos demos conta somente em pensamento, como em “Quando, perdida acima de nós no azul dos céus,/ A cotovia faz ouvir a sua canção matinal”.²⁴ Gostamos de usar o *steigernder Plural* (“plural aumentativo”) ao falar dos “espaços celestes”. Esta idéia também aparece em Hesse: “Devemos percorrer, serenos, espaço por espaço”.²⁵ Também aqui é perceptível como se exalta uma libertação das barreiras opressoras: “O espírito do mundo não irá nos amarrar ou oprimir”. Diante do plural que aqui se coloca, o espaço sideral, no qual recentemente até um “cruzeiro espacial” começa a acontecer, é necessariamente utilizado no singular.

b. Esta figura se vê confirmada e enriquecida também quando recorreremos às locuções verbais aqui relacionadas. O verbo “*räumen*” (arrumar), cujo significado básico nós já no início apontamos, significa, na evolução posterior, ceder um espaço até então possuído.* O adversário derrotado abandona o campo de batalha (*das Schlachtfeld räumen*) quando retira suas tropas. O locatário que sai desocupa a moradia (*die Wohnung räumen*), ao retirar seus móveis e criar espaço para um novo morador. A polícia evacua o salão (*den Saal räumen*) quando irrompe uma briga. Os comerciantes, com uma liquidação (*Räumungsausverkauf*), criam espaço para novas mercadorias, etc.

Räumen também significa, neste sentido, tirar do caminho (*aus dem Weg räumen*) e é, enfim, equivalente a limpar. Arrumamos a mesa, arrumamos o forno ou o fogão, pois retiramos restos de cinza e ferrugem. Entrando mais em detalhe,** dizemos também “*abräumen*” (recolher), “*ausräumen*” (esvaziar) ou ainda “*wegräumen*” (tirar e jogar fora).

Também a palavra “*einräumen*”, em um de seus significados, faz parte desse contexto. Significa fazer lugar para um outro, uma vez que nós mesmos recuamos. Assim, significa também, na discussão, ceder numa posição própria porque reconhecemos como justo o argumento do opositor. Noutro sentido, “*einräumen*” é o procedimento pelo qual, num espaço, num quarto novo para ser ocupado, num armário novo ou re-

23 O *Trübners Deutsches Wörterbuch*, que consultamos reiteradas vezes, não será citado a cada vez, daqui em diante.

24 GOETHE, J. W. von. *Faust*. Erster Teil. v. 5, p. 176.

25 HESSE, H. *Das Glasperlenspiel*. *Gesammelte Dichtungen*. 1952. v. 6, p. 556. N.T. Em livre tradução.

* N.T. Seguem aqui exemplos da língua alemã em que o verbo *räumen* tem significado associado a espaço. O uso de arrumar, em português, nem sempre tem uma expressão idiomática correspondente; entretanto, a tradução literal foi mantida.

** N.T. Em alemão, mediante o uso de verbos separáveis.

centemente colocado em uso, ou assim também numa gaveta de cômoda ou equivalente, colocamos as coisas para que sejam ali mantidas. Não simplesmente as despejamos, mas criamos neste espaço limitado uma ordem, pois cada coisa que antes estava em algum lugar aleatório ganha um lugar determinado, que passará a lhe pertencer.

Do mesmo modo “arrumamos” (*man räumt auf*) se devolvemos ao lugar próprio, num quarto, numa oficina, etc., aquilo que está espalhado pelo uso displicente. Com isso, enfim, depois da desordem opressora, ganha-se novamente espaço de movimento ou, como se diz no uso descuidado do idioma, ganha-se “ar”. Como “*aufgeräumt*” (arrumado) também se pode, no sentido figurado, chamar um estado de espírito. Seu significado principal é, aqui, de alguém pensando claramente, livre da opressão de preconceitos descontrolados, tal como mais tarde a palavra *aufgeklärt* (“esclarecido”), que então chegou a significar serenamente. “Para com todos ela era amável, complacente e arrumada”, diz um exemplo de significativo arranjo,²⁶ ou ainda um conhecido poema de Goethe:

*Sankt Peter war nicht aufgeräumt.
Er hatte so eben im Gehen geträumt.*²⁷

Aqui o novo significado é bem reconhecível. Ele não estava *aufgeräumt* significa, de modo semelhante, como num aposento não arrumado: ele não estava livre para o que dele se exigia, porque ele estava cheio de pensamentos diversos, ele não estava *disponibel* no sentido de Marcel.

c. Como fio condutor para as investigações posteriores, as indicações obtidas do idioma são, em resumo:

1. Espaço é o que circunda, em que tudo tem seu lugar, seu local.

2. Espaço é a margem de ação de que o homem precisa para se movimentar.

3. Espaço, em seu significado mais antigo no idioma, é a clareira obtida na floresta mediante desmatamento, como lugar para a colonização humana. O espaço é, logo, originalmente, um espaço vazio.

4. O espaço é, ainda, o espaço não opressor, mas basicamente fechado; não é de modo algum infinito por natureza.

26 RABENER, G. W. citado pelo *Trübner*.

27 GOETHE, J. W. von. *Legende*. v. 2, p. 109. Em livre tradução: São Pedro de bom humor não estava. Acabara de sonhar enquanto andava.

5. Mesmo no chamado espaço livre não se trata de um caráter infinito abstrato, mas da possibilidade de um avançar desimpedido. Assim a cotovia no ar, assim a vastidão do plano que se estende.

6. Espaço se torna, logo, espaço de desdobramento da vida humana que, de acordo com as determinações subjetivo-relativas, é medido de acordo com a estreiteza e a vastidão.

7. Ao se tomar espaço e ceder espaço se trata da relação rival na compulsão humana por evolução. Na sua exigência por espaço, os seres humanos esbarram uns nos outros e devem se dividir no espaço.

8. Espaço como *Spielraum* (margem de jogo) há também entre as coisas. Todavia, espaço é também aqui o espaço de ação do movimento, o interstício das coisas. É somente espaço, uma vez que é vazio, i.e. chega até a superfície das coisas, mas não as penetra.

9. Espaço é criado por meio da ordem humana e se perde na desordem humana.

10. *Einräumen* (colocar) e *aufräumen* (arrumar) são portanto formas da organização do âmbito de vida humano, em que o espaço é criado para uma atividade finalística.

3. OS LOCAIS E POSIÇÕES NO ESPAÇO

Depois de termos tomado conhecimento do espaço, primeiro, como o todo envolvente, devemos agora nos voltar à sua estrutura interna. Aqui iniciamos com as denominações que o idioma alemão tem disponíveis para tanto. Fala-se no espaço de *Örter* (locais), *Stellen* (posições, postos), *Plätze* (praças, ou lugares no sentido de vagas) e semelhantes. Por isso, cumpre determinar inicialmente a relação desses conceitos com o espaço e a relação desses conceitos entre si. Numa aproximação das mais simplistas podemos comparar essa relação à que existe entre os pontos num contínuo. Diz o dicionário dos Irmãos Grimm: “espaço é inicialmente o domínio apropriado para um alargamento ou uma expansão. Seu oposto é lugar, que só surge depois de existir tal espaço”. E assim também teremos de compreender o que ocorre com outras denominações. Devemos, portanto, tratar individualmente as diferentes palavras desse âmbito.

a. A maior visibilidade encontramos nas relações do *Ort* (local). A história do idioma alemão dá aqui uma boa dica para o entendimento preciso da palavra, uma vez que seu significado básico é dado como ponta, em especial a ponta da lança. Assim, o trecho em que a palavra apareceu pela primeira vez, no *Hildebrandslied* (Canto de Hildebrand). Hildebrand e Hadubrand estavam de pé, um defronte ao

outro, “*ort widar orte*”, i.e. tendo dirigido ponta de lança com ponta de lança. Essa origem também se manteve noutros significados: o sapateiro utiliza como ferramenta um *Ort*, i.e. uma sovela.* Geograficamente, o *Ort* (local) é uma ponta da terra que se sobressalta água adentro, assim como no *Darsser Ort* no Mar Báltico, etc., ou no *Ruhrort* a ponta na foz de um afluente. Também o mineiro trabalha *vor Ort*, quando ele se mete pedra adentro na parte mais avançada da galeria. Sempre a palavra *Ort* denota ponta.

Essas indicações etimológicas caracterizam muito bem o significado geral de *Ort* no contexto espacial. Sempre tem algo de pontual. Podemos apontar para ele. Significa um ponto fixo no espaço, em especial um ponto fixo sobre a superfície terrestre. Antes de mais nada, porém, este termo se espacializou no sentido de localidade (*Ortschaft*), i.e. como denominação de um estabelecimento humano. Neste sentido existe uma descrição do *Ort*, um *Ort* de moradia, um *Ort* de nascimento, etc. Mas falamos também do *Ort* de uma estrela fixa, de *Ort* como um lugar geométrico, etc., e, no sentido figurado, do *Ort* em que se introduz uma citação em um texto.

Se tentamos delimitar aqui o significado, então *Ort* não inclui expansão nem a superfície preenchida, ou espaço preenchido, assim como no *Platz*. Não podemos dizer que algo tenha seu *Ort* ou necessite de *Ort*, assim como necessita de seu *Platz*, mas *Ort* é definido onde fica, e exatamente fixado. Tem sempre a propriedade de poder ser apontado. É este determinado local e não algum outro. Portanto não podemos trocar local, assim como trocamos lugares (*Plätze*) e postos (*Stellen*) mas no máximo ir para um outro local (*Ort*). Por meio desse caráter pontual, o *Ort* se distingue mais pronunciadamente de todas (ainda tão pequenas) formas espaciais. Mesmo uma localidade, uma cidade ou uma aldeia é um local, não por causa de sua expansão espacial, mas porque estão colocadas nesta posição determinada.

b. Com *Ort* (local) se parece bastante *Stelle*, pois esta também caracteriza um ponto determinado no espaço, mas o sentido é outro, correspondendo a uma etimologia também diversa. *Stelle* vem do verbo “*stellen*”. O verbo *stellen* significa, inicialmente, bem literalmente, colocar de pé. Tem a partir daí seus diversos significados como trazer para um local, *aufstellen* (erigir), *hinstellen* (colocar, posicionar), *abstellen* (recolher para uma localização), etc. Com isso, vemo-nos no mesmo contexto em que falamos de arrumar um espaço, ao colocar cada coisa no seu devido lugar. A posição é o local fixo de se colocar de pé uma coisa. Estão

* N.T. Instrumento pontiagudo para furar o couro e coser.

atrelados, linguisticamente, o *Stall* (estábulo), i.e. o local para se permanecer em pé, hoje geralmente com seu significado limitado ao gado. Com este significado de “colocar em pé” também constam correspondentemente outras expressões do idioma, que também têm para nós sua importância para o entendimento do espaço vivenciado. Também o *Gestell* (suporte), como a instalação sobre a qual podemos depositar em pé alguma coisa, se aproxima intimamente do arrumar um espaço. Ainda, o *Bettstelle* (estrado da cama), o *Gestell* (suporte) para se dormir, o *Fahrgestell* (chassis), o *Stellwagen* (carro de plataforma), etc.

Stelle também é, nesse sentido, o *Ort* no qual colocamos alguma coisa e no qual mais tarde esta coisa estará à mão. Muitas vezes é o mesmo que *Platz*. É a posição certa. Num sentido aparentado podemos também dizer que trazemos alguém a algum lugar (*jemand zur Stelle schaffen*). Algo está *zur Stelle* quando está ao alcance, disponível. Mas a partir daqui a palavra está generalizada. *Stelle* é o *Ort* para algo, assim como o *Ackerstelle* (local da lavoura), o *Baustelle* (canteiro de obra), *Schlafstelle* (local de dormir), etc. O canteiro de obra é por exemplo o lugar onde se constrói (*bauen*). Muitas vezes o significado de *Stelle* aqui anda tão próximo daquele de *Ort*, que dificilmente podemos identificar a fronteira. Assim, falamos do *Unfallstelle* (posição do acidente), mas de um *Tatort* (local do crime). Com isto, *Stelle* pode, num significado mais livre, significar ao mesmo tempo aquilo que, destacado do seu entorno, se encontra naquele local. Assim, por exemplo, uma maçã pode ter uma “*faule Stelle*” (local podre), etc.

É semelhante o modo com que a palavra *Stelle* é levada para o âmbito da literatura e lá quase se confunde com *Ort*. Há uma *Belegstelle* (trecho citado), uma *Bibelstelle* (trecho da Bíblia), etc., eu posso num livro não encontrar mais a *Stelle* em que estava a frase que me interessa. Com isto, o *Ort* mencionado de uma citação (abreviado em alemão como *a.a.O.*) significa mais a obra e o número da página, e a *Stelle* citada mais o próprio citado.

Daqui, a palavra *Stelle* também pode ser transportada para outro sistema de referência e assim tomar funcionalidade. Assim, há números de muitas *Stelle* (várias casas). Assim, antes de tudo, a *Stelle* que um homem tem é exatamente sua função no todo organizacional de sua profissão. Alguém procura por uma *Stelle* (emprego) por exemplo como contador, e no jornal há páginas inteiras com ofertas de *Stellen*. Há uma *Arbeitsstelle* (vaga de trabalho), uma *Lehrstelle* (vaga de docência), alguém está *stellenlos* (sem emprego) e portanto vai à agência de empregos. Apesar disso, parece aqui também haver alguma distinção: alguém procura por um *Arbeitsplatz* (uma lugar para trabalhar), e aqui o lugar

parece significar que a pessoa lá é abrigada, provida. *Stelle*, em contrapartida, significa antes um desempenho determinado, que lá deve ser realizado. No sentido funcional, há ainda um *Stellvertreter* (suplente) que, no caso de necessidade, toma a posição do titular. Semelhantemente, há *Amtsstellen* (postos na Administração Pública), e instruções vêm de “*höchster Stelle*” (lá de cima).

c. A palavra *Platz* (lugar) já tinha, até aqui, se mostrado próxima da palavra *Stelle*. Colocamos algo no *Platz* certo ou na *Stelle* certa, sem que aqui tenhamos de distinguir entre as duas expressões. Apesar disso, *Platz* não é pura e simplesmente o mesmo que *Stelle*, e devemos tentar diferenciar entre os dois termos. A etimologia é de pouca utilidade. *Platz* é uma palavra de apoio e vem do grego: de *πλατεῖα* - *platéia* (ὁδός) que designava a rua larga, a rua principal para as cidades maiores, resulta no latim *platea*, que ao lado de rua toma também o significado de pátio e praça, e de onde surgem a *piazza* italiana e a *place* francesa, etc.

No transcurso da evolução medieval, o significado então se expande, de modo que *Platz* agora significa, em geral, um espaço livre. Assim há um *Bauplatz* (lugar para construção), um *Festplatz* (cadeira cativa), um *Sportplatz* (cancha esportiva), um *Spielplatz* (parquinho), um *Richtplatz* (local do júri), etc. O *Platz* é aqui, por toda parte, um espaço livre preparado para algum fim e, na verdade diferindo dos compostos semelhantes com espaço, a praça descoberta ao ar livre. Há um *Sammelplatz* (local de coleta) e um *Lagerplatz* (local de depósito), um *Stapelplatz* (local de empilhamento) e um *Handelplatz* (local de manipulação) para as mercadorias, há militarmente um *Platz* fortificado, que é comandado por um *Platzkommandant*. Contudo, *Platz* também é, ainda que num sentido mais restrito, relacionado a um homem em particular: *Stehplatz* (lugar em pé), o *Sitzplatz* (assento), por exemplo num teatro, que tem um número determinado de *Plätze*, ou no vagão de trem. Tomamos *Platz* (lugar) quando nos sentamos. E assim, então, no sentido mais geral, *Platz* é o espaço tomado por uma pessoa. Nesse sentido, alguém faz *Platz* ou toma o *Platz* a alguém.

Mesmo que poucos, esses dados etimológicos bastam para extrairmos elementos para a delimitação dos conceitos. Em todos os exemplos, já desde a origem grega, se associa a *Platz* uma certa expansão, um estiramento no espaço, uma certa vastidão. Assim, o *Platz* se diferencia de *Ort* ou de *Stelle* e se aproxima do conceito de *Raum*, de modo que se deve inicialmente esclarecer a relação entre esses dois termos.

Apesar disso, essa aproximação vale somente num sentido muito limitado. *Raum* é o desigualmente mais abrangente. O *Weltraum* (espaço sideral, interplanetário) não tem análogo no *Platz* (seja então se quiser-

mos dizer, de modo muito impróprio, que muitas estrelas têm nele seu *Platz*). Somente no âmbito dos espaços menores é que os dois termos são comparáveis. O *Platz* é nisso sempre o limitado, criado pelas pessoas e para suas finalidades. Isso vale no contexto maior do urbanismo. O *Marktplatz* (praça do mercado) é mais ou menos o *Platz* liberado pelas edificações, para a realização dos negócios de mercado. É sempre a criação humana que determina que um *Ort* seja um *Platz* e assim o cria. No deserto, por exemplo, ou nas montanhas altas e regiões inóspitas, há provavelmente *Stellen* (locais) onde podemos nos encontrar, mas nunca *Plätze*.

Entretanto, isso vale mesmo em menor escala, quando a pessoa atribui a um objeto seu *Platz*, no espaço humanamente modificado. Este, então, muito se assemelha ao *Stelle*, no sentido acima exposto. Entretanto, também aqui é inequívoca a diferença. O *Platz* é atribuído à coisa, mas pode se encontrar num *Stelle* arbitrário, aleatório. Neste *Stelle*, por sua vez, colocamos o objeto. Exige-se nisto que lá também haja “*Platz*” para tanto. No *Platz*, do contrário, se presta atenção à medida correta. Devemos, em caso de necessidade, criar *Platz*, quando alguma outra coisa é eliminada. (É interessante aqui a diferença entre *Bauplatz* e *Baustelle*. O *Bauplatz* é o terreno colocado à disposição para construir. Podemos, em alguns casos, comprá-lo também para uso futuro. Irá, porém, tornar-se um *Baustelle* – canteiro de obra – somente quando ali realmente se construir, e permanece *Baustelle* enquanto durar o trabalho.)

Muito se aproximam, neste ponto, *Raum* e *Platz*, mas é exatamente aqui que, talvez, a diferença entre ambos se torne mais clara. Fazemos *Platz* para uma outra pessoa passar, i.e. damos um passo para o lado. Podemos oferecer a alguém nosso *Sitzplatz* (assento). Podemos ainda tornar o *Platz* de alguém objeto litigioso, mas também seu *Raum*. Nisso, a diferença é clara: na luta por espaço se trata de puxar a fronteira entre os dois espaços pessoais mais para cá ou mais para lá. O *Platz*, porém, somente podemos ceder ou observar no todo. Pois eu posso criar *Platz* para um objeto se retiro alguma coisa. O *Platz* é um *quantum* limitado e disponível, de modo que podemos distribuí-lo de uma ou de outra maneira. Isso também vale, no sentido figurado, para os *Arbeitsplätze* (empregos). Por exemplo, na vida profissional, a geração mais velha cede *Platz* para a mais nova, quando lhe transmite seus empregos de até então e se retira na aposentadoria. Aqui não há nenhum ganho de espaço, mas somente uma nova distribuição do espaço disponível. Algo diferente, muito menos quantitativamente computável, seria se a geração mais velha deixasse *Raum* (espaço) para a mais jovem para o desenvolvimento próprio. A respeito disso disse Schiller: “*Platz für alle hat die Erde*” (espaço para todos tem a

Terra), mas, por outro lado: “*Platz, Platz dem Landvogt! Treibt sie auseinander!*”²⁸ (Fazei lugar para o governador! Dispersai-os!!) ou: “*Weib mach’ Platz, oder mein Ross geht über dich hinweg*”²⁹ (Mulher, ceda lugar, ou meu cavalo irá atropelá-la).

Isso também vale num sentido mais geral: o *Platz* designa uma porção bem delimitada de espaço, em que alguma coisa cabe exatamente, até a sua fronteira, mas sem ultrapassá-la. *Raum*, porém, significa ao mesmo tempo a margem de ação de um movimento. Portanto, um *Platz* livre é um *Platz* não aproveitado, ainda disponível, vazio. Nesse sentido pode haver ainda muito *Platz*, mas o muito *Platz* que resta é necessariamente uma porção finita. Um *Raum* livre, do contrário, se abre à vastidão do movimento. Pode-se abrir até o infinito. Podemos ali distinguir: as coisas necessitam de *Platz*, mas somente o homem necessita de *Raum*. *Platz* é algo disponível no mundo, *Raum*, ao contrário, pertence à compreensão transcendental de homem. Nesse sentido, o *Raum* ganha então a primazia fundamental em relação a todos os *Orte*, *Stellen* e também *Plätze* no *Raum*.

d. Mais para efeito de integridade, devemos ainda mencionar a *Fleck*, que freqüentemente se cruza com *Ort* e *Stelle*. Quando, por exemplo, Goethe diz: “*In der Neustadt fanden wir alles auf dem alten Fleck, der metallne König gallopierte nach wie vor auf derselben Stelle*”,³⁰ (Em Neustadt encontramos tudo no mesmo *Fleck*, o rei de metal galopava, como sempre, no mesmo lugar), foi somente por razões estilísticas que se trocaram as palavras, enquanto a coisa permaneceu a mesma. Assim é também a expressão “*nicht vom Fleck kommen*” equivalente a “*nicht von der Stelle kommen*” (não sair do lugar) e “*das Herz auf dem rechten Fleck haben*” (ter o coração no lugar certo), o mesmo que tê-lo na *Stelle* certa. Sem voltar à história do idioma alemão em cada caso individual, *Fleck* e *Flecken* (e, significando o mesmo, *Flicken*) são pedaços individuais de um material, em especial restos, que foram usados para reparos. “*Besser ein wüster Fleck als ein schönes Loch*” (antes um remendo horróroso que um buraco formoso), diz o provérbio. E há *Flecken* do tipo mais variado, no caso do sapateiro, de couro colocado nos sapatos; no caso do alfaiate, de tecido. E assim como um tal *Fleck* (remendo) se diferencia do pano de fundo, assim também, como anteriormente mostrado com os compostos de *Stelle*, há *Schmutzflecken* (nódoa de sujeira), *Tintenflecken* (nódoa de

28 SCHILLER, F. *Wilhelm Tell*. v. 7, p. 212.

29 *Ibid.*, v. 7, p. 255.

30 GOETHE, J. W. von. *Brief an Christiane*. v. 19, p. 698.

tinta), *Fettflecken* (nódoa de gordura), e no sentido figurado ainda a *Schandfleck* (estigma, mácula).

Uma parcela de terra também é chamada de *Fleck*, e isso interessa em nosso contexto. Falamos de uma *schönes Fleckchen* (linda terrinha): assim a palavra é usada para denominar uma localidade. Há ainda um *Marktfleck* (local do mercado). É importante observar que ambos os significados derivam da mesma raiz indo-germânica no sentido de “*schlagen*” (golpear), que designava originalmente o *Breitgeschlagene* (o aplainado à base de golpes), pois daqui se origina a idéia de expansão superficial. Mas o *Fleck* sempre permanece no bidimensional.

e. Finalmente seja lembrado o *Feld* (campo) como a superfície espalhada, que é utilizada então, no sentido figurado, como campo de gravidade, campo magnético, etc. para um espaço estruturado.

Essas delimitações dos significados das palavras, essas considerações sobre o uso atual do idioma alemão e essas divagações em sua história etimológica não tinham por fim avançar na investigação do problema do espaço, mas somente preparar, num sentido heurístico provisório, alguns pontos de vista para a análise concreta. Nesse sentido, nós as tomamos conosco quando, agora, nos voltamos à análise do conteúdo propriamente dito do espaço vivenciado e vivido.

3. | O SISTEMA NATURAL DE EIXOS

1. EIXO VERTICAL E PLANO HORIZONTAL: O HOMEM ERETO

Depois dessas discussões preparatórias, tentaremos tornar presente, em detalhes, a estrutura do espaço vivenciado. Começamos pelas definições mais gerais e tentaremos dali passar para as articulações mais especiais. Iniciamos novamente com a diferenciação já introduzida com respeito ao espaço matemático. À diferença da homogeneidade deste, tínhamos dito que o espaço vivenciado se caracteriza por sua heterogeneidade. Agora, cumpre seguir essa diferença nas mais diversas perspectivas. Ela quer dizer, de início, que no espaço vivenciado não há direções de eixos equivalentes e rotacionáveis a esmo, mas direções determinadas, distintas, que são dadas necessariamente com a relação entre o homem e o espaço.

Já em Aristóteles eram seis “espécies” de espaço, ordenadas aos pares: o acima e o abaixo, o à frente e o atrás, o à direita e o à esquerda. Essas são as direções dadas naturalmente com o posicionamento do homem em pé e ereto no espaço. Aristóteles foi certamente além, e teria mencionado que essa articulação também existe no espaço independentemente do corpo humano; no espaço cada coisa teria seu lugar “natural”. Entretanto, o sistema de articulação simplifica-se à contraposição entre o acima e o abaixo, enquanto os outros dois pares de contrários – de modo significativo, como veremos – perdem em importância. Mas não iremos seguir nessa expansão para a cosmologia, iremos nos limitar ao espaço vivenciado pelo homem no sentido estrito.

Nota-se de imediato que os três pares de opostos de modo algum têm mesmo valor, mas que cada um tem seu caráter próprio e inconfundível. O entendimento de à frente e atrás tem um caráter distinto daquele de à direita e à esquerda, e a este assunto ainda devemos retornar. Antes de tudo, porém, destaca-se a direção de acima e abaixo, que é condicionada pela posição do homem em pé. Desta, podemos de fato afirmar que é dada pela natureza, e não pelo arbítrio humano; pois à direita e à esquerda, à frente e atrás mudam quando o homem se vira; já acima e abaixo são iguais, mesmo que a pessoa se deite ou se mova, de algum outro modo, no espaço. São dadas pela direção da força gravitacional. É a direção do levantar-se e do cair ao chão, do subir e do afundar, e com isso também do deitar-se ao chão. A direção de acima e abaixo é, assim, objetivamente dada.

Uma porção de sentidos figurados já surge com essa simples oposição de acima e abaixo. Dessa série de exemplos, de modo bastante arbitrário, cite-se aqui uma manifestação de Kästner, em que ainda ecoa a experiência imediata da dimensão da altura. Ele ressaltou “que uma grande parte da história sagrada se passa sobre as montanhas”, e segue:

Em cada subida a uma montanha se encontra um reflexo do brilho daqueles acontecimentos. Isto vem da força que está embutida na palavra acima, vem do poder da palavra. Mesmo quem já há muito tempo desaprendeu a crer em céu e inferno não pode misturar a classe das palavras acima e abaixo. Acima é acima.³¹

Isso também vale para o convívio humano. O homem busca em todas as situações de vida estar por cima. Ele tenta submeter o outro. A psicologia individual de Alfred Adler tornou esse par de opostos um fundamento da interpretação de toda a vida humana. Mas aqui, por enquanto, não serão comentados esses significados metafóricos.

Algo bem distinto ocorre com os opostos direcionais à frente e atrás, à direita e à esquerda. À frente é o que está à minha frente, na direção de meu rosto ou, de modo mais geral, do meu corpo. Mas posso virar-me, e então o que era à frente será (por exemplo) atrás – ou à direita – ou qualquer direção entre estas. E ainda é, todavia, significativo que se eu me viro, então eu não viro meu espaço como se fosse um sistema de coordenadas amarrado ao corpo, mas eu me viro *no* espaço, de modo que o espaço é fixo fora de mim e sou eu quem me viro. Ou seja: meu corpo com o sistema de coordenadas nele situado não tem valor de sistema de eixos do espaço, de modo que eu de certo modo

31 KÄSTNER, E. *Ölberge, Weinberge*. Fischer-Bücherei, 1960. p. 95.

possa carregar meu próprio espaço, mas mesmo tão referido a mim, o espaço ganha uma autonomia peculiar, independentemente da minha posição imediata. Eu não movimento meu espaço, mas eu me movimento no espaço.

Entretanto, por mais que eu possa me virar e girar, o eixo vertical permanece invariável, e com ele também está fixo o plano horizontal. O que é à frente, o único ponto de direção, é variável, mas o plano como tal é invariável. Assim, podemos concluir como primeiro e mais simples princípio de articulação: o eixo vertical e o plano horizontal, juntos, formam o esquema mais simples do espaço humano concreto.

Em sentido análogo, também Kant partira da posição do corpo humano em pé e na vertical nas suas reflexões “da causa primeira da diferença das regiões no espaço”. Ele diz aqui:

Como tudo aquilo que nos é externo nós somente conhecemos de maneira aproximada, através dos sentidos, que nos mostram como se encontra em relação a nós mesmos, então não é de estranhar que nós tomemos, da relação destas superfícies médias (i.e. os três planos ortogonais entre si que resultam das direções corporais do acima e abaixo, à frente e atrás, à direita e à esquerda) para com nosso corpo, a razão primeira para gerarmos a noção de regiões no espaço. A superfície sobre a qual se eleva verticalmente o comprimento de nosso corpo chama-se, segundo nosso ponto de vista, horizontal; e a superfície horizontal dá razão à diferença das regiões que chamamos acima e abaixo.³²

2. A SUPERFÍCIE DA TERRA

Este primeiro esquema ainda é obviamente muito abstrato, e deve servir somente como um recurso de primeiros socorros no esclarecimento das diferenças com respeito ao espaço matemático. Devemos explorar ainda mais, agora, as direções acima e abaixo. De início, dizemos que o plano horizontal não é apenas um esquema abstrato de orientação, mas caracteriza uma realidade palpável. É o chão sobre o qual eu me encontro e que dá à minha vida um apoio firme. Este chão, contudo, divide o espaço em duas metades muito desiguais: uma delas é o espaço terrestre sob mim, que não posso (praticamente) adentrar, pois a consis-

32 KANT, I. *Gesammelte Schriften*. Berlin: Königl. Preussische Akademie der Wissenschaften, 1902 *et seq.* v. 2, p. 378 *et seq.*

tência da Terra me resistirá. A outra metade é a do espaço de ar sobre mim, em que eu (praticamente) tampouco posso penetrar, somente por um motivo oposto: porque a ausência de resistência do ar insiste em me fazer cair ao chão novamente.

São, logo, dois semi-espaços muito diversos. E na superfície entre eles, na superfície da Terra, é que o homem está ligado a sua vida. O pouco que ele consegue se afastar dali, ao subir em árvores ou rastejar em cavernas, ao construir casas e torres ou cavar poços e minas, mesmo ao erguer-se temporariamente num avião por sobre a superfície da terra, tudo isso não pode modificar o fato de o homem basicamente estar amarrado neste espaço bidimensional, assim como ilustra o Atlas. Mesmo o vôo de avião liga sempre dois lugares desta superfície terrestre. Uma vida nos espaços planetários, mesmo se a nave espacial o permitisse, mal poderíamos concretamente imaginar.

Que esta superfície da Terra esteja formada de montanhas e vales, nada muda de essencial em tais relações; pois quando ela, talvez por cavernas e profundezas, se mostra um pouco dobrada, mesmo assim mantém um arranjo superficial, sobre o qual acontece a vida humana. Portanto, só temos mesmo esta possibilidade de expansão superficial, quando se fala do “espaço vital” (*Lebensraum*) de um povo. A pequena medida em que o homem pode avançar para cima ou para baixo, na construção de edifícios ou perfurações, obriga no máximo a substituir a denominação de um plano horizontal por uma camada horizontal que, sem fronteiras definidas para cima e para baixo, permanece relativamente delgada. Isso, talvez, também possamos expressar com um espaço tridimensional próximo, mas o espaço distante somente se estende em duas dimensões. A dimensão decisiva da evolução externa da vida é a largura.

Aqui se pode destacar outra diferença, ainda, entre a metade superior e a inferior: para baixo o olhar é limitado pela opacidade da terra – mesmo o mar só é transparente quando numa profundidade muito limitada – mas para cima a transparência do espaço aéreo permite o olhar livre. Existe, portanto, somente um semi-espaço que é explorado pelo meu olhar, o *para baixo* é limitado pela superfície terrestre, e o *para cima*, pela abóbada celeste (uma casca achatada, como parece à vista), que se fecha ao redor do homem em uma linha de fronteira, junto à qual essas duas superfícies se encontram. O fenômeno do horizonte forma com isso mais uma diferença, decisiva, entre o espaço concreto, vivenciado, e o espaço matemático, e portanto irá nos ocupar ainda mais.

3. A FIRMEZA DO SOLO E AS FORMAS DE SUA PERDA

Contudo, esta superfície da terra tem em seu caráter material um significado particular. Mesmo que não possa ser considerada um plano horizontal no sentido matemático, mesmo que haja sobre ela montanhas e vales e as pessoas de algum modo possam se erguer sobre ela, nada muda no fato fundamental de que o homem necessita de terra firme sob os pés para se movimentar, e que a firmeza do solo é que dá a base sem a qual a vida humana carece de segurança.

Na falta dessa base, o homem despenca, e na sua falta parcial, logo ao lado de um precipício, no flanco abrupto de uma montanha ou na beira desprotegida de uma torre, então ele sente vertigem, conseqüência de uma ameaça ao fundamento de sua posição em pé. Ele teme perder sua estabilidade e despencar num sem-fundo; é tomado por um medo inominável, e cai de fato se não conseguir, em tempo hábil, restabelecer a estabilidade.

Esse fenômeno é fundamental para a compreensão de toda a vida humana, pois o esquema espacial vale ao mesmo tempo, no sentido figurado, para toda situação do homem. Quando Kierkegaard caracteriza o medo, em termos gerais, como a “vertigem da liberdade”,³³ está subentendido que todo medo é inspirado nesse medo específico, o medo de cair num abismo. Também de uma perspectiva médica, Plügge descreve o sentimento de crise com as expressões do despencar, do cair num abismo.³⁴

Ainda em sentido figurado, isso vale numa outra situação. Quando dizemos que uma criança “inventa”, quando sem fundamentos conta coisas fantásticas, ou se quando na vida econômica um *Schwindelunternehmen* (literalmente, uma empresa tonta) desaba como um castelo de cartas, então se compreende tudo de acordo com o mesmo esquema. Chamamos *Luftschlösser* (castelos de ar) à construção que fazemos em nossos devaneios, sem base real. Mesmo a filosofia é constante no perigo de perder de sob os pés o “chão firme dos fatos” e necessita da “coragem para a trivialidade” para discorrer sobre os fatos mais simples, para medi-los em todo o seu significado. Por toda parte, o espacial oferece

33 KIERKEGAARD, S. *Der Begriff der Angst*. Trad. de C. Schrempf. p. 57.

34 PLÜGGE, H. Über Anfälle und Krisen. *Psyche*, 2. Jahrg., p. 401 et seq., 1948/9. Cf. PLÜGGE, H. *Wohlbefinden und Missbefinden*. Beiträge zu einer medizinischen Anthropologie. Tübingen, 1962.

a base para o entendimento do mundo espiritual. Mesmo a noção de “fundamento”, aparentada no sentido figurado, e de modo geral a noção de base, mesmo no seu significado lógico, foi desenvolvida a partir daqui, e assim deve ser compreendida.

É interessante neste contexto, também, seguir um fenômeno tão especial quanto o da *Verstiegenheit* (extravagância), como Binswanger o fez num proveitoso estudo.³⁵ Pois mesmo a extravagância como forma típica da “existência desafortunada” pode ser compreendida na relação espacial de altura e extensão, e figura na união mais íntima com o fenômeno tratado há pouco da vertigem pela altura. “Como uma existência não somente geradora de extensão e caminhante para longe, mas também geradora de altura e ascendente às alturas”, assim representa Binswanger, “a existência humana é essencialmente ameaçada pela possibilidade da extravagância”.³⁶ Para ele, a extravagância repousa “sobre uma determinada desproporção entre a ascensão na altura e a marcha na extensão”.³⁶ Semelhante a um alpinista que errou a subida numa parede de rochas e agora não consegue mais avançar sem auxílio externo quando, sem conhecer a estrutura da parede, arriscou-se em demasia, assim vê Binswanger também a extravagância do psicopata esquizóide e, por que não, em geral, a extravagância como possibilidade de vida humana: quando um homem, na busca por um padrão “mais alto”, de acordo com uma observação ideal, “após vencer a ‘gravidade terrestre’, após erguer-se sobre a pressão e o ‘medo do terrestre’”,³⁷ tanto se distanciou do fundamento confiável da experiência que agora também se agarrou, sem perspectivas, a uma posição semelhante. Extravagância significa, assim, na formulação de Binswanger, a “supremacia desproporcional da altura da decisão sobre a extensão da experiência”.³⁸ É um “estar preso ou amarrado numa certa gradação de altura ou patamar da problemática humana”.³⁹ A ajuda consiste, logo, em trazer de volta à Terra o extravagante e, tendo assim possibilitado a experiência expandida e o domínio da situação, dar-lhe a chance de um novo início.

Aqui não interessam os traços individuais, mas o fato de que só se pode compreender a situação mental da existência humana sobre o chão de um esquema espacial.

35 BINSWANGER, L. *Drei Formen missglückten Daseins. Verstiegenheit, Verschobenheit, Maniertheit*. Tübingen, 1956. Cf. BINSWANGER, Traum und Existenz. In: *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*. v. 1. Berna, 1947.

36 BINSWANGER, *Drei Formen...*, p. 1.

37 *Ibid.*, p. 4.

38 *Ibid.*, p. 6.

39 *Ibid.*, p. 7.

4. O À FRENTE E O ATRÁS: O ESTAR-A-CAMINHO DO HOMEM

O esquema de eixo vertical e plano horizontal tem servido até aqui para descrever as circunstâncias, mas já não se sustenta. Quando assumimos que o homem pode se virar e, com isto, voltar-se a um ponto arbitrário, mudando arbitrariamente as definições de atrás e à frente, à direita e à esquerda, tínhamos partido, sem muita reflexão, da idéia de um homem necessariamente de pé, observando a paisagem. Deste modo, surgiu a imagem de um plano horizontal uniforme, em que nenhuma direção se distingue da outra. Na vida humana normal, i.e. desde que o homem esteja ocupado com qualquer trabalho, é bem diferente, e aqui o homem sabe necessariamente diferenciar entre à frente e atrás. Quando eu, por exemplo, estou de pé dando aula no auditório, então à frente é onde meus ouvintes se encontram. Eu estou direcionado a eles, e nem pensaria em me virar, a não ser que quisesse escrever algo no quadro. Pois virar-me seria em detrimento de minha atividade, e meus ouvintes não mais me compreenderiam. E, para o aluno, à frente é, por sua vez, onde se encontra o catedrático. Para lá eles se voltam com sua atenção, e eles também nem pensam em dali derivar, a não ser que sejam distraídos pelo ruído de alguém que chega atrasado. E isso vale como regra: à frente é, para os seres humanos, a direção a que se voltam com sua atividade. Logo, não vivenciamos o à frente e o atrás pela presença desocupada, mas somente quando nos ocupamos com algum trabalho. Dessa atividade, somente, é que o espaço circundante ganha sua orientação específica, e nela se fundamentam então as direções para a frente, para o lado e para trás.

Isso vale nas formas mais originais e visíveis, quando o homem se dirige para um objetivo pontual dado no espaço, pois aqui ele se volta não somente com sua atenção partindo de um ponto fixo para onde se encontra a sua tarefa, mas busca ele mesmo alcançar seu objetivo por meio do movimento no espaço. No seguir a pé – ou de automóvel, etc. – um caminho com a direção de um objetivo, a oposição entre à frente e atrás ganha seu sentido determinado, irreversível, como ele é determinado pelo sentido de direção do caminho. Nessa oposição simples de à frente e atrás é que está tensionado o movimento do caminhar. À frente é a direção para onde a pessoa vai. Ela não pode perdê-la de vista enquanto estiver no seu caminho. Aqui, ela necessita de “*Vorsicht*”^{*} no sentido literal, i.e. a atitude de, no caminhar, olhar para a frente e estimar o caminho

* N.T. Em alemão “atenção”, ou “cuidado”, significa literalmente uma visão (*Sicht*) para a frente (*vor*).

com respeito a possíveis barreiras ou possibilidades de um avanço melhor. Atrás, do contrário, é o trecho percorrido. Não mais se encontra no campo de visão e é como se não estivesse mais disponível.

O homem também pode, naturalmente, olhar para trás. Mas, para tanto, deve virar-se, e isso requer estancar o movimento para a frente, i.e. interromper sua marcha. Contudo, é necessária sempre uma disposição especial, seja porque o caminhante ouve atrás de si passos que o inquietam, seja porque sente cansaço e quer certificar-se do trecho já transposto, para poder estimar o trecho que ainda resta. Quando olhamos para trás, o movimento original deve sempre ter sido, de algum modo, perturbado. Aqui, a retrovisão pode se expandir para abranger todo o horizonte. A paisagem então – mas somente então – surge aos olhos em toda a sua amplitude. Mas a cada vez eu tenho antes de parar, i.e. interromper o movimento do caminhar ou conduzir veículo.

O movimento num caminho ganha logo um caráter diretamente moral, e dali surge logo o sentido figurado. A pessoa busca o que está à frente ou recua, e nesse recuar já se acha um juízo de valor moral: como se sabe, a censura de não ter concluído uma tarefa. É um fracassar, um desviar as exigências, seja por fraqueza, seja por covardia. O buscar pelo “progresso” é determinação básica da vida humana, mas somente se realiza numa luta duradoura contra um “adversário”. A resistência que se apresenta a essa busca aparece numa imagem guerreira. O progresso se torna luta.

Mas o homem também pode, no seu caminho, retroceder, voltar para casa. Isso é bem diferente de recuar, pois no recuar ele mantém o objetivo diante dos olhos, ou seu adversário, que tenta resistir ao seu avanço. Ele anda para trás com pés inseguros, tateantes, sem enxergar onde pisa, e permanece pronto para voltar a avançar no instante seguinte. Logo, fica mantida no recuar a direção para a frente, e dentro dessa orientação o homem recua. No voltar para casa, porém, o homem de fato se volta e percorre o caminho inverso. Agora, o que antes era atrás se torna para ele à frente, e vice-versa. E aquilo que, visto no todo, é um caminho de volta é, então, como mais um caminho a transpor, um caminho para a frente. O homem pode voltar com a consciência em paz somente quando ele alcançou seu objetivo e depois volta para casa, ou também na resignação de ter de abandoná-lo, por inatingível. Logo, a polaridade do avançar e regressar é diferente daquela de dar um passo à frente e recuar.

Nas três formas do *olhar para trás*, *recuar* e *voltar*, mostram-se logo três formas básicas de um movimento oposto àquele natural do avançar.

A dimensão da largura, a visão para a direita e para a esquerda, aqui, foi desligada de todo. O movimento no caminho ocorre somente num par unidimensional de à frente e atrás. A dimensão da largura do terreno aparece somente quando o caminho se enforquilha, logo numa encruzilhada, ou onde o caminho se perde, sem direção, num terreno sem caminhos. Não mais basta o simples olhar para a frente ou para trás, o homem tem de olhar o terreno ao seu redor para encontrar o caminho correto. E só com isso se faz notar a plena largura do terreno.

Essas determinações não apenas são de grande significado para a experiência do espaço concretamente vivenciado, mas vão além, e têm significado para a vida humana, pois o caminho não é uma estadia temporária e arbitrária, mas caracteriza uma situação fundamental – e talvez decisiva – do homem no seu mundo. Com isso, torna-se um dos maiores arquétipos da vida humana, cuja concepção permeia de tal modo que dificilmente conseguimos traçar o limite entre o sentido “literal” e o “figurado” do caminho. Apreendemos a vida como um caminho de vida, e o homem como o andarilho nesse caminho, como *homo viator*. Nesse movimento, as noções de à frente e atrás ganham ao mesmo tempo um sentido temporal: à frente é o que há no futuro como um trecho de vida ainda por percorrer, atrás é o trecho transposto do caminho de vida, o passado.

Mesmo o comportamento no caminho de vida é exatamente como na caminhada “real”, no terreno espacialmente expandido: normalmente, o homem está orientado para a frente, para o futuro. Mas também há momentos do olhar para trás, da reflexão, seja porque o homem se alegra da conquista, seja porque topou com dificuldades e assim é obrigado à revisão. Um voltar ou desviar, porém, não tem nenhuma correspondência no caminho de vida, tanto que o avançar também é compreendido como luta, como luta vital.⁴⁰ O homem na encruzilhada, na escolha entre o caminho certo e o errado, é também um dos grandes arquétipos da vida humana.

Quando nos aprofundamos no sentido dos símbolos de à frente e atrás, observamos logo a grande diferença em relação ao par acima e abaixo. Na verdade, em ambos os casos, trata-se ao mesmo tempo de uma oposição entre valores, que não surge somente no sentido figurado, mas já conduz nossa experiência bem concreta de espaço. Contudo, essa oposição tem um caráter bem diverso. Buscar pela altura tem um caráter

40 Em que medida há também, na relação temporal, algo como um retrocesso a um ponto anterior no tempo, eu tratei no ensaio: “Das Nachholen des Versäumten”. In: *Mass und Vermessenheit des Menschen*. Philosophische Aufsätze. Neue Folge. Göttingen, 1962. p. 214 et seq.

bem distinto de avançar na extensão, e a queda na altura é algo bem distinto do colapso no caminho, causado por exaustão.⁴¹

5. O LADO DIREITO E O LADO ESQUERDO

Por sua vez, as relações no par de opostos à direita e à esquerda são distintas. Partimos do movimento de avançar, e agora surge o movimento lateral, a evolução na largura, na verdade em contraposição ao à frente e atrás. Se esta oposição denota uma pronunciada diferença axiológica, aquela se mostra, originalmente, neutra com respeito a valores. É a direção do simples um ao lado do outro. A direção para o lado pode, contudo, desdobrar-se de duplo modo, para o lado direito ou para o esquerdo. Isso corresponde aos dois lados do corpo humano simetricamente constituído, em especial suas duas mãos, que são especularmente iguais entre si (embora a correspondência especular tenha o caráter especial de partes entre si correspondentes, mas que não podem ser trazidas à congruência uma com a outra).

Desses dois lados, numa visão puramente geométrica, nenhum se diferencia do outro. Fundamentalmente, têm os mesmos direitos, e quando temos de nos decidir por algum deles (como na questão sobre o trânsito pela direita ou pela esquerda numa rua), então isso só é possível mediante uma convenção intencional. Podemos nos decidir por uma ou por outra direção. E, não obstante, sentimos entre elas clara diferença de valor. No idioma alemão, a palavra “*recht*” (correto; direita) quer dizer inicialmente, no significado original, o reto em oposição ao torto e oblíquo (*schief*). No idioma, acompanha “*richtig*” (corretamente) e “*gerecht*” (justo). O direito é o correto. E quando transpomos essa caracterização ao lado direito, então ali está contido que o vemos como o lado privilegiado, o lado correto. O lado esquerdo, do contrário, é depreciado como o lado menor, ruim. Isso resulta, na justaposição, em um acento de valor. O lado direito é o lado bem-visto. Deixar andar à nossa direita é distinção que concedemos ao hóspede honorífico, o mais jovem ao mais velho, o cavalheiro à dama. Isso tem efeito, ainda, num juízo supersticioso. O direito é o

41 Cf. JÜNGER, E. *Sprache und Körperbau*. Zürich, 1947. BÜHLER, K. *Sprachtheorie*. Jena, 1934, em especial: Das Zeigfeld der Sprache und die Zeigwörter, p. 79 et seq. KLAGES, L. *Die Sprache als Quell der Seelenkunde*. 2. Aufl. Stuttgart, 1959, em especial o cap. 10, *Sprachliche Raumsymbolik*, p. 160 et seq.

lado que traz sorte; o esquerdo, o malfadado. Toma-se, por exemplo, como mau sinal quando alguém se desperta e levanta com o pé esquerdo.

Essa ordem não vem da natureza. Se aqui deixarmos a difícil questão de uma certa assimetria do corpo humano, que poderia condicionar a priorização da mão direita, ou se isso surgiu historicamente, os dois lados já vêm em igualdade de direitos, e poderíamos nos decidir de maneira diferente adotando um lado como o preferido. E em muitos casos já nos decidimos diferentemente. Assim, na arte da adivinhação romana, o vôo do pássaro para o lado esquerdo era aquele que trazia sorte, o direito era o malfadado, e assim também na superstição de hoje os “carneirinhos à esquerda” são vistos como sinais de sorte. Podemos, talvez, olhar esses traços conjuntamente: exatamente porque as duas direções estão, por si, em simétrica igualdade de direitos, é que adquirem para o homem significado de algum valor que ele mesmo lá colocou, e talvez aqui repouse a adequação dessa diferença a uma interpretação mântica.

4. | O CENTRO DO ESPAÇO

1. A QUESTÃO DO MARCO ZERO DO ESPAÇO

Resisto à tentação de abordar prematuramente essa metáfora colocada na essência do próprio homem. De qualquer modo, tornaremos a ela mais à frente, em detalhe. Neste primeiro capítulo, eu tento inicialmente destacar o sistema espacial elementar que se encontra na base da vida humana. Para tanto é necessária uma ligação com pensamentos anteriores, nos quais se falava do natural marco zero do espaço vivenciado. Quando observamos o homem como sujeito de sua experiência espacial, parece evidente partir do homem concreto da maneira como ele se encontra como ser vivo no espaço e de que modo lhe são dadas, do próprio corpo, as definições do acima e do abaixo, à frente e atrás, à esquerda e à direita. Assim, poderíamos tomar como ponto nulo do espaço vivenciado o ponto nulo desse espaço perceptivo presente. Trata-se, logo, essencialmente, do espaço visual. Esse ponto nulo do espaço visual deveria ser buscado entre os olhos, junto à base do nariz. Se olho ao meu redor, para a esquerda e para a direita, meus raios de visão de certo modo são os vetores de um sistema de coordenadas polares e eu mesmo, como vidente, o seu ponto nulo.

Mas tão próximo como um tal ponto de partida possa estar da pura psicologia da percepção, ele não corresponde à compreensão natural. Um tal ponto nulo pode determinar meu posicionamento momentâneo e de resto variável no espaço, mas não o ponto médio de meu próprio espaço. Aqui devemos, uma vez mais, voltar à dupla relação entre o homem e o espaço: por um lado, o espaço se expande ao redor do homem e pertence à sua constituição transcendental. Por outro lado, o homem não carrega por aí seu espaço, como a lesma carrega o caracol, mas

normalmente diz movimentar-se “no” espaço, pois ele se movimenta e o espaço, enquanto isso, permanece fixo. E o espaço não é dado dependente de um sujeito, mas mesmo que eu me movimente “no” espaço, ele forma um sistema de coordenadas definido, relativo ao sujeito. São relações curiosas, limitadas umas nas outras, e nós nos atemos inicialmente, de forma tão estreita quanto possível, na compreensão ingênua do homem ainda livre da afetação filosófica.

2. O PARTIR E REGRESSAR

Dizemos no uso natural do idioma: eu vou embora e regresso. Todos os meus movimentos no espaço vivenciado se completam nesse alternar, dado por óbvio, do ir e vir. Na vida diária, usamos essas noções sem ter uma idéia clara daquilo a que se referem o “embora” e o “de volta”. Em cada caso, porém, significa que eu me distancio de meu ponto de repouso, mas que essa distância é entendida somente temporariamente, e que eu depois retorno ao ponto de partida. Assim, deve-se diferenciar entre o local onde presentemente me encontro e o local ao qual “pertencço”. Esse é o ponto permanente de repouso em relação à mudança casual. A questão é, todavia, onde se deve procurar por esse ponto de repouso, desde sempre tacitamente pensado.

Varia muito em cada caso, e a resposta inicial só pode ser dada em termos relativos. Se eu, numa confeitaria, me levanto de “meu” lugar para (por exemplo) buscar um jornal, volto depois a tal lugar. Enquanto eu não pense adiante, é esse o ponto de referência (relativo). Por outro lado, considere-se que eu somente tenha deixado meu quarto para tomar rapidamente uma xícara de café, e depois volte para lá. Agora, o que antes era o ponto de referência se tornou uma estadia temporária excêntrica disposta, e o quarto e a casa no qual ele se encontra é agora o centro de minhas andanças na cidade. Mas o quarto pode ser, por sua vez, apenas um quarto de hotel, no qual eu permaneço somente por alguns dias, ou uma república estudantil que eu aluguei por um semestre. Por algum motivo, eu estive em viagem, e retorno da cidade “estranha” à própria casa e à própria família. Fui embora “de casa” e regresssei “para casa”.*

Mas o que é este peculiar “em casa”? Para crianças, enquanto ainda não são autônomas, é em geral a casa de seus pais. Mas mesmo quando a pessoa tem sua própria casa e sua própria família, isso ainda não é nenhum ponto final absoluto. Talvez ela não se sinta bem onde hoje

* N.T. em alemão, existe o verbo *heimkehren* = voltar para casa.

reside, e tenha saudades de sua moradia de outrora, que, sem mais nem menos, abandonou, ou teve de deixar contra sua vontade. Será devorada por essa dor de estar distante. No fundo e no escuro se encontra, de algum modo, a pátria de sua infância. Atrás da casa aparece, logo, a casa, não mais como um real ponto de referência, mas como um território central de todas as relações espaciais.

Mas mesmo com isso não está dado nenhum marco zero absoluto. Até mesmo a pátria pode ter se tornado estranha à pessoa, e ela pode desde então ter criado para si uma “nova pátria”. A pessoa pode, também em sentido figurado, ter-se perdido e, deste auto-estranhamento, buscar a volta ao seu verdadeiro ser. Ou pode sentir-se sem pátria na terra e almejar por uma “pátria eterna”.

Seja qual for tal entendimento, em toda parte, no julgamento de “partir” e “regressar” existe a menção a um certo ponto de referência. Mas este muda de acordo com o plano de observação, e revela-se uma hierarquia confusa e em sua ordem percebida senão de modo pouco claro. Nela, o ponto de referência espacial é relativizado por outro superior. Mas, apesar disso, enquanto não tenhamos desistido de uma vez do âmbito das relações espaciais, emerge um ponto de referência no qual o homem deve estar enraizado no espaço, se de alguma maneira a relação com o espaço, a espacialidade, lhe for essencial. Esse é o ponto em que ele ganha *status* como ser intelectual no espaço, em que “passa um tempo” e “habita”. Nós o denominamos, de modo provisoriamente indefinido, sua “habitação”. Com isso, emerge em algum sentido, inicialmente ainda indefinido, a habitação da pessoa como um ponto de referência distinto em relação aos outros, a que todos os outros locais de permanência, de curto ou longo prazo, estão referidos.

Com isso, o movimento duplo do partir e regressar ganha um caráter muito mais concreto, que de modo algum se deixa apreender pelo esquema espacial matemático. O partir não é nenhum movimento arbitrário no espaço, pois o homem vai embora para buscar alguma coisa no mundo, para atingir alguma meta. Resumindo, para realizar alguma tarefa. Contudo, quando ele a realizou (ou também quando fracassou), regressa a sua habitação como um local de repouso. É ao mesmo tempo a mudança profundamente essencial para o homem, que se expressa nesse movimento pendular do partir e do regressar, do qual cada fase tem, por sua vez, seu sabor peculiar e inconfundível.

3. A ORDEM AO REDOR DO MEIO

Assim, a partir da habitação articula-se o sistema das relações espaciais. Os lugares para os quais eu parto e dos quais retorno são referidos a esse ponto como seu centro organizador. Quando mudamos de moradia, o mundo é de certa maneira reconstruído, e a partir da nova moradia. Mesmo que a mudança ainda se dê dentro da mesma cidade, tudo se reestrutura em função do novo local. Não são somente as definições de proximidade e distância que mudam, mas ao mesmo tempo a estrutura interna das ruas pelas quais eu costumo vir e que têm para mim o caráter da familiaridade. Muda aquilo que, na cidade, eu conheço bem, e aquilo que se distingue de modo apenas indefinido como um pano de fundo crepuscular. Desse modo, cada vez é algo distinto que se me torna significativo na cidade, e assim toda ela ganha um caráter diferente quando eu nela mudo de moradia. O mesmo ocorre ao encontrar uma nova localidade para morar. Partindo da nova cidade, constroem-se de um modo absolutamente novo a paisagem e as relações com as outras cidades: o que até aqui estava na periferia passa para o centro, e vice-versa.

Indiquei essas relações, adiantando-me um pouco, porque elas também conduzem numa outra direção. O que aqui se desenvolveu para o homem individual ou a família individual vale, de modo reforçado, quando consideramos o homem membro de uma vida comunitária que transcende tal esfera. Assim, mesmo a questão do centro das coordenadas não pode ser determinada pelo indivíduo apenas, mas pela comunidade. Repete-se num nível superior o que já tínhamos desenvolvido para o indivíduo. As casas de um assentamento se ordenam ao redor de um centro. Nas relações mais claras da Idade Média, era a igreja ou o mercado a que todas as ruas estavam referidas, e com isso a posição de cada casa.

Na cidade grande moderna, as relações são um pouco menos reconhecíveis, mas a maneira como acontecem, em suma, é sempre a mesma. Assim é o sentimento que tenho de me mover para o centro quando eu saio de minha casa no subúrbio e digo que vou “à cidade”, que eu no sentido literal sequer deixei. “À cidade” caracteriza a direção para um centro, no qual eu tenho de realizar meus negócios ou fazer minhas compras e ao qual eu estou referido em minha habitação excentricamente disposta. Do mesmo modo, a aldeia está referida à cidade, as cidades menores à maior e esta novamente à capital. Há uma corrente de menções, nas quais cada vez meu espaço de experiências, subjetivamente referido, é tomado e mantido num todo maior. Mas qual é o local central, no qual eu cesso esse movimento de volta? E em que sentido eu coloco lá o centro verdadeiro do espaço vivenciado? Temos provavelmente o sentimento obscuro de existir um tal centro sobre-

individual, que não coincide com a posição de nossa própria casa, mas tem uma localização de certa forma indeterminada. A corrente das menções não tem nenhuma extremidade natural.

Mais antigamente, antes que o descobrimento da América relativizasse os ordenamentos espaciais originais, isso era bem diferente. Cada povo considerava seu país o centro do mundo, ao qual tudo o que restava estaria referido. “Bem como o coração se encontra no meio do corpo”, dizia-se no antigo Irã, “é o país Irã mais precioso que todos os outros países, pois ele se encontra no meio do mundo”.⁴² Corresponde a esse sentimento natural de vida quando, por exemplo, os chineses consideram seu país o país do meio, quando os germanos consideram Mitgart como o centro da Terra,⁴³ quando na imagem terrestre dos gregos todos os países se agruparam ao redor de Hellas e juntos, então, eram circundados pelo grande Okeanos e mantidos unidos. Sobre o disco terrestre, sob a abóbada celeste, cada país se sentia como o centro natural e portador de uma distinção especial em relação aos demais.

Se assim se pensava, era natural a tarefa de determinar melhor o centro do mundo situado dentro do próprio território, e assim os gregos adoravam esse “umbigo do mundo” em Delphi, os judeus numa pedra sobre a qual se erguia o templo de Jerusalém, os chineses no palácio do imperador celestial em Beijing, ou seja onde for que sempre se buscou por esse ponto.

Disposto sobre o plano horizontal da superfície terrestre, expandiu-se depois a um eixo do mundo, que se erguia na direção perpendicular. Por mais que mude a forma em cada caso, é recorrente o princípio. É o eixo que liga os três diversos reinos, separados numa articulação vertical: o mundo do sobreterrestre, o mundo do subterrestre e do terrestre-humano. Muitas vezes é a montanha sagrada, que indica o meio do mundo, e na qual moram os deuses. Muitas vezes é também um eixo erguido somente para esse fim, uma flecha santa ou coluna. Comenta-se de uma tribo no oeste do Canadá que crê “que uma flecha de cobre atravessa os três planos cósmicos (inferno, mundo e céu); onde penetra o céu, lá se encontra a ‘porta do mundo superior’”.⁴⁴ Na nossa esfera de cultura fala-se, de modo semelhante, do Irminsul,* que Carlos Magno

42 ELIADE, M. *Das Heilige und das Profane: vom Wesen des Religiösen*. Rowolts Deutsche Enzyklopädie. v. 31. Hamburgo, 1957. p. 24.

43 GRÖNBECH, W. *Kultur und Religion der Germanen*. 5. ed. v. 2. Darmstadt, 1954. p. 183.

44 ELIADE, *op. cit.*, p. 21 et seq.

* N.T. Situadas em Eresburg em Westfália, eram colunas de madeira cultuadas pelos Germanos, que ali acreditavam estar o sustento do universo. A destruição deu-se em 772 d.C.

destruíra na guerra da Saxônia. Uma função semelhante tinha, nos túmulos abobadados dos etruscos, uma pilastra afilada em cone, desprovida de qualquer função estrutural na cúpula autoportante. Aqui também, na cúpula celeste, é representada pela cúpula em pedra, “imagem e representação do eixo do mundo”.⁴⁵

Comenta-se de certos povos nômades que levavam por toda parte sua flecha santa, que, em cada local onde se estabeleciam, novamente instalavam. Esse exemplo é importante porque mostra que eles, em suas caminhadas pela Terra, levavam consigo o centro, logo não saíam do centro, mesmo que mudassem o local de permanência.⁴⁶ Mas não precisamos ir até povos estrangeiros. Mesmo para os germanos, o *Hochsitzpfeiler* (pilar da plataforma), que sustentava o telhado sobre a propriedade do senhor da casa, tinha um significado semelhante. Comenta-se que eles, na procura de uma nova pátria, o atiraram por sobre bordo diante da Islândia, para assim determinarem o local para a nova colônia.⁴⁷ Também aqui se tratava de um eixo do mundo passível de se carregar consigo nas viagens.

Num mundo de tal forma miticamente ordenado, a questão do centro se dissolveu claramente, e todos os caminhos têm lá seu ponto de referência fixo, sua origem das coordenadas. Isso tem efeito de muitos modos até para dentro de nosso mundo. Até hoje, na Itália, nas grandes estradas, que continuam sendo as estradas do império romano, todas as distâncias são calculadas a partir de Roma. Cada marco de quilometragem indica, sem que necessite de alguma dica mais próxima, a distância até Roma. Esta é logo, nesse sistema, o centro do mundo, no qual Augustus já tinha,⁴⁸ com consciência orgulhosa, assinalado com um marco de ouro o ponto de partida de todas as estradas. Mas não podemos nos deter em tal momento histórico; devemos retornar ao mundo de nosso real habitar.

4. O CARÁTER FINITO DO MUNDO

É adequado inserir aqui mais uma observação, importante para a compreensão integral do espaço. Esse espaço original, mítico, centrado

45 VON VACANO, O. W. *Die Etrusker in der Welt der Antike*. Rowohlt's Deutsche Enzyklopädie. v. 54. Hamburgo, 1957. p. 85.

46 ELIADE, *op. cit.*, p. 20.

47 GRÖNBECH, *op. cit.*, p. 110.

48 INSTINSKI, H. U. *Inschriften an römischen Strassen*. In: BERVE, H. (Ed.). *Das neue Bild der Antike*. v. 2. 1942. p. 352.

num meio fixo é ao mesmo tempo um espaço finito. Atrás das fronteiras do próprio território de habitação conhecido termina o mundo. Assim, Eliade ressalta, para os seres humanos primitivos, a

oposição entre o território que habitam e o espaço desconhecido e indeterminado que os cerca. Seu território é o “mundo” (mais exatamente: “nosso mundo”), o cosmos; o restante não é mais cosmos, mas uma espécie de “outro mundo”, um espaço estranho, caótico, habitado por (...) fantasmas, demônios e desconhecidos.⁴⁹

Haberland, em sua Etnologia, de modo semelhante sublinha: “Para lá destas fronteiras está o mundo ‘restante’, uma região sobre cuja realidade temos clareza, mas que não nos desempenha nenhum papel decisivo na consciência”.⁵⁰

Brunner, do modo provavelmente mais arguto, formulou essas relações no caso do antigo Egito. Ele parte da constatação de que “nosso mundo(...) está cercado de caos por todos os lados”,⁵¹ mas conclui que no âmbito desse caos não podemos falar de espaço, ele seria muito mais “inespacial”,⁵¹ pois, “referindo-nos aos egípcios, somente podemos falar de um espaço, dentro do mundo criado. O âmbito antes e fora da Criação é inespacial(...) A idéia de um espaço infinito é, para os egípcios, incompreensível, pois espaço e fronteira são noções inseparáveis.”⁵¹

Assim, podemos resumir o resultado com as palavras de Weischedels: “a antiga experiência de espaço é marcada pela figura da caverna, compreendida como a habitação abrangente e protetora dos seres humanos.”⁵² A idéia de um espaço oco obtido a partir de um não-espaço, como nos impusera da história do idioma alemão a palavra “*Raum*”, encontra logo confirmação num rico material da Etnologia (que aqui não será levado adiante). A cosmovisão da astronomia grega, como mencionamos brevemente ao falar em Aristóteles, é apenas uma manifestação cristalina dessa consciência primitiva do espaço. Não se pode sequer pensar, aqui, num espaço infinito.

49 ELIADE, *op. cit.*, p. 18.

50 HABERLAND, E. *Naturvölkische Raumvorstellungen. Studium generale*, 10. Jahrg., p. 586, 1957.

51 BRUNNER, H. *Zum Raumbegriff der Ägypter. Studium generale*, 10. Jahrg., p. 614 *et seq.*, 1957. Cf. FROBENIUS, L. *Kulturgeschichte Afrikas*. Zurich, 1933. p. 188.

52 WEISCHEDEL, W. *Das Denken zwischen Raum und Zeit. Universitätstage*, 1960. Veröffentlichung der Freien Universität Berlin. p. 7.

5. | OS PONTOS CARDEAIS

1. A ORIENTAÇÃO NO ESPAÇO

Quando o homem deixa seu local habitado e, por qualquer motivo, avança para a amplidão do espaço exterior, ele tem de aprender a se orientar, isto é, atingir seu objetivo e dali encontrar o caminho de volta para casa. Isso não é difícil enquanto a pessoa se encontra na proximidade de seu local de moradia, em território que bem conhece, assim como seus caminhos. Desde sua casa, aprendeu-os calmamente e sabe neles se movimentar. Se deixar esse território conhecido e chegar numa região desconhecida, deve certificar-se expressamente da trajetória, determinando a direção que segue. Já não é mais a direção que leva até um fim determinado, mas meramente uma direção que sai de sua residência; trata-se de conhecer os pontos cardeais, Norte e Sul, Leste e Oeste, como são dados pela trajetória do sol. O homem escolhe uma direção de acordo com a posição do sol. Este o ajuda a “orientar-se” no terreno.

É sabido que a palavra “orientar-se” vem de Oriente, a região em que nasce o sol, e diz no sentido literal: determinar a direção em que nasce o sol, mesmo se no dia-a-dia raramente estejamos conscientes dessa origem da palavra, em especial no sentido figurado, ao falarmos de uma orientação intelectual. Em seu pequeno ensaio “O que significa orientar-se no pensar?”, Kant determina o significado espacial original da palavra da seguinte maneira: “de uma dada região do mundo – sendo quatro aquelas em que dividimos o horizonte – determinar as restantes, em particular aquela do nascer do sol. Se eu agora vejo o sol no céu e sei que é por volta de meio-dia, saberei encontrar o Norte, o Sul, o Leste e o Oeste”.⁵³

53 KANT, *op. cit.*, v. 8, p. 134.

Ora, se dentre pontos cardeais que fundamentalmente se equivalem elegemos a direção particular do Oriente, então um deles, o Leste, está sendo privilegiado. Devemos buscar as causas desse privilégio unilateral. Voltam à discussão determinados pré-requisitos relativos a “cosmovisões”, i.e. a aspectos da história da religião. O Cristianismo, no qual essa visão é viva na “orientação”, i.e. o direcionamento das igrejas com o altar para o Leste, lança mão de heranças mais antigas. Logo, os pontos cardeais não são originariamente iguais em valor. Sua diferenciação não é meramente formal; repousa em significados bem determinados e num caráter próprio, assim como o seu número – quatro – tem um significado bem determinado, enraizado na mitologia. Para entender as formas atuais de orientação é necessário ao menos um olhar fugidivo sobre os fundamentos da história da religião.

Cassirer, em sua *Philosophie der symbolischen Formen*, apontou expressamente para os caracteres qualitativamente diversos dos pontos cardeais, quando tratou do “espaço mítico”, i.e. do espaço como é dado para um estado mítico da consciência. Ao mesmo tempo, chamou atenção para o fato de que deste esquema espacial não se deve somente desenvolver o conhecido número quatro, mas também o número cinco, se tomarmos ainda o centro entre os quatro braços de cruz, ou talvez ainda mais freqüente, o número sete, quando a articulação pelos quatro pontos cardeais horizontais é obtida ao se adicionarem as direções de cima e de baixo. Diz ele, num dentre muitos exemplos:

Na “imagem de mundo mito-sociológica” dos Zuñi, por exemplo (...) a forma da articulação totêmica em sete partes, que atravessa o mundo, manifesta-se principalmente na compreensão do espaço. O espaço todo é dividido em sete territórios, o Norte e Sul, o Leste e Oeste, o mundo superior e o mundo inferior e, finalmente, o meio, o centro do mundo.⁵⁴

Belas indicações para estes números cinco ou sete se encontram também em Frobenius, embora o centro encontre distinção como “montanha do mundo”, ou ainda como pilastra do céu. Ambas demarcam o eixo vertical, que não somente denota o centro da articulação horizontal, mas ao mesmo tempo, no sentido vertical, ascende ao divino. Eu o menciono aqui, pois representa a ligação com o pensamento, acima abordado, de um eixo do mundo. Assim diz Frobenius: “Na imaginação dos povos uralaltaicos, o céu é suportado por uma ‘pilastra dourada’,

54 CASSIRER, *op. cit.*, v. 2, p. 108.

uma ‘seta dourada’, uma ‘árvore de ferro’. É muito comum a disposição de tais colunas celestes, i.e. simples pilastras de madeira”.⁵⁵

2. A GEOGRAFIA MÍTICA

À questão do número das regiões terrestres se soma outra reflexão. Como o espaço, já de saída, não é homogêneo, cada local tem seu caráter especial, sua “tonalidade”, seu “acento especial” (Cassirer). Por esse motivo, os pontos cardeais, em particular, são qualitativamente distintos, não apenas em termos de direção, mas também de essência. Cassirer acompanhou com exatidão esse contexto na chamada cosmovisão primitiva, e o que ele expôs mais analiticamente do exemplo dos Zuñi é somente um caso especialmente claro de uma compreensão tipicamente recorrente. O número sagrado sete não apenas dá ao espaço seu encadeamento, mas ao mesmo tempo todo o ser, e resulta em uma coordenação contínua, pela qual cada ser é destinado a uma posição determinada no espaço, e cada posição no espaço, portanto, tem também um caráter essencial determinado. “Cada ser” diz Cassirer “possui somente dentro desta divisão geral sua posição inequívoca, toma nela um lugar fixo, prescrito”.⁵⁶ Assim ele mostra como os diversos “Elementos” são assinalados aos diferentes pontos cardeais: “Ao Norte cabe o ar, ao Sul o fogo, ao Leste a terra, ao Oeste a água”.⁵⁶ Ocorre da mesma forma com as atividades humanas. Continua Cassirer: “Não menos, aqui se incluem cada situação humana, profissão e realização: a guerra e o guerreiro ao Norte, a caça e o caçador ao Oeste, a medicina e a agricultura ao Sul, a magia e a religião ao Leste”.⁵⁶ Cassirer fala de uma “geografia mítica”.⁵⁷ Esta é para ele “a expressão de uma concepção fundamental típica” em virtude da qual “todas as espécies e gêneros do ser têm em algum lugar no espaço sua ‘pátria’”⁵⁸ e eles, a partir dali, estão todos inseridos numa grande e uniforme interpretação de mundo. Ela repousa no “esquematismo” (a palavra tomada num sentido associado a Kant), frisado de diversas maneiras por Cassirer, por meio do qual os contextos intelectuais são “transmitidos” pela compreensão das relações espaciais.

Assim, a cada ponto cardinal é dado um significado bem diferente. Com freqüência se desenvolvem, a partir do âmbito sagrado no centro, deuses direcionais francamente determinados,⁵⁹ e cada região ga-

55 FROBENIUS, *op. cit.*, p. 176.

56 CASSIRER, *op. cit.*, v. 2, p. 108.

57 *Ibid.*, v. 2, p. 115.

58 *Ibid.*, v. 2, p. 108 *et seq.*

59 *Ibid.*, v. 2, p. 121.

nha seu caráter específico, divino, demoníaco, amigável ou hostil. Dentre essas direções, destacam-se como as mais importantes, novamente, o Leste e o Oeste. Assim sintetiza Cassirer essas visões:

O Leste é como origem da luz também fonte e origem de toda a vida – o Oeste, como local do sol poente, é soprado de todos os arrepios da morte. O local onde sempre surge o pensamento de um reino dos mortos, que se opõe diametralmente em separação e diferenciação espaciais ao reino dos vivos, será situado no Oeste do mundo.⁶⁰

Brunner, de modo semelhante, destacou num ensaio sobre o conceito de espaço dos egípcios: “No tempo histórico, o morto jaz sobre o lado esquerdo, a cabeça para o Norte, de modo que ele olhe para o sol nascente, o país do nascimento e da vida”.⁶¹ É conhecido o grau com que isso afeta a orientação e o simbolismo espacial da igreja cristã, de modo que aqui só precisamos lembrá-lo.

O entendimento dos pontos cardeais qualitativamente distintos também influencia a arte da adivinhação. O oposto também é verdadeiro: a técnica romana de oráculo permite uma visão retrospectiva sobre a compreensão de espaço. Cassirer resume essas relações da seguinte maneira:

O todo do céu se divide em quatro partes, que são determinadas a partir das regiões do mundo: uma frontal no sul, uma posterior no norte (...) Desta divisão, que na origem era puramente local, evolui também todo o sistema da “teologia” romana. Quando o augure observava o céu, para dele ler signos das ações terrestres, cada observação começava com a divisão do céu em determinados pedaços. A linha Leste-Oeste, que era assinalada e determinada pela trajetória do sol, era cortada por outra linha, perpendicular, a linha Norte-Sul. Com essa separação e cruzamento das duas linhas, do *decumanus* e do *cardo*, como chamavam na linguagem sacerdotal, o pensamento religioso cria seu primeiro esquema fundamental de coordenadas.⁶²

60 CASSIRER, *op. cit.*, v. 2, p. 121.

61 BRUNNER, *op. cit.*, p. 617.

62 CASSIRER, *op. cit.*, v. 2, p. 124. Cf. NISSEN, H. *Das Templum*. In: *Antiquarische Untersuchungen*. Berlin, 1869. MÜLLER, W. *Die heilige Stadt*. Stuttgart, 1961, rico em material novo. Técnicas semelhantes, mesmo que algo deformadas, foram observadas, ainda em nosso século, por FROBENIUS, *op. cit.*, p. 168.

Assim, na “geografia mítica”, a orientação no espaço de acordo com os pontos cardeais está ligada com uma interpretação do espaço segundo as características de suas regiões. Mesmo que essa ligação hoje não se mantenha, e as regiões metafísicas se tenham tornado um sistema de direções qualitativamente equivalentes e arbitrariamente intercambiáveis na rosa dos ventos da bússola, permanece um resquício desses significados mais profundos na concepção dos pontos cardeais. O Sul ainda é associado com a imaginação do verão e do calor, o Norte do inverno e do frio.* Da mesma forma, a fachada do meio-dia (*Mittagsseite*) e a do norte (*Wetterseite*) de uma casa têm um caráter bem próprio, e consideramos inferiores os ambientes para o norte, nos quais não entram raios solares, isso de maneira quase intuitiva. Também o sol da tarde e da manhã são tão variados que os conceitos de Oeste e Leste não podem ignorá-lo. Isso nos mostra que os pontos cardeais mesmo hoje ainda não estão desbotados, não se tornaram puros conceitos matematicamente definíveis; isso se nos torna claro na figura mais viva e mais colorida da compreensão original, mítica do espaço.

3. OUTROS ESQUEMAS DIRECIONAIS

A orientação no espaço, entretanto, não está necessariamente atrelada à trajetória do sol; muito mais, sob condições especiais, também podem se desenvolver outras possibilidades de um esquema direcional geográfico, embora este também possa ser combinado com um cenário mítico correspondente; é o que mostram alguns exemplos interessantes do âmbito da Etnologia, citados por Jensen. Em algumas tribos de índios, a direção que representa o eixo espacial decisivo é dada pelo fluxo dos rios vitais, e apesar dos meandros do rio é tomada como uma direção uniforme. Jensen comenta:

Os Yurok, por exemplo, têm duas por suas direções principais, “rio acima” e “rio abaixo”. Direções à direita e à esquerda dessas direções se chamam “à outra margem” e “para longe do rio”, embora sempre se pense o indivíduo como situado num dos lados do rio. Essas direções, referidas inteiramente à situação instantânea, dominam o pensamento dos Yurok de tal modo que para eles a porta

* N.T. Observações válidas para o leitor situado no hemisfério Norte. No caso do hemisfério Sul, deve-se adotar a afirmação inversa.

não está no lado oeste, mas no lado “do rio a jusante” da casa, etc.⁶³

Aqui, ambas as direções têm ao mesmo tempo seu significado religioso. Rio acima é a direção de onde vem a vida, rio abaixo é a direção para o reino da morte. Num trabalho que se vincula a Jensen, Haberland observa que essa imaginação está de tal modo enraizada no pensamento dos povos em pauta, “que é levada junto nas migrações e transposta ao entorno, a que sequer se aplica esse esquema”,⁶⁴ que pode se separar por completo de pré-requisitos geográficos.

Essas circunstâncias impressionam sobremaneira numa das ilhas Molucas,* Ceram, que Jensen apresenta da própria observação. Falta mesmo aos Alfuros – povos da montanha no interior da ilha – a noção que temos de uma direção fixa para o céu. Sua direção fundamental, à qual as outras estão referidas, é a “para o mar”, embora para a compreensão desses dados seja importante o fato de a ilha ser percorrida por uma alta cadeia de montanhas e que as colônias dos povos correspondentes estejam em altura intermediária, com vista para o mar. Essa direção “para o mar” vale como “algo constante e em todos os lugares a mesma”,⁶⁵ embora resultem naturalmente contradições crassas com as relações “reais”, como as vemos. Assim, eles não acham nada de particular no fato de o sol nascer em diferentes direções, e reportam-se à experiência de que mesmo no mesmo local a direção do nascer do sol varia ao longo do ano. O território desocupado de floresta nativa às costas da vista para o mar é visto como fronteira de seu espaço, com a qual o “mundo” termina. Assim comenta Jensen dos habitantes de um trecho na metade norte da ilha:

o fato de que atrás daquelas montanhas novamente se encontra o mar é veementemente negado pelos nativos (...) Visto a partir de (este local), todas as colônias da metade sul estão para a direita e a esquerda, espalhadas sobre a mesma costa, sobre a qual se tem de (este lugar) a vista livre sobre o mar. Os únicos marcos direcionais “para o mar” correm, logo, em todos os locais de seu território de assentamento, segundo sua visão, essencialmente em paralelo.⁶⁶

63 JENSEN, A. E. Wettkampf-Parteien. Zweiklassen-Systeme und geographische Orientierung. *Studium generale*, 1. Jahrg., p. 38 et seq., 1947. Cf. ERIKSON, E. H. *Kindheit und Gesellschaft*. Zürich; Stuttgart, 1957. p. 108 et seq. HABERLAND, *op. cit.*, p. 583 et seq.

64 HABERLAND, *op. cit.*, p. 585.

* N.T. Ilhas pertencentes à Indonésia, no idioma local Serang.

65 JENSEN, *op. cit.*, p. 44.

66 *Id.*

A linha costeira que circunda a ilha se parece, logo, com uma reta infinita para a direita e para a esquerda. O território de assentamento – na verdade anular – se conforma numa faixa correspondente. Muito acuradamente resume Haberland: “os habitantes de Ceram não são capazes de imaginar sua ilha como um todo complexo, mas a consideram como uma costa infinitamente comprida, para a qual, das montanhas Kamm, atrás das quais começa para eles um outro mundo, correm os rios.”⁶⁷ “Em todo caso”, assim acrescenta Jensen, “os povos da montanha de Ceram vêem sua pátria não como uma ilha, mas como um continente, que se expande às costas de seu assentamento até o infinito”.⁶⁸ Lá começa para eles o reino dos espíritos e seres das fábulas. Isso, numa simplificação das mais grosseiras, confirma logo a existência de um esquema direcional, que a posição de um lugar se deixa determinar pelas distâncias que tem de um lugar correspondente na costa. Esse esquema é inteiramente suficiente no âmbito em que se movimentam as pessoas. Uma não-concordância com a “realidade” somente haveria quando as pessoas avançassem para além do território habitual. Então, entretanto, resultaria a mesma necessidade de uma reorientação, como também a tiveram os povos europeus, quando avançaram para além de seu território até então habitual, por exemplo, com o descobrimento da América.

4. LOCAIS PREFERIDOS

Há ainda um outro ponto de vista, do qual o caráter próprio das direções e locais no espaço tem importância para a compreensão do espaço vivenciado. É certo que tenha desaparecido como um todo a visão de mundo mitológica, que os caracteres próprios do espaço tenham perdido sua validade superindividual e ao mesmo tempo objetiva, miticamente fundada. Mas ainda hoje, na vida dos indivíduos, os lugares e as direções têm um caráter próprio inteiramente definido que, contudo, via de regra não depende dos pontos cardeais geográficos. Tampouco é o espaço, para as pessoas que hoje vivem, de algum modo homogêneo, mas cada lugar nele é portador de significados especiais. Distinguem-se regiões preferidas, outras evitadas. Lembranças do tipo agradável como

67 HABERLAND, *op. cit.*, p. 585.

68 JENSEN, *op. cit.*, p. 15. Não se pode julgar aqui a pertinência da conclusão de Jensen de que tal maneira de ver não tenha sido desenvolvida pelos povos insulares lá, mas, como já se mencionou, “que ela foi desenvolvida num território continental e de lá foi carregada para a ilha” (p. 46).

do tipo desagradável se juntam a cada lugar. E se algumas se destacam com um significado tão exaltado, que nelas sentimos um calafrio quase religioso. Isso é sentido em geral de modo difuso, raramente trazido à consciência clara, de modo que em geral escapa de nossa atenção. Recebemos frutíferas pistas das manifestações mais evidentes da compreensão mítica de espaço. Tornamo-nos atentos às relações análogas, apenas ocultas, no espaço vivenciado das pessoas de hoje, não mais miticamente vinculadas. Assim, tais manifestações contribuem diretamente para o estudo do nosso tema.

Há aqui uma articulação peculiar do significado de espaço. Para reconhecermos sua formação, nada melhor que repetidamente nos mudarmos das redondezas habituais para uma paisagem nova, que ainda nos é estranha. Thomas Mann foi feliz na “Montanha mágica” ao descrever como o sentimento de tempo da pessoa, numa viagem de férias, se transforma sob circunstâncias desconhecidas, e se renova. Também no espaço podemos verificar algo semelhante. No novo local encontramos um espaço que está ainda – ao menos para nós – livre de significado. Somente com nossa permanência é que o preenchemos com nossos significados e relações sentimentais. Eu adiciono, para esclarecimento, a descrição de um aluno atento, que me parece muito oportuna ao reproduzir tais relações:

Quando as pessoas saem de férias, se lhes abre sem dúvida um espaço de início bastante unitário e uniforme. Muito logo, porém, o espaço se articula para a pessoa de acordo com caminhos e locais habituais, privilegiados e evitados, e na maioria das vezes surge então um lugar especialmente privilegiado, um canto quieto, que com isso se torna o ponto crucial de toda a experiência do espaço de férias. Pode ser o castelo de areia ou o local de acampamento, um local à margem do lago, um abrigo no bosque, como os grupos de jovens costumam organizar durante as férias de verão. Se então observarmos que o local já está ocupado por outros, não podemos deixar de vê-los como penetras.

Essa experiência recebeu uma formulação clássica de Goethe, quando em retrospectiva descreveu a paisagem da Alsácia, qual se oferece a quem ascende à torre da catedral de Strasburg. Aqui ele escreve:

uma visão tão fresca como aquela de um novo país, no qual devemos permanecer por algum tempo, tem ainda a propriedade, tão agradável como agoureira, de que o todo nos parece uma página em branco à nossa frente. Nela ainda não estão indicados sofri-

mentos e alegrias que nos digam respeito; esta superfície alegre, colorida, povoada ainda é muda para nós; o olho só se prende nos objetos se eles são significativos em si, e ainda nem a inclinação, nem a paixão destacou este ou aquele lugar; mas uma noção daquilo que virá já impacienta o jovem coração, e uma pulsão insatisfeita chama, silenciosa, aquilo que deve e virá a acontecer, e seja o que for, seja prazer ou dor, irá tomar despercebidamente o caráter da região em que nos achamos.⁶⁹

5. DIREÇÕES DE CAMINHOS E ÂMBITOS DA VIDA

O que assim vale para os lugares individuais aplica-se em maior escala para as redondezas e direções no espaço que tiverem um significado na nossa vida. Igualmente, o que conhecemos da imagem mítica de mundo sobre os pontos cardeais aplica-se no esquema direcional mais restrito de nossa vida diária. Eu penso na situação da pessoa que, pela manhã, deixa sua casa. Já no instante em que toma a rua, deve seguir uma direção determinada e com isso dá um passo para o mundo das decisões. Quando a pessoa deixa a porta de sua casa, observa Simmel, “a vida jorra para fora da porta, para fora do enclausuramento da ensimesmação exclusivista, para o ilimitado de todas as direções”.⁷⁰ E na verdade são as direções de caminhos que, contrapondo-se à equilibrada quietude da vida caseira, obrigam à decisão. O mundo externo se representa nelas como o âmbito das decisões necessárias.

Nas condições habitacionais de hoje, ao deixar uma casa para a rua, a pessoa pode ir para a direita ou para a esquerda. A escolha determina, então, o sentido maior da saída. Uma direção é aquela “para a cidade” (ou, em condições rurais, “para a vila”), para o trabalho habitual ou ainda para os negócios diários. É o caminho que tomamos sem pensar. O outro lado, porém, nos afasta dessa estrada habitual, leva-nos para o ar livre, para uma caminhada descomprometida ou o que for. São dois mundos bem distintos, a respeito dos quais já se decidiu com o primeiro passo a partir da casa. Só quando finalmente foi dado o primeiro passo numa ou na outra direção, então – desde que não nos decidamos por voltar e recomeçar – não podemos mais passar de um âmbito para o

69 GOETHE, J. W. von. *Dichtung und Wahrheit*. v. 10, p. 393.

70 SIMMEL, G. *Brücke und Tür*. In: LANDMANN, M. (Ed.). *Essays*. Stuttgart, 1957. p. 4.

outro. Cada direção tem, logo, um caráter significativo próprio. Com a direção que tomamos, entramos numa esfera de vida bem definida, e o ritmo de vida do trabalho e do descanso, do hábito diário e do novo início se delinea já no esquema espacial dos caminhos que principiam.

Em seu romance “Em busca do tempo perdido”, Proust desenvolveu de modo grandioso toda a estrutura de vida de seu herói na polaridade entre duas de tais direções. Pois da casa do pai em Combray havia duas direções possíveis para a caminhada: uma passando pela casa do Sr. Swann em direção a Méséglise, a outra para Guermantes. Mas, no sentido da narrativa, não eram meramente direções espaciais levando a paisagens muito distintas e passando por um círculo de pessoas a elas relacionadas. Eram dois mundos bem distintos também no sentido intelectual. Dentro deles se dá o desenvolvimento posterior. A importância dessa fonte peculiar para o significado vital dos contextos espaciais é tal que justifica reproduzirmos este texto de modo um pouco mais pormenorizado:

Pois havia nas vizinhanças de Combray dois “lados” para passeios, e tão opostos que não saíamos com efeito pelo mesmo portão, quando queríamos ir para um lado ou outro: o lado de Méséglise-la-Vineuse, também chamado o lado de Swann, porque se passava pela propriedade do Sr. Swann quando íamos para aquelas bandas, e o lado de Guermantes. De Méséglise, a falar a verdade, jamais lhe conheci senão o “lado” e uma vez gente estranha que nos domingos vinha passear em Combray (...) “gente que devia ter vindo de Méséglise”. De Guermantes, eu viria um dia a saber muito mais, mas isso dali a anos; e durante toda a minha adolescência, se Méséglise era para mim qualquer coisa de inacessível como o horizonte, oculto à vista, por mais longe que se fosse, pelos acidentes de um terreno que já não se assemelhava ao de Combray, Guermantes sempre me apareceu como um termo antes ideal que real de seu próprio “lado”, uma espécie de expressão geográfica abstrata como a linha do equador, como os pólos, como o oriente. Assim, “tomar por Guermantes” para ir a Méséglise, ou o contrário, me parecia uma expressão tão sem sentido como tomar por leste para ir a oeste. Visto que meu pai falava sempre do lado de Méséglise como da mais bela vista da planície que conhecia e do lado de Guermantes como da paisagem típica de rio, eu lhes dava, concebendo-os assim como duas entidades, essa coesão e unidade que só pertencem às criações de nosso espírito (...) ao passo que, em comparação com eles, (...) os caminhos em cujo fim se achavam pousados com o ideal da vista de planície e o ideal da paisagem de rio não valiam a pena de ser vistos (...) Mas sobretudo eu punha entre ambos, muito

mais que suas distâncias quilométricas, a distância que havia nas duas partes do meu cérebro com que pensava neles, uma dessas distâncias internas do espírito que não só afastam as coisas mas as separam e colocam em planos diversos.⁷¹

Infelizmente, não é possível tomarmos integralmente a maravilhosa descrição desses dois mundos espaciais e intelectuais. Deixamos uma recomendação enfática ao próprio romance. Mas seja ainda citado um trecho em que, da perspectiva da idade, o significado do mundo contido em cada uma das direções, com suas tonalidades emotivas características, é resumido para a vida restante:

Mas é principalmente como se pensasse em jazidas perfumadas do meu solo mental, como no terreno firme a que ainda me apóio, que devo eu pensar no lado de Méséglise e no lado de Guermantes (...) O lado de Méséglise, com os seus lilases, seus espinheiros (...) o lado de Guermantes, com seu rio (...) constituíram por todo o sempre para mim o aspecto das terras onde eu (...) gostaria de viver.⁷²

A paisagem da juventude não apenas marcou a imagem diante da qual, mais tarde, cada outra paisagem seria vivenciada como oportuna ou inoportuna. As duas direções no espaço também se tornaram para toda a vida o fundamento seguro para a construção dos mundos intelectuais.

71 PROUST, M. *No caminho de Swann*. Tradução de Mário Quintana. São Paulo: Abril, 1979. p. 83.

72 *Ibid.*, p. 111.

6. | HORIZONTE E PERSPECTIVA

1. O ASPECTO DUPLO DO HORIZONTE

Tínhamos citado, na introdução, o caráter finito como mais uma característica do espaço humano concreto que o distingue do espaço matemático abstrato. Mas havíamos hesitado, ao enumerar diferenças, porque a observação do caráter finito do espaço não pode ser feita com a mesma naturalidade que as outras. Requer inicialmente uma explicação. Ocorre que chamamos a alguma coisa um espaço, tão logo esteja disponível uma fronteira na qual ele termina. Numa caverna na montanha, essa fronteira é dada de forma bem palpável pela rocha circundante. Entretanto, o espaço vivenciado não está delimitado por essas paredes materiais. Quando primeiramente o consideramos no espaço diurno e de boa visibilidade, ele tem no horizonte uma fronteira de outro tipo. Horizonte significa, de acordo com a etimologia grega, aquilo que delimita ao redor.⁷³ Delimita o campo de visão humano. Nessa sua fronteira, entretanto, percebe-se algo enigmático e intangível, de modo que devemos perguntar, inicialmente, em que sentido o horizonte constitui uma fronteira do espaço vivenciado e o torna, com isso, um espaço finito. Van Peursen tratou essa questão no volume “*Situation*” num ensaio profundo, sobre o qual podemos nos apoiar por longo trecho.⁷⁴

73 Deve ser tratado mais à frente até que ponto o caráter finito é mantido, mesmo quando nenhum horizonte se mostre visível, como no exemplo do espaço noturno. Cf. nossas p. 239 *et seq.*

74 VAN PEURSEN, G. A. L' horizon. *Situation*, p. 204 *et seq.*

O que vem a ser um horizonte? Uma definição geográfica simples seria: a linha em que a abóbada celeste parece repousar sobre a superfície terrestre. Delimita nosso campo de visão natural na paisagem, para todos os lados, enquanto não for encoberto por quaisquer coisas. O horizonte se abre quando o homem sai de um vale estreito para a planície. Falamos de um horizonte livre, aberto. O horizonte ainda pode ser mais estreito ou mais vasto. Da altura da montanha ele se amplia, e lá o olhar vagueia sobre as superfícies espalhadas e pode tomar uma expansão avassaladora. Mas o notável é que quando o homem sobe na altura ele nunca deixa abaixo o seu horizonte. Este não fica para trás, mas sobe juntamente; sempre permanece na altura da pessoa. Experimentamos isso de modo muito impressionante quando, junto à costa marítima, subimos uma montanha e vemos como, árvore por árvore, morro por morro, são ultrapassados pelo horizonte, e logo sob ele naufragam. O horizonte denota, com isso, sempre o horizontal; no piscar de olhos em que o horizonte alcança um ponto no morro vizinho, eu sei que me encontro à mesma altura que ele.

Algo semelhante se dá no movimento horizontal. Não importa quanto aquilo que está longe atraia o homem, ele nunca poderá alcançar o horizonte. Quanto mais longe caminha, mais se afasta também o horizonte. Nunca podemos dizer que nos aproximamos dele. As coisas que estavam no horizonte, as torres de uma cidade distante ou a cumeada de uma montanha, podem vir mais perto quando nos aproximamos, ou os mastros de um navio podem subir no mar sobre o horizonte. O horizonte permanece o mesmo. Seja qual for meu movimento, ele se movimenta junto. A importância evidente disso é por recuarem as formas individuais e o horizonte se mostrar com especial insistência. Para um viajante na estepe é amedrontador o estado enclausurado, sempre no mesmo horizonte, que o acompanha na marcha. “Diante deste horizonte que se mostra fixo, mesmo com nosso galopar desesperado, o pampa se tornava, para mim, uma prisão, que somente era maior que as outras prisões”.⁷⁵ Quando definimos o homem como um ser que pode superar todas as suas fronteiras, sabemos que o horizonte ele não pode superar. É uma fronteira absoluta.

Por outro lado, o horizonte não é apenas fronteira, e o exemplo da experiência amedrontadora de estar trancado já era um caso extremo, anormal. Em geral, o horizonte não se estreita às pessoas, mas ao contrário: abre-se à frente delas num campo vasto de sua visão e de seu movimento rumo ao espaço. Ele é, na verdade, uma fronteira, mas não

75 SUPERVIELLE, J. *apud* BACHELARD, *Poetik...*, p. 252.

uma fronteira aprisionante. À medida que recua, ele convida exatamente à busca do longínquo. Van Peursen trabalhou de modo muito claro esse caráter duplo do horizonte: estender o campo da evolução espacial para as pessoas e, ao mesmo tempo, delimitar novamente. “O horizonte”, assim diz, “determina uma fronteira à qual a pessoa não pode chegar, mas da mesma forma o território no qual a pessoa se expande... por seu olhar, por seus desejos”.⁷⁶ Ele enfatiza o “aspecto duplo do horizonte”: “fronteira inatingível e espaço para avançar”.⁷⁶

Mas o que “é”, então, o horizonte? Os geógrafos o caracterizam como a “linha pensada” na qual a abóbada celeste toca a terra. Mas há diversos tipos de linhas imaginárias. O horizonte é algo diferente do Equador, que não constitui nenhum risco visível sobre a superfície terrestre. Mas assim mesmo ele tem sua posição definida. Podemos alcançá-lo e superá-lo e possivelmente até marcá-lo sobre a superfície terrestre (como em Mainz se marcou o paralelo 50 com uma faixa de metal sobre a calçada da rua. O horizonte, contudo, não podemos alcançar, pois ele não tem lugar determinado no espaço. Como o espaço limítrofe, ele não está próprio no espaço. Mas isso só faz repetir a pergunta: o que “é”, então, o horizonte?

Van Peursen desenvolveu essa questão em seu ensaio de forma muito convincente. O horizonte não é nada que possamos encontrar independentemente das pessoas. Não é alguma coisa no mundo. É “irreal”. Mas nem por isso se restringe ao intelecto humano, como algo somente imaginado: pertence necessariamente ao mundo. Toda a sorte de coisas que as pessoas encontram no espaço deve estar dentro de um horizonte. Um mundo sem horizonte é impossível. Assim diz van Peursen: “Sem horizonte o mundo não seria mais pobre, mas não seria o mesmo. Um mundo sem horizonte não podemos imaginar”.⁷⁷ É somente com o horizonte que as coisas que aparecem são finalizadas numa unidade. Mas, por outro lado, o horizonte pertence às pessoas de modo inseparável. Estas somente vivem dentro de um horizonte e não podem nunca fugir à ligação com ele. “O homem não pode negar o horizonte. Superar o horizonte significaria absolver a pessoa. O horizonte é, de algum modo, ligado com a pessoa”.⁷⁷

Logo, o horizonte pertence a um âmbito que não se deixa classificar totalmente como da pessoa nem do mundo, mas compreende ambos em sua unidade originária. Nós o caracterizamos da melhor maneira com a noção Kantiana, ao constatarmos que pertence à compreen-

76 VAN PEURSEN, *op. cit.*, p. 208.

77 *Ibid.*, p. 207.

são transcendental do ser-no-mundo humano. Por tal motivo, o horizonte não é nada dentro do espaço, mas pertence de modo inseparável à espacialidade da existência humana. A pessoa expande seu espaço a partir do centro, em que se encontra, sempre dentro de um horizonte limitador e unificador. O fato de a pessoa nunca alcançar seu horizonte, mas de este caminhar junto, mostra somente que o horizonte é inseparável da pessoa (aqui, podemos dizer realmente: como a casa da lesma). A pessoa, assim, permanece o centro de seu espaço, que é circundado pelo horizonte. “O horizonte coloca a pessoa no meio da realidade.”⁷⁸ Logo, a posição da pessoa no meio de seu espaço e a desse horizonte circundante estão relacionadas entre si.

Aqui, talvez pudéssemos nos perguntar se a abóbada celeste, como aparece qual campânula azulada ou coberta de nuvens, seria uma continuação natural do horizonte, pois nela o círculo ao redor se expande até uma pele circundante e dá ao horizonte toda a extensão espacial.

Van Peursen acrescenta ainda um pensamento muito interessante e transcendente: o horizonte é ao mesmo tempo o que permite aos seres humanos sentir-se em casa no mundo e habitá-lo. Pois “num mundo infinito a pessoa não poderia viver, e um campo de vista infinito a iria amedrontar”, ela iria sentir-se abandonada. Ali está o horizonte, que resume o espaço e o humano a uma região finita e visível. “O horizonte mostra esse elemento de proteção”.⁷⁹ “O horizonte”, diz van Peursen, “cerca-o e dá-lhe um lar”.⁸⁰ Faz do mundo uma espécie de casa protetora, mesmo que uma casa especial, que a pessoa não pode deixar e tornar a procurar, mas com que está consolidada. No horizonte se revela o que em outro contexto ainda iremos encontrar, o caráter originariamente protetor do espaço. O espaço não é, para o ser humano, um meio estranho. Nele, ele se sente em casa, sente-se um com seu espaço.

2. A PERSPECTIVA

Inseparável do horizonte é a perspectiva. Significa primeiramente – com sua origem nos problemas da representação pictórica, principalmente na arquitetura – a visão que uma coisa me causa de um determinado ponto de vista. Cada coisa se nos mostra numa perspectiva determinada. Daí eu poder ver a coisa, sempre, apenas de um lado, não

78 VAN PEURSEN, *op. cit.*, p. 217.

79 *Ibid.*, p. 233.

80 *Ibid.*, p. 234.

de todos os lados ao mesmo tempo. Portanto, quando eu vejo de um lado, outros lados me permanecem ocultos. Cada visão é necessariamente unilateral. Daqui também decorre o fato de que o objeto sempre se apresenta numa determinada “abreviatura de perspectiva”, de modo que as linhas paralelas pareçam se encontrar no infinito, etc. Quando eu ando ao redor de uma edificação, mudam constantemente as perspectivas. Posso, com isso, escolher algumas vantajosas para a representação. Mas que mudem as perspectivas, a uma delas eu estarei sempre vinculado. Eu não posso fugir do condicionamento a uma perspectiva. Nunca posso ver uma coisa independentemente de um ponto de vista especial, nunca posso vê-la como “na verdade” é.

Contudo, a perspectiva ainda significa que as coisas mudam de tamanho de acordo com a distância que têm do observador. As coisas longínquas parecem menores. Isso inclui a chamada perspectiva aérea, que torna as coisas distantes mais claras e azuladas. E finalmente seria de considerar que as coisas mais à frente parcialmente escondem aquelas mais atrás, ocupando nosso olhar. Com isso, por meio da perspectiva, as coisas se ordenam de acordo com as relações da proximidade e distância, relacionadas à pessoa como o centro de seu espaço. Assim, a perspectiva é, por um lado, expressão da “subjatividade” de seu espaço, i.e. do fato de a pessoa em seu espaço se encontrar amarrada a um ponto em especial, de poder observá-lo sempre somente “de dentro”, mas por outro lado lhe permite reconhecer essa vinculação a seu ponto de vista.

Assim, horizonte e perspectiva existem em conjunto, inseparáveis. A perspectiva ordena as coisas dentro do horizonte, mas o horizonte, no qual todas as linhas paralelas convergem, dá à perspectiva um local fixo (naturalmente, isso vale apenas para as paralelas na horizontal, mas aqui se mostra renovadamente a diferença em relação ao espaço matemático: no espaço vivenciado há, além das verticais, que pela regra da aula de desenho são sempre verticais, somente paralelas horizontais). Horizonte e perspectiva unem, pois, a pessoa ao caráter finito de sua existência no espaço, mas ao mesmo tempo lhe permitem a ação no espaço. Colocam a pessoa não somente numa situação determinada no espaço, mas lhe permitem reconhecer essa situação e, com isso, ganhar em seu espaço uma posição fixa e uma visão geral.

3. PERSPECTIVA E HORIZONTE NO SENTIDO FIGURADO

Costumamos, entretanto, usar os conceitos de horizonte e perspectiva também no sentido figurado. De fato, o sentido literal e o figurado se interpenetram de tal maneira que mal podemos diferenciá-los. Dizemos que o mundo intelectual aparece cada vez numa perspectiva distinta. Vemos contextos intelectuais cada vez de um determinado ponto de vista, de uma condicionalidade subjetiva, de uma cosmovisão determinada, etc. Mas, com isso, verificamos que também existem outras perspectivas, contraditórias, mas fundamentalmente equivalentes em valor. E ainda vale a afirmação de que a pessoa não pode escapar do vínculo a uma perspectiva determinada e unilateral. É o perspectivismo, como o defendeu enfaticamente Nietzsche, que não pode ser equiparado a um relativismo cético, mas é um caráter necessário de tudo que é humano, como tendo um conhecimento finito.

Contudo, a perspectiva não significa apenas unilateralidade no sentido de um defeito (infelizmente) recorrente do conhecimento humano, mas ela também tem seu lado positivo. Assim como para a figuração de um edifício há um ângulo favorável, assim também para o esclarecimento de relações intelectuais há perspectivas esclarecedoras. As coisas resplandecem num novo e mais profundo contexto quando as olhamos de uma perspectiva apropriada.

Do mesmo modo, existe um horizonte também no sentido intelectual. Falamos do horizonte intelectual de uma pessoa ou de uma era. Com isso, entendemos de modo análogo o círculo daquilo que as pessoas conseguem, intelectualmente, ver em conjunto, e que faz parte de seu mundo. E o horizonte também pode ser mais estreito ou mais amplo. A Hilbert se atribui, de costume, a observação de que o horizonte intelectual de algumas pessoas tem raio nulo, e isso elas iriam, então, chamar seu ponto de vista. Vem à tona a percepção de que os dois fatos coincidem: a estreiteza mental – com que uma pessoa se atém a suas opiniões preconcebidas – e o bloqueio de seu horizonte.

Por outro lado, o horizonte se expande no contato diversificado com formas desconhecidas da vida humana, por meio de leituras, do convívio variado e, já no sentido literal, por meio de viagens. O horizonte expandido torna o homem capaz do julgamento, em especial quando lhe aparecem novas e inesperadas tarefas. Logo, a vastidão do horizonte é sinal de um espírito superior. No entanto, por mais que o horizonte intelectual de alguém possa se expandir, vale em suma o mesmo que para o horizonte puramente espacial: ninguém escapa à ligação a um horizonte,

i.e. à ligação a um círculo visual que se delinea ao redor de um determinado ponto de vista, assim sempre limitado. Mesmo no sentido intelectual, o horizonte é da essência do próprio homem.

E tampouco o horizonte constitui, no sentido intelectual, alguma lamentável barreira, mas é necessário para a vida, pois a resume à unidade de um *Gestalt* definido. Sem horizonte, a vida transbordaria. Van Peursen formulou também isto com clareza:

cada realização cultural conhece delimitações, que lhe conferem um lugar. Um sistema de idéias existe graças a essas delimitações. Aponta decisões, dá pontos de partida, permite definir, esclarecer (...) Tudo isso só pode se realizar num território demarcado pelo horizonte. Este impede que a pessoa se extravie, dá-lhe o meio para determinar sua posição e traçar os caminhos de seu intelecto.⁸¹

Por isso, a expansão desregrada do horizonte intelectual, em especial com o conhecimento adquirido superficialmente e não por meios próprios, pode colocar em risco a segurança natural da vida. À sua época, Nietzsche tinha isso em vista, opondo-se à supremacia da erudição histórica, quando enfatizou que “todo aquele que vive” pode “somente tornar-se saudável, forte e frutífero dentro de um horizonte”.

81 VAN PEURSEN, *op. cit.*, p. 212.



O

MUNDO

VASTO

1. | VASTIDÃO, DISTÂNCIA E O ESTRANGEIRO

1. A NOVA FORMULAÇÃO DO PROBLEMA

Quando, acima, tratamos do comportamento do homem no espaço, tornamo-nos atentos, antes de tudo, àquela dinâmica fundamental do ir e vir. O homem não se movimenta arbitrariamente em seu espaço, mas todos os seus caminhos são, em última instância, referidos à oposição básica entre partir e retornar. Mas, até aqui, tínhamos adotado essa abordagem somente a partir de um aspecto. Fizemos isso para determinar um ponto central natural dentro do espaço. Aqui, retornamos àquele momento da discussão.

A definição do centro espacial como marco zero já não é suficiente. Devemos perguntar o que é que confere a esse marco zero um tal significado peculiar, tanto que o retorno a ele aparece como a mais profunda realização essencial do homem. E com isso irá se determinar que, em vez do puro e simples ponto central inexpandível, surge um território próprio espacialmente expandido, com características próprias, bem definidas. Cumpre captar com exatidão esse território, ao qual o homem “volta para casa” e no qual se sente “em casa”, esse território da “pátria” e da “casa”. Mas devemos nos perguntar com igual ênfase o que é capaz de expulsar o homem desse centro, se o sentido de sua vida deveria ser precisamente o retorno; e que tipo de espaço é esse para o qual ele sai.

Assim, o movimento duplo do partir e retornar logo se reflete numa articulação do próprio espaço em dois territórios, dos quais um mais estreito, interno, é envolvido concêntricamente por um mais vasto, externo: o primeiro é o território mais estreito da casa e da pátria, e o segundo é o território vasto externo, ao qual o homem é compelido e do

qual regressa. A articulação nesses territórios aparece como a mais importante na construção de todo o espaço vivenciado. Nas considerações abaixo, devemos tratar com mais exatidão esses dois territórios. Na seqüência, pouca diferença faz se partimos de um ou de outro território. Não importa como começamos, nunca será sem um caráter algo forçado, pois ambos os territórios só se deixam separar de uma maneira artificial. Eu tento percorrer o caminho de fora para dentro, i.e. começo da situação na qual o homem se afastou do centro de seu espaço, para dali alcançar a essência do centro e do procedimento de retornar.

2. O AVANÇO PARA A VASTIDÃO INFINITA DO ESPAÇO

Antes que possamos desdobrar esse território externo do espaço nas variadas direções, é necessário um breve panorama histórico. Pois esse território mais vasto pode existir de maneiras muito diversas. Hoje é muito fácil para nós pensar na vastidão infinita do espaço sideral. Mas essa não é a compreensão necessária, e não corresponde à compreensão originária. O que o panorama histórico nos mostra das possibilidades anteriores lança uma nova luz sobre aspectos ocultos de nossa própria consciência espacial. Pensemos novamente no arranjo do idioma alemão, que desenvolveu a noção de espaço a partir da idéia de desmatamento, e pensemos mais adiante na antiga visão de espaço delimitado pelo céu de estrelas fixas como a mais externa das esferas circundantes. Podemos sintetizar isso como a idéia de espaço vazio. Ele é por toda parte um espaço essencialmente delimitado, e visível no seu todo. Há certamente uma vastidão, um abundante espaço de ação disponível para o movimento, mas ainda não é razoável falar da vastidão infinita.

Devemos ter presente esse pano de fundo se quisermos compreender que revolucionária mudança se deu no sentimento de espaço no início dos tempos modernos: na experiência de uma nova vastidão, que se completou com a abertura do espaço infinito.¹ Em primeiro lugar, devemos colocar aqui a conquista do Mont Ventoux por Petrarca em 1336, freqüentemente mencionada como fato marcante. Pois a visão desde a altura da montanha é a situação em que o homem é tomado, do modo mais imediato, pelo sentimento da vastidão. Fora necessário um longo amadurecimento até que, de algum modo, as pessoas ascendessem à

1 BURCKHARDT, J. *Die Kultur der Renaissance in Italien*. Gesammelte Werke. v. 3. Darmstadt, 1955. p. 190 *et seq.*

montanha somente para olhar ao longe. Nesse sentido, Petrarca surge como o ponto de inflexão para o sentimento moderno de espaço.

Mas, inicialmente, surpreende a maneira rarefeita como esse novo sentimento de espaço se manifesta, na descrição de Petrarca. Daquilo que vê lá de cima, pouco ele escreve. Passa logo da observação do espaço para a observação do tempo, para a visão sobre sua vida passada, colocando-se criticamente à prova. E, depois de retornar por um instante ao panorama visto do cume da montanha, ele se desvia novamente da observação da grandeza desta para a observação da grandeza da alma: “ao lado de sua grandeza, nada mais é grande”.² É um resultado surpreendente. Também Burckhardt observa: “Aqui esperamos, em vão, por uma descrição da vista. Não que o poeta fosse insensível a ela; mas do contrário, porque a impressão que lhe causa é muito marcante”.³ Acredito, no entanto, que possamos definir esse feito com ainda mais precisão: não é a imagem da paisagem que o torna indiferente, nem o fato de ter perdido a fala por seu efeito demasiado forte. Muito mais, o estado de humor da alma, condicionado pela vastidão espacial, se redefine numa nova vastidão da própria alma. A direção dos pensamentos para essa vastidão imensurável está, logo, inseparavelmente relacionada com a vastidão da vista espacial. E esta agora se volta à vastidão temporal, e é o mesmo sentimento desconcertante da incomensurabilidade do espaço que se revela, também, na incomensurabilidade do mundo interior, como incomensurabilidade da alma. A alma somente pôde ser desconcertada por uma experiência desencadeadora, a da vastidão espacial. E sentimos do relato, também do regresso à planície, quão profundamente desconcertante é o sentimento de altura na montanha.

Contudo, é essa mesma modificação do sentimento de espaço que agora se revela no confronto com a imensidão dos mares. O que ocorreu um século e meio mais tarde, por causa do descobrimento da América, e também da expansão do mundo até então conhecido na época dos descobrimentos, é apenas o refinamento do que se delineava com a escalada de Petrarca. Hoje, cumpre nos darmos conta do que aquilo significara para o sentimento de espaço da era moderna; não se tratava apenas de um acréscimo de novos países àqueles já conhecidos, mas de uma mudança radical em todo o sentimento de espaço. Abriam-se mundos inteiramente novos. Era a vastidão do oceano chamando à penetração incontida do horizonte aberto onde antes, de medo, as pessoas se

2 PETRARCA. *Dichtungen, Briefe, Schriften*. Ed. por H. Eppelsheimer. Fischer-Bücherei, 1956. p. 87.

3 BURCKHARDT, *op. cit.*, p. 202.

prendiam às regiões costeiras. Esse sentimento inebriante da vastidão, mais tarde, dava razão a Carlos V de se vangloriar de que em seu reino o sol nunca se punha.

Essas descobertas eram tão empolgantes quanto vertiginosas, pois a descoberta da vastidão implicava necessariamente uma relativização da própria orientação espacial. Já não se podia, com a mesma segurança ingênua, considerar que a sede do próprio povo fosse o centro do mundo. Tão logo a superfície da Terra se curvou numa esfera, não restava sobre ela nenhum centro extraordinário. Nenhum país mais se distinguia do outro. A narcose da vastidão pôde ocultar apenas temporariamente o fato de que, com as novas descobertas, se havia perdido a estância segura de um centro, e a posição das pessoas sobre a Terra se via inevitavelmente relativizada. Foi quando principiou a “perda do centro”, como disse Sedlmayr, num sentido espacialmente muito imediato.⁴

Muito tempo se passou, naturalmente, até que as últimas conseqüências do feito de Colombo fossem compreendidas. Os continentes estrangeiros tiveram longa existência como colônias, referidas a um centro verdadeiro – a Europa –, e somente em nossos dias é que experimentamos a perda da supremacia européia e a dissolução do ponto de vista europeu numa verdadeira história do mundo.

De efeito ainda mais profundo foram as mudanças ocorridas no campo da astronomia, marcadas pela descoberta de Copérnico. Já tínhamos acenado brevemente com o fato de que o antigo sentimento de espaço, aquele do sistema de Ptolomeu, permanecera o de um espaço fechado, em última análise de uma grande caverna, mesmo que da forma mais completa, esférica. A mais externa das esferas, aquela das estrelas fixas, era também a fronteira do mundo todo. Mas a descoberta de Copérnico significou uma modificação não simplesmente do sistema de coordenadas, como se o centro da Terra fosse transportado para o sol. Ela também implodiu a esfera de estrelas fixas de até então. Atrás dela se revelaram novas vastidões, novos mundos, para mais além daqueles descobertos por Colombo.

Giordano Bruno abraçou essas novas possibilidades com um impulso entusiasmado. Assim diz um poema, que ele colocou à frente de seu livro “Sobre o universo infinito e mundos” – título já bastante sugestivo:

*Posso erguer, seguro, as asas
Não temo alguma esfera de cristal*

(com isso, ele tem em vista a esfera de estrelas fixas de Ptolomeu)

4 SEDLMAYR, H. *Verlust der Mitte*. Die bildende Kunst des 19. und 20. Jahrhunderts. Ullstein-Buch, n. 39.

quando sulco o aroma azul do éter
e agora ascendo aos mundos estelares,
deixando lá embaixo esta esfera terrestre.⁵

Temos um entalhe em madeira dessa época, freqüentemente reproduzido, no qual o homem atravessa com sua cabeça essa esfera de cristal e agora olha para o universo aberto de novos mundos.⁶ A peça vislumbra, com seus meios, o mesmo sentimento grandioso que as pessoas daquela época deveriam ter diante da nova visão, captado por Giordano Bruno, então, com uma exaltação panteísta. Ele fala empolgado daqueles “astros magníficos e corpos radiantes, que são tantos mundos habitados, criaturas poderosas e divindades excelsas, que parecem mundos incontáveis e também o são, não muito diferentes deste que habitamos.”⁷ A busca daquela época pelo infinito se inebria nas perspectivas abertas pelo pensamento astronômico. As pessoas praticamente vão regalar-se nos espaços celestes. Por tal motivo podemos falar dos feitos de Colombo e de Copérnico como de uma revolução na consciência espacial. O caráter hermético de um espaço finito, recobrando e protegendo o homem, é rompido e se abre para a vastidão, até então desconhecida, do infinito.

Mas como nas descobertas que acontecem sobre a Terra, esse recém-descoberto infinito do espaço sideral tem um aspecto muito mais perigoso. Sua vastidão também significa um vazio. E onde cede o impulso do entusiasmo inicial faz-se perceptível, na frustração, um sentimento de desorientação, a desorientação última dos seres humanos neste espaço. Poucas décadas mais tarde, Pascal o expressa em seu *Pensées*: “O calar eterno destes espaços infinitos me arrepia.”⁸ É o lado avesso do entusiasmo panteísta de Bruno, e mais: é o ponto em que as conseqüências dessa Revolução tocam nossos tempos. Compreendemos que a sugestão desses contextos não é apenas uma interessante digressão da história intelectual, a que poderíamos nos entregar com alegria, mas conduz inevitavelmente às questões candentes da atualidade.

5 BRUNO, G. *Zwiesgespräch vom unendlichen All und den Welten*. Trad. de L. Kühlenbeck. Jena, 1904. Aqui em livre tradução para o português.

6 Ilustração por exemplo de MÜLLER, G. *Deutsche Dichtung von der Renaissance bis zum Ausgang des Barock*. 2. ed. Darmstadt, 1957. p. 175, ou como figura de título em VOGT, J. *Wege zum historischen Verstehen*. Stuttgart, 1961.

7 BRUNO, G. *Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen*. Trad. de P. Seliger. Reclam-Bücherei. n. 5113/14. p. 67. Aqui em livre tradução para o português.

8 PASCAL, B. *Über die Religion (Pensées)*. Trad. de V. E. Wasmuth. 2. ed. Berlin, 1940. p. 115. Fragmento 206 segundo Braunschweig.

3. O ESPAÇO INTERNO BARROCO

Quando atribuímos a Giordano Bruno e Pascal as contraditórias repercussões desses desdobramentos, ao longo de séculos, sobre o sentimento da vida do homem, nós já as classificamos no contexto intelectual geral do barroco. Nele, essa narcose do infinito encontra, de fato, seu último acento. A profundidade com que essa modificação da consciência espacial atingiu o homem pode ser reconhecida na capacidade que ela teve de dissolver no infinito até mesmo o que parecia rigidamente finito, o espaço interno, cercado por paredes rígidas. Por isso, encontramos no espaço interno barroco o exemplo claro dessa compulsão para o infinito. Embora já tenhamos excluído as questões estéticas de nossas considerações, aqui é útil um olhar sobre a história da arte, para esclarecer essas relações de uma outra perspectiva.

O que melhor caracteriza o espaço interno barroco, por paradoxal que pareça, é um espaço interno ilimitado. Isto é: aqui conscientemente se oculta a parede delimitadora, aquilo que, em geral, constitui a essência do espaço interno; ela desaparece para a impressão espacial. São conhecidos os meios usados, para tanto, pelos arquitetos barrocos. As fronteiras das partes do espaço, claramente enfatizadas na renascença, são disfarçadas pelo adorno plástico que se interpõe. A parede de fechamento é tornada invisível ao olhar, pois este se sente desorientado por colunas e outros objetos arquitetônicos, quando ele passa através de um emaranhado de elementos que avançam e recuam a cada visada. Ao final, ele já não sabe, tampouco pergunta, se algo de sólido subsiste por trás de todas essas miradas.

Na seqüência pouco clara de interseções e brechas, o espaço solidamente referido se dissolve em perspectivas que levam ao infinito. Esse efeito é obtido pelo jogo consciente com ilusões, por exemplo no uso extravagante de vidro reflexivo. Espaços impenetráveis com freqüência só servem para gerar a ilusão ótica de uma vastidão infinita.

Como o auge dessas possibilidades, lembre-se somente da vastidão irreal de onde, em Weltenburg, desponta o São Jorge prateado em seu cavalo. É o próprio instante em que se corporifica uma manifestação antes incorpórea. Como diz Pinder, “tudo se torna sonho místico, onde um São Jorge de prata deixa uma profundidade iluminada e avança, montado, para o espaço obscuro do altar”.⁹ De modo semelhante menciona também Dehio:

9 PINDER, W. *Deutscher Barock (Blaue Bücher)*. p. 23.

No estreito presbitério não reina mais a penumbra, mas a plena escuridão. O final é inteiro tomado pelo altar principal. Estruturado como um arco do triunfo. No centro, contudo, não está uma figura, mas uma abertura vazia, e através dela enxergamos novamente um espaço de forma e tamanho indeterminados, um mundo de luzes que parece infinitamente distante, com criaturas flutuantes. Talvez o efeito ilusório fosse menos intenso sem o acréscimo de um recurso artístico especial: no centro da abertura estão três estátuas em tamanho maior que o natural: o cavaleiro São Jorge no seu cavalo, visto de frente; à esquerda, o dragão que se empina; à direita, a filha do rei em fuga. Essas criaturas se encontram ainda na região escura; mas reflexos de luz penetram de trás e avançam sobre a armadura dourada e o cavalo de prata, de modo que nada escapa à impressão do arredondamento plástico e ao mesmo tempo existe uma mediação entre o escuro, à frente, e a claridade no fundo.¹⁰

Eu reproduzi literalmente o oportuno desenho dos historiadores da arte para tornar esse efeito espacial bem visível (melhor que qualquer ilustração poderia fazer): o espaço interior se dissolve no infinito, sem deixar, com isso, de ser espaço interior. Mas é curioso que esse caráter de infinito móvel do espaço, essa falta de fronteiras, essa transição de espaço delimitado para o infinito não-espacial, essa interpenetração de finito e infinito somente possa ser percebida no espaço interior. Pois o espaço externo se torna claramente visível no todo precisamente lá, onde nele toda a vastidão se afirma: no horizonte infinito do mar. Assim, pode-se compreender que a sede do barroco pelo infinito culmine exatamente num espaço interno, enquanto a construção externa é relativamente modesta.

4. ESTREITEZA E VASTIDÃO

Tentaremos, agora, compreender em sua articulação interna esse espaço que se expande ao infinito. Vamos, com isso, passar das determinações mais gerais, passo a passo, às articulações especiais. O idioma alemão tem três termos para caracterizar de modo bem geral a expansão do espaço, oposta às redondezas ocupadas: *die Weite* (a vastidão), *die Ferne* (a distância) e *die Fremde* (o estrangeiro). Cada vez, o contexto correspondente é tomado de modo distinto. Eu tento, na consideração

¹⁰ DEHIO, G. *Handbuch der deutschen Kunstdenkmäler*. 3. ed. v. 3. Berlin, 1925. p. 575.

comparada desses três termos, abordar da maneira mais abrangente a conjuntura espacial.

Começo com o conceito de *Weite*. O que se quer dizer com isso se torna mais claro com seu oposto: a estreiteza. Uma peça do vestuário, inclusive um calçado, pode ser ampla ou estreita.* Ampla, quando não é suficientemente preenchida pelo corpo da pessoa, e com isso se movimenta, tendendo a escapar. Pode ser demasiadamente estreita quando o corpo, num período, cresce demais. Assim também um espaço de moradia pode ser muito vasto. Do contrário, as pessoas sentem um estreitamento visual se uma nova construção chega muito perto. E, novamente, a visão se amplia quando saímos de um vale estreito em direção aos campos. Há ruas e becos estreitos, há também estreitos marítimos, dos quais de ambos os lados o continente se aproxima, mas há também praças espaçosas, e paisagens espaçosas. Falamos da vastidão infinita do mar.

Mas não somente o espaço, também o coração humano pode ser vasto ou estreito. No medo, termo que, no sentido literal (em alemão), significa aperto,** o coração se tensiona, e só torna a expandir-se quando em estado de feliz realização. Daqui se desenvolve ao mesmo tempo uma porção de significados metafóricos da estreiteza e vastidão. Em alemão, fala-se de interpretações *engherzig* (de coração estreito) das prescrições legais existentes. Por outro lado, fala-se de uma mentalidade *weitherzig**** (liberal), i.e. generosa. O homem pode ter uma consciência *weit* (livre), quando ele não é impedido por demasiados pesos na consciência. Existe a lamentável estreiteza do horizonte intelectual, mas também a sufocante “estreiteza” das pobres condições de vida.

Para resumir esses exemplos, estreiteza sempre se relaciona com o impedimento do movimento livre por causa de uma casca envolvente. Estreita é, nesse sentido, uma peça de vestuário, quando envolve o corpo mal permitindo que se alongue, ou uma casa, quando as pessoas que ali vivem não têm mais suficiente espaço para se desenvolver. O adjetivo vasto, do contrário, caracteriza a libertação desse impedimento. Uma porta, nesse sentido, pode estar amplamente aberta, quando deixa passar livremente as pessoas. Assim, a pessoa também pode abrir bastante sua

* N.T. Embora em português se use preferencialmente “folgada” ou “apertada”, aqui foram mantidos os significados originais de *weit* (vasto) e *eng* (estreito).

** N.T. Observe-se a semelhança entre *Angst* (medo) e *Enge* (estreiteza, aperto).

*** N.T. *Engherzig*, literalmente: “estrito de coração”; *weitherzig*, literalmente: “largo de coração”. Nota obtida da tradução espanhola da presente obra por Jaime López de Asiain y Martín.

boca e seu nariz, quando não consegue conter a admiração diante do desconhecido.

Logo, o homem percebe os espaços estreitos, em geral, como uma pressão que o tortura; ele procura eliminá-la e avançar para a vastidão libertadora. Portanto, a vastidão significa sempre a abertura de um campo de movimento, no qual ao impulso expansionista humano, um impulso de conquistar o espaço, nada mais se interpõe. Daqui surge a vastidão da paisagem, em geral, a prática de se falar do vasto mundo. As ruas – meio de superação do espaço – conduzem à vastidão. Esta, como possível espaço de desenvolvimento, é sempre relacionada à atividade humana, à pessoa como centro de uma compulsão expansiva, centrífuga. Pois *wir traben in die Weite* (nós trotamos para longe) é o que dizia a canção do *Jugendbewegung*.^{*} A vastidão, aqui, não tem em mente nenhuma idéia concreta de objetivo, de um movimento para lá orientado, mas denota o campo aberto de um movimento para longe de alguma coisa, para fora da estreiteza sufocante. Com isso, a vastidão é totalmente desorientada. Isso também vale no sentido figurado, quando o peito se expande: ele se expande e se abre para toda a riqueza do mundo.

É certamente algo distinto quando o termo *Weite* (vastidão) – embora somente como adjetivo – é referido a distâncias, e assim fala de um caminho “vasto”:^{**} *es ist noch weit bis zu einem bestimmten Ort* (ainda falta um “vasto” trecho até um determinado local). Isso significa: ainda devo andar muito até que eu chegue. Muitas vezes o termo se liga com *Breite* (largueza). *Weit und breit* (vasto e longe) são freqüentemente tomados em conjunto pelo idioma alemão como, por exemplo, ao se afirmar que, num deserto, *weit und breit*, nenhuma árvore pode ser vista. Com isso, a largueza denota em geral uma direção transversal a outra longitudinal. Assim, há ruas largas, nas quais o trânsito pode se desenvolver, mas também lugares largos. Antes de tudo, pode-se observar nesse significado espacial dos verbos como *breiten* (alargar), *ausbreiten* (estender), etc. que todos se referem a uma expansão da área.

* N.T. Trata-se do chamado movimento da juventude alemã, iniciado em Berlim em 1896. Na origem havia influências recíprocas com a pedagogia da reforma, embora o *Jugendbewegung* tenha partido da própria juventude. A célula central era o grupo *Wandervogel* (traduzido por pássaro migratório), que propugnava a volta à natureza como maneira de oposição aos ditames da sociedade.

** N.T. Significando principalmente “vasto”, o termo *weit* tem, em alemão, uma conotação de “distante”.

5. O ESTRANGEIRO

Algo oposto ocorre em outras áreas bem distintas, em que usamos os conceitos* de *Ferne* (o distante) e *Fremde* (o estrangeiro). Mesmo que, inicialmente, ambas as palavras tenham significado o mesmo, hoje elas estão apartadas, tendo seguido direções claramente distintas. O contrário de *Fremde* é *Bekannte* (o conhecido) e *Vertraute* (o familiar), em geral *das Eigene* (o “próprio”). O próprio e o estrangeiro se opõem.** Assim, há pessoas estrangeiras, usos e costumes estrangeiros, países estrangeiros, etc. *Fremd* é sempre o “diferente”, que contradiz o próprio ser, que com isso inquieta e abala a própria segurança. Pessoas *fremd* são, para a criança, aquelas que ele não conhece, e é característico da relação primitiva que, para a criança, as pessoas *fremd* por muito tempo também sejam as pessoas más. O conhecido é o bom e o desconhecido é o mau que, depois, vem se tornar o simplesmente curioso. Um idioma estrangeiro, à pessoa desinformada, soa cômico e lhe provoca o riso. Mas o significado pode se modificar ainda mais fortemente: construímos nossa casa com dinheiro próprio ou *fremd*, uma herança cai sobre mãos *fremd*, etc.

Aqui, a relação espacial é que é importante. Os *fremd* são, no uso mais antigo do idioma, os estrangeiros, os que não têm por pátria nosso local de moradia. O trânsito moderno de estrangeiros procura atraí-los. Mas que as pessoas viajem para o exterior pela simples alegria de mudar é somente um fenômeno muito tardio. Antigamente se falava da “miséria” da pessoa expulsa da própria pátria, que tinha de ir viver no estrangeiro. Já a criança *fremdelt* (“estranha”) um mundo desconhecido, e o que vem de um tal mundo se mostra *befremdlich* (isto é, causa reação de estranheza). À diferença da vastidão livre, à qual tendem intrinsecamente as pessoas, o *Fremde* é algo desagradável, um território ameaçador. Rilke, em especial, pronunciou de maneira comovente o sentimento arrasador de *Fremdheit* (estranheza) que assalta a pessoa. Assim escreveu do olhar da janela de um quarto de hospedaria:

*Noch war mir die neue
Stadt wie verwehrt, und die unüberredete Landschaft
Finsterte hin, als wäre ich nicht. Nicht gaben die nächsten Dinge sich Müh,*

* N.T. Adjetivos substantivados.

** N.T. *Fremd* em alemão significa tanto “estrangeiro” como “estranho”, “desconhecido”.

*mir verständlich zu sein. An der Laterne drängte die Gasse herauf: ich sah, dass sie fremd war.*¹¹

E mais adiante escreve:

*Hungernde Fremdheit umzog das zufällige Flackern meiner Gefühle.**

Acontece em geral assim: o homem sai de seu mundo habitual e é lançado numa redondeza estranha. Perde o sentimento natural de confiança nas pessoas e coisas ao redor. Ele vai do mundo do compreensível para o mundo do incompreensível. Sente-se ali inseguro e excluído da vida das outras pessoas:

*Es jubeln und lassen die andern den Fremden alleine stehn*¹²

Pois no estrangeiro a pessoa é, para os outros, ela própria um estrangeiro. Então, assaltam-na com poder irresistível as saudades da terra. Sabemos de “pânico repentino” que faz as crianças tentarem fugir do estrangeiro e regressar para casa. Sim, o homem pode sentir-se um estranho até mesmo nesta Terra.

Mas essa estranheza (*Fremde*) não é necessariamente do tipo fisicamente distante. A violência com que assalta o homem se revela no fato de invadir mesmo o âmbito mais protegido. Pois na própria casa podem penetrar pessoas e poderes estranhos, e até a vida pode se tornar estranha. Em Hesse, há repetidas vezes (como, por exemplo, em “Demian”) uma comovente descrição do poder sombrio dessa estranheza, como algo demoníaco que abala as pessoas e invade o território habitual de abrigo de uma criança. Esta é tomada pelo medo e se torna só.

Por outro lado, contudo, o homem também pode de iniciativa própria sair para o meio estranho (*fremd*) como, por exemplo, se sua profissão o obriga, ou se ele quiser, nos países estrangeiros, aprender algo de novo (como antigamente faziam os aprendizes itinerantes da manufatura^{**}).

11 RILKE, R. M. *Gedichte 1906 – 1926*. 1953. p. 44. N.T. Em livre tradução: A nova cidade ainda me cruzava os braços, e a paisagem ainda não cooptada se escurecia, como se eu ali não estivesse. Em nada as coisas próximas se davam o esforço de se me fazer entender. Junto do lampião passava a rua estreita: eu vi que ela me era estranha.

* N.T. Em livre tradução: Estranheza faminta percorreu o casual tremer de meus sentimentos.

12 FREIHERR VON EICHENDORFF, J. *Heimweh*. Neue Gesamtausgabe der Werke und Schriften. Ed. por G. Baumann; S. Grosse. Stuttgart, 1947. v. 1, p. 44. N.T. Em livre tradução: Os demais se regozijam, e deixam só o estrangeiro.

** N.T. *Wandernde Handwerksburschen*: tradição ainda não de todo extinta na Alemanha.

Desdenha-se de quem não “colocou o nariz no mundo” e não aprendeu a ver nada para além do território “da própria torre de igreja”. Mas é sempre uma causa razoável que leva a pessoa ao estrangeiro, nunca uma necessidade indefinida que se sente. A pessoa quer ampliar seus conhecimentos, lá irá aprender o que não seria possível na pátria, ou quer trazer para casa os frutos da atividade em países estrangeiros, como comerciante ou como ladrão. Aqui, o estrangeiro é sempre uma estadia temporária, da qual a pessoa regressa tão logo tenha alcançado seu objetivo.

Chega-se assim ao frutífero envolvimento entre o que é conhecido de casa e o conhecido no estrangeiro. A cultura humana (no sentido mais vasto) cresce na nova aquisição e apropriação do *fremd*. Mas pode também haver um excesso, um superestranhamento (*Überfremdung*), no qual o *Fremde* que se adotou sufoca a própria vida.

Cumprir encontrar o correto equilíbrio entre a própria força assimiladora e as proporções do *Fremde* a assimilar. Nietzsche reconheceu isso muito claramente na sua “Segunda consideração intempestiva” (*Zweite Unzeitgemässe Betrachtung*). Diz ele:

Cada ser vivo só pode ser saudável, forte e frutífero dentro de um horizonte; se é incapaz de traçar um horizonte ao seu redor (...) assim adoece com menor ou maior rapidez até acabar num fim precoce. A serenidade, a consciência limpa, o feito feliz, a confiança naquilo que está para vir – tudo isto depende (...) da existência de uma linha que separe o visível, claro, do irrevelável e escuro.¹³

Isso será então empregado por Nietzsche de modo especial na relação com o próprio passado e serve para prevenir a dose excessiva de conhecimento histórico. Entretanto, vale também e até principalmente para a relação entre o homem e as outras formas de vida humana e denota aqui exatamente a exigência de uma fronteira entre o próprio e o *Fremde*. Nietzsche adota o termo geográfico de horizonte no sentido figurado para caracterizar essa delimitação contra os excessos no *Fremde*.

6. A DISTÂNCIA

Já o termo *Ferne* (distância) conduz a uma esfera distinta. Primeiramente, parece denotar, num sentido neutro, uma pura relação es-

13 NIETZSCHE, F. *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*. Gross- und Kleinoktavausgabe. v. 2, p. 287.

pacial: o contrário da distância é a proximidade, e a noção de distância tem um significado sentimentalmente indiferente. Mas devemos cuidar para não neutralizar demasiadamente essa noção no sentido de um simples afastamento. Antes, devemos tentar apreendê-la em todo o seu significado para a vida. À diferença da vastidão, à qual o homem pode avançar ativamente, e à diferença do estrangeiro, em que ele é jogado, a distância tem algo de motivador, por que ele próprio, mesmo passivamente, se sente atraído, e pela qual busca, nostálgico. Há um anseio pela distância, como a descrevem os românticos nos seus tons mais doces. As montanhas azuis que escurecem no horizonte corporificam essa distância para os sentidos. Falamos da inatingível *Ferne*, para a qual bem se encaixa a rima *Sterne* (estrelas), como, por exemplo, em Tieck:

*Ihr kleinen, goldnen Sterne,
ihr bleibt mir ewig ferne.*¹⁴

À diferença do estrangeiro, que está ao alcance do homem e onde ele pode se encontrar também contra sua vontade, o homem nunca irá poder estar à distância. Ela foge dele, como o horizonte, assim que ele tenta se aproximar. A distância é essencialmente inatingível. Permanece somente o anseio irrealizável da distância misteriosa, excitante. E apesar de inalcançável, o homem a quer, ela o atrai de modo irresistível. Deve ser uma condição de vida profundamente interior, característica do homem em sua essência, que é manifestada nessa atração pelo distante.

O que é que o homem busca na distância? Nos românticos, da maneira mais clara em Novalis, chama a atenção a força com que o anseio pelo distante se une com o “misterioso caminho para dentro”, como é o fim último do anseio de voltar para casa. Saudades da terra e anseio pela distância se tocam de modo tão forte que devemos nos perguntar se não são, no fundo, a mesma coisa. É a essência mais interna do homem que ele busca, tão longe, fora de si, no distante.

Assim, compreendemos talvez o surgimento da aspiração pelo longínquo. Pois como pode o homem ir buscar tão longe, fora de si, aquilo que é sua essência mais peculiar? Somente quando se perdeu na agitação do dia-a-dia, quando não se sente mais “em casa” em sua casa, quando a pátria se lhe tornou estranha, nesse estado insatisfeito de auto-estranhamento, é que o caminho direto da renovação de seu próprio ser está obstruído. Então lhe surge, na distância crepuscular, a imagem de sua

14 TIECK, L. *Gedichte*. v. 1. Dresden, 1821. p. 115 *et seq.* N.T. Em livre tradução: pequenas estrelas cintilantes, de mim para sempre distantes.

pátria perdida. A aspiração pelo longínquo é, de fato, a busca pela origem que se perdeu, na qual a vida ainda era autêntica.

Por esse motivo, para o animal (se aqui utilizarmos esquematicamente sua imagem, para ali destacar a essência do homem) não pode haver a aspiração pelo longínquo; pois ele está protegido por seu meio, tem firmes raízes em sua pátria e as toma consigo, mesmo quando transpõe longas distâncias sobre a Terra. Apenas por estar o homem, na sua essência, sujeito à condição expatriada, é que ele pode procurar então, mesmo na distância, pela pátria que se perdeu. Com isso, a distância autêntica existe somente para o homem,

Uma tal definição da essência da distância foi tratada de maneira convincente por Kunz em seu livro fundamental sobre o “significado antropológico da fantasia”.¹⁵ Infelizmente, custa-nos extrair daquele intrincado contexto, sem perder a naturalidade, os raciocínios que nos são mais diretamente importantes. Para ele, a distância surge da perda da proximidade, da perda de uma pátria original, em especial da perda inevitável, na vida humana, da proximidade protetora da mãe, vivenciada no início da vida. A proximidade perdida se converte na distância melancolicamente atraente, em que ele procura reencontrar aquela. Portanto, a distância não é algum território espacial que se constate objetivamente, mas tem raízes, como determinação espacial, na essência do próprio homem. “Assim, a distância mora”, como Kunz o formula, “no núcleo mais interno do homem sobrevivente”.¹⁶

Na vida diária, a distância está encoberta. Ela não ocorre a todo tempo do mesmo modo, mas para que o homem possa perceber seu chamado, requer inicialmente um acontecimento especial, que nos desperta, que Kunz chama *Ferneinbruch* (irromper da distância). Explícamos isso da melhor maneira com suas próprias palavras:

o chamado da coruja da noite no início de fevereiro, que vem dos velhos parques da cidade; o som da codorniz no meio da noite ou durante o meio-dia, quando o verão é incubado sobre os campos de cereais maduros; uma canção que ressoa nas ruas noturnas: tais (...) acontecimentos (...) podem se revestir de um sussurro da distância, que exerce sobre nós uma magia indizível.¹⁷

15 KUNZ, H. *Die anthropologische Bedeutung der Phantasie*. 2 v. Basileia, 1946.

16 *Ibid.*, p. 297.

17 *Ibid.*, p. 288.

Para Kunz é sempre aquilo que ressoa, flutua, a “proximidade fugidia” daquilo que nos diz respeito de modo tão curioso e não é palpável, aquilo que da estranheza faz surgir o longínquo. Sempre o acompanha um leve hálito de morte: “quando ao que era próximo e foi afastado sobrevém a possibilidade do extinguir-se, como alegoria mais geral da morte, acontece o irromper da distância”.¹⁸

Somente um ser que, como o homem, é arrancado da segurança natural das referências mais conhecidas da vida, da pátria original de sua infância pela profunda depressão do nada e da consciência da morte e se sente entregue à condição expatriada, tem a capacidade de perceber a voz da distância. Se o homem, assim atingido no seu âmago, segue o chamado que mal chegou e já de pronto desapareceu, surge nele o anseio de seguir esse chamado, e a fantasia que dessa ânsia brota e é por ela dirigida cria uma nova imagem da pátria perdida. Pois a obra do anseio é, para Kunz, em última análise, “formar pátria”,¹⁹ e isso de acordo com a pátria real da infância irreversivelmente perdida como uma nova pátria, realizável somente em sonhos. Seu efeito é, desse modo, o de um “acontecimento cosmogênico, por meio do qual a pessoa se procura assegurar a outra pátria, irreal, ‘supraterrena’...”,²⁰ embora se deva observar que essa “pátria supraterrena” não deve ser imaginada como um além apartado do homem existente: “ela permanece inseparável, nele enraizada como a flutuação que perpassa seu íntimo”.²¹

Nada mais pode ser dito, neste ponto, sem que a marcha de pensamento de Kunz nos arranque do contexto de buscar o fenômeno espacial particular, conduzindo-nos a novas profundezas. Em todo caso, mostra-se aqui uma relação estreita da distância vivenciada no espaço com a essência mais interior do próprio. Deixamos este pensamento de certo modo em aberto, mesmo porque devemos voltar ao assunto de uma outra perspectiva, no tratamento do *Wandern* (caminhada).

18 KUNZ, *op. cit.*, p. 297.

19 *Ibid.*, p. 294.

20 *Ibid.*, p. 308 *et seq.*

21 *Ibid.*, p. 309.

2. | O CAMINHO E A RUA

1. A EXPLORAÇÃO DO ESPAÇO

Tentamos agora uma análise mais exata do avanço na vastidão do espaço. Quando o homem deixa sua casa, ele não pode mover-se arbitrariamente pelo terreno, mas está condicionado a certas possibilidades. O terreno oferece, como tal, um impedimento à movimentação e a pessoa deve definir a forma mais vantajosa de prosseguir. Em nossas circunstâncias de vida, são raros os casos em que o homem tem de procurar seu caminho num terreno intocado. Isso ocorre no alto das montanhas, ou na floresta nativa, onde ele, sem trilha aberta e sob as maiores dificuldades, só consegue avançar com lentidão. Pois é normal que já encontre na paisagem caminhos pré-definidos, e neles se movimente, e não no terreno livre, porque daquele modo chega ao seu objetivo com muito mais facilidade, e em grande parte sequer tem outra escolha. Isso sem falar que o homem, na paisagem cultural moderna, está destinado aos caminhos pré-definidos já por relações de propriedade. Não pode, mesmo que queira, desviar-se destes, sem entrar em conflito com as exigências legais dos proprietários.

As estradas públicas, inicialmente tomadas no sentido bem abrangente, são, logo, o meio que permite à pessoa seguir pelo terreno. Por sua vez, podem ser de tipo muito variado, como uma trilha estreita, um caminho rodoviário, uma estrada rural primária ou secundária propriamente dita, ou uma moderna auto-estrada. Pontes e pinguelas também fazem parte desse contexto, porque significam a transição sobre obstáculos determinados, como rios e riachos. Outra possibilidade de vencer distâncias são as linhas de trem, nas quais talvez seja ainda mais forte a liga-

ção com rotas predeterminadas. Talvez possamos deixar fora as vias fluviais: rios, canais e lagos, e mesmo as modernas rotas aéreas. Eu não irei entrar no mérito dessas diferenças; falo em geral de caminhos. Por toda parte há caminhos determinados na Terra, que atraem o trânsito sobre a superfície terrestre e o canalizam em determinadas vias.

Assim, o caminho ganha uma função especial na exploração do espaço exterior. “O caminho explora o espaço” diz Linschoten em seu extraordinário trabalho, *Die Strasse und die unendliche Ferne* (A rua e a distância infinita), infelizmente até então só publicado em sua primeira parte.²² Ele invoca ao mesmo tempo o trabalho de Dardel, *L'homme et la terre*, que formula, de modo correspondente: “o movimento real ou possível que o caminho implica tem o efeito de uma ‘inauguração’ do espaço”.²³

2. O SURGIMENTO DOS CAMINHOS

Onde houver pessoas a se movimentar sobre o terreno, formam-se pelo hábito determinados caminhos que, bem pisados, mostram-se meio de ligação muito mais prático que as superfícies deixadas entre eles. Não só no mundo humano existem tais caminhos. Os animais também os conhecem. São as conhecidas trilhas selvagens, e os zoólogos relatam que na paisagem natural são as mesmas por onde se movimentam, muitas vezes por séculos, as gerações de animais. Também o homem, quando se movimenta na floresta nativa, logo se vê confiado às trilhas pisoteadas por hipopótamos e elefantes.

Mesmo no mundo humano, observamos como se formam novos caminhos. Por exemplo, junto a uma nova construção, ao se criarem novas necessidades de trânsito. Mal inicia num novo lugar uma obra, e poucos dias depois já se formaram trilhas bem determinadas, nas quais a grama está pisoteada. Os trabalhadores logo se limitam a esses caminhos assim iniciados, e evitam as áreas de grama entre eles. É de certo modo um sistema de artérias, no qual eles processam as marchas diariamente necessárias. Delas podemos depreender a estrutura das funções do trabalho. E assim o mundo todo, enquanto seja habitado por pessoas, é percorrido por uma rede caminhos e estradas. Na sua forma mais primitiva, isso se pode reconhecer talvez nos numerosos atalhos numa floresta.

22 LINSCHOTEN, J. *Die Strasse und die unendliche Ferne*. *Situation*, p. 235 et seq., p. 258.

23 DARDEL, E. *L'homme et la terre*. Paris, 1952. p. 41, apud LINSCHOTEN, *op. cit.*, p. 258.

Tais caminhos não são feitos de maneira intencional. Eles se formam à medida que são percorridos. Por onde segue um indivíduo uma única vez provavelmente ainda não se formará caminho algum. Mas quando o indivíduo se move num terreno que ainda não está aberto, ele chega lá, via de regra, de um ponto de saída freqüentemente repetido, sua casa ou sua aldeia, e torna a um objetivo tipicamente recorrente, uma outra aldeia ou o local de seu trabalho. E por onde percorre, de certa forma inconsciente, o caminho mais cômodo, por ali é seguido por outros, que lhe corrigem eventuais imperfeições, e assim criam o caminho oportuno. Surgem logo linhas de ligação preferidas que, sendo pisoteadas, ganham vantagem sobre o restante do terreno.

3. A CONSTRUÇÃO DAS RUAS

O caminho uma vez obtido atrai o trânsito e o conduz a um leito predefinido. Com o trânsito crescente, todavia, aumentam as exigências ao caminho. Logo, não é mais suficiente seu traçado obtido ao andar (ou movimentar-se de carro), mas torna-se necessário um aprimoramento técnico. O caminho se torna rua, embora as formas de construção variem de acordo com o estado da arte. Com isso, a estrada cada vez mais se afasta da estreita ligação com o terreno, ataca intencionalmente a paisagem e a submete à vontade planejadora do homem. Este, também, dessa forma, se mostra dominador da natureza. Papel tão ancestral quanto o de construtor de casas é também o de construtor de estradas. E aqui há uma diferença fundamental em relação ao animal: este também migra, mas somente o homem constrói de modo planejado suas estradas.

Os grandes mestres da construção de estradas eram os romanos. Ao longo dos séculos, as estradas romanas têm sido, mesmo ao norte dos Alpes, a base do sistema viário. Precisamente nos romanos reconhecemos um traço inseparável da construção sistemática de estradas: caminhos rurais podem se formar por si, já as estradas grandes e pavimentadas exigem um grande trabalho, que só pode ser desempenhado por uma organização estatal mais abrangente. E assim entendemos a conexão do sistema de estradas romano com o Império Romano. Essas estradas permitiam um poderoso sistema de dominação. Eram inicialmente estradas militares, capazes de lançar rapidamente as tropas de um ponto ao outro nos territórios dominados. Assim resume Linschoten:

A Europa (...) aprendeu a andar e marchar com a Roma militante, administrativa e progressista. As ruas serviam ao reforço, manuten-

ção e expansão do Império; irradiando de Roma, traziam ordem e estrutura, cuidavam de uma administração rápida, segura e econômica. Formam a base do reino sob o poder das Legiões; elas são os canais da dominação romana.²⁴

Reconhecemos nesse exemplo a conexão interna entre uma bem planejada construção de estradas e um forte poder político central. Assim surgiram em Paris, sob Napoleão III, as generosas diagonais, que sem escrúpulos picotaram a rede de estradas crescida ao longo dos séculos, estreita e angulosa.²⁵ Ainda hoje, uma das atrações dessa cidade consiste em percorrer a simultaneidade das duas redes de ruas. Ao dobrar uma esquina, entramos num outro século. Mas, mesmo na Alemanha, somente ao sistema ditatorial do nacional-socialismo foi possível um tal avanço na construção das *Autobahn*. Para além dos instrutivos casos particulares da ditadura política, reconhecemos os dois princípios por detrás de toda construção de estradas: dominação e planejamento. Não somente os povos, mas também a paisagem física é submetida no sistema viário, e moldada sob critérios racionais.

4. A REDE DE ESTRADAS

A estrada é em princípio a ligação entre um lugar e outro. Ela preenche sua função, entretanto, somente quando se liga a outras estradas numa rede que permite ir de um lugar arbitrário do território a um outro lugar bem diferente. E é assim que as estradas cobrem, de fato, o território. Esse sistema de estradas pode ter diversas estruturas. Em países com um poder central forte, as estradas se espalham como raios de um centro dominante, como é ainda hoje não somente o sistema de estradas rurais da França, mas também sua rede de estradas de ferro. As ligações transversais entre as grandes cidades são pouco desenvolvidas, e muitas vezes a ligação mais rápida entre dois locais da periferia passa pelo centro. Esse sistema radial aparece ainda mais claro dentro das cidades maiores, na relação das saídas com as fracas ligações transversais. Também aqui, com freqüência, o caminho mais prático passa pelo centro. Noutros paí-

24 LINSCHOTEN, *op. cit.*, p. 241. Cf. VOGT, J. *Raumauffassung und Raumordnung in der römischen Politik*. In: BERVE, H. (Ed.). *Das neue Bild der Antike*. 2 v. 1942. p. 190.

25 STAHL, F. *Paris. Eine Stadt als Kunstwerk*. 9. ed. Berlin, 1928. Cap. 5, p. 160 *et seq.* Assim como WAETZOLDT, W. *Paris: Die Neugestaltung des Stadtbildes durch Baron Haussmann*. Leipzig, 1943.

ses, como por exemplo na Alemanha, falta um tal centro dominador; desenvolve-se antes uma verdadeira rede de estradas numa interdependência bem maior. Essas estradas cobrem o território, não diferindo do sistema circulatório de uma folha de planta: uma rede de grandes estradas, das quais derivam as menores, das quais partem as menores ainda, até que finalmente se alcança até o menor lugar, a casa sozinha, mesmo que às vezes, principalmente nas montanhas, apenas uma única via ligue tal lugar à rede de estradas.

Consideramos agora essa rede. Ela une as localidades do país, as grandes cidades por meio de grandes ruas que as atravessam, as aldeias menores por meio de estradas rurais menores, etc., de acordo com o significado das localidades. Esta é, logo, a imagem mais simples: a partir das localidades, construímos as ruas que as ligam. Mas essa sentença pode ser invertida, e aqui se mostra o significado das ruas. Já quando os historiadores questionam por que as cidades de hoje estão situadas nesses locais, em muitos casos constatamos que se trata da solução mais favorável ao trânsito. Logo, no início, as cidades surgiam nas linhas de trânsito, e em especial nos cruzamentos de duas linhas. Muitos dos antigos caminhos são mais velhos que as cidades de hoje. Constatamos isso também na história mais nova, na modificação do espaço por meio da instalação das estradas de ferro. Inicialmente, elas ligavam as grandes cidades. Logo surgiram cruzamentos que não mais coincidiam com as maiores cidades de então, e junto deles se desenvolviam novos locais, que devem sua origem, ou seu maior significado, à rede de transporte. Também nas estradas de ferro que apareceram no século XIX se torna claro como o espaço pode, com elas, ganhar uma nova coesão interna. Hoje tal coesão, em virtude do trânsito de automóveis, perde novamente em significado.

É curioso, ainda, que aqui também a rede de estradas se torne cada vez mais auto-suficiente. Se no início se ligavam cidades por meio de estradas, com o desenvolvimento do trânsito moderno as próprias cidades e seus acessos, muitas vezes estreitos, se tornaram um obstáculo. Auto-suficientes, as estradas passam a contornar as localidades menores, e com isso são apartadas do trânsito interno daquelas cidades. Enfim, até mesmo as grandes cidades receberam seus anéis de tráfego. Finalmente, as grandes estradas formam uma rede autônoma, que desvia das cidades e somente é deixada quando se busca um determinado local.

5. A MODIFICAÇÃO DO ESPAÇO

a) A homogeneização do espaço

Assim, a rede de estradas ganha autonomia crescente, e conquista o próprio espaço, distinto daquele articulado ao redor da casa como centro natural. Dois aspectos, antes de tudo, se fazem notar na consideração geral do espaço. Um é a homogeneização da paisagem por meio da estrada. É o que acentua Linschoten ao afirmar: “Os caminhos reconstroem e organizam não somente o espaço, eles criam um espaço novo, inculto. Com isso, entretanto, homogeneizam o mundo”.²⁶ É o que ocorre quando eu deixo a própria casa e me lanço numa estrada (ou, de modo ainda mais claro, quando eu, dentro de um veículo, me lanço à estrada, ou quando tomo a estrada de ferro): eu me ligo numa rede de estradas e caminhos que não mais é referida à minha casa como o centro. Entro num outro espaço, supra-individual, cujo ponto central pode ser um centro de trânsito, ou um centro próprio – que não é o meu centro –, como pode ser inexistente. Tão logo eu deixe a própria casa e me lance à estrada, entro num espaço que é (relativamente) neutro em relação ao meu centro (acrescento: relativamente, porque nas imediações da casa ainda há certas formas de transição), em que eu me encontro cada vez num ponto arbitrário, sem estar em casa em algum ponto determinado. O espaço ganha uma objetividade ao se tornar sistema de relações comum. As relações de proximidade e distância que advêm das coisas, permeadas de valores sentimentais dos mais variados tipos, empalidecem diante da distância que se alterna em cada temporada passada fora.

Quando dizíamos: “a estrada conquista o espaço”, este era tomado como algo distinto do espaço privado, que a pessoa encontra diante de sua casa. Era de início um espaço supra-individual e neutro, o espaço do “trânsito”. A rede de estradas forma o sistema circulatório no qual pulsa o “trânsito”. O indivíduo, ao confiar-se à rua, é tomado por esse trânsito; é por ele absorvido. Se em casa ele era um indivíduo, na rua se torna anônimo.

Mas até mesmo a paisagem se modifica na estrutura das estradas. Ela perde seu caráter próprio, a individualidade do local especial. A estrada rural não pergunta se segue através da floresta ou do campo. E sobre essa questão Linschoten fala de um espaço “inculto”. “O caminho”, diz ele, “não somente é indiferente à paisagem, como também a torna

26 LINSCHOTEN, *op. cit.*, p. 259.

indiferente ao romper a confiabilidade intrínseca do rural, expõe suas entranhas e lhe desloca o centro de gravidade para o infinito”.²⁷

O que vale para a estrada não é a peculiaridade da paisagem que percorre, mas apenas maior ou menor a adequação ao trânsito, o “estado da estrada”, a declividade, etc. E quanto mais se completa a estrada, mais sua importância se concentra nas distâncias medidas em quilômetros. Até hoje, lembramos dos marcos de milhagem das estradas romanas, alguns preservados fisicamente, outros em nomes de lugares (como *Quinten* ou *Ventimiglia*). As estradas de hoje também são, em toda parte, sinalizadas com dados de quilometragem. O motorista pode se certificar em cada piscar de olhos quanto já percorreu, e quanto ainda falta. O sistema de sinalização num grande cruzamento de hoje expressa bem essa rede de meras distâncias. Mas isso significa um empobrecimento fundamental do espaço; pois assim, por meio da rua, o espaço individual é objetivado, ao tornar as diversas redondezas, de espaço original qualitativamente diverso, acessíveis mediante uma abordagem quantitativa. O espaço se tornou matematizável. Assim, a construção de estradas (com a cartografia necessária) constitui ao menos um dos processos decisivos para a formação de um conceito matemático de espaço.

b) o espaço excêntrico

Chegamos aqui a um segundo aspecto. A estrada não tem fim; pois atrás de cada cidade, à qual nos leva uma estrada, começa uma nova estrada para um novo objetivo. Se as estradas romanas tinham seu fim nas fronteiras do Império Romano, o sistema viário de hoje, se considerado o tráfego transnacional, é essencialmente ilimitado;

*pois cada estrada leva ao fim do mundo.*²⁸

Linschoten relaciona isso com o que dizíamos antes, do trem muito distante:

o caminho é a marca de uma distância infinita. Ele coloca a paisagem estática em movimento, um movimento para o horizonte. Nada na paisagem nos revela tanto a atração da perspectiva do longínquo quanto o paralelismo convergente de caminho e estrada de

27 LINSCHOTEN, *op. cit.*, p. 259.

28 SCHILLER, *Wilhelm Tell*, v. 7, p. 248.

ferro, que ao olho de modo algum parece terminar no horizonte, mas que invisivelmente o ultrapassa.²⁹

À diferença do espaço centrado do âmbito residencial, o espaço das estradas é, como diz Linschoten, um “espaço excêntrico”. Ele não tem ponto central, mas atrai o homem de maneira irresistível ao infinitamente distante. A estrada arranca e leva consigo o homem. O caminho é, segundo Linschoten, “a expressão de uma espacialidade excêntrica, de um mundo no qual o homem não se encontra exatamente em casa”.³⁰

Aqui, Linschoten inicia sua última interpretação: em seu aspecto que aponta para o infinito, para além de cada meta atingível, o caminho é expressão da transcendência do próprio homem. Nesse sentido, resume suas considerações:

Assim como o caminho e a estrada de ferro vão pela paisagem, assim descrevem o homem em sua essência – de passagem. Da existência de um homem é que o caminho deriva seu significado. Sua “natureza”, i.e. o princípio, que prevalece sobre seu surgimento e seu desenvolvimento, não é diferente da natureza humana. Seu surgimento é a intenção humana transformada em paisagem, a corporificação de sua transcendente fixação de metas.³¹

O que Linschoten desenvolveu é certamente um conhecimento fundamental. O caminho como alegoria da vida humana é, como já vimos, um dos símbolos ancestrais da humanidade, que no *tao* dos chineses se transformou em palavra ancestral, metafísica. E, apesar disso, hesitamos em aceitar esse conhecimento como verdade inteira e plena. O símbolo do caminho de vida tem um caráter bem diferente daquele do símbolo da vida que se nos impõe com a estrada rural moderna. Mostra o homem como o peregrino que – infelizmente – não consegue encontrar nenhum local permanente; entretanto, tal símbolo nada tem do movimento vertiginoso para longe, que caracteriza a estrada moderna e seu usuário. Aqui já se delineia a necessidade de se tornar sedentário no território protetor da casa. A essa necessidade retornaremos em detalhe na parte seguinte. O modo como essas duas determinações do homem, de ser peregrino e de ser sedentário, centrado e excêntrico se combinam, esta é, enfim, a questão mais profunda, mais decisiva.

29 LINSCHOTEN, *op. cit.*, p. 260. Isso vale naturalmente apenas para a estrada moderna, retilínea. O caminho rural, simples, ainda não conhece esse aspecto. Ele faz suas curvas e desaparece ao olhar já antes de alcançar o horizonte. Nunca revela um ponto de fuga.

30 *Ibid.*, p. 259.

31 *Ibid.*, p. 260.

6. O HOMEM NA RUA

Na rua, portanto, uma forma unidimensional é recortada da superfície terrestre bidimensional. É a linha do caminho, mensurável em quilômetros. Sob o ponto de vista do espaço vivenciado, perguntamos pelo comportamento das pessoas que se encontram numa tal via. Qual é a constituição interior da pessoa sintonizada com o trânsito na estrada, que é de certo modo por esta induzido? Como é, vice-versa, o espaço que se abre à pessoa na estrada? Qual é o espaço vivenciado do usuário da estrada? Aqui se mostra, em especial, a união estreita entre o espaço e o homem que se movimenta no espaço, que iremos tratar em separado no contexto mais à frente.

a) A pulsão para a frente

Considerando os casos individuais, há diversas formas do movimento sobre as estradas, correspondendo aos seus diferentes tamanhos: o caminhar – também o marchar, citado por Straus e Lipps³² por causa da peculiar experiência espacial associada –, o montar cavalo e, antes de tudo, o mover-se motorizado em diversos veículos, desde aquele de tração eqüina até o automóvel. Também aqui deixamos de lado os casos especiais como trilhos e hidrovias.

Em todas essas estradas, é decisivo existir apenas uma direção em que o movimento tem nexos: para diante. Para os lados, o viajante pode mover-se somente pouco, o tanto necessário para desviar de quem vem no outro sentido, ou para permitir uma ultrapassagem. Se quisesse ir mais para o lado, deveria descer e deixar seu veículo. E ir para trás significaria regressar. Isso suspenderia o sentido do caminho. A direção para diante é a que resta, e para ela é que existe a estrada. Há nela somente um comportamento sensato: ir para a frente e cada vez mais para a frente, até chegar ao destino. Terminar antes seria contraditório ao sentido da viagem. Apenas poderia ser considerada uma pausa, i.e. um interrupção temporária, para recompor as próprias forças, ou para reparos necessários no veículo. A estrada é um meio tecnicamente produzido para atingir o destino, e para lá chegar viajamos – se não vier a surgir uma nova causa obrigando a uma nova viagem. A estrada serve ao trânsito, i.e. à mudança de um lugar para o outro. O homem se torna, nela, “participante no

32 STRAUS, *op. cit.*, p. 160, assim como LIPPS, H. *Die Wirklichkeit des Menschen*. Frankfurt no Meno, 1954. p. 171.

trânsito”, que deve se adequar às regras do trânsito. E este trânsito irá “rolar”, i.e. circular como o sangue nas veias.

A estrada não é lugar para permanecer, “pois não é pátria alguma”, mas impulsiona o homem para a frente. Nela, um único comportamento faz sentido: tentar chegar ao destino pelo caminho mais curto e no menor tempo. Na estrada, o homem está sempre a caminho, orientado para o destino a alcançar. Daqui se origina o poder que a estrada exerce sobre o viajante: ela o move constantemente para a frente. Na essência da própria estrada está necessariamente essa tendência à pressa, que obriga o homem à sua regra: não se pode hesitar ou ficar parado! Só para a frente, e o mais rápido possível. Ninguém pode escapar dessa tentação. O viajante ferroviário altera seu humor com um atraso do trem, mesmo sabendo que nada irá perder, mesmo que somente tenha reduzida uma desagradável temporada.

Linschoten, em sua obra já diversas vezes citada, descreveu o comportamento na estrada. Na verdade, procurava inicialmente uma compreensão do enfermo, mas também caracteriza a essência daquele comportamento de modo geral e convincente: “Na estrada, se caminha, e na verdade para a frente; sempre se tem pressa, se está estressado, alguém pode ser deixado para trás por outro, um pode ultrapassar o outro, surge uma competição de movimento em direção ao futuro”. E com isso surge um significado simbólico da estrada. “A estrada é o futuro. Ela oferece uma confusa enormidade de detalhes que se deslocam, tudo flui, estamos a caminho apressados e estressados, chega-se tarde demais ou se deve esperar, se deve adequar, ou poder adequar a velocidade aos outros”.³³ E mais adiante, então, o auto-estranhamento do homem e sua sujeição à sucção da estrada são destacados de maneira ainda mais explícita: “O homem em sua existência nesta estrada não é mais ele próprio; ele é tomado pelo movimento geral e pelo destino sempre inatingível, o ponto de encontro das retas paralelas que se delineiam permanentemente à sua frente. ‘A estrada puxa’”.³³

O que vale de modo geral para a pessoa na estrada aplica-se em especial para o motorista: “a estrada puxa”. “A auto-estrada (...) requer a alta velocidade, a selvageria, a narcose, ela presenteia uma nova sensação de mundo” diz Hausmann.³⁴ O movimento, a velocidade se tor-

33 KUHN, R. Daseinsanalyse eines Falles von Schizophrenie. *Monatsschr. F. Psychiatrie u. Neurologie*, 112. Jahrg, p. 240, 1946, *apud* LINSCHOTEN, *op. cit.*, p. 238.

34 HAUSMANN, M. *Einer muss wachen*. Frankfurt no Meno, 1950. p. 44, *apud* LINSCHOTEN, *op. cit.*, p. 248.

nam fim em si próprios. O homem transforma seu ser nessa sucção da auto-estrada, e ninguém pode escapar dessa tentação.

b) A perda da dimensão da largura

Todavia, para quem se move na estrada, todo o espaço logo se transmuta e experimentamos aqui com toda a evidência a correlação geral entre constituição psíquica e espaço vivenciado. Essa transmutação completa-se passo a passo, de acordo com a velocidade pretendida do movimento para a frente. Inicia já com o pedestre. Tão logo a estrada, como via aplainada e provida de revestimento próprio, se distingue do terreno e da paisagem por um desnível a ser vencido apenas mediante algum esforço, a paisagem se distancia. Assim já havia entre os caminhantes adeptos do *Jugendbewegung*, enquanto se atinham à estrada rural, o tipo lamentável do “devorador de quilômetros”, que se tornara cego para a paisagem por onde caminhava. A ele somente interessava a distância vencida, da qual podia se vangloriar. Mas esse processo, aqui muito mal descrito, se intensifica tão logo a pessoa utilize um veículo. Com as altas velocidades do automóvel moderno, toma formas cada vez mais crassas. Portanto, basta nos orientarmos nesse exemplo extremo.

Para aquele que percorre a estrada rural há somente uma dimensão, a estrada, e as distâncias mensuradas em quilômetros. Somente isso tem verdadeira realidade. Toda a atenção é concentrada na faixa estreita da estrada, pois somente ela tem importância vital, o âmbito das ameaças, dos perigos, mas também a possibilidade, mediante ultrapassagens, de avançar mais rápido. Segundo tal dimensão, o espaço ganha nessa narcose da velocidade uma realidade aumentada, hipertrófica até o rompimento. Nela, o motorista ou passageiro se prende com toda sua psique. Ela tem nessa direção um comprimento infinito, que atrai a investida humana para o espaço. Aqui reside o fato decisivo da experiência espacial do viajante de automóvel, de que não cabe nenhum julgamento precipitado. A largura de seu espaço mede somente os poucos metros até à beira da estrada. E mesmo essa pequena largura tem realidade imediata, pois é o âmbito em que importa o “espaço” ser suficiente para se desviar um obstáculo, desviar de um carro que venha no sentido oposto, etc. É o âmbito no qual estreiteza e vastidão são diretamente vitais.

Mas o que se esconde por detrás, além da margem da estrada, não é mais espaço no sentido verdadeiro. Perdeu sua realidade plena de sentido e naufragou num peculiar caráter pitoresco. É um território inatingível, não muito distinto da lua no céu e das montanhas inexploráveis. O

viajante de automóvel não mais se move na paisagem como o caminhante, mas a paisagem se move passando por ele. Torna-se um simples panorama. E essa diminuição de realidade do fundo paisagístico é tanto mais forte quanto mais veloz o veículo, até desaparecer de uma vez.

Eu me lembro de ter lido no jornal um breve conto no qual tal processo foi ampliado até o exagero. Com essa narcose da velocidade já não importa o lugar que se quer alcançar, mas o movimento que aponta para além de qualquer ponto final concreto. Aponta para si mesmo, para o infinito. Portanto, em princípio, nada muda quando ele retorna ao ponto de partida. E assim, nesse conto, foi desenhada uma figura utópica: a auto-estrada ideal – seriam três laços, que tornariam todos para o ponto de partida, diferenciados somente pela velocidade para a qual foram construídos. As pessoas viajariam por esses laços apreciando o encanto do movimento para a frente, sem fim. Ao início, comentou-se, teríamos a paisagem ainda como filme projetado no campo de visão das pessoas, que assim teriam a ilusão de viajar por belas paisagens. Mas logo teríamos abandonado isso. As pessoas não dariam nenhum valor, pois só lhes impediria o simples mover-se como tal. E assim, desde então, teriam somente corrido com a velocidade necessária pela volta, teriam experimentado a narcose do movimento, sem o resultado de se afastarem do ponto inicial. Uma grotesca caricatura, apenas? Não, isso exprime da forma adequada a metamorfose que obrigatoriamente atinge as pessoas na auto-estrada.

É claro que não carece chegar a esse extremo. Podemos desfrutar da paisagem também no movimento lento. Há até mesmo estradas preferidas por suas vistas. Mas mesmo aqui não nos movemos na paisagem como realidade viva. Somente a estrada tem realidade verdadeira. A paisagem permanece no espaço do impenetrável, e a consciência da realidade é condicionada pela inatingibilidade de fato – eu não posso tão facilmente deixar o carro sem perturbar o trânsito. A paisagem permanece, também aqui, uma simples visão, embora eu me alegre nela, e muito. Nesse sentido é que falávamos de um panorama. Somente quando eu saio e deixo o carro é que volto ao pleno espaço, onde a visão se torna, novamente, realidade corporal.

c) O caráter fugidio do contato humano

Juntamente com a modificação do espaço também resulta uma correspondente modificação das referências humanas. Podemos falar mesmo, com nexos, de uma sociologia da estrada rural, que então, na

sociologia do motorista ou passageiro de automóvel, toma formas extremamente elevadas. Já Schiller escrevia, certamente ainda sob condições bem mais tranqüilas:

*Denn hier ist keine Heimat – jeder treibt
Sich an dem andern rasch und fremd vorüber
Und fraget nicht nach seinem Schmerz...
Sie alle ziehen ihres Weges fort
An ihr Geschäft...³⁵*

A estrada condiciona uma forma inteiramente peculiar do convívio humano. Por um lado, existe uma camaradagem natural dos usuários da estrada. As pessoas se saúdam quando passam umas pelas outras. Há uma certa cortesia do convívio, mesmo entre motoristas ou passageiros de automóvel (apesar da disseminada deseducação). Tem-se um natural respeito mútuo. As pessoas se mostram – até certo ponto – solícitas, de modo especial entre motoristas profissionais.³⁶ E, mesmo assim, toda a amizade e respeito permanecem num certo anonimato. Não se “pergunta por sua dor”. Não surge nenhuma ligação duradoura, mas as pessoas se separam de modo tão rápido como se encontraram, e não se conhecem, quando por acaso se tornam a encontrar. Seria inadequado, ao topar novamente com alguém, vir com alguma demanda. É um contato leve, descomplicado, mas também fugidio, nada de uma coletividade construtiva.³⁷ Isso não se afirma, aqui, de algum modo negativo. Mas atente-se que, assim como a casa e o mundo da família têm formas próprias de coletividade, a estrada rural também tem as suas, cujas particularidades devemos reconhecer.

35 SCHILLER, *Wilhelm Tell*, v. 7, p. 248. N.T. Em livre tradução: Pois aqui não é pátria alguma – cada um se lança, passa ao largo do outro, rápido e anônimo e não pergunta por sua dor... todos seguem seu caminho, seu negócio...

36 Eu utilizo com prazer a oportunidade para recordar a boa camaradagem de um caminhoneiro durante a guerra.

37 VAN LENNEP, D. J. Psychologie van het chaufferen. In: *Person und Welt*. Festschrift für F. J. J. Buytendijk. Utrecht, 1953. p. 165 *et seq.* apud LINSCHOTEN, *op. cit.*, p. 242.

1. O “WANDERN”

Deixando a grande auto-estrada e suas possibilidades do movimento de avançar, voltamo-nos agora ao extremo oposto, a trilha estreita da caminhada, e à forma de caminhar a ela associada. Fazemos isso sem nos preocuparmos com os graus intermediários da estrada rural e da via secundária. Entre as diversas variantes do cômodo caminhar, mais ou menos preguiçoso,* interessa-nos em especial o *Wandern*.** Adiantamos aqui uma definição aproximada e provisória, somente para efeito de orientação: entendemos por *Wandern* um movimento a pé, de certa importância, sem pressa, sem um objetivo externo, ininterrupto, de um lugar para o outro.

Não é de muito tempo que as pessoas praticam o *Wandern* no sentido atual. Os *Wandernde Handwerksbursche* (aprendizes peregrinos) do passado ou os *Fahrende Schüler* (colegiais viajantes) não praticavam o *Wandern* no sentido atual. Eles iam para o estrangeiro aprender, por certo não sem uma alegria na aventura de conhecer o mundo. E iam a pé por ser esse o modo mais simples, e por não terem acesso a outro tipo de transporte. O *Wandern* de hoje, o caminhar por caminhar, resulta da moderna crítica à cultura. Foi o Romantismo que o descobriu, e somente

* N.T. O autor enfileira os verbos *spazierengehen*, *promenieren*, *wandeln*, *lustwandeln*, *schlendern*, *bummeln*, que significam variações em torno de “passear”, numa seqüência que dificilmente pode ser traduzida.

** N.T. Este verbo alemão, de uso tradicional, significa a caminhada pela natureza, com caráter familiar, desprovida de alguma conotação do que se chama no Brasil, a partir dos anos 1990, um “esporte radical”.

no *Wandervogel** do início do século XX é que o *Wandern* passou a ser um verdadeiro estilo de vida.

Os caminhos não são, a rigor, adequados para o *Wandern*. Mesmo a mais simples trilha é, como qualquer caminho, referida a um objetivo, ao qual conduz. Serve de caminho de ligação. O *Wanderer* se utiliza inicialmente dos caminhos já existentes, que levam de um lugar para o outro. Mas para seu objetivo, estes são mais ou menos adequados; têm antes de tudo sua própria função, de servir ao trânsito entre as localidades, e neles o *Wanderer* é, por assim dizer, apenas tolerado. Em tempos passados, quando o trânsito era esparso e lento, isso não deve ter causado dificuldades, sempre sobrava lugar para um *Wanderer*, mesmo que já sejam velhas as queixas a respeito da “poeirenta estrada rural”.

Isso, entretanto, mudou. Quanto mais se aperfeiçoou o trânsito motorizado, mais velozes se tornaram os veículos, e com isso mais desrespeitosos, e as estradas foram sendo cada vez mais adaptadas às suas exigências. A moderna auto-estrada é inadequada para o *Wandern*. Chega a ser vedada aos pedestres. Mas, mesmo nas estradas rurais, o *Wandern* é cada vez mais dificultado. O caminhante iria arriscar não somente a própria vida, ou ao menos ser tão perturbado pelos automóveis passantes que reduziria ao mínimo o trecho a percorrer pelo acostamento (e cuidadosamente, mantendo-se no lado esquerdo da estrada). Ele também iria, por sua vez, perturbar o trânsito. Estaria simplesmente no lugar errado.

Por esse motivo, o *Wanderer* evita as grandes rotas do trânsito. Ele tem uma outra relação com o caminho e a paisagem e, em geral, com o espaço. Utiliza os caminhos mais quietos, menos transitados, prioriza os caminhos para pedestres, que o levam mais profundamente à paisagem interna. Nesse contexto, começa também a criação de caminhos especiais para o *Wandern*, como por exemplo na Floresta Negra, implementados pelas grandes ligas de simpatizantes, que não somente libertam as pessoas dos incômodos das estradas de rodagem, como também os conduzem a regiões que tais estradas dificilmente alcançam, e aos pontos altos da beleza paisagística, que não coincidem com as rotas ótimas. (Poderíamos também pensar nos caminhos de passeio dispostos pelas estâncias terapêuticas, embora estes, em correspondência com seu fim especial, não permitam um verdadeiro *Wandern*). Mas, apesar de todos os caminhos especialmente criados, o *Wanderer* em geral depende dos caminhos já existentes, mesmo que os utilize à sua maneira peculiar.

* N.T. O grupo *Wandervogel* (pássaro migratório) propugnava a volta à natureza como maneira de oposição aos ditames da sociedade.

Portanto, nos perguntamos do ponto de vista do homem: qual é a característica do *Wandern* que o distingue das demais formas de viagem? E como é que, no *Wandern*, se abrange o espaço? Já mencionávamos no início: o *Wanderer* não caminha para alcançar um fim determinado pela via mais rápida, mas caminha por caminhar. Esse tipo de caminhada – o *Wandern* – é um fim em si mesmo. Isso não significa que o sujeito não se coloque um objetivo, como subir uma montanha, visitar um ponto de beleza paisagística e à tarde alcançar um restaurante. Esses fins, no entanto, servem somente para dar um conteúdo à caminhada. Poderia também ocorrer que alguém partisse com um determinado fim e, no meio do caminho, tomado pela magia da paisagem, tomasse a atitude de um *Wanderer*. Mas então teria esquecido seu objetivo e experimentado uma mudança do estado de alma.

À falta de rumo se relaciona uma outra característica: o caminhante (*Wanderer*) não tem pressa alguma. Ele pára onde a vista ou algum ângulo lhe agrade, sempre pronto para a pacata observação. Pára sem motivo, somente por estar afundado em seus pensamentos. O *Wanderer* está sempre inclinado ao devaneio.

2. A TRILHA

O *Wandern* também tem sua forma de caminho, a verdadeira trilha de *Wandern*. Ela fica bem caracterizada quando a contrapomos à estrada rural, e em especial à moderna auto-estrada. A estrada rural é implantada de modo artificial. É especialmente preparada para seu fim, ao ser destacada da paisagem restante. As irregularidades da topografia são resolvidas, os obstáculos do caminho eliminados. O chão é revestido e, mais recentemente, é até asfaltado. Podemos marchar sobre ele, e isso significa que, sem atentarmos às condições do solo, podemos nos lançar ao mundo. A ausência de impedimentos do solo plano é sempre previamente exigida, não diferindo da calçada das cidades. A estrada é, cada vez mais, um objeto artificialmente criado. Por isso, no linguajar crítico de Heidegger, é apropriadamente chamada de “coisa de caminhar”³⁸ e, melhor ainda, coisa de transitar. É obra da técnica, destacada da natureza por uma fronteira nítida. O pavimento da estrada separa o pé do chão de terra. A beira da estrada se delineia nitidamente: o que está além é para o usuário da estrada um outro mundo, uma simples visão separada como

38 HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 107.

que por uma parede de vidro, e empalidece com o aumento da velocidade, cada vez mais, até tornar-se um simples panorama.

A trilha de *Wandern* é, em tudo, o oposto. Não quer alcançar seu objetivo pelo caminho mais próximo. Esgueira-se através da paisagem, desvia de um obstáculo e afaga as formas do terreno, enquanto o construtor de estradas já as teria violado numa intervenção decisiva. Aqui, o chão não é preparado artificialmente. No máximo, um par de pedras, que são colocadas sobre um local lamacento, para que se possa transpô-lo em condições secas, ou uma pinguela sobre um riacho. Por isso, o *Wanderer* deve prestar atenção ao chão. Pela presença de tais obstáculos, não pode avançar em passo regular, compassado, assim como se em marcha. Linschoten o formulou de modo muito feliz:

A areia, a trilha nas rochas, o solo natural recebem o *Wanderer* precisamente por isso, porque o obrigam a mudar o passo a cada instante, acariciar o chão com o pé. O *Wanderer* se adapta flexivelmente, se insere na paisagem; esta, quem no caminhar machuca o pé não compreendeu corretamente. Passos curtos ou longos são dados de acordo com a condição do solo e em unidade viva com este. O *Wandern* flui irregularmente como um riacho sobre o leito acidentado.³⁹

Mas por esse motivo o *Wanderer* não está mais separado da paisagem, caminha de fato através dela, torna-se parte sua, ela o toma inteiramente para dentro de si.

3. FALTA DE OBJETIVO E ATEMPORALIDADE

Na explicação acima já foram destacados, claramente, os aspectos essenciais do *Wandern*. Um deles é não ter um objetivo, estar livre disso. O homem quer o *Wandern*, quer sair de seu mundo de sempre, do cotidiano. Seleciona a região na qual quer praticar o *Wandern*, e não o objetivo para o qual caminha (ou o faz, mas de modo secundário, apenas). A ausência de um objetivo é o aspecto essencial que predomina no *Wandern*. A pessoa quer caminhar, quer estar a caminho, mas não quer chegar a parte alguma. Eu lembro, no início do *Taugenichts* de Eichendorff, quando este sai numa fresca manhã: “Pois eu tinha minha alegria secreta

39 HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 254.

ao ver ir trabalhar, cavar e arar, como ontem e anteontem e sempre, meus velhos conhecidos e camaradas, de ambos os lados, enquanto eu saía para o mundo livre (...) Tinha a sensação de um eterno domingo.”⁴⁰ É a libertação dos esforços e preocupações do cotidiano, o oposto entre o trabalho ordenado e objetivo e o *Wandern* despreocupado e sem dificuldades. E quando as duas damas no carro lhe perguntavam aonde ele ia tão cedo, ele se “envergonhou em não saber, e disse apressado, ‘para Viena’”, quando elas prontamente o acolheram em seu carro.

Aqui, à falta de objetivo do *Wanderer* se soma, então, a falta de um destino. Caminha sem saber de um rumo, pois assim diz:

*Wem Gott will rechte Gunst erweisen,
Den schickt er in die weite Welt...*⁴¹

Somente as perguntas que lhe são dirigidas de fora, insuspeitas, o tornam consciente de sua falta de rumo, e ele dá a resposta que lhe ocorre, somente para não parecer um bobo. Stenzel cita em seu trabalho⁴² sobre “a função antropológica do *Wandern*”, que ainda será mencionado com mais exatidão, um trecho oportuno de Manfred Hausmann que, partindo dessa perspectiva, separa o viajar objetivo do simples *Wandern*:

O sonho de cada viajante é a chegada. O estar a caminho é secundário, é mesmo supérfluo, e até indesejável. O *Wanderer*, do contrário, não conhece chegada, tampouco rumo. Se viaja pela calmaria dos vales noruegueses ou por chácaras de lazer numa cidade (...) ele não conhece por que nem aonde. *Wandern* não é pragmático, é sem objetivo e incerto. Para o *Wanderer*, aqui não importa a chegada, mas o caminhar, o estar a caminho, a estrada.⁴³

Para as pessoas sensatas, o *Wandern* é insensato. Eu dou como contra-exemplo, do ponto de vista da postura de vida esclarecida e sensata, um testemunho de Abraham a Santa Clara “*Huy und Pfuy der Welt*” (Ai, ui ao mundo), aquele belo livro pedagógico, ilustrado, com ensinamentos para todas as situações da vida. Lá se pode ler:

40 FREIHERR VON EICHENDORFF, *op. cit.*, v. 2, p. 349 *et seq.*

41 FREIHERR VON EICHENDORFF, *op. cit.*, v. 1, p. 10. N.T. Em livre tradução: quem Deus quer presentear com a sorte, manda ao vasto mundo.

42 STENZEL, A. Die anthropologische Funktion des Wanderns und ihre pädagogische Bedeutung. In: BOLLNOW, O. F. (Ed.). *Erziehung und Leben*. Heidelberg, 1960. p. 96 *et seq.*

43 HAUSMANN, *op. cit.*, p. 42, *apud* STENZEL, *op. cit.*, p. 102.

*Der anmutvolle Steig reizt oft die Wandersleute,
Der sie doch nebenaus und nicht nach Heimat führt.*

E a isso se contrapõe a frase, com todo o orgulho:

*Die Landstrass trüget nicht*⁴⁴

Essa sentença é muito típica da maneira com que um “juízo humano saudável” compreende a questão: “A estrada não engana”. Podemos nos fiar nela tranqüilamente, pois nos leva ao rumo. Mas não devemos nos lançar aos caminhos secundários, pois podem facilmente estar errados e levar a pessoa a perder-se.⁴⁵

Há grande diferença, naturalmente, quando não se dá valor algum a alcançar determinado rumo no tempo mais curto. Então, nem mesmo os desvios incomodam; pois somente levam mais profundamente para dentro da paisagem. E, em última análise, não importa a rapidez com que se avança. Não podemos falar sequer de se perder, desde que o *Wanderer* encontre abrigo para a noite. Somente se perde quem se afasta de um caminho determinado. Quem não está orientado para algum rumo definido, porém, não tem como errar o caminho.

Mas se o *Wanderer* se encontra tão propenso a largar-se, sem inquietude, aos meandros do caminho que segue indefinido, é porque ele mesmo se encontra num estado em que não busca por um rumo, está curtindo calmamente o momento. Nisso reside o segundo aspecto essencial que destacamos no *Wandern*: a relação modificada com o tempo. “A estrada rural não conhece pressa e vai como der”, diz Linschoten,⁴⁶ e quem nela se fia, tampouco pode ter pressa alguma. Antes, deve ter tempo para naufragar nas belezas, observar as flores e samambaias, buscar pelos besouros rastejantes, as borboletas esvoaçantes, as libélulas zunidoras, aspirar com gosto o aroma de verão do tomilho ou do bálsamo das

44 SANTA CLARA, A. *Huy und Pfuy der Welt*. Nürnberg, 1707. p. 43. Cf. VON EINEM, H. Ein Vorläufer Caspar David Friedrichs. *Zeitsch. des Deutschen Vereins für Kunstwissenschaft*, v. 7, p. 156 et seq., 1940. N.T. Em livre tradução: a subida graciosa muitas vezes anima os *Wanderer*, embora não os leve para lugar algum.

45 Isso ainda está um pouco relacionado com o que poderíamos chamar de razoabilidade da estrada. Ela sabe da melhor maneira como alcançamos um rumo. Mesmo que ela possa fazer uma grande volta, ela tem seus motivos. E alguém que queira abreviar um bom pedaço do caminho ao tomar um suposto atalho já muito se arrependeu, pois topou com obstáculos com os quais antes não havia contado, passou por eles com muito esforço, ou teve mesmo de retornar. A estrada rural era mais sábia, e ele deveria ter confiado nela.

46 LINSCHOTEN, *op. cit.*, p. 255.

coníferas, ouvir a percussão distante do pica-pau ou contar os chamados do cuco, deixar-se adormecer pelo murmurar do riacho ou pelo roçar das copas das árvores, etc. Não preciso invocar as imagens que todos provavelmente têm das alegres lembranças de experiências semelhantes, de tais dias de *Wandern*. O tempo e o mundo naufragam numa alegria do puro presente. Lembramos mais uma vez do *Taugenichts*, para quem era um “eterno domingo”. Seria excessivo dizer que o tempo acabou, mas perdeu seu caráter inquieto, que sempre puxa para a frente. O relógio já não adverte, lembrando das tarefas por vir. Somente no passar do dia, na marcha do sol e dos astros é que o tempo ainda se faz notar. Contraposto à pressa da estrada, porém, trata-se de um ritmo diferente, calmo e calmante, que absorve o homem.

4. A ALEGRIA DO PARTIR

Com isso, voltamos da descrição dos fenômenos à pergunta: por que, enfim, as pessoas praticam o *Wandern*? O que as impulsiona tão irresistivelmente? E por que precisamente o homem moderno sente esse prazer no *Wandern*? Na descrição, mostraram-se sempre os aspectos de falta de rumo, de liberdade em relação a objetivos, de atemporalidade. Partindo daqui, entendemos da melhor maneira a função vital do *Wandern*, exatamente para o homem civilizado. O *Wandern* é a forma pela qual o homem tenta romper com o finalismo excessivo de sua existência. O *Wandern* chega a ser, poderíamos dizer com tranqüilidade, uma fuga: porque o homem quer escapar do aperto das cidades, da pressa da existência civilizatória, por isso ele começa a praticar o *Wandern*. E não é por acaso que, precisamente na metrópole Berlim, na virada do século, tenha surgido o *Wandervogel*.

Wandern é libertação do aperto, é rompimento para a liberdade. Portanto, o *Wanderer* canta na consciência de sua superior leveza:

Da bleibe, wer Lust hat, mit Sorgen zu Haus!^{*}

Ele deixou para trás o mundo das preocupações, o mundo do estafante dia-a-dia profissional. Ele despreza o *Spiesser*.^{**} Assim já se sentia o *Taugenichts* sobre os camaradas a caminho do trabalho habitual.

* N.T. Em livre tradução: quem tiver vontade tome suas preocupações e fique em casa.

** N.T. o tipicamente burguês.

Wandern é um livrar-se das amarras. Assim, com transbordante alegria de viver, diz Eichendorff:

*Das soll ein Reisen werden
durch Wald und grünen Plan.
Das heisst ein herrlich Leben! ...
Die Welt ist aufgetan.*⁴⁷

A última palavra denota de maneira muito feliz a sensação espacial de uma vastidão que se re-abre a cada amanhecer. “O mundo está aberto”. Depende da pessoa, da consciência de sua força transbordante, lançar-se nessas amplitudes.

5. A VOLTA À ORIGEM

Mas *Wandern* é mais que esse sentimento matutino da liberdade. Na descrição da trilha que serpenteia na ausência de objetivos, já tinha revelado um sentido mais profundo do *Wandern*. Não é, de fato, a felicidade de um partir para a distância infinita. O *Wanderer* perde a pressa de chegar tão logo é tomado pela paisagem. Aqui iremos nos aproximar da interpretação de Linschoten, que nos parece profunda. Ele remete ao “*chemins qui ne mènent nulle part*”⁴⁸ de Rilke, em seu

*chemin qui tourne et joue
le long de la vigne penchée*⁴⁸

para em sua própria descrição continuar:

o caminho da floresta, a trilha têm centro em si mesmos, eles não se estendem, mas circulam ao redor de seu núcleo. Abrangem a paisagem, assim como, vice-versa, a paisagem os abrange (...) O caminho rural é uma parte orgânica da paisagem e está encerrado na imanência de um todo que não foge de si mesmo, não tangencia a si próprio, por não ter nenhum rumo e, portanto, não poder se afastar de si próprio. A paisagem desabrocha, sem superar as próprias fronteiras.⁴⁹

47 FREIHERR VON EICHENDORFF *apud* STENZEL, *op. cit.*, p. 108. N.T. Em livre tradução: Será um viajar pela floresta e pela planície verde. Será uma vida esplêndida! (...) O mundo está aberto.

48 RILKE, R. M. *Gedichte in französischer Sprache*. 1949. p. 65, 59. N.T. Em livre tradução: caminho que não vai a parte alguma (...) caminho que volteia e brinca ao longo da vinha inclinada.

49 *Ibid.*, p. 252 *et seq.*

A essência da estrada, de puxar cada vez mais para o infinitamente longe, sua “transcendência” apontando para além de qualquer rumo concreto, já não toca mais o *Wanderer*. Seus caminhos “centram-se em si mesmos”, eles “não se estendem, mas circulam ao redor de seu núcleo”. Assim, diz ele noutra parte: “*Wandern* é circular ao redor do ponto de equilíbrio da intimidade que se revela por através da paisagem”.⁵⁰ E, novamente, que “o caminho rural se realiza na intimidade da paisagem”. Ele fala do “caráter caseiro da paisagem”.⁵¹

Com sempre novas expressões, ele busca descrever a verdadeira alegria do *Wandern*, e sempre retorna à palavra “intimidade”. Não explica claramente o significado dessa palavra enigmática. Dele certamente faz parte aquilo que Kunz chamou de “insistência da distância”⁵² (*Inständigkeit der Ferne*), e de fato nos encontramos em grande proximidade do raciocínio de Kunz. Intimidade significa, para todos os efeitos, uma familiaridade cordial. Mas não se trata de apenas caracterizar como íntima a relação para com a natureza, pois à própria paisagem se atribui intimidade. *Innig* (íntimo) deriva de *inne* (dentro, no meio) e significa, no sentido literal, *interior*. Denota logo o caráter caseiro no qual a paisagem repousa em si própria. E Linschoten continua: “A intimidade, o lar tão familiar, ao qual almejamos voltar, não está ao alcance dos pés caminhantes.”⁵³ Isso significa: o rumo do *Wandern* não se deve buscar, de modo algum, no espaço. Isso não significa que o rumo seja de algum modo inatingível, uma eterna aspiração não realizada. O rumo está muito mais na própria pessoa, no seu estado de ânimo satisfeito. Nela se fundamenta a alegria do *Wandern*.

Surge, então, a frase profunda:

há no autêntico *Wandern* algo como um retorno à ancestral alegria interior, como só pode aparecer na bruma da lembrança, mas então, também, como prenúncio de uma realização futura. A paisagem referida ao próprio centro secreto se revela somente àquele que, no caminhar, retorne à “causa de todas as coisas”.⁵⁴

E Linschoten continua noutra parte: “se o *Wandern* é uma volta ao silêncio e à calma da natureza, e no sentido mais profundo um acesso à imanência da paisagem, então o caminho de pedestre é um ca-

50 RILKE, *Gedichte in französischer...*, p. 255.

51 *Ibid.*, p. 253.

52 KUNZ, *op. cit.*, p. 293.

53 *Ibid.*, p. 255.

54 *Ibid.*, p. 256.

minho de volta, um caminho pelo qual regressamos à casa familiar”.⁵⁵ Atentamos aqui a uma determinação que aparece muitas vezes em diversas nuances: o “retorno à ancestral alegria interior”, o retorno à “causa de todas as coisas”, o “caminho de volta”, que leva à “casa familiar”. Antiquíssimo, é o problema romântico fundamental, que sempre ressurgiu de Novalis, o caminho da volta, o caminho à origem, às origens da vida humana. Mas o que lá paira como rumo inatingível do anseio humano, aqui é preenchido, o homem voltou. Portanto pode-se falar de uma “casa familiar”.

Por outro lado, essa forma de regresso não pode ser compreendida espacialmente, É um regresso dentro da própria pessoa, um regresso às origens do ser e à “razão de todas as coisas”. Mesmo que necessariamente com isso ressoem as lembranças da infância, trata-se de um retorno a uma camada mais profunda do ser, onde a pessoa vive ainda “antes” da dominação técnica do mundo e da separação, por esta causada, de sujeito e objeto, ainda “antes” da impregnação racional, ainda “antes” do mundo da profissão e da técnica – em poucas palavras: ainda antes do auto-estranhamento, ainda antes da esclerose e da imobilização. O que o homem experimenta no *Wandern* é um rejuvenescimento de todo o seu ser.

6. A FUNÇÃO DO WANDERN

Daqui decorre o enorme significado do *Wandern* para a vida humana. Assim como o *Anteu* da lenda grega, no contato com a mãe Terra, sempre ganha força renovada, assim o homem rejuvenesce no *Wandern*. E porque o homem é de modo geral um ser que só pode se realizar com um rejuvenescimento constantemente repetido,⁵⁶ assim o *Wandern* ganha um enorme sentido “antropológico”. Ao recuar completamente, na caminhada despojada de tempo e objetivo, do furor do cotidiano, que o pressiona sempre para a frente, ele retoma o contato com uma razão mais profunda da vida, que reside no atemporal.⁵⁷

Isso Stenzel destacou de modo belo em seu trabalho já citado. Ao retornar do mundo diferenciado e especializado, e com isso cada vez

55 KUNZ, *op. cit.*, p. 257.

56 A respeito da obra de Fröbel “Erneuerung des Lebens”, cf. BOLLNOW, O. F. *Von Arndt bis Fröbel. Die Pädagogik der deutschen Romantik*. Stuttgart, 1942. p. 222 *et seq.*, assim como LENZEN, H. *Verjüngung als pädagogisches Problem*. Nach Herders Lebenswerk. Dissertação, Mainz, 1953.

57 Cf. BOLLNOW, O. F. *Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existentialismus*. 2. ed. Stuttgart, 1958.

mais alienante, de sua vida profissional a essa razão ainda não diferenciada, mas (ainda) viva, ele não somente rejuvenesce, mas ganha para com o mundo uma relação nova, mais íntima. As coisas empedernidas no contexto técnico se revelam novamente em sua própria vida. Esse é o sentido da intimidade de Linschoten. Assim também resume Stenzel o que normalmente é tomado muito superficialmente como “alegria na natureza”: “trata-se de experimentar a natureza, como se processa no *Wandern*, não mais pela referência científica à natureza, mas por uma relação muito mais primitiva, de um caráter mais estético”. E ele já delimita isso:

em todo caso, a caracterização “estética” somente atinge um aspecto externo dessa relação. Poderíamos antes dizer que se trata de uma relação direta de ser e realidade. Assim, surge nova luz sobre o feito da “volta à origem”. Quando a pessoa vive a partir das profundezas e da origem da vida, tudo o que antes parecia uma existência morta e alienada ganha vida nova, agora autêntica, “interioriza-se”, ao ser vista sempre em relação com o fundo mais interior, mais originário da vida, da qual ela brotou.⁵⁸

Por se tratar aqui de uma discussão do problema espacial, podemos nos afastar da questão da relação com a natureza abrangida no *Wandern*. Mas precisamente nesse sentido é importante a maneira pela qual todo o ânimo do homem recebe o impacto de uma determinada relação no espaço e para com o espaço: o *Wandern* na trilha quieta. Novamente, topamos com a relação estreita entre o ser interior e as circunstâncias espaciais da pessoa, um novo indício de quão espacialmente referida é, de início, a essência do homem.

Contudo, aqui um complemento é necessário para que a indicação do elevado significado do *Wandern* não seja mal compreendida. A volta à origem, aqui uma grata experiência, não pode significar que a pessoa deva permanecer inerte nesse estádio original, e que deva entender todo desenvolvimento posterior como uma deserção de seu ser originário. Se aqui se mencionou o elevado significado antropológico do *Wandern*, isso não pode significar que o homem agora caminhe por toda a vida sem rumo pelo mundo, ou que o vagabundo passe a ser o ideal da vida humana. Equivaleria a desprezar a esfera do trabalho e da profissão, e o mundo moderno tecnológico e industrializado, do qual o homem não pode mais escapar. Teria fracassado, mesmo, a atitude verdadeiramente séria da vida. O homem iria fugir de si próprio. Aqui, o *Jugendbewegung*

58 STENZEL, *op. cit.*, p. 116 *et seq.*

errou muitas vezes, ao tomar o *Wandern* por estado permanente. Mas o *Wandern*, tal como surgiu no princípio, somente um movimento oposto à ordem enrijecida da vida, assim permanece em sua essência. Isso significa, com um certo exagero de expressão, que o *Wandern* é uma ocupação de fim de semana, i.e. um relaxamento essencialmente temporário da seriedade da vida profissional. Nessa volta à origem em que consiste o *Wandern* em virtude de sua essência mais profunda, o homem deveria se regenerar, rejuvenescer, mas assim também deveria voltar rejuvenescido à seriedade de sua vida, para lá realizar suas tarefas. O mais importante é a polaridade entre as duas opções, e nela o direito ao ócio, freqüentemente não reconhecido. Ora, não serve somente para relaxar e recuperar-se, mas é realização essencial do homem no seu ser mais profundo. Pois é dentro do ócio compreendido de maneira sensata que o *Wandern* contém seu grande significado no contexto geral da vida humana.



O

ABRIGO
PELA CASA

1. | O SIGNIFICADO DA CASA

1. A CASA COMO CENTRO DO MUNDO

Partindo da dinâmica fundamental da vida humana, a do ir e vir, tínhamos nos voltado inicialmente (em abstração unilateral, porém inevitável) a um âmbito do espaço assim articulado: o mundo lá fora em toda a sua vastidão, com suas direções fundamentais, e as regiões do mundo, com seus caminhos e estradas. Tínhamos tentado desenvolver alguns aspectos dessa articulação. Mas o homem não pode viver apenas nesse mundo. Perderia sua estância se não tivesse nenhum ponto de referência fixo, ao qual todos seus caminhos são referidos, do qual partem e para o qual retornam. Com isso, volta para o primeiro plano o problema do centro do espaço vivenciado, de que temporariamente nos afastamos depois das primeiras considerações introdutórias. O homem necessita de um tal centro, no qual ele esteja enraizado no espaço e ao qual todas suas relações no espaço sejam referidas.

Mas a questão não difere daquela das regiões do mundo: a compreensão mítica, que num sentido “objetivo” deslocava o centro do mundo para o território do próprio povo e lá o simbolizava de modo imediatamente visível num centro sagrado, destacado, só podia se afirmar enquanto o conhecimento da superfície da Terra era relativamente limitado. Não pôde se manter quando os novos continentes foram descobertos e a forma esférica da Terra foi revelada. Pois então nenhum país mais se destaca do outro, e todos os pontos da superfície da Terra (se deixarmos de lado os pólos, como praticamente fora do espaço vivenciado) são fundamentalmente de mesmo valor. Mas ao perder-se um centro do mundo, considerado de existência objetiva, a vida do homem ainda permanece referida a um tal centro. É o lugar onde, no seu mundo, “habita”, onde

ele está “em casa” e para onde sempre pode “voltar para seu lar”. E como na questão das regiões do mundo, aqui também estamos, de modo geral, próximos do centro: as visões míticas nos mostram numa escala ampliada o que, de forma menor e portanto dificilmente reconhecível, também ocorre na estrutura de nosso próprio espaço vivenciado. Também este é ainda hoje referido a um centro e construído a partir de um centro, mesmo que seja mais fortemente referido ao indivíduo. É a casa que habita. Sua casa será o centro concreto de seu mundo.

É muito belo o texto de uma inscrição de casa que Hermann Broch uma vez compôs, que faz refletir:

*In der Mitte aller Ferne
Steht dies Haus
Drum hab es gerne.*¹

Como fundamentação do gostar, e, logo, do valor humano da casa, menciona-se que ela se encontra no centro de todo o longe. Isso significa, inicialmente, no sentido aqui desenvolvido, que a casa está no centro do mundo. Demarca o território do próximo e familiar, ao redor do qual, em anel, jaz a distância. A própria casa encontra-se em oposição à distância, como o pertence que mais se caracteriza como nosso, e portanto a gente deve amá-la. Mas a palavra tem ao mesmo tempo um profundo duplo sentido: o “centro de toda distância” pode ao mesmo tempo significar lá, onde a distância é o mais densa possível, o “mais longe”, no verdadeiro coração da distância. A própria casa, aparentemente a mais próxima e a mais previsível, é, na verdade, já a mais distante, e, porque a gente ao habitar a casa já está longe, é suscetível e necessita do gostar.

Em todo caso, o homem de hoje, quando considera sua casa o centro do mundo, está em considerável desvantagem em relação à cosmovisão mítica. Para o homem mítico, o centro do mundo estava objetivamente enraizado na referência ao próprio centro fixo do espaço. Assim, para ele, o habitar não constituía problema. Contudo, desde que esse centro objetivo se perdeu, caiu a âncora num sistema objetivo. Surgiu o perigo do desenraizamento. O homem se vê sem pátria sobre a Terra, porque já não está espacialmente ligado a lugar algum. Ele se torna eterno fugitivo num mundo ameaçador. Isso é, de fato, o perigo do homem moderno. Mas disso também surge novamente sua tarefa. Se é importante que o homem encontre novamente um tal centro no seu espaço, se, como iremos ainda mostrar, a realização de seu ser está amarrada à existência de um tal centro, então ele não mais o encontra como algo

1 BROCH, H. *Gedichte*. Zürich, 1953. p. 68. N.T. Em livre tradução: No meio de todo o longe está esta casa, queiram-na, pois.

dado, mas deve inicialmente criá-lo, e nele lançar os próprios fundamentos, e ainda defendê-lo contra cada ataque de fora. Criar esse centro se torna assim uma tarefa decisiva do homem. E ele a cumpre ao construir e habitar sua casa. Para tanto, porém, não é suficiente a posse exterior de uma habitação. Depende muito mais da relação interna para com ela, para que ela possa realizar o serviço de prover estância. Isso é o que Heidegger tinha em vista quando disse, uma vez, que as pessoas ainda têm de aprender o habitar.² Com isso, o problema da casa e do habitar retorna agora ao centro de nossa pesquisa sobre o espaço vivenciado.

2. O HABITAR

Chamamos habitar ao modo como o homem vive em sua casa. Assim, se quisermos determinar a relação do homem com sua casa, iniciamos por examinar esse termo. O habitar é uma constituição básica da vida humana, que somente agora, lentamente, vem sendo reconhecida em seu significado. O homem habita sua casa. Em sentido mais geral, ele também habita a cidade. Mas habitar é mais que o simples estar ou encontrar-se; pois ambos estão para o espaço numa relação apenas externa. Podemos elucidar uma possibilidade extrema da existência humana no existencialista, que desconhece o habitar. “Lançado” no mundo, como diz o conceito fundamental, característico, ele se encontra num lugar basicamente arbitrário, que ele não procurou e que lhe permanece estranho na essência. Ele conhece o mundo somente como circunstância opressora. Assim, segue sendo na Terra um eterno estranho, sem ligação especial com lugar algum, sempre a caminho, mas nunca no rumo.

Habitar, no entanto, significa sentir-se em casa num determinado local, com enraizamento, pertinência. Por essa razão é tão válido que recentemente, na evolução do movimento intelectual do presente e em especial em sua discussão com o existencialismo, o conceito do habitar tenha alcançado o primeiro plano. Esse fato, captado por diversos autores, aparece de modo talvez até inconsciente em seu uso lingüístico e, com isso, muitas vezes, ganha um significado adicional, não mais limitado ao habitar uma casa. Contudo, bem por esse motivo, o conceito também parece apropriado para descrever uma modificação geral e profunda no sentimento espacial, que surge da discussão com o existencialismo. O homem aprende novamente a habitar seu mundo.

2 HEIDEGGER, M. Bauen, Wohnen, Denken. In: *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen, 1954. p. 145 et seq., p. 162.

Saint-Exupéry, em sua “*Citadelle*”, a “Cidade no deserto”, foi provavelmente o primeiro a destacar o significado do habitar. “Descobri uma grande verdade”, diz ele, “a de saber que os seres humanos habitam, e que o sentido das coisas para eles muda de acordo com o sentido de sua casa”.³ Aqui o habitar não é mais uma atividade arbitrária ao lado de algumas outras, mas é logo característica essencial do homem, definidora de sua relação com o mundo. O herói fictício de suas considerações diz, com orgulho: “antes de tudo eu sou alguém que habita”;⁴ pois, como será mostrado, somente no habitar o homem atinge a realização de seu verdadeiro ser.

Aqui Saint-Exupéry se depara com Heidegger, que em seu *Darmstädter Vortrag* (palestra de Darmstadt) sobre *Bauen, Wohnen, Denken* (construir, habitar, pensar), proveniente de uma abordagem bem diferente, formula: “ser um homem significa estar na Terra como mortal, significa habitar”.⁵ Equivale dizer que a essência do homem, no todo, é determinada a partir do habitar.

Desde então Bachelard, em sua “Poética do espaço”, empreendeu uma pesquisa convincente sobre a “função ancestral do habitar” e o modo como ele a vê incorporada na casa. A tal pesquisa ainda iremos retornar mais detalhadamente.

Antes de tudo, porém, devemos citar aqui Merleau-Ponty, para quem o habitar (*habiter*) chega a ser uma palavra-chave, na qual se reflete toda a relação que se tem com o mundo. E, na verdade, ele não usa o termo somente para denominar a relação do homem com sua casa. Ele vai além e emprega a compreensão daqui decorrente para caracterizar a relação do homem com todo o mundo. Assim, fala que nós habitamos o mundo e as coisas nele existentes, mas num sentido mais geral também o espaço e o tempo e até mesmo o ser. Devemos, portanto, perguntar: que nova relação é essa para com o mundo, para cuja caracterização se impõe o conceito de habitar?

Para a compreensão do significado da palavra *wohnen* (habitar) é útil inicialmente, de novo, uma menção à história do idioma alemão. Houve um desenvolvimento tardio da palavra a partir do significado básico, geral, de “cercar-se, estar satisfeito” para a determinação espacial como “passar, ficar, encontrar-se”. Pois o significado básico de hoje, no

3 SAINT-EXUPÉRY, A. *Citadelle*. Paris, 1948. Em versão alemã: *Die Stadt in der Wüste*. Trad. de O. von Nostitz. Bad Salzig; Düsseldorf, 1951. p. 36.

4 *Id.* Em confronto com a tradução, foi reconstruído o termo francês *habiter* = *wohnen* (habitar), importante no contexto da presente obra.

5 HEIDEGGER, *Bauen, Wohnen...*, p. 147.

sentido de um endereço permanente, ainda era raro no início; a palavra denotava somente o demorar-se num determinado lugar, num sentido geral. Assim, o *Wohnzimmer* (sala de estar) é o espaço no qual a família costuma passar o dia. No âmbito do Cristianismo, igualmente, a palavra se torna importante quando se diz: “e o verbo se fez carne e habitou entre nós”.⁶ No habitar, é caracterizada aqui também a relação familiar, estreita. Esse significado também está presente no compósito “*innewohnen*” (o ser inerente). Assim, também a palavra “*Wohnung*” (habitação) é utilizada inicialmente num sentido abstrato. Caracteriza a temporada que o homem passa num determinado local, e só posteriormente é transposta ao complexo espacial concreto que ele habita. Nesse sentido, então, a palavra “*Wohnung*” (“habitação”) significa hoje, na maioria das vezes, a parte restrita de uma casa, que uma família habita. Numa casa maior há diversas “*Wohnungen*” (habitações).

O *Wohnen* (habitar) esbarra no “*Aufenthalt*” (estadia). Também neste caso, uma breve explanação etimológica nos ajuda. Da sílaba inicial “*ent*”, que pode significar “contra”, decorre “*sich enthalten*” (“manter-se contra”) no sentido de “oferecer resistência”, e isso é esclarecido para um “*sich aufenthalten*” como “*aufrecht bleiben, ohne Wanken widerstehen*” (permanecer ereto, resistir sem vacilar). Essa nuance se refere inicialmente ao comportamento de um lutador solitário, que não se deixa derrubar; então também a um grupo de lutadores e finalmente a um castelo, que se defende de seus inimigos. Assim diz Dürer: “*ein fest Schloss zu bauen, daraus man sich in der Not der Feinde erwehren und aufenthalten möge*”.⁷ Logo, a estadia é, antes, o lugar em que podemos nos afirmar diante de um inimigo, e somente dali em diante, num significado diluído, um local em que ficamos por tempo mais longo. Também isso é um indício útil, pois nos chama a atenção ao fato de que não é sem mais nem menos que se concede ao homem demorar-se no local, mas somente na situação de um inimigo que se aproxima. É um significado hoje transferido em grande parte para a palavra “*wohnen*”.

Isso significa: para que o homem possa viver num local fixo sobre a terra, não é suficiente estabelecer-se de maneira fugidia em qualquer lugar. É necessário, inicialmente, um esforço especial. O homem deve se fixar no solo nesse ponto e, de certo modo, ali se agarrar, para que resista ao assalto do mundo, que quer levá-lo novamente para lá. É o momento em que, na história do idioma alemão, manifestou-se o termo

6 EVANGELHO segundo São João. Cap. 1, vers. 4.

7 Exemplo do *Trübners Wörterbuch*. N.T. Em livre tradução: construir um castelo sólido, para que na necessidade possamos nos armar diante dos inimigos e permanecer firmes.

“*Aufenthalt*” (estadia). Saint-Exupéry estudou esse aspecto com toda a acuidade na obra mencionada. “Eu sou um construtor de cidades”, escreve, “eu mantive a caravana no seu caminho. Ela era apenas uma semente sob a ação do vento (...) Eu, porém, resisto ao vento e planto a semente na terra, de modo que os cedros cresçam para a glória de Deus”.⁸ O fator decisivo é pronunciado claramente: a pessoa só pode ganhar resistência com seu enraizamento num determinado lugar, que lhe permite afirmar-se contra o assalto do “deserto”, i.e. do tempo, que tudo destrói.

Habitar significa, portanto: ter uma locação fixa no espaço, pertencer a ela e nela estar enraizado. Entretanto, para que o homem possa ali permanecer de modo a se sentir protegido, o “lugar” da habitação não pode ser concebido como um simples ponto, como inicialmente falamos de um centro natural do espaço vivenciado, ao qual todos os caminhos seriam referidos. Para poder viver ali sossegadamente, essa locação deve ser expandida de certo modo. Lá o homem deve poder se mover num certo território. O habitar requer um determinado espaço de moradia. Eu falo, nesse sentido, de uma habitação referindo-me ao âmbito espacial do habitar. Não afirmo com isso mais nada sobre o tipo dessa habitação.

3. O ESPAÇO DO ABRIGO

Para que o homem consiga habitar sua habitação, para que tenha ali uma estância contra o assalto do mundo, para que possa encontrar sua segurança e sua paz, é necessária a garantia desse território com os meios apropriados. Assim, também Saint-Exupéry escreve que são necessárias barragens sólidas, sem as quais não se pode viver. E assim coincidem no idioma alemão, fato a que Heidegger já apontou, a “*Frieden*” (paz) em que se vive, com o “*Umfriedung*” (cerca) do território da habitação. Para poder se habitar em paz, são necessários o muro protetor e o telhado como abrigo. Assim, a simples habitação se torna uma casa no sentido verdadeiro. Mas com a casa se liga logo aquilo que neste momento deixamos de lado, a cidade fortificada e até mesmo aquele território fortificado do espaço, e somam-se aos muros e telhados as cercas e cercas-vivas. Para simplificar, inicialmente iremos nos limitar à casa.

A casa é, portanto, o que confere ao homem o abrigo, e o problema do habitar se densifica no problema da *Haus* (casa). A etimologia, aqui, tem pouco a contribuir. Primeiramente, e de modo geral, a casa é

8 SAINT-EXUPÉRY, *op. cit.*, p. 32.

um meio para cobrir, um abrigo, e se estreita então à casa habitada pelo homem. Proverbialmente, é freqüente o uso na expressão aliterada de “*Haus und Hof*” (casa e pátio).

*Ein Haus ist ein gut Sicherheit,
ein Zuflucht beid zu Freud und Leid*⁹

escreve Fischart. Aqui, o homem pode se mover livre e desimpedido e voltar a si em paz.

Com os muros que delimitam a casa, com os limites do território de habitação, surge no espaço vivenciado um elemento da inconstância, a que já chamamos a atenção de forma introdutória. O espaço se vê, agora, dividido em dois âmbitos cujo contorno é nítido. Com os muros da casa, um espaço especial, privado, se separa do espaço grande, geral, e assim um espaço interno se separa de um espaço externo. O homem, que segundo Simmel costuma ser determinado pela capacidade de colocar limites e logo superá-los, coloca esses limites do modo mais visível e direto nos muros de sua casa. Essa duplicidade de espaço interno e espaço externo é fundamental para a estrutura posterior de todo o espaço vivenciado, e mesmo para a vida humana.

Cada um desses espaços tem caráter inteiramente diverso do outro. O espaço externo é o espaço da atividade no mundo, em que se tem constantemente de superar resistências, e armar-se diante do oponente; é o espaço do desabrigo, dos perigos e da exposição. E, se houvesse somente ele, teriam razão os existencialistas, e o homem permaneceria de fato o eterno fugitivo acuado. Portanto, ele tem necessidade do espaço da casa. É esse o âmbito do silêncio e da paz, no qual o homem pode desligar sua atenção constantemente em alerta a uma possível ameaça, um espaço em que o homem pode se recolher e relaxar. A tarefa superior da casa é dar ao homem essa paz. E o espaço do abrigo se diferencia do espaço da ameaça.

Essas definições, de início ainda muito preliminares, devem ser completadas em muitas frentes. Aqui, de modo provisório, iremos indicá-las, sem avançar no tratamento posterior:

1. Quando falamos resumidamente da casa, esta não precisa ser uma casa própria no sentido da habitação unifamiliar. Pode, nas condições urbanas, tratar-se de um apartamento, num imóvel para alugar. Casa e habitação podem, nesse sentido, ser utilizadas com significado

⁹ FISCHART, exemplo do *Grimmsches Wörterbuch*, ortografia corrigida de acordo com o uso atual. N.T. Em livre tradução: uma casa é uma boa segurança, um refúgio na alegria e na tristeza.

equivalente. Em situação de carência, também pode ser qualquer canto modesto. Com que se parece essa casa ou essa habitação, isso também pode variar muito sob distintas condições históricas.¹⁰ O essencial é a disposição de um espaço próprio, pertencente às pessoas, que ofereça proteção confiável contra as inclemências do tempo, assim como contra a aproximação indesejável de pessoas estranhas. Nesse sentido, também Zutt, que se ocupou da habitação da perspectiva médica, pode resumir: “Quando o estranho se aproxima de modo hostil e perigoso, procuramos estar protegidos e a salvo lá, onde temos a paz habitual (...) Na moradia habitual, temos a máxima sensação de abrigo”.¹¹

2. Se até aqui falamos de um modo abstrato “do” homem que necessita de uma casa, não podemos pensar no indivíduo. Se não basta um indivíduo para construir a casa, tampouco é suficiente uma única pessoa para habitá-la. Habita-se em várias pessoas, habita-se na família, com os “seus”, mas separadamente dos “outros”, dos “estranhos”.¹²

3. Para que a habitação transmita a sensação de abrigo, não requer somente a proteção voltada para fora, que previne contra o invasor, mas deve ser conformada também para dentro, para que as necessidades dos habitantes sejam atendidas e da casa irradie um espírito de silêncio e de paz. Surge a questão da habitabilidade da habitação.¹³

4. Se nós até aqui partimos de uma oposição aguda entre dentro e fora, entre casa e meio estranho, ali interpodem-se elementos mediadores entre ambos. Quando o homem deixa a porta de sua casa ou os limites de sua propriedade, ainda assim, não chegou tão prontamente ao meio estranho, mas até a rua habitual, a aldeia que lhe é familiar, ou ainda sua cidade. E se deixa estas, vê-se primeiro em regiões conhecidas, antes que vá entrando num meio inteiramente estranho. No sentido mais estrito, a casa está articulada num todo maior, a pátria, que é como uma casa expandida. Casa e pátria têm muito em comum. Se assim são formadas zonas mais conhecidas, mais familiares ao redor da casa e lhe proporcionando certa expansão, elas criam uma estrutura intrincada, sem todavia eliminar o caráter permeável com que o interior da casa é separado do mundo exterior. Justificamos com isso a simplificação que fazemos ao deixar de lado essa articulação e nos limitarmos à casa.

10 Uma pesquisa à parte deveria ser feita para averiguar como, nos povos nômades, um tal centro é obtido também na barraca armada temporariamente (mesmo que nômade), e como as relações mudam.

11 ZUTT, J. *Über Daseinordnungen. Ihre Bedeutung für die Psychiatrie. Der Nervenarzt*, n. 24, p. 177 *et seq.*, p. 184, 1953.

12 Cf. nossas p. 273 *et seq.*

13 Cf. nossas p. 159 *et seq.*

4. A ALEGRIA DO HABITAR EM BACHELARD

Bachelard foi especialmente convincente em sua descrição da função protetora da casa, na já mencionada “Poética do espaço”. Os “espaços felizes”, os “espaços amados”, aos quais seu texto se refere, são os “espaços de propriedade”, i.e. possuídos pelos seres humanos e “espaços defensores contra as forças inimigas”.¹⁴ Estes são os “espaços habitados”, logo as formas variadas em que a casa se converte, pois “todo espaço realmente habitado já traz em si a essência do conceito de casa”.¹⁵ Em sua obra, habitar e casa se correspondem mutuamente, se somente tomarmos de modo suficientemente vasto o conceito de casa. Como confirmação oportuna, assim como ampliação do resultado até agora obtido, apresentamos a compreensão de Bachelard mais em detalhe, sobretudo porque se ampara numa enormidade de citações de poetas franceses relativamente desconhecidos na Alemanha.

Para Bachelard, a casa tem, antes de tudo, a função do cobrir e proteger. Ele fala de um “valor protetor” da casa.¹⁶ Ela forma um “centro de proteção”¹⁷ na vida do homem; uma esfera ordenada, em que o caos do mundo exterior está sob controle. “Na vida do homem, a casa exclui as coisas do acaso”.¹⁸ À diferença da vida errante, inquietante do fugitivo, a casa permite uma constância mais profunda na vida. É um elemento de persistência. “Multiplica seus cuidados por uma continuidade. Sem ela, o homem seria um ser disperso.”¹⁸ A casa tem a capacidade de recolher o que está espalhado. Com isso, acaba por trazer o próprio homem para um recolhimento. Bachelard considera a casa “um dos grandes poderes integradores” na vida do homem.¹⁹ Assim, ela lhe confere uma estância contra todos os ataques do mundo exterior. “Mantém erguido o homem por entre todas as tempestades do céu e da vida”.²⁰ De modo especial, permite ao homem seguir os sonhos da imaginação, o que para Bachelard constitui o “benefício mais precioso da casa”. “A casa abriga o devaneio, a casa cerca o sonhador, a casa nos permite sonhar em paz”.²¹ E dos sonhos da força de imaginação surge, por sua vez, a “casa

14 BACHELARD, *Poetik...*, p. 29. N.T. Livre tradução dos termos de Bachelard.

15 *Ibid.*, p. 37.

16 *Ibid.*, p. 29.

17 *Ibid.*, p. 71.

18 *Ibid.*, p. 39.

19 *Ibid.*, p. 38.

20 *Ibid.*, p. 39.

21 *Ibid.*, p. 38.

dos sonhos”, aquela “cripta da casa paterna”,²² na qual a lembrança das diversas habitações em que a pessoa viveu, antes de tudo as primeiras experiências do habitar na casa paterna, se adensam numa imagem ancestral de casa. “Nossa casa, na sua forma latente de sonho”, assim resume, “é um ninho no mundo”.²³

Segundo Bachelard, o sentimento ancestral da vida que a casa transmite ao homem é o de sentir-se bem pela presença de um abrigo. Ele se sente bem num sentido bem imediato, no calor de seu ninho. Este lhe dá uma “alegria de viver” bem elementar, na qual a pessoa se sente aparentada com o animal. Cita uma frase de Vlamincck, em pleno acordo: “O bem-estar que eu sinto diante do fogo, quando o mau tempo se descarrega lá fora, é uma sensação inteiramente animal. O rato no seu buraco, o coelho na sua toca, a vaca no estábulo devem estar felizes como eu”.²⁴ Nesse sentido, ele louva a cálida “maternidade da casa”.²⁵ Seria essa a experiência primitiva do homem, enfatiza ao discutir com os existencialistas. Diante dela, o caráter ameaçador e hostil do mundo externo só seria algo derivado e, temporalmente, posterior: “A vida começa bem, começa abraçada, cercada, bem quente no colo da casa”.²⁶ A idéia de inverno com neve e gelo aumenta de modo especial o “valor de intimidade” da casa. Nesse ponto, ele cita Baudelaire: “O inverno não aumenta a poesia do habitar?”²⁷ O sonhador “deseja receber do céu, todo ano, tanta neve, granizo e geada quanto for possível. Ele necessita um inverno canadense, russo. Com isso, seu ninho se torna mais quente, mais macio, mais cheio de amor”.²⁸

Por outro lado, na “dialética de casa e universo” aqui surgida, Bachelard adverte a não ignorarmos o momento de luta que se revela na resistência contra os poderes da natureza. Dentre as diversas passagens poéticas que ele cita para apoiar sua exposição, uma de Henri Bosco é especialmente frutífera. Conta de uma simples casa na Camargue, em luta contra os elementos. A importância para a reflexão presente torna necessário repetirmos algumas frases. “A casa lutava bravamente”, diz aqui, “(o telhado) se manteve (...) curvou suas costas e se agarrava à antiga estrutura (...) Sem dúvida, estava aderida à terra da ilha por raízes inquebrantáveis (...) O ser já quase humano, que protegia meu corpo, não

22 BACHELARD, *Poetik...*, p. 48.

23 *Ibid.*, p. 131.

24 *Ibid.*, p. 119 *et seq.*

25 *Ibid.*, p. 40.

26 *Ibid.*, p. 39.

27 *Ibid.*, p. 70.

28 *Ibid.*, p. 71.

cedeu à tempestade (...) nesta noite, foi realmente minha mãe”²⁹ Aqui se estabelece a “comunidade dinâmica de homem e casa”.³⁰ Assim, Bachelard destaca: “A casa, erguida contra esta fúria (das tempestades)(...) se torna ser verdadeiro de pura humanidade, o ser que se defende, sem ser jamais responsável por um ataque. (Esta casa) é a resistência do homem, a *Résistance*. Corporifica o valor humano, a grandeza do humano”.³¹ A casa não é só proteção externa, mas um símbolo da vida humana e adquire aqui um significado educador. Ela se “tornou uma fortaleza sólida da coragem para o solitário, que deve aprender a vencer seu temor”.³² A casa não somente lhe dispensa calor e bem-estar para dentro, mas também para fora, dá aos seres humanos a firmeza e a força para se afirmarem no mundo. “Uma tal casa (...) é uma ferramenta para oferecer o rosto ao cosmos (...) Ajuda-nos a dizer, a tudo e contra tudo: serei um habitante do mundo, apesar do mundo”.³³

A plena realização da casa compreende não apenas sua projeção horizontal, mas também sua projeção vertical. Equivale dizer que, além dos espaços de habitação propriamente ditos, ela deve prolongar-se em profundidade e em altura; deve ter um porão e um telhado. “A direção vertical está assegurada pela polaridade de porão e sótão”.³⁴ “A casa em três partes, a mais simples em virtude da altura necessária, tem um porão, um térreo e um sótão”.³⁵ Com isso, repete-se dentro da casa o que já afirmamos sobre o significado simbólico do acima e do abaixo. Também essa articulação é seguida por Bachelard em seus pormenores. A escada que leva ao porão tem um caráter distinto daquela para o sótão. Antes de tudo, é pelo porão que a casa está ancorada no subsolo mais profundo e ao mesmo tempo mais sinistro da terra e da rocha. Assim, sobre um outro romance do já citado Henri Bosco, Bachelard desenvolve uma “casa com raízes cósmicas:³⁶ “A casa se tornou um ser da natureza. Está fraternalmente ligada com a montanha e com as águas que trabalham na terra”.³⁷ Noutro trecho, sublinha que as casas na cidade grande não são mais casas de verdade. “Em Paris não há casas. Os moradores da cidade grande

29 BACHELARD, *Poetik...*, p. 76 et seq.

30 *Ibid.*, p. 78.

31 *Ibid.*, p. 76.

32 *Ibid.*, p. 77.

33 *Ibid.*, p. 78.

34 *Ibid.*, p. 50.

35 *Ibid.*, p. 58.

36 *Ibid.*, p. 55.

37 *Ibid.*, p. 56.

habitam caixas empilhadas”.³⁸ O que é “inimaginável para um sonhador de casas: os arranha-céus não têm porão”.³⁹ A essas casas faltam as “raízes” e, com isso, a conexão cósmica mais profunda. No entanto, as casas de verdade na hierarquia de profundidade de seus usos de habitação superaram o que a imaginação espacial geométrica consegue abranger. Bachelard destaca a casa, espaço vivenciado concreto, do conceito matemático e abstrato de espaço. “A casa vivenciada não é uma caixa sem vida. O espaço habitado transcende o espaço geométrico”.⁴⁰ Toma qualidades sentimentais, humanas.

E, não obstante, também Bachelard é levado a advertir com que pressa o homem quer se afastar do recolhimento de sua casa. “Por que a gente se saciou tão rapidamente da alegria de habitar a habitação?”⁴¹ Poderíamos responder inicialmente que, na casa, o homem apenas escolhe um só lado da “dialética de casa e universo”, da “dialética do fora e do dentro”,⁴² a que sempre faltará o complemento do outro lado. Mas Bachelard não se refere a um abandono temporário da casa, para a ela retornar, mas a algo mais profundo, uma insatisfação definitiva com cada casa em particular. “Algo além da realidade faltou à realidade. Nesta casa não sonhamos o suficiente”.⁴³ A casa sonhada integralmente não é de se alcançar em nenhuma casa real. “Em minha casa real sou tolhido na liberdade de habitar. A gente deve sempre deixar aberto o devaneio de algum outro lugar”.⁴⁴ Refere-se aqui ao embate de casa e distância, aquela nostalgia última que atrai o homem, ansioso, para longe. “Por toda parte instalado, mas nunca enclausurado”, formula Bachelard como a “divisa do sonhador da casas”.⁴⁵ Aqui fica a referência à reflexão já tocada por Kunz⁴⁶ de que o homem só pode alcançar uma pátria última na criação da fantasia nascida no seu anseio. Deixamos fora de consideração a pergunta se com o “por toda parte” já não se abriu mão de porção excessiva da estabilidade do habitar.

38 BACHELARD, *Poetik...*, p. 59.

39 *Ibid.*, p. 60.

40 *Ibid.*, p. 78.

41 *Ibid.*, p. 87.

42 *Ibid.*, p. 242 *et seq.*

43 *Ibid.*, p. 87.

44 *Ibid.*, p. 92.

45 *Id.*

46 Cf. nossas p. 101 *et seq.*

5. A FUNÇÃO ANTROPOLÓGICA

Depois dessa indicação confirmatória, voltamos à pesquisa propriamente dita. Do que foi desenvolvido, resultou, podemos assim chamar, a função antropológica da casa, sua contribuição à totalidade da vida humana: para manter-se no mundo e nele realizar suas tarefas, o homem necessita um espaço de abrigo e de paz, onde possa se recolher, relaxar e se recompor quando ele se escoriou na luta com o mundo exterior. O procedimento desse relaxar e encontrar nova disposição não integra o círculo dessa pesquisa dedicada ao espaço. Mas é de se notar que esse procedimento do homem, de tornar a si mesmo, tenha pré-requisitos espaciais bem definidos. Somente como um habitante, somente na posse de uma casa, somente na disposição de um tal território, “privado”, separado do âmbito público, é que o homem pode realizar sua essência e ser homem plenamente. Para poder, enfim, viver, o homem necessita um tal território de abrigo. Se lhe tomamos a casa – ou, com mais prudência: a paz* de sua habitação –, também será inevitável sua destruição interior.⁴⁷

Contra essa afirmação parece haver um argumento de peso: precisamente em nosso tempo, ocorre ser o destino de muitas pessoas a expulsão de sua casa e de sua pátria. É certamente um destino cruel. Mas deveríamos por isso declarar que tais pessoas não têm possibilidade de uma última realização de sua essência humana? Seria algo tão cruel quanto injusto. E, considerada a intensa flutuação do homem de hoje, teria a referência à velha pátria o peso que deve ter tido outrora? É certo que o homem possa mudar de habitação (mesmo que em alguns casos isso lhe cause doença psíquica), e que possa, depois da perda da antiga pátria, encontrar uma nova. Mas mesmo que mudem a habitação e pátria, não muda a importância fundamental destas, é senão tanto mais importante a tarefa de fundar, no novo local, a ordem da habitação e o caráter de abrigo da casa.⁴⁸

* N.T. É necessário lembrar que, em alemão, *Frieden* tanto pode significar paz como a proteção que é dada à casa por suas cercas e muros, paredes e telhado.

47 Quão importante é a manutenção de uma tal esfera pessoal em nosso tempo, caracterizado pela penetração do público até no âmbito mais privado, eu desenvolvi mais em detalhe em *Mass und Vermessenheit des Menschen*, Göttingen, 1962, p. 55 *et seq.*

48 Zutt mostrou convincentemente, na obra citada, quão desgraçadamente, na atual carência habitacional, se dá o impacto da perda da própria habitação, em especial do próprio fogão, sobre a saúde psíquica das pessoas, tornando-se mesmo uma fonte de criminalidade. Ver também BOLLNOW, *Neue Geborgenheit*, p. 169 *et seq.*

Aqui lembramos Goethe, que, num trecho do “Fausto”, fala do “fugitivo”, do “desalojado”, do “não-humano, sem fim e sem sossego”,⁴⁹ pois se o homem “desalojado” é um “não-humano”, falta-lhe pois a verdadeiro essência do humano, e vale o inverso: o homem somente pode ser um verdadeiro homem quando “alojado”.

Cumpra, hoje, redescobrir essa função antropológica da casa. Pois rompidas todas as ordens tradicionais aparentemente seguras, tudo se tornou suspeito ao homem de hoje. O que parece de bom caráter de abrigo, e quem defende a casa como indispensável na vida humana, facilmente se vê rotulado de tipicamente burguês. Entretanto, não se entenda aqui que o homem tenha de se enfiar em sua casa e lá levar uma vida inativa e cômoda. Se assim fosse, o habitável se tornaria realmente burguês, de que zombavam os românticos:

*Beatus ille homo,
qui sedet in sua domo
et sedet post fornacem
et habet bonam pacem.*⁵⁰

Não, o homem deve sair para o mundo, para lá desempenhar suas tarefas, como diz Schiller:

O homem deve sair para a vida hostil⁵¹

e nos assuntos do mundo ele deve se expor aos perigos necessariamente associados. Mas, se desempenhou suas tarefas no mundo, ele deve ter então a possibilidade de voltar ao meio protetor que é sua casa. Ambos os lados, referidos entre si em tensão polar, são igualmente necessários, e a saúde interior das pessoas reside no equilíbrio entre eles, o trabalho no espaço externo do mundo e o descanso no espaço interno da casa. E o homem tem, portanto, a tarefa inalienável de criar esse espaço do abrigo ao construir sua casa e defendê-la do ataque.

49 GOETHE, *Faust*. Primeira parte, v. 5, p. 427. Em livre tradução.

50 FREIHERR VON EICHENDORFF. *Wanderlied der Prager Studenten*. v. 1, p. 48. Em livre tradução: Feliz o homem que se senta em sua casa, atrás do forno, em boa paz.

51 SCHILLER, F. *Das Lied von der Glocke*. v. 1, p. 49. Em livre tradução.

6. A VULNERABILIDADE DA CASA

Não obstante, seria equivocados admitir que cada casa pudesse oferecer segurança definitiva ao homem. “Cada casa está ameaçada”,⁵² enfatiza Saint-Exupéry. E Kafka descreve em seu conto “A construção”⁵³ a tentativa frustrada de construir um sistema de segurança inviolável. Cada esforço por mais segurança requer instalações complicadas e cria com isso, ao mesmo tempo, uma maior vulnerabilidade. Tão logo o homem se esquece disso e toma a proteção de sua casa como algo definitivo, ele se torna de fato um desprezível burguês acomodado, e em algum momento, mais tardar em sua morte, essa ilusão deverá romper-se. Por esse motivo, em cada casa o homem deve preservar a liberdade interior, mantendo-se capaz de deixar essa casa. Deve saber que há nele algo de último, que não pode ser abalado pela perda da casa. Chamamos isso, hoje, sua existência no sentido conciso da filosofia existencialista. Por outro lado, contudo, o conhecimento da vulnerabilidade da habitação humana e dos perigos do aprisionamento no seu próprio invólucro não dispensa o homem da tarefa de construir sua casa com todos os meios da razão planejadora, nela criar a ordem de sua vida e defendê-la sempre na luta inevitável contra o avanço dos poderes caóticos. Só numa tal luta constante pode ser preservada a ilha do abrigo.

E finalmente um último ponto: se é a tarefa do homem construir sua casa e depois de todas as destruições sempre reconstruí-la, ele não seria capaz disso senão por uma confiança extrema no mundo e na vida. Apesar de todas as inevitáveis desilusões, ele deve ter preservado o sentimento de que todo seu esforço, em algum sentido, vale a pena.⁵⁴ Rilke compôs, nos difíceis anos da Primeira Guerra Mundial, os seguintes dizeres para uma fachada de casa:

*Neunzehnhundertvierzehn
bin ich erbaut,
habe, von Menschenstürmen umweht,
werdend immer vorausgeschaut.
Habe vertraut:
wer vertraut, besteht⁵⁵*

52 SAINT-EXUPÉRY, *op. cit.*, p. 61.

53 KAFKA, F. Der Bau. In: *Beschreibung eines Kampfes*. p. 173 et seq.

54 Cf. SPRANGER, E. *Der unbekannt Gott*. Stuttgart, 1954. p. 24.

55 RILKE, *Gedichte 1906 – 1926*, p. 343. N.T. Em livre tradução: mil, novecentos e catorze fui construída, no meio das tempestades humanas sempre olhei para a frente. Confiei; e quem confia prevalece.

Com isso, um aspecto decisivo é atingido: sem uma tal confiança final no que será trazido pelo futuro, o homem não teria forças para construir uma casa; isso lhe pareceria despropositado, já pelos poderes destruidores que por toda parte o ameaçam.

Foi antes de tudo Bachelard quem destacou, com insistência, esse aspecto do problema espacial: “Iria o pássaro construir um ninho”, pergunta em sua “poética do espaço”, “se não tivesse uma confiança intuitiva no mundo”?⁵⁶ E o que vale para o pássaro vale de modo correspondente também para o homem. “Nossa casa”, prossegue, “é um ninho no mundo. Vivemos nela com uma confiança inata”.⁵⁶ Com isso já tocamos, na obra de Bachelard, o cenário mais profundo diante do qual se destaca a frase citada. Sem o pano de fundo de uma tal confiança última no ser e na vida, não é possível vida humana alguma, menos ainda alguma construção ou alguma habitação.⁵⁷

56 BACHELARD, *Poetik...*, p. 131.

57 Cf. BOLLNOW, *Neue Geborgenheit*, p. 139 *et seq.*

1. A VOLTA PARA O PENSAMENTO MÍSTICO

Mesmo em nossos tempos profanos, a casa sempre preserva um certo caráter sacro, que cada um sente, uma vez tornado atento a tais coisas. Mesmo que em sua época tanto se tenha falado de uma “máquina de morar” (le Corbusier), para expandir também à função do habitar o desejo projetual da era da máquina, sentimos logo o caráter desmedido daquela expressão. A habitação humana não se deixa desintegrar na racionalização do mundo técnico moderno. Muito mais, permanecem nela certos restos indissolúveis da vida arcaica, que não são mais compreensíveis a partir de um pensamento objetivo, racional. A casa das pessoas é ainda hoje um território santificado. Mesmo quem costuma lidar sem escrúpulos com a propriedade alheia sente um certo constrangimento ao entrar, sem ser convidado, na casa de uma outra pessoa. Encontramos a condensação jurídica desse caráter excepcional da casa no conceito da violação de domicílio (*Hausfriedenbruch*), definida como “penetração ou permanência ilegal numa habitação estranha”.⁵⁸ Também aqui chama a atenção a forma “relativamente” pesada com que esse delito é julgado, mais pesada do que pareceria cabível a uma consideração racional. Na invulnerabilidade da habitação – a propósito, juntamente com uma proteção geral da “esfera íntima” das pessoas, no sigilo postal, etc. – ressoa um caráter peculiarmente sacro.

58 OSENBRÜCKEN, E. *Der Hausfrieden*. 1857.

Para destacar esse valor sentimental único, ainda hoje presente em nossa casa, é útil olharmos para antes do nosso tempo, pois hoje já se mostra avançada uma atitude avessa ao religioso. Olhemos para formas anteriores da humanidade para vermos o que a Etnologia e a História da Religião têm a nos dizer sobre a relação primitiva do homem ainda miticamente determinado para com sua casa. Não se espere que entremos no mérito das pesquisas individuais, amplamente ramificadas; iremos nos ater essencialmente a visões resumidas, novas, embora desse todo mais intrincado poucos aspectos possamos destacar como decisivos para nós. Após os trabalhos anteriores de Cassirer⁵⁹ e van der Leeuw,⁶⁰ Eliade⁶¹ estudou com êxito essas questões. Aqui, pouco importa para a nossa formulação do problema se consideramos a casa habitada por pessoas individuais ou o templo como a casa de um Deus. “Casa e templo são essencialmente um”,⁶² diz o holandês van der Leeuw, filósofo da religião; pois também a casa é, por sua origem, um distrito santificado. Mas isso ainda vale para o assentamento humano organizado, para a cidade no todo. Por toda parte, fundação e planejamento ocorrem de acordo com os mesmos princípios retirados de um pensamento mítico.

2. O ESPAÇO SAGRADO

Em seu livro sobre “o sagrado”, Eliade parte da constatação de que, para a pessoa religiosa, não existe espaço homogêneo: “ele mostra rupturas e rachaduras; contém partes que diferem qualitativamente das restantes”.⁶³ Aqui se observa logo que a pessoa religiosa é de certo modo equivalente à pessoa primitiva, de consciência mítica; pois cada pessoa primitiva é necessariamente religiosa. O oposto é a pessoa moderna, secularizada, que se desprendeu dessa base. Mas mesmo esta só se desprende até um certo grau, e ainda mantém certos restos do religioso – a palavra ainda tomada nesse significado original. Um exemplo ora oportuno é uma certa noção preservada da dignidade da casa. Daí o acento

59 CASSIRER, *op. cit.*

60 VAN DER LEEUW, G. *Phänomenologie der Religion*. 2. ed. Tübingen, 1955.

61 ELIADE, *op. cit.*

62 VAN DER LEEUW, *op. cit.*, p. 448.

63 ELIADE, *op. cit.*, p. 13.

que Eliade pode dar ao dizer que “não há uma existência que seja de verdade completamente profana”.⁶⁴

No que diz respeito às relações espaciais, Eliade distingue em particular um “espaço sagrado, i.e. carregado de forças, cheio de significado” de um espaço profano que lhe é contraposto. A diferença do espaço sagrado, o espaço profano é homogêneo e sem estrutura, assim como conhecemos do espaço geométrico. Talvez devêssemos diferenciar com mais cuidado esse espaço matemático homogêneo, construção abstrata, do espaço profano, experimentado aqui como homogêneo, embora nada tenha sido dito dessa possível articulação. Essencial aqui somente é distinguirmos entre os âmbitos sagrado e profano, e a indicação das rupturas e saltos que os separam, como tais necessariamente associados à estrutura originária do espaço. A heterogeneidade, de que falamos de maneira introdutória como marca diferenciadora essencial entre o espaço vivenciado e o espaço matemático, aparece de forma notável como a ruptura abrupta entre o espaço sagrado e o espaço profano.

A experiência religiosa primitiva, da qual parte Eliade, consiste agora na experiência de se formar, no grande e ilimitado espaço, uma região especial, um espaço sagrado caracterizado pela efetividade do nume. Devamos talvez (o que Eliade não faz) partir da premissa de que um tal espaço sagrado ou região sagrada não deva ser necessariamente um edifício artificial, construído por seres humanos. Nós o encontramos também na natureza, no bosque sagrado ou na montanha sagrada, ou ainda em outros sítios seletos. Van der Leeuw destacou muito bem como estes se destacam do espaço restante, profano, sob um ponto de vista específico, e com isso lançou uma nova luz sobre a heterogeneidade do espaço originário. Assim escreve:

As partes do espaço têm (...) um valor próprio e autônomo. (...) São “sítios”. Mas eles apenas se tornam sítio ao serem “destacados” das grandes extensões do mundo. Uma parte do espaço não é “parte” alguma, mas um lugar, e um lugar se torna um “sítio”, no qual o homem se posiciona, sobre o qual pisa. Ele reconheceu o poder do lugar, ele o procura ou o evita, ambiciona reforçá-lo ou enfraquecê-lo, mas em todo caso, destaca o lugar como um sítio.⁶⁵

Assim, podem ser encontrados na natureza espaços sagrados sem acréscimos humanos. Em vez de outras citações, deixo um belo testemunho de Sêneca, que van der Leeuw utiliza: “Se você se aproxima de

64 ELIADE, *op. cit.*, p. 14.

65 VAN DER LEEUW, *op. cit.*, p. 445.

um bosque, que se distingue por inúmeras árvores velhas e de altura incomum, (...) a altura esbelta das árvores, o escuro misterioso do lugar (...) desperta em você a fé numa divindade (...) e deu a alguns lagos um escuro sombrio ou uma profunda, inescrutável santidade”.⁶⁶ Assim van der Leeuw pode definir resumidamente: “espaço sagrado é um lugar que se torna sítio quando nele a ação do poder se repete, ou é repetida por seres humanos.”⁶⁷ Que também igrejas cristãs estejam locadas muitas vezes no lugar de velhos santuários pagãos deve-se a uma santidade percebida no lugar, que é mesmo independente da diversidade das religiões.

Da mesma forma também existem alguns lugares sinistros, de má fama e ameaçadores, em que as pessoas sentem arrepios e que portanto evitam. Assim, o *Galgenberg** preservou seu caráter sinistro, embora já há séculos não sirva mais como tribunal, e passa-se sempre ainda com um certo receio pelo local onde outrora ocorreu um assassinato. A crença popular pode, ainda hoje, comentar muitas coisas a respeito. Entre os poetas, Bergengruen sabia muito desse poder sinistro de certos lugares. Assim escreveu:

*Jeden schauert es verstohlen,
den sein Gang des Weges führt,
so, als hätten seine Sohlen
jäh das eigne Grab berührt*⁶⁸

3. A CASA COMO IMAGEM DO MUNDO

O caráter descontínuo, destacado pelos contornos nítidos, do espaço sagrado se mostra naturalmente nos santuários estabelecidos de modo planejado pelas pessoas, trate-se de um templo, uma cidade ou uma simples casa. Mesmo neste caso, o homem não pode escolher intencionalmente o lugar, mas deve atentar aos sinais dos deuses, nos quais se manifesta a santidade do lugar. Os deuses devem dar um sinal de que neste lugar uma cidade, um templo, etc. deva ser construído, e é o dom das pessoas iluminadas reconhecer tal sinal como um aceno do divino.

66 *Apud* VAN DER LEEUW, *op. cit.*, p. 447.

67 VAN DER LEEUW, *op. cit.*, p. 446.

* N.T. Morro onde havia uma forca.

68 BERGENGRUEN, W. *Die heile Welt*. Zürich, 1950. p. 74. Cf. minha exposição em: *Unruhe und Geborgenheit im Weltbild unserer Dichter*. 2. ed. 1958. N.T. Em livre tradução: Cada um que por ali passa se arrepia, como se as solas tivessem tocado, de súbito, a própria tumba.

Mesmo nas lendas sobre a fundação de muitas igrejas cristãs essa visão ainda é preservada.

Em todo caso, a construção começa quando do espaço caótico é recortado um determinado território, que se distingue do mundo restante como um território sagrado. Nesse sentido, Cassirer enfatiza em sua “Filosofia das formas simbólicas”: “A santificação começa quando, do espaço restante, um território determinado é separado, sendo diferenciado de outras regiões e, de certo modo, religiosamente cercado e protegido”.⁶⁹ Na palavra latina *templum*, que significa “destacado”, isso se manifesta claramente, embora se saiba que a palavra, em sua origem, não denote o edifício, mas o pedaço do céu destacado para a adivinhação do vôo do pássaro, e somente posteriormente transportado ao edifício construído como templo.⁷⁰

Além disso, são ainda significativas as formas nas quais se processa, em tais tempos ancestrais, a construção da casa – como do templo, ou da cidade. Cada construção de casa é a fundação de um cosmo num caos. Eu me atenho aqui, antes de tudo, a Eliade, que em seu texto reúne um rico material etnológico. Cada casa, assim enfatiza, é uma imagem do mundo no todo, uma *imago mundi*. O mundo, no todo, se reflete na casa. E, por esse motivo, cada construção de casa, e antes, naturalmente, cada construção de templo é uma repetição da criação do mundo, uma realização póstuma do trabalho dos deuses no início original. Por esse motivo, cada ordem espacial humana é “apenas a repetição de um feito ancestral: a conversão do caos em cosmo por meio do ato criador divino”.⁷¹ Isso vale em especial para a casa humana: “A habitação (...) é o universo, que o homem constrói para si ao reproduzir a criação exemplar pelos deuses, a cosmogonia.”⁷² Nisso consiste a relação especular e bem fundamentada entre criação do mundo e construção da casa: “Quem ordena um espaço repete o trabalho exemplar dos deuses”.⁷³

Mas, ao reverso, esse trabalho criado pelos deuses, esse mundo está confiado à ação humana, existe somente quando o ato criador divino é simbolicamente repetido pelos humanos. “Para poder viver no mundo”, enfatiza Eliade, “devemos fundá-lo”.⁷⁴ A construção de casa tem, logo, seu significado mais profundo numa atividade criadora e mantenedora do mundo, que é somente possível segundo ritos santificados.

69 CASSIRER, *op. cit.*, v. 2, p. 123.

70 NISSEN, *op. cit.*

71 ELIADE, *op. cit.*, p. 19.

72 *Ibid.*, p. 34.

73 *Ibid.*, p. 20.

74 *Ibid.*, p. 13.

Daí serem tão elucidativos os ritos ancestrais que fazem parte da construção de uma tal casa.

Essa construção da casa segue o exemplo do cosmo, cuja criação deve mesmo ser nela simbolizada. “A criação do mundo se torna arquétipo de toda a obra de criação humana”.⁷⁵ “A casa é uma *imago mundi*”.⁷⁶ Qualquer iniciativa de estudar como isso varia, de forma recorrente, para cada diferente povo seria demais aqui. Um ou outro exemplo deve bastar. Assim, Eliade relata de certas tribos indígenas:

A cabana sagrada na qual acontece sua iniciação representa o universo. Seu telhado simboliza a cúpula do céu, o chão a terra, as quatro paredes as quatro direções do espaço cósmico. A construção ritual do espaço é representada pelo triplo simbolismo das quatro portas, quatro janelas e quatro cores, que representam os quatro pontos cardeais. A construção da cabana sagrada repete a Cosmogonia, pois este pequeno edifício corporifica o mundo.⁷⁷

Exatamente o mesmo, entretanto, vale, sob condições muito mais evoluídas, para a igreja cristã. Por exemplo, Sedlmayr resume o simbolismo das igrejas bizantinas da seguinte maneira:

As quatro partes do interior da igreja simbolizam as quatro direções do mundo. O interior da igreja é o universo. O altar é o paraíso, que é orientado para o Leste (...) Diante dele, o Oeste é a região da escuridão, do horror, da morte, a região das eternas habitações dos mortos, que aguardam a ressurreição e o julgamento (...) O centro do edifício da igreja é a Terra. (...) As quatro partes do interior da igreja simbolizam as quatro direções do mundo.⁷⁸

O interior da igreja simboliza, portanto, o mundo no todo, e nele cada espaço tem seu significado especial, como podemos demonstrar detalhadamente. Basta aqui justapor essas duas citações, de origens completamente distintas, para revelar o princípio geral de composição.

75 ELIADE, *op. cit.*, p. 27.

76 *Ibid.*, p. 32.

77 *Ibid.*, p. 28, outros exemplos se encontram em CASSIRER.

78 SEDLMAYR, H. *Die Entstehung der Kathedrale*. Zürich, 1950. p.

115. Cf. antes de tudo SAUER, J. *Symbolik des Kirchengebäudes*. 2. ed. Freiburg i. Br., 1924.

4. A CIDADE

Encontramos circunstâncias análogas na cidade, pois ela não é mais que uma grande casa. Por esse motivo, em sua fundação se repetem os problemas da construção da casa ou do templo. A cidade não surge de um empilhamento arbitrário de casas, mas de uma fundação consciente. Nessa linha de pensamento, não é possível adentrar a vastidão de questões pertinentes à fundação da cidade. Deve ser suficiente indicar rapidamente um exemplo conhecido: a fundação de Roma, seguindo o relato de Plutarco.⁷⁹ Eu destaco somente o mais importante para o nosso contexto:

1. Inicialmente foi instalada uma cova redonda, na qual foi colocado tudo o que era necessário à vida. Essa cova, chamada *mundus*, denotava, de acordo com Eliade, o umbigo do mundo; mas ao mesmo tempo é “imagem do cosmo e modelo exemplar do assentamento humano”.⁸⁰ Essa cova foi então fechada com uma pedra, a pedra da alma, que se chamava *lápiz manalis* e que somente podia ser retirada em três dias santos, nos quais a ela desciam os Manos, os espíritos dos mortos. Essa cova comunica, pois, o mundo dos vivos com o mundo dos mortos.

2. Assim, com um arado tracionado por um touro e uma vaca, o construtor puxou um profundo sulco ao longo da linha de fronteira, em que mais tarde o muro deveria ser construído. Apenas sobre os locais previstos para os portões levantou-se o arado, e Plutarco acrescenta, explicando: “Por esse motivo, todo o muro, exceto os portões, é considerado santo; mas se se quisesse considerar santos também os portões, seria necessário ter escrúpulos com respeito às coisas a levar e trazer através deles, na verdade necessárias mas impuras”.⁸¹ Com isso é identificado um processo tão tipicamente recorrente que Frobenius, em sua “História da cultura da África”, descreve até nas minúcias o mesmo processo nas fundações de cidades africanas.⁸²

3. Acrescenta-se a cruz dos eixos de duas ruas que se cortam em ângulo reto, em correspondência exata com as duas direções fundamentais, originadas na adivinhação romana. Assim, pois, esse sistema de ruas tem um vínculo sagrado, e dele deriva a denominação da *Roma quadrata*, dividida em quatro quadrantes (não, porém, quadrática). É

79 *Apud* VON VACANO, *op. cit.*, p. 28.

80 ELIADE, *op. cit.*, p. 28.

81 *Apud* VON VACANO, *op. cit.*, p. 28.

82 FROBENIUS, *op. cit.*, p. 177, 179.

sabido que em cada acampamento romano, o *Castrum*, retorna esse sistema de eixos, que determina que mesmo as valetas circundantes recebem uma forma rigorosamente retangular. Mas também aqui se trata de um tipo que transborda em muito do território de influência romano. Werner Müller difundiu, em seu livro sobre “a cidade sagrada”,⁸³ um rico material sobre a ocorrência desse tipo de cidade, que convida a mais considerações.

Muito interessante é, também aqui, uma indicação de Brunner, segundo a qual na escrita egípcia existe um hieróglifo peculiar para “cidade”: um círculo contendo uma cruz em diagonal. Brunner observa: “sem dúvida, representa o sinal de uma planta de cidade, e na verdade em forma circular, embora a massa das casas seja dividida em quatro quartos pelas ruas que se cruzam, no centro, em ângulo reto”.⁸⁴ Isso é tanto mais interessante quanto constatamos que os próprios egípcios não construíram suas cidades segundo esse esquema, um símbolo de cidade ideal que para eles não tinha relação com o mundo cotidiano.

Também a cidade romana, como acima se deu com a casa e o templo, se notabiliza como reflexo da ordem mundial e por meio de sua ordem inserida na ordem maior do cosmos e dos deuses. Nesse sentido, von Vacano resume:

Esta divisão do espaço (...) determina (...) delimitando, e dando a referência sagrada, o sentimento de lugar do indivíduo e até mesmo da população. A cidade estabelecida de acordo com estes princípios, “rite”, culturalmente correta, não é antes a carroceria de uma liga residencial e econômica, mas o centro sagrado de um mundo criado e mantido pelos deuses.⁸⁵

5. O RESULTADO

Não podemos continuar a análise dessas perspectivas, em si tão interessantes. Elas tinham somente o objetivo de esclarecer, no caso mais puro e mais primitivo, o que ainda se vê de forma atenuada, porém efetiva, na construção de casas contemporânea. Isso pode nos ajudar na compreensão de nossa própria casa, pois também nossa habitação de

83 MÜLLER, W. *op. cit.*

84 BRUNNER, *op. cit.*, p. 618.

85 VON VACANO, *op. cit.*, p. 27.

hoje ainda tem ali suas raízes. Não por acaso têm-se mantido os costumes artesanais de modo mais forte que em outros setores, na colocação da pedra fundamental, na festa dos carpinteiros* e na inauguração que acompanham a construção da casa. Talvez possamos, a partir daqui numa retrospectiva, reconhecer alguns aspectos mais nítidos do habitar caseiro, que nos tinham escapado à análise:

1. A casa segue sendo o “centro” do mundo, mas este aparece agora menos nítido e assim mais difícil de reconhecer. O que valia de modo “objetivo” para a estrutura do mundo mítico agora deve se transpor à estrutura do espaço “subjetivamente” vivenciado e vivido.

2. A casa mantém um caráter próprio, que somente compreendemos na analogia com o sagrado. Partindo de lá, compreendemos o julgamento desproporcionalmente grave da violação do domicílio, pois contém, mesmo que de maneira não explícita, o caráter de um sacrilégio. De lá, compreendemos também a invulnerabilidade do direito de hospitalidade, ainda mantida na vida atual, mas que em tempos idos era muito mais significativa.

3. Assim, a casa segue sendo, num significado profundo, um território inviolável da paz, desse modo nitidamente separada do mundo inquieto lá fora. E se não são mais demônios hostis que ameaçam o homem fora de sua casa e devem ser impedidos de entrar mediante recursos da magia, o caráter ameaçador desse mundo exterior, mesmo que em forma diferente, até hoje não desapareceu.

4. Assim, a casa segue sendo uma imagem do mundo, um mundo menor, que em sua ordem mantém uma correspondência ao mundo maior lá fora. Aqui, cito ainda Bachelard: “A casa (...) é nosso primeiro universo. É realmente um cosmo. Um cosmo no pleno significado da palavra”.⁸⁶ “É o primeiro mundo da existência humana”.⁸⁷ Casa e mundo se correspondem. Para a criança pequena, a casa é ainda o mundo inteiro, e, somente por estar enraizada na casa, ela pode crescer para o mundo. Somente por morar na casa, o homem também pode, então, sentir-se em casa no mundo, morar no mundo.

* N.T. Festa, em alemão *Richtsfest*, uma vez terminada a armadura da casa.

86 BACHELARD, *Poetik...*, p. 36.

87 *Ibid.*, p. 39.

3. | A HABITABILIDADE*

Havíamos tentado, até aqui, apresentar o espaço construído pelas pessoas como o território do abrigo e da proteção. Esse caráter especial da casa não é o resultado de reflexões, como da pessoa que detrás dos muros de sua casa já não teme algum ataque inimigo; mas esse caráter especial é logo visível no espaço habitado. Há um caráter imediatamente visível de espaço que abriga. Falamos nesse sentido da habitabilidade do espaço da habitação, do aconchego ou conforto que dele advém, de sua essência caseira. O homem deve sentir-se bem nesse espaço, e nós perguntamos o que é necessário para dar o caráter da habitabilidade a um espaço.

Nem todos os espaços construídos por pessoas têm esse caráter da habitabilidade, e tampouco o deveriam ter; pois nem todos são determinados para o objetivo do “habitar” no sentido estrito, de uma permanência que nele se sente protegida. Um espaço de igreja não é habitável, pois deve sintonizar as pessoas para a devoção. E um auditório não é habitável, pois ele deve concentrar as pessoas para o ouvir, etc. É logo um caráter bem especial do espaço interior que definimos como habitabilidade. Mas é precisamente esse o caráter da casa no sentido verdadeiro. Por esse motivo perguntamos: o que significa habitabilidade e o que é necessário para criá-la?

Se inicialmente olharmos para as denominações que o idioma alemão apresenta para esse caráter, então a palavra “*Wohnlichkeit*” (habi-

* N.T. optamos aqui por habitabilidade, preservando a etimologia de *Wohnlichkeit*, muito embora o que o autor assim chama corresponda em muito ao entendimento holístico contemporâneo de conforto, não restrito à literatura brasileira, mas com alcance internacional. Note-se que *Komfort* no idioma alemão é um termo de uso relativamente recente, tendo em vista poder ser muitas vezes substituído por *Behaglichkeit*, *Geborgenheit*, e especialmente *Gemütlichkeit*.

tabilidade) não nos ajuda, pois não diz mais que a adequação para o habitar. Também a palavra “*anheimelnd*” (caseiro, lembrando o próprio lar) nada acrescenta, pois apenas afirma que uma habitação – ou outra coisa – tem o caráter de casa. A palavra “*behaglich*” já nos leva um pouco adiante, pois soa nela algo de “*Hag*” e de “*hegen*”, “*umhegen*”, logo, da proteção por uma cerca viva envolvente. Assim, a palavra “*behaglich*” pode então associar-se à sensação de bem-estar em casa, com sua satisfação e aconchego.

Um outro ponto de vista é acrescentado pela palavra “*gemütlich*”.* O *Gemüt* é, em princípio (como em *Gebirge* – cadeia de montanhas), um coletivo de *coragem*, mas ganha logo um significado mais especificamente sentimental. *Gemütlich* é, logo, todo comportamento por meio do qual o homem deixa o tensionamento da vontade e do negociar ativo para entrar num descanso relaxante. Nesse sentido, faz-se “*gemütlich*” na casa, lá existe um canto “*gemütlich*”, uma estadia “*gemütlich*”, etc. A forma substantivada “*Gemütlichkeit*” é, assim, parte integrante essencial da esfera da casa, ao contrário da tensão da vida fora dela, mesmo que esteja presente o perigo de se decair no desleixo, simbolizado por chinelos de feltro e pijama.

Uma boa velha expressão que hoje, infelizmente, está desgastada quase por completo pelo uso irrefletido em “*trautes Heim*” (querido lar) é “*traut*” ou “*traulich*”. Ambas são hoje de um significado tão próximo que não nos perturba o fato de sua etimologia não ser aparentada. *Traulich*, em todo caso, como na expressão de Schiller “*traulich stillen Tälern*” (familiares vales calmos), vem de “*trauen*” e denota o território ao qual se pode confiar.

Em seu ensaio “*Espace, intimité, habitat*”, Minkowski buscou no mundo francofônico por esse caráter da habitação denominado intimidade, que entretanto já avança para além do âmbito espacial da habitação, em direção às relações humanas em geral.⁸⁸

Voltamos, portanto, à questão sobre o que é que dá a uma habitação humana o caráter de habitabilidade, de algo caseiro. Já de iní-

* N.T. Termo de difícil tradução literária; a etimologia remeteria a um arcaísmo que significa “animador”. No português, a partir do inglês e do francês, disseminou-se no século XIX o termo “conforto”. Tal termo tem tamanha densidade e, ao mesmo tempo, imprecisão, que corresponde no idioma alemão mais ou menos a toda esta série de expressões: *Geborgenheit*, *Behaglichkeit*, *Gemütlichkeit*, e ainda *Komfort*. Essa questão é discutida em SCHMID, A. L. *A idéia de conforto: reflexões sobre o ambiente construído*. Curitiba: Pacto Ambiental, 2005.

88 MINKOWSKI, E. *Espace, intimité, habitat. Situation*, p. 172 et seq.

cio devemos alertar que se trata de uma questão concreta: buscamos o que torna uma habitação adequada para se habitar. Alertamos, ainda, que os momentos sentimentais contidos em muitos desses termos devem permanecer dormentes. O modo mais fácil de respondermos à pergunta, provavelmente, será pensando na habitação de pessoas com quem temos amizade, porque nossa habitação já aceitamos de forma excessivamente incondicional, e nela é mais difícil reconhecermos seu caráter próprio. Alguns aspectos devemos prontamente destacar, sem que com isso já tenhamos abrangido toda a essência da habitabilidade:

1. Inicialmente, o espaço da habitação deve parecer fechado. Se é tarefa da casa dar ao homem refúgio em relação ao mundo exterior, então isso deve ficar patente no tipo do espaço de habitação. Um corredor não confere tal proteção. Tampouco as janelas muito grandes, ou paredes de vidro, que abrem o espaço para o mundo exterior, pois reprimem a habitabilidade do espaço. A empolgação com que aqui algumas correntes da arquitetura mais nova lançam recurso das possibilidades da técnica moderna se deu às custas de um efeito verdadeiramente envolvente da casa, que lhe traz tranqüilidade. Se muito disso era, por sua vez, justificado na luta contra as descaracterizações de uma época pregressa, não seja por receio de um falso aconchego “burguês” que destruiremos a verdadeira tarefa da habitação, de ser um espaço da tranqüilidade e da paz. Também as cortinas nas janelas, que fecham o espaço à noite, têm aqui sua função plena de significado.

2. Além disso, o tamanho do espaço tem também sua importância. Grandes espaços têm um efeito facilmente desconfortável. Uma certa pequenez parece ser vantajosa à habitabilidade, mas a pequenez excessiva, novamente, tem efeito amedrontador. O espaço deve ser tão grande que possa ser preenchido pelas pessoas que o habitam com suas vidas. E isso varia de pessoa a pessoa.

3. Aqui vem o modo como os espaços são fornidos com móveis. Espaços calvos, vazios, têm efeito gelado. Uma cela de prisão, apesar de sua pequenez, não dá a impressão de habitável, e nem o deve. Mesmo um austero espaço de escritório, com seus móveis práticos, não tem efeito habitável, e tampouco o deve, pois tem de servir ao trabalho. Os móveis devem preencher o espaço de modo a não deixar surgir nem a impressão de vazio nem de apinhamento.

4. Também um certo calor é necessário. Num espaço não aquecido, não se pode sentir bem no inverno. Devemos poder nos esticar confortavelmente, e isso requer móveis que convidam para sentar-nos com aconchego. A cor das paredes também faz parte de uma atmosfera cálida.

Clareza e, ao mesmo tempo, cores quentes dão ao espaço um aspecto de sereno bem-estar.

5. Devemos poder perceber no espaço, ainda, que ele é cuidado com amor. Mas se a desordem e o desleixo incomodam, uma ordem exagerada também pode ser repressora, pois temos receio de destruí-la. Deve-se poder notar no espaço, ainda, que ele é habitado, em que se reconheçam certas marcas de uma vida viva – num livro deixado, um trabalho começado.

6. Mesmo em relação às peças de móveis que decoram o espaço, devemos ver que foram selecionadas e cuidadas com amor. Falta declarada de bom gosto e produção seriada barata têm efeito perturbador. Mas isso não precisa expressar-se em peças especialmente caras. Toda a chamada “*Wohnkultur*” (cultura da habitação) e todo o gosto artesanal não serão suficientes para garantir aquela habitabilidade que logo cativa cada um que entra. Fugitivos que deixaram seus pertences e devem recomençar “do zero” têm freqüentemente mostrado, de modo muito impressionante, que uma atmosfera de cálido bem-estar pode ser recomposta mesmo com os móveis mais simples e até os mais pobres. Por difícil que seja compreender, é a irradiação de uma pessoa que torna o espaço habitável.

7. Assim, a habitação se torna expressão da pessoa que a habita, um pedaço dessa própria pessoa que se tornou espaço. Por esse motivo, pode ser habitável somente se a pessoa em questão sabe viver. Isso devemos poder sentir a todo momento também numa habitação estranha. As coisas devem ser fundidas, por meio de um uso cuidadoso, à vida da pessoa. Por essa razão também não podemos comprar uma decoração pronta, e o que os jovens casais adquirem no início, mesmo não sendo algo sem gosto, permanece estranho e frio, até que, com o longo uso, seja lentamente assimilado, pela aquisição pausada de novas peças e a eliminação de outras, e mesmo pelo simples desgaste.

8. Assim, a habitação deve ser mais que a expressão de alguém, deve ao mesmo tempo refletir um longo passado se quiser transmitir às pessoas o sentimento de constância segura da vida. Isso requer tudo o que nela tem uma “história”. Mesmo as marcas do uso e leves danos ganham, aqui, um valor positivo. A montagem passo a passo, numa tal habitação, expressa a história de vida, nela cada peça lembra algo; figuras e algumas miudezas de lembrança, muitas vezes incompreensíveis aos estranhos, mantêm vivo um pedaço do passado. Assim, a verdadeira habitação não foi criada artificialmente, mas cresceu progressivamente e tem parte na segurança passada do lento amadurecer.

9. Surge agora uma pergunta difícil. Quanto uma única pessoa é capaz de criar tal atmosfera de habitabilidade e proteção, de intimi-

dade? Não basta uma pessoa sozinha. É o que enfatiza Minkowski, o primeiro a colocar com toda acuidade. Tendo advertido que a intimidade requer uma “presença feminina”,⁸⁹ desenvolve esse pensamento da seguinte maneira:

Um lar habitável (*intérieur intime*) é somente uma das possibilidades de expressão de uma pessoa ou, mais exatamente, de um par de pessoas, que buscam habitabilidade e sabem criá-la ao seu redor. A habitação de um solteiro poderia nos parecer pouquíssimo habitável, e um viúvo nunca será capaz (...) de manter a habitabilidade que lá antes reinara. Esta inevitavelmente some, nesse caso, passo a passo. Tanto é verdade, que se deve estar a dois, como a determinação humana o quer, para construir a vida, para criar uma intimidade entre si e ao seu redor. E o “*interieur*” preenche-se agora com livros e miudezas insignificantes (*bibelots*), com sofrimentos e alegrias, com planos, com este esforço de construir em conjunto a vida assim como esta habitação, ao criar lá um local importante com clima de intimidade, que permanece aberto para um círculo pequeno de amigos simpatizantes e pessoas próximas.⁹⁰

Aqui se acrescenta um novo pensamento que é decisivo: à pessoa sozinha, ao solteiro, é inatingível a verdadeira habitabilidade de sua habitação, e, para aquele que passa a viver só, essa habitabilidade desaparece. Pode haver, talvez, algumas exceções, antes de tudo de mulheres sós, que têm êxito na habitabilidade de sua habitação, mas no todo deveremos dizer que somente na vida humana compartilhada é que se forma esse condensado de uma história de vida comum no espaço da habitação, que lhe confere sua atmosfera caseira, que logo apenas a família produz a habitabilidade de uma habitação. Esse achado significa muita coisa, pois nos obriga a compreender melhor a casa e o habitar. Tínhamos visto a casa como o espaço do abrigo apenas partindo da proteção oferecida pelas paredes e da proteção oferecida pelo telhado, i.e. como formação meramente espacial. Tínhamos então falado, numa abstração provisória, da pessoa individual. Agora, contudo, reconhecemos não poder abranger suficientemente a essência da casa partindo de uma pessoa individual. A coletividade da família que ali acordou em viver é tão necessária como o envolvimento espacial por muros e telhado. Habitar é somente possível em comunidade, e a verdadeira habitação requer a família. Casa e

89 MINKOWSKI, *Espace, intimité...*, p. 183.

90 *Ibid.*, p. 180.

família são inseparáveis para criar proteção humana – se esta é, em última análise, possível. Ainda devemos tornar a este ponto.⁹¹

Um pensamento posterior, mais profundo, está contido nas frases citadas de Minkowski, a destacar aqui: a habitabilidade da habitação não somente cria o espaço vital protetor para as pessoas que lá vivem em conjunto. Ela também cria um ponto de atração e se torna frutífera também para as outras pessoas. Assim constava nas frases citadas, que essa casa ao mesmo tempo “permanece aberta para um pequeno círculo de amigos simpatizantes e pessoas próximas”. E Minkowski prossegue: “Pois a intimidade tem sempre uma porta aberta, é evidente que não para qualquer um. A intimidade assegura assim seu significado para a vida; ela requer uma certa formação do coração e do intelecto”.⁹² A habitação habitável de outrem não apenas nos cativa em sua magia, mas nos transforma, pois, na atmosfera de sua intimidade, somos levados de volta para nós mesmos.

91 Cf. nossas p. 273 *et seq.*

92 MINKOWSKI, *Espace, intimité...*, p. 185.

4. | PORTA E JANELA

1. A PORTA

Para que a casa não se torne uma prisão para a pessoa, deve ter aberturas para o mundo, que liguem de maneira adequada o interior da casa com o mundo exterior. Elas abrem a casa para o trânsito com o mundo. Na casa, isso é feito pela porta e pela janela. Ambas são membros de ligação, que criam uma relação entre o mundo do dentro com o mundo do fora. Entretanto, cada uma cumpre essa tarefa de uma maneira bem distinta.

Iniciamos pela porta. Uma definição básica de porta resulta daquilo que chamamos seu caráter semipermeável. Exatamente como conhecemos, na química, determinados recipientes cujas paredes deixam passar um solvente, mas retêm certos compostos ali dissolvidos, ocorre também com a porta: por ela pode entrar e sair quem pertence à casa, e faz parte da liberdade do seu habitar poder, a cada momento, abrir a porta que foi trancada por dentro e atravessá-la livremente, enquanto o estranho permanece fechado até que tenha permitido seu acesso.

O homem pode se fechar em sua casa, mas nem por isso está preso nela. Se assim fosse, sua casa se tornaria imediatamente uma prisão, e a consciência de estar preso se mostraria como pressão torturadora e insuportável sobre a pessoa. Ela começaria a sacudir a porta de sua prisão, mesmo sabendo que tal atitude seria sem sentido. Como MacDougall falou de uma pulsão de desprender-se, que se mostra intuitivamente até na criança pequena quando a seguramos e lhe impedimos o livre mover-se, assim também a pessoa confinada teima contra a retirada de sua liberdade. Isso sugere a dureza que tem uma pena da prisão.

Quem, contudo, tranca a própria porta, preserva sua liberdade; precisamente dessa maneira especial é que conhece sua liberdade. Pois ele tem a possibilidade de abrir a porta novamente a cada instante, como lhe aprouver. Simmel, por sua vez, destacou em seu profundo ensaio sobre “ponte e porta” o elevado significado desta, e em especial dessa função. “É o mais profundamente essencial ao homem”, escreve, “que ele mesmo coloque um limite, mas com liberdade, i.e. assim, de modo que essa delimitação também possa ser removida, que se possa colocar para além dela”.⁹³ Essa liberdade, porém, consiste em que o homem, quando quiser, possa abrir a porta e por ela deixar o espaço.

Mas, enquanto a pessoa que habita a casa pode transpor livremente a porta, ela exclui a pessoa estranha. Somente com a anuência do morador um outro pode entrar em sua casa, e a pessoa ganha uma independência interior quando pode trancar sua casa a outras pessoas e assim se manter, a elas, inacessível. No sentido de uma tal proteção, é também de se entender (e não como um condicionamento puramente construtivo) por que nas casas geminadas no norte da Europa a porta é mantida tão baixa que a pessoa, ao entrar, tem antes de curvar-se bastante; pois isso significa, como o informa o morador, que quem tenciona adentrar o espaço se coloca inicialmente num estado desarmado, em que não custa esforços, ao que já está no espaço, dominá-lo. Semelhante garantia também aparece no caminho de acesso em instalações de castelos medievais. E mencione-se de passagem que o nome *Schloss** dado para o edifício do dominador se originou dessa possibilidade de encerramento.

A anuência que é necessária para se entrar numa casa divide, logo, o círculo das pessoas amigas das inimigas, ou simplesmente estranhas. Nos países do sul, a casa é talvez mais fortemente fechada que entre nós, de modo que o trânsito entre as pessoas se dá mais fortemente na rua – âmbito neutro. Mas ao contrário: quem uma vez entrou na casa também está sob sua proteção; ele goza do direito de hospitalidade, e nada de mal lhe pode ser feito nessa casa.

2. A FECHADURA

O meio de fechar com segurança a própria porta é a fechadura ou, em condições modestas, ainda é a trava. Esta, em sua forma primi-

93 SIMMEL, *op. cit.*, p. 4.

* N.T. Em alemão, denota tanto *castelo* quanto *fechadura*.

tiva, consiste numa ripa que é atravessada por inteiro, assegurando a porta contra arrombamento.

Weinheber, que descreveu oportunamente alguns dispositivos domésticos em seu calendário “*O Mensch, gib acht*” (Homem, tenha cuidado), questionou sobre a essência da trava, sobre seu significado mais profundo.

*Warum (so fragt er) sind nicht die Tore
offen bei Tag und Nacht?**

de modo que o trânsito através de portão e porta pudesse se dar em toda liberdade. Ele vê na necessidade de encerrar-se somente a expressão de uma carência singular, um “sinal de nossa fraqueza” ou “um sinal, testemunhando que nós todos estamos inseguros”. Foi o temor, e em especial o temor das outras pessoas, que nos fez inventar a trava.

*Auf dass wir ruhig schliefen
Wir, stets von Furcht verzehrt
Bewachst du uns und Unsres.***

Mas Weinheber vê uma inversão das relações humanas autênticas no fato de vermos, na outra pessoa, somente o inimigo perigoso. “Se nós amássemos melhor”, assim conduz o raciocínio, então até mesmo a trava seria supérflua, porque nós então não teríamos mais que temer nenhum mal da parte das outras pessoas.

Por esse motivo, é característica a nuance com que Weinheber deixa soar seu profundo poema:

*Noch hilfst du unsern Ängsten.
Hilf manchmal auch dem Glück!
Geh, Mädchen, schieb den Riegel
– der Traute kommt – zurück!⁹⁴*

Pois a trava não serve somente para manter longe o visitante incômodo e hostil, mas serve igualmente para admitir ao território da casa o visitante benquisto. Serve, de fato, para deixar a porta ser o meio de

* N.T. Em livre tradução: Por que (pergunta ele) os portões não estão abertos dia e noite?

** N.T. Em livre tradução: Para que durmamos tranquilos, nós, sempre consumidos pelo pavor, guarda a nós e aos nossos.

94 WEINHEBER, J. *Der Riegel*. In: *Sämtliche Werke*. v. 2. Salzburg, 1954. p. 329 et seq. N.T. Em livre tradução: Ainda ajudas em nossos medos, ajude também, às vezes, na sorte. Vai, menina, abra a trava (...) o querido vem – de volta.

ligação parcialmente aberto, seletivo, entre o espaço interno e o mundo exterior. Assim, também no sentido figurado, a porta escancarada pode se tornar símbolo da receptividade interior das pessoas, como se diz explicitamente na comovente inscrição no portão da cidade de Siena: *Cor magis tibi Sena pandit*, Siena abre seu coração ainda mais que seu portão, e assim também ressoa um cântico de advento: “*Mach hoch die Tür, die Tür mach weit!*”*

Certamente devemos nos perguntar, depois do poema de Weinheber, se é correto atribuir o uso da trava tão exclusivamente à insegurança e ao temor. Se isso é certamente verdade sob condições primitivas, devemos ainda perguntar se o empenho por segurança não se sublimou tanto, até aqui, que já não se trata mais de uma proteção da vida externa, mas da esfera íntima do homem. Independentemente de toda ameaça externa, já bastaria a necessidade de estar só consigo mesmo para levar o homem a se recolher e se encerrar em sua casa.

3. O LIMIAR

Atravessar a porta é atravessar o limiar, como via de regra chamamos a soleira, tábua inferior da porta. O limiar denota por esse motivo, de modo ainda mais definido, a fronteira entre o dentro e o fora. Transpor o limiar é, por isso mesmo, também com muita freqüência, na língua erudita, um *pars pro toto*** para entrar na casa. Cumprimenta-se o nobre hóspede no limiar de sua casa.

Tínhamos contemplado a porta, até aqui, principalmente do ponto de vista daquele que, por ela protegido, está em casa, na sua habitação. É bem diferente a relação para quem vem de fora e adentra o espaço pela porta; pois com isso adentra o âmbito de vida da outrem – ou, no caso análogo do templo, a que em última análise é equiparada a casa, adentra a esfera de poder da divindade. Daqui deriva o elevado significado cultural do limiar nas religiões de outrora, de que até hoje alguma coisa se manteve nos usos dos círculos rurais.⁹⁵ A ele se deve uma honraria especial. As pessoas sobre ele negam, o tocam piedosamente com a mão, evitam topá-lo com os pés (sinal de azar), ou levam sobre ele,

* N.T. Em livre tradução: Levantai a porta, abri o portão amplamente!

** N.T. A parte pelo todo.

95 Cf. WEISER-AALL, L. *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. v. 7. Ed. por H. Bächtold-Stäubli. Assim como PAULY-WISSOVA. *Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft*.

nos braços, a noiva nas mãos. Por esse motivo, van der Leeuw, na sua “fenomenologia da religião”, fala, em termos gerais: “O limiar é a fronteira sacra, que incorpora uma potencialidade especial”.⁹⁶ No mesmo sentido, recentemente, também Eliade apontou o grande significado do limiar como fronteira entre o sagrado e o profano, e com isso contribuiu de modo essencial para a compreensão dos costumes atuais. “Limiar e porta”, diz ele, “mostram de modo imediato e concreto a suspensão da continuidade espacial; aqui consiste seu grande significado religioso, pois são simultaneamente símbolos e mediadores da passagem”.⁹⁷ Por esse motivo, as religiões também conhecem muitas formas de relatar sobre guardiães e protetores especiais do limiar, que impedem a entrada de poderes malignos, e ainda, de acordo com as superstições de hoje, nele se juntam todo tipo de espíritos, que querem entrar na casa e são mantidos fora com toda sorte de meios mágicos.

A porta como lugar da passagem também ganha, a partir daqui, um significado simbólico mais profundo: é o lugar de passagem para uma nova vida, assim como na exortação do Evangelho que diz: “Entrai pela porta estreita”.

4. A JANELA

Isso tudo muda ao falarmos, agora, da janela. São também funções vitais, aqui diversas, que se acumulam nesse simples elemento do ambiente humano. Como nos interessa antes de tudo a relação entre o interior e o exterior, eu nem falarei das tarefas mais simples da janela, como servir à iluminação do espaço interior. Isso é sem utilidade na presente perspectiva, pois a janela poderia, se fosse o caso, ser substituída por iluminação artificial.

É tarefa das mais simples da janela possibilitar que se observe, de dentro, o mundo externo. Já antes que se tenha aprendido a construir grandes janelas envidraçadas, havia pelo menos o postigo, buraco de espiar, através do qual se podia vistoriar as redondezas da casa quanto à aproximação de um estranho. Já apontavam nesse sentido as denominações germânicas antigas, posteriormente deslocadas pelas expressões latinas, como “*Augentor*” (i.e. “portão para os olhos”, uma abertura destinada somente ao olhar, não para penetrar por através dela) para as aberturas

96 VAN DER LEEUW, *op. cit.*, p. 449.

97 ELIADE, *op. cit.*, p. 16.

laterais deixadas entre parede e a estrutura do telhado.⁹⁸ Em termos como *Windaug*, *Ochsenaug*, *Bullaug** e semelhantes, também em outros idiomas indo-germânicos a janela é interpretada como olho da casa, embora possa ainda ocorrer que a janela mesma – por exemplo como abertura numa parede feita de palha trançada – originalmente tivesse formas variadas de olhos. Numa variação que inverte a metáfora, Keller também chama os olhos suas “queridas janelinhas”. Tais orifícios de espiar redondos se mantiveram em diversas formas, ainda, nas moradias urbanas, e a dona de casa amedrontada ainda dá uma olhadela pelo pequeno buraco da porta antes de abri-la ao visitante que de fora se anuncia.

A permeabilidade unilateral da abertura na parede, já destacada na explicação sobre a porta, também é muito clara na janela. Ver sem ser visto, esse princípio básico do zelo pela vida, é realizado em sua forma mais pura na janela. Se antes tomáramos a trava como ferramenta do temor humano, isso só ocorria mediante o complemento através do orifício de espiar, ou a pessoa estaria cegamente entregue aos possíveis preparativos do inimigo para o ataque. Assim, o orifício de espiar também é uma tal ferramenta da preocupação humana. Mas, semelhante ao que fizemos acima com a trava, poderíamos aqui também apontar que, no desenvolvimento posterior, a observação do mundo, inicialmente nascida como medo, cede lugar a uma alegria mais geral na observação. Foi assim que Langeveld advertiu à profundidade que tem, na criança, a necessidade de um esconderijo. Deste, mantendo-se oculta, ela pode desapercibida observar o mundo ao seu redor. Em um tal esconderijo, sonhando, ela sente a alegria de uma proteção das mais belas que há.⁹⁹ O que se observa tão facilmente na criança também vale, em correspondência, para um anseio profundamente enraizado do homem adulto. Este sente o anseio de, do seu espaço de recolhimento, manter à vista o mundo exterior, mesmo que o orifício de espiar há muito se tenha tornado a ampla janela. Ele olha da janela para o mundo, que está à sua frente espalhado em toda sua claridade, mas o mundo não o vê, oculto que está na escuridão do quarto. Por painéis e cortinas, de diversas formas, os homens tentaram aumentar a opacidade da janela, enquanto para o estilo de habitação moderno é característico o gesto de abrir-se para o mundo exterior de maneira muito mais pronunciada, por meio de grandes superfícies de vidro. Mas do contrário: se o homem, à noite, se encontra no quarto clara-

98 Cf. o *Trübners Wörterbuch*.

* N.T. No sentido literal, respectivamente: olho de vento, olho de vaca, olho de touro.

99 LANGEVELD, M. J. L. “endroit secret” dans la vie de l’enfant. *Situation*, p. 124 et seq.

mente iluminado, exposto ao olhar do estranho, que do escuro olha para dentro talvez sem ser percebido, sente-se então inseguro e não hesita em fechar cortinas e painéis.

5. A ORIENTAÇÃO NO AMBIENTE

Quando, todavia, o orifício de espiar se expande e se torna uma janela, abrangendo não somente um único potencial inimigo, mas produzindo uma imagem plena da redondeza, muda então a função da janela. Agora ela abre o espaço interno em relação ao mundo como todo. O pequeno espaço de moradia está inserido no grande mundo pela janela, e esta possibilita orientar-se neste mundo. Pela janela, vemos ao longe o céu e o horizonte (ou qualquer pedaço do mundo externo, no qual o horizonte, se não for visível, está invisivelmente presente). Pois, pela janela, o espaço interior humano se torna visível e claro na grande ordem caracterizada pelas direções vertical e horizontal. Esta é dada, no espaço fechado, somente pelo assoalho e pela disposição vertical das coisas sobre ele.

Da necessidade de uma orientação estendida é que se explica o caráter sinistro dos espaços de *bunker*. Neles, o homem se sente preso, apertado. Jornais comentavam recentemente a tentativa feita de dar aos militares americanos, que permaneciam em tais espaços subterrâneos, uma visão de paisagem, por meio de grandes painéis ilustrados que criassem tal ilusão. Tentou-se ao menos retirar de tais espaços, nas permanências mais longas, o caráter opressor. Semelhantes ressalvas se fazem à idéia de construir modernas salas de aula, já de início, sem janelas, para evitar a oscilação freqüente entre mais ou menos iluminação natural, contando com meios técnicos da iluminação e da ventilação. Não é um hábito romântico que impede as pessoas de renunciar às janelas. Por uma demanda de sua liberdade, elas pedem janelas, e se previnem do confinamento em espaços sem janelas.

Difere, naturalmente, a situação de confinamento temporário, como, por exemplo, o sentimento de confinamento e abrigo irradiado pelo espaço noturno da habitação iluminado, a família ao redor da lâmpada e os painéis das janelas fechados. Aqui a pessoa não sente apertado, pois está presente um caráter passageiro, parte do ritmo geral de dia e noite. Com o dia que vem, reconquista-se o mundo. A abertura dos painéis das janelas a cada manhã é um alegre abrir-se da pessoa para um novo contato com o mundo. Isso também explica, por exemplo, o Pantheon romano, com sua impressão espacial de o mundo externo ser como que eliminado, o céu só espia de cima através do grande olho: o

homem se sente recolhido inteiramente para o interior, pois se lhe impede o olhar para o mundo visível e, apesar disso, sempre se mantém presente um fragmento do infinito.

6. O EFEITO ALIENANTE DA JANELA

Cumpre acrescentar mais um ponto de vista para destacar a função especial da janela em relação à porta, embora já fosse adequado tê-lo feito anteriormente: pela porta se vai, enquanto através da janela se vê para fora. Essa constatação, que soa simples e óbvia, na verdade tem muito a dizer da diferença entre essas duas aberturas da casa para o mundo. De fato, saímos através da porta e depois nos encontramos fora, do lado de fora da casa. Através da janela, do contrário, (como o “olho da porta”) olhamos para fora, somente com o olho, mas permanecemos dentro. Isso significa, no entanto, que em ambos os casos o mundo já esteja presente de modo muito distinto: pela porta ele se encontra ao alcance da mão. Precisamos somente sair, para chegar em algum ponto. Já pela janela nós vemos através da lâmina de vidro o mundo, e este vidro, mesmo que pareça invisível (ou quase invisível), o modifica de modo muito decisivo. Mesmo a janela aberta, sem lâmina separadora, tem efeito alienante.

Ao olhar-se através da janela, o mundo recua para longe (pois o caminho até ele – e isso está no fundo de nossa consciência, sempre presente – requer que nos afastemos da janela para então chegar até a porta, que, em geral, se alcança por um caminho um pouco mais longo). Molduras e grelhas das esquadrias de janelas sublinham esse efeito, pois afastam aquilo que se vê, recortam uma determinada cena do ambiente externo e fazem dela “imagem”. Aqui, a janela idealiza a porção de mundo que recorta e preserva.

Partindo desse ponto, também Rilke, que em seus poemas tentou abranger cada vez de um ângulo diferente o efeito alienante e idealizador do espelho,¹⁰⁰ empreendeu uma tentativa de interpretar a essência da janela no ciclo de poemas em francês “*Les fenêtres*”.¹⁰¹ A janela é para ele a “medida da expectativa”, “*ô mesure d’attente*”, que somente destaca um recorte do mundo que nos é destinado. É, nessa medida, o “gesto por meio do qual o grande demais do exterior se nos equipara”, “*prise par laquelle parmi nous s’égalise le grand trop du dehors*”. Em

100 Cf. BOLLNOW, O. F. *Rilke*. 2. ed. Stuttgart, 1956. p. 250 *et seq.*
101 RILKE, *Gedichte in französischer...*, p. 85 *et seq.*

seu efeito de emoldurar, ela é a forma feita pelas pessoas, como diz Rilke, “nossa geometria”, segundo a qual o que é visto pela janela se destaca das redondezas infinitamente fluentes e se alça ao plano puramente pitoresco. O que é visto pela janela aparece abolido do azar: “*tous lés hasards sont abolis*”. Torna-se imagem, “*il devient son image*”, e é assim retirado a uma esfera atemporal, ideal: “*Tu la rends presque éternelle*”, diz Rilke da amada que aparece na janela.

É, portanto, um mistério inesgotável que se revela à contemplação da janela. E assim como em Rilke, na última citação, a outra pessoa amada é aquela cuja imagem ideal aparece na moldura da janela, o motivo da pessoa na janela animou de modo recorrente os pintores à representação. Isso se dá em virtude de seu significado profundo: a pessoa, pensativa, afundada na observação da paisagem, tomada pelo seu caráter infinito e novamente retirada da paisagem pela distância do olhar, e transportada para fora da pressão imediata da realidade. Assim a viu, principalmente, o Romantismo. Nós talvez também pensamos nos versos de Eichendorff:

*Es schienen so golden die Sterne,
am Fenster ich einsam stand
und hörte aus weiter Ferne
ein Posthorn im stillen Land*¹⁰²

Mas isso já ultrapassaria o âmbito do nosso problema, que deveria indagar, de modo mais simples, pelo significado de porta e janela, as aberturas da casa, para o entendimento da habitação humana.

102 FREIHERR VON EICHENDORFF. *Sehnsucht*. v. 1, p. 35, N.T. Em livre tradução: Sob astros qual ouro, brilhantes, estava à janela a pensar, ouvia de campos distantes a trompa o silêncio cortar.

1. FOGÃO E MESA COMO CENTRO DA CASA

Partíramos da observação de que o espaço concretamente vivido pelo homem, à diferença do espaço matemático não-articulado, estrutura-se ao redor de um centro concreto, e que esse centro, por sua vez, não é definido como um ponto matemático abstrato, mas forma um espaço específico, uma espécie de núcleo, i.e. um espaço fechado da proteção e da segurança contra a vastidão ameaçadora do mundo exterior. Tínhamos encontrado esse espaço protetor, numa primeira versão, na casa, construída pelo trabalho humano, com seus muros fornecendo proteção, e seu telhado o abrigo, e suas portas e janelas servindo de mediadores do trânsito com o mundo exterior. Mas a casa, com seus recintos diversos, com seu sótão e seu porão, é, por sua vez, uma formação espacial de razoável abrangência, e em si ricamente estruturada, tanto que se repete a questão se não poderíamos, dentro da casa, estabelecer com ainda maior exatidão o centro do espaço vital.

Se retornarmos às condições rurais modestas e mantivermos a visão atenta, antes de tudo, ao mundo antigo, veremos que existe um tal centro comum da casa. No sentido bem literal, é o fogão,* que outrora já se localizava espacialmente no centro da casa e ainda tinha um significado diretamente sagrado: o fogão como altar. Também no território germânico, ficava originalmente no centro da casa. A fumaça escoava por cima dele,

* N.T. Em alemão *Herd*, palavra muito semelhante a *Herz* – coração. Em inglês, a palavra *Hearth* tem ambos os significados de fogão e coração.

pela abertura no telhado. O fogo do fogão, que mesmo à noite as pessoas não apagavam, mas recobriam cuidadosamente com cinzas, era o centro da vida caseira. Ainda hoje o fogão preserva um certo resto dessa conotação sagrada. Assim, casa e fogão* muitas vezes aparecem juntos numa expressão usual. Um provérbio popular diz “*Eigner Herd ist Goldes wert*” (fogão próprio vale ouro), e também Schiller fala de “*des Herdes Heiligtum*” (o santuário do fogão), digno de se defender. O fogão é equiparado ao próprio lar. Mesmo quando se fala em sentido figurado de *Krankheitsherd* (o “fogão” de uma doença), isso denota o local de partida, e verdadeira localização da moléstia. Contudo, uma vez que a cozinha foi oprimida até se tornar um espaço secundário, como nas habitações modernas, o fogão perdeu essa posição de centro da casa, até que finalmente tenha perdido seu caráter simbólico como sua expressividade exterior, ao abrir mão até de sua chama diante do moderno fogão elétrico.

De certo modo, então, a mesa de comer ocupa o seu lugar. Ela é agora o lugar no qual, e ao redor do qual a família se reúne em tempos regulares. Também a mesa manteve esse significado simbólico em muitas expressões proverbiais. Assim, o ato de esticar os próprios pés sob a mesa de uma casa é utilizado até hoje como expressão do domínio do dono da casa, em especial do pai de família, diante de suas crianças ainda dependentes.

2. A CAMA COMO CENTRO

Fogão e mesa eram, dessa forma, símbolos do centro comum da família. Mas ambos perdem sua função de centro uma vez que a vida comum da família se divide e os membros individuais ganham autonomia, e surge a questão: onde, na casa, se buscaria um centro correspondente, agora para as pessoas individuais, ao qual todos os caminhos diversos dentro e fora estivessem referidos? Acredito que esse centro esteja caracterizado da melhor maneira pela cama, pois ela é o lugar do qual o homem, pela manhã, se ergue para seu dia de trabalho, e ao qual ele, à tarde, o trabalho feito, retorna. Cada marcha diária começa (normalmente) na cama e termina novamente na cama. E isso ocorre precisamente com a vida humana no todo: inicia na cama e termina (novamente, supostas condições de vida normais) na cama. Na cama, logo, fecha-se o ciclo, do dia como da vida. Aqui o homem chega ao descanso, no sentido mais profundo. Daqui resulta a tarefa de pesquisar o significado que tem a

* N.T. *Haus und Herd*.

cama para a estrutura da vida humana e, em especial, para o espaço vivido e experimentado pelo homem.

Chama a atenção como a cama, até então, pouco parece ter incitado a imaginação humana. Quem, dos poetas, falou dela de uma maneira digna? Quem dos pensadores tentou fundamentá-la em seu significado para a vida humana? Há poucos exemplos somente, e são ainda difíceis de encontrar, pois em geral aparecem escondidos em contextos alheios ao tema da cama. Já é rara exceção quando Weinheber, a quem logo devemos voltar em mais detalhe, exalta a cama em verdadeira co-moção:

*Heiliger Hausrat Bett!
Still wird, wer dich bedenkt.*¹⁰³

Tal fraca reputação reside aparentemente não na invisibilidade dessa tranqüila peça do mobiliário, mas em sua privacidade. Faz parte de um âmbito “íntimo” da vida, do qual não falamos muito. Fora das lojas de móveis, nas quais ela é de modo indecente exposta à vista, a cama cabe numa região privada da casa, que, como tal, é diferenciada do restante. O quarto de dormir é em geral fechado, mesmo aos visitantes. E é notório que o idioma alemão tenha formado uma porção de eufemismos para evitar a pronúncia direta da palavra. Fala-se de “*Klappe*” (tampa), de “*Falle*” (armadilha), de “*Nest*” (ninho), de “*die Buntkarierten*” (um quadriculado colorido), etc. Isso também tem relação com as paráfrases dadas no Trübners Wörterbuch como ir a Bethlehem (Belém) ou a Bettingen (de *Bett* = cama), a Posen (de *Federposen*: penas de ganso), a Liegnitz (de *Liegen*: estar deitado), etc. Como única dentre as peças usuais do mobiliário, para a cama se usa uma porção de volteios. Isso já é uma indicação de que pertence a uma categoria que não gostamos de mencionar com seu nome próprio.

3. INDICAÇÕES ETIMOLÓGICAS E CULTURAIS

Uma primeira indicação à função vital da cama vem da etimologia, no idioma alemão. Supõe-se para a palavra *Bett* (cama) um significado ancestral no sentido de “local para deitar-se escavado no solo,

103 WEINHEBER, J. *Das Bett*. v. 2, p. 281. N.T. Em livre tradução: Cama: santa conselheira do lar! Cala-se quem em ti pensa.

nicho para dormir levantado no solo”.¹⁰⁴ Nesse sentido, há também um *Flussbett* (leito do rio) e – como no idioma alemão se chega à mesma palavra – um *Gartenbeet* (canteiro do jardim). Isso interessa ao nosso contexto uma vez que a palavra *Bett*, em seu significado original, já toca diretamente o significado de espaço que, como já destacáramos, equivale ao local para acampamento conquistado à floresta densa, que implicava desmatamento. Isso parece indicar um significado interno mais profundo: a cama repete, numa menor escala, a mesma função do local de acampamento desmatado, a de obter um espaço circundante ao abrigo, um espaço vazio, no qual o homem podia se mover livremente. É significativo, de resto, observar que a palavra “*Weile*” (instante) toca de perto esse significado original. Os filólogos o trazem juntamente com as palavras nórdicas arcaicas *hvila* = *Bett* (cama) e *hvild* = *Ruhe* (silêncio). Cama significa, logo, o lugar onde, no sentido verdadeiro, passamos (*weilen*) e permanecemos (*verweilen*), i.e. onde temos nossa permanência habitual.

Aqui não é o lugar para nos aprofundarmos na rica história cultural da cama.¹⁰⁵ Partimos sem maior diferenciação dos costumes de habitação da moderna cultura européia. Mas é importante ter em mente o fato de a cama, hoje entendida como um esqueleto de madeira com almofadas, ser ainda jovem. Ela veio só recentemente do sul para o meio e o norte da Europa. A maioria dos povos não-europeus, por exemplo as culturas do extremo oriente, não a conhecem de modo algum. Mesmo os velhos Germanos dormiam sobre peles de animais, e somente mais tarde foram acrescentados bancos de dormir nas paredes dos espaços de moradia. Desde então, no entanto, a forma de cama meridional se firmou de tal modo que, desde a Idade Média, uma cama sem estrado só era usada entre os pobres ou condenados. E lembre-se somente de passagem que a necessidade de obter dentro da casa, na cama, um espaço especial de completo isolamento, levou à formação de diferentes e notórias formas de camas. Elas eram separadas com freqüência por cortinas, ou distinguem-se ainda mais expressamente, por meio de um dossel apoiado em postes, um espaço de cama diferenciado, e chegava-se mesmo a deslocar a cama em armários e beliches que podiam ser fechados.

Característico do anseio das pessoas por encontrar, na cama, uma paragem inabalável dentro do mundo é o costume quicá muito difundido outrora de camas solidamente embutidas, logo, não portáteis.

104 *Trübners Deutsches Wörterbuch*. Recomendamos novamente a consulta aos léxicos especializados na matéria.

105 O livro de Mary Édén e Richard Carrington, *The philosophy of the bed*, Londres, 1961, não me estava disponível, de modo que tive de me ater às obras de referência mais facilmente acessíveis.

Um belo exemplo disso dá o comentário de Homero sobre a cama de Ulisses. Quando Penélope, para prová-lo depois de sua volta, deixou escapar a observação de que durante sua longa ausência mandara levar a cama a um outro local, respondeu Ulisses:

*Estas palavras, mulher, me excruciam, realmente, o impo peito.
 Quem pôde o leito tirar do lugar? Mui difícil sê-lo-ia
 Para qualquer dos mortais, embora hábil. Só mesmo um dos deuses
 Conseguiria, sem grande trabalho, mudá-lo de sítio.
 Mas nenhum homem que vive da terra, conquanto mui forte,
 O poderia abalar facilmente; um sinal tinha outrora,
 Particular, esse leito bem-feito, que eu próprio construíra.*¹⁰⁶

E ele relata como tomara um tronco de oliveira fixamente enraizado no solo para dele, depois de decepar a folhagem e alisar cuidadosamente o tronco, criar o pilar fundamental de sua cama e somente ao redor deste criar o restante da cama. Enraizado de modo irremovível no solo, assim o pilar da cama é aqui o eixo fixo do mundo, ao qual o herói finalmente retorna, depois de longa trajetória errante. Eis um grandioso símbolo daquele ponto de referência fixo.

4. O SENTIMENTO DE ABRIGO NA CAMA

Por toda parte a cama confere, com seu calor e seu caráter protetor, um sentimento de paz e abrigo ao homem. Pois Jó “refletiu: minha cama deve me consolar, meu leito deve aliviar meu pranto”.¹⁰⁷ “É a estadia do abrigo proverbial”, consta no *Trübner Wörterbuch*, e ele cita do Suábio o provérbio: “*Wer sich fürchtet, der ist im Bett nicht sicher*” (“quem teme não se sente seguro sequer na cama”), i.e. ele sente-se inseguro mesmo nesse local mais seguro de todos. Assim, houve homens fortes que simplesmente se refugiavam na cama quando as dificuldades da vida lhes pareciam cobrir a cabeça e afogar. Assim, enfatiza Fraenkel, também da perspectiva dos médicos, “que mesmo entre mentalmente normais uma experiência de terror não seja compensada por nada melhor do que um dia de repouso na cama”.¹⁰⁸ Se o homem puxa as cobertas

106 HOMERO. *Odisséia*. Livro 23, verso 183 *et seq.* Tradução em versos de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

107 JÓ. Cap. 7, vers. 13.

108 FRAENKEL, A. Über das Bett als Therapeutikum. In: *Pathologie und Therapie der Zirkulationsstörungen*. Leipzig, 1930. p. 69 *et seq.*, p. 76.

sobre a cabeça, experimenta algo semelhante àquilo que erroneamente fala do avestruz. Mas é muito fácil burlar tais formas de auto-engano. O problema é mais profundo. Relaciona-se com a necessária função vital que tem a cama a cumprir como espaço do abrigo na vida humana. Thomas Mann citou, das lembranças de vida de Tolstoi, o trecho em que este fala da dor que sentiu “quando chegou o fim da infância e ele teve de passar do quarto das senhoras para o dos irmãos no pavimento inferior”. Consta:

Separei-me com dificuldade daquilo a que estava habituado (desde a eternidade habituado). Estava confuso, (...) menos por me separar de pessoas, da atendente, das irmãs, da tia, do que por me separar de minha pequena cama, com sua cortina, sua almofada, e tinha medo da nova vida em que eu ingressava.¹⁰⁹

A cama aqui é sentida da maneira mais íntima, como o lugar em que se adensa a confiável solidez da vida.

Esse grande significado da cama, que transmite calma interior mesmo na vida do homem adulto, foi destacado oportunamente por Weinheber em belos versos:

*Kranksein, Leiden und Kampf
kommen zu dir: Machs gut!
Und du lösest den Krampf,
träufelst Heilung ins Blut;
gibst uns, die von dem Ziel
abirrn und schwanken im Wind,
selig ein schmales Gefühl,
dass wir geborgen sind.*¹¹⁰

Na cama, logo, a opressão da vida se dissolve num novo (por delimitador que soe) “estreito sentimento” do abrigo, uma vez que só prevalece enquanto durar a noite, e depois disso, novamente, espera por um novo dia com novas ameaças.

Contudo, o mesmo traço essencial que aqui expressa Weinheber, de forma poética, é também confirmado pela observação

109 MANN, T. Goethe und Tolstoi. In: *Leiden und Grösse der Meister*. Fischer-Bücherei, 1957. n. 167. p. 58. N.T. Trecho reproduzido em livre tradução.

110 WEINHEBER, *Das Bett*, v. 2, p. 282. N.T. Em livre tradução: Boa sorte na doença, sofrimento e luta dura! Resolves o espasmo, no sangue instilas cura; a nós, que fracassamos e pendemos ao vento, tu dás feliz abrigo, estreito sentimento.

fenomenológica e psicológica. Assim diz van den Berg da pessoa saudável, à diferença do enfermo: “para ele a cama é atributo da noite. Ele se vê recebido por ela, a cada anoitecer, com a mesma doçura”, e resume suas constatações na frase: “Para a pessoa saudável que dorme, o mundo é silêncio, expectativa silenciosa, de que tudo irá melhorar”.¹¹¹ De modo semelhante, insiste também Linschoten: “é (...) o traço essencial do sentimento de abrigo que me possibilita adormecer (para completar: na cama)”.¹¹²

5. A POSTURA EM PÉ

Portanto, seguimos questionando o que seria, dentro do ambiente conformado pelas pessoas, que confere à cama esse extraordinário significado de lugar do abrigo último. Não poderia residir no simples fato de dormirmos na cama, pois para dormir a pessoa já deve, antes disso, encontrar-se em sentimento de abrigo. Há por certo a coincidência com o processo de deitar-se, pois na cama a pessoa permanece deitada, enquanto no restante da vida mantém-se em pé, com muitas variações. E, para compreender isso, é necessário considerar também a relação entre o estar em pé (ou caminhar) e o simples estar deitado. Essa oposição já é conhecida pelo animal, mas somente aparece com toda a nitidez na postura ereta do homem, i.e. na transição do caminhar quadrúpede para o bípede (aqui, não gostaríamos de seguir discutindo essa diferença). Para compreender o que significa que o homem se deite numa cama, devemos antes tentar explicar o que significa que ele esteja em pé.

O deitar-se para poder adormecer não é um simples mover-se no espaço, em que este permanece fixo e o homem nele se move, mas aqui se modifica a base da relação entre homem e espaço, e com isso (no sentido de nossas considerações introdutórias) o próprio espaço vivenciado. Isso decorre da profunda diferença entre o estar em pé, isto é, o comportar-se de maneira ereta, e o estar deitado. O estar em pé requer sempre uma tensão constante, para poder oferecer resistência à atração gravitacional. Se fôssemos entrar em detalhes, seria natural ainda distinguir entre o estar em pé sobre quatro patas do animal e a postura ereta do homem, e deste, entre as diferentes formas de estar em pé, estar sentado, curvar-

111 VAN DEN BERG, J. H. Garder le lit. Essai d'une psychologie du malade. *Situation*, p. 68 et seq., p. 83 et seq.

112 LINSCHOTEN, J. Over het inslapen. *Tijdschr. Philos.*, 1952. Em versão alemã: Über das Einschlafen. *Psychologische Beiträge*, v. 2, cadernos 1 e 2, p. 274, 1955.

se, etc. Mas essas diferenças não serão tratadas aqui. Falamos num sentido geral da postura ereta do homem. Devemos nos deter nesse conceito, pois uma observação mais exata mostra que somente a postura ereta é uma “*Haltung*” (postura) no sentido rigoroso. Ao estar em pé, o homem deve literalmente aprumar-se,* i.e. manter-se ereto com um esforço constante, e isso é sempre uma conquista própria diante das forças naturais do peso. O estar em pé de modo ereto é, na verdade, um aprumar-se sempre renovado, imposto às forças da gravidade a cada piscar de olhos.

Essa postura não deve ser compreendida como alguma coisa somente corporal, mas condiciona e perpassa toda a relação do homem com seu mundo. E. Straus o constatou de modo muito convincente em seu trabalho fundamental sobre “a postura ereta”. Nessa postura, o homem se liberta da direta ligação com o entorno, e a direção para cima inclui, ao mesmo tempo, o significado metafórico do conceito. “A postura ereta”, enfatiza Straus, “aponta para cima, deixando o solo. Ela é a direção oposta contra as forças de ligação, aprisionadoras, da gravidade. Ao levantarmos-nos nós começamos a nos libertar da dominação imediata das forças físicas”.¹¹³ Pois, na postura ereta, o homem se realiza em sua liberdade e se coloca livremente contra o meio ambiente. O homem ganha nela uma distância clara em relação às coisas do mundo. O espaço ao redor se torna campo do olhar livre. “É muito espaço ao redor da pessoa em pé”, reforça Straus.¹¹⁴ E, por causa dessa distância, então o mundo se torna para ele um objeto, ao qual ele pode se relacionar em liberdade. “No levantar-se”, segue Straus, “o homem ganha um *status* no mundo; diante dele, ganha a possibilidade de se comportar com autonomia, de conformar o mundo e a si próprio”.¹¹⁵ A relação de tensão entre homem e mundo caracteriza, assim, o homem em sua postura ereta.

Com isso, o conceito da postura ganha um matiz próprio, um sentido que transcende o corporal. Linschoten, a quem ainda retornaremos em mais detalhe no trabalho já citado sobre o adormecer, destacou isso claramente ao dizer: “‘postura’ aponta não somente para a colocação do corpo, mas também para o comportamento da pessoa, que nós poderíamos chamar de postura interior.”¹¹⁶ Além disso, Hans Lipps, em seu livro

* N.T. O autor brinca com a semelhança entre *Haltung* (atitude, postura) e *sich halten* (sustentar-se).

113 STRAUS, E. *Die aufrechte Haltung, eine anthropologische Studie*. In: *Psychologie der menschlichen Welt*. Gesammelte Schriften. Berlin; Göttingen; Heidelberg: Springer, 1960. p. 244 et seq., p. 226.

114 *Ibid.*, p. 230.

115 *Ibid.*, p. 226.

116 LINSCHOTEN, *Über das Einschlafen*, p. 279.

sobre “a natureza humana”,¹¹⁷ desenvolveu o conceito da postura num sentido geral, que ainda expande aquele subentendido por Linschoten como “postura interior”, e eu, em continuação, tentei em meu livro sobre “a essência dos humores”¹¹⁸ classificar esse conceito num contexto antropológico ainda mais abrangente. À diferença do humor, que se apodera do homem e perpassa uniformemente seu mundo, a postura, em termos bem gerais, é uma formação interna específica, que o homem deu a si mesmo e que então se reflete em sua relação com o mundo, com as outras pessoas e de modo geral com as questões da vida. À diferença do “comportamento” irrefletido, a postura sempre assume um comportamento explícito para consigo mesmo e, com isso, uma liberdade interior, ao poder contrapor-se ao seu próprio estado natural. E é bem isso que possibilita também uma clara distância em relação ao mundo. Aqui reside uma diferença fundamental em relação ao animal. O animal não tem postura, pois ele ainda tem “a relação intacta para com sua natureza”.¹¹⁹ A postura, contudo, sempre pressupõe uma consciência da própria personalidade e, com isso, a distância, a tensão em relação ao mundo. “Ter postura”, diz, portanto, Lipps, “significa distância superior; guardamo-nos a nós mesmos dentro dela”.¹²⁰

6. O ESTAR DEITADO

Essa compreensão da postura é agora decisiva para a compreensão do que ocorre com o homem quando ele se deita. Parece haver mesmo uma ligação essencial, que faz a postura interior só poder ser mantida ereta junto com a postura externa. Equivale a dizer que apenas no tensionamento de sua postura corporal é que o homem pode ter uma postura interior, possibilidade que perde, todavia, ao se encontrar deitado. Nesse sentido, Linschoten escreve, mesmo que se referindo à etapa seguinte, do pleno adormecer: “Adormecer significa abrir mão da postura. Isso não vale somente para o corpo, mas para a pessoa como uma totalidade”.¹²¹ Essa perda da postura ocorre, porém, não somente no pro-

117 LIPPS, H. *Die menschliche Natur*. Frankfurt a. M., 1941. p. 18 *et seq.*

118 BOLLNOW, O. F. *Das Wesen der Stimmungen*. 3. ed. Frankfurt a. M., 1956. p. 154 *et seq.* N.T. “Humor” é aqui o termo adotado para corresponder a *Stimmung*, de difícil tradução, significando o conjunto de influências do ambiente sobre o ânimo das pessoas.

119 LIPPS, *Die menschliche Natur*, p. 19.

120 *Ibid.*, p. 23.

121 LINSCHOTEN, *Über das Einschlafen*, p. 279.

cesso do adormecer, mas se percebe já no simples achar-se deitado. Devemos, logo, diferenciar entre os dois estados, que na literatura, em geral, são tomados indistintamente. Com certeza é correto o que coloca Straus: “somente ao encontrar-se desperto o homem consegue manter-se em pé.¹²² Contudo, disso ainda não decorre a conseqüência contrária, que o homem deva dormir tão logo abandone a postura ereta. Já o homem deitado tem uma relação com o mundo diferente daquela de quem está em pé, ereto. Isso vale até certo grau para a posição de quem se encontra sentado. Basta deixar-nos cair numa poltrona aconchegante para sentirmos ceder o tensionamento da postura, para nos sentirmos “mais pacíficos” e reagindo menos ativamente aos estímulos do ambiente.

Isso significa, para nosso contexto, que no homem deitado a relação de tensão para com o mundo se perdeu, e com ela exatamente o que destacamos como característico da postura interior. Nesse contexto, sublinha Vetter: “a transição da postura em pé para a horizontalidade do solo é mesmo uma desistência do enfrentamento que o homem assume ao permanecer desperto”.¹²³ Nesse caso, todavia, o estar desperto é equiparado à postura ereta, enquanto nos interessam somente os estados nos quais o homem, ainda sem dormir, já se encontra na posição deitada, em especial na cama. Mas já para essa posição vale a maior parte daquilo que a literatura constatou do adormecer. Isso inclui, por exemplo, a constatação de Linschoten:

Tudo o que nos significa a postura ereta: a contraposição de pessoa e mundo, o erguer-se e alcançar aquilo que está sobre nós, o acesso ao longínquo, a proximidade palpável das coisas ao nosso redor, a visibilidade do espaço no qual nos encontramos, a livre escolha do lugar, tudo isso é abandonado ao adormecer.¹²⁴

De modo semelhante já diz, também, Straus: “... que nós, ao nos deitarmos para dormir, nos esticamos, nos entregamos à prisão do mundo; nós terminamos de nos afirmar em relação ao mundo”.¹²⁵ Isso já vale, como foi dito, em grau considerável para o simples estar deitado, e naturalmente, no adormecer, ainda ocorre um passo mais nessa suspensão do enfrentamento.

Isso se aplica ao nosso problema concreto: o homem que se encontra deitado na cama tem uma relação diferente para com o espaço,

122 STRAUS, *Die aufrechte Haltung...*, p. 225.

123 VETTER, A. *Die Erlebnisbedeutung der Phantasie*. Stuttgart, 1950.

124 LINSCHOTEN, *Über das Einschlafen*, p. 275.

125 STRAUS, *Die aufrechte Haltung...*, p. 225.

ou melhor, tem um espaço diferente do homem que se movimenta ereto. Isso vale já num sentido bem superficial: se no mundo habitual do homem que se movimenta ereto a distância das coisas e sua ordem entre si é determinada porque estão mais ou menos ao alcance, i.e. pelo movimento (virtual) que seria necessário para apanhá-las, para quem se encontra deitado na cama elas recuam até uma distância bem maior, porque não as pode mais alcançar sem que deixe a cama. E isso requer sempre um dispêndio considerável de força interior. Posso referir-me novamente ao trabalho já citado de van den Berg, em que essa modificação do ambiente é descrita da seguinte maneira:

o mundo se encolheu à escala de meu quarto, melhor ainda: de minha cama. Pois já quando eu coloco os pés sobre a terra, tenho a impressão de que entro numa zona desconhecida. Ir ao sanitário torna-se um tipo de excursão incomum (...) Se eu de lá retorno, no momento em que me cubro até a cabeça tenho o sentimento de estar novamente em casa.¹²⁶

Isso também vale num sentido mais geral. Não somente as coisas estão como que afastadas a um mundo distante, que para mim não apenas é de difícil acesso, mas já não me importa, interiormente. Mesmo as exigências que este mundo me impõe agora só me atingem de modo embaralhado, como se provenientes de uma distância indefinida. Não me dizem diretamente respeito, e as preocupações que até há pouco tanto me oprimiam agora já se tornaram mais leves. Mesmo o telefone soa diferente quando eu me encontro deitado na cama. Sinto-me não mais obrigado à constante prontidão de ter de responder a cada chamado, posso tranqüilamente deixá-lo tocar e me alegre quando pára por si de tocar. E assim é, de modo bem geral.

Eu não mais me relaciono consciente com um mundo que avança objetivamente contra mim, mas sinto-me em harmonia com uma ambiência cálida e benfazeja. Como eu, no sentido corporal, não sou obrigado à resistência por nenhum objeto rígido, em geral não tenho de tensionar minha vontade. Meu mundo e eu somos novamente um só. E disso decorre o sentimento de um estar abrigado sem fim, que me envolve na cama. “*Du träufelst Heilung ins Blut*” (“no sangue instilas cura”), dizia Weinheber, e isso se aplica exatamente aos fatos. Na cama, deitado, encontro o estado do aconchego que me permite deixar-me cair e realmente adormecer.

126 VAN DEN BERG, *op. cit.*, p. 70.

Daqui em diante, nos damos conta com a maior profundidade da função necessária da cama no todo da vida humana. Certamente, o sono também acontece fora da cama. Pode assaltar as pessoas que se encontram esgotadas. Mas é somente a interrupção da atenção, quando a força para manter-se desperto já não é mais suficiente. Não se trata do verdadeiro sono redentor, ao qual a pessoa se lança no sentimento do aconchego benfazejo. Criar as condições externas prévias a esse sono profundo e verdadeiro, como uma região do completo abrigo, é precisamente essa a tarefa da cama. Ela é o espaço de um tal isolamento protetor e, com isso, o grau mais intenso da sensação de abrigo proporcionada pela casa.

6. | O DESPERTAR E O ADORMECER

A mudança de postura na consciência humana quando posição deitada conduz necessariamente aos problemas mais profundos do sono e dos processos de transição do estado desperto para o estado adormecido: o adormecer e o despertar. O deitar-se cansado muitas vezes é apenas um estágio anterior ao adormecer, e portanto ambos os processos, nos relatos até aqui mostrados, foram pouco diferenciados. Mas, após as considerações acima sobre a postura deitada, a mudança entre o estado desperto e o adormecido já não pode ser compreendida como se um eu igual se mantivesse em sua essência no estar desperto e no estar adormecido, ou que a constância do tempo vivenciado só fosse interrompida a cada noite pelo sono, e simplesmente retomada de manhã lá onde, na noite anterior, o sono a interrompera. O eu mesmo se transforma, antes, nesses processos e, com ele, o mundo em redor. O homem mergulha, em cada anoitecer, numa profundidade maior, na qual seu eu consciente se dissolve num meio mais abrangente, e a cada manhã este eu – junto com o mundo ao seu redor – se restabelece. Isso pode parecer, no início, uma afirmação bastante arriscada, como qualquer especulação leviana, mas não é diferente da conclusão que resulta necessariamente da experiência concreta que se dá em cada pessoa, cada dia, no adormecer e no despertar.

Os processos do adormecer e do despertar ganham assim um significado filosófico especial, pois neles poderia se esperar descobrir ligações que, na consciência desperta usual, já estão novamente ocultas. Surge assim a pergunta: o que ocorre de fato na pessoa quando ela adormece, e quando ela novamente desperta? São processos que se dão no homem, a cada dia, com a maior naturalidade, e mesmo assim é muito difícil concluir algo confiável a respeito, pois eles se furtam bastante à ob-

servação planejada. Por um lado, são processos tais que neles, essencialmente, ou a consciência não ainda está, ou não mais está presente. Ficam à margem da consciência crepuscular. Na essência, é somente a lembrança que então, quando a plena consciência é atingida, ainda pode agarrar em retrospectiva as sombras confusas, trazendo à consciência o que ainda não era consciente no próprio instante da experiência. Mas isso se consegue somente de modo limitado, e essa fixação será ainda dificultada por se tratar de processos muito rápidos, cujas etapas se alternam de modo extraordinariamente rápido, parecendo fluir umas dentro das outras e dificilmente se deixando distinguir. Por esse motivo, impõe-se aqui o cuidado metódico de evitar as observações da própria experiência, pois muito facilmente poderiam ser influenciadas pelo questionamento sistemático e as expectativas que se trazem. É mais confiável apoiar-se nos relatos de outras pessoas, mesmo que poucos, por causa do caráter fugidio e não aparente dos processos em pauta, e mesmo que apenas uns poucos observadores de sensibilidade muito fina os tenham percebido. Agradecemos cada um desses testemunhos. Só quando, neles, os momentos individuais forem separados uns dos outros, será possível em seu rastro testar as afirmações também por meio de observações próprias e, assim, confirmá-las.

A. O despertar

Iniciamos de modo objetivo com o processo do despertar, pois este tem a vantagem de que o homem logo depois se encontra no estado da plena consciência e dele ainda pode se lembrar de sua fresca memória. Aqui, reproduzimos dois relatos de uma sensibilidade nunca vista, que se apóiam reciprocamente, e servem mutuamente de feliz complemento: um é a representação poética que Marcel Proust desenvolve nas páginas iniciais de sua obra “Em busca do tempo perdido”,¹²⁷ o outro são as observações psicológicas que Graf Dürckheim comunica em sua já citada “*Untersuchungen zum gelebten Raum*”¹²⁸ (“Investigações sobre o espaço vivido”). Com essa formulação do problema, ele coloca logo tais observações no contexto aqui decisivo, a questão sobre o espaço vivenciado. Procuraremos também nos limitar, no que segue, ao questionamento desses

127 PROUST, M. *Der Weg zu Swann*. Transcrito de SCHOTTLÄNDER, R. Berlin, 1926. Eu me ateno à tradução mais antiga. N.T. Esta nota original do autor perde aqui significado, pois nos baseamos na tradução para o português de PROUST, Marcel. *No caminho de Swann*. Trad. por Mário Quintana. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

128 GRAF VON DÜRCKHEIM, K. *op. cit.*

dois processos muito complexos: a questão sobre o que eles têm a dizer para a compreensão do espaço vivenciado.

1. O SENTIMENTO INDEFINIDO DA EXISTÊNCIA

Quando tomamos juntas as duas representações, comparativamente, nota-se que o homem ao despertar não se vê, de imediato, em seu espaço familiar. Encontra-se antes, ainda, numa situação da plena ausência de espaço. Só em muitas etapas é que se estrutura para ele o espaço, e é só como resultado dessas etapas informativas que ele enfim se encontra, novamente, em seu espaço habitual. Em paralelo, ocorre um outro processo: ele tampouco se encontra como o eu concreto, individual. Este também se regenera passo a passo – e, na verdade, rigorosamente correlacionado com a estruturação do ambiente espacial. Com isso, porém, esse processo ganha significado especial em nosso contexto, pois esperamos poder olhar como o espaço se estrutura para as pessoas, enfim, e classificar as camadas de que consiste essa estrutura.

Uma marca que aqui ressaltamos é a extraordinária brevidade do processo. Graf Dürckheim fala de “piscares de olhos”; Proust, dos “sempre poucos segundos que esses processos duravam”.

O primeiro piscar de olhos do despertar, Proust o descreve agora da seguinte maneira:

quando acordava no meio da noite, e como ignorasse onde me achava no primeiro instante, nem mesmo sabia quem era; tinha apenas, na sua singeleza primitiva, o sentimento da existência, tal como pode fremir no fundo de um animal; estava mais despercebido que o homem das cavernas; mas aí a lembrança (...) para me tirar do nada, de onde eu não poderia sair sozinho.¹²⁹

Para além das definições de *quem sou e onde estou*, é um sentimento de estado ainda indiferenciado, que Proust denomina “o sentimento da existência, tal como pode fremir no fundo de um animal”. Só a lembrança traz o homem passo a passo, novamente, para fora dessa indefinição.

Para distinguir essas etapas, eu sigo a descrição, nesse sentido mais detalhada, de Graf Dürckheim. Este escreve, no local citado:

129 PROUST, *op. cit.*, p. 10.

Cada qual lembra-se dos instantes do despertar, nos quais lhe falta “toda orientação”. Com isso, não aludo ainda à orientação como a notícia de onde nos encontramos, mas penso naqueles casos específicos, nos quais nos despertamos, talvez numa posição infeliz, e não ‘nos encontramos’. Não sabemos onde é em cima e onde é embaixo e, melhor: falta o em cima e o abaixo, ainda não os temos. Falta cada definição direcional do sujeito e, com isso, toda a definição espacial. São instantes de um estranho não-ser, não-centrado, do nada pender. É um estado imponderável, desencarnado, inespacial, nem fixo em si nem direcionado e – o que é significativo – sem verdadeira consciência de si.¹³⁰

Também Proust destaca que isso ocorre de modo especialmente perceptível principalmente em casos em que alguém, em horário não habitual, adormece numa posição incomum. O que sobressai em Graf Dürckheim é a definição mais próxima da expressão de que não se sabe ainda “onde” se está. Esse simples “sentimento da existência” do qual Proust fala não é somente o de alguém não saber em que ponto do espaço se encontra, mas, além disso, é mesmo a falta das direções espaciais. Não se sabe o que é acima e o que é abaixo, e nesse sentido se tem um “estranho não-ser, não-centrado, do nada pender”. E é notório aqui que se aponte para a falta de uma verdadeira consciência de si. Pois, no princípio, como primeira etapa do incipiente despertar, há um estado que melhor se qualifica como um sentimento de ser-aí^{*} ainda indefinido, não-espacial e ainda carente da consciência de si mesmo.

2. A PERCEPÇÃO DA PRÓPRIA SITUAÇÃO. A ESTRUTURA DO ESPAÇO PRÓXIMO

Vem então a segunda etapa, que só é destacada nitidamente da primeira por Graf Dürckheim. Mesmo agora, ainda não se define concretamente o lugar, mas, em termos gerais, a direção. Inicialmente, o achar-se deitado sobre um anteparo traz a orientação do acima e do abaixo, por meio da interiorização da situação pessoal no espaço. Deixo novamente o próprio autor com a palavra: “O primeiro que, via de regra, liberta dessa situação (de indefinição) é a experiência repentina do ‘chão’, a experiência de um súbito encontrar-se e ao mesmo tempo apartar-se da superfície corporal que repousa e do anteparo. Ganhou-se uma consciência pos-

130 GRAF VON DÜRCKHEIM, *op. cit.*, p. 400. N.T. Em livre tradução.
* N.T. *Dasein*.

tural”.¹³¹ Sabemos onde é acima e onde é abaixo e, nesse sentido, temos uma primeira orientação no espaço.

A experiência do acima e do abaixo é, pois, o primeiro passo para a estruturação de uma orientação espacial, a constatação de um eixo vertical, e somente depois é que se estrutura, então, a restante orientação no espaço. O passo seguinte é a posição dos membros e, ao seu redor, as primeiras porções do recinto circundante. Assim diz, por exemplo, Proust: “Meu corpo, muito entorpecido para se mover, procurava, segundo a forma de seu cansaço, determinar a posição dos membros para daí induzir a direção da parede, o lugar dos móveis, para reconstruir e dar um nome à moradia onde se achava.”¹³² Graf Dürckheim segue exatamente os primeiros degraus dessa estrutura. No processo há pouco mencionado, assim conclui: “Neste momento”, em que o homem reencontrou sua consciência postural,

toda a orientação espacial se encerra. Às vezes, porém, como uma etapa especial, ainda existe um estado intermediário, no qual não nos viramos, embora já tenhamos o abaixo, o piso; contudo, ainda não temos o imediatamente circundante. Já estamos aqui “nós mesmos”, mas como que aprisionados a um ponto. Falta a determinação da zona próxima de movimento. Não “temos” ainda, onde está a “parede”, onde está a liberdade de movimento, e tampouco onde o chão tem seguimento. Assim, também persiste a imobilidade característica do estado citado. (...) Mas com aquela definição espacial aqui vagamente disponível, somente acoplada à consciência postural, já acompanha uma certa centralidade e com isso um fragmentário ser-si-mesmo, que antes faltava.¹³³

Às vezes, menciona, aqui já é dada a plena orientação no espaço. Então o processo transcorreu demasiado rápido para nossa observação. Contudo, especialmente importantes para nós são os outros casos, em que o processo está mais decomposto, e ainda se insere uma etapa prévia, na qual na verdade já se instalou no âmbito do corpo uma definição direcional geral. Mas esta, com o corpo imóvel, ainda não estruturou ao seu redor a zona próxima, da vizinhança espacial.

Nesse ponto, pois, com a realidade do próprio corpo, mesmo que ainda deitado e imóvel, já é dada uma certa articulação das direções espaciais, mas ainda nenhuma estrutura de um espaço fora da pessoa.

131 GRAF VON DÜRCKHEIM, *op. cit.*, p. 400. N.T. Em livre tradução.

132 PROUST, *op. cit.*, p. 11.

133 GRAF VON DÜRCKHEIM, *op. cit.*, p. 401 *et seq.* N.T. Em livre

Para tanto, mesmo que as transições sejam fluidas, é necessário mais um passo ainda. Este acontece quando nós seguimos na representação de Graf Dürckheim, com o primeiro movimento involuntário. Com ele se dilata o espaço dado para além do âmbito do corpo para constituir o seu “ao redor”:

somente quando um movimento involuntário ilumina a alguém seu entorno, o resgata muitas vezes subitamente ao espaço conhecido, como, por exemplo, quando um movimento de tatear esclarece as relações mais próximas, surge com uma certa ordem do todo a capacidade de movimento centrada e ao mesmo tempo direcionalmente esclarecida, e com ela o *self* está inteiramente lá, situação que por certo pressupõe o caráter centrado e a definição de direção.¹³⁴

Logo, o primeiro movimento próprio, ainda deitado na cama, constitui um certo espaço circundante. Com isso está concluído, de acordo com essa representação, o processo do despertar. Graf Dürckheim fala precisamente de um “encaixar”, logo de um processo repentino com o qual, quando o desenvolvimento atingiu tal ponto, toda a orientação espacial retornou. Aqui, insistimos, é importante observar que caminham lado a lado a estrutura do espaço circundante e a formação da verdadeira consciência de si, nas diversas etapas. A estrutura do espaço exterior e a estrutura do *self* interior correspondem uma à outra, de modo duradouro.

3. A IDENTIFICAÇÃO DO LUGAR

Mas precisamente aqui, quando Graf Dürckheim prossegue algo apressado, entra novamente Proust como um complemento, com observações muito mais exatas. À estrutura aproximada de um entorno caseiro liga-se a localização em um determinado lugar. A incerteza de uma pessoa desperta sobre o lugar em que se encontra pode lhe pesar como uma tortura. É o momento em que, no sentido latente, se coloca a pergunta: afinal, onde estou? Provavelmente todos conhecem a experiência, sugerida aqui por Proust e já antes tangida por Graf Dürckheim: inseguros, nessa primeira tentativa de orientação, nós nos perguntamos: onde está a parede? Especialmente ao despertar num quarto não habitual, como num quarto de hotel, nas férias, nós nos perguntamos se a parede está à

134 GRAF VON DÜRCKHEIM, *op. cit.*, p. 401.

direita ou à esquerda. O espaço livre, era à direita ou à esquerda? Como é que a cama está disposta no quarto? Aqui já não se trata da estrutura do espaço próximo, da qual falamos na etapa anterior, senão que o reconhecimento desse espaço circundante serve-me para a identificação desse quarto específico e com isso para a identificação, afinal, da minha situação de vida imediata. Só com isso eu terei finalmente me achado. Quando a memória não se recupera com suficiente rapidez, devemos tentar nos orientar tateando. Esticamos o braço para ver se encontramos a resistência de uma parede. Não sabemos se estamos no quarto habitual ou num quarto estranho, e pode durar bastante esse estado de um refletir inseguro até que tenhamos reencontrado a relação com o lugar onde adormecemos na noite anterior.

Proust descreve essa experiência de modo muito sugestivo: “sua memória (i.e. do corpo) (...) lhe apresentava sucessivamente vários dos quartos onde havia dormido, enquanto em torno dele as paredes invisíveis, mudando de lugar segundo a forma da peça imaginária, redemoinhavam nas trevas”.¹³⁵ A lembrança, que constrói novamente o espaço, coloca a pessoa segundo Proust dentro “não ainda do lugar em que me achava, mas de alguns outros que havia habitado e onde poderia estar”.¹³⁶ Proust, que em sua sensibilidade incomum tinha bastante acesso a essas experiências limítrofes da consciência desperta, descreve como aqui as figuras se alternam: logo virá minha mãe dizer-me boa noite – era a cama de sua infância – ou: eu dormi demais, tenho de me apressar, e ainda alcançar a refeição – era numa idade posterior, em visita a amigos no campo. Precisamente quando

se adormece em posição ainda mais insólita e contrafeita, por exemplo, sentado numa poltrona depois do jantar, dar-se-á então uma completa reviravolta nos mundos desorbitados, a cadeira mágica o fará viajar a toda velocidade no tempo e no espaço, e, no momento de abrir as pálpebras, pensará que está deitado alguns meses antes, numa terra diferente.¹³⁷

Somente no pleno despertar, assim que nós, por exemplo, alcançando a parede reconhecemos esse determinado quarto, termina esse redemoinho, “e o bom anjo da certeza imobilizara tudo em redor de mim, deitara-me sob as minhas cobertas, no meu quarto, e pusera aproximadamente em seu lugar, no escuro, a minha cômoda, a minha mesa

135 PROUST, *op. cit.*, p. 11. N.T. Em livre tradução.

136 *Ibid.*, p. 10.

137 *Id.*

de trabalho, a minha lareira, a janela da rua e as duas portas”.¹³⁸ Entretanto, essa ordem do ambiente, enquanto dura a escuridão, somente acontece de modo aproximado. Proust fala com pesar de um “lugar aproximadamente correto”. Para uma fixação definitiva é necessária a claridade do dia. Somente a luz do dia plena, “como que a giz, a primeira raia branca e retificativa”,¹³⁹ traz o que é aproximadamente organizado ao seu lugar correto e definitivo: “a casa que eu reconstruíra nas trevas fora reunir-se às casas entrevistas no torvelinho do despertar, posta em fuga por aquele pálido signo que traçara acima das cortinas o dedo erguido do dia”.¹³⁹

Somente com a completa localização no espaço, então, o homem é ele mesmo novamente, no sentido pleno. Reaver o espaço significa ao mesmo tempo reaver o *self*. Disso resulta a importância decisiva do espaço para a constituição do *self*. A visão disseminada do trivial e a identidade do eu, fundamentais para a construção de um mundo de experimentação, acabam de retornar. Não poderíamos nos compreender, porque estávamos em constante mudança. Somente por meio da localização num lugar definido no espaço é que também o eu pode ganhar aquela consistência para sustentar-se como algo provido de identidade. Por esse motivo, o espaço é a condição prévia indispensável para a formação de um eu que se relaciona consigo mesmo em liberdade.

Por esse motivo, Lipps fala muito oportunamente que nós, ao despertarmos, num sentido acentuado despertamos “para nós mesmos”: “que nisso nos asseguremos da realidade do que se encontra próximo, tangível, que saibamos que não estar sonhando ainda não permite que voltemos a nós. Em vez disso, que (...) novamente nos apanhemos em nossa posição. É assim que voltamos a nós do modo mais puro”.¹⁴⁰ Somente com isso o processo do despertar estará concluído.

B. O adormecer

O adormecer é o processo oposto. Enquanto o despertar do escuro de uma situação dificilmente compreensível leva à claridade da consciência, o adormecer leva da claridade novamente de volta a esse escuro misterioso. Mas o adormecer ainda é muito mais difícil de observar que o despertar, pois enquanto nós, no último caso, tão logo nos encontramos na claridade da consciência e dela ainda temos capacidade de segurar as lembranças frescas ou, melhor, as ainda experiências ressonan-

138 PROUST, *op. cit.*, p. 15.

139 *Ibid.*, p. 263.

140 LIPPS, *Die menschliche Natur*, p. 46.

tes (no sentido da retenção de Husserl), no adormecer naufragamos no sono, e até o novo despertar já são passadas, via de regra, muitas horas, de modo que a lembrança não mais pode abranger esses processos por sobre o tempo separador do sono. Devemos já procurar aproveitar as proveitosas exceções (para nosso fim), em que despertamos por qualquer motivo logo no instante do adormecer. Poderemos assim nos certificar do processo recém-completado e que ainda encontra ressonâncias frescas.

Novamente é mais cuidadoso, em vez de sustentarmo-nos em observações próprias, que busquemos testemunhos de outrem, que reproduzem a seqüência, independentemente da nossa maneira de colocar o problema. Estamos na feliz situação de podermos nos apoiar na pesquisa extraordinária e muito pormenorizada de Linschoten,¹⁴¹ da qual destacaremos o que importa para nossos objetivos, que é a visão resultante sobre a estrutura do espaço vivenciado.

1. A VOLTA AO FUNDO DA ALMA

Linschoten interpreta o adormecer como “o calar-se do ‘espírito’ reflexivo e o retorno da experiência para os mais profundos ‘abismos da alma’”.¹⁴² O adormecer significa a abdicação da atividade,¹⁴³ embora essa constatação logo requeira uma explicação mais próxima, pois a própria desistência da atividade já é, em si, uma ação do homem, mesmo que uma ação de tipo especial.¹⁴⁴ O homem se confia ao sono num ato do largar-se, do entregar-se.

O abandono da atividade significa ao mesmo tempo uma interrupção da reflexão, do “espírito”, no sentido especial de Klages, com quem Linschoten aparece muito em continuidade. Significa o restabelecimento de um fluxo de experiências que não será interrompido pelos atos refletidos. É o estado no qual o homem avança para a fase intermediária entre estar desperto e dormir. “A esfera de experiência se arredonda”, descreve Linschoten, “torna-se livre e fluida, a pura corrente de experiências não é mais interrompida pelos atos reflexivos separatórios”.¹⁴⁵ A linha estabelecida pela consciência se dissolve, mas ao mesmo tempo despertam à vida própria as “imagens” – novamente tomadas no sentido de Klages.

141 LINSCHOTEN, *Über das Einschlafen*.

142 *Ibid.*, p. 71.

143 *Ibid.*, p. 266 et seq.

144 *Ibid.*, p. 276.

145 *Ibid.*, p. 89.

No momento essencial desse estado, surgem a escuridão e o silêncio. Mas Linschoten adverte, com razão, que não se pode simplesmente dizer que escuridão e silêncio gerem o sono. Não é um contexto causal, mas um contexto essencial que os liga.¹⁴⁶ Por esse motivo, tampouco podemos dizer que o homem no sono abandone sua ligação com o mundo. Não é uma separação do mundo, mas o próprio mundo se torna um outro. Transforma-se para a pessoa que dorme num mundo que também dorme. E o que ocorre na pessoa, essa metamorfose da consciência no sono, reflete-se nesse mundo adormecido e se deixa compreender, talvez a partir desta, mais facilmente do que pela auto-observação imediata. Uma bela confirmação dessa experiência do próprio mundo simultaneamente adormecido encontra-se novamente em Proust. No trecho já detalhadamente comentado, ele escreve sobre o despertar:

eu (...) não despertava senão por um breve instante, mas o suficiente para (...) abrir os olhos e fixar o caleidoscópio da escuridão e saborear, por um lampejo momentâneo da consciência, o sono em que estavam mergulhados os móveis, o quarto, aquele todo do qual eu não era mais que uma parte mínima e em cuja insensibilidade logo tornava a integrar-me.¹⁴⁷

O mundo, ele mesmo, adormece e toma o adormecido como prisioneiro. Este se dissolve e se torna parte do mundo adormecido.

Em detalhe, observam-se aqui os mesmos processos que já conhecemos do despertar, apenas, naturalmente, na ordem inversa: a orientação espacial se perde. Nós não sabemos mais onde nos encontramos. Assim descreve, por exemplo, Claudel: “a noite nos retira as provas, não sabemos mais quem somos (...) nosso olhar não tem mais o visível como fronteira, mas o invisível como prisão, homogêneo, imediato, indiferente, compacto”.¹⁴⁸ O homem escapa do espaço notadamente espalhado ao seu redor. Ao mesmo tempo lhe escapa o tempo: vivemos adormecidos num tempo que é também atemporal, um tempo que se perde no momento presente. Também escapa o conhecimento do próprio corpo. Linschoten descreve o processo da seguinte maneira: “Assim o corpo se dissolve ao adormecer, braços e pernas perdem seu lugar, o conhecimento da posição do corpo se perde”, etc.¹⁴⁹ E com isso desaparece também a possibilidade de uma tomada de posição ativa. O mundo foge ao

146 LINSCHOTEN, *Über das Einschlafen*, p. 80.

147 PROUST, *op. cit.*, p. 8 et seq.

148 *Apud* LINSCHOTEN, *Über das Einschlafen*, p. 84.

149 LINSCHOTEN, *Über das Einschlafen*, p. 278.

nosso alcance. Mas ao mesmo tempo, precisamente com isso, se dissolve também o eu individual. “No adormecer eu não permaneço mais comigo mesmo, eu me torno anônimo e existo somente ainda nas coisas que se mostram a mim”.¹⁵⁰ Muito bela é a citação, aqui, de Lévinas:

O estar desperto (na noite) é anônimo. Não é minha vigília durante a noite, na insônia. É a própria noite que vigia. Vigia. Neste estar desperto anônimo eu estou inteiramente entregue ao ser; todos os pensamentos que preenchem minha insônia pendem do nada. Eles não param. Eu sou, se assim quisermos, mais objeto que sujeito de meu pensar anônimo.¹⁵¹

É um estado estranhamente impessoal, no qual o homem se funde com o mundo peculiarmente vazio da noite, dissolve-se nela sem um centro próprio.

2. O SENTIMENTO DE ABRIGO

Até aqui vem a descrição desses processos. Devemos agora perguntar o que têm a dizer para nosso objetivo, i.e. a compreensão do espaço vivenciado. Retomamos o contato, aqui, novamente, no caráter peculiar deste mundo adormecido. Mesmo adormecendo, dizíamos, o mundo continua lá. E não somente isso: ele deve ter um caráter especial para que a pessoa possa nele adormecer: é o caráter do protetor, do digno de confiança, a que o homem pode se entregar sem reservas. Linschoten sublinha:

Só conseguimos adormecer na tranquilidade de um ambiente pacífico e bem protegido. Para adormecer, eu devo saber-me seguro ou, muito mais, devo experimentar a segurança da situação em seu caráter envolvente e protetor. Eu devo estar abrigado dos que hostilmente me enfrentam, para relaxar e naufragar no esquecimento do sono. Por tal motivo, sempre tornamos a encontrar na situação do sono as marcas do caráter cercado e abrigado. Mesmo o escurecer e silenciar têm aqui uma função.

150 LINSCHOTEN, *Über das Einschlafen*, p. 283.

151 *Apud* LINSCHOTEN, *Über das Einschlafen*, p. 283.

Resumindo, “é o (...) traço essencial do estar abrigado que me possibilita adormecer”.¹⁵² Somente na consciência de estar abrigado o homem pode largar-se ao sono. E, para conseguir essa sensação de abrigo, são proveitosos o escuro e o silêncio, que recortam o mundo estranho ao redor das pessoas, formando ali um espaço mais estreito. Também é necessário um certo calor, que permite à pessoa entregar-se ao seu benfazejo domínio. O próprio espaço se torna uma casca protetora ao redor do adormecido. Essa casca se fecha ao redor do homem.

Todas essas circunstâncias externas podem favorecer a sensação de estar abrigado. Mas elas não são por si suficientes. Escuridão e silêncio também podem ter algo de inquietante, e na atenção amedrontada a pessoa pode reparar no menor ruído. Também já citávamos o provérbio: quem teme não se sente seguro sequer na própria cama. Para poder, no adormecer, entregar-se verdadeiramente ao sentimento de abrigo, a pessoa deve vir um pouco ao encontro dele, com uma atitude de confiança em relação ao mundo e à vida. O homem deve, de si mesmo, criar as condições que lhe possibilitem adormecer.

E isso é importante na discussão com o Existencialismo. Porque para o existencialista o mundo se tornou o espaço do sinistro, ele não pode adormecer, pelo menos não em boa consciência, mas somente contra a vontade, por puro esgotamento. Pois o existencialista deve sempre se manter alerta contra a ameaça, que a cada instante pode irromper contra ele. Isso é enfatizado de uma outra perspectiva, também, por Linschoten: “Azar de quem presume que só pode viver na atividade! Ele deve chegar ao ponto de temer o adormecer. (...) ele teme perder a paragem segura do estado desperto”.¹⁵³

Adormecer, todavia, é um deixar-se cair, abandonar-se no sono que sobrevém ao homem. Nós “caímos” no sono no sentido literal. “O chão some, o mundo desaparece, e o adormecido escorrega recuando para a inconsciência”.¹⁵⁴ Mas para deixar-se assim cair, é necessária uma confiança, uma confiança no futuro, uma confiança, assim já ouvíamos, em que tudo ficará bem novamente. “Agora durma consolado”, diz um dos mais belos poemas de Bergengruen,¹⁵⁵ pois somente o consolado é capaz, enfim, do verdadeiro sono. Assim podemos resumir: a esperança que, consolada, anseia pelo futuro, e não a esperança isolada, mas a confiança geral, esperançosa no futuro é o pré-requisito necessário para o sono.

152 LINSCHOTEN, *Über das Einschlafen*, p. 273 et seq.

153 *Ibid.*, p. 263. Cf. p. 81.

154 *Ibid.*, p. 267.

155 BERGENGRUEN, *Die heile Welt*, p. 203.

3. O SONO PROFUNDO

Assim, o adormecer desemboca finalmente no sono pleno. Dele não sabemos mais, pois a consciência está apagada. Mas se seguirmos pensamos com cuidado nas gratas experiências do adormecer assim como nas experiências correspondentes do despertar descansado, teremos de pensar o sono como uma situação da completa inespacialidade, ou talvez melhor, como um estado no qual o espaço já não se apresenta às pessoas como um contexto de coisas fisicamente palpáveis, mas em que, muito mais, a tensão entre o *self* e o mundo desapareceu plenamente. E tal estado seria de se entender, ao mesmo tempo, como o último sentimento de abrigo. O homem já não tem de se afirmar penosamente. O “fundo da alma”, do qual se falava acima num depoimento, amalgama-se com o próprio fundo do ser.

No sentimento de estar abrigado, no qual o homem se entrega ao sono, ele está desarmado, exposto a todo ataque. Nesse sentido, Shakespeare falou do “*arglos heil’gen Schlaf, dem unbeschützten*”¹⁵⁶ (ingênuo sono sagrado do indefeso). Mas bem daí também surge o temor de causar ao adormecido algum sofrimento.¹⁵⁷ É o respeito temeroso diante do frágil, que se deita como uma proteção sobre o adormecido.

Entretanto, como acima já destacávamos, não são relações causais unilaterais, mas relações essenciais, de efeito recíproco, que conferem o sentimento de abrigo, que possibilitam o sono. Tampouco são apenas circunstâncias externas. O sono, por sua vez, também age de modo curativo e apaziguador sobre as pessoas. Portanto, após os esforços e preocupações do existir desperto, elas buscam pela libertação no sono. Louvamos o sono doce, gracioso e sagrado. Ele é louvado como felicidade, embora o adormecido nada saiba sobre sua sorte, mas a simples eliminação dos tormentos da vida desperta já lhe parece felicidade. “Amo o sono”,¹⁵⁸ diz Michelangelo no desespero de sua vida transtornada por esforços em vão. Mas, na maioria dos casos, essa sorte só é definida negativamente, como esquecimento das preocupações torturantes num estado da insensibilidade. É típica, aqui, a continuação de Michelangelo: “mas celebro sobretudo ser pedra”, i.e. atingir o estado de plena ausência de sentimentos. Isso é dito também por Homero a respeito do sono:

156 SHAKESPEARE, W. *Macbeth*. Tradução de F. Schiller.

157 Cf. SCHILLER, F. *Wallensteins Tod*. v. 5, p. 362.

158 MICHELANGELO, traduzido por R. M. Rilke. v. 6, p. 214.

...que a memória de tudo suprime,
Não só dos males, também dos prazeres, ao vir sobre as pálpebras.¹⁵⁹

e de modo semelhante fala Shakespeare no trecho já citado de

*Schlaf, der den verworrenen Knäul der Sorgen
entwirrt, der jedes Tages Schmerz und Lust
begräbt und wieder weckt zum neuen Morgen.*¹⁶⁰

Uma tal compreensão, porém, puramente negativa, poderia não fazer justiça à essência mais profunda do sono. Chega mais perto de seu caráter positivo a palavra de Goethe em “Egmont”: “Du lösest die Knoten der strengen Gedanken, vermischest alle Bilder der Freude und des Schmerzens, ungehindert fließt der Kreis innerer Harmonien, und eingehüllt in gefälligen Wahnsinn, versinken wir und hören auf, zu sein”.¹⁶¹ E aqui o *versinken* (naufragar) não é o simples calar de uma dor, mas é como um estado à parte, felizmente vivenciado, no qual o homem se sente referido ao “círculo das harmonias internas”. E essa compreensão deve corresponder mais às constatações que se originam na descrição mais exata do processo de adormecer.

Já muitas vezes havíamos vislumbrado a idéia de sono como uma volta para casa, como um “retorno aos mais profundos abismos da alma”. E a relação alternativa do para a frente e para trás era que nos tinha levado ao problema do sono, mesmo que com desvios. Para confirmação, eu dou ainda um último depoimento, que tomo novamente do trabalho de Linschoten. Dizia Erdmann (aluno de Hegel): aquele que dorme está calmo,

porque ele é feliz e satisfeito, i.e. porque sua alma voltou a si das vexações da vida, porque voltou à própria satisfação e não tem mais de lidar com estranhos, porque se concentrou da dispersão e nesse recolhimento se parece com o profundo lago que, caladas as tormentas, oferece uma superfície clara como um espelho.¹⁶²

159 HOMERO, *op. cit.*

160 SHAKESPEARE, *op. cit.*, v. 9, p. 37. N.T. Em livre tradução: sono, que destrama o embaraço das preocupações, sepulta a dor e o prazer do dia e os desperta novamente a cada manhã.

161 GOETHE, J. W. von. *Egmont*. v. 6, p. 99. N.T. Em livre tradução: Você desata os nós dos pensamentos severos, confunde todas imagens da alegria e da dor, flui desimpedido o círculo das harmonias internas, e, envoltos em agradável loucura, nós naufragamos, e deixamos de ser.

162 ERDMANN, J. E. *Psychologische Briefe*. Leipzig, 1882. p. 116. *Apud* LINSCHOTEN, *Über das Einschlafen*, p. 92.

Atentamos em especial aos termos que aqui se sobrepõem: voltado, voltado para casa, satisfeito, não mais no estrangeiro. Isso conduz a uma questão mais profunda na interpretação do sono, que toca o problema antes desenvolvido quando tratávamos do *Wandern* (caminhar na natureza, caminhar só por caminhar).

Para o senso comum, o sono é uma pausa de recuperação entre os tempos da existência real dedicada ao trabalho, pausa necessária para, depois do esgotamento, poder-se novamente trabalhar. Aqui, o sono tem seu sentido somente enquanto prepara um novo despertar e fortalece. De modo plenamente compatível, o sono, no estado do tédio da vida, é avaliado positivamente como um esquecimento do sofrer. Mas agora surgem definições que, se afinadas com o elogio do sono que faz esquecer, vêem de modo bem diverso a relação entre estar desperto e dormir: o estar desperto aparece como uma vida no estrangeiro, como se o homem se alijasse de sua própria essência. O sono se apresenta ao homem como o objetivo do estar desperto, como o próprio sentido verdadeiro da vida. Isso seria, de fato, uma consequência de bastante transcendência. Mas nós vacilamos em dar esse último passo. Mesmo Linschoten, que denominou o adormecer de “retorno da experiência aos abismos mais profundos da alma”, se intimida: “O sono é inquestionavelmente um ponto de repouso. Mas é ele a verdadeira vida? A determinação do homem?”¹⁶³ Aqui emerge toda a problemática de um romântico retorno à origem.

4. O MOVIMENTO DUPLO DA VIDA

O duplo movimento espacial da vida, com o partir e regressar, com que iniciamos sem desconfiar de todo o seu escopo, confunde-se aqui com o movimento duplo, que já não é espacialmente compreensível, do despertar e adormecer. A postura romântica consiste em priorizar o movimento que retorna à origem, que ao mesmo tempo é o caminho aos abismos inconscientes da alma e da profundidade do sono. Mas são tantas causas que surgem para um retorno da exteriorização da vida e o perder-se na atividade vazia – e é esse todo o problema da crítica da cultura –, que seria um contra-senso buscar um retorno ao lar, sem antes ter avançado, e aqui a vida seria apagada. Um retorno ao lar tem sentido somente como movimento oposto, se houve anteriormente um grande movimento rumo ao desconhecido. E portanto este segundo, se podemos afinal falar de uma prioridade, deveria ser antes considerado o primeiro.

163 LINSCHOTEN, *Über das Einschlafen*, p. 91.

O movimento duplo, que se nos impôs já no caminhar e na discussão sobre a casa, ressurgiu à nossa frente. Como o homem deveria querer a partida de casa, para prestar seu trabalho no mundo, assim o homem deve sempre lançar-se à vida ativa e desperta num sentimento de frescor matutino, para largar-se no sono somente depois de realizado o trabalho. Ambos os movimentos são inseparáveis, como o inspirar e expirar. Mas é somente no movimento para longe que a plena vastidão do espaço se deixa conquistar pelo homem, enquanto no adormecer ele novamente se recolhe. E, para poder compreender suficientemente o que é o retorno ao lar, devemos antes nos voltar para o outro lado, para o caminho que leva da estreiteza da casa à vastidão do mundo, e do aprisionamento do sono e do território familiar, restrito, à vida fortemente ativa.

IV

ASPECTOS
DO ESPAÇO

1. | O ESPAÇO HODOLÓGICO

1. A DISTÂNCIA

Até aqui, ocupamo-nos essencialmente dos caracteres do espaço como um todo. Cumpre agora penetrar mais profundamente em sua articulação interior. Também para isso, objetivamente, vamos partir da comparação com o espaço matemático. É sabido que teremos pleno êxito se quisermos abranger matematicamente o espaço ao nosso redor. Podemos mensurá-lo com precisão, expressar distâncias exatas entre pontos individuais em metros e centímetros, e representar tudo isso numa planta ou mapa, de acordo com a escala. Assim, surge a planta de uma edificação com suas paredes, janelas e portas e até mesmo com cada peça do mobiliário ali contido, ou o mapa de uma cidade com suas ruas e praças, o mapa de um país com suas montanhas, cidades e rios e, finalmente, o globo, como imagem de toda a esfera terrestre. Por toda parte, relações de situação, em especial as distâncias, são representadas com exatidão, e podemos lê-las do mapa quando necessário. O mapa como ilustração em escala permite a orientação no terreno.

E, apesar disso, cada usuário de mapa, como é o caso do caminhante nas montanhas, logo experimenta os limites de uma tal representação geográfica do espaço, pois as distâncias experimentadas na vida real ao atravessar o espaço não correspondem à linha aérea que é extraída do mapa, sequer a distância ao longo das ruas, mesmo cuidadosamente mensuradas. Ou, de modo mais geral, não correspondem à distância entre dois pontos expressa em metros, mas ainda dependem muito fortemente da acessibilidade do ponto em questão, das dificuldades maiores ou menores a transpor, se lá quisermos chegar, e da força que em tal tarefa devemos empregar. A subida do vale à montanha é diferente do

“mesmo” caminho no sentido oposto, da montanha para o vale. Em especial é de se considerar que a linha reta de modo algum representa a ligação mais curta entre dois pontos, que desvios podem ser necessários ou úteis para se alcançar um objetivo. A distância real, referida à vida, deve também considerar esses desvios. Assim, pode resultar que locais geometricamente bem próximos possam ser de alcance difícil ou impraticável, longínquos ou mesmo infinitamente distantes, enquanto outros pontos, geometricamente muito mais distantes, podem ser mais fáceis de alcançar. A proximidade e a distância concreta das coisas, logo, não pode ser calculada por um padrão geométrico.

Talvez possamos imaginar as relações com a seguinte pergunta, algo abstrata e exagerada: quão grande é a distância (vivenciada) concreta entre um local numa parede de meu domicílio, a qual encosta na casa vizinha, e o local correspondente para além da parede, no domicílio estranho? Num sentido abstrato e matemático, a depender da espessura da parede, seriam poucos centímetros; se tomada concretamente, porém, é uma distância muito maior. Pois, para chegar a tal ponto, para observar essa parede do “outro lado”, eu deveria deixar meu aposento e minha habitação, sair pela porta para a rua e por ela chegar à casa do vizinho, e lá novamente me dirigir até o “outro lado” de minha parede. Mas, mesmo sem considerar as dificuldades que me traria reencontrar, com ajuda da planta, “o mesmo lugar”, os moradores de tal casa supostamente não iriam compreender minha intenção e, ao meu pedido, tomariam uma expressão de espanto, de modo que eu hesitaria em perguntar. Isso significa que o local na habitação vizinha de cuja existência eu posso me certificar de maneira abstrata é infinitamente distante para o espaço vivenciado; aqui ele sequer existe.

2. O CARÁTER DE CAVERNA DO ESPAÇO DA HABITAÇÃO

Observações semelhantes se impõem quando tentamos abarcar objetivamente o espaço dado numa habitação – eu me limito, por simplicidade, à área habitável, bidimensional. Para fazer isso, não precisamos refletir se a habitação primitiva do homem era uma caverna. No espaço vivenciado, no entanto, ainda hoje a habitação segue sendo uma caverna na montanha (e é talvez tanto mais, quanto as cidades modernas se tornam montanhas artificiais, de cimento). A habitação tem uma abertura única através da qual ela está em ligação com o espaço circundante. É a porta, por onde entramos. A partir dela, as possibilidades de movi-

mento se desenvolvem como um sistema de linhas de força, que se estendem a partir de dentro, passando por corredores e escadas para os quartos. Mas elas tocam, por toda parte, suas fronteiras nas paredes da habitação. É onde termina o espaço. O que está para além dessas paredes já não é acessível de dentro. Praticamente não está disponível (pois aquilo que se oferece ao olhar da janela não tem, como víamos, nenhuma realidade). Assim, numa habitação na casa, nada difere essencialmente de minha instalação numa caverna na qual também pudessem viver outras pessoas. Mas no caso da caverna é especialmente claro que existe, a partir de dentro, uma fronteira: é lá onde o vazio toca o rochedo, e atrás disso não começa outro espaço, mas um não-espaço, a massa amorfa do rochedo, algo pois em que, na pior hipótese, não existe espaço algum. Assim também ocorre nas habitações contidas nos edifícios construídos. O mais evidente é onde, num edifício para alugar, diversas habitações derivam de uma escadaria comum. Para a consciência de espaço concretamente vivenciada, não é diferente de um sistema de cavernas que esbarra num rochedo. Tocam-se o espaço objetivo ou uma camada de não-espaço com espessura de muitos metros, isso não tem nenhuma importância para a consciência espacial concretamente vivenciada.

Kusenberg dá um exemplo que esclarece muito bem essas relações em seu conto fantástico “A taverna do céu”.¹ Ele comenta um edifício que é ao mesmo tempo igreja e taverna. Dependendo da porta por onde se entra, ele seria uma taverna ou uma igreja, isso por inteiro. Se entrássemos por uma determinada porta num dos dois edifícios, este se mostrava tão espaçoso que parecia ocupar todo o volume cercado pelas paredes externas, e sequer poderíamos compreender que dentro dos mesmos muros sobrasse lugar para outros recintos. Isso é contado em pormenores num relato grotesco: como se interpenetram repentinamente os dois círculos vitais, como de súbito aparecem na igreja visitantes da taverna, e na taverna aparecem meninos do coro e fiéis da igreja. Isso interessa mais à condução poética. Contudo, a visão fantástica está embasada numa experiência de espaço bem concreta e esclarece novamente muito bem o caráter peculiar de caverna do espaço de habitação e vida numa casa.

É um mero raciocínio geométrico, abstrato, que distribui na planta os recintos de uma casa, com suas medidas, de modo que eles (com exceção da necessária espessura de paredes) se encaixem, sem nada sobrar. Isso corresponde à perspectiva do arquiteto, mas não àquela do

1 KUSENBERG, K. Die Himmelsschenke. In: *Mal was andres*. Hamburg, 1954. p. 59 et seq.

morador. Este vê muito mais os aposentos individuais de acordo com sua acessibilidade e seu contexto interno, numa rede de relações concretamente vivenciadas, mas não consegue calcular como se encaixam “uns nos outros”. Já os famosos “quartos secretos” nos antigos castelos indicam que para o morador de um edifício complicado já não é possível ter presentes todas as relações geométrico-espaciais, e que é sempre possível, sem o risco de ser descoberto, destacar tais espaços na planta. Assim, também o conto de Kusenberga aponta para a discrepância entre o espaço geometricamente disponível e aquele dado pela experiência. Mostra-se aqui, em geral, a dificuldade de tornar-se presente o espaço vital concreto numa planta matemática. Ele nunca entra num tal esquema bidimensional, e quando tentamos elaborar uma representação em planta, por alguma necessidade de clareza racional, esbarramos logo em dificuldades.

É natural que sobrevenham acontecimentos que tornem a habitação limítrofe repentinamente muito mais próxima. Por exemplo, quando os moradores da habitação estranha, com martelos ou outros ruídos incômodos, penetram o círculo de minha atenção. Constatamos quem é o causador disso, e isso se embasa, novamente, na distância concreta. A habitação estranha se mostrou mais próxima ao penetrar meu âmbito vital por meio do incômodo.

Mudança revolucionária, de todo, seria então abrir um furo na parede, ou instalar uma porta entre os espaços antes incomunicáveis, pois isso basicamente mudaria todo o esquema de distâncias. Um outro exemplo claro me ocorre da própria experiência: um orifício numa cerca que divide dois terrenos, pensado como passagem para as crianças, que querem economizar o longo caminho pela rua, não somente aproxima muito mais as duas casas uma da outra, mas estabelece ainda a ligação “privada”, “secreta” entre os terrenos por fora do acesso público; então, também torna as duas famílias muito mais próximas do que eram.

Algo equivalente ocorre ainda com as relações entre os andares de uma casa. Eu lembro de minha infância com que consternada indignação eu (numa temporada de férias) despertara pelo ruído de meu avô, que dormia no quarto acima de mim. Eu não tinha sequer pensado que aquilo fosse possível, pois para mim os outros quartos estavam muito longe um do outro para que o ruído pudesse ser transmitido, atravessando vários recintos, então as escadas e até o dormitório de meu avô. Foi somente um estalo, uma real descoberta, quando repentinamente se me tornou claro que o ruído tinha um caminho muito mais curto através do teto que aquele que minha distância vivenciada definia.

3. O ESPAÇO HODOLÓGICO EM LEWIN

Neste aspecto, mostra-se muito esclarecedor e frutífero o conceito do espaço hodológico e da distância hodológica, introduzido por Lewin e desde então adotado por Sartre. Derivado do grego ὁδός = caminho, denota o espaço aberto pelo caminho, assim como nós anteriormente dizíamos no tratamento do caminho (seguindo Linschoten), que este conquista o espaço, e as distâncias a percorrer no caminho. Não fosse lingüisticamente impróprio, poderíamos falar em alemão de um “*Wegeraum*” (espaço dos caminhos). Esse espaço, já por princípio hodológico, é contraposto ao espaço matemático abstrato. Neste, a distância entre dois pontos é determinada somente pelas coordenadas de ambos; é, logo, uma grandeza independente da estrutura do espaço existente entre ambos. O espaço hodológico significa, em contraposição, a mudança que ocorre no espaço concretamente vivido e vivenciado por meio daquilo que nós até aqui já denominamos a acessibilidade diferenciada dos objetivos espaciais. Com isso, aquilo que Lewin chama o “caminho ótimo” toma o lugar da linha reta como ligação mais curta entre dois pontos. Um tal “caminho ótimo” pode ser algo muito variado. Depende dos diferentes requisitos que o homem coloca a esse caminho. Lewin o formula da seguinte maneira: “o caminho ótimo pode ser interpretado, por exemplo, como o caminho ‘mais barato’, o ‘que se pode percorrer no menor tempo’, o ‘menos desagradável’ ou o ‘mais seguro’”.² Estes são, logo, determinados pelas exigências mínimas: o menor tempo, o menor esforço, etc. Podemos, eventualmente, formular a distinção como uma exigência máxima: por exemplo, se buscarmos pelo caminho mais prazeroso; se, por exemplo, dentre os caminhos de passeio de uma estância de águas termais, procurarmos aquele que conecte o maior número de lugares com belas vistas, num dado intervalo de tempo.

Por esse motivo, mesmo o caminho ótimo num terreno dado não se define de uma vez por todas, mas depende das condições extremas tomadas por base. O caminho mais cômodo não é necessariamente o mais curto, e este, por sua vez, não necessariamente o mais rápido, etc. Isso depende cada vez dos fatores que determinam o “campo”. Lewin insiste: “Estrutura, direção e distâncias no espaço vital podem ser determinadas apenas relativamente em relação aos processos que as fundamen-

2 LEWIN, K. Der Richtungsbegriff in der Psychologie. Der spezielle und allgemeine hodologische Raum. *Psychologische Forschung*, v. 19, p. 249 et seq., p. 265, 1934.

tam, ou aos princípios de seleção que lhes servem de medida”.³ As relações ainda são relativamente simples onde se encontrarem pura e simplesmente obstáculos intransponíveis, como muros sólidos, que impõem um dado desvio. As relações se tornam, contudo, bem mais confusas onde se tratar de obstáculos relativos maiores ou menores. Para selecionar um exemplo muito simples: se eu quiser atingir um ponto disposto num campo de ataque, irei inicialmente procurar o ponto no perímetro desse campo que lhe seja mais próximo, de modo que o trecho difícil de meu caminho seja o mais curto. Se, do contrário, a diferença na transitabilidade do campo for menor, cada vez mais o caminho ótimo se parecerá com uma linha reta. E assim, a determinação do caminho hodológico, matematicamente expresso, é uma variante do problema. Na eliminação de todas as heterogeneidades, o caminho hodológico, como já citado, cai no caso limite do espaço euclidiano, e o caminho ótimo se torna a ligação retilínea.

Nesse sentido, Lewin também define a direção hodológica e a distância hodológica. A direção hodológica não se deixa cobrir com aquela determinada pela linha de ligação geométrica, logo, aquela em que eu veria o objeto, se ele não estivesse coberto por algo diferente, mas é a direção que eu devo tomar no primeiro passo, se quiser alcançar o ponto em questão pelo caminho hodológico. Ela pode diferir muito da direção geométrica, se eu apenas puder atingir o objetivo correspondente tomando um desvio. Por sua vez, a distância hodológica difere da distância geométrica. É definida pelo comprimento do caminho ótimo que eu devo percorrer de um ao outro ponto. Lewin mostra, entre outras coisas, que aqui vale o axioma do triângulo: a soma dos caminhos ótimos de A até B e de B até C é maior ou igual ao caminho ótimo de A até C, e na verdade, o sinal de igualdade aparece se B estiver sobre o caminho ótimo de A até C.

Como Lewin coloca, enfático, o caminho preferido não se determina de relações objetivas, mas depende igualmente da constituição psíquica da pessoa em questão. “A geometria do espaço vital, inclusive das direções nele, depende (...) do estado da pessoa em questão”.⁴ Se eu, por exemplo, temo encontrar, pelo caminho mais curto, uma pessoa que me é desagradável, faço um desvio e tomo um outro caminho, que agora se tornará caminho ótimo. Se, do contrário, eu noutra vez tiver mais pressa, resigno-me com o encontro desagradável e assim o que era o caminho ótimo se desloca. Ele se transforma, ainda, de acordo com o estado de cansaço e frescor. E com isso se transformam também as distâncias. Quando, no frescor matutino, um objetivo pode ser atingido rapidamente e

3 LEWIN, *op. cit.*, p. 285.

4 LEWIN, *op. cit.*, p. 286, cf. p. 254.

sem dificuldade, “para pés cansados todo caminho é demasiado longo”.⁵ Mas mesmo a condução dos caminhos também se modifica. No estado de esgotamento corporal, evito, por sua dificuldade, os atalhos habituais, que comumente me economizam tempo. Do mesmo modo, o doente cardíaco, como destaca Plügge, evita os desníveis, que lhe são cansativos, mesmo que isso lhe custe razoáveis desvios,⁶ etc.

4. A CONTINUAÇÃO EM SARTRE

Partindo daqui, Sartre tomou o conceito do caminho hodológico numa situação filosófica entrementes essencialmente modificada, e despertou para nova vida o princípio quase esquecido de Lewin. Sartre destaca com referência expressa àquele autor: “o espaço sideral real é o espaço que Lewin denomina ‘hodológico’”.⁷ Ou, noutro trecho: “O espaço original que se me revela é o hodológico; ele é percorrido por caminhos e ruas, ele é instrumental e é o lugar das ferramentas”,⁸ e acrescenta, bem no sentido de nossas observações anteriores: “há cancelas e barreiras no meu espaço hodológico”.⁹

Sartre expande, dali em diante, o conceito do espaço hodológico de um modo muito interessante. A indicação do caráter instrumental já poderia partir do que pretendia dizer Lewin. Ainda temos de voltar a isso. Mas provisoriamente destaque-se ainda um outro pensamento. O homem “se situa”, como diz Sartre numa linguagem um pouco dura, por meio do sistema dos caminhos que partem de seu local de permanência. Esses caminhos são, contudo, referidos a partir do até aqui realizado, em especial pelos lugares tornados significativos pela presença de outras pes-

5 BÜCHNER, G. *Leonce und Lena, Werke und Briefe*. Neue Ausgabe. Insel-Verlag, 1940. p. 130.

6 PLÜGGE, H. Über das Befinden von Kranken nach Herzinfarkt. In: *Wohlbefinden und Missbefinden*. Beiträge zu einer medizinischen Anthropologie. Tübingen, 1962. p. 231 et seq.

7 SARTRE, J. P. *Das Sein und das Nichts*. Vollständige deutsche Ausgabe. Trad. de J. Streller, K. A. Ott e A. Wagner. Hamburg, 1962. p. 404. N.T. Em livre tradução (esta e as duas notas seguintes baseadas na tradução para o espanhol por Juan Valmar, Buenos Aires: Editorial Losada, 1943; números de páginas referentes a tal versão): O espaço real do mundo é o espaço que Lewin denomina “hodológico”.

8 *Ibid.*, p. 392. N.T. Em livre tradução: O espaço original que se me descobre é o espaço hodológico, está sulcado de caminhos e rotas, é instrumental, e é a sede dos utensílios.

9 *Ibid.*, p. 415. N.T. Em livre tradução: Há barreiras e obstáculos em meu espaço hodológico.

soas: “Uma pessoa”, diz Sartre, “não é situada por suas relações com lugares, por sua latitude ou longitude: ela se situa num espaço humano.”¹⁰ O presente da pessoa em pauta é “que possibilita o desdobramento daquele espaço ‘hodológico’ no qual ela se situa.”¹⁰ Ao pensar, por exemplo, em seu primo no Marrocos, ele projeta em seus pensamentos aquilo que poderíamos chamar a estrada para o Marrocos. E assim, a situação do homem no mundo está determinada por uma enormidade de caminhos, que o ligam com as pessoas que lhe estão presentes no intelecto.

Frutífero que se mostre esse pensamento, é necessário indicar que, com isso, o pensamento original de Lewin sofre uma mudança que não é de desconsiderar, pela qual, se ganha em conteúdo, também perde em expressividade. Em Lewin, trata-se de um caminho concreto no terreno, inequivocamente definido por alguma dada exigência mínima, que também podemos claramente imaginar como tal. Em Sartre, porém, a idéia empalidece para uma relação vaga, imaginada para um homem (ou objeto) espacialmente alijado. O caminho concreto pelo qual esse homem poderia chegar até o primo ao Marrocos e a questão sobre qual das diversas possibilidades ele iria escolher para uma viagem aqui não importam. Com isso, porém, desaparece a priorização de um determinado “caminho ótimo” e o pensamento perde o especificamente hodológico como Lewin o compreendia.

5. A ARTICULAÇÃO HODOLÓGICA DA PAISAGEM

Antes que nos decidamos por uma ampliação fundamental, é conseqüente imaginarmos com maior concretude o princípio do hodológico, concebido de forma um pouco abstrata por Lewin (como se sabe, em sua adequação à formulação matemática) em alguns exemplos aplicados na articulação da paisagem.¹¹ Lewin delineia num trabalho mais antigo (e, por tal razão, ainda sem uso de sua conceituação só posteriormente desenvolvida) um tal exemplo extremo de paisagem hodologicamente estruturada: na paisagem de guerra, como ele descreve de modo muito com-

10 SARTRE, *op. cit.*, p. 392 *et seq.* Em traduções do francês, permito ocasionalmente mudanças menores.

11 Não entro aqui na complicação citada por Lewin de que o caminho ótimo somente seja inequivocamente definível num espaço plenamente “estruturado”, assim como apenas destaque, do rico ensaio, aquilo que no atual contexto servir diretamente para avançarmos.

preensível partindo da experiência da Primeira Guerra Mundial, da situação condicionada pela *Stellungskrieg* (guerra das trincheiras) de então. Lewin diferencia essa paisagem peculiar de uma “paisagem de paz”. Esta se espalha regularmente para longe. “A paisagem é redonda, sem o à frente e atrás”.¹² Em oposição, duas marcas essenciais caracterizam a paisagem de guerra: sua orientação totalmente para um lado, de ponta a ponta para o *front*, e sua delimitação por esse *front*. Tudo é referido a ele, mas, para além dele, tudo termina.

A paisagem já mostra essa orientação quando alguém se aproxima, i.e. quando chega do interior:

ela conhece um à frente e um atrás, e na verdade um à frente e um atrás não referidos ao indivíduo em marcha, mas vindo ao encontro da própria região. Tampouco se trata da consciência da periculosidade aumentando para a frente, e finalmente da intransponibilidade, mas da própria modificação da paisagem. A região parece ter ali “à frente” um fim, ao qual segue um “nada”.¹²

“Para o lado do *front*, a região parece terminar; a paisagem é delimitada.”¹² E, na verdade, a estruturação da paisagem aumenta tanto quanto nos aproximemos do *front*. Ao mesmo tempo, forma-se mais ou menos paralela à fronteira uma “zona de perigos” especial, se não de modo uniforme, com “pontos de perigos” destacados que, por sua vez, se modificam de acordo com a situação do combate. Essa zona ainda se adensa para a frente de acordo com a trincheira. Não vêm ao caso as particularidades dessa paisagem. Pelo contrário, importa que, num caso extremo, seja esclarecido algo que se manifesta também nos outros casos, que, mesmo estando aqui de forma menos pronunciada, se reconheça com mais facilidade, depois de pensarmos previamente num tal caso extremo.

Algo semelhante também ocorre nos vales profundos junto às montanhas altas. O espaço concreto se articula de acordo com as possibilidades de trânsito pelas ruas e caminhos, e estas seguem, assim como a água, o percurso dos vales. A artéria principal de trânsito é determinada pelo fundo do vale; as ruas secundárias, pelos vales secundários, e estes, ao final do vale, terminam cegos. As montanhas altas tomam, semelhantemente ao *front*, o caráter de uma tal fronteira, a que está referido o percurso dos caminhos para cima. São fronteiras intransponíveis ao trân-

12 LEWIN, K. *Kriegslandschaft*. *Zeitschr. f. angewandte Psychologie*, v. 12, p. 440 et seq., 1917.

sito de veículos, exceto as ruas que levam aos passes. A aldeia que, na linha aérea, está distante de apenas uns poucos quilômetros, por terra pode estar distante de dias. Já faz parte de um outro mundo que, para os habitantes do vale, pode ser considerado praticamente inatingível. A melhor prova desse fato é o reduzido intercâmbio cultural entre os vales vizinhos, nos Alpes.

Correspondente é o que ocorre na paisagem costeira no mar. Com uma fronteira, aqui, talvez não pronunciada, e um caráter diferente para a capacidade de orientação, trata-se no entanto de uma semipaisagem, delimitada pela costa. Aqui, vivemos voltados para o mar, e mesmo que este, em última análise, nada signifique, ainda é um âmbito de possibilidades de acesso diferenciadas *a priori*, está acessível ao pescador, mas não, por exemplo, ao morador do campo.

Novamente diferentes, mas ainda comparáveis são as circunstâncias em que um grande rio divide uma cidade em duas. O rio é, também aqui, uma fronteira, e a ligação só se dá por intermédio de uma ponte (se nos limitarmos a este caso mais simples). Para ela correm, em leque, todos os caminhos do trânsito, e novamente se afastam um do outro, de modo que (semelhante aos vales alpinos) entre dois pontos nas margens, um em frente do outro, com freqüência seja necessário um desvio pela ponte. Assim, apesar dessa ponte, não se consegue a total fusão, e as duas metades da cidade permanecem distantes uma da outra, apesar da proximidade espacial. Em muitos casos, um dos lados não consegue, por séculos, perder o caráter de inferioridade.

Corresponde, naturalmente, o que ocorre nas fronteiras nacionais, que somente podem ser transpostas em determinadas estações de fronteira, antes de tudo em tempos em que a travessia acontece sob mais formalidades. Essa situação se mostra especialmente incômoda quando, após guerras, as fronteiras nacionais são modificadas, pois, com isso, um território não apenas recebe uma nova divisão, mas se despedaçam incontáveis linhas de tráfego, de importância vital, e mesmo todo um sistema hodológico, e sua recomposição só acontece depois das novas definições.

Finalmente um último exemplo deve esclarecer quão pouco o contexto paisagístico realmente experimentado coincide com a imagem do mapa do país: a jornada de navio por um rio. Pois o rio é, no sentido de Lewin, um tal “caminho hodológico” especialmente pronunciado. Se puder partir de minhas próprias experiências, eu penso na viagem pelo Reno de Mainz até Koblenz, como outrora a fiz muitas vezes. Costuma ser difícil trazer a articulação da paisagem, tal qual se mostra a partir de um navio, a uma concordância com a imagem “real”, aquela do mapa. Espe-

cialmente impressionante é quando, a pé, subimos às alturas, e vemos do outro lado novamente o mesmo Reno à nossa frente, que acabamos de deixar para trás. Espantamo-nos ao saber que os meandros do Reno são “realmente” muito mais curvos que podemos vivenciar na viagem pelo rio. O Reno, vivenciado do navio, estende-se muito mais fortemente, não que nós o percebamos pura e simplesmente como retilíneo; vemos como o trajeto do rio se curva para a direita e para a esquerda, mas, enquanto o navio se move nos meandros, estes enfraquecem e parecem menos curvos. Essencialmente, forma-se logo a imagem de um movimento percebido praticamente retilíneo. Com isso, as margens se deslocam, e os lugares e montanhas por detrás delas, e chega a inquietar o fato de um marco notável, como uma alta chaminé, poder ser visto de diferentes lados.

De resto, vale algo semelhante também para a estrada rural e para a estrada de ferro. Há sempre um caráter confuso quando podemos ver a mesma cidade aparecer na janela direita, e logo na janela esquerda do carro, e podemos daqui, talvez, derivar a lei de que um caminho hodologicamente ótimo, se por ele nos movemos no terreno, tende a causar a impressão próxima daquela de uma linha reta.

1. A AMPLIAÇÃO DO CONCEITO DE ESPAÇO HODOLÓGICO

É certo que o conceito do espaço hodológico tenha se mostrado útil para tornar visível uma articulação interna própria ao espaço vivenciado. Mas deste, tal conceito dá apenas um determinado aspecto, que nele esclarece determinados nexos; o espaço hodológico não pode ser equiparado, sem considerações adicionais, ao espaço vivenciado. Por esse motivo, devemos fazer nova tentativa de nos libertar da unilateralidade de observação em que nos arriscávamos cair. Tomamos aqui outros aspectos, não menos importantes, que ampliam o entendimento da articulação interior do espaço vivenciado.

Como foi indicado, uma tal ampliação já estava silenciosamente contida na maneira com que Sartre tomou o conceito de espaço hodológico e o equiparou ao espaço concretamente vivenciado. Essa expansão não me parece muito útil, pois por meio dela, por um lado, se apagam os traços claros que Lewin, com seu conceito do espaço hodológico, trouxe de forma tão convincente à luz do dia. Por outro lado, o realmente novo, que pode ser visto de outros pontos de vista, não recebe suficiente destaque em sua particularidade. Por esse motivo, parece-me mais correto manter o conceito do espaço hodológico como Lewin o cunhara, em seu rigor original, mas por essa razão diferenciá-lo como aspecto especial do conceito mais geral do espaço vivenciado, e manter visibilidade sobre outros aspectos que podem tornar esse conceito visível em sua riqueza ainda maior.

Uma tal ampliação me parece necessária em duas direções. O espaço hodológico descreve o sistema dos caminhos pelos quais posso

alcançar determinados lugares no espaço. É comparável a uma rede de linhas de força que perpassam tal espaço. Mas, também no sentido físico, as linhas de força são referidas a cargas ou massas, das quais elas partem. No espaço vivenciado, os caminhos com suas direções e distâncias também estão referidos aos objetivos para onde conduzem. Cada caminho é o caminho para alguma coisa mais ou menos distante, e somente essa referência faz dele um caminho. Esses pontos objetivos do caminho, contudo, têm para o homem algum significado, razão por que ele quer ir até eles – ou deles foge, pois não há somente lugares desejáveis, mas também lugares do perigo e do desconforto, de modo que também os caminhos de fuga e atalhos devam ser referidos no sistema dos caminhos. A totalidade dos caminhos que partem do local atual de permanência da pessoa determinam, como Sartre corretamente observou, a situação do homem no espaço concreto. Os pontos-objetivo individuais, todavia, não ficam um ao lado do outro, desconexos, mas formam um todo ordenado das coisas e pessoas no espaço. Assim, o espaço vivenciado representa um todo, cuja articulação tem um sentido, desses locais e posições que, por si, são carregados de significado. E esse espaço humano, ordenado como um sistema de tais locais e posições, é que devemos analisar agora em sua peculiaridade.

Soma-se, entretanto, um segundo ponto de vista, que igualmente parte do conceito do espaço hodológico: somente fora da casa tem sentido falarmos de caminhos. Estes ligam os lugares da atividade humana, as casas e locais de trabalho. Mas dentro da casa não falamos de caminhos, mesmo que a atividade caseira implique muitos passos no recinto. Os muitos passos diários de uma dona de casa na cozinha não são caminhos (e apenas uma racionalização a ela impensável cogitaria medir tais caminhos para otimizar a disposição dos pontos de trabalho quanto a sua funcionalidade). Tampouco são caminhos os consideráveis movimentos que o homem do campo empreende na preparação de sua lavoura. Caminhos são somente os caminhos de acesso a locais de trabalho. O mensageiro, em especial o carteiro, é talvez a única profissão cuja essência inclui fazer caminhos. Nos demais casos, os caminhos ligam os lugares da atividade e do repouso humanos. Já o que acontece em tais lugares não comporta o conceito do caminho, que só se aplica num sentido muito forçado e, em última análise, inadequado.

Aqui deve-se incluir um último pensamento: o conceito do espaço hodológico foi desenvolvido a partir da atividade humana relacionada ao comportamento sensato nas estradas, a pé ou em veículo. Trata-se de um movimento relativamente vasto na paisagem, cujos locais específicos eu busco caminhando ou em veículo. A partir daqui, é desenvolvida

também a estrutura desse espaço. Inteiramente diferente, porém, é a articulação do espaço onde eu permaneço para realizar meu trabalho, e para passar meu tempo livre. Também aqui há diferenças do alcance maior ou menor. Busco as coisas no seu lugar, quando eu delas necessito. Eu as tomo na mão. E às vezes eu tenho de me afastar de minha posição presente para poder tomá-las na mão. Surge logo uma combinação de uma distância percorrida nos pés, outra nas mãos. Mas aqui ninguém diria que minha mão percorreu um caminho (seja pois numa abstração alheia a nosso tema). Na rede dos caminhos, eu me movo quase sempre no plano horizontal, de modo que a rede de caminhos possa ser representada na superfície, cartograficamente. Já o alcançar e tomar nas mãos é sempre um buscar em todas as direções, mesmo para cima e para baixo, de modo que aqui se estrutura, logo de início, um espaço tridimensionalmente expandido.

Pois aqui parecem predominar condições bem distintas, e com elas resulta um aspecto bem distinto da estrutura espacial. Eu gostaria de denominar esse espaço, na falta de expressão melhor, de espaço da ação. Refiro-me, com isso, em termos bem gerais, a todo espaço no qual o homem se ocupa com atividades sensatas, seja trabalhando ou descansando ou, no sentido mais vasto, vivendo.¹³ Poderíamos, numa analogia lingüisticamente pouco acertada, falar de um espaço ergológico ou, mais simplesmente, de um espaço da atividade. Na literatura, no entanto, estabeleceu-se o conceito do espaço de ação, e por esse motivo eu gostaria de permanecer nele, sem me delimitar contra o uso não unificado da linguagem por distintos autores. Devemos agora nos aproximar desse espaço da ação em seu caráter peculiar.

2. A TANGIBILIDADE DAS COISAS NO ESPAÇO

Um ponto de partida apropriado é dado pela análise da espacialidade humana de Heidegger em “Ser e o tempo”. O livro tem

13 Seguindo uma distinção proposta por Graf Dürckheim, o espaço de ação é freqüentemente limitado àquele em que a ação é completada, enquanto aquilo que aqui chamamos “espaço de ação” para ele é espaço utilitário. Essa distinção parece, no contexto presente, supérflua. Também a denominação introduzida por Straus de espaço histórico, que ele sugere para destacar do espaço do presente (ver pág. 270), não me parece bem-sucedida, pois com o verdadeiramente histórico acrescentam-se novos pontos de vista, carregados de fatalidade, que levam além da composição puramente racional do espaço de ação.

uma problematização orientada de forma distinta, daí a brevidade dessa análise; entretanto, destaca com clareza os traços essenciais daquele espaço. Eu a sigo, sem me deter nas minúcias da estrutura dada pelo contexto geral da obra. Já o conceito do *à mão* com que Heidegger trata o modo como são dadas as coisas é, nesse sentido, uma feliz escolha, pois ele já se refere como tal, de antemão, a um espaço. Que uma coisa esteja *à mão* significa, sim, que esteja por perto, pronta para meu uso, de modo que eu apenas necessite um golpe para alcançá-la, para tomá-la na mão e utilizá-la de modo desejável. Esse fácil alcance requer certa proximidade espacial. Deve ser cômodo alcançar. Por exemplo, um livro na biblioteca, pronto para que eu vá buscá-lo, está por certo disponível, mas ainda não está *à mão*. Para tanto, eu terei primeiro de buscá-lo e depositá-lo próximo de meu posto de trabalho. Assim, o estritamente *à mão* está preso a um âmbito mais próximo, sem que eu possa definir exatamente seus limites. Isso já diferencia o âmbito mais estreito do espaço da ação do âmbito mais vasto do *Wegeraum* (espaço hodológico).

Contudo, para que uma coisa esteja pronta ao meu alcance, deve estar ao mesmo tempo no seu correto *Platz* (lugar), no lugar a que pertence, e onde eu a encontre sem muito procurar. Nesse lugar determinado, a coisa se encontra, com respeito a mim, numa determinada relação espacial. Está numa determinada direção, à qual devo estender a mão e, se necessário, caminhar, e está numa distância maior ou menor, que condiciona sua acessibilidade fácil ou difícil. Podemos falar, no mesmo sentido, do *Stelle* (local, posição) a que a coisa pertence, e assim caracterizar o aspecto funcional de sua tarefa de vida. *Stelle* é talvez, lingüisticamente, ainda mais adequado, uma vez que o contexto, aqui, se expressa claramente com a atividade ordenadora como “*stellen*” (colocar), “*hinstellen*” (colocar lá) e “*aufstellen*” (colocar em pé), “*unterstellen*” (colocar debaixo) e “*abstellen*” (guardar). Cada coisa tem seu lugar ou sua posição no entorno vital do homem.

Num modelo matemático muito simplificado, poderíamos imaginar a relação de modo que o lugar da coisa com respeito a mim seja determinado por meio de coordenadas polares: por uma direção medida por um ângulo e uma distância medida como comprimento. Mas deve-se atentar ao fato de que direção e distância devem ser entendidos hodologicamente, não coincidindo com suas definições geométricas. Tratando-se de coisas mais raramente utilizadas, pode ser necessária essa busca visual que, como tal, corresponderia à direção geométrica, embora para apanhar essas coisas eu possa tomar um outro caminho. Mas, quanto mais familiar um objeto, mais me está realmente *à mão*, e mais se anulam tais recursos auxiliares, e eu estendo a mão sem que ela precise ser guiada

pelos olhos. Por exemplo, o molho de chaves no meu bolso está no seu lugar. Posso buscá-lo toda hora que dele precisar. Desse modo, tem direção e distância, sem que eu seja capaz de fixá-las geometricamente, mesmo que de maneira aproximada.

A importância desse princípio se torna bem clara quando alguma coisa não está em seu lugar e eu tenho de procurá-la com muito esforço. Surge logo um estado de desorientação, como, por exemplo, quando, no controle de passagem, eu não encontro o bilhete, e procuro ao redor, em vão.

Assim, o fato de ter alguma coisa à mão em seu lugar é algo bem distinto de sua simples disponibilidade numa posição geométrica no espaço. Não é uma atitude perceptiva teórica, na qual eu simplesmente percebo a coisa em tal posição, mas tem seu significado definido na ação prática nessa posição; é por uma “referência vital” que eu estou ligado a ela.

Assim, nós denominamos espaço de ação a reunião dos locais que tomam as coisas de uso ao redor do homem que trabalha. Aqui, não existe alguma coisa só para si, mas os locais individuais são ordenados num todo que faz sentido, no qual cada coisa forma um nexo com as outras coisas, com que se completa. O livro fica na estante e esta, por sua vez, na parede do escritório, a roupa no armário e o alicate na caixa de ferramentas, etc. Cada coisa está na vizinhança espacial das outras, como que ligada por um contexto significativo. Heidegger fala da “região” em que o lugar dessa coisa se encontra, embora por “região” naturalmente entenda não a forma paisagística, mas o vasto âmbito das coisas ligadas por uma similaridade prática. À “região” eu me volto inicialmente quando procuro um objeto determinado: se é o frasco de tinta, à “região” da escrivaninha, onde, olhando mais exatamente essa região, eu o encontro. E essa “região” está, por sua vez, num conjunto maior. E assim gradualmente se constrói, da coisa específica em seu local, passando pelos âmbitos dessas regiões, uma estrutura de ordem espacial de âmbitos cada vez maiores, da casa, do local de trabalho, da cidade, etc. O espaço se articula como um todo de locais e âmbitos inter-relacionados.

3. A ARRUMAÇÃO DO ESPAÇO

Contudo, cada coisa tem seu lugar, onde eu a procuro e encontro, uma vez que este é atribuído a ela pelo homem. Como tal, pois, o lugar já é resultado de uma criação humana de ordem. O tipo da atribuição pode variar muito em cada caso. Para citar Heidegger, o objeto é, “como instrumento, essencialmente, instalado, disposto, instituído e aloja-

do”.¹⁴ Assim, há diversas formas do estar organizado, do guardar, etc. Posso ordenar o livro na estante para mais tarde utilizá-lo, posso deixá-lo sobre a mesa para um uso em breve. Posso colocar a bicicleta na garagem, as batatas no porão, os mantimentos na despensa. Há aqui diversas possibilidades, que dependem da diferença temporal entre uso imediato e posterior. E então resulta uma diferenciação adicional, que não deve haver somente locais onde colocar de prontidão para uso imediato, mas também recintos aonde levar para uso posterior: despensas, depósitos, armazéns, bibliotecas, etc.

Essas circunstâncias se tornam muito claras se eu já não me encontro num meio organizado, mas devo obter a ordem das coisas, a atribuição dos locais por meio do próprio trabalho, quando eu, por exemplo, arrumo um quarto que será ocupado pela primeira vez, ou uma cômoda recém-adquirida. Arrumar significa que eu, depois de ponderar, atribuo a cada coisa, no espaço ou num recipiente, o local a que de agora em diante deverá pertencer, e onde eu sempre a irei recolocar, quando dali for retirada para o uso. Essa arrumação deve ocorrer objetivamente, de modo que o espaço disponível seja aproveitado, que os correspondentes também fiquem próximos (e não como dizemos, por exemplo, o pente com a manteiga), o objeto de uso freqüente no local de mais fácil alcance, etc. Assim, a arrumação permite à pessoa uma sempre renovada satisfação peculiar, pois aqui o mundo, no âmbito do arrumado, tornou-se claro e nítido, e dominável. Desse exemplo, podemos transportar o conceito da arrumação para o modo como as pessoas, enfim, estruturaram seu ambiente espacial por meio da ação objetiva. O sistema dos locais e posições em que vivemos é um mundo arrumado.

Mas a ordem criada pelo homem repetidas vezes se perde em virtude da própria atividade humana, da própria vida, necessariamente, e deve então ser recomposta, em esforço pronunciado. Se eu não recoloco um objeto no seu lugar após o uso, mas o largo descuidadamente, ele fica “por aí”, num lugar qualquer. Este “estar por aí”, como já observou Heidegger, não é uma “simples ocorrência num lugar arbitrário do espaço”,¹⁵ mas é como um sinal da desordem, perturbação de minha ordem, e como tal, por princípio, relacionado a essa ordem. O que está por aí está no meu caminho, i.e. tomará o lugar de outras coisas e me impedirá no meu movimento. Eu me incomodo. Devo, então, tornar a “arrumar”, i.e. criar-me espaço por meio de uma nova ordem.*

14 HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 102.

15 *Id.*

* N.T. Já foi mencionada a sonora semelhança entre arrumar e *einräumen*, este derivado de *Raum* = espaço.

Para o entendimento do espaço concreto, o processo da arrumação é muito característico. Nele, novamente, o homem cria um espaço para si. Isso significa que a disponibilidade do espaço (por exemplo, o espaço de um determinado quarto no qual eu vivo e trabalho, ou o espaço de um determinado recipiente, onde eu mantenho coisas) não é sempre a mesma em termos objetivos, mas que a desordem a diminui até que a pessoa logo já não se possa mover, e a ordem cria novo espaço. O arrumado mostra uma amplitude reencontrada, libertadora e, em casos extremos de pedantismo, até mesmo vazia ou fria. O tamanho do espaço depende, pois, da atividade humana, essencialmente. Poderíamos adaptar aqui o dito de Mefisto: mas, sim, a ordem lhes fará ganhar espaço.

4. A COMPREENSIBILIDADE DO ESPAÇO VITAL

Assim, o espaço concreto da vida humana está organizado na ação objetiva, que destina cada coisa ao seu lugar. Essa ordem espacial é criada pelo homem somente numa parcela mínima. A maior parte ele já encontra pronta, como uma ordem supra-individual, em que tal espaço é nascido. Mas também essa ordem é resultado de uma atividade humana objetiva. Temos, portanto, com razão, denominado esse espaço da ação humana como espaço finalístico. Nessa composição finalística, o mundo se nos torna compreensível, e somente por esse motivo eu posso me mover no espaço de maneira sensata. O espaço finalístico é, necessariamente, ao mesmo tempo, um espaço compreensível.

Essa conexão Dilthey já viu, a seu tempo, de modo muito claro. Assim escreveu: “cada local com árvores plantadas, cada aposento, com assentos ordenados, nos é compreensível desde a mais tenra infância, pois a fixação de objetivos humanos, a ordem, a definição de valores como um todo (...) cada objeto no quarto teve sua posição assinalada.”¹⁶ Ou em outro trecho: “Tudo o que cerca (o homem) será por ele entendido como vida e espírito, que ali se objetivou. O banco à frente de sua porta, a árvore sombrosa, casa e jardim têm nessa objetivação sua essência e seu significado”.¹⁷ Também Dilthey fala aqui de um local que uma atividade humana destinou a cada coisa. As coisas são inseridas pelos seres humanos em sua relação espacial mútua, de acordo com o plano de uma nítida ordem interna. E a partir desse “local”, todas as coisas indivi-

16 DILTHEY, W. *Gesammelte Schriften*. v. 7, p. 208.

17 *Ibid.*, v. 8, p. 79.

duais, os assentos ordenados no aposento e a árvore sombrosa à frente da porta se tornam compreensíveis. A partir daqui, o homem compreende como deve tomar cada coisa, e como deveria corretamente utilizá-la. A disponibilidade especial nesse local definido ganha um significado mais profundo. Ela leva de antemão meu entendimento das coisas a uma conexão lógica. O banco à frente da porta é diferente daquele nas instalações públicas, e as cadeiras ao redor da mesa de refeição comum são diferentes daquelas no auditório, ordenadas em fileiras.

Dilthey entende esse espaço ordenado, portanto, como objetivação do espírito humano. Para ele, todo espaço vital formado para o ser humano é, com o termo de Hegel, espírito objetivo, ou como hoje diríamos, no sentido da distinção mais arguta de Nicolai Hartmann, espírito objetivado. E como tal, a ordem espacial é para nós, então, um meio comum, no qual podemos nos mover com segurança, e onde tudo nos é “compreensível desde a mais tenra infância”.

5. A MARGEM DE JOGO DA AÇÃO

Antes de prosseguir nestas próximas perspectivas, é necessário ainda um complemento e uma retificação parcial da exposição feita até aqui. Partimos mais uma vez do caso mais simples de um conjunto ordenado de *Plätze* (lugares). Mesmo que seja muito convincente a imagem na qual os lugares individuais se encaixam no espaço para formar um todo, por outro lado, o espaço ainda não é idêntico à totalidade desses lugares. Estes são lugares para as coisas que ali cabem. Mas eles não precisam estar sempre tomados por coisas. Então, permanecem vazios. Não encontramos neles aquilo que esperávamos. A ferramenta não está no seu lugar, e nas câmaras de mantimentos, no porão das batatas, por exemplo, não há mais nada. Eu volto decepcionado. Ou os lugares ainda estão livres. Isso é um pouco distinto. Aqui, eu ainda disponho da possibilidade de lá colocar alguma coisa. Uso constantemente *Platz* livre se quero colocar de prontidão alguma coisa da mão, ou para um uso posterior. Isso tudo significa que a totalidade dos lugares não pode ser compreendida como a totalidade de partes de um volume espacial constantemente unificado.

Mas, além disso, meu espaço vital e de ação não é algo basicamente distinto da totalidade dos lugares cheios e vazios ao meu redor. Eu preciso ao mesmo tempo de *Raum* (espaço) para mover-me entre essas coisas e lidar de modo prático com elas; estar, enfim, entre elas e com relação a elas. Com isso não quero dizer que eu, ser dotado de corpo, necessite de um certo lugar – embora a palavra aqui já receba uma certa

distorção de significado: não é mais *Platz* (lugar) no sentido da posição destinada, mas no sentido do volume de espaço comprometido. Enquanto eu assim vir as circunstâncias, eu me considero somente como coisa entre coisas (o que eu, de certo modo, também sou). Mas é diferente a maneira como eu tenho algo à mão, alcanço, com ele faço algo, ou talvez apenas o observe, pois para tanto eu necessito de um espaço de meu comportamento, um espaço que eu ultrapasse, uma margem de jogo* de meu movimento (não observado de fora de maneira objetivante, mas visto de dentro e completo do lado de dentro). Aqui, a palavra *espaço* ganha um significado completamente distinto, bem aquele que nós, nas considerações prévias a respeito do idioma alemão, conhecemos como o espaço oco, livre, da moradia humana. Somente aqui tangemos a perspectiva transcendental do problema espacial. Heidegger formulou essa perspectiva no contexto dado pela diferenciação da “espacialidade do ser-no-mundo” de uma “espacialidade do à-mão dentro do mundo”,¹⁸ em que à proximidade e direção das coisas em seus lugares correspondam os novos caracteres da “dis-tância” e da “em-uma-direção”. ** Algo semelhante diz Sartre ao referir-se à frase de que o homem, por meio das relações hodológicas, “se situa”, pois também aqui se compreende por situação não a posição espacial objetiva, mas a relação desenvolvida, de dentro para fora, com o mundo. Assim, a ordem geral dos lugares, de um lado, e a margem de jogo de meu comportamento, do outro lado, determinam juntos, em correlação exata, meu espaço de ação.

6. A EXPANSÃO DO CONCEITO DE ESPAÇO DE AÇÃO

Tínhamos, até aqui, considerado o espaço de ação como é conformado pela ação humana dotada de objetivo. O à *mão* no sentido estritamente heideggeriano, as coisas do uso diário não somente foram colocadas lá nos seus lugares pelo homem, em busca de ordem, mas antes foram, também, colocadas “cá”,*** isto é, fabricadas, criadas pela capacidade manufatureira ou técnica. Uma vez que essas coisas úteis são

* N.T. Tradução adotada para *Spielraum*.

18 HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, parágrafos 22 e 23.

** N.T. Traduções adotadas, respectivamente, para *Ent-fernung* e *Aus-richtung*, qual usados pelo autor, de acordo com Sartre.

*** N.T. O autor brinca com as expressões *hinstellen* (colocar), que literalmente significa “colocar lá”, e *herstellen* (produzir), que literalmente significa “colocar cá”.

inseridas no todo da ordem espacial, surge um espaço inteiramente organizado e, portanto, inteiramente compreensível. É o espaço de trabalho no sentido estrito, não somente o espaço no qual o homem trabalha, mas que está todo estruturado pelo trabalho humano. É o espaço do mundo artesanal – técnico. Este se realiza da maneira mais clara possível no interior da casa e dos locais de trabalho organizados, das oficinas e fábricas como das ruas de ligação e dos meios de transporte. É o mais puro possível naquilo que chamamos – numa abreviatura relapsa, porém compreensível – o mundo da cidade. Nesse espaço, eu me movo em completa segurança, tudo está pronto ao meu alcance e disponível, do puxador da porta até a alavanca do automático de cigarros. Eu sei utilizar corretamente tudo isso. Onde, no interior desse espaço, ainda houver limites dessa ordem dotada de sentido, como “desordem”, eles são causados pelo desleixo humano, ou pela falha humana.¹⁹

Mas esse espaço não é todo o espaço. Isso muda, de certo modo, se o homem sai do âmbito urbano-técnico em direção à paisagem. De início, permanece provavelmente a estrutura básica. Fica nos caminhos que ele colocou, entre os jardins que ele plantou, entre os campos que ele cultivou, etc. Também a natureza está referida na ordem espacial humana. Mesmo a paisagem foi cultivada. E se também a existência prévia da paisagem e a autolegitimação do crescimento orgânico impõem alguns limites ao desejo criador do homem, aqui permanece, no fundo, a mesma estrutura ordenadora de locais e lugar em que o espaço se lhe torna compreensível. Também a paisagem tornou-se cultura, tornou-se espaço de trabalho e moradia humana.

Somente nos limites do cultivo humano, algo já difícil de atingir para o homem de hoje, é que se abre a paisagem verdadeiramente intocada. Para ela, não valem mais as determinações acima. Ela já não se formou de acordo com a vontade criadora humana. Talvez ainda possamos falar, também aqui, de um espaço hodológico, fora do âmbito dos caminhos abertos, mesmo se nós tivermos de abrir o caminho de acordo com os dados da topografia. Mas atrás dos objetivos atingíveis se encontram outros pontos, montanhas íngremes, por exemplo, aos quais não leva caminho possível algum. E, além disso, não há outro local fixo para coisas disponíveis. Faltam, logo, as definições do espaço de ação que é produto da criação humana. Mas iria a paisagem deixar, aqui, de ser espaço? Não poderemos senão responder que entramos, aqui, num outro

19 Eu não falarei aqui das outras fronteiras, com as quais deparo quando ao deixar o espaço de minha cultura e tradição e adentrar o espaço também objetivamente conformado de uma outra cultura, nesse sentido saindo da pátria.

espaço. Ao comportamento distinto do homem corresponde também um espaço distinto, seja o já bastante teorizado espaço geográfico do viajante de pesquisas, seja o espaço estético do homem observador e perceptivo, seja também simplesmente a vastidão infinita como margem de jogo do desejo aventureiro humano. E desses outros espaços surge então uma nova luz sobre o espaço mais estreito da vida diária no mundo civilizado.

3. | O ESPAÇO DO DIA E O ESPAÇO DA NOITE

1. A RELAÇÃO DE AMBOS OS ESPAÇOS

Ao apresentarmos o espaço de ação, tínhamos destacado antes de tudo o momento racional, que repercute numa tal articulação do espaço criada pelos seres humanos, e portanto a eles compreensível. Mas nós, com isso, destacamos somente um aspecto do espaço, de modo unilateral, metodologicamente condicionado. Nós o isolamos, deixando provisoriamente de lado outros aspectos, que agora devemos igualmente incluir em nossas considerações. Que haja tais aspectos inteiramente distintos, pudemos perceber já na consideração do adormecer e do despertar, pois tínhamos lá reconhecido que não somente o espaço desaparece e novamente é construído, mas que no escuro da noite surge um espaço bem diferente, um espaço que durante o dia estava encoberto. Seu caráter é bem distinto daquele do espaço claro e iluminado do dia, e por isso ele é capaz de cobrir, abrigando, o homem que dorme, da maneira apresentada.

Somente por meio de tais experiências nós nos tornamos atentos ao grau com que, nas nossas idéias de espaço do cotidiano, nos guiamos por um bem definido, o espaço claro e todo ele visível do dia. Constatamos que algumas propriedades que nós, irrefletidamente, atribuímos ao espaço como tal de modo algum se referem necessariamente ao espaço, mas tão somente ao espaço do dia em particular. Isso se deve ao pressuposto que nós, na exposição até aqui, tomamos tacitamente como óbvio, o que de fato não é verdade: que nós possamos ver no espaço. Somente num mundo visível há, por exemplo, um horizonte e uma pers-

pectiva, assim como nós os referimos na representação da estrutura elementar do espaço, com aparente imunidade a qualquer outro argumento. Contudo, se não mais pudermos ver, desaparecem o horizonte e a perspectiva. Para tanto, o homem não necessita estar totalmente cego. A cada entardecer, com o irromper da escuridão, desaparece a visibilidade das coisas no espaço. E, apesar disso, permanecemos no espaço. Mas este tem um caráter completamente diverso. Queremos denominá-lo espaço da noite, à diferença do espaço claro do dia, e devemos voltar nossa atenção, agora, aos novos aspectos que aqui surgem.

Na contraposição dos dois espaços impõe-se logo a força com que o espaço do dia é apreendido pela visão, afirmando-se, pois, como um espaço primariamente visual. Entre os sentidos, a visão tem nele a liderança, e os outros, o tato e a audição, aparecem somente em complemento. Já à noite, estes tomam a liderança, e a visão não chega a desaparecer por inteiro, mas é forçada a recuar a um pequeno resto. Resulta a necessidade imediata de examinar os sentidos individuais na estruturação do espaço total e distinguir as formas de espaço que lhes são correspondentes, o espaço visual, o espaço auditivo e o espaço tátil. (Aqui, o olfato e a gustação podem ficar fora da análise). Assim, a psicologia voltou-se, de fato, à investigação desses diferentes espaços sensoriais, e seus resultados têm, também para nós, o mais alto significado. Apesar disso, não nos interessam tanto esses espaços parciais artificialmente isolados, que conseguimos separar somente em abstrações. O que nos interessa é, primeiramente e apenas, o espaço vivenciado no todo, como ele se modifica sob as variadas condições. É assim a diferença entre o espaço do dia e o espaço da noite com as formas de transição que aparecem entre eles, e só eventualmente, como construção auxiliar ao pensamento, iremos invocar os diferentes espaços sensoriais.

2. O ESPAÇO DO DIA

O espaço do dia tem, para a experiência do espaço, um *status* mais elevado. Nossas idéias correntes de espaço são extraídas do espaço do dia, e, quando queremos reconhecer o espaço da noite em sua essência peculiar, devemos inicialmente destacá-lo do espaço do dia. E será inicialmente pelas ausências que nós caracterizaremos o espaço da noite, logo, mediante exclusão dos momentos ligados à visibilidade. Apenas depois disso estaremos em condições de descobrir também os traços positivos do espaço da noite. Assim, a consideração deve necessariamente principiar com o espaço do dia, para dele destacarmos o espaço da noite, e

aqui podemos nos limitar aos traços decisivos para a diferenciação dos dois espaços.

O essencial do espaço do dia consiste na possibilidade que eu tenho de vê-lo com abrangência, em toda a sua extensão. Não tenho somente objetos individuais, mas desde sempre eu os referi no todo do espaço. Se por um instante nos servirmos da abstração da superfície visual, i.e. a projeção de todas as manifestações espaciais sobre um plano perpendicular à direção da visão, abrindo mão de sua distância, assim os objetos individuais aparecerão claramente delimitados uns em relação aos outros, com contornos definidos. Mas isso sempre ocorre de modo que a superfície visual esteja constantemente preenchida com cores e brilhos. Ela está sempre dada como um contínuo, i.e. não tem furos. Mesmo a “mancha cega” no olho, que deveria formar uma interrupção no campo visual, ou quaisquer escotomas sempre são reunidos no contínuo fechado.²⁰

Mas mesmo a superfície visual, aqui, foi somente introduzida como uma simplificação provisória. Na realidade, eu vejo as coisas de antemão em sua plena espacialidade, i.e. também considerando a profundidade visual. Não nos importa aqui como tenha surgido geneticamente a experiência da profundidade. Só nos interessa o puramente fenomenológico em que a profundidade visual sempre existiu. Nela, o que antes parecia o contínuo a preencher os interstícios é a visão tangenciando os objetos próximos para o espaço dos objetos distantes. Aqui, o caráter fechado do contínuo que cria a superfície visual se torna espaço livre, que separa as coisas próximas das distantes. Peculiar no espaço do dia, que o diferencia das outras formas de espaço, é nele percebermos o interstício entre as coisas, este aparente nada.

O nítido encadeamento de profundidades do espaço visual repousa na conexão, que aqui não será em si analisada, entre percepção e movimento,²¹ i.e. na maneira como o olhar se desloca ao espaço posterior, quando eu passo os olhos “visando” os objetos mais frontais. O pré-requisito físico para essa possibilidade é o caráter retilíneo do raio de luz, como devemos ter em mente. Somente no espaço ótico o caráter retilíneo (e o conceito, nela fundamentado, de uma superfície plana) tem um sentido. Somente com a possibilidade dada pelo raio de luz de “visar”, i.e. trazer três pontos sobre uma linha reta, repousa o que Lassen chamou a “*Gefügtheit des Sichtbaren*” (caráter estrutural do visível),²² de que ele

20 Cf. LASSEN, *op. cit.*, p. 80 *et seq.*

21 Cf. VON WEIZSÄCKER, V. *Der Gestaltkreis*. Leipzig, 1940.

22 LASSEN, *op. cit.*, p. 59 *et seq.*

deriva a afinidade entre *Raum* (espaço) e *Gesicht* (rosto). Isso lhe deve significar que o espaço, como nós o compreendemos inicialmente, é o espaço apreendido pelo olho, de que os outros sentidos, antes de tudo o tato, na verdade participam, mas não produzem nenhum espaço próprio.

Essa clareza do espaço visível, Minkowski a destacou claramente em seu “*Temps vécu*”, em que ele diferenciou um espaço do dia e um espaço da noite, um espaço claro e outro escuro: se eu abro os olhos, o espaço do dia se abre, em toda sua vastidão, à minha frente. Eu vejo os objetos com seus contornos nítidos, mas eu também vejo as distâncias que os separam. Eu não vejo somente as coisas, mas também o espaço vazio que se encontra entre elas. Há aqui tanto um volume claramente preenchido quanto espaço livre. Decisiva é a capacidade de ver o todo, que liga tudo a uma unidade. “Tudo neste espaço”, diz Minkowski, “é claro, definido, natural, sem problemas”.²³ É também o espaço “mental” caracterizado por luz, clareza, clareza e definição. Minkowski acrescenta que esse espaço claro, de início, é dado como um espaço comum, que eu divido com outras pessoas. “O espaço claro é, portanto, um espaço socializado no sentido mais vasto da palavra”.²³ Se eu não quero me entregar por inteiro a esse caráter comunitário, devo criar territórios privados, esconderijos, que são só meus e em que eu possa me retirar da publicidade do espaço.

3. ESPAÇOS CREPUSCULARES

Antes que nos voltemos para o espaço noturno com sua total escuridão, lancemos um olhar sobre as já mencionadas formas de transição em que, passo a passo, perdem-se a clareza e a nitidez do espaço do dia, e com elas a existência de um horizonte. Isso inclui o crepúsculo e a névoa e outras manifestações aparentadas. Eu resumo isso com a expressão “espaços crepusculares”.

a) A floresta

Entre esses espaços crepusculares, horizontais, eu gostaria de mencionar também, de modo preparatório, a floresta, embora aqui não se possa rigorosamente falar de um crepúsculo (ou, sim, numa medida limitada, de um certo escuro da floresta que se une ao ruído nebuloso das

23 MINKOWSKI, *Le temps...*, p. 393.

árvores). À diferença das outras manifestações passageiras, trata-se aqui não de um impedimento da visibilidade por meios que se interpõem, como a neblina ou a escuridão. As coisas estão, aqui, bem reconhecíveis em suas formas; é muito mais o impedimento da vista pelas próprias coisas, pelos troncos de árvores e galhos, pelos ramos e folhas, que cercam as pessoas num vasto território, quase como numa espécie de espaço interno. O olhar penetra somente alguns metros na floresta e perde-se, então, entre os troncos.

A floresta tem, até aqui, uma posição intermediária entre o espaço interno e o espaço externo. Por um lado, não é um espaço livre, com uma vastidão autêntica. Não tem vista e não tem – antes de tudo – um horizonte, com seu claro término. O homem está cercado no invólucro da floresta. Mas esse caráter fechado é muito diverso e, de certo modo, mais material, pois não se trata somente de um impedimento da visão pela névoa ou por outros meios intangíveis (dos quais ainda se falará), mas um impedimento da própria liberdade de movimento por meio de coisas materiais, tangíveis, como árvores e galhos. Por outro lado, não são muros rígidos que caracterizam uma fronteira impenetrável. O homem está preso num espaço estreito, sem que este tenha uma fronteira rígida, declarada. Ele pode se mover, de certo modo, livremente. Pode caminhar através da floresta. Mas tão logo ele a penetre segundo uma direção, não escapa ao aprisionamento de seu olhar, não ganha o ar livre, mas o âmbito estreitamente visível o acompanha como sua sombra; ele não se liberta de sua estreiteza, mas permanece nela fechado. Esse caráter paradoxal da floresta é pronunciado por um poeta francês moderno citado por Bachelard: “A peculiaridade da floresta consiste em ser ao mesmo tempo fechada e aberta para todos os lados”.²⁴ Daí seu caráter sinistramente opressor.

Desconcertante, aqui, é que nesse “mundo sem fronteiras”²⁵ nenhuma direção seja distinta em relação à outra. Por esse motivo, o homem perde facilmente sua orientação quando não se deixa levar pelos caminhos que atravessam a floresta. Mesmo estes não o conduzem com segurança, pois o homem está entregue às suas curvas sem visibilidade, e nelas não pode manter nenhuma direção clara. Mesmo seguindo por caminhos, ele é levado às cegas. Portanto, o homem facilmente se perde na floresta. Isso pode ter algo de inquietante. O homem nunca ganha o campo seguro da vista aberta. Atrás de cada arbusto, pode haver um inimigo à espreita. O crepúsculo, i.e. uma claridade parcial, faz parte da essência da floresta. As coisas individuais perdem seus contornos nítidos e se dissolvem num meio que tudo invade. E isso se une no âmbito do audível,

24 BACHELARD, *Poetik...*, p. 282.

25 *Ibid.*, p. 215.

novamente, com o ruído, em cuja indefinição as vozes individuais se somam para uma impressão geral crepuscular.

Em Eichendorff, isso é pronunciado no sentido das compreensões românticas, de perspectivas sempre novas:

*Im Walde, in dem Rauschen,
ich weiss nicht, wo ich bin*²⁶

diz ele, no sentido dessa sensação romântica-panteísta de ser tomado num todo abrangente. Mas esse efeito pode se intensificar, onde o entusiasmo de vida romântico se perdeu, e subir até o caráter tenebroso, e a floresta então será sentida como um poder ameaçador, avassalador, que (como a floresta tropical engole tantos sítios de uma cultura antiga) destrói, novamente, toda a configuração humana do espaço.

*Der Wald hat viel Gewalt*²⁷

diz Bergengruen, que ainda tem uma forte sensibilidade a esses poderes elementares.

b) A névoa

Esse desaparecer das coisas individuais num todo comum, que já se iniciava na floresta na pluralidade embaraçadora das formas a se superpor, completa-se num caso em que a visão é impedida, não mais por coisas tangíveis isoladas, mas pelas condições atmosféricas no todo. Na névoa, isso se mostra de modo especialmente impressionante, pois, diante do mundo da visibilidade do dia, ela mostra um mundo completamente modificado. Nela, as coisas perdem sua tangibilidade, escorregam para o intangível e ganham, bem por isso, um novo caráter ameaçador, mais forte que aquele que já destacamos ao tratar a floresta. Elas emergem da névoa e tornam a desaparecer, e tudo de repente, sem que eu as possa enxergar vir e novamente ir. Logo, eu não posso me preparar internamente para a sua aproximação; de repente, elas aparecem à minha frente e estão perigosamente próximas. Nesse mundo, não há mais nenhuma gradação progressiva das distâncias, há somente – como na flores-

26 FREIHERR VON EICHENDORFF. *In der Fremde*. v. 1, p. 34. N.T. Em livre tradução: Na floresta, no murmúrio, eu não sei onde estou.

27 BERGENGRUEN, W. *Die Rose von Jericho*. Zurique, 1946. p. 9, 14. N.T. Atente-se para o duplo sentido de *Gewalt*, como poder e também violência; em livre tradução: A floresta tem muito poder.

ta, mas de modo muito mais acentuado – uma zona próxima de estreitos limites, atrás da qual logo se revela o branco nada. Fala-se tipicamente, no dialeto Frísio Oriental, de um “pequeno mundo”, quando se trata de névoa; a delimitação nessa pequena zona próxima é aqui verbalizada com clareza. Por esse motivo, aquilo que me encontra na névoa me atinge logo na proximidade de um contato direto, ameaçador, um choque direto. O cuidado habitual* com que eu deixo as coisas se aproximarem de mim é tornado impossível, e deve ser compensado por uma vigilância maior.

Hermann Hesse descreveu essa experiência de modo tocante como experiência da solidão humana:

é admirável como sempre comove ver o modo com que a névoa separa todo o avizinhado e aparentemente unido, com que envolve e isola cada criatura e a torna inevitavelmente só. Um homem caminha passando por você na estrada rural, ele toca uma vaca ou cabra, ou empurra uma carroça ou ainda carrega um fardo (...) você o vê aproximar-se e o saúda, e ele agradece; mas tão logo passou, você se volta e olha para procurá-lo, e o vê logo tornar-se turvo e desaparecer no cinza.²⁸

A solidão se torna, assim, ainda mais opressora, de modo que o outro mundo ainda é audível, mas não é mais visível:

Você ouve na maior proximidade pessoas e animais, que você não pode ver, caminhar e trabalhar e emitir chamados. Tudo tem algo de conto de fadas, de estranho, oculto, e por momentos você sente o simbólico, nisso tudo, com clareza assustadora. Sente como, no fundo, uma coisa é inexoravelmente estranha à outra, assim também uma pessoa à outra, seja quem for, e como nossos caminhos se cruzam sempre por poucos passos e momentos somente, e ali ganham aparência fugidia da co-existência, vizinhança e amizade.

Hesse o traz nos conhecidos versos:

*Seltsam, im Nebel zu Wandern!
Einsam ist jeder Busch und Stein,
kein Baum sieht den andern,
jeder ist allein. (...)*

* N.T. Cuidado, em alemão *Vorsicht*, composto de “*Vor-sicht*”, significa, literalmente, uma pré-visão.

28 HESSE, H. *Nebel*. v. 1, p. 635 *et seq.*

*Seltsam, im Nebel zu Wandern!
Leben ist Einsamsein.
Kein Mensch kennt den andern,
jeder ist allein.**

Talvez já seja uma exegese de Hesse quando ele se volta tanto para a solidão humana. Se nos atemos ao significado direto, o que se torna bem claro é mais o caráter tipicamente opressor de estarmos suspensos no espaço vazio. E isso é, por sua vez, tanto mais opressor quanto mais clara, quanto mais branca se torna a névoa, de modo que mais que toda a ameaça, um sentimento da ausência do ser, um flutuar no espaço vazio se impõe. Mais opressor ainda que o calar dos espaços sem fim, dos quais fala Pascal,²⁹ o vazio nos assedia aqui de modo direto.

c) A nevada

Fantasmagórica também é a descrição de Stifter, em “*Bergkristall*”, do caminho de duas crianças através da neve que cai espessa. Para elas, faz desaparecer o mundo ao redor. Assim escreve:

Nada havia ao redor delas a não ser a brancura deslumbrante, (...) ele próprio um círculo cada vez menor ao redor delas, e então se tornou uma névoa luminosa, caindo em listras, que devorava e envolvia tudo mais, e no final não era mais que a neve se precipitando, insaciável.

Um pouco adiante, escreve:

Novamente nada havia ao redor delas a não ser a brancura, e em volta nenhuma interrupção escura para se ver. Parecia uma vastidão de luz, e sequer podíamos enxergar três passos à frente; tudo estava envolto, por assim dizer, numa alva escuridão, e, como não havia sombras, não se podia julgar a medida das coisas, e as crianças não podiam saber se iriam subir ou descer, até que um abrupto acrive agarrou seus pés e as obrigou a subir.³⁰

* HESSE, *Nebel*, v. 1, p. 635 *et seq.* N.T. Em livre tradução: Estranho, caminhar no nevoeiro! Cada arbusto está só, e cada pedra do caminho, nenhuma árvore vê a outra, cada qual está sozinho. Estranho, caminhar no nevoeiro! Viver é viver na solidão. Cada um é para o outro um estrangeiro, todos sozinhos se vão.

²⁹ Cf. nossa p. 93.

³⁰ STIFTER, A. *Bergkristall*. In: *Bunte Steine*. Winkler-Verlag: Munique, 1951. p. 188 *et seq.*

É novamente o sentimento de um flutuar no espaço vazio, comparável ao espaço da névoa e, por sua vez, distinto deste num modo peculiar. Stifter fala de uma grande “vastidão de luz”, de uma “única escuridão branca”. O esquiador nas montanhas conhece essa experiência. É a claridade extrema, a “escuridão branca”, ligada com a impossibilidade de reconhecer qualquer coisa determinada, que, muito pior que a negra escuridão da noite, entrega o homem ao nada opressor. É a plena desmaterialização do ambiente. O homem sente que tem de se precipitar no nada, pois nada vê de sólido ao seu redor, em que possa se sustentar. Ele menciona que flutua e cai no nada. Aqui são identificáveis novamente etapas, conforme se trate somente de uma descorporalização na névoa turva ou, ao mesmo tempo, numa névoa verdadeira, que por meio da forte insolação vinda do alto leva à plenitude de luz, branca.

É novamente um espaço sem nenhum horizonte, e, como é destacado aqui com muita clareza, isso não chega a suspender a base da orientação humana, a distinção de vertical e horizontal (pois permanece na sensação de peso), mas traz inquietante sensação de insegurança. Não vemos distinções de altitude, não vemos fronteiras entre o céu e a terra, e somente quando à frente o pé, cuidadosamente tateando, percebe maiores diferenças de altitude, somente quando o movimento de caminhar se converte no subir, percebemos na sensação muscular alterada que o terreno está em aclave.

d) O crepúsculo

Semelhantes às condições sob névoa são também aquelas em que o crepúsculo aparece e se adensa, finalmente, na plena escuridão da noite. Ambas manifestações se ligam com frequência, pois é precisamente no crepúsculo que, de fato, a névoa começa a aumentar. Mas essa névoa crescente do crepúsculo e que desaparece no escuro tem um caráter bem distinto da névoa transpassada de luz clara. Não é tanto o sentimento de um nada que consome, que de certo modo suga a pessoa, fazendo-a acreditar cair no vazio, mas do contrário, é algo que devora a materialidade e ao mesmo tempo a penetra. Onde as fronteiras entre percepção e ilusão se dissolvem, surge um mundo intangível, sempre em mudança, fantasmagórico, assustador. Cada arbusto que desaparece à meia-luz se converte numa forma ameaçadora. Por toda parte espregueia um perigo constante, presente em sua intangibilidade, e uma sensação de profundo amedrontamento toma a pessoa.

No “*Erlkönig*”, de Goethe, esse efeito assombroso do crepúsculo encontrou sua expressão poética.³¹ O “*Nebelstreif*”, o vento em folhas secas, os pastos velhos e cinzentos são suficientes para construir um tal mundo misterioso e perigoso. Em Goethe, houve uma boa formulação dessa força ameaçadora do crepúsculo em variados poemas. Assim, por exemplo, nos “*Chinesisch-deutschen Jahres- und Tageszeiten*” (estações do ano e partes do dia sino-germânicas):

*Dämmerung senkte sich von oben,
schon alles ist alle Nähe fern...
Alles schwankt ins Ungewisse,
Nebel schleichen in die Höh;
schwarzvertiefte Finsternisse
wiederspiegelnd ruht der See.*³²

Aqui é importante sobretudo o encolhimento, simultâneo ao distanciamento da redondeza a um “pequeno mundo”: “toda proximidade já é longe...”. A zona ambiental próxima se estreita ao redor do homem, pois o que até há pouco aparentava próximo se afastou para longe. Ou, mais agudamente, em “*Willkommen und Abschied*” (Boas-vindas e despedida):

*Schon stand im Nebelkleid die Eiche,
ein aufgetürmter Riese, da,
wo Finsternis aus dem Gesträuche
mit hundert schwarzen Augen sah*³³

Os “cem olhos negros” da escuridão expressam de maneira oportuna esse caráter misterioso, que do mundo crepuscular recai sobre os homens. Ele se sente entregue a um olhar que o vê, mas que ele não pode localizar em lugar algum.

*Die Nacht schuf tausend Ungeheuer**

segue dizendo. São as criações do medo humano.

31 GOETHE, J. W. von. *Erlkönig*. v. 1, p. 115 *et seq.*

32 GOETHE, J. W. von. *Chinesisch-deutsche Jahres- und Tageszeiten*. v. 2, p. 53. N.T. Em livre tradução: O crepúsculo do alto desce, tudo que era perto já é longe... Tudo se suspende no incerto, névoas se arrastam nas alturas; imagens profundamente escuras refletindo, o lago adormece.

33 GOETHE, J. W. von. *Willkommen und Abschied*. v. 1, p. 49. N.T. Em livre tradução: Já em roupas de névoa o carvalho, qual gigantesca torre, lá onde a escuridão, dos galhos, olhava com cem olhos negros.

* N.T. Em livre tradução: A noite criou mil monstros.

Entretanto, não se omita a consideração de que esse mesmo crepúsculo também pode parecer bem diferente ao homem, e muito menos assustador. Matthias Claudius fala, na conhecida *Abendlied* (canção do anoitecer), do “envoltório crepuscular”, em que o mundo seria “tão confiável e propício”. Essa redução do mundo a um âmbito mais estreito, pela retirada das zonas mais distantes, é sentida também aqui, mas, à medida que este desaparece na escuridão, desaparece também o mundo inimigo e ameaçador, enquanto o círculo mais estreito, agora não mais ameaçado por poderes externos, é um envoltório que abriga, precisamente como é sentido mais tipicamente pelas pessoas. É um mundo que adormece, que também convida o homem a adormecer.

O homem pode, logo, responder com sentimentos completamente opostos a esses espaços. Era inicialmente o sentimento do sinistro, amedrontador, e mesmo da ameaça fantasmagórica, que assaltava a pessoa na névoa e no crepúsculo. São espaços do medo, nos quais o homem é torturado num sentimento de insegurança e de achar-se perdido. E, não obstante, esse crepúsculo poderia ganhar algo de confiável, algo que envolve o homem. Esse sentimento se completa, então, à noite.

Mas como é possível que circunstâncias idênticas, ou no máximo apenas de matizes diferentes possam ser de efeito tão completamente oposto? Isso parece residir na atitude diversa da pessoa. Estávamos, no processo do adormecer, atentos ao fato de que o homem deve deixar-se cair para afundar no sono, de certo modo despedindo a atenção desperta do dia. Assim, ele é tomado inicialmente pelo medo paralisante, pois o espaço do dia, com seu caráter diáfano, lhe escapa, e também lhe escapam as possibilidades ali fundamentadas de uma auto-afirmação precavida. O homem sente-se inseguro, e assim surge a sensação descrita do estar devassado. Escuridão é falta da luz, e com isso falta das possibilidades de uma ação finalística no mundo. Somente quando o homem dispensa a orientação no mundo claro e, sem segurança, confia-se à escuridão, ele pode se desdobrar em seu próprio ser. E então despertam as experiências profundas do sonho noturno que abriga a pessoa. Por isso, devemos nos voltar agora a este, em toda sua individualidade.

4. O ESPAÇO NOTURNO

a) A caminhada na noite

Na noite se completam as maneiras como o espaço familiar e visível se modifica sob condições atmosféricas alteradas. Se contrapuser-

mos agora os dois extremos, o espaço escuro da noite se destaca do espaço claro e visível, e ainda lúcido e sem problemas, do dia. Essa distinção se dá por meio de uma estrutura inteiramente modificada. Não me refiro à construção abstrata de um espaço puramente tátil e audível, como deve existir no mundo dos cegos, mas a experiência concreta do espaço, que todos nós temos à noite, e como sempre se repete na alternância regular com o espaço claro do dia. No fundo, talvez, somente um ser que conheça o mundo claro do dia seja capaz de compreender completamente o caráter peculiar do espaço escuro.

Uma imagem elucidativa é a da caminhada por uma estrada rural, à noite. Também nesse espaço não se fala numa plena falta da visibilidade. Assim como os ruídos se acercam de mim, o latido dos cães numa propriedade distante, os passos de uma pessoa que vem, assim também há certos remanescentes da visibilidade quando eu me movimento pela estrada noturna. Por exemplo, as estrelas sobre mim ou o luar por através das nuvens, as luzes de uma colônia afastada. Também reconheço o caminho alguns passos à minha frente, na maneira como se destaca da grama mais escura. Entretanto, disso tudo somente uma vaga zona próxima me é reconhecível. Atrás dela, o mundo desaparece numa escuridão uniforme. Mesmo as poucas luzes que conseguem chegar até mim não têm uma distância definida. Por esse motivo, torna-se difícil, na caminhada noturna, estimar quão distante uma luz que surge ainda está posicionada, e quanto ainda se deve caminhar, no estado de esgotamento.

Isso condiciona meu movimento alterado na escuridão. Por eu não ter uma vista aérea desse espaço, falta-me nele a margem de jogo para um movimento livre e natural. E quando já é tão escuro que não mais se vê sequer “a mão diante dos olhos”, só é possível mover-se nesse espaço tateando cuidadosamente. Devemos temer a cada instante o risco de tropeçar numa irregularidade do solo ou topá-la de algum modo doloroso. Quanto, apesar disso, ainda podemos caminhar depende de uma “confiança cega” na natureza sólida da rua. Assim também eu me movimento na própria casa, na escuridão, com razoável liberdade, porque eu de dia conheço a posição de todas as coisas e o movimento entre elas se tornou para mim um hábito. E tão mais pavoroso – e muitas vezes doloroso – é, então, quando me surpreende um objeto no lugar errado, surge no caminho e eu esbarro nele. Mas logo que eu penetre um espaço desconhecido, como na floresta sem caminhos, só posso avançar tateando cuidadosamente com os pés e movendo as mãos diante de mim, preventivamente. E escuto cada ruído inesperado, para saber de onde vem. Devo

aguçar minha atenção por toda parte, porque me falta a “pre-visão”^{*} normal, ou seja, a vigilância sobre todo o espaço à minha frente.

Apesar disso, seria equivocado tomar o espaço noturno apenas como a privação do espaço diurno, somente condicionada pela ausência da total visibilidade e da localização que esta permite. Muito mais, o espaço noturno tem um caráter inteiramente próprio, que deve ser reconhecido.

b) A descrição em Minkowski e Merleau-Ponty

Minkowski, a quem já recorremos para a caracterização do espaço diurno, foi provavelmente o primeiro a tratar do espaço noturno em sua peculiar essência. Iremos nos ater inicialmente a suas observações. A escuridão, que determina o espaço noturno, é para Minkowski não só uma falta da luz, mas tem um caráter próprio, que deve ser definido positivamente. Ela é “mais material” que a claridade. O espaço da escuridão “não se expande à minha frente”, como o espaço do dia claramente reconhecível, “mas toca-me imediatamente, me envolve (...) Ele me penetra e me transpassa completamente (...) de modo que poderíamos quase dizer que eu sou permeável à escuridão, enquanto não o sou à luz”.³⁴

O espaço tem, pois, não mais o caráter de uma margem de jogo, na qual eu posso me mover num certo âmbito livre, mas ele me enclausura mais estreitamente. Ele como que se deita diretamente sobre minha superfície corporal, “ele me toca imediatamente”. Por outro lado, nada tem de estranho. Meu sentimento em relação a esse espaço é o de ser recebido por um protetor. “Ele me penetra e transpassa completamente.” O eu se mistura à escuridão. O homem se funde com seu espaço.

E aqui se liga o segundo traço. À diferença da claridade do espaço claro, portadora de lucidez, esse escuro é “opaco” e, assim, cheio de mistérios. “Tudo é escuro e misterioso no espaço negro”.³⁵ Sentimos a presença do desconhecido. A escuridão não é de modo algum um nada absoluto; pelo contrário, ela é cheia de surpresas e segredos. Uma luz, um brilho pode atravessar a escuridão, um sussurro pode se notar; do modo como ela se preenche desses espectros e ruídos, assim também ela me invade.

Não há nesse espaço distância alguma, nenhuma expansão no sentido verdadeiro, e mesmo assim ele tem uma profundidade típica.

* N.T. Do alemão *Vor-sicht*.

34 MINKOWSKI, *Le temps...*, p. 393.

35 *Ibid.*, p. 394.

Mas essa profundidade é diferente daquela do espaço diurno, pois não se relaciona com a altura e a largura, mas – esquivando-se de toda quantificação – é a única dimensão desse espaço. É um envoltório escuro e ilimitado, no qual todas as direções são iguais. E, enquanto o espaço claro do dia (de acordo com Minkowski) é de início um espaço comum, o homem permanece só nesse espaço. O olhar como meio de entendimento silencioso e o sorriso como sinal da união perdem efeito. A noite não mostra, ela pode somente conversar ou calar.

Minkowski desenvolve seus resultados a respeito do espaço escuro inicialmente no mundo dos doentes mentais. Segundo essa sua compreensão, os esquizofrênicos têm somente um tal espaço escuro. Mas esse espaço noturno existe também no mundo dos saudáveis, com a ressalva de que ele aqui se tornou uma forma do espaço que se encontra em alternância rítmica com a outra forma. Com isso, resulta a questão da relação recíproca de espaço do dia e da noite. Minkowski parte aqui da consideração de que eu, quando sentado em meu quarto, sei que o espaço para lá da parede do quarto segue adiante. Minkowski equipara agora esse espaço, que não é visível do quarto, ao espaço noturno, que de certo modo se recolheu atrás das fronteiras do âmbito iluminado. O espaço claro, assim ele o vê, é cercado pelo escuro, o escuro está por detrás do espaço claro. Se talvez não soe muito convincente equiparar o espaço para lá da fronteira do visível, indefinido, com o espaço escuro que é bem concretamente preenchido, é seguramente acertado que não possamos compreender a relação entre ambos os espaços tanto no sentido de uma correspondência simétrica. Em vez disso, de alguma maneira indeterminada e ainda difícil de compreender, o espaço escuro forma a base sobre a qual o espaço do dia se pode desenvolver (mesmo que a compreensão tenha de se estabelecer no espaço claro).

Merleau-Ponty tratou, em sua *Fenomenologia da percepção*, a questão da prioridade do espaço noturno em relação ao espaço diurno, em continuidade direta com Minkowski. Ele descreve aqui a transição do mundo do dia para o da noite da seguinte maneira:

Quando, por exemplo, o mundo dos objetos claros e articulados encontra-se abolido, nosso ser perceptivo, amputado de seu mundo, desenha uma espacialidade sem coisas. É isso que acontece à noite. Ela não é um objeto diante de mim, ela me envolve, penetra por todos os meus sentidos, sufoca minhas recordações, quase apaga minha identidade pessoal. Não estou entrincheirado em meu posto perceptivo para dali ver desfilarem, à distância, os contornos dos objetos. A noite é sem contornos, toca-me ela mesma, e sua unida-

de é a unidade mística do mana.* Até mesmo gritos ou uma luz distante só a povoam vagamente, é inteira que ela se anima, ela é uma profundidade pura sem planos, sem superfícies, sem distância dela a mim.³⁶

Isso vai, por um lado, bem ao encontro de Minkowski, que só é parcialmente referido. E tanto mais importante é então a direção para onde leva o pensamento já colocado por Minkowski. Dali faz parte, antes de tudo, a maneira como ele toma o termo do mana, para caracterizar a participação mística na noite. São formas de pensamentos “pré-lógicas”, que emergem no espaço noturno e, nessa medida, os românticos tinham mesmo razão quando, à noite, sentiam-se mais próximos das origens da vida. A avançada anulação da identidade pessoal é, então, apenas a consequência necessária da eliminação da divisão entre sujeito e objeto. A essa concepção primitiva de vida também corresponde, portanto, que reapareçam formas animistas de pensar, e a crença em fantasmas e temor de fantasmas de hoje são um efeito seu somente.

Essa modificação da espacialidade é ainda mais clara no sono e no sonho, pois, quando o homem desperto se encontra no espaço noturno, então a “espacialidade sem coisas” primeiro lhe parece algo assustador, como a falta da sustentação habitual nas coisas. Diante disso ele irá primeiramente manter a atenção do dia ainda presa, até que lhe suceda encontrar essa unidade mística na qual o espaço noturno se povoa, de dentro para fora. No sono, ao contrário, o homem desistiu definitivamente do plano do pensamento consciente e se entregou por inteiro aos subterrâneos mais profundos de sua vida. Aqui, somente, se realiza a experiência do espaço noturno. “No sono”, assim diz Merleau-Ponty, “eu volto às fontes subjetivas de minha existência, e as imagens do sonho me revelam ainda melhor a espacialidade geral, na qual o espaço claro e as coisas

* N.T. O termo *mana* tem papel central na cultura dos povos da Polinésia. Em seu significado elementar, significa simplesmente poder, seja espiritual ou mundano. A cultura da Polinésia não vê aqui nenhuma diferença. Uma pessoa que se destaca por grandes habilidades, força e autoconfiança tem um mana significativo e, com isso – de acordo com as crenças da Polinésia –, tem necessariamente grande energia espiritual. O conceito dessa energia espiritual deixa-se comparar com idéias semelhantes de outros círculos culturais, como, por exemplo, o Qi (Chí, no Japão Ki), o Prana e outros. O mana é uma força vital universal que flui em cada manifestação da realidade mundana e a preenche com vida. Não deve ser confundido com o maná (alimento misterioso do povo judeu no deserto, no Antigo Testamento).

³⁶ MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris, 1945. p. 328. N.T. Aqui utilizada a tradução de Carlos A. R. Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 380 *et seq.*

observáveis são admitidos”.³⁷ Ele fala nesse contexto de uma *spacialité originaire* (espacialidade primitiva), como ela é acessível também nas experiências espaciais míticas e patológicas. “Espacialidade primitiva” não significa aqui, como o termo confuso de uma “espacialidade sem coisas” poderia supor, uma espacialidade do sujeito antes de toda a percepção individual, mas a forma da espacialidade que corresponde a um estado originário do sujeito humano e da qual, então, as outras modificações da espacialidade se desenvolvem.

37 MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie...*, p. 334.

4. | O ESPAÇO DOTADO DE HUMOR

1. O SENTIMENTO DA ESTREITEZA E DA VASTIDÃO

Na observação do espaço crepuscular e do espaço noturno tornara-se inteligível que o espaço é mais que o campo sempre igual da cognição objetiva e da ação finalística, que ele está muito mais ligado aos sentimentos e desejos, sobretudo à constituição psíquica completa do homem. Já Lewin tinha, em seu campo de problema, alertado para o fato de que o espaço hodológico não depende somente das circunstâncias externas do terreno, mas também do estado psíquico da pessoa. Isso vale ao mesmo tempo, num sentido mais geral, para o espaço vivenciado.

Nós nos inserimos aqui, mais uma vez, em seqüência às considerações anteriores sobre a estreiteza e a vastidão do espaço. Tínhamos tentado entendê-las a partir da margem de jogo humana: estreito é aquilo que impede o desdobramento da vida, vasto é aquilo que lhe libera um território de desdobramento suficiente. Nós víamos ao mesmo tempo, entretanto, que o que é vasto e o que é estreito nunca se deixam determinar numa escala objetiva e definitiva. O que parece vasto para um é na medida certa para o outro, ou até mesmo apertado. Se um se recolhe para trabalhar numa cela estreita, o outro ocupa um salão inteiro. Se um ama a vista da janela e coloca junto dela sua mesa, para que seu olhar pensativo possa errar pelas distâncias, já o outro se afasta da janela, porque apenas o espaço fechado lhe dá suficiente concentração. Mas também na mesma pessoa varia a necessidade de espaço de acordo com a constituição psíquica e com suas necessidades do momento. No estado de profunda tristeza, ela rasteja para o canto da caverna; no estado alegre-

mente exaltado, do contrário, necessita de espaço de desdobramento, de uma vastidão que se abra livremente. Assim explica, por exemplo, Bachelard, na análise das funções da habitação: “Ambas as realidades externas da cabana e do castelo circunscrevem (...) nossas necessidades de reserva e expansão (...) Para poder dormir bem, não podemos dormir num grande recinto. Para trabalhar bem, não podemos trabalhar num esconderijo apertado”.³⁸ E, para outros fins, isso ainda pode ser diferente.

O oposto também é verdadeiro: o caráter do espaço que cerca o homem age sobre seu estado psíquico. É, pois, uma dupla influência: a constituição psíquica do homem determina o caráter do espaço circundante, e no sentido oposto o espaço tem efeito sobre o estado psíquico. Cada espaço concreto em que o homem se encontre, seja espaço interno ou externo, como tal, já tem um caráter definido de *Stimmung* (humor), tem, por assim dizer, suas qualidades humanas, e estas, por sua vez, condicionam, entre outras coisas, como definições mais simples as experiências de estreiteza e a vastidão de um determinado espaço.

2. O CONCEITO DO ESPAÇO DOTADO DE HUMOR

O melhor que nós fazemos para a caracterização dessas relações é adotar o conceito de espaço dotado de humor,³⁹ inicialmente introduzido por Binswanger, mesmo que tenhamos de acrescentar, para evitar incompreensões, que não se trata de um espaço ao lado de outros possíveis espaços, mas que é um aspecto sob o qual nós observamos o espaço, portanto em nada diferindo do espaço hodológico e do espaço de ação. O humor do espaço é pura e simplesmente um traço essencial de cada espaço, mesmo que possa se manifestar de maneira mais forte num caso e de maneira mais fraca no outro. Poderíamos, talvez, dizer, de modo menos confuso, que observamos o espaço tendo em vista seu humor.

O humor, como Heidegger introduziu como conceito filosófico fundamental⁴⁰ ao seu tempo e que eu tentei, então, alargar sobre a

38 BACHELARD, *Poetik...*, p. 95.

39 BINSWANGER, *Das Raumproblem...*, p. 174 *et seq.* Veja: *Der gestimmte Raum*, p. 195 *et seq.*

40 HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 134 *et seq.* N.T. Aproveitamos aqui a nota nº 45 da tradução para o português de Schuback (já citada): “O étimo alemão *Stimme* (= a voz, o voto) constitui, na experiência que exprime, uma fonte de inúmeras derivações e composições. Como *Stimmung*, designa o estado e a integração dos diversos modos de sentir-se, relacionar-se e de todos os sentimentos, emoções e

mesma base,⁴¹ mostra-se um ponto de partida apropriado, porque se encontra ainda antes da divisão entre sujeito e objeto. O humor não é algo de subjetivo “no” homem; tampouco é algo de objetivo que se poderia encontrar “fora” em seu meio circundante, mas diz respeito ao homem em sua unidade ainda preservada com seu ambiente. Todavia, precisamente por isso, o humor se torna o fenômeno-chave para a compreensão do espaço vivenciado.

Importante é, sempre novamente, o caráter dúbio. O espaço tem seu humor definido, seja como espaço interno ou como paisagem. Ele pode ser sereno, leve, sombrio, sóbrio, festivo, etc., e esse caráter de humor se transmite, então, ao homem que por ali se encontra. Em especial, são as condições atmosféricas que agem sobre as pessoas de modo sereno, radiante, opressor. E, do mesmo modo, o próprio homem é, de dentro para fora, perpassado por um humor especial, e tende a transmitir este também ao espaço circundante, e aqui o conceito de transmissão somente pode ser utilizado num sentido provisório para o esclarecimento dessa inter-relação e concordância. Falamos precisamente tanto de um humor do ânimo humano como do humor da paisagem ou de um espaço interno, e ambos são, rigorosamente, apenas dois aspectos de um *estar sintonizado** unitário.

Eu tento, inicialmente, de modo ainda bastante livre, reunir algumas contribuições a essa formulação do problema.

3. O EFEITO SENSORIAL E MORAL DAS CORES

Não é necessário deter-me na tarefa de seguir em detalhes a influência das condições atmosféricas sobre a vivência do espaço, pois cada um tem essas relações presentes, de imediato, da própria observação. Mesmo a definição espacial mais simples, a simples distância em que as coisas no espaço nos aparecem, varia com as condições atmosféricas. Nas tardes claras, depois das chuvas ou, ainda melhor, logo antes das

afetos bem como das limitações e obstáculos que acompanham essa integração. A tradução por *humor* empobrece essa riqueza conotativa. Não obstante, presta-se melhor do que ‘estado de alma’, ‘estado de ânimo’.”

41 BOLLNOW, *Das Wesen...*

* N.T. Em alemão, *Durchstimmtsein*, como uma harmonia dos humores ou, seguindo a tradução espanhola de Asiain y Martín, um “estar impregnado por um ambiente”.

chuvas, as montanhas e casas distantes nos parecem muito mais próximas. Elas, de repente, parecem “ao alcance das mãos” e ganham com isso um grau muito maior de plasticidade. É sabido que podemos utilizar essa manifestação para prever o tempo: é sempre um mau prenúncio quando os objetos distantes se mostram muito próximos. Já na névoa fina, novamente, as coisas se afastam, em especial vistas contra o sol. As montanhas recuam cada vez mais e finalmente desaparecem por completo atrás da neblina densa – elas já não estão mais presentes. Era necessário lembrar de tudo isso para esclarecer a influência das condições atmosféricas sobre a experiência do espaço.

Além disso, cumpre mencionar que as cores tornam o espaço mais estreito ou mais vasto. Cores claras tornam o espaço não somente mais iluminado, mas também mais vasto; já as cores escuras o tornam estreito. Um teto negro tem algo de carregado, que chega a ser opressor, mas pode ao mesmo tempo conferir o caráter de unidade e um calor aconchegante. Isso vale também para cada qualidade cromática. Goethe já buscara cuidadosamente decifrar esse efeito sob o título do “efeito sensorial e moral das cores”. “A experiência nos ensina”, assim escreve, “que as cores individuais dão estados da alma distintos”.⁴² Para esclarecer essa relação, é melhor citar suas próprias observações, embora tentemos nos restringir ao puramente fenomenológico, e deixar de lado, na medida do possível, a Teoria da Cor de Goethe.

A cor amarela, sublinha Goethe,

tem uma propriedade alegre, desperta, suavemente provocante (...) assim a experiência diz que o amarelo provoca uma impressão certamente cálida e envolvente (...) Esse efeito cálido podemos observar da maneira mais vívida ao vermos uma paisagem através de um vidro amarelo, em especial em dias cinzentos de inverno. O olho se contenta, o coração é expandido, o ânimo é alegrado, um calor muito próximo parece soprar sobre nós.

A ação estimulante do amarelo se intensifica quanto mais a cor tende para o vermelho. Se o amarelo avermelhado (no modo de expressão de Goethe) ainda poderia causar uma “sensação agradável, alegre”, a “sensação de calor e encanto”, este se intensifica no vermelho amarelado (por exemplo, a cor de cinábrio) até o “insuportavelmente violento”. “O aspecto ativo está aqui em sua mais alta energia (...) podemos olhar fixos uma superfície vermelha amarelada, que a cor parece realmente nos per-

42 GOETHE, J. W. von. *Farbenlehre*. v. 16, p. 207 et seq. N.T. Em livre tradução.

furar os órgãos.” Esse vermelho amarelado é, logo, a cor mais ativa; ela avança com a maior força em direção à pessoa, estreita seu espaço, mas também tem efeito excitante. Quiçá possamos aplicar essa caracterização, desviando-nos um pouco de Goethe, ao próprio vermelho, pois o que ele descreve como vermelho é um púrpura especial, um tom de efeito “sério e esplendoroso” cuja posição particular só pode ser entendida no âmbito da Teoria da Cor de Goethe.

Já o azul tem o efeito inteiramente oposto. Enquanto o vermelho amarelado avança sobre nós e assim estreita nosso espaço, o azul parece aqui recuar à nossa frente. Nós “vemos com prazer o azul, não porque ele avança sobre nós, mas porque ele se recolhe a si mesmo”. O azul como cor do alto céu e das distantes montanhas expande, pois, o espaço ao nosso redor. Mas por outro lado ele também nos dá “uma sensação de frio, assim como nos lembra de sombras”. Isso ocorre se o azul é usado como cor do espaço interno. Goethe observa aqui: “quartos em papel de parede somente azul parecem de certo modo vastos, mas na verdade frios e vazios”. Assim, quando nós resumimos o ponto de vista puramente espacial, se mostra logo, no vermelho amarelado, um efeito ativo, que entra na pessoa, é certo que aviva o espaço, mas o estreita; no azul, pelo contrário, um recuo, que amplifica o espaço, mas ao mesmo tempo o esvazia, torna-o petrificado.

Mas o verde é a cor extraordinária, na qual os efeitos contrários se compensam. Portanto, não age nem estreitando nem expandindo, mas repousa em sua neutralidade. Portanto, ela é elogiada por ser especialmente tranqüilizante e privilegiada para os espaços de moradia humanos.

Nosso olho encontra nessa cor uma satisfação real. Quando ambas as cores-mães se mantêm exatamente em equilíbrio na mistura (...) então o olho repousa e também o humor, nessa cor composta, como se fora uma cor simples. Não queremos nem podemos mais que isso. Portanto, para quartos em que sempre nos achemos, a cor verde é a mais selecionada para papéis de parede.

Aqui, em continuidade a Goethe, devemos mencionar que esse “efeito sensorial-moral” não é atribuído às cores depois de alguma associação, de modo que o amarelo avermelhado pareça quente por lembrar a chama e a cálida radiação solar, e o azul, ao contrário, pareça frio por deixar pensar em sombras frescas e gelo de geada. Antes disso (mesmo que em Goethe ambos os pontos de vista se superponham), são atribuídas às cores qualidades, já como tais, puramente fenomenológicas. Elas são vivenciadas do modo mais puro em sua ação total sobre o humor, quando as deixamos agir sobre nós, desprendidas de um objeto

(por exemplo, na pintura de um recinto, ou melhor ainda, no meio que Goethe gostava de visualizar, quando olhamos o ambiente através de vidro colorido).

4. ESPAÇOS INTERNOS

O que aqui foi dito sobre o efeito da cor, antes de tudo quando ela determina o efeito de nosso ambiente como um caráter geral atmosférico, vale de modo diferenciado para cada espaço que nos cerca: cada um tem seu caráter peculiar de “humor”, que se impõe sobre nós e que toma nosso ânimo, de modo que ele próprio se sintonize nesse humor. Nós nos atemos inicialmente a alguns exemplos de tais espaços internos, em que seus construtores, conscientemente, buscaram esse efeito de “humor”. Também quando lançamos mesmo um olhar bem fugidivo à história da arte, já se nos mostram as diferentes possibilidades.

A penumbra de um espaço de igreja anima a pessoa solenemente, mesmo que no instante nenhum ofício esteja ali sendo realizado. É o caráter peculiar do próprio espaço que tem efeito. Bem diferentes são os templos da reforma, do século XVIII, que conscientemente querem trazer um humor de clareza iluminista e, ao mesmo tempo, austero. Eles querem sintonizar o visitante para a clara recepção da doutrina, não mais para a participação num acontecimento sacro.

Podemos olhar toda a história da arquitetura orientados pelos diversos conteúdos de humor dos espaços nela compostos. As antigas basílicas, com suas paredes fechadas, escuras, e os mosaicos sob tênua iluminação a velas, transmitem a impressão de uma solenidade lenta, escura e misteriosa. E bem diferentes, livres, são as construções góticas de igrejas, em que as paredes são quase inteiramente soltas num sistema de esqueleto e em que, através das grandes janelas, entra uma plenitude de luz colorida. Sedlmayr colocou esse conteúdo típico do humor da catedral gótica no centro de seu livro,⁴³ e o interpretou como o céu rebaixado até a Terra. Seja como for, aqui se nota, em contraposição à abóbada pesada e escura, uma leveza e vastidão e liberdade bem diferentes. A alma se expande nesse espaço e é puxada para dentro no grande movimento que leva para o alto.

Por sua vez, bem diferente é a leveza suspensa de muitas construções de igrejas do barroco tardio, tão jubilosas em sua claridade, que

43 SEDLMAYR, *Die Entstehung...*

hoje não são mais sentidas, por muitos, como espaço sacro, o que certamente não é verdade, considerando o espírito de seu tempo. Também aqui domina a vastidão do infinito, que toma o homem, mas não é mais tanto o movimento que o leva às alturas sobre si mesmo e para longe daqui, mas um outro movimento, que o realiza já aqui inteiramente, uma vez que o anima para uma leveza encantadora e flutuante, que o assalta como algo festivo.

Iremos ainda retornar a alguns desses exemplos noutra contexto. Nós os mencionamos aqui somente para tornar visível a diversidade das possibilidades que se abrem.

5. O ESPAÇO OPRESSOR DO CORAÇÃO TEMEROSO

Tais efeitos não surgem somente dos interiores conscientemente criados, mas igualmente do espaço da paisagem “livre”. Como as abóbodas escuras, assim também as nuvens negras de chuva têm algo de opressor e carregado, mesmo quando elas, “na verdade”, deixam ao homem uma margem de jogo suficiente. Elas projetam o homem de volta para si mesmo e o voltam para dentro. Por exemplo, o “*Taugenichts*” de Eichendorff nunca teria deixado seu moinho num dia nublado de chuva, e não somente por esse dado tornar a caminhada mais difícil, mas porque é sobretudo a luz do sol que convida para o longe, enquanto as nuvens turvas trazem o mundo para muito perto dos seres humanos.⁴⁴

Isso vale na já destacada interação, ou melhor ainda, na unidade indivisível de dentro e fora, não somente como efeito do mundo sobre o ser humano, mas também do ponto de vista deste. Ao redor do atormentado, o espaço se recolhe, e tudo se lhe torna estreito, de modo que ele esbarra dolorosamente em tudo. Já o olhar caído para a Terra não deixa visível o horizonte e limita o homem a seu pedaço de espaço muito pequeno.

Binswanger cita, nesse contexto, uma passagem muito oportuna de Goethe, em que exclama:

44 Algumas interseções com os livros anteriores *Das Wesen der Stimmungen* e *Neue Geborgenheit* eram inevitáveis, porque aquilo que fora lá desenvolvido recobrou sua importância ao ser enfocado sob um ponto de vista distinto.

*O Gott, wie schränkt sich Welt und Himmel ein
wenn unser Herz in seinen Schranken banget.*⁴⁵

O medo, que já de acordo com o significado original da palavra significa o aperto* aflitivo do coração, estreita ao mesmo tempo o mundo ao nosso redor, estreita nosso espaço de jogo no mundo. E Binswanger, num exemplo que explica, enfim, a essência do espaço dotado de humor, acrescenta:

de modo algum Goethe presume nessa relação de como-quando uma relação causal, como se o medo do coração fosse a causa do aperto do mundo e do céu (...) Nessa relação essencial de “*Ich-Gestimmtheit*” (humor do eu) (...) e espacialidade mundial nada é o geneticamente primário ou o geneticamente secundário, nada origem ou efeito, condição ou condicionado, indutor ou induzido, tampouco causa ou consequência. Muito mais, o que chamamos temor do coração consiste precisamente numa limitação de céu e terra e a limitação de céu e terra consiste, vice-versa, no temor do nosso coração.⁴⁶

Binswanger acrescenta, ao fixar essas idéias de forma expressamente terminológica no sentido de nosso questionamento: “Esses nexos ônticos-genéticos, todavia, somente são possíveis graças à relação fenomenológica essencial que demonstramos com o título de espaço dotado de humor.”⁴⁷

Numa direção semelhante levam as observações que H. Telenbach fez sobre “a espacialidade do melancólico”. Na modificação por ele descrita do espaço vivenciado, chama a atenção, antes de tudo, a perda da profundidade espacial.

O ambiente parece, nessas situações doentias, puramente superficial, sem encadeamento na profundidade, e portanto sem plasticidade. “Tudo era uma única superfície”,⁴⁸ “tudo é como uma parede, tudo é plano”, assim são as afirmações tipicamente recorrentes nesse estado. Com isso se liga frequentemente a impressão de que todas as coisas estejam

45 GOETHE, J. W. von. *Die natürliche Tochter*. v. 6, p. 375. N.T. Em livre tradução: Ó Deus, que relativos se tornam o mundo e o céu, quando nos treme, em si confinado, o coração.

* N.T. Em alemão, *Angst* (medo) remete a *Enge* (estreiteza).

46 BINSWANGER, *Das Raumproblem...*, p. 200.

47 *Ibid.*, p. 201.

48 TELLENBACH, H. *Die Räumlichkeit des Melancholischen*. *Der Nervenarzt*, 27. Jahrg., p. 12 *et seq.*, p. 289 *et seq.*, p. 13, 1956.

afastadas para longe. “Tudo está tão longe de mim”, alguém disse uma vez, “eu vejo tudo tão longe como se estivesse numa outra aldeia”.⁴⁹ Tellenbach entende esse estado dentro da análise do *Dasein* de Heidegger como a perda de algo que é parte essencial do humano: a “tendência à proximidade”. “O melancólico perdeu a proximidade no sentido de um esvaziamento da coisa”.⁵⁰ “A cosmovisão do paciente consiste em segundos-planos anônimos”.⁵¹ Isso inclui o esvaziamento de toda a participação sentimental nas pessoas e coisas das imediações. “Isso tudo estava vazio e deserto”,⁵² e no sentido do espaço dotado de humor é característico que esse estado desértico perpassa o interior e o exterior, conjuntamente. Tellenbach enfatiza “como se correspondem o empobrecimento interno, que resulta em vazio, e o empobrecimento do mundo, que resulta em vazio, como se o espaço vazio tivesse uma continuação no interior vazio”.⁵³ Assim surge um sentimento de se estar perdido, sem mundo, que nós esclarecemos preferencialmente no depoimento de um doente:

Tínhamos perdido todas as relações. Estamos ou nos sentimos como uma pequena pedra perdida no cinzento sem fim da paisagem que se dissolve. O sentimento de pequenez, insegurança e de se achar perdido pode ser tão grande que nós nos sentimos como que transportados ao espaço sideral, onde somos um ponto abandonado, como uma última folha seca, varrida para lá e para cá, num mundo morto de outono.⁵⁴

Nesse contexto, torna-se compreensível também uma observação do império romano em decadência, que Jakob Burckhardt indica em sua obra “*Die Zeit Constantins des Grossen*”:

Parecia, às gentes no reino romano, que os rios começavam a baixar, e as montanhas a se afundar; sobre o mar, não mais víamos o Etna da mesma distância que outrora, e do Parnaso e do Olimpo se dizia o mesmo. Observadores assíduos da natureza diziam até que o cosmos estaria em decadência.⁵⁵

49 TELLENBACH, *op. cit.*, p. 14.

50 *Ibid.*, p. 292.

51 *Ibid.*, p. 291.

52 *Ibid.*, p. 13.

53 *Ibid.*, p. 16.

54 *Ibid.*, p. 290 *et seq.*

55 BURCKHARDT, J. *Die Zeit Constantins des Grossen*. Gesammelte Werke. v. I. Darmstadt, 1955. p. 198.

Também essa observação poderia ser apoiada na unidade de alma e mundo, característica do espaço dotado de humor. “O sentimento de que tudo que agora acontece seria pequeno em relação a um tempo anterior, pintado cada vez com maior esplendor”,⁵⁶ a consciência da própria insignificância que se abateu sobre as pessoas de então repercutia no fato de que eles viam mesmo na natureza tudo muito pequeno. A banalidade do coração corresponde à banalidade do mundo que lhes é atribuído.

6. O ESPAÇO EUFÓRICO

O que aqui foi desenvolvido para a perspectiva da opressão vale em exata correspondência também para o humor oposto. O céu sereno, com sua impressão de vastidão estimulante, modifica simultaneamente todo o estado interior do homem. Ele o inclui, ele o orienta para fora, e já os movimentos ganham um novo caráter da busca do espaço. Mas vale aqui também a mesma reversibilidade da relação. Quando o homem alegremente humorado torna a erguer seus olhos do solo, então o espaço para ele se expande. A consciência de fortaleza do estado alegremente realizado sai de si própria e abrange uma vastidão muito maior.

Binswanger desenvolveu o contexto do humor elevado e da forma correspondente da espacialidade humana em seu trabalho “sobre a fuga de idéias”,⁵⁷ inicialmente no âmbito psico-patológico, mas o que ele aqui destacou detalhadamente, na forma extremamente intensa no paciente que sofre de fuga de idéias (em alemão: *Ideenflucht*), ao analisar casos médicos concretos, na maior parte independe desse ponto de partida especial, e vale de modo abrangente para o otimista sobretudo. De modo ainda mais geral, vale para cada homem num humor, mesmo que transitoriamente, alegre. Partindo do caso de uma determinada paciente, caracteriza sua forma de movimento, corporal como também espiritual, como “saltar”. Ele aqui enfatiza:

Um tipo especial de saltar (...) se origina do fato de que para a paciente tudo, pensamentos, pessoas, coisas “no espaço” vieram mais para perto, de modo que tudo parece estar muito mais facilmente “à mão”. Seu espaço de vida, seu mundo tornou-se um outro, e a partir dessa modificação de seu mundo deve-se entender a modificação de seu comportamento, e seu próprio comportamento.⁵⁸

56 BURCKHARDT, *Die Zeit...*, p. 195.

57 BINSWANGER, *Über Ideenflucht*.

58 *Ibid.*, p. 19.

O caráter espacial dessa modificação, de uma disponibilidade mais fácil das coisas que chegaram mais próximas, é pronunciado de modo claro e imediato.

O que aqui se tornou claro no caso patológico verifica-se então, geralmente, no mundo do otimista. Da caracterização geral que Binswanger deu ao caráter do humor desse mundo otimista, destaco somente as frases significativas para a estrutura espacial relacionada. Assim resume Binswanger:

O idioma caracteriza o mundo do otimista como róseo ou como desanuviado, ou seja, algo como leve, luminoso ou claro. Como o otimista “desconhece dificuldades”, seu mundo também é caracterizado como leve; como ele não se atrita nem desgasta, seu mundo é aparentemente liso; como ele “segue levemente pela vida” seu mundo é, além disso, plano; como ele “não conhece obstáculos”, seu mundo é espacialmente amplificado ou vasto; como ele vê “comumente uma saída”, seu mundo é iluminado; como ele numa situação dura se sente “como sobre um leito de rosas”, seu mundo é macio; como “torna o impossível possível”, seu mundo é plástico ou pitoresco (...) como ele “somente pensa o melhor” do homem, seu mundo é bom, pois é um mundo solidário.⁵⁹

Nessa descrição do mundo sereno do otimista, além dos qualificativos que se relacionam imediatamente com o caráter espacial da vastidão, chamam a atenção ainda outros, como leve, liso, plano, macio, pitoresco, que indiretamente colaboram para a caracterização do espacial. Isso uma vez que maciez, caráter pitoresco, etc. caracterizam a leveza do movimento nesse espaço, que precisamente recua, “dá espaço”, se a pessoa tenta penetrá-lo.

Isso é destacado em Binswanger ainda mais claramente no trecho seguinte (e foi por causa desse local que eu optei por transcrever toda a seqüência de pensamento):

nós nos enganamos, logo, quando cremos que a observação “o mundo é pequeno” e “as coisas se chocam duramente no espaço” tem pretensão de validade geral. O mundo do otimista não é pequeno, mas vasto; portanto, as coisas não se chocam aqui, mas se tocam de modo liso e macio, e “a gente” não topa nelas como em algo duro, elas, antes, recuam diante de alguém e “lhe dão espaço”, de modo que a gente anda através dele “quase intocada” e sem um

59 BINSWANGER, *Über Ideenflucht*, p. 58.

arranhão. Essa capacidade de metamorfose, mutabilidade, fluidez e caráter fugidio do mundo do otimista, com uma palavra, sua volatilidade, é a base do fato de que ele “não lhe pesa”, não “o pressiona contra o solo”.⁶⁰

Assim, o caráter geral desse mundo otimista é de não oprimir o homem, de as coisas antes “lhe darem espaço”, e de esse poder se mover desimpedido. Esse caráter geral de realidade Binswanger caracteriza com o termo da volatilidade, da capacidade de sobrevôo. E, assim, voltamos como que renovados para as definições do flutuar, do voar ou nadar neste mundo, que havíamos visto anteriormente, na análise do caso específico do “saltar”; pois as características do mundo denotam ao mesmo tempo uma constituição do homem que se movimenta neste mundo. Assim enfatiza Binswanger: “por outro lado, o fato da volatilidade deste mundo pesa também de volta sobre aquele que nele existe (...) a forma de movimento do otimista (é) um flutuar, voar ou nadar num meio, que por toda parte e sempre ‘cede facilmente’”.⁶¹ Essa forma de movimento, como um significativo correlato de uma experiência espacial específica, ainda nos dará o que falar.⁶² Se nós referirmos o resultado expressamente a nosso problema mais restrito, podemos resumir a relação entre a forma de movimento e a forma de espaço com Binswanger mais uma vez na frase: “O modo saltitante e deslizante da existência humana se deixa caracterizar com respeito à espacialidade do ‘ser-no-mundo’ pelo critério da vastidão”.⁶³

7. UMA CONFIRMAÇÃO POÉTICA

Poderia haver objeções ao fato de esses traços essenciais do estado eufórico e satisfeito terem sido obtidos de experiências no estado doentio. Assim, é especialmente importante que esses traços também sejam confirmados nas pessoas saudáveis. Mas são aqui muito, muito mais difíceis de observar. Ocorre que as pessoas, nos momentos felizes de suas vidas, raramente refletem sobre seu estado e raramente se expressam de forma literariamente tangível. Por esse motivo, são de importância especial os exemplos retirados da poesia, em que essas experiências se expres-

60 BINSWANGER, *Über Ideenflucht*, p. 59.

61 *Id.*

62 Cf. nossa p. 270.

63 BINSWANGER, *Über Ideenflucht*, p. 192.

sam de maneira convincente. Um local apropriado, belo, se encontra no “Fausto”, quando os espíritos de Mephisto embalam o herói com “belas imagens” em doces sonhos. Ela é interessante no nosso contexto, porque aqui se confirmam, de modo convincente, os traços individuais da forma de movimento caracterizada por Binswanger como volatilidade.

Aqui cantam os espíritos:

*Schwindet, ihr dunkeln
Wölbungen droben!
Reizender schaue
freundlich der blaue
Äther herein!
Wären die dunkeln
Wolken zerronnen!
Sternelein funkeln,
mildere Sonnen
scheinen darein (...)
Und das Geflügel
schlürfet sich Wonne,
flieget der Sonne,
flieget den hellen
Inseln entgegen,
die sich auf Wellen
gaukelnd besegen,
wo wir in Chören
Jauchzende hören,
über den Auen
Tanzende schauen,
die sich im Freien
alle zertreuen (...)
Andere schweben:
Alle zum Leben,
alle zur Ferne
liebender Sterne,
seliger Huld.⁶⁴*

64 GOETHE, *Fausto*, v. 5, p. 187. Tradução para o português de J. F. Castilho. Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1919. Some-te, abóbada torva e sombria! Éter cerúleo, verte a alegria neste lugar! As nuvens sumam-se! Brilhar, cardumes dos sois noctívagos! Suaves lumes, brilhar! brilhar! (...) E vós, ó pássaros, que irrequietos sempre andais sôfregos de haurir afectos, luz e prazer; eia, aos céus rútilos das madrugadas! Voai às insulas afortunadas, onde há viver, torrões flúctívagos respira em cânticos de noite e dia, e onde sem véus o amor e o júbilo de mil dançantes, de horas suavíssimas fazendo instantes, relembram céus. Vários e unânimes cada qual mira a estrela próspera por quem suspira, e que o seduz. Disponível em: <http://www2.dlc.ua.pt/castilho/Fausto/Fausto_quadro04.htm>. Acesso em: 16/07/07.

Eu posso destacar apenas poucas coisas do contexto maior: as “abóbadas escuras” remetem ao escritório de Fausto, do qual ele pouco tempo antes tinha dito:

*Weh! Stehe ich in dem Kerker noch?
Verfluchtes dumpfes Mauerloch,
wo selbst die liebe Himmelslicht
trüb durch gemalte Schweiben bricht.*⁶⁵

Essa espacialidade opressora se expande numa visão grandiosa. Que seja aqui traiçoeira não perturba a verdade de conteúdo do aqui visualizado: as abóbadas desaparecem (não se sabe como), e mesmo as nuvens se dissipam, o mundo se abre para o éter livre, do qual brilham sóis suaves. Nada mais é silêncio, mas tudo movimento libertador e que traz alegria. Aqui acrescento as linhas inicialmente deixadas de lado na citação, para efeito de simplificação:

*Geistige Schöne (...)
schwebet vorüber.
Sehnende Neigung
folget hinüber.
Und der Gewänder
flatternde Bänder
decken die Länder,
decken die Laube,
wo sich fürs Leben (...)
Liebende geben (...)
Stürzen in Bächen
schäumende Weinde,
rieseln durch reine,
edle Gesteine (...)
Und das Geflügel
schlürfet sich Wonne,
flieget der Sonne
(...) entgegen.**

65 GOETHE, *Fausto*. Tradução para o português. Rio de Janeiro: Otto Pierre Editora, 1980. v. 1, p. 156. Ai de mim! Prisioneiro em minha própria cela! Miserável buraco na muralha, onde a doce luz do céu só dificilmente entra através destes vitrais pintados.

* N.T. GOETHE, *Fausto*. Tradução para o português de J. F. Castilho. Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1919. v. 5, p. 187. Lindezas célicas, cercai este homem com danças lânguidas que todo o tomem de almo langor. Co'as vossas túnicas, lindezas puras, velai no tácito das espessuras, ninhos de amor, onde, abraçando-se amantes pares, mil votos fervidos mandem aos ares de amar sem fim (...) Correi quais Ródanos, fulgi quais lagos, espelhos trémulos, dos cumes vagos, nus de vinhais! (...) E vós, ó pássaros, que irrequietos sempre andais sôfregos de

A imagem é convincente, os que jubilam em coros, os que dançam, os que flutuam – é um único movimento, transbordante, que tudo alegra. E se nós juntarmos os verbos que se sucedem: bater das asas e mover-se como as mãos do mágico, escalar e nadar, cair, fluir e espumar, voar e dançar, e flutuar como a última palavra que ressoa, assim é tudo superposto para caracterizar esse movimento livre e leve que desliza sobre as durezas da vida. Esses são exatamente os caracteres de movimento que Binswanger resumiu com a noção de volatilidade, somente aqui bem destacados para fora da esfera dos estados insalubrememente suspeitos, elevados à esfera da realização última da existência. Tudo aqui é impregnado de uma única sensação de felicitação: no jubilar, dançar, flutuar, tomados dentro do movimento “para as longínquas estrelas amantes, beata graça”. A libertação para o longínquo como a condição dessa felicidade última. A tese decisiva sobre a problemática do espaço dotado de humor, a unidade interna da expansão do espaço e da felicitação do homem é representada aqui, na imagem poética, de modo avassalador.

Para complementar, finalmente, atente-se ainda, do lado da Filosofia, a alguns testemunhos de Nietzsche que já confirmam essa imagem. Já no “Nascimento da tragédia” diz ele do homem no estado da narcose dionisíaca: “Cantando e dançando o homem se expressa como membro de uma comunidade mais elevada: ele desaprendeu o caminhar e o falar, e está em vias de se elevar aos céus dançando”.⁶⁶ Nós vemos também aqui o cantar e dançar contra o falar e andar da vida cotidiana, logo a elevação sobre o estado do peso terreno e da possibilidade de uma nova superação do espaço.

Isso se confirma bem num citado do Nietzsche tardio sobre a modificação da experiência espacial no êxtase: “As sensações de espaço e tempo são modificadas; distâncias monstruosas são abrangidas e enfim tornam perceptíveis; a expansão do olhar sobre quantidades e extensões maiores”.⁶⁷ O êxtase como elevação última do estado eufórico ressalta os traços essenciais deste com especial nitidez.

haurir afectos, luz e prazer; eia, aos céus rútilos. Disponível em: <http://www2.dlc.ua.pt/castilho/Fausto/Fausto_quadro04.htm>. Acesso em: 16/07/07.

66 NIETZSCHE, F. *Geburt der Tragödie*. v. 1, p. 24. N.T. Em livre tradução.

67 *Ibid.*, v. 16, p. 234. N.T. Em livre tradução.

5. | O ESPAÇO PRESENTUAL *

1. O CARÁTER ESPACIAL DO SOM

“Cantando e dançando”, ouvíamos em Nietzsche, o homem se funde com a unidade do ser, “ele desaprendeu o andar e o falar e está em vias de se elevar aos céus dançando”. Isso toca imediatamente aquilo que Binswanger destacou como a forma de movimento do homem eufórico. A dança parece aqui como uma forma de expressão extrema do movimento tornado alegre e livre, e se nós, de modo geral, nos fizermos atentos ao nexos mais restrito de forma de movimento e experiência espacial, mesmo que seja um caso limítrofe e algo raro, poderemos esperar uma conclusão especial, importante também para a compreensão das condições mais normais. Por esse motivo, em seu clássico ensaio sobre “Formas do espacial”, Straus colocou no centro a questão da estrutura do espaço vivido na dança, ao tratar a questão da “relação entre qualidade espacial, movimento e percepção”.⁶⁸ A dança lhe parece o verdadeiro fenômeno-chave para a pesquisa dessas relações.

O ponto de partida de Straus é a consideração de um vínculo estreito entre música e dança. As tentativas de uma dança “absoluta”, separada da música, não levaram a um resultado convincente, e Straus deduz disso que entre música e dança deva haver necessariamente uma ligação. “Aparentemente uma ligação essencial deve unir o movimento

* N.T. Para traduzir o neologismo *präsentisch*, atribuído pelo autor a Straus, seguiremos o exemplo de J.L.A.Martín com um outro neologismo, o termo “presentual”.

68 STRAUS, *Die Formen...*, p. 141 *et seq.*

dançante à música e à estrutura do espaço por ela criada”.⁶⁹ Isso o remete de volta à questão sobre o caráter espacial da música, e este é, por sua vez, fundado no caráter espacial mais geral do som. Aqui, Straus desenvolve inicialmente uma análise mais geral do espaço sonoro, que devemos consultar não só como pré-requisito para as considerações seguintes sobre a dança, mas como importante complemento às considerações anteriores sobre o espaço crepuscular e o espaço noturno, pois a diferença entre o espaço do dia e da noite é determinada decisivamente pelas diferentes funções que têm o ver e o ouvir na estrutura do espaço.

Assim, Straus parte também da comparação entre o espaço ótico e o espaço acústico. O mundo dos objetos coloridos ele caracteriza no mesmo sentido que fizemos no espaço claro do dia, que é visível no todo. Straus diz:

A direção na qual nós vemos (...) as cores é exatamente determinada, nós as vemos numa distância, lá, diante de nós (...) sempre vemos as cores lá, i.e. numa direção e distância, num local diante de nós, delimitado e limitante; elas encerram o espaço, articulam este em espaços parciais, num lado-a-lado e um-atrás-do-outro.⁷⁰

“As coisas se distinguem umas das outras, no espaço ótico, com fronteiras nítidas.”⁷¹

Bem diferente é o caráter espacial do som. Frequentemente se supôs que ao âmbito acústico não correspondesse nenhuma experiência espacial primitiva, que o homem registrasse as experiências somente mais tarde, num espaço dado diferentemente. Apontamos a dificuldade de determinar a direção de onde vem o som, e com isso o lugar no espaço em que ele se origina. Straus, em oposição, indica que há a necessidade de se diferenciar entre a fonte de som e o próprio som. A fonte de som, de fato, somente pode ser definida de modo incerto. O âmbito acústico, todavia, à diferença do ótico, em que as cores se mostram inseparáveis dos objetos, é caracterizado pelo fato de o som poder se desprender da fonte sonora, e a pergunta sobre o caráter espacial deve ser dirigida ao próprio som.

Straus parte, para tanto, da duplicidade do acústico, que muito deve à diferença entre ruído e tom puro: “que o som possa apontar a objetos, podendo revelá-los, mas que ele possa então se tornar uma exis-

69 STRAUS, *Die Formen...*, p. 141.

70 *Ibid.*, p. 145.

71 *Ibid.*, p. 156.

tência pura”.⁷² O primeiro é o que ocorre no ruído. “O ruído tem o caráter de revelar e indicar”.⁷² Aqui se enquadra, por exemplo, o ruído de um automóvel que chega. “Escutamos tal ruído lá fora, num lugar definido, onde localizamos a fonte do ruído”.⁷² Mas o ruído tem a possibilidade de se soltar desse caráter de referência e somente ter efeito em sua essência como som. À diferença do ruído que indica, isso ocorre num tom puro, e na forma acabada da música. Por esse motivo, Straus destaca: “o som que se desprende de sua fonte sonora pode chegar a uma existência própria, mas somente nos tons da música é que essa possibilidade se realiza plenamente”.⁷³ O próprio tom, contudo, não tem nenhuma direção própria, de onde vem. Straus destaca: “o próprio tom não se desenvolve numa direção (...) vem para nós, nos alcança e nos toca, flutua através de nós, preenche o espaço, forma-se numa progressão temporal”.⁷⁴ Mas é falso caracterizar o som como não-espacial, é somente um outro espaço que nele se oferece. Diante do espaço direcional do ótico, como Straus se expressa, é um espaço “homogeneizado”. Ter reconhecido esse caráter próprio do espaço sonoro é um mérito permanente de Straus.

Esse caráter espacial não é dado, contudo, em se tratando de tons puros. Há, desde os ruídos, formas de transição próprias, muito interessantes. Straus esclarece isso num exemplo muito conclusivo e bem observado:

se nos achamos (...) não numa região conhecida, mas, por exemplo, na confusão e no ruído de uma cidade estranha com respeito a idioma, costumes e hábitos, os ruídos já perdem esse efeito específico (a menção a alguma coisa) e aproximam-se em seu modo de existir do tom, e tal modo apenas a música consegue gerar inteiramente. Também o ruído penetra e preenche sob tais circunstâncias o espaço, dificulta a orientação ao homogeneizar o espaço e aumenta com isso a confusão e estranheza. Já uma mistura de vozes tem uma presença espacial distinta de palavras, frases, que nós numa rua movimentada captamos, entendemos e atribuímos a falantes individuais. À medida que os ruídos são misturados, como se perdessem a função de apontar coisas, aproximam-se do modo de existência fenomenológico dos tons da música.⁷⁵

72 STRAUS, *Die Formen...*, p. 147. Não necessitamos aqui entrar na diferença que ainda é destacada por Straus, que o ruído somente indica a fonte de onde vem e somente pode ser entendido corretamente dentro de uma compreensão mais abrangente do mundo, enquanto, na visão, o objeto visto é dado imediatamente.

73 *Ibid.*

74 *Ibid.*, p. 146.

75 *Ibid.*, p. 147.

Todavia, ainda encontramos semelhantes caracteres espaciais por toda parte, nos ruídos indefinidamente misturados, como, por exemplo, no zumbido que preenche o ar na proximidade de uma colméia de abelhas, nos barulhos de copas de árvores na floresta. Eichendorff invocou com preferência esses ruídos mistos, que constituíam parte essencial do caráter especificamente romântico de sua poesia.

Esse caráter espacial se mostra do modo mais puro, entretanto, na música. O cantor existe e se apresenta como indivíduo, mas, na música puramente instrumental, o tom, se nós a ele nos entregamos, se desprende inteiramente do instrumento. Preenche e homogeneiza o espaço todo. Mas age, nesse preenchimento do espaço, numa dinâmica peculiar. “O tom (...) nos penetra, abrange, atinge, envolve. O acústico nos persegue, não podemos fugir dele, nós lhe estamos entregues”.⁷⁶ Straus aponta para o fato de que, já no aspecto puramente idiomático, *hören* (ouvir), *gehören* (pertencer) e *gehörchen* (obedecer) são expressões relacionadas.

Straus procura tratar essa saída terminologicamente, quando caracteriza as propriedades do tom como “presentuais” e, em correspondência, também fala do espaço sonoro como um “espaço presentual”. “Todo o ouvir é presentual”, assim formula: “No soar temos o acontecimento presentual, na cor abrangemos a existência distante”.⁷⁷ Ele distingue ambos os lados também com uma caracterização que remete a Klages, como o “momento gnóstico e pático na percepção”,⁷⁸ embora o pático – originado no grego *πάσχειν* = sofrer – deva destacar a situação peculiar de ser levado junto pela audição do som, e ser por ela atingido. Nesse sentido, o gnóstico e o pático são para Straus “os modos do espacial”, que dominam como “formas básicas” de todas as “experiências da percepção”. “O momento gnóstico destaca o *que* do dado objetivo, o pático o *como* da existência”.⁷⁹

Também serve ao nosso contexto um pensamento adicional que Straus aqui insinua: o momento pático não está limitado ao âmbito acústico, existe, em certo grau, também no ótico. Na representação artística, como, por exemplo, no claro-escuro das imagens de Rembrandt, desaparece o nítido lado-a-lado das coisas. Mas o mesmo efeito resulta também, fora da composição artística, na percepção imediata do crepúsculo e na noite. Straus diz:

76 STRAUS, *Die Formen...*, p. 155.

77 *Ibid.*, p. 156.

78 *Ibid.*, p. 150 *et seq.*

79 *Ibid.*, p. 151.

o crepúsculo é mencionado pesarosamente, porque aqui mesmo a natureza apaga as fronteiras que separam as coisas umas das outras, a distância que nos separa delas. Sim, ainda mais, o crepúsculo preenche o espaço, como também o faz a noite, e assim tem um efeito aparentado com o som, que, preenchendo e homogeneizando o espaço, unifica e amarra as coisas que querem se separar.⁸⁰

Disso tudo, tem importância para o nosso contexto o seguinte: o que em Straus surgiu de início como marca característica do som transcende esse âmbito e também envolve o mundo do visível. É uma indicação de que tal propriedade não está embasada na essência de um dos sentidos, como tal, senão mais profundamente. Está enraizada de modo geral na essência do espaço e, de fato, para falar com Merleau-Ponty, aponta para uma “espacialidade primitiva”, para além da claridade do dia.

2. A ISENÇÃO DE FINS DA DANÇA

Esse contexto de som e espaço ganha um novo significado, mais abrangente, quando saímos da pura percepção e também consideramos o movimento. Quando a música atinge o homem, desperta nele um movimento de acompanhar, e na verdade não um movimento arbitrário, mas um movimento tal, que só é possível sob a influência da música, e que deve ser diferenciado nitidamente do movimento da vida cotidiana. Straus destaca: “Somente a música, enfim, forma a estrutura do espacial em que o movimento da dança pode acontecer”.⁸¹ Straus menciona também o marchar sob acompanhamento de música, mas antes de tudo a dança. O movimento de dança, por seu caráter peculiar, distingue-se nitidamente de qualquer movimento do comportamento finalístico no mundo, de acordo com nossas definições até aqui, os movimentos classificados como do espaço de ação. Sob esse ponto de vista, Straus formula sua tese básica:

o espaço ótico é o espaço do movimento finalístico direcionado e medido, o espaço acústico é o espaço da dança. Movimento finalístico e dança não devem ser tomados como combinações variadas dos mesmos elementos de movimento; eles se distinguem como duas formas fundamentais de movimento, sobretudo, que estão relacionadas ao espaço de duas maneiras distintas.⁸²

80 STRAUS, *Die Formen...*, p. 157.

81 *Ibid.*, p. 160.

82 *Id.*

Sobre essa base, Straus ocupa-se de uma análise mais exata do movimento da dança, para a partir dela trabalhar a experiência espacial correspondente. Tento destacar aqui somente o mais importante, e com isso, ao mesmo tempo, simplificar um pouco a seqüência de pensamentos, embora torne sempre a citar, em discurso direto, sua arguta formulação. Se observarmos a dança da condição de não-dançantes, do ponto de vista do comportamento normal, finalístico no mundo, chama a atenção ser caracterizada por uma série de movimentos, em círculos e para trás, e semelhantes, que parecem contraproducentes, ou mesmo insensatos. De acordo com o princípio hodológico, o homem busca alcançar sua meta pela via “excelente”: em chão regular, são caminhos retos. O dançante, porém, move-se para diante, e, todavia, não avança. São somente movimentos que, como Straus constata, “não servem para avançar numa reta definida”.⁸³ Do ponto de vista do comportamento sensato no espaço de ação, portanto, a dança não pode ser compreendida. Weininger, por esse motivo, tendo-o caracterizado como movimento imoral, recusou-o.⁸⁴ Deve tratar-se de algo, portanto, inteiramente diferente. Straus o enfatiza de forma expressa: “Não dançamos para ir de um lugar do espaço para outro”.⁸⁵ Ele também mostra a dança dos primitivos, em que não há nenhuma mudança de espaço.

Aqui vem um segundo aspecto: no espaço da vida cotidiana – caracterizado por Straus, para efeito de simplicidade, como espaço ótico –, os movimentos de girar e recuar não são somente sem sentido, mas também desagradáveis, e o homem não os faria sem necessidade. O movimento de rotação desperta logo uma tontura, e a pessoa cai se não interrompê-lo na hora certa. O movimento de recuar, porém, rouba-lhe a possibilidade de supervisionar o terreno com a “*Vorsicht*” (“precaução”*) da visão, e desviar de possíveis obstáculos; ele só pode tentar assegurar seu passo tateando com o pé cuidadosamente, e deve a cada instante contar com uma resistência. E aqui surge, novamente, a diferença:

tal qual o girar como movimento direcionado, o movimento para trás nos é desagradável, nós tentamos evitá-lo. Aparentemente o mesmo tipo de movimento, no entanto, se torna algo inteiramente natural na dança, nós nem reparamos em todas as dificuldades e resistências que nós sentimos, tão logo sejamos forçados a recuar.

83 STRAUS, *Die Formen...*, p. 164.

84 WEININGER, O. *Über die letzten Dinge*. 5. ed. Viena; Leipzig, 1918.

85 *Ibid.*, p. 174.

* N.T. No sentido literal, *Vor+sicht* = pré+visão.

Ele resume a diferença no seguinte: “O *ir para trás* nós experimentamos como uma obrigação, o *dançar para trás* como um ato espontâneo.”⁸⁶

Isso toca, enfim, o fato de o espaço do agir finalístico, também chamado por Straus de espaço histórico, ser um espaço direcionado. Em especial para o caminhar, ele tem a direção clara para a frente, a direção do próprio caminho. Straus o resume sob a oposição do espaço de luta e o espaço de fuga. O movimento de recuo é, nesse espaço orientado para a frente, de antemão um comportamento digno do preconceito. “No espaço histórico”, assim destaca, “o movimento para trás é, portanto, direcionado contra o impulso verdadeiramente provocado pelo espaço”,⁸⁶ sabidamente o impulso para a frente. “Na dança”, assim segue Straus, “aparentemente nada sentimos da dinâmica do espaço histórico”.⁸⁷ “A dança não é referida a uma direção”.⁸⁷

Aqui se soma, enfim, um último aspecto. O espaço de nossa ação, o espaço histórico, tem um centro definido, no qual os movimentos individuais no espaço são referidos. “O espaço em que vivemos”, assim diz, “é um espaço histórico”. Esse espaço é “organizado de acordo com um centro, um ‘aqui’ sólido e imóvel”.⁸⁸ Sob esse ponto de vista vamos embora e retornamos, como nós oportunamente já o desenvolvêramos. Nós distinguimos de certo modo “um aqui fixo e um aqui móvel”, “pátria e temporada”. De tudo isso nada se sente no dançar. A dança não conhece esse jogo alternado do ir e vir, isso nós conhecêramos como fundamental para a estruturação dos movimentos no espaço vivenciado. “Nós nos movemos e dançamos não mais numa seção do espaço orientada a um ‘aqui’ fixo, mas num espaço livre, homogêneo, livre de diferenças direcionais e valências espaciais”.⁸⁹ Um lugar, aqui, é como o outro, uma direção como a outra. O dançante se move num espaço despido de todas essas definições, não encadeado e em si uniforme.

Com essas definições, podemos descrever o comportamento do dançante dentro de seu espaço. O melhor é partirmos mais uma vez da diferença com relação ao caminhar, como movimento mais simples no espaço histórico. “No caminhar”, diz Straus, “vencemos uma distância definida, andando medimos todo o espaço. A dança, do contrário, é um movimento (...) não-direcionado”.⁹⁰ É, além disso, um “movimento não-

86 WEININGER, *op. cit.*, p. 176.

87 *Ibid.*, p. 164.

88 *Ibid.*, p. 175.

89 *Ibid.*, p. 176.

90 *Ibid.*, p. 164.

delimitante”, pois, com a inexistência de uma meta a ser alcançada no espaço, tampouco existe alguma terminação natural do movimento. Ele pode seguir para o infinito e, portanto, para que não se perca no espaço, deve ser um movimento cíclico, que volta para si. “Falta a ele, como a referência à direção e à distância, também a referência à medida espacial e às fronteiras espaciais e temporais”.⁹¹ No espacial, isso se expressa no fato de que a dança também é possível na menor superfície, e não se sente oprimida na limitação a esse campo. “A pista de dança pode ser uma criação arbitrária (...) precisamente sua composição de acordo com tamanho e forma deixa reconhecer que o movimento de dança, nos finais da pista de dança, tem sua barreira, não sua necessária fronteira.” O mesmo vale para o tempo. O movimento de dança não encontra seu fim necessário num ponto alcançável. Também aqui diz Straus: “Que o movimento de dança não conheça fronteira espacial, que seja somente terminado pelo esgotamento ou pelo êxtase, isso se observa por todo lugar onde a dança ainda não se tenha tornado dança social ou artística”.⁹¹ Dançar, logo, é um movimento que não é limitado espacial ou temporalmente, num espaço sem direção e não-encadeado.

3. A RELAÇÃO MODIFICADA COM O ESPAÇO

Até onde os processos foram acima descritos, a dança como movimento, tanto quanto o espaço associado a esse movimento, foi caracterizada de maneira tão somente negativa perante a ação finalística e do espaço de ação que lhe é próprio. Faltam a ela traços essenciais da ação e do espaço de ação. É, pois, até onde foi abrangido, um acontecer empobrecido num espaço empobrecido. E, se a dança não fosse diferente disso, não se poderia compreender por que motivo as pessoas gostam de dançar e por que, precisamente, as pessoas mais simples são compelidas a dançar. Assim, somos levados à questão: o que é que motiva as pessoas a dançar? E Straus encaixa uma outra pergunta: “O que compele o homem a realizar movimentos que lhe são os mais contrários, se ele os poderia utilizar como técnica de sua movimentação para a frente?”⁹² Porque o movimento da dança não serve a nenhum fim externo, deve portar algo agradável, algo prazeroso, e na verdade, não como movimento iso-

91 WEININGER, *op. cit.*, p. 164.

92 *Ibid.*, p. 166.

lado – pois não podemos destacá-lo de seu contexto –, mas somente no todo da dança.

A causa para isso Straus vê no fato de que o homem, no dançar, ganha uma relação fundamentalmente modificada com o espaço, que, como tal, se diferencia daquela de sua vida cotidiana. A experiência do espaço, na dança, preenche o homem com uma alegria indizível. Não se trata aqui de diferenciar o espaço da dança do espaço da ação, de maneira tão somente negativa, sabidamente pelo que lhe falta em relação a este, mas de compreender o seu caráter próprio, que positivamente o distingue.

O homem ganha, na dança, uma relação diferenciada com o espaço. Isso diz Straus já com a frase: “No caminhar, nos movimentamos *através* do espaço, de um lugar para o outro, no dançar nós nos movimentamos *no* espaço”.⁹³ Num caso o espaço é um meio que permanece externo a nós, através do qual nós, interiormente intocados, nos movemos. No outro caso, nós somos absorvidos nesse espaço, de certa forma nos convertemos em parte dele. O decisivo é que “na experiência da dança se completa a dissolução da tensão entre sujeito e objeto, eu e mundo”.⁹⁴ O homem se torna novamente uno com o espaço. E aqui reside o infinito contentamento da dança. Ela se torna profunda experiência metafísica, na qual a divisão entre o homem e seu mundo é vencida e ele tem, novamente, a experiência de “ser uno com tudo o que vive”.⁹⁵

Nesse sentido mais profundo é que se deve entender a afirmação: “quando giramos na dança, nos movemos desde o princípio num espaço já inteiramente modificado em relação ao espaço finalístico”.⁹⁶ Este é caracterizado por seu caráter positivo. Ele ganha qualidades próprias, estranhas ao espaço sóbrio da ação. Nesse sentido, Straus ressalta que “o espaço da dança não é uma peça do espaço histórico, direcionado, mas uma parte simbólica do mundo. Não é definido pela distância, direção e grandeza, mas pela vastidão, altura, profundidade e movimento próprio do espaço”.⁹⁷ Com isso, agora são destacadas aquelas qualidades do espaço que, como tais, ainda pedem uma definição mais próxima (e que serão abordadas por nós no trecho seguinte sobre o convívio amoroso, ainda, por um outro lado). Straus não mais se aproxima das diversas qualidades

93 WEININGER, *op. cit.*, p. 164.

94 *Ibid.*, p. 166.

95 HÖLDERLIN, F. *Hyperion*. Stuttgarter Ausgabe. 3. Bd. p. 9.

Adaptado à ortografia do uso moderno.

96 WEININGER, *op. cit.*, p. 172.

97 *Ibid.*, p. 176 *et seq.*

positivas, mas restringe-se a destacar o caráter particular dessas qualidades, que as distingue daquelas do espaço de ação, no exemplo da vastidão: “A vastidão não está aqui nem no horizonte (...) ela não é definível quantitativamente, mas é uma qualidade do espaço. Podemos, logo, dizer, com propriedade, que o movimento da dança está sujeito às qualidades simbólicas do espaço”.⁹⁸ “O sistema de referência dos movimentos de dança é formado pelas qualidades simbólicas do espaço”.⁹⁹

4. O MOVIMENTO PRESENTUAL

Nesse espaço, que já não enfrenta o homem como um estranho, mas o carrega de maneira benfazeja, é que os movimentos da dança devem ser compreendidos em seu caráter próprio. Se, à diferença da ação finalística, nenhum fim além da própria ação é realizado e com isso não é causada nenhuma modificação duradoura no mundo, isso só pode ser compreendido da seguinte maneira: o movimento, algo intrinsecamente prazeroso, repousa em si mesmo, sem apontar para uma meta externa a si, preenche seu fim em si mesmo. Straus o chama, por esse motivo, o movimento presentual, i.e. o movimento que se completa no puro presente. Ele o descreve na contemplação do processo de dança da seguinte maneira: “O movimento presentual, não orientado e não delimitado, somente conhece um inchar e desinchar, um erguer-se e aplinar-se. Ele não conduz a nenhuma modificação, não é nenhum processo histórico, por isso nós o chamamos, precisamente, de movimento presentual.”¹⁰⁰ O espaço a que é atribuído esse movimento ele também chama, portanto, de espaço presentual. Nele se consuma a dança.

Novamente cumpre compreender em sua essência positiva aquilo que, inicialmente, fora caracterizado de modo apenas negativo. A falta de finalidade desse movimento significa mesmo o destaque sobre o caráter finalístico da existência ativa. Assim o descreve, também, Straus: “Na dança, o acontecer histórico não avança, o dançarino é retirado do fluxo do acontecimento histórico. Sua experiência é um estar presente, que não conduz a nenhuma conclusão no futuro”.¹⁰¹ o dançarino segurou a eternidade no movimento do instante.

98 WEININGER, *op. cit.*, p. 177.

99 *Ibid.*, p. 165.

100 *Ibid.*, p. 172 *et seq.*

101 *Ibid.*, p. 176.

Isso toca aquilo que, do outro lado, apareceu como suspensão da tensão entre sujeito e objeto. Também nessa perspectiva, o prazer na dança se mostra fundamentado numa experiência metafísica profunda. Na dança, o homem experimenta uma ruptura do mundo cotidianamente prático do agir e do criar finalísticos. É destacado do “fluxo do acontecer histórico”. Isso significa ao mesmo tempo: destacado do mundo do destino e de sua ameaça constante. O dançante não conhece nenhum destino. Vale aqui o que Straus destacou no outro lado dessa experiência metafísica, na suspensão da lacuna entre sujeito e objeto: não dançamos para fazer essa experiência metafísica, a dança não é um meio para um fim, mas na dança essa experiência sempre já está presente. Esse destaque em relação ao acontecer histórico não é “o fim da dança, ele muito mais fundamenta a experiência da dança desde o princípio”.¹⁰²

O retorno à origem, questão que já havíamos visto noutros trechos, está no contexto para onde conduz a experiência espacial da dança, mas ela converte esse retorno num modo peculiar. E, se na parte anterior nós conhecemos formas distintas do espaço dotado de humor, aqui o espaço da dança, que repousa sem destino, espaço aberto para os lados, as enriquece por uma nova possibilidade, que conduz a uma nova profundidade.

5. CRÍTICA AO ESQUEMA ESPACIAL DUALÍSTICO DE STRAUS

Porque se tratava, aqui, somente de destacar o que Straus tornara tão visível na experiência de espaço na dança, pudéramos evitar a discussão em detalhes da exposição daquele autor. Mas é talvez necessária uma justificativa para minha certa reserva em me servir de sua terminologia. Straus descobriu no espaço do dançante uma forma inteiramente nova, até então despercebida da espacialidade. A compreensível alegria que isso lhe causa o leva à visão de que existam dois “modos de espacialidade”, respectivamente ocupando dois pólos. Ambos são denominados diferentemente em diferentes locais, mas com o mesmo significado: um como espaço político, espaço finalístico e espaço histórico, o outro como espaço acústico, espaço pático e espaço presentual, da dança.

As ressalvas contra essa terminologia vão em duas direções. Primeiro, esses dois modos não esgotam as possibilidades do espaço

102 WEININGER, *op. cit.*, p. 173.

vivenciado (Straus, na verdade, de forma alguma observa isso, mas é para onde seu pensamento antitético necessariamente conduz), existe, antes, uma porção de possibilidades que tampouco se deixam conceber como formas intermediárias entre os dois modos, mas que têm um caráter inteiramente próprio. Em segundo lugar, em ambos os lados são juntadas coisas que não pertencem a uma esfera comum. Algumas ressalvas podem parecer somente terminológicas, mas tocam a compreensão da própria coisa.

Se já poderia ser simplificação exagerada equiparar o espaço da ação ao espaço ótico, deve parecer ainda mais temeroso equiparar o espaço da ação com o espaço histórico, pois o agir como realização planejada de metas é dominado pela lei da racionalidade finalística, enquanto por meio do verdadeiramente histórico irrompe algo obscuramente fatídico neste mundo claro e racional. Se o dançante se alça sobre o destino, isso é mais que quando se coloca fora de contextos finalísticos. E, se nós buscamos por um espaço fatídico, ele deverá antes ser encontrado ao lado dos espaços páticos.

Ainda mais fortes são as ressalvas a outro aspecto. Equiparar esse espaço com o espaço acústico parece uma simplificação demasiadamente abstrata, sobretudo quando o próprio Straus destaca de maneira tão convincente a duplicidade do som com seu caráter indicativo e seu desligamento em relação à origem. Aqui são mais importantes as ressalvas contra a caracterização como espaço pático. Já Binswanger alertou, em sua construtiva réplica¹⁰³ para o fato de que esse conceito recusado por Klages poderia ser muito facilmente compreendido no sentido de passividade e, por sua vez, propôs o conceito do espaço dotado de humor (que nesse contexto, sobretudo, parece ter sido cunhado primeiro). No entanto, por sua vez, o conceito do espaço dotado de humor, como também nós o desenvolvemos até aqui, é muito mais vasto, e o espaço da dança é nele somente um caso limite, extremo, ao lado de muitas outras possibilidades. Com isso, contudo, seria fundamentalmente implodido o esquema dualista dos modos espaciais desenvolvido por Straus. Dentro do espaço dotado de humor resulta mais uma vez a polaridade do espaço otimista e do espaço pessimista, que juntamente se contrapõem ao espaço de ação, desprovido de humor. Mas nós abandonamos por ora essas ressalvas, porque ainda devemos considerar uma possibilidade bem distinta do espaço vivenciado.

103 BINSWANGER, *Das Raumproblem...*, p. 174 et seq.

6. | O ESPAÇO DO CONVÍVIO HUMANO

Dos fatores que compõem o espaço vivenciado, ainda faz parte um que é decisivamente importante, que nós até aqui mantivemos afastado: trata-se do modo do convívio humano. Isso já nos havia chamado a atenção de modo insistente ao tratar a força protetora da casa e da atmosfera de habitabilidade que nela se estabelece. Pois fomos alertados, então, de que essa habitabilidade não surge dos muros como tais e não é embasada em coisas materiais, e ainda que tampouco emana de pessoas individuais por meio da decoração cuidadosa, mas que para tanto é necessário um habitar em comum da família. A casa é necessariamente o lugar de moradia comum de uma família, e seu convívio é decisivo para aquilo que nós, num sentido mais profundo da palavra, chamamos de habitabilidade da habitação. Devemos agora retomar a questão que lá não pudemos levar adiante. Se eu falo abreviadamente de um espaço do convívio humano, isso não é compreendido num sentido descuidado, como de diversas formas podemos falar de um espaço político ou econômico, mas por espaço, aqui, entende-se o espaço externo bem concreto. O espaço do convívio humano significa um aspecto desse espaço. Já fomos apresentados a outros aspectos, no espaço da ação ou no espaço dotado de humor. Aqui, entende-se o espaço como é modificado pelo convívio humano. Binswanger foi, provavelmente, o primeiro a reconhecer esse problema, e desenvolveu-o de maneira impressionante como a “espacialidade do convívio humano amoroso”. Neste trecho, nós nos reportamos ao seu trabalho.

1. A LUTA PELO ESPAÇO VITAL

O melhor é partirmos mais uma vez das definições de estreiteza e amplitude do espaço vivenciado. Tínhamos aprendido que a Lei de Schiller, segundo a qual as coisas se chocam duramente no espaço, perde sua validade no mundo do otimista, de modo que este vê, antes, uma vastidão ao seu redor, na qual ele se move livre e levemente e com nada colide. Algo semelhante vale também para as formas do convívio humano. Também aqui falamos que o homem necessita de um certo “espaço vital” em que se mover (embora a expressão *espaço vital*, por enquanto, provisoriamente ainda seja tomada num sentido sem compromisso). A pretensão de um espaço vital é maior numa pessoa e menor na outra, e portanto o espaço vital “objetivamente” igual pode ser mais vasto para um, e mais estreito para o outro; sim, a mesma pessoa sente seu espaço vital, que permanece o mesmo, de acordo com constituição psíquica, ora como mais estreito, ora mais vasto.

Contudo, porque as pessoas devem se dividir na estreiteza do convívio no espaço vital disponível, surge entre elas a relação de rivalidade. Se um se expande desrespeitosamente, isso se dá às custas do outro. Um somente pode ganhar espaço ao tomá-lo do outro. No contexto da luta geral pela existência, surge a luta pelo espaço vital, na qual um somente ganha às custas do outro.

*Wo eines Platz nimmt, muss das andre rücken,
Wer nicht vertrieben sein will, muss vertreiben;
Da herrscht der Streit, und nur die Stärke siegt.*¹⁰⁴

Essa luta pelo espaço vital perpassa a vida, do menor para os maiores setores. Na vida profissional só pode se afirmar quem oprime os “rivais”, somente às custas da “concorrência” o comerciante pode aumentar o rendimento de sua mercadoria, e é assim nas profissões mais variadas. Essa luta é a mais ameaçadora na vida contígua dos povos, pois aqui sempre levou à eclosão de novas guerras. A fórmula “*Volk ohne Raum*” (povo sem espaço) era tão perigosa porque parecia justificar a expansão forçada do espaço vital às custas de outros povos.

104 SCHILLER, *Wallensteins Tod*, v. 5, p. 219. N.T. Em livre tradução: Onde um toma lugar, o outro tem de recuar. Quem não quer ser expulso, expulsa; Reina a briga, e só vence o mais forte.

2. O ESPAÇO DO CONVÍVIO AMOROSO

Da legitimidade desse modo de ver prosaico, realista, não se pode duvidar. Espaço livre que basta ocupar, sem ferimento de outros direitos, não existe. “O mundo está comprometido”, e novo espaço nele só se ganha, basicamente, às custas dos outros. Mas precisamente nesse ponto é que Binswanger entra com seus pensamentos, novos e acurados, com os quais transmite também ao espaço vital do convívio humano as relações que descobriu no espaço dotado de humor. Esse pensamento me parece de significado fundamental para a compreensão de todo o convívio humano. Binswanger reconhece, sem mais, que existe uma tal relação de rivalidade no espaço vital na qual um procura afastar o outro do caminho, para colocar-se ele mesmo no seu lugar, mas enfatiza que essa não é a única relação. Há ainda outras possibilidades, e ele desenvolve uma delas, que é inteiramente oposta à da rivalidade. Isso ele faz nas partes introdutórias de seu grande livro sobre “formas fundamentais da existência humana e o conhecimento relacionado” como a “espacialidade do convívio amoroso”.

No convívio amoroso, assim enfatiza Binswanger, as coisas se acham de modo bemdiferente. “Amor e poder ou violência se excluem”.¹⁰⁵ Por esse motivo, aqui, a luta pelo espaço é, já de antemão, impossível. “Logo”, continua Binswanger, “aqui tampouco encontramos (...) alguma ampliação ou redução do ‘espaço próprio’, de modo algum um contato da esfera do meu e teu no sentido da posse ‘terrena’”.¹⁰⁵ Há, antes, uma outra maneira, ainda que muito difícil de compreender, que Binswanger inicialmente delinea como “cessão despreocupada e sem-fim do ilimitado, uno e indivisível do Nós recíproco, infinito, inesgotável e inexplicável do amor”.¹⁰⁶

Com freqüência, na fronteira do tangível, vemo-nos confiados aos trechos emprestados dos poetas que, em expressão irrefletida, imediata, conseguem agarrar aquilo que sempre escapa à introspecção prospectiva. Assim, é em alguns exemplos de Rilke que Binswanger se apóia na continuação de sua análise. Entre os que se amam, diz Rilke em algum trecho, “nenhum pode cometer injustiça ao outro por tolhimento; do contrário, eles se criam reciprocamente espaço, e vastidão, e liberdade sem cessar”,¹⁰⁷ eles se prometem “vastidão, caça e pátria”.¹⁰⁸ Essas formulações destacam

105 BINSWANGER, *Grundformen und Erkenntnis...*, p. 25.

106 *Ibid.*, p. 26.

107 RILKE, R. M. *Briefe aus den Jahren 1907 – 1914*. 1939. p. 84.

108 RILKE, *Gesammelte Werke*, v. 3, p. 274.

algo muito decisivo em seu especial poder pictórico. Dois traços se tornam claros. Por um lado, a criação de uma vastidão sem fronteiras com caça e liberdade. Ninguém oprime o outro. Binswanger aponta assim: “logo, espaço e vastidão pura e simplesmente, liberdade de qualquer restrição espacial”.¹⁰⁹ Mas essa vastidão significa, por outro lado, nenhum perder-se no espaço vazio, mas a criação de um espaço da liberdade, da pátria e da proximidade. A pergunta é precisamente esta: como esses dois coexistem? Binswanger também extrai das frases citadas de Rilke, rapidamente, a conseqüência de que nelas se nos apresenta “um problema espacial inteiramente novo” que, com os meios de até então, não se podia solucionar.

Binswanger explica isso da seguinte maneira:

no lugar da limpeza do caminho mediante expulsão do “outro” de seu lugar numa região pré-definida e da tomada desse lugar pelo opressor, emerge aqui o fenômeno notável de que exatamente lá, onde você está, “surge” um lugar (para mim); no lugar do recuo de uma posição “junto ao outro” na espacialidade pré-definida da razão (!) e da perda correspondente de espaço próprio emerge o fenômeno notável do aumento “sem fronteiras” do espaço próprio pela oferta do espaço próprio! Em vez da região pré-definida como tal e da espacialidade dos sentidos pré-definida como tal, em que um torna litigioso ao outro “o lugar” ou “uma posição”, emerge uma “profundidade” e “vastidão” dos que se amam que é notavelmente indefinida, mas inteiramente conhecida, faiscante e luminosa, gratuita, em que não há mais lugares e posições, e com isso briga nenhuma por eles, mas somente a “felicidade” de um “aprofundamento” e “extensão” sem fim.¹¹⁰

Cito integralmente essas frases, embora seja nelas indisfarçável alguma indefinição na expressão e uma certa hesitação no questionamento. Não é por acaso, mas faz parte do avançar tateante num terreno inteiramente novo, no qual não há nenhum marco para orientação. Somente as pegadas do predecessor permitem ao sucessor alguma segurança no avanço. Nesse sentido, nós entramos em continuação ao texto logo acima reproduzido. Devemos tentar, para nosso objetivo, traduzi-lo numa linguagem o mais tangível que pudermos, deixá-lo à mão, mesmo correndo o perigo de que nem todas as profundezas sejam esgotadas e que essas coisas frágeis pareçam um pouco banalizadas.

109 RILKE, *Gesammelte Werke*, p. 72.

110 *Ibid.*, p. 31.

Aqui é de se atentar ao fato de que a questão da espacialidade não é o único tema de Binswanger, mas somente parte de um complexo maior, das “formas básicas da existência humana”. Assim se condiciona o fato de que a questão do espaço constantemente se confunde com outras problematizações. Uma delas é, sobretudo, a questão de quem ama. E, se quanto ao método é inteiramente correto principiar com um caso extremo, para compreensão do contexto todo, assim a orientação num sentido altamente erótico significa a introdução de outros pontos de vista, que inicialmente abafam a problemática espacial. Por esse motivo, aquilo que Binswanger trata de modo muito profundo sob o nome de uma “espacialidade do amor” somente tem uma relação indireta com nossa questão do espaço vivenciado. O que Binswanger destaca no “amor que se multiplica”, na “expansão sem fronteiras”, “profundidade sem fundo” e “plenitude inesgotável” relaciona-se a uma metáfora espacial para a caracterização de processos mentais que é do maior interesse no contexto do “esquematismo” espacial já várias vezes mencionado, mas pouco contribui para uma compreensão do próprio espaço. Nesse contexto apontam, nas frases citadas, “profundidade e vastidão sem fundo, faiscantes e brilhantes, inteiramente conhecidas dos que se amam”.

O segundo traço é a orientação da “espacialidade do convívio amoroso”, condicionada pelo princípio metódico do livro, na heideggeriana espacialidade do “cuidado vendo ao redor”,* e na verdade, não no sentido de uma crítica a Heidegger, mas de um complemento. Este se dá ao se introduzir uma possibilidade não vista, ou não tomada em consideração por Heidegger, embora Binswanger assegure adotar, no todo, a análise da existência desenvolvida por Heidegger, e mover-se dentro de seus limites.¹¹¹ Quando Binswanger enfatiza que a espacialidade do amor é diferente daquela do bom senso¹¹² ou da *ratio*,¹¹³ repercute o princípio de Straus de dois (e somente dois) modos opostos da espacialidade. Mas também essa simplificação pode levar a conseqüências nefastas, pois não se concebe a relação entre a espacialidade do “cuidado vendo ao redor” e o convívio amoroso como sendo de uma oposição. O oposto do espaço racional, como é chamado aqui com razão o espaço do “cuidado vendo ao redor”, correspondente àquilo que (no idioma alemão) é chamado o espaço de ação, é o espaço dotado de humor, o espaço definido na medi-

* N.T. Em alemão, *umsichtiges Besorgen*.

¹¹¹ Cf. meu comentário da obra, em *Die Sammlung*, 1. Jahrg., p. 122 et seq., 1945.

¹¹² *Ibid.*, p. 223.

¹¹³ *Ibid.*, p. 31.

da dos sentimentos. E este tem, por sua vez, numerosas modificações, de acordo com o tipo do sentimento que o preenche. Por outro lado, o oposto do espaço do convívio amoroso é o espaço da inveja, do ódio, em geral, da rivalidade. Mas este tem uma estrutura inteiramente própria, e é incorreto ordenar a luta por espaço vital, que se dá nesse espaço, ao modo do “cuidado vendo ao redor”. É somente “acima” da esfera sentimentalmente neutra do “cuidado vendo ao redor” que irão se distinguir, antes, o espaço da oposição invejosa e o espaço do convívio amoroso. Ambos pertenceriam, de acordo com as formulações acima, ao espaço dotado de humor, mas, apesar disso, da maneira como têm efeito imediatamente conformador do mundo externo, vão para além do âmbito dos “simples” humores.

Esses dois, o espaço dos que se amam e o espaço dos invejosos, formam de fato uma autêntica (contraditória) oposição. Entretanto, em sua relação comum para com o espaço do cuidado vendo ao redor, trata-se de uma superposição (no sentido da doutrina de camadas de Hartmann). Em tal medida, a interferência desses dois aspectos não é um problema, e com isso resolvem-se as preocupações de Binswanger, de que o mundo do cuidado cotidiano não pudesse invadir o mundo do convívio dos que se amam. Foi formulado de modo inteiramente oportuno que “o mundo das preocupações foi abolido na pátria do amor e vice-versa”.¹¹⁴

3. A FORÇA CRIADORA DE ESPAÇO DO AMOR

Depois dessas delimitações, que já deveriam afastar do caminho alguns obstáculos, torna-se visível em todo o seu significado a substância real da doutrina de Binswanger. Aqui, novamente, tramam-se diversas problematizações. Antes de tudo, me parece esclarecedor distinguir entre as duas perspectivas seguintes. Uma delas é a observação do “aumento ‘sem limites’ do espaço próprio por meio da oferta de espaço próprio”. Fácil como for compreender a parte negativa da afirmação de que os que amam, reciprocamente, não fazem do espaço motivo de briga, imensamente difícil é compreender com alguma clareza, de modo abstrato, o lado positivo.

O melhor é partirmos da observação de que no âmbito mental há uma forma da evolução pessoal pacífica e serena, que é retirada da

114 BOLLNOW, *Die Sammlung*, p. 77.

luta pelo espaço vital da seguinte maneira: desde o início, ela não faz questão de impor-se mediante força externa. Abdicando do uso da força, age por meio de um poder de convencimento irresistível.¹¹⁵ Essa evolução tem como pré-requisito um espaço que está além do espaço da exclusão rivalizante. Rilke, citado por Binswanger como importante exemplo nesse contexto, tentou representar esse fenômeno com apelo alegórico no suave desabrochar de uma rosa. Ele fala aqui em devota comoção de um

*Aufgehn ohne Ende,
Raum-brauchen, ohne Raum von jenem Raum
zu nehmen, den die Dinge rings verringern.*¹¹⁶

Uma coisa é o espaço habitualmente denotado como o único espaço real, “den die Dinge rings verringern” (que as coisas ao redor reduzem), onde o espaço que cada coisa toma para si restringe o espaço de ação das outras. A este, porém, é contraposto um outro espaço, no qual um “abrir-se”, uma evolução, se processa, sem que com isso algo seja subtraído do espaço dos outros. O mesmo diz Rilke da rosa expressamente noutra (e muito mais tardio) poema: “Du schaffst deinen eignen Raum”¹¹⁷ (você cria seu próprio espaço), i.e. você produz de si o espaço de que necessita. E esse espaço, que por isso mesmo difere qualitativamente do espaço cotidiano, Rilke chama de “Rosenraum, geboren in den Rosen”¹¹⁸ (espaço da rosa, nascido nas rosas), ou também de “angelischer Raum”¹¹⁹ (espaço angelical).

Essa é, em princípio, apenas uma imagem captada de modo gráfico. Mas, se lembrarmos que tal rosa é para Rilke, até no seu ambíguo epítáfio (visto aqui como pano de fundo), uma alegoria da vida humana, “äusserstes auch uns”, (expressas também a nós) teremos de perguntar, mesmo correndo o perigo de uma simplificação grosseira, o que pode significar esse “espaço da rosa” no âmbito da vida humana. A resposta mandatória será: é o espaço da pura ausência do recurso à força, no qual se desdobra a existência puramente espiritual.* Ela cria seu próprio espaço, sem torná-lo objeto de litígio com mais ninguém.

115 Cf. minha exposição: *Die Ehrfurcht*. 2. ed. Frankfurt no Meno, 1958.

116 RILKE, *Gesammelte Werke*, v. 3, p. 110. N.T. Em livre tradução: Abrir-se sem fim, necessitar espaço, sem tomá-lo do espaço que as coisas ao redor reduzem.

117 RILKE, *Gedichte in französischer Sprache*, p. 77.

118 RILKE, *Gedichte 1906-1926*, p. 557.

119 RILKE, *Briefe aus den Jahren 1914-1921*, p. 94.

* N.T. *geistig* se traduz por mental ou espiritual, tendo-se preferido a última, de certa conotação poética.

Agora, contudo, algo mais se acrescenta: dessa existência surge uma força que também transforma o outro, que vê essa existência com coração temeroso. Essa força o coloca num estado correspondente, em que não mais exige “aquele espaço, que as coisas ao redor reduzem” e também ele, cheio de uma aprazível leveza, ganha um novo espaço em correspondência. Até podemos dizer, de modo bem acertado, que nessa existência não se subtrai ao outro espaço algum, mas, inversamente, se lhe cria espaço novo. Contudo, esse “aumento” não se processa no âmbito do espaço até aqui tratado, o espaço que, considerado apenas quantitativamente, é irreprodutível, mas numa nova esfera, mais elevada. É no “espaço angelical” que se completa esse encontro. O caráter angelical iria, nesse contexto, caracterizar um ser que, sem a exigência egoísta do poder, realiza uma existência puramente espiritual. Pelo fato de uma tal existência criar espaço para além de si mesma, ganha sentido muito profundo o paradoxo uma vez formulado por Swedenborg: “*Je mehr Engel, desto mehr freier Raum*”¹²⁰ (quanto mais anjos, mais espaço livre).

Esses aspectos ainda não são, na verdade, o que Binswanger tem em mente quando fala da “espacialidade do convívio amoroso”, mas criam uma condição necessária para compreendê-la. O que foi desenvolvido até aqui (esclarecido em Rilke, na imagem da rosa) a respeito da existência espiritual serena e que abdica do uso da força, que de certo modo, sem querer, esse espaço irradia, agora também vale para as formas correspondentes de relações humanas. Em especial para o amor, pois este é caracterizado em sua essência na perda de sentido da esperteza egoísta, pois o ser que ama, ao dar, não se empobrece, antes se enriquece; pela oferta, ganha. Isso é captado muito bem pela formulação de Binswanger do amor que se multiplica.¹²¹ E ele se refere a isso, também, na constatação central do “aumento ‘ilimitado’ de espaço próprio por meio da oferta de espaço próprio”. Com isso ele toca um pré-requisito verdadeiramente básico do convívio humano.

E, apesar disso, detemo-nos uma vez mais nos perguntando em que sentido específico se está falando, aqui, de espaço, em especial de espaço próprio. Admirados, teremos de responder que aqui só se pode falar de espaço vital em sentido metafórico, de modo bem geral. Nele, os que amam não se colocam um no caminho do outro, mas convivem em unanimidade. Por meio do enriquecimento recíproco da vida, o espaço vital comum é, de fato, multiplicado de modo notável. Mas isso pouco acrescenta ao entendimento bem concreto do espaço vivenciado. Assim,

120 Cf. BOLLNOW, *Neue Geborgenheit*, p. 242.

121 BINSWANGER, *Grundformen und Erkenntnis...*, p. 79.

é compreensível que mesmo Binswanger logo perca de vista a colocação do problema espacial específico para se voltar à insondabilidade mais geral do amor.

4. A FUNDAÇÃO DA PÁTRIA

E, todavia, a tese da força criadora de espaço do amor também tem um sentido bem especificamente espacial, e aqui me parece residir o núcleo decisivo da descoberta de Binswanger. Este, não compreendemos em sua verdadeira essência enquanto estivermos orientados no sentido quantitativo, usando expressões do aumento ou diminuição do espaço no sentido de maior aperto ou maior expansão. Trata-se, antes, de encontrar a modificação qualitativa do espaço vivenciado por meio da qual é finalmente superado o pensamento de uma divisibilidade e computabilidade do espaço. E Binswanger dá esse passo, de fato, ao formular, ainda em seguimento a Rilke: “o espaço que eles (os que amam) criam para si, reciprocamente, é sua pátria”.¹²² Com isso está caracterizado o ponto de partida mais profundo, do qual se torna visível o caráter superficial da luta rival pelo espaço. Ter visto isso claramente é o grande e peregrino significado de Binswanger para o problema do espaço.

O espaço do convívio amoroso é aqui caracterizado de modo mais exato como a pátria comum a se criar no amor. Assim, é tomada ao mesmo tempo a formulação anterior, que parafraseia Goethe, “*dass gerade da, wo du bist, ein Ort (für mich) entsteht*”¹²³ (que exatamente lá, onde você está, surge um local para mim). Com isso, a presente formulação do problema desemboca novamente no nexo a que nos tornáramos atentos ao descrever a casa como local da família, nexo que tivemos, contudo, de deixar em aberto. Resulta a pergunta: o que significa a pátria nesse sentido de convívio? O que significa, enfim, criação da pátria?

Ainda uma última vez, aqui, devemos testar com cuidado crítico o avanço de Binswanger. Como sabemos, ele compreende a pátria criada para si pelos que amam no sentido de uma “pátria eterna”, elevada para acima do terrestre. Ele enfatiza que os que amam na verdade também estão “de fato” amarrados num determinado lugar do mundo, que não podem transcender; que eles, todavia, em sua base mais profunda, estão acima disso, porque estão em casa “por toda parte e em lugar algum”. Isso me parece ser tratado, um pouco exageradamente, da pers-

122 BINSWANGER, *Grundformen und Erkenntnis...*, p. 72.

123 *Ibid.*, p. 31.

pectiva do primeiro contato amoroso, quando os que amam costumam flutuar “no sétimo céu”. Nesse seu distanciamento do mundo, com muita frequência têm de merecer risos dos outros. Mas com isso não queremos apenas dizer que um tenha achado no outro um refúgio, uma pátria. Trata-se, antes, do fato de que ambos, uma vez juntos, devem criar uma pátria. E se, de acordo com a incondicionalidade do amor, essa pátria também deve estar enraizada no incondicional e no eterno – até aqui Binswanger tem plena razão –, ela só é pátria enquanto cria um espaço comum de vida nesta realidade terrestre. E aqui, finalmente, se estabelece nosso verdadeiro problema, que em Binswanger nos foi já de início entregue de bandeja, com a cisão entre o “por toda parte e em nenhum lugar” como a verdadeira pátria do amor e a ligação concreta a um lugar.

Talvez Binswanger tenha deslocado demais o peso de sua construção sobre as passagens poéticas referentes a uma última e intensificada experiência amorosa, na “atmosfera meramente humorada da paisagem amorosa dos apaixonados”;¹²⁴ pois o problema verdadeiramente frutífero para nós só começa lá onde cumpre honrar essa promessa do amor e criar de fato essa pátria, que só é pátria se estiver enraizada nesse espaço finito.

Eu resgato novamente a formulação de Binswanger: “exatamente lá, onde você está, surge um lugar (para mim)”. No contexto em que essa seqüência de palavras se encontra, significa inicialmente que quando uma pessoa toma posse do espaço não priva dele o outro, mas é quando lhe abre acesso. Binswanger sugere os conhecidos versos de Goethe:

Immer war mir das Feld und der Wald und der Fels und die Gärten
nur ein Raum, und du machst sie, Geliebte, zum Ort.¹²⁵

Esses versos parecem dizer que o *Raum* (espaço) antes vazio, portanto só percorrido apressadamente, se transforma num *Platz* (lugar*) pleno de significado pela presença da pessoa amada. Torna-se com isso ele próprio um lugar amado, um *Stelle* (local) preferido para se permanecer. Não se trata da tomada de posse de um volume do espaço por um ou pelo outro, mas – o que já se expressa ao trocar-se o termo *espaço* por *lugar* – trata-se da apropriação de um lugar para ser lugar da permanên-

124 BINSWANGER, *Grundformen und Erkenntnis...*, p. 256.

125 GOETHE, J. W. von. *Vier Jahreszeiten*. v. 1, p. 257. N.T. Em livre tradução: Campo e floresta e rochedo e jardins sempre foram para mim um mero espaço, e você, querida, faz deles lugar.

* N.T. Antes no sentido de local do que de vaga.

cia, para ser habitação. Aqui é irrelevante a questão da expansão espacial, pois o *Ort* (local), como *Ort*, não pode ser nem estreito nem vasto, ele caracteriza muito mais o ponto definido e nominável na Terra. Com a ligação nesse local determinado principia a fundação da pátria.

E agora se repete na nova esfera da reciprocidade o que nós acima desenvolvêramos, ainda de modo demasiadamente abstrato e partindo do individual, e que agora devemos completar partindo da coletividade do convívio: que o habitar requer um determinado espaço de habitação, uma casa como lugar da proteção. Trata-se, no caso dos que se amam, da transição do puro humor de estar apaixonado para a coletividade permanente. Desde que o amor adquira seriedade, amadurece nele a decisão de criar-lhe, a despeito de existir a “pátria eterna”, uma pousada terrestre, i.e. fundar uma família e para ela construir uma casa como o lugar do convívio comum. Entre os povos primitivos, é amplamente disseminado o costume de fazer coincidir o ato do casamento, necessariamente, com a construção da casa. Mas mesmo se, em condições atuais, os recém-casados via de regra não constroem logo uma casa própria, senão alugam e equipam um apartamento, permanece, em princípio, a mesma tarefa. Aqui ocorre concreta e imediatamente o “arrumar do espaço sem fronteiras, uno e indivisível”. É o ponto em que imediatamente é criado espaço, desde o princípio, um espaço comum.

Para facilitar, eu me atenho inicialmente ao caso mais simples, em que uma casa inteiramente nova é construída, pois aqui é imediatamente visível o que se define como *criar espaço*. Certamente já existia antes, num sentido abstrato, um volume de espaço, o número de metros cúbicos de espaço de ar, que com os muros da casa é tornado um “espaço construído”. Mas as relações verdadeiras não são capturadas com uma tal circunscrição. Espaço significa aqui, bem diretamente, espaço para viver e espaço para habitar, aquele espaço que na primeira concepção lingüística já era referido, quando foi aberto como um espaço vazio para habitar, de um entorno já não sentido como espaço, um maciço de floresta ou similar. E, no fundo, não é diferente numa habitação alugada em casa existente na cidade grande; também aqui, a partir de um espaço somente virtual, o conteúdo em metros cúbicos de parte de uma casa, é criado um espaço verdadeiro, i.e. um espaço humano.

Esse criar-espaço, todavia, não acontece no ato pontual de se alugar e mobiliar, mas quando essa habitação, pelo habitar consensual, se torna pátria. Na habitabilidade da habitação, desenvolvida passo a passo, forma-se progressivamente a pátria. Se olharmos para trás, torna-se claro que é descabido falar de um ceder ou afirmar espaço próprio, pois, antes da criação desse espaço de habitação, não havia nenhum espaço próprio

que então pudesse ser distribuído de modo diferente. Ele é, de saída, criado como um espaço comum, e somente podia ser criado como esse espaço comum. E quando, mais tarde, por exemplo com o crescimento das crianças, desse espaço comum um espaço próprio (relativo) tenha de ser destacado, isso será somente um processo secundário.

Assim é caracterizado o ponto em que essa problemática mais profunda se diferencia dos nexos que antes, partindo do exemplo do paciente a quem fogem as idéias, foram destacados no puro estado eufórico. Mesmo no estado do sentimento elevado, o espaço se estende, e o homem, num feliz humor, por confiante que está, nele se sente “por toda parte em casa”, preservado das preocupações da vida diária. Mas isso permanece totalmente sem compromisso e pode, a qualquer hora, converter-se no oposto, com a mudança do humor. Aqui é diferente: existe a capacidade de se modificar de modo duradouro o espaço. Isso ocorre na construção ativa de uma pátria concreta, em que os que amam, tão logo seu amor tenha superado o caráter sem compromisso, traçam um plano de vida comum e o realizam no tenaz trabalho comum.

Ao filósofo habituado a aprender dos trabalhos dos poetas agradaria encontrar da parte destes, também aqui, ajuda e confirmação, já que sempre conquistam novos olhares e, na fronteira do dizível, têm algo mais a revelar. Contudo, aqui os poetas o abandonam. Eles calam a respeito da composição verdadeira do espaço vital da família. Parece ser-lhes suficiente descrever a alegria do encontrar-se – do convívio amoroso real, nada dizem. Incompreensível! Por esse motivo, aqui, essa exposição teve de abrir mão do brilho grandioso da palavra poética e tentar ao menos sugerir, numa prosa de punho própria, feita em casa, os nexos mais importantes.

5. O ESPAÇO COMUM DA COOPERAÇÃO AMISTOSA

Binswanger vê o problema de uma composição em comum, unânime, do espaço vital concreto neste mundo. Contudo, ele o trata num contexto um pouco distinto, sabidamente lá, onde tenta perseguir o “*Übergang aus der unendlichen Heimat der Liebe in das umgrenzte Freundesland der Teilnahme*” (transição da pátria infinita do amor ao finito país amigo da simpatia).¹²⁶ Aqui é certo que, ao lado do amor entre homem e mulher, diversas outras formas da participação simpatizante tam-

126 GOETHE, *Vier Jahreszeiten*, p. 256.

bém sejam consideradas, porque são diferentes derivações do ato de criar espaço em comum. Mesmo assim, a transição da “pátria infinita” para o “finito país” não se atribui à relação de amor carnal e amizade entre seres humanos, mas deve também ser preservada dentro do próprio amor, pois este, com a fundação de uma família e com a construção de uma casa realmente no âmbito terrestre, empreende a criação dessa pátria.

Binswanger destaca na amizade, de modo muito acurado: “Somente por meio da simpatia de um pelo outro (...) ‘constitui’-se, enfim, a coletividade, mais corretamente a comunidade do mundo, este que então ‘posteriormente’ também pode ser dividido”.¹²⁷ Mas isso não vale somente para a amizade à diferença do amor verdadeiro, mas também vale, e exatamente no mesmo sentido, para o próprio amor. Isso significa, se tentarmos traduzir para a nossa formulação do problema com as palavras as menos pretensiosas possíveis, que espaço, de algum modo abstrato, não está nada disponível desde o princípio; muito mais ele deve ser criado por meio do esforço humano comum, aqui caracterizado como a criação de uma pátria. Sendo criado pelo esforço comum, esse espaço é um espaço originariamente comum. Somente assim deve ser entendida a conquista de terra a se colonizar por meio da aragem e do arroteamento coletivos. Em correspondência, é o que ocorre com o espaço da casa que uma família habita coletivamente. Também vale, ainda, para diferentes espaços vitais no sentido metafórico. O espaço de um trabalho profissional, uma “oficina” ou um “estabelecimento” é, desde o início, um espaço de tal modo coletivo que sequer se questiona a respeito da divisão desse espaço, ou mesmo da briga por um espaço adequado. Na complementação das funções de trabalho que se alterna, esse espaço comum é de tal modo preenchido que já não faz sentido a delimitação de espaços pessoais. Também aqui vale, na variação correspondente, a frase já citada várias vezes, “que exatamente onde você está, surge (para mim) um lugar”. Ou seja, é apenas o desempenho do trabalho de um que torna possível o trabalho do outro. Isso se nota de modo mais imediato na família, mas igualmente em todas as organizações profissionais, e de modo mais geral para cada forma do convívio humano. Também vale, de modo geral, para a vida dos povos.

A ordem originária se torna necessariamente cada vez mais suscetível a perturbações, no decorrer da diferenciação das relações. E somente quando tal ordem for perturbada, onde a coletividade originária do espaço se perdeu, lá surge então a luta rivalizante e freqüentemente exasperada pelo próprio espaço vital. Mas essa é sempre uma possibilida-

127 GOETHE, *Vier Jahreszeiten*, p. 256.

de somente posterior e não pode ser colocada no início, de maneira impensada, como uma luta de todos contra todos.

Vale, todavia, também o oposto: essa luta pelo espaço vital, que a pretensamente única interpretação realista vê como algo primário, não somente expressa uma perturbação que surge somente mais tarde. Tampouco é necessariamente seu resultado final e pode ser vencida por meio de um bem-sucedido tratamento dessa perturbação. E isso depende muito da correta atitude interior do homem. Eu explico isso num exemplo bem simples: em cada comunidade humana de trabalho, em cada colegiado (a palavra tomada na compreensão mais ampla) vale essa relação: onde impera o espírito da inimizade, da desconfiança e da rivalidade, lá de fato cada um está no caminho do outro, e cada um teme que o outro o coloque sob sua sombra, que lhe tome espaço, trabalho ou sucesso. Onde, contudo, o convívio é arranjado de maneira sensata, não necessitando ser especial amizade ou simpatia, está ausente a pressão recíproca dos colaboradores, ao contrário, surge uma elevação recíproca. O sucesso de um traz ao mesmo tempo novas possibilidades do desempenho para os outros. Aqui vale realmente a observação de que o trabalho comum cria um espaço vital, que é maior que a soma dos espaços vitais individuais. A cooperação realmente cria novo espaço vital.

O que aqui, todavia, foi afirmado da comunidade de trabalho, em sua relativa neutralidade sentimental, vale reforçada e aprofundadamente para a comunidade vital da família, que repousa sobre um amor autêntico. Nessa medida, a casa é, de fato, o fenômeno ancestral de um tal espaço de vida criado e habitado em comum, por sua essência, indivisível.

Mas isso ainda se estende à vida dos povos. Sem que possamos prosseguir nesse fato em detalhe, observe-se que onde a cooperação autêntica e o convívio autêntico iniciam, lá se superou a luta pelo espaço vital, porque na cooperação autêntica não há sucesso de um às custas do outro, mas cada um ganha com o sucesso coletivo.

V

A

ESPACIALIDADE
DA VIDA
HUMANA

1. | ESTAR-NO-ESPAÇO E TER-ESPAÇO

1. O PRINCÍPIO NA INTENCIONALIDADE

Tínhamos, introdutoriamente, diferenciado entre a espacialidade da vida humana e o espaço correspondente a esta, vivenciado e vivido.¹ Colocáramos provisoriamente à parte a questão sobre a espacialidade como uma definição essencial do homem, para inicialmente, do modo mais irrefletido possível, tratarmos a perspectiva concreta, o espaço vivenciado na riqueza de suas definições de conteúdo. Todavia, as questões não se deixaram separar completamente, e nós sempre tornamos a topar, também, com a relação interior do homem com seu espaço. Mas não seguimos cuidando desse lado “subjetivo” da formulação do problema para não interrompermos a marcha concretamente orientada das investigações. O que relaxamos anteriormente devemos agora tentar recuperar. Em diferentes ocasiões, será inevitável retomarmos, sob um novo ponto de vista, as discussões iniciais.

Trata-se, numa formulação inicial a mais informal possível, da relação do homem para com o espaço. Ou, se somente isso já contivesse alguma antecipação enganosa (ao se tratar o espaço como objeto ao qual o homem se relaciona desta forma ou de outra), trata-se da pergunta de como o espaço integra a essência do homem.

Costumamos dizer, irrefletidamente, que o homem se encontra no espaço. Mas, com uma afirmação assim objetivante, já encobrimos a real questionabilidade dos fatos, e cumpre aqui libertá-la de sua aparente naturalidade. Por esse motivo, Heidegger chamou a atenção,

1 Cf. nossa p. 20.

com insistência, para o fato de que estar no espaço já significa algo diferente de um objeto encontrar-se dentro de um recipiente. A diferença consiste em não ser o homem alguma coisa dentro das coisas, mas um sujeito que se relaciona com seu meio ambiente, e podemos caracterizar isso, até aqui, por sua intencionalidade. Uma vez que se relaciona com o espaço – ou, de modo mais cuidadoso, uma vez que ele se relaciona com as coisas no espaço – o homem não é ele próprio algo interior ao espaço, é sua relação com as coisas que é caracterizada pela sua espacialidade. Ou, em outras palavras: o modo como o homem se encontra no espaço não é uma determinação do espaço cósmico que o circunda, mas de um espaço intencional, referido a ele, como sujeito.

O homem se encontra num determinado local do espaço. Mas esse local não está, ele próprio, dentro do espaço imaginado, e é em sua essência muito difícil de definir. Devemos pensar esse local como um ponto, e assim já tínhamos falado de um zero natural das coordenadas, numa linguagem provisoriamente matematizante. Mas esse ponto não se deixa inserir no espacial, permanece o centro que não há maneira de encontrar, a que todas as circunstâncias espaciais são referidas mediante distância e orientação. Não é um ponto que possamos observar de fora, mas um aqui, que se refere a um aí e um lá.²

A psicologia da percepção estudou em detalhe esse espaço intencional como o espaço sensorial (por natureza referido ao sujeito), antes de tudo um espaço visual. Podemos esclarecer o modo como o homem constrói esse espaço ao seu redor, esquematicamente, com um sistema de coordenadas polares que são referidas ao homem perceptivo como direção e distância. Heidegger, então, como mencionamos no tratamento do espaço da ação, tomou esses contextos nas molduras filosóficas básicas de sua análise do *Dasein*,* a existência. De acordo com o espaço articulado em seu conteúdo, ele representou a “espacialidade da existência” com as referências que não mais se entendem psicológicas, mas na medida da vida, de “*Ent-fernung*” (dis-tância) e *Ausrichtung* (orientação). Esse entendimento da espacialidade é fundamental para todas as considerações a seguir.

Apesar disso, nossas considerações sempre tornaram a transpor o conceito assim principiado do espaço intencional, e deixaram parecer duvidoso que possamos, apenas partindo do conceito da intenciona-

2 Os idiomas têm nos advérbios de lugar e pronomes um meio de desenvolver o encadeamento dessas relações espaciais de modo muito diferenciado e variado, cf. antes de tudo BÜHLER, *op. cit.*

* N.T. Na tradução brasileira que utilizamos, por M. S. C. Schuback, *Dasein* é substituído por pre-sença.

lidade, compreender suficientemente a essência do espaço. Mas é muito difícil definir positivamente o que se expressa nessa insuficiência. Eu posso somente tentar destacar e isolar alguns desses princípios, entre si novamente em estreito entrelaçamento.

2. O ESPAÇO COMO MEIO

Inicialmente advertimos do seguinte: assim como o espaço intencional se estrutura ao redor do homem que percebe e se movimenta, é necessariamente referido ao local em que se encontrar o homem como sendo seu centro. A questão sobre onde e como este se encontra no espaço, a partir daqui, não pode ser colocada de maneira sensata, pois o homem é o centro que permanece desse seu espaço. O espaço, como sistema de referência das coisas, anda juntamente quando o homem se move. E, apesar disso, já tínhamos destacado na introdução que faz sentido dizermos que o homem se move no espaço e considera o espaço, assim, como algo em repouso. O homem se encontra “em algum lugar”, num definido local do espaço, embora o espaço, bem concretamente a superfície da terra, seja sentido como algo fixo e que fundamenta toda a postura em pé do ser humano.

*Du, Erde, warst auch diese Nacht beständig,
und atmest, neu erquickt zu meinen Füßen³*

diz-se depois do despertar do sono, no sentimento de natural segurança nesse espaço fixo. Uma tal consciência não é de se justificar de maneira sensata a partir do conceito intencional de espaço. Neste, tratar-se-ia na modificação no espaço somente da transição de um sistema de coordenadas para o outro, móvel com respeito a este, embora repouso e movimento só possam ser convencionados, não definidos.

Entretanto, toca mais profundamente um outro ponto de vista. Também o modo de se encontrar nesse espaço pode ser muito variado, dependendo da maneira como o homem, no acaso de um “em algum lugar”, esteja perdido, ou se sinta preso a esse lugar definido como seu, a ele pertencente e a ele adjudicado. O homem pode se perder no espaço ou nele se proteger, achar-se na unidade com ele ou no sentido de estranheza a ele.

3 GOETHE, *Faust*, segunda parte, v. 5, p. 293. N.T. Em livre tradução: Tu, Terra, permaneceste firme também esta noite, e respiras nova, refrescada, aos meus pés.

No espaço que a pessoa estende intencionalmente a partir de si, tais perguntas não podem de modo algum emergir. Esse espaço é um simples sistema de relações. Agora, porém, o espaço se tornará uma espécie de meio, no qual eu me encontro, e somente num tal meio podemos também de modo significativo falar de um achar-se no espaço. Como um tal meio, o espaço se torna algo quase material, uma vez que podemos realmente nos relacionar de modo definido com o espaço e não com as coisas no espaço, e sem com isso torná-lo um objeto (e sem tampouco subjetivá-lo). Como meio ele é um intermediário entre “objeto” e “forma de visão”, mas não é um “recipiente” independente do sujeito, tampouco simples criação subjetiva. Com esse modo de falar do espaço como um meio não deve ser retomada a velha disputa sobre a idealidade ou realidade do espaço, já que ela não serve como hipótese sobre a “essência do espaço”. Contudo, será somente tomada como recurso auxiliar para poder expressar o que é dado de maneira fenomenológica na experiência imediata do espaço: que eu possa realmente me relacionar com o espaço de maneira diversificada. Nesse sentido, espaço e mundo, ser no espaço e ser no mundo podem se aproximar e por vezes vir a assumir o mesmo significado. Espaço é a forma mais genérica do mundo, se podemos abstrair das coisas individuais que preenchem este.

3. MODOS DO SENTIMENTO ESPACIAL

O que se entende com as diferentes maneiras de se encontrar no espaço e com ele se relacionar se torna claro numa experiência concreta que queremos, preliminarmente, denominar consciência espacial, ou sentimento espacial. Trata-se de um certo caráter de humor, que passa nossa relação com o espaço e que, como tal, deve ser diferenciado do colorido sentimental da relação para com um objeto individual no espaço.

Para aclarar a existência de tais formas variadas do sentimento espacial, e a coexistência destas intimamente ligadas com o todo do sentimento de vida do homem, basta uma olhadela na discussão intelectual de nosso tempo, já diversas vezes lembrada, que gira em torno da filosofia existencialista. O melhor é partirmos de Heidegger, por quem essas relações foram estudadas conceitualmente da maneira mais nítida. Heidegger caracteriza o ser-no-mundo humano como ser-lançado.⁴ Isso inclui tam-

4 HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 135, 284, 345, 383, entre outras.

bém a relação com o espaço, e teremos de entender também esta com um ser-lançado. O homem ser-lançado em alguma coisa, isso nos diz mais do que ele, num sentido neutro, encontrar-se em alguma coisa. Significa, antes, que ele, sem sua vontade, ou mesmo contra sua vontade, seja levado de um modo abrupto a um meio estranho. Nós tampouco podemos ignorar o tom sentimental secundário que ali ressoa: pois essa palavra foi escolhida com critério e não se estabeleceu por acaso. É mais que se fosse colocado ou transportado. Inclui um elemento de desatenção e de aleatoriedade. Em cada lançar está uma nota de agressividade. Lançamos aos animais selvagens sua ração, enquanto costumamos oferecer às pessoas sua comida de modo algo mais cauteloso. E assim o homem se encontra lançado num meio que lhe é estranho, hostil e sinistro. E assim é entendida também sua localização no espaço. Este é um tal meio estranho e opressor, no qual a pessoa se encontra em lugar arbitrário. O homem é nele, para citar Sartre, “*de trop*”, sem sentido e supérfluo.

De fato, essa pode ser uma imagem oportuna da relação com o espaço, do modo como caracteriza o homem de nosso tempo, destituído de sua pátria e desenraizado. Somente devemos nos conter no desejo de transferir isso para o homem no todo, ao contrário: isso denota o homem de nosso tempo somente, uma vez que em sua relação com o espaço falta algo de essencial.

Esse aspecto, Bachelard o destacou nitidamente: “Antes que ele ‘seja lançado no mundo’ (...) ele é colocado no berço da casa”.⁵ E enfatiza: “A vida inicia bem, inicia envolta, protegida, bem tépida no colo da casa”.⁵ Somente depois o homem é “lançado fora”, o que, na linguagem pictórica da casa, significaria: “colocado diante da porta”.⁵ Isso é visto em Bachelard, de início, geneticamente: no princípio do desenvolvimento humano está um encontrar-se no espaço, que não pode ser caracterizado como ser-lançado. Isso ocorre somente mais tarde. Mas é de supor que atrás disso se esconda um nexos essencial e que o ser-envolto, na casa, também tenha pragmaticamente uma prioridade. Mas se inicialmente deixarmos de lado essa questão, cumpre lembrar primeiro que há um modo de encontrar-se no espaço que não comporta a caracterização como ser-lançado, muito mais lhe está em nítida oposição.

E isso, por sua vez, está em plena consonância com Heidegger, uma vez que ele em seu texto (já anteriormente citado) sobre “*Bauen, Wohnen, Denken*” (construir, habitar, pensar) enfatiza que o homem deva enfim aprender a habitar, e nesse contexto formula: “homem significa (...)

5 BACHELARD, *Poetik...*, p. 39.

habitar”.⁶ Com o habitar se quer dizer cada forma de encontrar-se no espaço, que se opõe fundamentalmente ao ser jogado, pois habitar significa: não mais estar exposto num ponto aleatório de um meio estranho, mas coberto sob a proteção da casa. Que o homem tenha primeiro de aprender a habitar se explica da seguinte maneira: por meio de seus esforços, tem de tomar a situação de ser-lançado, surgida no decorrer de um desenvolvimento talvez inevitável, mas certamente desfavorável, e transformá-la no habitar.

4. O HABITAR

O conceito do habitar, com que já deparamos na consideração da casa como conceito antropológico central, aqui modificado, torna-se uma vez mais objeto de nossa atenção. Se anteriormente⁷ se tratava do significado da posse da casa para o homem, agora se atenta para a constituição do próprio homem, que se manifesta no habitar. E se antes a habitação era entendida com uma certa naturalidade como o habitar numa casa, agora ganha um sentido mais abrangente e profundo como o autêntico localizar-se no espaço, adequado ao homem. Nesse sentido, devemos agora retomar o conceito indagando: o que significa “habitar”? De que maneira se concretiza nele a relação verdadeiramente humana para com o espaço? E o que a espacialidade assim compreendida tem a dizer para a compreensão da essência do humano?

Nesse sentido, lembremos inicialmente o que resultou da primeira, provisória consideração do habitar:

1. Habitar, assim tínhamos visto, está em oposição à estadia casual, simplesmente temporária numa posição arbitrária no espaço. Habitar significa pertencer a um determinado lugar, estar nele enraizado, nele sentir-se em casa.*

2. Habitar, assim tínhamos visto mais adiante, significa um âmbito fechado da cobertura, ter um espaço próprio da casa, no qual o homem possa se recolher do mundo exterior, ameaçador.

6 HEIDEGGER, *Bauen, Wohnen...*, p. 162.

7 Cf. nossas p. 133 *et seq.*

* N.T. Observa-se a preocupação do autor em excluir aqui de *wohnen* (habitar) o significado, também usual em alemão, de estar hospedado, por exemplo numa pousada.

Agora, todavia, em correspondência à nova formulação do problema, devemos ter em mente o que significa esse habitar, o permanecer numa habitação permanente e distinta do mundo exterior, para a constituição interior do homem, para a compreensão de sua espacialidade. Aqui se notabiliza que a palavra “habitar” ultimamente tenha recebido um sentido mais geral, que não somente se restringe ao habitar uma casa, mas caracteriza a relação do homem para com o espaço, o encontrar-se no espaço de modo geral. A espacialidade do homem no todo é entendida como habitar. Devemos agora tentar seguir essa formulação do problema. Assim procedemos, tentando de início adquirir uma visão panorâmica sobre esse uso da linguagem para, então, destacar o que ali se entende.

Na delimitação desse uso da linguagem, servimo-nos de um exemplo, na verdade, retirado do idioma francês (mas que, neste lugar, não importa, já que entre as palavras correspondentes não existe nenhuma diferença que diga respeito ao nosso problema essencial). Isso, contudo, tem a vantagem de estar em conexão imediata com nosso círculo de problema. Eu me refiro à utilização já muito difundida que a palavra *habiter* encontrou em Merleau-Ponty e que me parece característica do modo com que sua própria atitude (calando e sem discussão explícita) se aparta da posição existencialista de Sartre.

Tínhamos já anteriormente⁸ indicado que *habiter*, em Merleau-Ponty, se tornara francamente uma palavra-chave para caracterizar a relação para com o mundo e a vida. Ele não dá nenhuma definição precisa da palavra, sequer parece ter refletido sobre o essencial no habitar, mas ela se coloca como que por vontade própria em sua obra, precisamente lá onde ele tenta pronunciar com recursos tradicionais uma intangível relação com o ser. Precisamente por esse fato, a palavra *habiter* se mostra especialmente idônea para esclarecer a mudança sofrida pelo sentimento espacial.

Merleau-Ponty utiliza a palavra *habiter* num sentido tão geral que ele, num de seus últimos trabalhos, chega a poder dizer que os seres humanos habitam⁹ o ser (embora haja uma certa dificuldade de tradução, pois o francês *habiter* também é usado como verbo transitivo,* o que no alemão com “*bewohnen*” somente pode ser reproduzido com uma certa

8 Cf. nossas p. 136 *et seq.*

9 MERLEAU-PONTY, M. *Signes*. Paris, 1960. p. 20. Pelas numerosas indicações a Merleau-Ponty, eu tenho de agradecer especialmente ao trabalho, em elaboração, de MAIER, W. *Das Problem des Leibes bei Sartre und Merleau-Ponty*. Diss., Tübingen, 1963.

* N.T. Assim também no português.

dureza; em alguma coisa *wohnen* e *bewohnen* permanecem diferenciados por uma certa nuance). Essa expressão – “*das Sein bewohnen*” (habitar o ser) – caracteriza de fato, de um modo feliz, a nova relação com o ser. Merleau-Ponty parece ter sido bastante consciente também do caráter fundamentalmente distinto dessa nova relação, pois inicia seu último trabalho, “*L’œil et l’esprit*”, com a frase programática: “A ciência manipula as coisas e se abstém de habitá-las”.¹⁰ Com isso, torna-se clara a distinção entre objetividade científica, com sua contraposição do objeto,¹¹ e a intimidade do habitar. Assim ele fala, de modo geral, que nós habitamos¹² o mundo.

Para compreender a que se refere essa palavra, devemos olhar com maior exatidão o uso da linguagem em Merleau-Ponty. Assim, da comparação das distintas possibilidades de uso e em seu esclarecimento recíproco podemos tornar mais compreensível qual é o entendimento daquele autor.

1. O significado básico é naturalmente aquele que nós até aqui tivemos em mente, o habitar uma casa. A partir deste se compreendem os outros significados. Também ocorre o outro habitar, “como o homem habita sua casa”.¹³ Mas, vice-versa, esse habitar a casa também deve, retroativamente, ser compreendido a partir dos outros significados, expandidos e transpostos.

2. A noção de habitar é assim, contudo, também utilizada para caracterizar a relação da alma* para com seu corpo. “A alma habita o corpo”,¹⁴ uma locução que Merleau-Ponty gosta de empregar. Ele quer dizer, com isso, a relação estreita da “encarnação” da alma num arranjo espacial. Quando essa relação é chamada de habitar, assim é, em todo caso, um habitar de tipo especial, pois a alma não pode deixar essa “habitação” no corpo, como o homem pode deixar sua casa, ela não pode “ir embora” sem que deixe a vida. Por isso, devemos ler essa “equação” lingüística antes na direção oposta: que a relação do homem com a sua casa seja compreendida na intimidade de sua relação com seu corpo. Também o habitar numa casa é um tipo de encarnação.

10 MERLEAU-PONTY, M. *L’œil et l’esprit*. In: *Les Temps Modernes*. n. 184-185, p. 193.

11 Cf. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie...*, p. 382 et seq.

12 MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie...*, p. 462, 291; *Signes*, p. 69.

13 MERLEAU-PONTY, *L’œil et l’esprit*, p. 200.

* N.T. Alma, ou mente (distintos significados de *Seele*).

14 MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. Trad. de C. A. R. Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 428 (entre outras).

3. A relação estreita pode ser expressa num outro uso do idioma, de modo ainda mais claro. Merleau-Ponty fala também que o sentido ou significado habite em uma palavra. “O elo entre a palavra e seu sentido vivo não é um elo exterior de associação; o sentido habita a palavra, e a linguagem não é um acompanhamento exterior dos processos intelectuais”.¹⁵ De modo semelhante, ele fala que nós, na capacidade de compreensão, também podemos habitar o corpo de um outro homem,¹⁶ i.e. que na expressão percebida esse sentido esteja imediatamente contido. Se aqui se denomina “habitar” a unidade de palavra e significado e também, no exemplo do entendimento solidário, a unidade da expressão mímica e o conteúdo mental ali expresso, torna-se claro que, vice-versa, com a palavra “habitar” se entende uma tal unidade indivisível de habitação e habitante.

4. Assim, a palavra também pode ser empregada para dizer que os seres humanos habitam o mundo.¹⁷ Isso significa que eles não aparecem aleatoriamente no mundo, mas que estão unidos com ele por meio de uma tal relação de confiança como a do corpo à alma, do significado ao significante. Ele fala que os seres humanos habitam o mundo de um modo cada vez distinto, que então pode ser tornado visível pelo pintor na representação artística.¹⁸ Ele enfatiza que “o olho habita o ser como o homem, sua casa”.¹⁹ Habitar significa aqui a forma de um estado de união, confiante e compreensiva. Isso vale para o mundo como um todo, assim como para as coisas individuais. “O homem habita as coisas”, como diz a expressão já introduzida; isso significa: ele está tão interiormente unido a elas, que elas já não lhe são mais objetos externos, mas referidos a sua vida como portadores de um ser mais profundo.

Quando resumimos o entendimento da linguagem até aqui desenvolvido, serve o conceito do habitar para caracterizar a unidade indivisível com que algo como a alma se corporifica “em” algo somático. E assim isso pode também ser empregado de modo geral para denotar a relação do homem com o espaço. O homem, para Merleau-Ponty, habita o espaço. E nós deveremos tentar destacar o entendimento de espaço ali contido.

Não temos de nos deter no fato de que o homem habite todos os âmbitos do mundo com seu corpo,²⁰ pois ali o corpo aparece somente

15 MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia...*, p. 262.

16 *Ibid.*, p. 251

17 MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie...*, p. 462, 491.

18 MERLEAU-PONTY, *Signes*, p. 68.

19 MERLEAU-PONTY, *L'œil et l'esprit*, p. 200.

20 MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie...*, p. 359.

como instrumento, com cuja ajuda ele se pode relacionar com o mundo (não muito diferente do fato de que, para Schopenhauer, o corpo era dado como o “objeto imediato”). Sobre a essência da habitação, logo, ali ainda nada é afirmado. “O corpo”, assim ele diz uma vez, “é o espaço da pátria da alma e a matriz para cada outro espaço existente”.²¹ O corpo é aqui não somente uma ferramenta, com a qual o espaço é vivenciado, mas é ele próprio um espaço vivenciado, e na verdade o mais primitivo espaço vivenciado, em cujo exemplo todos os outros espaços podem ser compreendidos. Assim, somos imersos no espaço maior, mais abrangente não como um sujeito inespacial mas, por meio do corpo, como um produto que é ele próprio espacial. Devemos voltar ainda a este assunto ao tratarmos do corpo.

5. A partir daqui se compreende que a noção do habitar também é empregada para a relação com o espaço e o tempo. “O corpo habita o espaço e o tempo”.²² O trecho concreto em que Merleau-Ponty conduz esse pensamento refere-se mais ao cruzamento indissolúvel em espaço e tempo, e assim o habitar é utilizado, num só fôlego, com o ser engajado e o ser admitido na situação, para remeter à idéia de um sujeito sem-mundo. No entanto, devemos atentar especialmente para o fato de a relação com o espaço ter uma interpretação não explícita, dada pelo termo do habitar, que é saturada pelos outros usos diferenciado na linguagem. Daqui em diante, iremos talvez até anunciar uma preocupação em expandir a noção de habitar também para a relação com o tempo, e dizemos, antes: o homem habita o espaço, mas não o tempo, de modo que vem à tona uma diferença essencial entre espaço e tempo. Mas inicialmente devemos tomar o uso da linguagem feito por Merleau-Ponty, como ele é.

Se resumirmos, assim o homem ou o eu “habita” o corpo,* a casa, as coisas, o mundo, o espaço e o tempo. Mas também o sentido habita a palavra e o signo, o conteúdo mental expresso na expressão. Se mais uma vez abrirmos à nossa frente todo o campo dessas possibilidades de uso, em retrospectiva, torna-se claro que, ao enumerar os exemplos, se manifestaram certos traços fundamentais do entendimento que permitem resumir relações tão distintas sob a noção comum do habitar. Por toda parte se trata de caracterizar uma intimidade especial da relação, com a qual algo da alma ou da mente se funde, de certa forma, em algo espacial. É uma relação que dificilmente se deixa expressar com os meios

21 MERLEAU-PONTY, *L'œil et l'esprit*, p. 211.

22 MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie...*, p. 162, cf. p. 118 et seq., p. 164.

* N.T. Aqui surge uma dificuldade de tradução, já que diferentemente de habitar, *wohnen* pede a preposição *in*, de modo similar a morar em, em português.

abstratos usuais. Assim, em determinado lugar, a habitação foi posta precisamente como um oposto da atitude científica. E somente como que parafraseando, somente como indicação indireta, se usam então expressões como *ser encarnado*, *ser engajado* e semelhantes. Nós devemos agora tentar ganhar mais nitidez na relação com o espaço assim parafraseada.

5. O TER ESPAÇO

Por esse motivo, mais uma vez retomamos a linha antiga, quando falávamos das dificuldades que resultam se tentamos esclarecer o modo com que se dá o espaço a partir do seu caráter de referência intencional. Talvez já era um começo demasiadamente estreito, senão parcial, quando nós, na relação do homem com o espaço, partíamos de um “*Sein-im-Raum*” (ser-no-espaço). Devemos nos perguntar se, enfim, se trata de uma afirmação primitiva, no sentido do uso ingênuo do idioma, quando dizemos: o homem está no espaço, ou: ele se encontra no espaço, ou se aqui as relações não já estão neutralizadas no sentido da noção matemático-abstrata do espaço. Podemos, provavelmente, dizer: o homem está em casa, ele se encontra em seu escritório. Ele está dentro e não fora. Mas isso nada mais tem que ver com sua relação interior para com o espaço, sua espacialidade no sentido do estar-em intencional. Isso em nada difere do estado num recipiente, como, por exemplo, a xícara no armário. Caracteriza o espaço interior determinado, no qual procuramos e encontramos o homem. Sempre o homem permanece, aqui, num espaço determinado, e a afirmação permanece no âmbito da constatação objetivante. O homem é visto como nada diferente de uma coisa que se encontra no espaço respectivo.

Fora da casa, todavia, o homem não mais está num espaço, mas numa localidade específica ou num território específico. Então, a afirmação de que o homem se encontra ainda num sentido abstrato “no espaço”, “pura e simplesmente no espaço” não tem nenhum sentido concreto nominável para o sentimento linguístico ainda não deturpado pelo uso científico do idioma. E nós devemos nos proteger muito de tais formulações descuidadas, pronunciadamente abstratas, que não se deixam verificar se aplicadas em situação de vida concreta.

Se nós voltarmos ao uso irrefletido do idioma, para deste lermos o modo primitivo como algo se apresenta ao homem como o espaço, então encontramos aqui os contextos compreendidos de um modo bem diferente. Devemos, além disso, retroceder uma vez mais às indicações introdutórias sobre o uso do idioma e a história do idioma. O espaço,

assim tínhamos dito, é algo que está disponível, que está mais ou menos disponível e que por vezes também nos faz falta.²³ Falamos de uma demanda por espaço, de uma carência de espaço ou de um excesso de espaço e, em certos casos, mesmo de um desperdício de espaço. O homem necessita de espaço. Ele pode, com isso, exigir mais ou menos espaço. Espaço é, em cada caso, algo que podemos ter ou não ter. E isso é algo inteiramente diferente de quando dizemos que o homem se encontra no espaço. Podemos, talvez, aprimorar levemente o foco ao dizer: o homem se encontra ou “está” num espaço determinado e delimitado, mas sobretudo tem espaço. No primeiro caso, sempre unido com um artigo, trata-se de um espaço concreto, quantitativamente definível, tão estreitamente ligado com o homem que escapa a qualquer abordagem quantitativa. Esse espaço, que o homem tem de um modo inicialmente ainda indeterminado, é anterior ao espaço no qual ele “está” em determinado local, e com ele, somente, chegamos à verdadeira base da espacialidade humana.

São como três variadas noções de espaço que deveríamos diferenciar, se possível já idiomáticamente. Mas, para não cunhar nenhum termo, infringindo o idioma, chamemos o novo espaço, provisoriamente, de modo um tanto desajeitado, como o “espaço que nós temos”. Falar de um espaço “tido” ou “possuído” seria despropositado, pois ele então seria compreendido como espaço que nós no passado, uma vez, tivemos ou possuímos, e que agora, precisamente, não mais temos. Ao espaço do mundo interior, objetivo, no qual as coisas e pessoas se encontram, e o espaço intencional, que se constrói em distâncias e direções ao redor do sujeito humano, surge aqui um terceiro conceito de espaço, o “espaço que nós temos”.

Aqui não é lugar de perseguirmos o problema mais geral do ter, que se impõe a partir da questão da espacialidade humana, e que se mostra de efeito mais profundo e essencialmente mais complicado que o problema do ser, até aqui tão unilateralmente priorizado na filosofia. As definições originárias da vida humana são as do ter e não do ser (embora o próprio ter seja uma noção muito variadamente modificada), e somente a partir do ter pode-se questionar o que significa, no âmbito humano, o “ser”. Devemos, aqui, nos limitar a um aspecto que se abre a partir do espaço, e podemos, nesse sentido, especializar nossas considerações na pergunta: o que quer dizer a afirmação: o homem tem espaço? Em que sentido podemos ter “espaço” ou “um espaço”? E como podemos determinar a quantidade de espaço de que “necessitamos”?

23 Cf. nossas p. 34 *et seq.*

6. O ESPAÇO PRÓPRIO

Inicialmente tudo parece bem simples, e parece mania de sofisticação que uma tal pergunta tenha emergido. Não necessitamos, aqui, uma vez sequer, apontar ao fato trivial de que o homem, por meio de seu corpo, ocupa um determinado volume espacial. Não é isso que se quis dizer, mas que o homem requer ao seu redor tanto espaço livre quanto necessário para que possa se mover sem colidir e sem ser impedido em seu movimento. Estreiteza e vastidão são as definições básicas desse espaço requerido pelo homem. Se o homem estivesse só no mundo, teria o máximo espaço. Mas ele teria tanto, que para ele o espaço nunca se tornaria problema. Problema ele se torna somente quando o homem, com sua demanda por espaço, esbarra na demanda de outro homem. E isso tampouco significa que ele tope com o outro corpo, mas que ele se choque com o espaço de movimento por este demandado, embora o movimento aqui novamente seja empregado num sentido geral e além do puramente espacial-corporal. O espaço que o homem necessita e que ele, no caso concreto, tem ou não tem é, logo, aquilo que nós, num sentido geral, chamamos seu espaço de movimento ou, talvez melhor (se a palavra não fosse desgastada por um uso descuidado no idioma alemão) de seu espaço vital.*

Mas a permanente ameaça da capacidade de movimento nesse espaço por perturbações externas, pela invasão por outros e pelas intempéries, etc. leva o ser humano a assegurar sua liberdade de movimento, defendendo seu espaço e o protegendo de influências incômodas. Isso também pode acontecer, sem modificação visual, por meio de sua prontidão sempre desperta para a defesa. Pode ainda acontecer de modo duradouro, à medida que ele, com cercas e arbustos, paredes e muros, delimita seu espaço contra o mundo exterior e se garante contra a invasão de poderes estranhos. Ele faz isso, com um termo anteriormente utilizado, ao cercar** seu espaço. E se antes os puros espaços de movimento (como, por exemplo, no tráfego das ruas) podiam se interceptar mutuamente, sem se impedir, assim surgem ao homem, agora, espaços exclusivos. O espaço aberto de movimento se torna um espaço de propriedade, delimitado. Nós falamos num sentido geral de um espaço próprio, e resgatamos com isso a denominação outrora deixada como o espaço que se tem.

* N.T. Novamente, o autor se refere ao uso do conceito *Lebensraum* pelo nazismo.

** N.T. O autor refere-se ao termo *umfrieden*, derivado de *Frieden* (paz).

Com isso se modifica a relação do homem com o espaço. O homem já não “tem” o espaço num sentido indefinido do ter à disposição, somente por um instante e por acaso, enquanto ele no próximo instante também pode vir a ser diferente, mas o “ter” recebe agora o sentido mais conciso da propriedade. É seu espaço que lhe pertence num modo exclusivo, que ele possui como seu espaço e defende como sua propriedade. Assim, do “espaço” qual geralmente entendido, uma denominação de medida não exatamente definida, surge o espaço concreto, limitado e delimitado, que o homem chama seu.

Quão grande é o espaço exigido e possuído pelo homem permanece algo muito variável em cada caso. Tolstoi mostrou o afã desmedido, demoníaco pela posse de espaço de modo muito drástico em seu conto “A morte de Iwan Ilitsch”.²⁴ E, apesar disso, a indicação do espaço minúsculo, que o homem mais tarde virá a exigir no seu sarcófago, fica somente como advertência, não como resposta à nossa pergunta. Rigorosamente, na morte se rompe o espaço pessoal, pois a questão pelo espaço de jogo e movimento necessário perde seu sentido. Mas também dentro desse espaço de jogo e movimento ainda há aparentemente diversas maneiras de o homem poder ter seu espaço próprio, e o exemplo de Tolstoi demonstra somente um último caso limite, no qual o espaço “desnaturado” se tornou propriedade exteriorizada. Diante disso, impõe-se a tarefa de uma “apropriação”, i.e. uma referenciação do espaço possuído na vida viva, e mostra-se o perigo do modo de expressão que tomou esse ter como simples possuir, pois pode ser facilmente tomado num modo assim exteriorizado.

24 TOLSTOI, L. *Sämtliche Erzählungen*. Ed. por G. Drohla. Frankfurt no Meno, 1961. p. 603 *et seq.*

2. | FORMAS DO ESPAÇO PRÓPRIO

1. TRÊS ÂMBITOS DO HABITAR

Em que sentido podemos dizer, então, que o homem “possui” um espaço, que o espaço próprio lhe “pertence”? Pois no sentido imediato da palavra podemos possuir somente as coisas, e o espaço escapa à possibilidade de um manuseio com a qual, possuindo, dispomos das coisas. A resposta dessa pergunta é inseparável da definição concreta do espaço possuído pelo homem.

À maneira como nós, vivamente, possuímos um espaço próprio denominamos “*bewohnen*” (habitar), e tomamos com isso a noção do habitar num significado mais geral. Nós não diferenciamos aqui no contexto presente entre *wohnen* (habitar, intransitivo) e *bewohnen* (habitar, transitivo). O homem habita seu espaço, que lhe pertence, ou ele “habita no” seu espaço. Aqui, tomamos ambos como de significado equivalente, embora no primeiro caso o aspecto do ter receba mais ênfase e, no segundo caso, o aspecto do estar dentro. *Ser e ter* aqui se entrelaçam, de modo inseparável.

Na visão ampla sobre a abrangência territorial da palavra “*wohnen*” tinham surgido três formas de um tal espaço pessoal:

1. O espaço do próprio corpo;
2. O espaço da própria casa;
3. Enfim, o espaço ao redor.

Aqui se entende por casa, num sentido geral, cada âmbito fechado que se projeta a partir do o corpo, em que o homem possa permanecer e se mover com segurança. Adiante, enfim, por “o espaço” se

entende cada espaço abrangente que não mais se diferencia por uma fronteira reconhecível como um espaço interior ou exterior. O motivo pelo qual nós também temos de referir esse espaço no espaço próprio será esclarecido somente mais adiante.

Nos três casos, a forma do ter ou possuir espaço próprio é muito variada, e por isso iremos poder esperar que, mediante uma contemplação comparativa das três possibilidades, possamos nos aprofundar na relação com o espaço e, com isso, na essência da espacialidade humana.

2. O CORPO

Iremos tocar a temática do corpo, somente, porque dela podemos retirar elementos para a compreensão geral do espaço. Aqui, todavia, há de se diferenciar uma dupla direção de questionamento:

1. O corpo é, por um lado, a ferramenta com cuja ajuda nos é dado o espaço, por meio de seus órgãos dos sentidos e capacidade de movimento. Ele faz parte, nessa medida, da organização do sujeito que vivencia o espaço.

2. O corpo é, com isso, ele mesmo um espaço, um espaço próprio, e com isso parte do espaço que nos cerca. Como tal, também pertence ao lado do objeto vivenciado.

E a dificuldade peculiar reside no fato de que ambos se relacionam de maneira muito estreita.

a) Corpo e espaço externo

Na primeira direção, nós mais uma vez partimos da estrutura do espaço intencional. O homem, assim tínhamos visto, encontra-se no centro do seu espaço, num “aqui” que se relaciona com ou “aí” e um “lá”. Mas se nós tentamos definir mais exatamente esse “aqui”, vemo-nos logo em dificuldades. Naturalmente, assim dizemos, eu estou “aqui”, i.e. neste lugar no espaço. Isso também é natural na vida diária. Se, por exemplo, no escuro eu não puder ver, posso dar um chamado e comunicar “onde” me encontro, e o outro saberá, então, onde me procurar. Mas se eu pergunto mais precisamente, assim esse “onde”, esse lugar em que eu me encontro no espaço, tem uma indefinição peculiar, e é difícil fixá-lo exatamente nos centímetros. Se eu, no escuro, tentar alcançar alguém e o tomar pelo braço, então estará ele lá, onde eu o tomo pelo braço? Ou esse “onde” será equivalente ao volume tomado por seu corpo? Teríamos iden-

tificado o homem com seu corpo e, com isso, teríamos errado na intencionalidade de sua constituição espacial. Logo, eu deveria tentar definir um ponto em meu corpo que caracteriza meu lugar no espaço.

Para a visão com um olho somente, esse ponto está bem definido no interior de meu globo ocular. Mas, tão logo eu veja com os dois olhos, estereoscopicamente, dissolve-se mais uma vez essa definição. O “onde” estaria em algum lugar indefinido entre ambos os olhos. Mas seria de uma exatidão sem sentido querer defini-lo mais precisamente. Não é mais bem localizável que isso. E a indefinição aumenta quando nós também tomamos os outros sentidos, ou mesmo relacionamos o movimento no espaço. Assim, de certo modo chamamos a atenção para o fato de que a sede do sentir, para a consciência instintiva, se encontra mais profundamente na região do coração, e que esse centro, na dança, se desloca então ainda mais para o centro de gravidade do corpo.²⁵ Nós já devemos dizer: o “aqui” no espaço somente é dado com uma indefinição condicionada pelas medidas do meu corpo. Ir além disso seria uma brincadeira sem sentido.

Com isso, o corpo, como um todo, ganha um significado extraordinário para a compreensão da espacialidade humana. Na verdade, podemos facilmente dizer que o eu que se relaciona no espaço não é idêntico à coisa somática do corpo. Mas o corpo não é, por sua vez, uma coisa somática. Isso somente ocorre com um cadáver. O corpo é, num sentido imediato, a “sede” de meu eu, e todo o mundo espacial apenas me é transmitido por meio do corpo, ou talvez melhor: por meio do meu corpo eu sou admitido no mundo espacial. Sartre e Merleau-Ponty detalharam isso de modo muito nítido: o mundo é dado a mim *à travers mon corps*, de certo modo perpendicularmente através de meu corpo, perpassando-o, já que ele próprio também é algo espacialmente expandido, cujos diversos órgãos sensoriais, sim, estão separados uns dos outros por distâncias no espaço. Assim, *à travers mon corps* significa mais que por intermédio de meus sentidos, pois os sentidos eu posso considerar como pontos-sujeitos desprovidos de expansão espacial. O corpo, porém, é um ente ele mesmo espacialmente expandido, por meio do qual eu de certo modo sou admitido ao espaço, com um volume espacial próprio, e delimitado para fora por meio de uma superfície, logo realmente um tipo de espaço interior, que se distingue de um espaço exterior. Esse corpo é, como tal, um ente espacial, não mais puro sujeito, tampouco, ainda, puro objeto, mas peculiarmente indefinido.

25 Cf. BÜHLER, *op. cit.*, p. 131, e STRAUS, *Die Formen...*, p. 167 *et seq.*

b) O caráter pouco perceptível do corpo

Com isso já passamos, sem uma separação nítida, do primeiro para o segundo modo de consideração. Mas assim resulta a pergunta: de que modo, pois, é dado o corpo ao homem, como um tal ente espacial? De que modo o homem “tem” seu corpo? Ou como, enfim, pode-se determinar sua relação com seu corpo?

A pergunta surpreende, pois o homem ingênuo não a coloca e tampouco a pode colocar. Seu corpo não entra, pois, na mira de sua atenção, ele sempre já está, de certo modo, para além de seu corpo, imediatamente com as coisas de seu mundo. Sartre expressa isso de modo muito preciso ao dizer: “O corpo é o passado, o ‘tacitamente já ocorrido’”.²⁶ Ele compara o corpo com um sinal. Semelhantemente ao sinal, o corpo também é “o transcendido em direção ao significado”. Eu, logo, não estou com meu corpo, mas sempre já estou além de meu corpo, com as coisas de que me ocupo.

Por esse motivo, para a consciência ingênua, o corpo não ocupa algum espaço próprio, mas o espaço começa somente para lá do corpo, para fora da pele. O corpo é, de certo modo, um “antiespaço”, como se não existisse, ele é somente o início de todas as distâncias espaciais. O corpo tem somente a função do ponto, do ponto nulo para o sistema de todas as distâncias no espaço. Ele próprio, ao mesmo tempo, é encolhido a um ponto.

São somente certas experiências limítrofes que fazem meu corpo figurar como um ente espacial à minha consciência expressa. Entre elas, por exemplo, quando ele impede nosso movimento no espaço, nos atrapalha e se faz notar (como quando nós, já crianças crescidas, não conseguimos mais passar através do buraco na cerca). Também quando ele nos oprime na dor e nós, na doença, repentinamente, podemos ter a experiência, até então inteiramente ausente, de nossos próprios órgãos e de sua posição dentro do corpo.²⁷ Isso Plügge desenvolveu de uma maneira muito convincente. Mas o que aqui entra no campo de nossa atenção é somente o corpo que nós estranhamos por causa da doença. Por detrás se delinea a questão seguinte e mais profunda: como é que nos é dado o espaço de nosso próprio corpo, quando nós ainda temos com ele a relação saudável, e ele ainda não está objetivado pela dor ou por outras perturbações? Nesse sentido, perguntamos agora pelas circunstâncias imediatas do corpo.

26 SARTRE, *op. cit.*, p. 429. N.T. Em livre tradução.

27 PLÜGGE, em um trabalho em elaboração sobre a maneira como é dado o corpo, assim como em: *Wohlbefinden und Missbefinden*. Tübingen, 1962.

c) A encarnação como maneira de ter corpo

Se nós partirmos da noção do ter, podemos naturalmente iniciar com a constatação: o homem tem seu corpo. Mas isso leva logo a dificuldades que sobretudo Marcel analisou em detalhe, pois o homem não “tem” seu corpo do mesmo modo que tem o restante de sua propriedade. Com o corpo há uma ligação, de certo modo, mais estreita. Trata-se, de acordo com Marcel, de uma ligação misteriosa e íntima entre mim e meu corpo.²⁸ Não podemos nos distanciar de nosso corpo. Portanto, aqui tampouco existe o problema da apropriação, característico do restante do “ter” em geral, da incorporação interior do antes já externamente possuído, como nós, por exemplo, podemos, pelo convívio atento, incorporar internamente uma obra de arte só exteriormente possuída. No uso vivo, o corpo está sempre já apropriado, ele já é referido à pessoa.

De algum modo, o homem “é” seu corpo. Isso também corresponde diretamente à consciência ingênua, que não diferencia pessoa de corpo. Lembremos somente o início da *Ilíada*, em que a cólera de Aquiles foi causa

*...de baixarem para o Hades as almas de heróis numerosos
e esclarecidos, ficando eles próprios aos cães atirados
e como pasto das aves.*²⁹

Aqui, também, o homem “ele mesmo” é equiparado, ainda bem ingenuamente, ao seu corpo, e sua alma é diferenciada dele. Da mesma maneira, o homem que ainda hoje vive na ingenuidade identifica-se com seu corpo. Sente o contato de seu corpo, portanto, já como um ataque a sua pessoa. Ele se sente atingido em sua pessoa se for “tocado” por outro, como, por exemplo, beliscado no antebraço, tomado, ou mesmo alvejado por um golpe. Ele se sente atingido não apenas exteriormente, no corpo, mas realmente no seu interior, na sua honra.

Disso resulta uma relação que chamamos precisamente de identificação com o corpo, mesmo que seja apenas uma identificação parcial, que num plano mais elevado admite certo distanciamento – ao menos mental – daquilo que sucede com o corpo. Assim, seria equivocado dizer que possuímos nosso corpo, pois não dispomos dele como de uma posse à nossa mercê. O corpo está mais próximo do que tudo quanto temos.

28 MARCEL, G. *Être et avoir*. Paris, 1935. p. 9. Cf. minha exposição: Gabriel Marcel, Christlicher Existentialismus. *Die Sammlung*, 3. Jahrg., p. 401 et seq., p. 481 et seq., p. 549 et seq., 1948.

29 HOMERO. *Ilíada*. Canto I, versos 3 a 5. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Clássicos de Bolso. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

Mas daí a dizer que somos nosso corpo seria igualmente impossível, e já a infração lingüística da locução* traz à tona a dificuldade da relação. Isso leva Sartre à formulação: eu “existio meu corpo”.³⁰ Mas essa expressão poderia, mesmo no francês, soar tão avessa ao idioma como na tradução ao alemão.** É, logo, de se tratar apenas como uma indicação conscientemente paradoxal da posição intermediária, que a linguagem convencional, com seus meios, não pode expressar: eu sou meu corpo e não o sou, porque ele permanece externo a mim; eu tenho meu corpo e já não o tenho, porque ele me pertence mais internamente.

Por sua vez, quando eu digo, no sentido de Marcel, que eu estou encarnado no meu corpo, é apenas uma outra formulação dessa identificação parcial. “A encarnação”, assim formula Marcel, é a “situação de um ser que se mostra como que ligado a um corpo”.³¹ Com isso se deu, no fundo, somente uma outra paráfrase da mesma relação enigmática para com o espaço, por meio do qual eu, no corpo, me tornei corporal e, com isso, espacial, que eu logo, por meu corpo, estou implantado no espaço. Mas é sumamente justo o recurso a essa noção teologicamente pré-definida (mesmo que num sentido tanto quanto modificado) para denotar a definição antropológica geral do homem. O termo, em verdade, nada esclarece, mas chama a atenção para o mistério que ali reside. E seja aqui entendida, somente, no sentido dessa indicação.

E tampouco Merleau-Ponty tem em mente algo distinto dessa unidade misteriosa, inexplicável, quando diz que eu habito “em”*** meu corpo. Habitar “em” alguma coisa significa estar nela encarnado. E se nós já chamamos a atenção para o fato de que no corpo se trata de um habitar de tipo especial, de uma ligação indissolúvel com a habitação, podemos deduzir, por outro lado, da coletividade do uso da linguagem, a suposição de que algo da relação caracterizada pela encarnação no corpo retorna também no habitar “na” casa e talvez ainda no habitar “no” espaço. Nessa medida, a noção da encarnação se mostra frutífera para o entendimento geral da espacialidade da vida humana.

* N.T. Em alemão, soa incomum a frase *Wir sind unser Leib* (como formula Bollnow no texto original).

30 SARTRE, *op. cit.*, p. 454. N.T. Com base na tradução espanhola de J. Valmar.

** N.T. Idem, ao português.

31 MARCEL, *op. cit.*, p. 11.

*** N.T. Aspas nossas, como as demais no parágrafo.

3. A CASA

a) A encarnação na casa

A segunda forma do espaço próprio possuído pelo homem é a casa ou a habitação, e esta é a forma na qual empregamos a noção do habitar no seu sentido verdadeiro. Podemos aqui optar por um resumo, porque já falamos detalhadamente da função antropológica da casa como um local da paz e do abrigo, e aqui ela só deveria ser destacada para aprofundar a relação interna do homem com seu espaço de habitação. Nesse contexto, é relevante dizer que, para a relação dos seres humanos com a habitação, vale algo semelhante à sua relação com o corpo. Mesmo que nós não queiramos, artificialmente, exagerar na analogia, podemos considerar a casa de certo modo um corpo expandido, com que o homem se identifica de modo semelhante e pelo qual ele, correspondentemente, se classifica num espaço circundante maior. Aqui, como lá, há uma fronteira que inteligivelmente separa o espaço próprio, com quem eu me identifico, que eu num certo sentido “sou”, do outro espaço, que eu não mais sou, que não me pertence e que me é estranho. Mas aqui, a diferença consiste em que eu me tornei inseparável do espaço próprio corporal, e o carregue comigo, para onde quer que eu vá, mas que o espaço caseiro está fixo, de modo que eu posso deixá-lo e tornar a ele.

Aqui o espaço interno e o espaço externo também têm um caráter inteiramente distinto. Como em relação ao corpo, podemos aqui dizer que é para fora da casa que começa o espaço, se tomado no sentido de um contexto articulado por distâncias e direções. É somente na porta de casa que principiam os caminhos que dão acesso ao mundo. Mas seria exagerado querer usar a noção de caminho também dentro da casa. Os passos que o homem dá dentro da casa não se somam àqueles que dá na estrada para resultar numa distância comum. São espaços variados que se desdobram dentro e fora da casa, e que aqui não se deixam sintetizar num espaço comum superposto, embora o espaço interior caseiro (como o do corpo), bem pelo motivo de sua familiaridade, não seja nada fácil de se explorar mediante a observação científica.

Assim, subsiste também na casa uma identificação imediata, mesmo que não tão pronunciada como no corpo. O homem se identifica com sua casa. Ele se funde com ela. Uma vez que habita sua casa, ele está presente nela toda, e chega a sentir-se atingido fisicamente se um estranho, contra sua vontade, penetra a esfera da casa. Mas esse âmbito vai adiante e também se refere, mesmo que em forma hierarquizada, a tudo que integra o espaço na esfera de posse do homem. Assim, o camponês

se identifica de modo correspondente com sua lavoura, e sua ira sobre o ingresso desautorizado em sua propriedade não repousa na preocupação com um possível dano, por exemplo pelo pisoteamento da semente, mas surge bem imediatamente da defesa contra a invasão de “seu” espaço, que, se penetrado, causa-lhe a sensação imediata de ser atingido e provocado. Algo semelhante ocorre com o temor com que um estado se defende quando sua soberania é ferida. Ele mesmo se sente atingido em sua honra, seja por uma pequena ultrapassagem da fronteira.

Se pudemos transferir para o corpo a noção do habitar surgida na casa, agora podemos, de modo inverso, transmitir à casa a noção, afeita à esfera corporal, da encarnação, num sentido estendido. E podemos expressar assim a relação entre homem e casa, de modo a dizer: o homem é encarnado em sua casa. A casa se torna expressão de sua essência, por essa ligação estreita. Se tínhamos antes buscado saber quanto o homem pode imprimir o caráter de sua personalidade a seu espaço de habitação, que esse espaço possa então ser compreendido a partir daquele caráter, isso remete à relação íntima entre homem e espaço, que nós tentamos esboçar com a idéia de encarnação.

A força com que o homem está ligado a sua casa também transparece em representações de uma consciência ancestral, em muitos casos preservadas até hoje, nas crenças tradicionais dos povos. Bilz, que a partir do contexto psicopatológico pela primeira vez atentou para tais relações, fala de uma “binidade arcaica sujeito:casa”.³² No idioma alemão, poderíamos ainda falar de uma precisa identificação de homem e casa, na expressão jocosa dirigida a alguém que é tratado de “*altes Haus*” (casa velha*). O que Bilz constata de um relato sobre a Noruega, em que consta que as pessoas são chamadas segundo as casas que habitam, manteve-se em grande parte também na Alemanha. Assim, por exemplo, no Westerwald se diz de uma família: eles se chamam Langhans, mas “se escrevem” Schneider. Um é o nome que está na casa, e que cada novo habitante herda, o outro é o sobrenome herdado do pai, qual registrado no cartório. Mas a maneira de dizer que “se escrevem” expressa ser o primeiro nome o verdadeiro, com que as pessoas são chamadas no convívio, e que o outro é somente algo secundário, uma circunstância burocrática. Logo, a ligação espacial à casa se mostra aqui mais forte que o enraizamento temporal na seqüência genética.

32 BILZ, R. Pole der Geborgenheit. Eine anthropologische Untersuchung über raumbezogene Erlebnis- und Verhaltensbereitschaften. *Studium generale*, 10. Jahrg., p. 552 et seq., 1957.

* N.T. É difícil explicar a origem desta expressão jocosa com que se saúdam os amigos.

Adiante, no sentido de uma tal identificação do homem com a casa, é interessante o uso expandido da linguagem, que acontece de muitas formas. A casa é, ao mesmo tempo, uma unidade econômica, e caracteriza no sentido mais amplo tudo o que faz parte da “economia doméstica”. A casa é, além disso, importante também no seu significado jurídico, pois denota uma esfera do poder que transcende os muros e vai até a calha do telhado. Na expressão *ich aber und mein Haus* (eu todavia e minha casa) se entende, no uso patriarcal do idioma, o círculo inteiro dos seres humanos que pertencem a essa casa. Em especial, é utilizada então nas casas principescas, como na casa Habsburg, para a denominação do contexto genealógico.

b) A metamorfose do humano na casa

A ligação íntima de homem e casa se mostra, entretanto, não somente no fato de que o homem consegue imprimir em seu espaço de habitação o caráter do próprio ser e, vice-versa, aquele retroage sobre este, mas com igual teor uma vez que ele, em sua essência, é determinado por seu espaço circundante, e seu ser se transforma de acordo com a natureza de tal espaço. Saint-Exupéry diz, de modo muito belo: “As mulheres mesmas se tornavam tranqüilas ou presunçosas ou arredias, de acordo com o lugar da casa em que se achavam naquele momento.”³³ O que aqui é dito das mulheres, no contexto da poesia, vale naturalmente para o homem em última análise, e não somente para o lugar na casa, mas em geral para o lugar no espaço. Num sentido semelhante, também Bachelard enfatiza: “Não trocamos somente de lugar, trocamos a natureza”,³⁴ e fala expressamente de uma “fusão da existência num espaço concreto”.³⁵ Essa ligação significa não somente que o espaço age modificando o homem, pois isso seguiria sendo uma ação recíproca entre duas coisas antes separadas. Significa, pois, que somente na unidade com um espaço concreto o homem ganha uma certa essência. Ele não a tem “em si” e separada de algum espaço, mas somente a adquire no espaço concreto.

Isso vale de modo especial se o homem se encontra dentro ou fora da casa. Já Fischart disse em certa ocasião:

*Em sua casa cada um é livre;
fora, solitário, temeroso, esquivo*³⁶

33 SAINT-EXUPÉRY, *op. cit.*, p. 39.

34 BACHELARD, *Poetik...*, p. 236.

35 *Id.*

36 FISCHART, exemplo do *Grimmsches Deutsches Wörterbuch*, ortografia atualizada. N.T. Em livre tradução.

A depender de encontrar-se dentro ou fora da casa, a relação para com o espaço é fundamentalmente diferente. O mundo externo é o espaço de seu trabalho, seus negócios, sobretudo suas tarefas no mundo. Aqui, cumpre cada vez ter plena atenção para dominar a situação e reagir rapidamente a surpresas. Isso requer, em cada piscar de olhos, a consciência controladora daquilo que se faz. Por isso, aqui é o âmbito da plena separação entre sujeito e objeto. É um espaço estranho ao homem, amedrontador e ameaçador, no qual ele é “lançado”.

Na paz da casa o homem, ao contrário, não necessita esse cuidado tenso. Por isso, relaxa logo a tensão entre sujeito e objeto e com isso o caráter intencional das relações espaciais. Isso é, então, a condição para que o homem se funda com seu espaço, que ele mesmo seja admitido no espaço, por ele compreendido e nele mantido.

É natural que as mesmas relações também tenham efeito para as diversas outras formas do espaço próprio delimitado, para as quais nós tomamos representativamente a casa apenas como o exemplo mais simples. Em escala ampliada, vale correspondentemente para o espaço da pátria e para o espaço do estrangeiro e as variadas formas, como os maiores (e então cada vez mais coletivos) territórios próprios se delimitam contra espaços estranhos. Todavia, em escala reduzida, vale ainda para os diversos âmbitos dentro da casa, e as considerações anteriores sobre o espaço da cama e o processo do adormecer se tornam frutíferas para a compreensão das modificações da espacialidade.

c) O território dos animais

A compreensão de que a vida humana somente possa se desenvolver na ligação a um determinado endereço residencial e um determinado território pátrio encontra uma desejada confirmação em experiências correlatas sobre o comportamento dos animais, a que a psicologia animal mais recente se tornou atenta. Depois que v. Uexküll chamara a atenção para o quão completa é a adaptação dos animais ao seu meio ambiente, a Biologia se ocupou com mais profundidade com a estrutura de tais ambientes animais e se deteve em particular na unidade interna entre o animal e o espaço em que vive, um resultado que concorda exatamente com o que nós até aqui observávamos a respeito do homem. Nesse sentido, o biólogo suíço Hediger observa expressamente que “o animal e o espaço que o circunda formam uma unidade, um todo; plano e organização são contínuos. Plano e organização compreendem constituição física,

comportamento e espaço”.³⁷ Da formulação geral do problema na Biologia, nós extraímos somente o ponto que aqui nos interessa. É a ligação a um lugar ou território determinado.

Os ornitólogos foram provavelmente os primeiros a notar que os pássaros não são assim tão livres no modo de habitar as florestas, como poderíamos facilmente imaginar, mas que estão ligados a um determinado domínio de vida que, voluntariamente, não transpõem. O mesmo vale para muitos outros animais. Os biólogos introduziram o conceito do território, para com isso caracterizar o espaço vital determinado de um animal ou de uma parilha, ou ainda de um grupo de animais. Peters, num ensaio publicado em *Studium generale*, ofereceu um belo comentário sobre essas conexões.³⁸

Esses territórios são demarcados para fora, por fronteiras definidas para os de mesma espécie, contra cuja penetração (no caso de estranhos) cada animal defende seu território. Os biólogos falam mesmo de uma posse para representar a relação entre o animal e seu território. Peters enfatiza, seguindo Meyer-Holzappel, o “*be-sitzen*” de que hoje falamos com certa razão a respeito de animais territoriais, que com esforço procuram conquistar sua parcela do mundo”.³⁹ Isso é, no fundo, uma noção muito antropomorfa, e tanto mais notória é sua aplicação para o reino animal.

A exigência de posse sobre tais territórios é freqüentemente anunciada pelos moradores por meio de sinais definidos. Eles acrescentam de certo modo suas marcas de posse. Poderiam ser, para os pássaros, sinais acústicos, seus chamados e cantos. Em mamíferos, freqüentemente são marcas olfativas. Nós conhecemos isso da melhor maneira nos cães, que assim colocam as fronteiras de seu território por meio de marcas compreensíveis para os seres de mesma espécie. É natural que isso leve a conflitos, sabidamente no caso de carência de alimentos. O território próprio deve, então, ser defendido. E assim os diversos territórios fazem fronteira uns com os outros. Os possuidores de um distrito, assim fala Peters, “costumam manter suas fronteiras. Ultrapassagens levam a lutas, embora valha a regra de que o herdeiro permaneça com superioridade no seu lugar, mesmo que seja mais fraco que o invasor. Mas em geral não se chega a usurpações”.⁴⁰

37 HEDIGER, H. *apud* PETERS, H. ver nossa nota 38.

38 PETERS, H. Über die Beziehungen der Tiere zu ihrem Lebensraum. *Studium generale*, 10. Jahrg., p. 523 et seq., 1957.

* N.T. Possuir; numa tradução literal significa sentar-se sobre.

39 *Ibid.*, p. 525, cf. MEYER-HOLZAPFEL, M. Die Bedeutung des Besitzes bei Tier und Mensch. *Arbeiten zur Psycho-Hygiene*, Biel, 1952.

40 *Ibid.*, p. 523 et seq.

No entanto, os territórios não são delimitados somente para fora dos outros territórios, mas também no seu interior, de acordo com as necessidades vitais dos moradores. Nem toda função vital pode ser satisfeita em qualquer lugar do espaço, mas há lugares definidos pra dormir, para comer e beber, defecar e urinar. Mesmo o movimento para frente, de um lugar do território para outro, não ocorre aleatoriamente, mas o animal forma para isso “estradas” definidas, como, por exemplo, são as trilhas selvagens. “Também no trânsito de um ponto para o outro não prevalece nenhuma aleatoriedade. A ele servem as trilhas: elas significam uma limitação autodefinida diante das possibilidades existentes”.⁴¹ Na organização que perpassa o espaço vital dos animais, de acordo com funções vitais, encontramos um traço que já lembra a composição espacial humana.

Dentro das diversas funções vitais, todavia, uma se destaca como parecendo particularmente “humana” pelos paralelos com a relação humana com a casa: o lar, de que também se fala dentro do território animal. O lar é o lugar onde o animal descansa e dorme, bem semelhante ao homem em sua cama – podem existir, em certas circunstâncias, também diversos lares de importância variada no mesmo território, um lar principal com lares secundários para despistar. O lar colocado no centro do território animal se torna definido como “lugar do máximo abrigo”.⁴² Nesse sentido, também Portmann observa: “O lar se torna um lugar em que, pela segurança e pelo silêncio, são satisfeitos alguns humores* essenciais de cada um dos animais superiores: um lugar que permite abrigo”.⁴³ É certamente mais que o mero acaso surgir aqui, nos animais, exatamente o mesmo termo do abrigo que era decisivo para nós, na função antropológica da casa. E tanto mais claro se torna, na discussão com o existencialismo, como o termo do abrigo já surge como pré-requisito necessário à vida.

Um outro pensamento é ainda mais importante para nossa formulação do problema. Tal como Saint-Exupéry uma vez mencionou que o homem se torna um outro de acordo com o lugar no espaço em que permanece, também o animal se modifica em sua essência de acordo com a situação dentro ou fora de seu lar ou de seu território. O proprietário de direito do território costuma ser superior ao invasor, mesmo que, fora desse território, fosse o mais fraco. Eu posso citar, da abundante literatura a esse respeito, somente alguns exemplos especialmente expressivos.

41 PETERS, *op. cit.*, p. 524, segundo HEDIGER.

42 HEDIGER, H. *apud* PETERS, *op. cit.*, p. 524.

* N.T. O termo usado por Bollnow é *Stimmungen*.

43 PORTMANN, A. *Das Tier als soziales Wesen*. Zúrique, 1953. p. 273.

Assim relata Lorenz* sobre as gralhas:

como com todos os animais que delimitam territórios, com as gralhas se estabelece a “posse” de um “território” pelo fato de que o pássaro “em casa” lute de maneira muito mais intensa do que num território estranho. A gralha que atrai a atenção por certo grito característico, no seu ninho próprio, está desde o princípio em enorme vantagem contra um invasor; ela, em geral, supera mesmo as maiores diferenças de nível que existem entre os membros individuais de uma colônia.⁴⁴

Eu destaco dois aspectos para o nosso contexto: um deles é que o pássaro seja, dentro de seu território, essencialmente mais forte que fora, e o outro é que seu lar, apesar disso, permaneça ameaçado e deva ser defendido, de modo que num equilíbrio de forças, sempre renovado, os territórios sejam delimitados uns em relação aos outros.

Cabe muito bem aqui a descrição de Portmann de um pardal, por ele denominado Clarence:

Ele tem locais de sua confiança, que têm o valor sentimental de um lar. Ele os defende, nesses lugares ele é um pardal diferente de fora, no mundo estranho: ele é proprietário, cria sentimentos de posse. A defesa dos diversos lares testemunha o fato de que o espaço vital de Clarence tem sua própria estrutura, que apresenta zonas de variado valor sentimental.⁴⁵

Outro exemplo muito belo se refere a uma espécie animal bem diferente: o gastrósteo (peixe de água doce, também chamado esgana-gata) e seu comportamento, e eu prefiro já citar todo o texto de Lorenz a respeito:

Somente quando construiu seu lar, está em condições de entrar fisicamente em pleno cio e em alta excitação sexual, sendo somente assistida uma real luta quando colocamos mais de um exemplar num grande recipiente em que dois machos constroem seus ninhos. A vontade de lutar de um tal peixe é, em cada instante, na relação

* N.T. O biólogo e aclamado escritor Konrad Lorenz, prêmio Nobel da Medicina, considerado fundador da Etologia.

44 LORENZ, K. *Er redete mit dem Vieh, den Vögeln und den Fischen*. Viena, 1949. p. 101.

45 PORTMANN, A. Vom Wunderspatzen zum Spatzenwunder. *Die Weltwoche*, maio 1956.

inversa de sua distância até seu ninho. No próprio ninho, ele é um guerreiro furibundo, que ataca até mesmo uma mão humana, sem temer a própria morte. Quanto mais ele se distancia de seu quartel general, ao nadar, mais fraco é seu poder de ataque. Quando dois machos se encontram, podemos dizer com facilidade como terminará a luta: fugirá aquele que está mais longe de sua casa. Na proximidade imediata de seu ninho, o menor bate o maior, a força de luta relativa de cada um se expressa somente no tamanho do território que consegue manter livre dos rivais. O perdedor foge naturalmente para sua casa; o vencedor está, mesmo de modo compreensível, com o pente inchado, e persegue, furioso, o outro. Nisso, ele se coloca cada vez mais distante de seu quartel general e sua coragem diminui na mesma medida, como a do vencido, por sua vez, aumenta. Na proximidade de seu ninho, o desencorajado ganha nova força, volta-se repetidamente e se lança em fúria instantânea contra seu perseguidor. Inicia-se uma nova luta que termina de modo absolutamente certo com a vitória do anteriormente vencido, e a caça segue o mesmo caminho de volta.⁴⁶

Aqui, ilustramos em toda sua pureza os processos citados da modificação essencial conforme a localização num determinado lugar no espaço, que chega a se tornar uma fórmula matemática. No estrangeiro, i.e. sem ligação com o ninho que cumpre defender, o gastrósteo abandona sua sorte. “Se tomarmos o ninho ao gastrósteo, se o tirarmos de sua bacia pátria e o colocarmos juntamente a outro macho da espécie, ele não pensa em lutar, mas se torna pequeno e horrível”.

O aqui exposto pode ser aplicado, então, também ao mundo humano, em correspondência. No território animal, está renunciado o espaço próprio do ser humano. Mas ali também se mostra logo a diferença fundamental entre homem e animal. Enquanto o animal (na medida que podemos compreender) está firmemente ligado ao seu espaço, o homem tem a possibilidade de se recolher e nisso, interiormente, se dissociar do espaço próprio, e recuperar sua liberdade interior somente por meio de uma tal dissociação da ligação espacial imediata. Como um *Wanderer* (caminhante), o homem se torna, então, símbolo dessa liberdade interior.

*Wir sollen heiter Raum um Raum durchschreiten,
an keinem wie an einer Heimat hängen*⁴⁷

46 LORENZ, *op. cit.*, p. 44 *et seq.*

47 HESSE, *Das Glasperlenspiel*, v. 6, p. 556. N.T. Em livre tradução: devemos atravessar serenos espaço por espaço, a nenhum ter afeto como se fosse uma pátria.

diz Hermann Hesse, e o herói do “Jogo das contas de vidro” formula o propósito: “fazer de seu agir e viver (...) um marchar transcendental, sereno e decidido, um preencher e deixar para trás cada espaço”.⁴⁸ Aqui só podemos fazer breve menção ao modo como se ligam mais profundamente no homem esses dois aspectos, o habitar e o caminhar, o repousar-em-si e o transcender. Em todo caso, para o homem, somente sobre a base dessa solução do vínculo imediato ao espaço é que a habitação pode se tornar um novo vínculo, conquistado em liberdade, tarefa decisiva para sua realização essencial.

4. O ESPAÇO LIVRE

a) O caráter de abrigo do espaço

Como o terceiro espaço que podemos dizer habitado pelo homem, tínhamos mencionado o espaço livre num sentido amplo e geral. Devemos tentar esclarecer o sentido dessa observação. Afirmar que o homem não mora somente numa habitação determinada, mas no espaço, leva a concluir que ele também lá vive no sentimento de abrigo e de sustentação, como em casa sob a proteção material dos muros e paredes. Mas como é que isso pode ser possível, onde uma tal proteção material não mais subsiste?

Havíamos nos tornado atentos ao fato de que todo o sentimento de abrigo numa casa que em última análise é frágil, assim como toda a coragem de reconstruir depois da destruição, repousa no sustento por uma confiança última e a mais abrangente no mundo e na vida, que supera toda a ação humana. O enigma dessa confiança é o mistério último da existência humana. E este se liga de modo o mais próximo à relação com o espaço, pois o mundo é o espaço mais abrangente em que o homem vive e com que pode se identificar como sendo seu espaço próprio. Independentemente de toda a proteção humana, o próprio espaço ganha algo de abrigo.

É assim que o espaço se diferencia essencialmente do tempo. Pelo tempo somos expostos à tribulação, pois ele é, na maioria das vezes, o “tempo desgarrador” (Hölderlin). O tempo significa a efemeridade de tudo quanto é terrestre. “Pois o tempo é a decadência”.⁴⁹ Assim sempre

48 HESSE, *Das Glasperlenspiel*, v. 6, p. 483.

49 RILKE, R. M. *Briefe und Tagebücher aus der Frühzeit*. 1931. p. 248.

foi visto desde os princípios do Antigo Testamento. Temporalidade significa nulidade. Isso tampouco se modifica se contrapusermos, no sentido de Heidegger, a verdadeira, profunda temporalidade, idêntica à própria essência do homem, pois esta é obtida, precisamente, no movimento oposto e decisivo contra a ameaça temporal, e não suspende o isolamento último do homem, mas o condiciona a este, enfim. O homem fica desabrigado no tempo. (Das experiências de um presente alegremente preenchido, abstenho-me de falar aqui, pois estas, uma vez que são experimentadas como atemporalidade, estão indiretamente referidas ao caráter destrutivo do tempo).

É diferente, contudo, o que sucede com o espaço. Nele, estamos no abrigo. Bachelard disse: “O espaço, o grande espaço, é o amigo do ser”,⁵⁰ embora “ser” em seu uso pessoal do idioma signifique o *Dasein* (existir) humano. A frase significa, pois: o espaço é o amigo do homem. O que quer dizer essa frase? Aqui Bachelard não se refere a um espaço especial da casa ou do ninho. Na frase citada, ele fala expressamente do “grande espaço”; sim, o contexto sugere que o homem, na fantasia da estreiteza do aqui, possa fugir para um “outro lugar”. Todavia, eu acredito que essa frase possa ser aceita num sentido geral. Um amigo é um homem em quem temos confiança, que nos quer bem, em cuja proximidade nos sentimos seguros. Se nós transpusermos isso ao espaço no todo, isso iria significar que o homem encontra também nele uma relação de confiança correlata.

Mas como é que o espaço, o espaço que vai até o infinito, poderia transmitir um tal sentimento de abrigo? Isso aponta para o fato de que o espaço concretamente vivenciado, no qual vivemos, de modo algum tem o caráter do infinito, mas sempre ainda preserva o caráter de um espaço interior ou de caverna, que abriga, logo o caráter que nós encontrávamos na cosmovisão mítica e mesmo no espaço dos antigos. Esse espaço é, de fato, um espaço de caverna expandido, uma casa na escala ampliada, de modo que nós podemos transmitir a ele os traços essenciais da habitação adquiridos na casa. Há, assim, uma escala de habitação, em níveis ascendentes: “ovo, ninho, casa, pátria, universo”,⁵¹ assim como Bachelard uma vez relata, apoiando-se nos “Sinós da Notre-Dame”, de Victor Hugo. E podemos dizer mesmo do último nível: “O mundo é como um ninho”,⁵² um espaço que abriga, no qual o homem pode sentir-se bem.

50 BACHELARD, *Poetik...*, p. 238.

51 *Ibid.*, p. 119.

52 *Ibid.*, p. 132.

E como para nós, a cada manhã, o sol ainda nasce sobre a terra firme no oriente, embora no sistema de Copérnico há muito tempo saibamos explicar isso “melhor”, assim o espaço, em sua essência, continua sendo finito para nós. Isso, apesar de todo o conhecimento do caráter infinito do espaço, do modo como nós o vivenciamos concretamente, seja agora no caso isolado mais estreito ou mais vasto. Sentimos isso de modo bem claro nas experiências acima relatadas, de modo mais exato onde, na névoa ou na noite, o espaço se recolhe para mais perto de nós.⁵³ E assim, mesmo que no espaço claro do dia as distâncias se expandam ainda mais, se esse espaço é abrigo, o mesmo caráter pode ser a ele aplicado, em princípio.

b) O habitar ao ar livre

Aqui, leva-nos mais adiante o termo do *retentissement*, da reverberação no espaço. Trata-se do termo introduzido por Minkowski em seu livro “*Vers une cosmologie*”. A reverberação denota inicialmente, num sentido literal, um fenômeno acústico: como um espaço é preenchido pelo som, quando as ondas sonoras são enviadas de volta pelas paredes circundantes. Mas Minkowski toma o termo para, saindo do âmbito acústico, caracterizar um caráter geral do espaço vivenciado. O próprio espaço tem o caráter do que provoca reverberação e impede, com isso, o sentimento do esvaír-se para o ilimitado. Mas como pode o espaço infinitamente aberto impedir que se esvaia a consciência humana? No fenômeno acústico, seriam necessárias paredes que jogassem de volta o som, sem as quais ele iria escapar para o infinito. Se este, agora, tiver de ser transmitido para todo o espaço, desprovido de quaisquer paredes que constituam abrigo, então o espaço age como se as tivesse, de tal modo que o homem pudesse nele abrigar-se, tal qual fosse um espaço fechado.

O espaço somente pode preencher essa tarefa porque o homem, originalmente, não se encontra no espaço como um elemento estranho, mas ligado ao espaço, nele fundido e, portanto, por ele sustentado. Essa experiência fundamental, infinitamente difícil de compreender, Minkowski tem em mente como a noção de reverberação, com que procura exprimir uma “propriedade fundamental da vida”.⁵⁴ A vida pode viver em simpatia, em harmonia, em consonância com seu ambiente, pois a reverberação denota uma situação ancestral, é anterior à oposição

53 Cf. nossas p. 234 *et seq.*, p. 239 *et seq.*

54 MINKOWSKI, *Vers une cosmologie*, p. 106.

entre mim e o mundo.⁵⁵ Por estar aqui suspensa a divisão entre sujeito e objeto, ou melhor, por ela não ter sequer se formado, esse espaço nunca pode ser transformado em objeto; muito mais, o homem pode se identificar com ele. O espaço é do homem como seu corpo, e nós também temos para com ele a relação peculiarmente pendente, situada entre o ter e o ser. Num certo sentido, podemos dizer: nós somos nosso espaço. Isso Bachelard também enfatiza quando destaca como “grande” o verso poético: “Eu sou o espaço onde eu estou”.⁵⁶ O homem é parte do espaço e, nessa medida, sustentado no espaço grande e abrangente. O homem habita, desse modo, o espaço. O que nós antes, levados pelo uso do idioma, antecipáramos como comentário, ganha a partir daqui sua confirmação. Em conseqüência dessa fusão é permissível expandir a idéia do habitar também para a circunstância do encontrar-se no espaço. O homem habita o espaço numa maneira análoga àquela como habita sua casa, e a habitação da casa pode nos dar um sentimento de abrigo, desde que o homem, ao mesmo tempo e de modo mais abrangente, habite o espaço.

Por esse motivo, podemos agora expandir o conceito de encarnação, assim como o fizemos, inicialmente, ao transferi-lo do corpo para a casa, e agora para todo o espaço. Isso nos permite iluminar de um novo ângulo o termo de uso facilmente negligenciado do habitar, ao dizermos: o homem está encarnado no espaço. Que o homem esteja encarnado no espaço ou que ele habite o espaço diz mais que o fato de que ele lá se encontre numa situação. Diz não apenas que ele se encontra num meio e pode nele mover-se, mas que ele mesmo é parte desse meio, separado por uma fronteira da parte restante do meio e, mesmo assim, para além dessa fronteira, é ligado a esse meio e por ele sustentado. Por não sermos “lançados” no espaço, mas somos nele deitados,* não faz falta uma parede externa para mantê-lo coeso. Admitidos desse modo, somos sustentados pelo espaço e por ele abrigados.

A relação primitiva para com o espaço é, pois, a do habitar, e não a da intencionalidade. Com isso, as formas anteriormente tratadas de um espaço de ação intencionalmente articulado não são suspensas, mas aparecem somente como algo derivado e posterior, e permanecem referidas àquele algo distinto.

55 MINKOWSKI, *Vers une cosmologie*, p. 106.

56 BACHELARD, *Poetik...*, p. 166.

* N.T. No termo alemão *eingebettet*, observem-se as partículas: *Bett* = cama; *ein* = dentro, no interior; indica que um objeto se encontra dentro de algo material que o rodeia de muito perto, protegendo-o (observação do tradutor desta mesma obra para o espanhol, ASIAIN Y MARTIN, Jaime López. *Hombre y espacio*. Barcelona: Editorial Labor, 1969).

c) Outras formas do “tornar-se uno” com o espaço

Nessas formulações, ao observarmos uma tal fusão, um “tornar-se um” de homem e espaço, hesitamos, pois surge a suspeita de que estejamos, de modo empolgadamente eloqüente, a fazer observações frágeis diante de um criticismo mais lúcido. E mesmo assim, buscar por essas formulações é necessidade emanada da própria coisa. Mas talvez a idéia de uma tal fusão do homem com o espaço perca parte de sua estranheza se lembrarmos que, já na marcha de análise até aqui, topamos várias vezes com tais fenômenos de fusão, e que eles lá não foram resultado da observação nossa, mas atestados pelos diversos autores citados.

Isso se nos apresenta da maneira mais clara no espaço presentual da dança, como Straus o desenvolveu. Pois quando ele enfatiza que nós ali não nos movemos “através do espaço” mas “no espaço”, sugere uma relação basicamente alterada para com o espaço, com a qual, como sublinha o próprio Straus, foi anulada a tensão entre sujeito e objeto. Mesmo quando ele ressalta que esse “espaço inteiramente modificado” não é mais definido por direção e distância, mas por outras qualidades como profundidade e vastidão, isso estaria em acordo com nossas definições do espaço próprio, que intencionalmente não se pode tanger. Algo semelhante se observava, em geral no problema do espaço dotado de humor, do modo mais claro no espaço do otimista, como Binswanger o descreveu. Que as coisas aqui percam seus cantos vivos, de modo que o homem possa deslizar livre e leve entre elas, entenda-se como efeito da diminuição da tensão que existe entre sujeito e objeto.

Adiante, deveríamos tratar aqui o espaço da noite, como tentamos delinear seguindo Minkowski. Ali se nos impunha a formulação de que o espaço da noite como que toca a minha pele e, sem fronteira nítida, atinge meu interior ou me suga para dentro de si. Com isso, volta a manifestar-se a experiência, difícil de conceber, de que esse espaço esteja tão intimamente ligado com o homem, que aparece como um meio quase tangível, palpável, no qual o homem está contido. E se Novalis diz que a noite carrega o homem maternalmente, caracteriza o espaço da noite no sentido de um tal abraço móvel. Seja finalmente lembrado como Merleau-Ponty teve de se reportar à “unidade mítica do mana” para tornar clara a maneira como a noite perpassa o homem e chega mesmo a apagar sua “identidade pessoal”. E isso iria, por sua vez, tocar o modo como, no espaço acústico, os sons fluem imediatamente através dos seres humanos. Assim o descreve Minkowski: “uma melodia, uma sinfonia, mesmo um único tom, antes de tudo quando é pesado e grave, se estendem para

dentro de nós, nos penetram e até o fundo de nosso ser, ressoam realmente dentro de nós”.⁵⁷

Todos esses feitos são tão difíceis de explicar porque pertencem a um âmbito que se encontra ainda antes da formação de nossa consciência objetiva. Não obstante, esse âmbito forma o estrato fundamental de apoio do qual nós ainda vivemos, mesmo depois da formação da consciência, mesmo que via de regra não sejamos dele conscientes e que ele tente, por sua própria natureza, escapar à cognição. Pois por nossa cognição conceitual já pressupor a formação da consciência como a divisão de sujeito e objeto, ela não está em condições de abranger adequadamente esse território tão diferente. Nada resta senão ao menos explicá-lo com meios necessariamente inadequados, para trazer à tona as experiências que o fundamentam. E, apesar disso, iríamos simplificar as relações de um modo inadmissível se, por receio de um tal mal entendido, aqui nos detivéssemos, na fronteira do adequadamente dizível, e não fôssemos arriscar uma tentativa de explicação que fosse além disso.

57 MINKOWSKI, *Vers une cosmologie*, p. 106.

1. MODIFICAÇÕES DA ESPACIALIDADE

Na questão sobre a relação do homem com o espaço ou seu comportamento perante o espaço tinham se destacado, no decorrer das reflexões, diferentes formas, uma após a outra, que reciprocamente não se excluem, mas que, antes, se superpõem. São possíveis umas com as outras e nós, dessa maneira, podemos nos denominar modificações do espaço. Parece, portanto, adequado, para finalizar, juntá-las mais uma vez numa simplificação esquemática.

1. Uma delas é a confiança ingênua no espaço, o sentir-se abrigado da criança, que então, numa vida posterior, pode continuar como um sentir-se abrigado natural, irrefletido, na casa e na pátria. O homem é aqui fundido com seu espaço, encarnado num modo imediato.

2. A segunda é o estado sem pátria ou sem teto. O espaço se revela aqui em seu caráter estranho e sinistro. O homem se vê perdido nesse espaço.

3. Disso resulta, em terceiro lugar, a tarefa da recuperação do sentimento de abrigo pela construção da casa, assim como nós o explicamos detalhadamente no terceiro capítulo. Surge assim um espaço interno que abriga, separado do mundo exterior. O espaço ameaçador não desaparece, ele somente é deslocado do centro e empurrado para a margem.

4. Entretanto, pelo motivo de cada casa feita pelo homem se mostrar vulnerável (ainda mais porque o espaço ameaçador espreita, escondido, também dentro da casa), resulta como última tarefa vencer novamente a imobilização num invólucro fixo e recuperar uma última sensação de abrigo num espaço, que já não é o espaço próprio da casa,

fundado por seres humanos, mas, enfim, é o vasto espaço em geral. Cumpre, pois, passar sobre a aparência em si própria empedernida de uma sensação de abrigo artificialmente criada e sempre somente ilusória e chegar à outra sensação de abrigo, aberta, na qual a espacialidade ingênua é recuperada num nível mais elevado. Chegar ali não é fácil, e requer do homem o especial esforço de se libertar da segurança enganosa.

2. A PRIMAZIA DO ESPAÇO QUE ABRIGA

Assim se esclarece a objeção que parece pairar sobre a “Poética do espaço”, de Bachelard: que em sua “topofilia” (como ele próprio denomina seu ponto de vista⁵⁸), em seu amor ao espaço, ele se limite “às imagens do espaço feliz”, mas em contraposição deixe de considerar o “espaço da hostilidade”. Essa limitação, mencionada expressamente por ele próprio, aparece de início, contudo, como uma parcialidade constrangedora, que limita consideravelmente a pretensão do livro em construir novo conhecimento, e nada parece ser mais urgente que expandir e testar seus resultados por meio de uma pesquisa complementar dos “espaços do ódio e da luta”, mesmo que na verdade isso já tenha acontecido na bela conferência de Pabst.⁵⁹ Mas sendo tão importante a expansão para os espaços inimigos e ameaçadores, ela pode ser tomada somente após concluída a análise dos espaços de felicidade. Pois o princípio decisivo e, do ponto de vista objetivo, plenamente justificado de Bachelard afirma que ambas as modificações da espacialidade, os espaços felizes e os hostis, não se colocam sobre o mesmo nível como formas equivalentes, mas que o espaço de felicidade é o espaço primitivo e que somente depois, e a partir de seus pré-requisitos, é que se constitui a experiência do espaço hostil e então cumpre novamente superá-lo, agora num novo nível.

Neste contexto se encontram, com sua intenção expressa, as frases em parte já acima citadas:⁶⁰ “A casa (...) é o primeiro mundo da existência humana. Antes que o homem ‘seja lançado no mundo’, como ensinam os metafísicos precipitados, ele é deitado no berço da casa”.⁶¹ “As experiências do mundo hostil (...) são de data posterior. No seu germe, toda vida é bem-estar.”⁶² Com isso se torna clara uma seqüência:

58 BACHELARD, *Poetik...*, p. 29 *et seq.*

59 PABST, W. *Funktionen des Raumes in der modernen französischen Literatur*. Universitätstage, 1960. Veröffentlichungen der Freien Universität Berlin.

60 Cf. nossa p. 293.

61 BACHELARD, *Poetik...*, p. 39.

62 *Ibid.*, p. 132.

Do ponto de vista do fenomenólogo, que vê as origens, a metafísica consciente, que principia com o instante em que a existência “é atirada ao mundo”, é uma metafísica de segunda categoria. Ela suprime os preliminares, onde a existência é um bem-estar, onde o ser humano é colocado em um bem-estar ligado originalmente com a existência.⁶³

Isso somente pode significar, na contraposição a uma “metafísica da consciência”, uma atitude que remete a um estrato originário da existência humana, situado ainda antes da formação da consciência objetiva, assim como se mostrou necessário para nós, sim, sempre renovadamente, para a descrição da experiência de um primitivo “ser-um” com o espaço.

Diante disso, então, o âmbito da experiência da “metafísica da consciência” ocupa apenas o segundo lugar:

para ilustrar a metafísica da consciência, teremos de aguardar pelas experiências nas quais a existência humana é atirada para fora; isso significa, no estilo das imagens que nós estudamos: colocada diante da porta, fora da existência da casa, uma posição, em que a hostilidade do homem e a hostilidade do universo se aglomeram.⁶⁴

Bachelard reconhece também a justificação dessa perspectiva. Uma “metafísica completa” é para ele somente uma tal “que compreenda a consciência e o inconsciente”. Mas ela não somente é ligada com a ordem de fundação temporal, senão também com a ordem de fundação objetiva, ela “deve deixar ao interior (i.e. ao mundo da casa) a primazia de seus valores”.⁶⁴ Isso é uma compreensão em plena concordância com a estrutura aqui esboçada das modificações da espacialidade.

3. EXIGÊNCIAS PARA O VERDADEIRO HABITAR

Essas quatro modificações da espacialidade, essas quatro maneiras da relação humana com o espaço não apenas se desenvolvem uma a partir da outra numa seqüência temporal, mas são preservadas também no decorrer da vida e se superpõem num sistema de estratos ricamente estruturado. Mas do modo como, na perspectiva temporal, a concretização da verdadeira temporalidade (como Heidegger a trabalhou) ocorre não

63 BACHELARD, *Poetik...*, p. 39.

64 *Ibid.*, p. 40.

por si, mas reivindicando ao homem todo o empenho por seu existir, assim também sucede em relação ao espaço. Se nós chamamos de habitar a verdadeira forma da vida humana no espaço, esse habitar é, por sua vez, algo que o homem só pode captar e realizar no pleno empenho de seu ser. Bem por esse motivo, com profunda razão, Heidegger ressaltava que os seres humanos devem, antes, aprender o habitar.

Desse modo, as constelações na constituição espacial do homem são, por sua vez, mais complicadas que na temporalidade. Aqui há, pois, uma dupla oposição ao verdadeiro habitar: o não-habitar no sentido do ser lançado, sem-teto, num espaço inimigo, e o falso habitar no sentido da paralização amedrontada no invólucro. Entretanto, o lugar do verdadeiro habitar dentro da dupla oposição não deve ser compreendido como um justo meio no sentido aristoteliano, são, antes, diversas as esferas em que essa oposição tem efeito. A tarefa do correto habitar se articula, com isso, segundo uma tríplice direção e se deixa resumir esquematicamente em três imperativos.

O primeiro imperativo se orienta contra o estado expatriado do fugitivo e do aventureiro, que nunca pára no espaço. Ela afirma a necessidade de se estabelecer num lugar determinado no espaço, lá se fundamentar com solidez e criar seu espaço próprio de abrigo.

Ambos os outros imperativos repousam no perigo de, nesse espaço próprio, se errar no modo verdadeiro do habitar. E na verdade um imperativo se direciona contra o perigo de se encapsular no seu espaço interior. Ele também requer que se crie plena referência do espaço externo ameaçador e perigoso na vida, e que se mantenha fora toda a tensão entre os dois espaços, nos quais (e somente nos quais) a vida humana pode se realizar.

Por outro lado, é decisivo, mesmo na tensão existente com o espaço externo ameaçador, superar a fé ingênua na solidez da própria casa e se deixar sustentar, em abrangente confiança, por aquele espaço maior. Aqui, também esse “grande espaço” perde seu caráter perigoso, ele próprio se torna espaço que abriga, como nós o tentamos descrever na última parte.⁶⁵ Assim, o terceiro imperativo consiste em que, habitando a casa, se possa ao mesmo tempo adquirir familiaridade com aquele todo maior do espaço.

Sob a tríplice exigência desses imperativos, no verdadeiro habitar no espaço, o homem realiza sua essência humana.

65 A relação do ser humano com uma natureza vegetativa, que vem ao seu encontro, suportando-o, eu levei adiante na palestra *Die Stadt, Das Grün und der Mensch* no International Green Forum, Osaka 1986, novamente impressa em: BOLLNOW, O. F. *Zwischen Philosophie und Pädagogik*. Aachen, 1988. p. 44-62.

Cesta básica do estudo de Arquitetura, Geografia e Filosofia nas universidades alemãs, este livro de Otto Friedrich Bollnow (1903 - 1991), cuja primeira edição foi feita em 1963, tem desafiado o tempo.

Apesar de somente agora ganhar, pela Editora UFPR, uma tradução para o português, sua análise é oportuna e mostra manter-se atual a cada ano que passa. Tanto mais quanto o espaço cibernético e a realidade virtual ganham em importância na vida das pessoas.

Bollnow nos convida a uma reconsideração, não do mundo natural nem do mundo cultural. É a reconsideração do espaço como irresistível realidade e que – assim afirma – no século XX foi preterido pelo tempo como objeto de estudo dos filósofos.

Tem especial interesse a formulação dos nove princípios da habitabilidade (conceito quase sinônimo àquele difundido, no Brasil, como "conforto ambiental"). É onde se lê:

...a habitação se torna expressão da pessoa que a habita, um pedaço dessa própria pessoa que se tornou espaço. Por esse motivo, pode ser habitável somente se a pessoa em questão sabe viver. (...) não podemos comprar uma decoração pronta, e o que os jovens casais adquirem no início, mesmo não sendo algo sem gosto, permanece estranho e frio, até que, com o longo uso, seja lentamente assimilado, pela aquisição pausada de novas peças e a eliminação de outras, e mesmo pelo simples desgaste.

série
PESQUISA

ISBN 978-85-8480-147-3



9 788584 801473