



UNIVERSIDADE DE BRÁSÍLIA
FACULDADE DE ARQUITETURA E URBANISMO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ARQUITETURA E
URBANISMO
ESTÉTICA, HERMENÊUTICA E SEMIÓTICA

ARQUITETURA PARA DIGNIDADE

Laura Frossard Ribeiro Mendes

UnB
Brasília, 2024

ARQUITETURA PARA DIGNIDADE

Laura Frossard Ribeiro Mendes

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de Brasília (PPG-FAU) como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Arquitetura e Urbanismo.

Área de Concentração: Teoria, História e Crítica

Linha de pesquisa: Estética, Hermenêutica e Semiótica

Orientador: Professor Doutor Flávio René Kothe

**BRASÍLIA – DF
2024**

CESSÃO DE DIREITOS

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

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

FROSSARD, Laura. *Arquitetura para Dignidade*. 2024. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de Brasília, Brasília.

E-mail da autora: arq.laurafrossard@gmail.com

ARQUITETURA PARA DIGNIDADE

Laura Frossard Ribeiro Mendes

Essa dissertação foi julgada e aprovada para obtenção de grau de Mestre em Arquitetura e Urbanismo pelo programa de Pós-Graduação da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo (PPG-FAU/UnB).

Brasília, 28 de junho de 2024.

BANCA EXAMINADORA

Professor Doutor Flávio René Kothe
Orientador

Professora Doutora Aline Stefânia Zim
Examinadora

Professor Doutor Fernando Freitas Fuão
Examinador

Professora Doutora Carolina Borges
Suplente

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientar, Professor Doutor Flávio René Kothe, pela paciência e atenção investidas em meu trabalho.

À minha mãe pelo amor, compreensão e apoio. Jamais serei capaz de expressar o profundo amor, respeito e admiração que tenho pela sua força, seu caráter e pelo amor que sempre demonstrou em suas ações.

Às minhas duas irmãs pelo amor, carinho e incentivo. Sempre dispostas a ouvir e me apoiar. Vocês me dão forças para seguir em frente.

Às minhas amigas e amigos que ao longo desta caminhada torceram pelo meu sucesso.

Serei eternamente grata a todos vocês!

RESUMO

Assumindo o fazer arquitetônico como um fazer de significação que proporcionará ao indivíduo pertencimento e a arquitetura como fator fundamental na construção da identidade e dignidade do indivíduo, busco discutir ao longo do trabalho, como se deu a construção do significado de sujeito e sua introdução pela metafísica na construção do pensamento formado pela visão eurocêntrica de mundo e como essa construção afeta nossa compreensão de espaço e tempo. Procuo, por meio das obras de Kant, Freud e Heidegger, formular uma discussão sobre a questão do sujeito e da individualidade como ela é compreendida e arquitetada, dentro da visão cultural ocidental e como essas construções significativas interferem na percepção de tempo e espaço. Em seguida, é discutida a relação do sujeito com o mundo no qual está inserido, busco compreender as relações de como é vista a experiência e vivência do mundo pelo sujeito, como as experiências e a construção da psique se correlacionam com as noções de liberdade e dignidade humana. Ao final deste trabalho, procuro discutir como a construção do pensamento do eu se dá com relação ao espaço, percorrendo as obras, principalmente de Heidegger e Norberg-Schulz. Procuo argumentar como a construção do eu se dá em conjunto e em relação com mundo em que este está inserido e como a arquitetura tem papel fundamental, na construção de espaços existenciais de significação de formação do indivíduo, como ser pertencente e é indissociável do espaço em que habita, sendo esse o espaço construído, matéria-prima da arquitetura.

Palavras-Chave: Arquitetura, espaço de significação, dignidade, identidade e pertencimento.

ABSTRACT

Assuming architectural work as a form of meaning that will provide the individual with belonging, and architecture as a fundamental factor in the construction of the individual's identity and dignity, I seek to discuss throughout the work how the construction of the subject's meaning and its introduction took place by metaphysics in the construction of thought formed by the Eurocentric worldview and how this construction affects our understanding of space and time. I seek, through the works of Kant, Freud and Heidegger, to formulate a discussion on the issue of the subject and individuality as it is understood and designed, within the Western cultural vision and how these significant constructions interfere in the perception of time and space. Next, the subject's relationship with the world in which he is inserted is discussed, I seek to understand the relationships of how the subject's experience and experience of the world is seen, how experiences and the construction of the psyche correlate with the notions of freedom and human dignity. At the end of this work, I seek to discuss how the construction of the thought of the self occurs in relation to space, going through the works, mainly by Heidegger and Norberg-Schulz. I seek to argue how the construction of the self occurs together and in relation to the world in which it is inserted and how architecture plays a fundamental role in the construction of existential spaces of significance for the formation of the individual, as a being that belongs and is inseparable from the space in which it is located, which it inhabits, this being the built space, the raw material of architecture.

Keywords: Architecture, space of meaning, dignity, identity and belonging.

INDICE

INRODUÇÃO.....	8
CAPÍTULO 1	
A CONSTRUÇÃO DA SUBJETIVIDADE	
1.1 O conceito de sujeito na modernidade.....	11
1.2 A fundamentação da metafísica em Kant	27
1.3 O tempo e o espaço na concepção do sujeito	35
1.4 A verdade absoluta e o retrocesso do papel da Imaginação na segunda edição da <i>Crítica da Razão Pura</i> em Kant.....	41
CAPÍTULO 2	
A RELAÇÃO ENTRE O OBJETO ESTÉTICO E O SUJEITO	
2.1 A experiência como possibilidade de conhecimento do objeto	55
2.2 A formação do eu e a organização da psique	71
CAPÍTULO 3	
DIGNIDADE E O JULGAMENTO ESTÉTICO NA FORMAÇÃO DO INDIVÍDUO	
3.1 A liberdade e seu papel dentro do conjunto de faculdades psíquicas	79
3.2 Liberdade e autonomia como fundamentos para a noção de dignidade humana.....	89
CAPÍTULO 4	
ARQUITETURA COMO OBJETO ESTÉTICO	
4.1 O eu como pertencimento.....	102
4.2 O espaço existencial do ser	108
4.3 A arte como acontecimento da verdade e arte como arquitetura.....	113
4.4 Arquitetura como habitar do ser	121
4.5 O sentido existencial da arquitetura	129
4.6 Arquitetura como identidade e significação.....	135
CONSIDERAÇÕES FINAIS	140
REFERÊNCIAS.....	144

INTRODUÇÃO

A arquitetura, diferente das demais artes, impõe-se, no sentido de que o espaço construído é o espaço em que presenciamos todos os aspectos de nossa vida. Por isso, é importante tanto aos que vivenciam o espaço, quanto aos que o idealizam, a compreensão de como o indivíduo se percebe e percebe o seu entorno, como ele conscientiza-se de suas condições de vivência e como essas condições afetam diretamente a sua construção identitária.

Uma arquitetura ruim condena gerações a viver mal, pois a maioria dos espaços construídos superarão em tempo várias gerações. Por isso, torna-se fundamental o estudo e aprofundamento do papel do espaço construído, na formação e desenvolvimento do indivíduo, assim como o estudo e aprofundamento do papel da arquitetura para o desenvolvimento social.

Portanto, este trabalho busca discutir a necessidade que a arquitetura tem de aprofundar seu entendimento de como se dá a autopercepção e a construção da identidade do indivíduo e como o espaço construído, principalmente a arquitetura, como fazer artístico, que idealiza e concretiza esses espaços, tem papel fundamental nesse processo.

Para isso, ao longo deste trabalho, procuro correlacionar diversos temas aprofundando o papel da metafísica na construção da percepção do sujeito. A partir da formulação de Descartes e sua concepção que fundamenta a visão moderna do sujeito, analiso as influências desta concepção a partir da visão cristã eurocêntrica de origem medieval. Prosseguindo com a discussão, chego a Kant, autor que embasa a primeira parte do trabalho na análise formulada da concepção de sujeito, sua ligação intrínseca com as formulações de tempo e espaço e como esses conceitos influenciam diretamente a construção ocidental da identidade e autopercepção.

Seguindo o proposto no trabalho, debato os conceitos kantianos com as formulações da psicanálise de Freud com o objetivo de evidenciar as contradições e influências existentes nas duas teorias, enriquecendo os conceitos de formação do sujeito e de identidade do indivíduo, como eles evoluíram e como suas construções originam as formulações de verdade e uma construção racionalista e objetivista do eu.

Ao longo de toda a dissertação, me oriento pelos conceitos de Heidegger e suas análises sobre as concepções de todos os autores utilizados ao longo do trabalho. A partir da obra de Heidegger, faço uma aproximação das análises e correlações com as obras de Descartes, Kant, Freud e Nietzsche. A obra de Heidegger também será de fundamental importância neste trabalho para a análise direta da arquitetura e sua relação com a construção da identidade do indivíduo tratada ao longo do trabalho.

Na parte final do trabalho, inicio uma discussão sobre o caráter existencial do espaço e seu papel direto na fundamentação da arquitetura. Procuo correlacionar a arquitetura como um fazer de significação que dará sentido e fundamentará as relações de pertencimento do indivíduo com o mundo ao qual se identifica como pertencente.

Também são utilizadas as obras de Norberg-Schulz, Ligia Saramago e outros autores para correlacionar a concepção de Heidegger com o espaço e a arquitetura, e assim, chegar ao objetivo final de discussão deste trabalho de evidenciar a arquitetura como um fazer de significação e pertencimento, de construção da identidade e dignidade do indivíduo.

Assim, no primeiro capítulo, busco discutir como se deu a construção do significado de sujeito e sua introdução pela metafísica, na construção do pensamento, formado pela visão eurocêntrica de mundo e como essa construção afeta nossa compreensão de espaço e tempo. Procuo, por meio das obras de Kant, Heidegger e Freud, formular uma discussão sobre a questão do sujeito e da individualidade como ela é compreendida e arquitetada, dentro da nossa visão cultural e como essas construções significativas interferem na percepção de tempo e espaço.

No segundo capítulo, busco discutir como é compreendida a relação do sujeito com o mundo no qual está inserido, busco compreender as relações de como é vista a experiência e vivência do mundo pelo sujeito. No capítulo seguinte dou continuação nesta discussão tendo como foco em como as experiências e a construção da psique se correlacionam com as noções de liberdade e dignidade humana.

No capítulo final desta dissertação, procuro discutir como a construção do pensamento do eu se dá com relação ao espaço, percorrendo as obras, principalmente de Heidegger e Norberg-Schulz. Procuo argumentar como a

construção do eu se dá em conjunto e em relação com mundo em que este está inserido e como a arquitetura tem papel fundamental, na construção de espaços existenciais de significação de formação do indivíduo, como ser pertencente e indissociável do espaço em que habita, sendo esse o espaço construído, matéria-prima da arquitetura.

CAPÍTULO 1

A CONSTRUÇÃO DA SUBJETIVIDADE

1.1 O conceito de sujeito na modernidade

Na filosofia da antiguidade, como explica Heidegger, a concepção grega do eu, como parâmetro e medida, dá-se na esfera de pertencimento em que o homem se insere na região de sua apreensão. Esse eu representa uma restrição daquilo que é e está para ele. Dessa maneira, a região, em que o homem está inserido, torna-se traço fundamental de sua essência. Habitar e pertencer se tornam, assim, traços fundamentais do ser do homem.

Por meio desse pertencimento a essa esfera, um limite é ao mesmo tempo assumido contra aquilo que não se apresenta. É aqui, portanto, que o si mesmo do homem é definido como o “eu” respectivo por meio da *restrição* ao desvelado circundante. A pertinência restrita à esfera do desvelado constitui concomitantemente o ser si mesmo do homem. É por meio da restrição que o homem se transforma em “eu”, mas não por meio da supressão *de tal ordem* das restrições que o eu que representa a si mesmo se incha e transforma em ponto de medida e em centro de tudo aquilo que é representável. O “eu” é para os gregos o nome para o homem que se insere nessa restrição, e, assim, é junto a si *ele* mesmo.

HEIDEGGER, *Nietzsche*, 2014, pg.555.

Com o cristianismo, a concepção teológica de verdade e de ente se alteram para tornarem adequação às ideias que pertencem à mente do ente divino e às escrituras bíblicas que compõem a doutrina judaico-cristã. Com isso, o detentor da verdade do ser do ente está deslocado do ente mesmo, ele se torna propriedade de uma divindade externa a ele que dita o que é a sua essência e qual deve ser a verdade a ser seguida. Logo a igreja se torna detentora da verdade, e a teologia toma lugar no desenvolvimento da filosofia.

A verdade foi deslocada, na Idade Média, do descobrimento das coisas para o que se dizia a respeito, especialmente em um texto considerado sagrado (*a Bíblia, o Novo Testamento, o Alcorão*). Para ela poder ser eterna, precisava repousar, portanto, em algo muito frágil: a palavra. Esta é fortalecida, porém, passando de humana à divina. Há, portanto, um deslocamento da verdade: ela passa da coisa para o que se diz sobre a coisa. Para essa palavra parecer menos frágil, diz-se que ela é divina, uma verdade revelada pelo próprio deus, embora não passe de escrita.

KOTHE, *A quina de Aquino*, 2020, pg. 11.

Trataremos aqui da subjetividade proposta, na metafísica desenvolvida, a partir de Descartes, que passa a ser ressignificada, pois é com base em

Descartes que se inaugura a metafísica moderna, que busca, em sua proposição de subjetividade, enfatizar o sujeito como elemento central do pensamento, buscando explicar o conhecimento e a percepção de si mesmo como sendo um processo racional e objetivo.

A partir de Descartes, o princípio que fundamenta a coisa é a sua própria existência a qual é confirmada pelo fato de que o homem pensa e, como pensa, existe. Assim, a existência do homem não poderá ser contestada, já que é certo o fato de que ele existe como fonte de todo o pensamento que produz.

Assim, segundo método de Descartes, se, ao colocar em dúvida uma proposição não encontrar nenhuma evidência de que é falsa, então devo assumir que a preposição é correta. Dessa maneira, Descartes confirma a existência de Deus, pois, para ele, dos princípios que levaram o homem a deduzir a existência de Deus não há evidências de que estaria errado.

Como apontado por Spinoza, Descartes afirma que a existência do corpo não é a primeira coisa que pode ter sua existência afirmada. A primeira premissa confirmada por Descartes é a existência firmada pelo pensamento. Argumenta que não seria o corpo a premissa fundamental, porque esse está sujeito a enganos e o corpo mesmo mutilado pode dar a sensação de existência do membro por meio da dor. Assim, Descartes confirma que a mente é algo separado e independente do corpo. A substância do pensamento é a mente, e a substância do sujeito, como forma, agir e situação, é o corpo.

A evidência da razão, para Descartes, está no princípio de o sujeito ser um ser pensante. Essa é a base de fundamentação de toda razão.

Já a comprovação da existência de Deus está contida, em seu próprio conceito, pois o conceito de algo, a maneira como foi deduzido demonstra a essência desse mesmo algo. Se a sua dedução não inspira dúvida, ou seja, não se encontram motivos, para confirmar o erro do conceito, então o conceito se torna verdadeiro e nele se apresenta a essência da ideia por ele apresentada.

É o mesmo dizer que algo está contido na natureza ou no conceito de uma coisa e dizer que isso é verdadeiro dessa coisa (pela def. 9). Ora, a existência necessária está contida no conceito de Deus (pelo ax. 6). Logo, é verdadeiro dizer de Deus que a existência necessária está nele, ou seja, que ele existe.

ESPINOSA, *Princípios da filosofia cartesiana e pensamentos metafísicos*, 2015, pg. 241.

Ao afirmar a divisão entre corpo e mente, Descartes formula, como dedução de sua lógica, que tudo necessita de uma causa primária que contenha a ideia objetiva, formal e emanente de toda coisa dita real. Assim, precedente ao corpo, está a mente, precedente à mente, está Deus e precedente às coisas, está o sujeito. O sujeito é aquilo que fundamenta as coisas e lhes dá realidade objetiva.

Assim, para Descartes, podemos comprovar a existência de Deus, pois fazemos parte da realidade objetiva criada por ele, mas não o alcançamos com forma ou imagem, porque Deus seria causa primária anterior à nossa realidade mesma.

Como para Descartes a primazia das coisas está naquele que forma a sua ideia, que formula o seu conceito abrangendo a sua essência, a ligação que se estabelece dessa lógica é que o elo entre o homem e o divino está na razão, no espírito que contém a unidade do pensamento que confirma a minha existência e, assim, confirma a existência de todas as coisas que são por mim claras e distintamente pensadas. Assim, a não dúvida se dá na perfeição com que a coisa materializa sua realidade objetiva que está contida no seu conceito. Quanto mais afirmada for a certeza, ou seja, quanto maior for a perfeição da formulação de seu conceito, mais afirmada estará a sua existência. Logo, se a formulação de certeza contida, na elaboração do conceito da coisa não se aproxima da perfeição, mais tenderá a zero a possibilidade dessa coisa obter realidade objetiva.

Na ideia ou conceito de toda coisa está contida a existência (pelo ax. 6). Suponha-se então que A seja uma coisa que tem dez graus de perfeição. Digo que seu conceito envolve mais existência do que se se supusesse que contém apenas cinco graus de perfeição; pois como do nada não podemos afirmar nenhuma existência (vê o esc. da prop. 4), quanto mais, pelo pensamento, subtraímos da perfeição de A e, por conseguinte, o concebemos mais e mais participar do nada, tanto mais também lhe negamos de possibilidade de existência.

ESPINOSA, *Princípios da filosofia cartesiana e pensamentos metafísicos*, 2015, pg. 247.

A perfeição é entendida por Espinoza, como a confirmação da realidade do ser, assim, tudo que tende à perfeição tem sua existência como necessária e possui como causa primária Deus, pois esse seria, para ele, o ente.

Com isso, podemos concluir que há, nas deduções de Descartes, uma premissa anterior ao seu axioma regimental “penso, logo existo”, como premissa

anterior a todas as suas deduções Descartes assume que necessariamente existe uma causa para toda a existência. Assim, a causa, para a existência do homem, é o fato de ele ser pensante, e a causa de ele ser pensante é ele ser um ser criado por Deus, fundamento de todo o pensamento, criador de tudo que se pode confirmar pela razão, pois, para Descartes, Deus é a inteligência suprema emanente.

Aqui se fundamenta aquilo que irá ser levado pela metafísica moderna em todos os seus sucessores. Anteriormente a Descartes, Tomás de Aquino já concebia a separação entre corpo e alma, pois se utilizava da concepção de Aristóteles. Porém a separação concebida por Aquino seria uma separação pouco delimitada, em que a alma é parte formal e inerente ao corpo. Já para Descartes, corpo e alma são como substâncias de essência completamente diversas, a alma é por ele entendida como mente, como indivisível, como unidade que pensa o que o eu pensa. Para ele, não é possível distinguir as partes que pensam, eu penso e afirmo a minha existência como unidade pensante.

E, enfim, devemos concluir de tudo isso que as coisas concebidas clara e distintamente como sendo substâncias diferentes, como se concebe o espírito e o corpo, são efetivamente substâncias diversas e realmente distintas umas das outras, sendo isso o que se conclui na sexta Meditação. E na mesma coisa também é confirmado, ou seja, que não concebemos nenhum corpo senão como divisível, enquanto *o espírito, ou a alma humana*, só se pode conceber como indivisível, pois com efeito, não podemos conceber a metade de nenhuma alma, como podemos fazer com o menor de todos os corpos; resulta que suas naturezas não são apenas reconhecidas como diversas, mas mesmo, de algum modo, como contrárias.

DESCARTES, *Meditações metafísicas*, 2016, pg. 24 e 25.

Descartes propôs, por meio de seu método, criar uma epistemologia que servisse à teologia. Quis partir da distinção entre crenças, opiniões e conhecimentos verdadeiros, para chegar a deduções, que afirmassem a “verdade” como distintiva e racional, afirmadas “clara e distintamente” para argumentar contra qualquer possibilidade contrária àquela que seria a verdade deduzida pelo método.

Sempre considerei serem estas duas questões, a saber, as referentes a Deus e à alma, as principais entre aquelas que devem preferivelmente ser demonstradas, antes pelas razões da filosofia do que da teologia, ainda que nos baste, a nós, fiéis que somos, crer na existência de um Deus mediante a fé, e que a alma humana não parece com o corpo; não parece, decerto, possível poder persuadir os infiéis de qualquer religião, nem mesmo até de nenhuma virtude moral se não se principia provar-lhes essas duas coisas mediante a razão natural.

DESCARTES, *Meditações metafísicas*, 2016, pg. 15.

Percebe-se que a metafísica desenvolvida por Descartes tem por fundamento uma visão cristã de mundo, em que necessariamente a existência se dá por uma causa primária e suprema à própria realidade objetiva. Essa visão de mundo tornou-se a concepção natural de mundo, no próprio desenvolvimento da ciência, a relação de causa e consequência, como relação primária das coisas e do pensar, que se carrega até os dias atuais.

O conceito de metafísica se origina de Aristóteles como uma etiqueta técnica que designa, “em geral, o que se tem e está diante, o que está é e está simplesmente sendo, o que surge e desaparece sem o concurso da ação e influência do homem” (HEIDEGGER, *Ser e verdade, Da questão fundamental da filosofia*, 2012, pg. 36). Porém, com o surgimento da era cristã, o conceito passa por uma mudança de significação. Para a visão de mundo cristã, o que está para além da natureza é divino, o que está fora da natureza resguarda a essência e a importância das coisas, logo está acima, é superior e transcendente.

A partir desta compreensão do conceito não natureza, no sentido de sobrenatureza divina, a palavra metafísica adquire uma outra significação: μετα já não remete para uma referência técnica na sequência dos escritos: post, e sim para um conteúdo determinado, entendido cristãmente, dos respectivos escritos: trans, além da natureza. A natureza é acessível pelos sentidos em contraste com o suprassensível. A metafísica, ao contrário, é o conhecimento das coisas divinas, do suprassensível. O título de uma perplexidade torna-se, então, o nome para a espécie mais elevada possível do conhecimento humano.

HEIDEGGER, *Ser e verdade, Da questão fundamental da filosofia*, 2012, pg. 37.

Dessa maneira, a metafísica passou a designar uma forma de especulação teológica do pensamento cristão sobre o mundo que perdurou por muitos séculos e adentrou a filosofia moderna inaugurada por Descartes e continuada por Kant e seus demais seguidores. Como a metafísica tornou-se a ciência acerca do pensamento humano, a visão de mundo teológica cristã, perseguida por ela, tornou-se basilar para a concepção de mundo carregada pela ciência e pela organização matemática do pensamento racional.

...também Kant não conseguiu despertar a questão fundamental da filosofia em seu poder originário e desenvolvê-la em sua envergadura perigosa. O mundo antigo e a presença antiga ficaram-lhe trancadas. Todo o campo do questionamento de Kant está dominado pelo mundo de representação cristã.

HEIDEGGER, *Ser e verdade, Da questão fundamental da filosofia*, 2012, pg. 39 e 40.

A filosofia moderna, inaugurada por Descartes, tem por objetivo metodizar a metafísica e adotou com parâmetro ideal, para isso, a matemática. Assim, o modelo científico matemático é carregado para a metafísica como caráter de conhecimento da filosofia. Dessa maneira, toda a metafísica, assim como a ciência, que é produto dela, desenvolveu-se sobre os parâmetros da visão de mundo teológico cristão e de princípios matemáticos.

O conceito de metafísica exposto e suposto por Kant (*metaphysica specialis – metaphysica generalis*) foi cunhado como conceito acadêmico por C. Wolff e Crusius, bem como por Baumgarten e Meier. Foram os seus manuais que Kant colocou a base de seu ensino, mas também de suas próprias investigações. Ambas apresentavam não somente uma *divisão rigorosa* de todo o conteúdo doutrinal da filosofia em disciplinas, mas viam a filosofia derivada de *disciplinas básicas* conectadas entre si e construídas *em si mesmas de modo rigorosamente metódico*. O ideal e parâmetro para isso era a matemática, a *mathesis* em seu sentido mais amplo: conceitos e princípios fundamentais e derivação rigorosa (cf. o prefácio da ontologia, chamada Euclidea). *O matemático mostra-se aqui como fundamento de determinação na lei de elaboração e completude da metafísica ocidental moderna*. A importância da *metaphysica generalis* não apenas de vestibulo, mas de *fundamento* (cf. o ponto de partida de Baumgarten e Wolff).

HEIDEGGER, *Ser e verdade, Da questão fundamental da filosofia*, 2012, pg. 44 e 45.

O uso do método matemático como fundamentação da metafísica possui relação direta com a sua relação com o suprassensível, o suprassensível considera o sensível aquilo que provém da experiência como enganoso, pois se origina nos sentidos e está sujeito a enganos. A matemática então é o método perfeito, para se aplicar ao conhecimento suprassensível, pois é um tipo de conhecimento que se perfaz em si mesmo. A própria palavra matemática tem como origem aquilo que está além da natureza e o que se ensina e se aprende dentro do conhecimento mesmo (HEIDEGGER, *Ser e verdade, Da questão fundamental da filosofia*, 2012, pg. 46).

O matemático é o que se pode ensinar e aprender, num sentido extraordinário. *Parte de sentenças fundamentais, os axiomas*, a que cada um pode chegar por si mesmo; estes se *desdobram* em *sentenças consequenciais*, cuja sequência se desenrola também em si mesma. O matemático traz em si continuidade e meta de um procedimento completo em si mesmo, ou seja, ele já é em si mesmo *caminho*, isto é, *método*. Com tal caminho, o matemático *assegura e garante* primeiro a distinção entre o verdadeiro e o falso, e segundo, em seu curso, leva ao conhecimento tudo que pode ser conhecido no respectivo setor.

HEIDEGGER, *Ser e verdade, Da questão fundamental da filosofia*, 2012, pg. 44 e 45.

Assim, a metafísica moderna determina o método que se pode chegar a toda a verdade possível, pois o seu conhecimento provém do indivíduo e apenas dele mesmo, nesse sentido, o indivíduo é entendido como espírito de substância indivisível e origem de conexão do homem com o intelecto supremo que é Deus. Esse modelo de comprovação da verdade, por meio daquilo que está fora e além da experiência, será abarcado por toda a ciência na busca de verdades.

Essa tentativa de “elevar a filosofia ao nível de ciência” acaba por limitar o conhecimento ao conhecimento possível pela dedução matemática. Com isso, Descartes acaba por afastar a filosofia ainda mais de sua vocação original, pois não expande a possibilidade de pensar, mas a restringe, baseia-se no princípio da exclusão, visto que apenas busca aquilo que seu duvidar afirma ser verdade e se afasta cada vez mais do questionamento sobre o ser.

Com o propósito de determinar a posição real de Descartes na história da filosofia ocidental, no tocante às questões fundamentais, e ao fazê-lo, realçar o predomínio decisivo da ideia matemática do método, afirmo o seguinte:

1. A radicalidade da dúvida de Descartes e o vigor da nova fundamentação da filosofia e do saber em geral é uma aparência e, assim fonte de ilusões fatais, hoje, muito difíceis de serem eliminadas;

2. Este pretendo novo princípio da filosofia moderna, com Descartes, não apenas não consiste, como é, sobretudo, o início de mais uma decadência da filosofia. Descartes não leva a filosofia de volta para a mesma, para seu fundo e seu chão, mas a distancia mais ainda do questionamento da questão fundamental.

HEIDEGGER, *Ser e verdade, Da questão fundamental da filosofia*, 2012, pg. 53 e 54.

Esse duvidar como método matemático afasta o eu de seu próprio mundo e acaba por concluir que o eu que pensa se exclui da sua própria corporalidade. Isso, porque Descartes concebe o eu como unidade indivisível, separada do mundo ao qual pertence e forma. Esse pensamento do eu reduzido a uma variante matemática, como se fosse o X de uma equação, retira-o de sua própria consciência e o reduz a um *a priori* esvaziado de significação. Esvazia-se o eu de seus significados e de seu meio, para embuti-lo de transcendência, falseando uma superioridade do sujeito, em relação às coisas que compõem o seu mundo.

A consequência desse pensamento se dá na retirada da consciência do indivíduo da importância de seu estar como permanência no mundo em que concretiza a sua existência. O mundo torna-se uma configuração abstrata e sem

significação, no qual a realidade do indivíduo é minimizada, como se fosse uma construção de uma imagem de um ente superior, na qual deve se resignar. Com isso, a espacialidade real do ser, como ente presente em um determinado espaço, em um determinado tempo e inserido em uma certa realidade, é retirada de condição existencial do indivíduo, que se torna secundária, já que a “realidade objetiva” encontra-se na sua mente, em seu espírito e não na concretização de sua corporalidade e de seu mundo cotidiano evidenciado em seu agir.

Com a sua proposição fundamental “(*ego cogito, ergo sum*)”, Descartes se distancia da concepção grega de “eu” e dá uma nova significação ao termo *sujeito*. O termo *sujeito*, que possui origem na palavra latina *subjectum*, “*subjectum* é a tradução da palavra grega *ὑποκείμενον*, que diz aquilo que, antes, já havia, com que nos deparamos e a que vamos ao encontro, a saber, quando nos apresentamos a constatar uma coisa sobre o sendo, para um grego significa declarar” (HEIDEGGER, *Ser e verdade, Da questão fundamental da filosofia*, 2012, pg. 53 e 54). Como Descartes procura, a partir do questionamento como método, encontrar um caminho de afirmação da verdade firmada no *ego*, a fundamentação utiliza o *sujeito* como base fundamental que assegura a busca por uma certeza.

O *ego* presente, na proposição de Descartes, torna-se a constante do pensamento que, ao pensar, representa e a-presenta a si-mesmo, assim, o *sujeito* passa a ser a essência da representação do ser do homem. Dessa maneira, todos os entes não humanos se tornam objetos que são representados por esse *sujeito* que é a constante, premissa fundamental do pensamento.

No curso de seu método, Descartes busca algo que seja indubitável, de que já não se possa duvidar. Este algo, porém, é o “eu” de quem duvida. Portanto, o eu é o *subjectum* em sentido antigo. Tendo em vista que o eu, porém, não é um *subjectum* qualquer, mas a coisa fundamental, o *subjectum* adquire o sentido fundamental de “eu”. O eu não é apenas *subjectum* absolutamente, mas justamente por isso o *subjectum* é originalmente “eu”. Doravante, o *sujeito* torna-se o nome do eu (o eu como coisa = *subjectum*; o *subjectum* como algo privilegiado; o *subjectum* = eu). Agora compreendemos: não se trata de um termo inocente, mas através dele, age em toda sua envergadura o primado do método matemático na filosofia.

HEIDEGGER, *Ser e verdade, Da questão fundamental da filosofia*, 2012, pg. 53 e 54.

Colocando o *sujeito* como entidade central do pensamento, Descartes transfere a condição de realidade do objeto para a consciência do *sujeito*. A

consciência das coisas é reportada à autoconsciência do sujeito. O objeto se fundamenta por meio do sujeito e para o sujeito. A própria consciência do sujeito de si mesmo se torna objetificada, na fundamentação proposta, o sujeito não se percebe como ele mesmo, mas como objeto de seus pensamentos, como coisa pensante segregada daquilo sobre o que ele pensa. O próprio ser necessariamente se exclui de sua formulação, para tornar-se coisa fundamental, dessa maneira, obstrui a possibilidade de por meio do próprio pensamento que engendra sobre seu mundo aproximar-se de si.

Com a fundamentação feita por Descartes, a filosofia assegurou aquilo que o eu tomaria como verdade, ou seja, com o seu método de dedução matemático, criou-se o axioma da essência das coisas contidas no eu, no sujeito. Com isso, a verdade torna-se pré-determinada, o saber é saber porque é determinado pelo sujeito e por ele se afirma como verdade.

O questionamento filosófico de Descartes coloca em evidência o questionamento de como o homem será capaz de afirmar-se e buscar suas verdades em sua própria existência, com uma argumentação dita racional diferenciada da escolástica medieval, mas que também a serve como argumento. O método da dúvida posto por Descartes busca novos caminhos, para o desenvolvimento da filosofia, com ele, Descartes afirma no sujeito a sua própria capacidade como ser, como criador de sua própria realidade.

Essa afirmação da capacidade do sujeito, como criador de sua própria realidade, irá fundamentar a nova concepção de liberdade. Sua existência afirmada em si mesmo alicerça a sua nova formulação de liberdade. A capacidade de pensamento não está mais deslocada à ideia de criação de Deus como caminho para a “salvação”. A partir de Descartes a capacidade de pensar centraliza-se no sujeito, a razão é que passa a ter o protagonismo no questionamento sobre o ente.

...deduzimos que a requisição do homem por um fundamento de verdade encontrado e assegurado por ele mesmo emerge daquela “liberação”, na qual o homem se desprende da imperatividade de primeira grandeza da verdade bíblico-cristã da revelação tanto quanto da doutrina da Igreja. Uma autêntica libertação, contudo, não se confunde apenas com uma quebra das correntes e com a rejeição das vinculações. Ela é, antes de tudo, uma nova determinação da essência da liberdade. Ser livre significa agora que o homem estabeleceu tal certeza no lugar da certeza da salvação que era normativa para toda verdade, e que é por força dessa nova certeza e nessa certeza que ele se torna certo de si mesmo enquanto o ente que se estabelece dessa forma sobre si mesmo.

A razão é metodizada, por meio de princípios, dessa formulação, seu ponto de partida já é por si mesmo matemático, princípio se refere àquilo que é válido para todos, de seu ponto de partida já se tem um ponto de chegada pré-determinado.

Os princípios adotados como verdades metafísicas, desde sua formulação metodológica fundada no processo dedutivo matemático, são compreendidos como verdades universais, assim como a compreensão daquilo que é mais universal, na visão teológica-cristã ocidental, está a ideia de Deus, como ser que domina e determina todo o sendo, Deus é o ser universal.

Assim segue a ideia de verdade perseguida pelo pensamento baseado na subjetividade. Nesse contexto, a tese do próprio Descartes delimita dois tipos de substância para a “*res cogitans*”, a coisa pensante, a sua *substância infinita* está em Deus como criador, e a *substância finita* está no sujeito como ser criado.

O próprio conceito de princípio determina que ele deve ser superior àquilo ao qual ele deve se aplicar, assim, deduz-se que, acima do ser como princípio universal ao qual ele se submete, só pode haver um ser supremo, do contrário seria necessário afirmar o nada, o não ser como princípio do ser. Porém aceitar o nada como ponto de partida não serve às pretensões do método matemático e nem às formulações teológicas, já que no nada não se pode afirmar verdades absolutas. Assim, a metafísica permanece arraigada a uma ideia de divindade de fundamentação teológica-cristã.

O fato de o cristianismo continuar existindo em meio ao desenvolvimento da história moderna, de fomentar concomitantemente esse desenvolvimento sob a figura do protestantismo, de se tornar vigente na metafísica do idealismo e do romantismo alemão, de se reconciliar a cada vez com o tempo dominante em variações, adaptações e compensações e de sempre explorar a cada vez as conquistas modernas para os seus fins eclesiásticos, tudo isso demonstra de uma maneira mais intensa do que todo o resto o quanto decididamente o cristianismo perdeu a sua força medieval, *formadora de história*. Sua significação histórica não reside mais naquilo que ele mesmo consegue configurar, mas no fato de, desde o início da modernidade e ao longo dela, ele ter permanecido constantemente aquilo *de que*, de maneira expressa ou não, a nova liberdade precisa se distinguir. A libertação ante a certeza da salvação da alma imortal, uma certeza consonante com a revelação, é em si uma libertação para a certeza, na qual o homem pode se assegurar por meio de si mesmo e de sua determinação e tarefa.

HEIDEGGER, *Nietzsche*, 2014, pg.559-560.

Entretanto, ainda assim, a dimensão da subjetividade sofre uma mudança de paradigma a partir de Descartes. Ao introduzir na questão do *cogito* o Eu como único fator inquestionável de sua proposição, a dimensão do sujeito, na formulação dos conceitos, ganha um novo status na formulação do pensamento humano. Com isso, o Eu, o sujeito da oração deixa de ser um parâmetro de medida de comparação, em posição de igualdade com o objeto, para ser a medida-padrão em posição de superioridade, em relação ao objeto, ou seja, passa a ser o ente fundamental da relação sujeito e objeto.

o <<eu>>, a subjetividade humana, foi declarado o centro do pensar. Daqui resultou o ponto de vista do eu próprio dos tempos modernos, e o seu subjetivismo.

HEIDEGGER, *O que é uma coisa?* 2018, pg. 130.

Assim, o Eu proposto na proposição “*penso, logo existo*” não é considerado como individualidade. O “<<sujeito>> deixa de ser aquilo que subsiste por si mesmo” (HEIDEGGER, *O que é uma coisa?*, pg.138) e passa a ser o ente, a dimensão metafísica do pensamento humano. O *eu* não assume posição própria particular de afirmação de cada sujeito, passa a ter a hierarquia de divindade, de ente supremo, pois o que se busca com essa indubitabilidade do *eu* é uma validação do pensamento matemático, como pensamento válido em geral, conseqüentemente, não se pode duvidar daquele que pensa, pois ele é o fundamento do próprio pensamento.

É impossível comprovar a existência de indivíduos. Não há nada fixo na “personalidade” .

NIETZSCHE, *Fragmentos do espólio*, 2008, pg.120, 25(508).

O *in-dividuum* é o não dividido. Contudo a mente se divide em dimensão consciente e outra inconsciente, com forças várias e contraditórias nelas. A psicanálise freudiana divide a psique em consciente, pré-consciente e inconsciente. A consciência é apenas parte dos processos psíquicos, ela é apenas uma função particular desses processos. Ela é a porção responsável por receber as percepções de excitações vindas do mundo externo e nela se percebem as sensações de prazer e desprazer. O que é produzido na consciência é produto de estímulos externos que se apoiam em memórias, traços duradouros e vestígios de lembranças, provenientes do inconsciente, que apoiam esses estímulos, mas não interferem no seu processo de conscientização. Assim, a consciência funciona como um filtro aos excessivos

estímulos externos e orienta-se pelo princípio do prazer que se regula com o princípio da realidade para a externalização do que está reprimido no inconsciente, sendo o pré-consciente a porção da psique, por utilizar esses estímulos, seus dados de comunicação, por meio de memórias, sons, e outros, para tornar conscientes as ações sobre a nossa psique de sua porção inconsciente.

Essa unidade absoluta do Eu que fundamenta o pensamento filosófico de Descartes e seguirá a fundamentar a filosofia posterior será contestada por Nietzsche, pois o indivíduo não é absoluto, o indivíduo, o sujeito pensante é cheio de contradições, ele possui múltiplas facetas com as quais se adapta de acordo com a situação em que é colocada. Daí questiona-se essa indubitabilidade do indivíduo, já que ele não é constante.

Porém a filosofia à época de Descartes toma o pensamento, a forma como o *eu* representa as coisas, diante de si mesmo, a maneira como o *ego*, presente em todas as suas representações, opera como base para o conhecimento, tomada de decisões, demonstrações de afetos e formas de comportamento. Essa fundamentação, evidenciada pelo pensamento de Descartes, a partir de suas proposições baseadas na sua premissa “*penso, logo existo*” será a base para a *Crítica da Razão Pura* de Kant. Ele tomará a ideia de liberdade fundamentada na autoafirmação da sua própria existência e de sua capacidade pensante para desenvolver sua filosofia baseada na razão, centralizada no sujeito.

Em passagens importantes, Descartes utiliza para *cogitare* a palavra *percipere* (*per-capio*) – apossar-se de algo, apoderar-se de alguma coisa, e, em verdade, aqui no sentido do apresentar-para-si do tipo do apresentar-diante-de-si, do “*re-presentar*”. Se compreendermos *cogitare* como re-presentar nesse sentido literal, então já nos aproximamos mais do conceito cartesiano de *cogitatio* e de *perceptio*.
HEIDEGGER, *Nietzsche*, 2014, pg.564.

Os conceitos cartesianos de pensamento, como uma forma de representação e de percepção, como uma forma de apresentar-se para si mesmo, são fundamentais para o desenvolvimento da filosofia kantiana.

Assim como a reestruturação da teologia, para uma metafísica racional, em que o conhecimento se ordena, a partir de um cálculo, em que se coloca em dúvida uma premissa, para se chegar a uma certeza como verdade, o pensamento se torna matemático, ele se ordena a partir de princípios e de

categorizações. O pensamento humano se constrói, a partir de fórmulas de onde todo particular deve ser deduzido, a partir de princípios universais. A verdade assim se afirma na certeza, na adequação ao sujeito. $X = Y$ é uma fórmula da verdade, em que o empírico deve ser igual àquilo que se engendra no transcendental: ad-aequum, ao mesmo.

Desses fundamentos, dessa nova concepção de subjetividade surgem as propostas iluministas, assim como influenciam grandemente as obras de Leibniz, Wolff e Baumgarten. Esse último busca desenvolver uma teoria racional do sensível e uma lógica do sensível, para, assim, submeter o gosto e o julgamento da obra de arte ao racional. Essa construção do pensamento foi de grande influência na obra de Kant (HEIDEGGER, *O que é uma coisa?*, pg.148).

Assim, a construção da metafísica que chega até Kant e que é absorvida por ele em sua doutrina, tem como fundamento a visão de sujeito como ente, como aquilo que é a essência das coisas, seguindo os mesmos parâmetros da concepção cristã que afirma o ente como causalidade de força criadora dos seres. Ele coloca um paradigma de verdade, como conformidade e se estrutura, a partir de uma adequação das coisas a princípios de validade universal, princípios de representação da mente divina, que, a partir de Descartes, passa a ser a adequação à razão.

Como Descartes, Kant preserva a estrutura metafísica do pensamento alinhada à visão medieval, que define que a razão deve se manter afinada com a concepção de Deus como razão suprema das coisas.

A conceituação de Kant se baseia na contraposição entre o sensível e o suprassensível. Seguindo os princípios da teologia luterana, Kant admite que Deus orienta o conhecimento, como parâmetro de verdade e de adequação daquilo que deve ser considerado moralmente correto e ético, a fé deve se fundar na razão e a adequação da razão se dá por meio da adequação ao conceito de Deus.

Embora eu não discerne como é possível que um fenômeno qualquer represente, mesmo só quanto à qualidade, o que apenas se pode sempre pensar mas nunca se deixa intuir, contudo, é pelo menos bastante claro que, só para julgar se é Deus o que me aparece, que atua interior ou exteriormente no meu sentimento, o deverei considerar à luz do meu conceito racional de Deus e, em seguida, examinar não só se lhe é adequado, mas simplesmente se não o contradiz.

KANT, *O que significa orientar-se no pensamento*, p.14.

Assim, o conhecimento permanece limitado a uma visão eurocêntrica cristã, na qual a validade de seus fundamentos e de verdade se adequam a uma pretensa prova por meio da razão da existência de Deus. Kant posiciona, em sua teoria, o pensamento como uma capacidade transcendental, baseia-se na fé racional, pois ele alicerça a razão como uma manifestação de uma inteligência suprema que fundamenta e orienta o pensar do sujeito transcendental.

Sem admitir um Criador inteligente, é impossível, sem cair em puros absurdos, aduzir ao menos um fundamento inteligente dessas coisas; e, embora não possamos demonstrar a impossibilidade de uma tal finalidade sem uma primeira causa primordial inteligente (pois então teríamos razões objectivas suficientes desta afirmação e não precisaríamos de apelar para razões subjectivas), permanece assim, apesar de tudo, nesta carência de discernimento, uma razão subjectiva suficiente para admitir a causa originária, em virtude de a razão necessitar de pressupor algo que lhe é inteligível para, a partir dele, explicar o fenómeno dado, já que tudo aquilo a que ela pode associar um conceito não socorre semelhante necessidade.

KANT, *O que significa orientar-se no pensamento*, p.9 e 10.

Na teologia luterana, religião na qual Kant foi criado, a razão e a fé são cearas diferentes, o homem apresenta-se diante de Deus apenas pela sua fé, já a razão é responsável pelas ações e compreensão de mundo que o homem possui. Assim, a razão se manifesta não pela fé, mas por orientar as ações dos homens e levá-los a se comportarem como seres morais.

Esta é a concepção de *Lutero*. Ela se liga à sua vivência mais profunda: o homem não se torna justo diante de Deus pelas obras, mas unicamente pela fé – a fé na misericórdia de Deus em Cristo. A razão pensa que sem obras não funciona; no mínimo é preciso que a vontade boa se mostre nessas obras, e só então Deus, na sua graça, pode desviar sua vista de todos os tipos de defeitos. Assim também ensinava a Igreja, conduzindo os fiéis a boas obras desse tipo. Mas Lutero fizera em si mesmo a experiência que desta maneira as coisas não funcionam; que desta maneira não se podia chegar à certeza de um Deus gracioso. Concluiu: “Portanto, a razão em geral é cega nas coisas religiosas.” E a Igreja é cega por ter confiado tanto à razão. Toda a ruína em que ela se acha provém de sua confiança na razão humana, com cujo auxílio ela transformou a fé num sistema semicientífico.

PAULSEN, *Kant, o filósofo do protestantismo*, 2018, 204.

O protestantismo de Lutero nega a posição teológica que a Igreja Católica havia adotado com Tomás de Aquino o qual afirmava que o saber e a fé são uma unidade oniabrangente da verdade divina. “No sistema tomista, os dois grandes conteúdos espirituais (*geistigen*) da Idade Média tardia – a religião cristã, na forma do dogma eclesiástico e a ciência grega, na figura do sistema aristotélico – são elaborados num só, complementando-se e apoiando-se reciprocamente:

a razão fornece o suporte da fé, e a fé confirma e complementa a cognição racional” (PAULSEN, 2018, 202). Porém o protestantismo luterano procurava se desvencilhar dessa visão da igreja e concebia uma separação da fé e da razão, em que a fé era a única maneira de o homem se redimir e se apresentar diante de Deus. Porém, com o desenvolvimento do protestantismo e a afirmação de sua igreja, foi necessário desenvolver um sistema dogmático que consolidasse sua doutrina dogmática da fé. Assim, procurou-se apoiar em uma filosofia que possuísse uma visão cosmológica em que fosse aceita a teologia em geral.

Deste modo surgiu a religião “natural” do século XVIII, que se situa para com a religião “positiva” numa relação semelhante àquela em que o direito natural se acha para o positivo: um sistema de proposições universais, produzidas pela razão humana universal que então pode assumir nas religiões positivas e nas formações positivas do direito esta ou aquela conformação concreta. Mas com esta perspectiva está dada, ao mesmo tempo, a inclinação a considerar o positivo como o menos importante diante do universal-racional, e, por certo, também como um ingrediente totalmente dispensável.

PAULSEN, *Kant, o filósofo do protestantismo*, 2018, 206.

Com os desenvolvimentos científicos da época, as atrocidades cometidas, na Idade Média, a ruptura da igreja com o desenvolvimento das ideias de Lutero, a filosofia e a teologia buscaram novos caminhos para desenvolver-se, assim, a razão ganha autossuficiência e torna-se capaz de apoiar e purificar a fé religiosa. Kant desenvolve seu pensamento, dentro desse contexto histórico, baseia-se na autonomia da razão, como sendo a capacidade de o homem chegar às verdades e distinguir o certo e o errado, assim, a verdade da revelação divina se afirma pela capacidade de julgar da razão e, por meio da qual meio é que se pode alcançar a verdade. A fé especulativa deve tornar-se fé moral sob os fundamentos da razão, com isso, a fé em Deus é uma certeza moral que demonstra a essência da ideia do absolutamente bom que irá fundamentar o dever absoluto como querer absoluto.

Protestante é, finalmente, também o *princípio moral* de Kant: o valor do homem reside em primeiro lugar na forma da determinação da vontade, não na matéria do querer – na fé, e não na obra.

PAULSEN, *Kant o filósofo do protestantismo*, 2018, 209.

Para Kant, a ideia de Deus, apesar de não se comprovar pelo conhecimento científico, assegura-se na razão, pois o espírito racional necessita da ideia do bem supremo. Dessa maneira, a ideia de Deus se faz presente nos sentimentos, mas se comprova, na razão prática, assim, a imagem de Deus

passa a ser uma ideia própria do sujeito que a comprova pelo absolutamente bom que irá levá-lo à prática de ações morais.

O espírito racional não pode desistir da ideia de um bem total sem desistir de si mesmo; não pode desistir da ideia de um bem no qual ele mesmo e sua lida estariam postos e assegurados. Esta é a fé em Deus; sua necessidade é posta com nossa própria essência moral; ela não pode ser demonstrada desde fora, a partir destes ou daqueles fatos da natureza ou da história.

PAULSEN, *Kant o filósofo do protestantismo*, 2018, 210 e 211.

Kant também carrega como influência a conceituação metafísica medieval de divisão do ente, em alma e corpo e de mundo, em um mundo físico e um mundo da dimensão do divino, a adequação de verdade se mantém presa à adequação ao supracensível, naquilo que a razão consegue superar da experiência e aproximar-se do que se aproxima do “Ser supremo”. Assim, o sujeito transcendental é tomado por Kant como uma capacidade de dimensão metafísica do pensamento, o sujeito transcendental manifesta-se naquele que, presente na experiência como eu empírico, é capaz de transcender a mera presença do objeto e representar pelo pensamento uma ação racional. O pensar e o representar não deixam de ser uma ação da razão, como aquela capacidade responsável pela possibilidade de transcendência do homem, como aquela que possibilita que a essência do ser do homem e das coisas se torne aparente para ele mesmo e para o mundo.

Se só existe uma verdade, que é para ser eterna e imutável, como poderia haver a tolerância com múltiplas interpretações? Não haveria. Enquanto a Igreja teve poder, ela impôs à força a sua versão. A Inquisição é uma consequência necessária e lógica desse pressuposto, que busca eliminar tempo e espaço na concepção da verdade.

KOTHE, *A quina de Aquino*, Revista RES, vol. 10, nº 2, pg. 15.

A metafísica se limita, dessa maneira, a uma concepção moral de instauração de valores e não, de fato, a uma ampliação da possibilidade de conhecimento, pois busca afirmar os valores do cristianismo na razão, assim, mascara a possibilidade de conhecimento do ente nele próprio, transportando a sua substancialidade para algo externo a ele.

A metafísica é a visão do homem sobre o conhecimento de si mesmo, o que não foge, ou não deve negar o eu empírico, em enaltecimento de um sujeito transcendental. Negar a posição de que o humano é quem institui e instaura seus

próprios princípios e valores é um mascaramento que leva ao esvaziamento desses próprios valores e à perda da potencialidade do próprio eu.

1.2 A fundamentação da metafísica em Kant

Sob esta perspectiva da metafísica vigente, Kant desenvolve a *Crítica da Razão Pura*, em que busca sistematizar não só os alcances, mas também as limitações da razão, que é, de acordo com a metafísica de sua época, o fio condutor de todo o conhecimento humano. Tomando como ponto de partida a experiência, Kant formula as proposições que fundamentam a própria experiência possível. Para isso, a razão é estudada na busca da sistematização dos princípios que tornam possível o conhecimento e a aproximação do objeto. Kant busca pela essência, ele busca aquilo que é capaz de, na experiência, ultrapassar a própria experiência, o que é capaz de transcendê-la. Assim, permanece no campo da metafísica. Porém Kant transpõe o conhecimento da metafísica até então vigente, pois introduz uma nova dimensão ao conhecimento, à dimensão sensível.

Para Heidegger, Kant procura, na *Crítica da Razão Pura*, fazer uma fundamentação, buscando a possibilidade interior da metafísica. Assim, a *Crítica da Razão Pura* é um projeto que delimita e define como será produzida e interpretada a própria metafísica.

Metafísica é a ciência que contém os primeiros fundamentos daquilo que o conhecimento humano aprende.

HEIDEGGER, *Kant e o problema da metafísica*, 2019, p.23.

A religião e a matemática são as formas de interpretação, nas quais a metafísica se desenvolve, após Platão e Aristóteles, o que acaba por desviá-la do problema central do questionamento metafísico, a ontologia, que pergunta sobre a possibilidade do ser do ente.

Pois bem, uma fundamentação da metafísica, no sentido de uma demarcação de sua possibilidade interior, tem de ter por meta, antes de mais nada, o fim último da metafísica, isto é, uma determinação da essência da *metaphysica specialis*. Pois essa *metaphysica* é, num sentido insigne, conhecimento do ente suprassensível. A pergunta acerca da possibilidade interior de um tal conhecimento vê-se, contudo, remetida para a questão mais geral acerca da possibilidade interior de que o ente se torne manifesto enquanto tal. Fundamentação é agora clarificação da essência de um comportar-se em relação ao ente, no qual esse ente se mostre nele mesmo, de modo que todo enunciado sobre ele se torne a partir daí comprovável.

A fundamentação da metafísica volta-se para a possibilidade do conhecimento do ente, da possibilidade do conhecimento ôntico enquanto compreensão do ser. Kant tenta clarificar a universalidade tratada dentro da metafísica e apresenta a necessidade de determiná-la. Assim, assume que o conhecimento dos objetos se regula pelo subjetivo, sendo o indivíduo o regulador do conhecimento. O conhecimento que é um conhecimento a priori é que estabelece um fator de universalidade entre aquilo que é apreendido dos objetos.

Assim, a pergunta sobre a possibilidade de conhecimento torna-se a pergunta sobre a possibilidade interior do ser do ente, ela volta-se para o ser.

Kant quer dizer, com isso, o seguinte: nem “todo conhecimento” é ôntico, e, onde tal conhecimento ôntico se apresenta, ele só é possível através de um conhecimento ontológico. O “velho” conceito de verdade no sentido da “adequação” (*adaequatio*) do conhecimento ao ente é tão pouco abalado pela viragem copérnica, que ela justamente a pressupõe, fundamentando-a pela primeira vez. O conhecimento ôntico só pode se adequar ao ente (“objetos”), se esse enquanto ente já antes manifesto, isto é, se ele for conhecido na sua constituição ontológica. Os objetos, isto é, a sua determinabilidade ôntica, têm de se regular por esse último conhecimento. A manifestabilidade do ente (verdade ôntica) gira em torno da desvelabilidade da constituição ontológica do ente (verdade ontológica); nunca, porém, o conhecimento ôntico pode por si se regular pelos objetos, porque sem o conhecimento ontológico, ele não pode ter sequer um possível “pelo que”.

HEIDEGGER, *Kant e o problema da metafísica*, 2019, p.30 e 31.

Este conhecimento do ser, ou seja, daquilo que é a essência do ente, para Kant, manifesta-se, por meio dos juízos sintéticos, pois são eles aqueles que são capazes de desvelar a essência do ente pelo sentido que esse possui sobre a razão do sujeito.

Todo juízo sintético baseia-se em uma ligação do tipo sujeito (eu) mais predicado, que reside na representação subjetiva. Essa ligação feita a partir da representação próprio eu, do próprio sujeito de si mesmo, que acontece no juízo sintético, é a base para o conhecimento transcendental, pois é, por meio dessa ligação – sujeito + predicado - que se faz a síntese apriorística da possibilidade da essência do ente.

O conhecimento transcendental não investiga, portanto, o próprio ente, mas a possibilidade da compreensão prévia do ser, isto é, ao mesmo tempo: a constituição ontológica do ente. Ele diz respeito à ultrapassagem (transcendência) da razão pura em direção ao ente,

de modo que a experiência possa agora se adequar, pela primeira vez, a esse ente como objeto possível.

HEIDEGGER, *Kant e o problema da metafísica*, 2019, p.33.

Assim, como a compreensão da experiência só é possível, porque o sujeito já possui a priori os princípios que possibilitam este conhecimento, a experiência não pode ser a fonte do conhecimento ontológico, a respeito da essência das coisas, esse conhecimento tem seu fundamento em princípios prévios a qualquer experiência. A “razão pura” é a faculdade que nos possibilita o conhecimento apriorístico, pois ela é a formada por esses princípios. Dessa maneira, buscar a possibilidade do conhecimento ontológico clarifica-se por meio da busca da essência da razão pura.

Kant dá o nome de filosofia transcendental à ontologia transformada em consequência da crítica da razão pura, e que reflete sobre o ser do ente enquanto objetividade do objeto na experiência. Ela se fundamenta na lógica. Esta lógica, porém, não é mais a lógica formal, mas a lógica determinada a partir da unidade originária sintética da apercepção transcendental. É numa tal lógica que se fundamenta a ontologia. Isso confirma o que já dissemos: ser e existência se determinam a partir da relação com o uso do entendimento.

HEIDEGGER, *Os pensadores – A tese de Kant sobre o ser*, 1999, p.236.

Assim, a verdade, como adequação, torna-se uma adequação à essência do ente e do seu conhecimento de sua possibilidade interna enquanto tal e não uma simples adequação da experiência à vontade do sujeito.

A experiência é o campo em que se aplicam os conhecimentos a priori, onde que os princípios organizadores do fundamento do conhecimento possível se comprovam. É a partir de um juízo analítico da essência da experiência que resulta o sistema de princípios desenvolvido na *Crítica da Razão Pura*.

Se o conhecimento dos objetos se dá, a partir de conhecimentos a priori e, se é, por meio deles, que existe a possibilidade de se experimentar as coisas, os princípios guias da experiência não dependem do objeto, mas, sim, do sujeito e das premissas - conhecimentos *a priori* - que pertencem à dimensão subjetiva da relação sujeito/objeto.

Dessa forma, o conhecimento dos objetos ajusta-se então a conhecimentos a priori (B XVII - B XVIII). Esses conhecimentos a priori são:

... aqueles que se dão não independente desta ou daquela experiência, mas de toda e qualquer experiência. A eles se opõem conhecimentos empíricos ou aqueles que só são possíveis a posteriori, i.e., por meio da experiência. Dentre os conhecimentos a priori,

contudo, denominam-se puros aqueles em que não há nada de empírico misturado.

KANT, *Crítica da Razão Pura*, 2018, B3.

Transpondo para o sujeito as condições que possibilitam o conhecimento do objeto, Kant inverte o paradigma sobre o pensamento da possibilidade de conhecimento do objeto vigente até então. A relação sujeito/objeto, na perspectiva anterior a Kant, a adequação da percepção da coisa se dava no sujeito em relação ao objeto. O objeto era o responsável por moldar as percepções humanas, sendo ele aquele que demandava da racionalidade do sujeito a necessidade de se adequar às suas propriedades para percebê-lo.

A partir da crítica de Kant essa relação se inverte. É o sujeito quem tem, em sua capacidade de conhecimento, os conhecimentos *a priori*, que são anteriores à percepção do objeto. Na relação sujeito/objeto, o conhecimento começa pelo sujeito, sendo ele o agente possuidor de conhecimentos *a priori* aos quais o objeto se adequa. Torna-se, assim, a relação sujeito/objeto uma relação que possui como parâmetro uma dimensão subjetiva, pois a percepção do objeto é ação do sujeito e o objeto, como seu predicado, depende de conhecimento *a priori* do próprio sujeito.

Portanto, nessa relação sujeito e objeto, o sujeito que é quem percebe e determina a essência da coisa é o sujeito transcendental, sua percepção se dá em concordância com as determinações da razão que se orienta na adequação das ideias com “ser supremo”. Dessa maneira, a relação da percepção com razão se dá no suprassensível, e a essência das coisas continua sendo determinada por uma “mente divina” que, agora, pertence ou se manifesta na razão e não mais na estrutura dogmática da igreja. Porém não foge de uma visão dogmática cristã da qual Kant não consegue se afastar.

A título de introdução ou antecipação, parece suficiente dizer que há dois troncos do conhecimento humano, os quais brotam talvez de uma raiz comum, mas por nós desconhecida; quais sejam a sensibilidade e o entendimento, os objetos nos sendo dados por meio da primeira, mas pensados por meio do último. Na medida, pois, em que a sensibilidade deve conter as representações *a priori* que constituem as condições sob as quais os objetos nos são dados, ela pertenceria a filosofia transcendental. **A doutrina transcendental dos sentidos teria de pertencer à primeira parte da ciência dos elementos porque as condições sob as quais todos os objetos do conhecimento são dados antecedem aquelas sob as quais os mesmos são pensados.**

grifo nosso. KANT, *Crítica da Razão Pura*, 2018, B29.

Com o desenvolvimento da psicanálise, ficará evidente que os conhecimentos a priori, dos quais a sensibilidade é dependente para Kant, são as ideias que estão presentes, na porção inconsciente da psique. O inconsciente fornece as formas primordiais que são percebidas pela porção consciente da psique como um conhecimento ainda não identificado na consciência. Essa não identificação do conhecimento percebido pela mente, no próprio comportamento do indivíduo, irá lhe parecer como um conhecimento presente, porém estranho a ele, como de uma consciência que é externa, porém ligada à sua própria consciência, percebida por Kant, como uma dimensão transcendental do sujeito, ou seja, como uma consciência divina presente no sujeito. Porém essa consciência reconhecida pelo sujeito, mas não identificada por ele, não é uma consciência externa, como uma consciência divina, a psicanálise irá mostrar que esses conhecimentos a priori são imagens dadas no inconsciente que não foram formalizadas por conceitos, ou seja, é o conteúdo imagético do inconsciente.

Na psicanálise, Freud concebe a experiência, também, como algo que se dá por meio do fenômeno, em que a vivência (experiência do mundo externo) é que dá origem a uma representação mental carregada de uma carga afetiva. Porém o processo de percepção – de formação de uma representação mental – se dá dentro do aparelho psíquico. A vivência passa pelo aparelho perceptivo psíquico e a experiência significativa e determinante é formada pelo sistema mnésico, que corresponde à memória (BARRETTA, *O conceito de vivência em Freud e Husserl*, 2008, p. 54).

O sistema perceptivo psíquico sofre o estímulo do objeto, porém, para ser percebido, depende de uma intencionalidade do sujeito, visto que o sistema perceptivo psíquico funciona como um filtro, para o excesso de estímulos dados à psique do indivíduo. Assim, a possibilidade da experiência do objeto ocorre por sua percepção que sofre interferência direta de fatores inconscientes de elaboração de sua imagem mental.

Para a psicanálise, a representação do objeto consciente se divide em *representação da palavra* e *representação da coisa*. *A representação da coisa consiste no investimento de imagens mnemônicas diretas das coisas ou de traços mnemônicos mais distantes ou delas derivados* (FREUD, *Obras completas vl.12*, 2010, pg.146). A representação consciente faz a junção da

representação da coisa com a representação da palavra correspondente, já a representação inconsciente se resume apenas à representação da coisa.

“O sistema inconsciente contém os investimentos de coisas dos objetos, os primeiros investimentos objetais propriamente ditos; o sistema pré-consciente surge quando essa representação da coisa é suprainvestida mediante a ligação com as representações verbais que lhe correspondem. São estes suprainvestimentos, conjecturamos, que levam a uma mais alta organização psíquica e tornam possível a substituição do processo primário pelo processo secundário dominante no pré-consciente”.

FREUD, *Obras completas vl. 12*, 2010, pg.147.

O processo de elaboração das representações e a associação da representação da coisa como objeto, com a sua ligação em palavras, ou seja, a sua elaboração em conceitos, é fundamental para a elaboração e desenvolvimento dos processos psíquicos, assim como para o desenvolvimento da psique.

“os processos de pensamentos, isto é, os atos de investimentos mais afastados das percepções não têm qualidades e são inconscientes em si, e apenas ligando-se aos resíduos das percepções de palavras obtêm a capacidade de se tornar conscientes. Por sua vez, as representações verbais procedem da percepção dos sentidos, assim como as representações de coisas, de modo que caberia perguntar por que as representações de objetos não podem se tornar conscientes através de seus próprios resíduos de percepções. Mas provavelmente o pensar ocorre em sistemas afastados dos originais resíduos de percepções, de modo que nada mais conservam das qualidades desses, e precisam ser reforçados com novas qualidades para se tornar conscientes. Além disso, mediante a ligação com palavras podem ser dotados de qualidades os investimentos que não puderam trazer nenhuma qualidade das percepções, por corresponderem apenas a relações entre as representações de objeto. Tais relações, tornadas apreensíveis apenas mediante palavras, são um componente capital de nossos processos de pensamento. Compreendemos que a ligação com representações verbais ainda não coincide com o tornar-se consciente, e apenas fornece a possibilidade para isso, ou seja, que não caracteriza nenhum outro sistema senão o pré-consciente”.

FREUD, *Obras completas vl. 12*, 2010, pg.147/148.

Como Kant não admite que exista uma porção inconsciente na psique, ele busca resolver na intuição os conhecimentos a priori como uma capacidade transcendental do pensamento. Essa construção do pensamento, por meio da sensibilidade e do entendimento, fica limitada à porção consciente da psique e

tenta resolver as condicionantes anímicas do processo psíquico de uma maneira dogmática relacionada a capacidades transcendentais.

Na metafísica kantiana, os objetos nos são dados, por meio da sensibilidade das intuições. O conhecer se inicia pela intuição. Mas a intuição sozinha não é em si conhecimento, porém o conhecimento depende da intuição para que se torne possível o entendimento. A representação acontece por uma unificação entre a intuição e o entendimento, nesse sentido, conhecer é representar. Ao representar, o sujeito é capaz de conhecer o objeto e formular um julgamento que permite conhecê-lo, mas esse conhecimento ainda não alcança a verdadeira capacidade de pensar.

Daí poder-se-ia concluir que há entre o intuir e o pensar uma referência recíproca, e, na verdade, completamente equilibrada, de modo que também se poderia dizer com mesmo direito: conhecer é pensar intuitivo, ou seja, no fundo, um julgar.

HEIDEGGER, *Kant e o problema da metafísica*, 2019, p.41.

As capacidades de conhecer do homem, intuição e pensamento, são limitadas. A intuição é finita, pois está limitada pela receptividade, é preciso ser afetado por aquilo que recebe, por isso, necessita de afecção que é instrumentada pelos sentidos.

Na representação, as coisas apresentam-se tal como são, a intuição, ao ser afetada, forma a síntese com o pensamento que utiliza dos conceitos, como representar, em geral, para formar a representação junto com a intuição do objeto dado. Assim forma-se o juízo.

O juízo é, pois, o conhecimento mediato de um objeto, portanto, a representação de uma representação desse objeto. A faculdade de julgar, contudo, é o entendimento; o representar que lhe é próprio torna a intuição “compreensível”.

HEIDEGGER, *Kant e o problema da metafísica*, 2019, p.45.

O conhecer é sempre finito, está sempre limitado, pois necessita remeter-se ao que lhe é dado tanto na intuição quanto no pensar limitado pelos conceitos.

... é somente para um conhecimento finito que há em geral algo como um objeto. Somente ele está entregue àquilo que já é. Ao conhecimento infinito, porém, não se pode contrapor nada que já seja, um ente pelo qual ele se poderia regular. Um tal regular-se-por... seria já um estar remetido a... e, por conseguinte, seria finito. O conhecer infinito é um intuir que faz surgir enquanto tal o ente mesmo. O conhecer absoluto torna manifesto para si no fazer-surgir e tem no manifesto, a cada momento “apenas como algo que surge no fazer surgir, ou seja, como algo que vem-a-estar. Na medida em que o ente é manifesto para a intuição absoluta, ele “é” precisamente no seu chegar-ao-ser. Ele é o ente enquanto ente em si, isto é, não enquanto objeto. Daí que considerando rigorosamente a essência do

conhecimento infinito também não seja encontrada ao dizer-se: este intuir somente ao intuir produz o “objeto”.

HEIDEGGER, *Kant e o problema da metafísica*, 2019, p.48

Dessa maneira, se a objetividade estará sempre referida ao ser que é finito, a verdade não pode ser absoluta, pois estará sempre referenciada à finitude do ser, a suas condicionantes e às suas percepções. Por isso, a verdade deve ser sempre mutável, como um conceito em construção, estará sempre limitada a um tempo e a uma espacialidade própria.

Dentro da formulação kantiana, para que o intuir seja possível, é preciso que existam intuições, independentes da experiência. Assim, Kant apresenta o tempo e o espaço. Elas possibilitam a colocação do objeto diante do indivíduo para que ele seja apreendido na intuição.

Essas concepções universais de tempo e espaço são fundamentais, para sustentar a noção de universalidade dos princípios dados a priori, assim, todo conhecimento se inicia do universal, daquilo que pertence ao sujeito, mas não depende dele como individualidade. Dá primazia ao entendimento sobre o conhecimento sensível, pois acaba por classificar as noções de tempo e espaço, como categorias a priori do conhecimento sensível, mas que são dependentes do entendimento para serem intuídas.

Em razão da necessidade de universalizar e manter sob a esfera do transcendental, Kant busca fugir do conceito analítico, mas acaba por definir um conceito analítico, para que o tempo e o espaço possam se sustentar como intuições puras. A própria conceituação de tempo e espaço conectada à subjetividade, como algo universal e unitário, é, em si mesmo problemático, pois tudo que está colocado no tempo possui temporalidade, ou seja, tem início e fim; e tudo que é colocado no espaço precisa de limites para ser concebido.

Contudo relativizar esses conceitos representaria a abertura a novas esferas do conhecimento, assim como ocorreu, na psicanálise, com a descoberta do inconsciente que demonstra a relativização do espaço e tempo, como percepções próprias e individuais de cada psique, que possuem relação direta de como o indivíduo se relaciona com o mundo a sua volta e constrói suas imagens de representação do mundo e de si mesmo.

1.3 O tempo e o espaço na concepção do sujeito

Kant classifica o espaço como um intuir puro dado de antemão sem depender previamente da experiência e é ele quem permite que sejam determinadas as relações espaciais do objeto. O espaço possibilita as relações de grandeza, é como intuição pura, uma totalidade que permite dimensionar as relações com os objetos.

Além disso, o espaço é classificado como intuição pura externa, que é a condição, para a formação da intuição interna e, assim, da afecção, aconteça. O espaço é que permite abertura, é ele que deixa lugar para acontecer, como espaço puro, ele possibilita o formar da representação.

... o espaço puro, enquanto intuição pura, não está menos enraizado transcendentemente na imaginação pura do que “o tempo”, contanto apenas que este seja compreendido como aquilo que, enquanto puramente intuído, se forma na intuição pura, a sucessão pura da sequência de agoras. O espaço, de fato, equipara-se sempre e necessariamente, em certo sentido, com o tempo assim compreendido.

Contudo, não é enquanto esta configuração que o tempo é fundamento originário da transcendência, mas enquanto afecção pura. Enquanto tal, ele é também a condição de possibilidade de formar que representa, isto é, do tornar-aberto, do espaço puro. Da intelecção da função transcendental do espaço puro, não se segue de modo nenhum a remoção do privilégio do tempo. Cresce antes apenas a tarefa positiva de mostrar que, de certo modo, correlativamente ao tempo, **também o espaço pertence ao si-mesmo finito e que este, certamente sobre fundamento do tempo originário, é “espacial” segundo a sua essência.**

grifo nosso, HEIDEGGER, *Kant e o problema da metafísica*, 2019, p.202.

A partir disso, posso inferir que o espaço é parte constitutiva do ser e fundamental à formação de sua capacidade imaginativa e formadora de imagem própria. O espaço, como intuição externa, fornece ferramentas para a intuição interna, para a construção imaginativa do sujeito. Porém é preciso atribuir a essas capacidades intuitivas e perceptivas que vão fomentar a construção imaginativa e, em consequência, a construção da imagem própria do sujeito à sua dimensão de inconstância e relatividade. O sujeito, como individualidade e como ser inconstante e mutável, tem por influência, na sua construção imaginativa e identitária, não só a sua personalidade como única, como também é influenciada pela construção cultural e temporal de sua época, assim como pelo meio e pelos seus espaços de convivência.

Tratar o espaço como parte constitutiva do sujeito e como ferramenta de fomento, para a construção imaginativa do sujeito, considerando a sua individualidade e a sua estrutura social, é a reflexão pretendida neste trabalho.

O tempo é uma relação interna que se refere à psique ou estado psicológico do indivíduo.

A intuição pura é procurada como o tal elemento essencial do conhecimento ontológico no qual a experiência do ente se funda. O espaço, porém, como intuição pura, só fornece previamente o todo daquelas relações nas quais é ordenado aquilo que vem ao encontro do sentido externo. Ao mesmo tempo, porém, encontramos dados do “sentido interno” que não mostram nenhuma figura espacial nem quaisquer referências espaciais, mas que se anunciam como consequência de estados da nossa mente (representações, aspirações tonalidades afetivas). Aquilo para que olhamos de antemão na experiência destes fenômenos, apesar de o fazermos de maneira não objetiva e não temática, é a pura sucessão. Por isso, o tempo é a forma do sentido interno, isto é, da intuição de nós mesmos e de nosso estado interior”. O tempo determina “a relação das representações no nosso estado interior”.

HEIDEGGER, *Kant e o problema da metafísica*, 2019, p.64.

Para Kant, “tempo é a condição formal a priori de todos os fenômenos em geral” (KANT, *CRP*, A33 B49). Assim, o tempo é a condição ontológica de toda a subjetividade e está imediatamente ligado à essência do sujeito, pois é condição primária de todo representar, logo, todas as representações são representadas no tempo.

Ao tratar do tempo na subjetividade, Kant está se referindo ao sujeito transcendental. Como sua busca é alcançar o conhecimento ôntico, não há, nessa representação de tempo em Kant, como intuição pura, uma referência ao sujeito como particular e à sua dimensão inconsciente e não necessariamente contínua e linear do tempo. Kant busca afastar-se dessas relativizações, pois elas entrariam em confronto com a sua busca por uma universalização que pudesse ser capaz de fundamentar o conhecimento.

Assim, ao representar o sujeito, busca fazer com que o objeto uno se adeque ao seu conceito geral, assim sendo, o conhecimento é limitado, ele não permite conhecer o objeto em sua totalidade, por isso, o conhecimento está limitado ao fenômeno e nunca chegará ao objeto em si.

Não se quer dizer com isso que o objeto não seja real apenas pelo fato de nosso conhecimento ser finito e limitado pelas condições de afetividade e receptividade do nosso conhecer, não somos capazes de apreendê-lo como um todo e, dessa forma, nosso conhecimento torna-se limitado ao mero fenômeno.

...quando se acredita ter de demonstrar através de uma crítica positivista, a impossibilidade de um conhecimento das coisas em si, isso é uma incompreensão daquilo que coisa em si quer dizer. Tais tentativas de demonstração ainda pressupõem que a coisa seria algo que, em geral, seria presumido como objeto interior de um conhecimento finito, mas cuja inacessibilidade fática, porém, poderia e teria de ser demonstrada. Correlativamente, na expressão “mero fenômeno”, o “mero” não é uma restrição e uma diminuição da realidade efetiva da coisa, mas apenas a negação de que o ente seja infinitamente conhecido no conhecimento humano. “... (no mundo sensível), por muito que aprofundemos a pesquisa de seus objetos, apenas se nos deparamos os fenômenos”.

HEIDEGGER, *Kant e o problema da metafísica*, 2019, p.51.

Ao perceber o objeto, a intuição humana o recebe e unifica as suas diversas representações em uma, operando assim uma apercepção, ou seja, inserindo nas representações o que faz parte do consciente, do ego do sujeito. A apercepção é definida por Kant, como a unidade objetiva da autoconsciência, por meio da qual as representações encontram a unidade, que está presente em cada representação no eu que a representa. Freud, ao estudar fobias, mostrou que uma coisa pode ser carregada de projeções inconscientes do sujeito, logo não há unidade partindo de um entendimento transcendental e absoluto, a representação será sempre carregada dos conteúdos inconscientes do sujeito.

Na nova definição, pelo contrário, fala-se da unidade objetiva dos conhecimentos, quer dizer, da unidade das intuições, a qual é representada como pertencente ao objeto e determinando-o. Esta relação de representação, enquanto totalidade, está referida ao objeto. Mas com isto, estabelece-se, ao mesmo tempo, para Kant, a relação com o <<sujeito>>, no sentido do eu, que pensa e julga. Na autêntica definição de juízo, esta relação com o eu é chamada apercepção. *Percipere* é o simples perceber e conceber o objetivo; na apercepção, de certo modo, concebe-se, ao mesmo tempo o objeto (ad) percebido, a relação com o eu e o próprio eu.

HEIDEGGER, *O que é uma coisa?*, 2018, pg. 202.

De tal modo, o “eu” se conhece, porque se representa naquilo que experimenta. O que o “eu” representa, a partir do objeto ou do espaço que lhe é apresentado, faz com que este apresente a sua essência para si mesmo. Dessa maneira, o sujeito conhece e cria representações de si mesmo.

Seria então razoável inferir que o objeto e o espaço, que eu represento serão de grande influência no representar construído de si mesmo, já que é, a partir deles, que o indivíduo conhece e manifesta a sua essência, para que a sua representação própria tome forma. Então, apesar de ser a essência do ente algo apriorístico em meu ser, o meio, em que me encontro, para materializar e representar este ser diante de mim mesmo, será de grande influência na forma

que este “eu” se apresenta diante de mim e constrói a minha noção de identidade.

Além da intuição, a imaginação também é faculdade fundamental no processo de conhecimento, pois ela é a capacidade de se representar o objeto mesmo sem a sua presença na intuição (CRP, B152). Ela é uma capacidade de síntese transcendental, um efeito do entendimento sobre a sensibilidade. A imaginação faz conexão com a apercepção e é capaz de forma espontânea de compor um múltiplo de representações em um conhecimento, sem a necessária presença ou fatualidade do objeto.

Assim, tanto o objeto apreendido pela imaginação quanto pela intuição são objetos reais. A realidade para Kant não depende da fatualidade da existência do objeto, o que é real é aquilo que corresponde à sensação, aquilo que se relaciona com o ser do objeto.

A realidade do objeto depende então de seu conteúdo, matéria, substância transcendental, ou seja, depende da essência do objeto, de sua coisidade. A materialidade do objeto para o sujeito não está no objeto, ela pertence ao que é apreendido pela subjetividade do indivíduo, por meio de seu conhecimento sensível e, então, pode ser deduzido, antecipado pela mente.

Tais antecipações adiantam-se a todas as determinações subsequentes acerca da coisa e precedem-nas pela sua importância; as antecipações são, dito em latim, *a priori*, estão antes de outra coisa. Não se quer dizer com isso que estas antecipações, enquanto tais, se tornem conhecidas por nós em primeiro lugar, na ordem da formação histórica do nosso conhecimento, mas que as proposições antecipadoras são as primeiras em importância, quando se trata de fundar e construir o conhecimento.

HEIDEGGER, *O que é uma coisa?*, 2018, pg. 211.

O conhecimento se materializa pela síntese, ela unifica a intuição e o pensamento. A própria unidade da representação pressupõe a síntese a qual se dá ao antepor-se o objeto diante de si. Para colocar-se diante do objeto, é necessário que se formule a unidade, por meio do “eu penso”, assim, o entendimento percebe-se a si mesmo para que possa se colocar diante do objeto. Esse é um ato de autoconsciência que Kant denomina “*apercepção transcendental*”. A faculdade que possibilita a síntese é a imaginação, por meio da qual toda síntese é efetuada.

A primeira coisa que nos tem de ser dada *a priori*, com vista ao conhecimento de todos os objetos, é o *diverso* da intuição pura; a segunda é a **síntese desse diverso por meio da imaginação**, mas

ainda não fornece um conhecimento. Os conceitos que dão *unidade* a essa síntese pura, e que consistem tão somente na representação dessa unidade sintética necessária, constituem a terceira coisa necessária para o conhecimento de um objeto apresentado e residem no entendimento.

grifo nosso, KANT, *Crítica da Razão Pura*, 2018, p. 113, B104.

A imaginação é a mediadora entre a apercepção transcendental (entendimento puro) e o tempo (intuição pura). Ela faz a ligação que dá unidade entre o diverso intuído e o conceito.

Esse esquematismo de nosso entendimento, em relação aos fenômenos e sua mera forma, é uma arte oculta nas profundezas da alma humana, cujas verdadeiras operações dificilmente conseguiremos decifrar na natureza, de modo a tê-las descobertas diante dos olhos. A máxima que podemos dizer é que a imagem é um produto da faculdade empírica da imaginação produtiva, e que o esquema dos conceitos sensíveis (como das figuras no espaço) é um produto e como um monograma da imaginação pura a priori, por meio do qual e segundo o qual as imagens se tornam primeiramente possíveis, embora tenham sempre de conectar-se ao conceito por meio do esquema que designam, não sendo nunca, em si mesmas, inteiramente congruentes com ele.

KANT, *Crítica da Razão Pura*, 2018, p. 177, B181.

O esquematismo denomina como condição formal da sensibilidade que o conceito só pode ser aplicado, por meio da imaginação, ou seja, o conceito precisa necessariamente ser submetido à intuição, para que possa chegar ao conhecimento, assim, a representação é produto direto da imaginação, pois é ela a responsável por fazer a ligação entre a imagem intuída na sensibilidade ao conceito formulado no entendimento.

A realidade ou a efetividade do objeto relaciona-se com o tempo como sentido interno, ou seja, como intuição pura, pois o objeto se torna efetivo, quando é possível extrair a sua essência, ligando-o ao esquema formado pela imaginação, a imagem que corresponde ao seu conceito. Esse reconhecimento essencial do objeto já o torna real, assim ele já possui uma quantidade que está relacionada ao tempo como uma sua fração.

O esquema da substância é a permanência do real no tempo, i.e., a representação do mesmo como um substrato da determinação empírica do tempo em geral, que permanece enquanto o resto muda. (O tempo não passa; a existência do modificável é que passa no tempo. Ao tempo, portanto que é ele imutável e permanente corresponde, no fenômeno o imutável na existência, i. e., a substância; e somente nela podem a sucessão e simultaneidade dos fenômenos ser determinadas segundo o tempo).

KANT, *Crítica da Razão Pura*, 2018, p. 178, B183.

Já a materialidade do objeto está relacionada à sua permanência, assim a sua substancialidade se dá na permanência de seu substrato empírico no tempo em geral. Dessa maneira, a efetividade e a realidade do objeto não dependem de sua materialidade, mas, sim, da possibilidade de o sujeito apreender a sua essência por meio do esquematismo, ou seja, da imaginação produtiva, criativa.

Portanto, para Kant, o tempo é único e imutável, porque a essência que é formada pelo esquematismo, na elaboração dos conceitos puros, deve ser universal, o que muda no tempo é a substância, logo a efetividade das coisas enquanto essência estará preservada. O tempo é o fator constante e comum de ligação das categorias que se referem a diferentes formas de quantificação de um mesmo tempo.

Os esquemas, portanto, não são senão *determinações a priori do tempo*, segundo regras, e estas valem, conforme a ordem das categorias, para *sequência do tempo*, *o conteúdo do tempo*, *a ordem do tempo* e, finalmente, *o conjunto completo do tempo*, sempre no que diz respeito a todos os objetos.

KANT, *Crítica da Razão Pura*, 2018, p. 179, B185.

A transcendência só é possível, por meio do sensível, ou seja, é necessário o conhecimento sensível para se chegar à essência do ente. O conceito é o esquema que representa a essência, o universal entre todos os singulares, porém o singular não possibilita a apreensão do conceito como um todo, assim como o conceito não é capaz de abranger a singularidade de cada ente individual.

A partir daqui, o essencial da imagem-esquema torna-se claro pela primeira vez: ela tem o seu caráter de visão não apenas e primeiramente a partir de seu teor imagético precisamente visualizável, mas antes a partir de que e de como ela emerge a partir da apresentação possível representada na sua regulação mantendo assim como a regra na esfera da intuitividade possível.

HEIDEGGER, *Kant e o problema da metafísica*, 2019, p.112.

Esse tempo constante e imutável, pensado como uma intuição interna de um sujeito transcendental, é parte de uma formulação de tempo que obscurece a noção de uma dimensão inconsciente, acobertando-a como uma consciência uniforme e absoluta, como uma consciência divina. Assim, anula toda forma de individualidade essencial à percepção de tempo psicológica do indivíduo que é inconstante, mutável e desordenada, que impossibilita uma formulação absoluta na formulação do sujeito enquanto ser inconstante.

1.4 A verdade absoluta e o retrocesso do papel da Imaginação na segunda edição da *Crítica da Razão Pura* em Kant

A possibilidade da experiência assenta-se no conhecimento da coisa, segundo a sua possibilidade interior, segundo a sua essência. Essa possibilidade refere-se a estar disponível à própria experiência, para que seja possível conhecer a realidade objetiva, é a possibilidade como condição para que a experiência aconteça, seja ela como essência ou como realidade.

É necessário que o sujeito disponibilize um horizonte, em que o objeto possa ser colocado, horizonte que se refere ao seu conceito universal cuja sua essência possa ser representada, é a referência pela qual o objeto será regulado paradigmaticamente.

No entanto chama-se com razão conhecimento ao conhecimento ontológico, se lhe corresponder alguma verdade. Contudo, ele não apenas “tem” verdade, mas é verdade originária, a que Kant chama, por isso, “verdade transcendental”, cuja essência é elucidada pelo esquematismo transcendental.

HEIDEGGER, *Kant e o problema da metafísica*, 2019, p.134.

Todos os nossos conhecimentos, porém, repousam no conjunto de toda experiência possível, e a verdade transcendental, que antecede e torna possível toda verdade empírica consiste no referencial universal e essa experiência possível.

KANT, *Crítica da Razão Pura*, 2018, p. 180, B185.

A verdade, então, está diretamente ligada a esse regular-se ao conceito universal referente ao conhecimento a priori, o conceito transcendental. Dessa maneira, a verdade refere-se a uma adequação, pois ela pertence à essência que se demonstra no conhecimento a priori do sujeito.

Esse conhecimento transcendental acaba por retirar do sujeito a sua dimensão, a sua materialidade torna-se uma realidade minimizada à prostração e resignação, como manda a tradição cristã, pois o conhecimento e a verdade estão condicionadas à dimensão transcendental dimensão a que pertence a alma do sujeito puramente espiritual e na qual ele busca a sua salvação, assim, impregna a teoria kantiana de uma espécie de divinização do sujeito, como sendo a sua essência um ente superior a seu próprio ente, ou seja, o sujeito transcendental. Dessa maneira, a experiência só é possível e só tem valor se referir-se à essa elevação do ente na representação e no alcance de sua essência.

Desse modo, o que seria uma abertura, para a expansão do conhecimento, acaba por restringi-lo, retira do objeto a sua própria possibilidade de ser, transferindo essa possibilidade ao sujeito, que, assim, como um deus, possui o poder de designar o ser do outro. Na *Crítica da Razão Pura*, formula a sua definição de ser da seguinte maneira:

O ser não é, evidentemente, um predicado real, i.e., um conceito de algo que pudesse ser acrescentado ao conceito de uma coisa. Ele é apenas a posição de uma coisa ou de certas determinações em si mesmas. No uso lógico, é simplesmente a cópula de um juízo.

KANT, *Crítica da Razão Pura*, 2018, p. 466, B626.

O ser então não é um predicado real, não possui conceito que o defina, ele é apenas uma posição, ou seja, é apenas a colocação, o ser posto de uma contraposição do sujeito ao objeto. Essa posição é a representação formada pela percepção, e o sentido de ser se restringe a uma dedução lógica, ou seja, a coisa é aquilo que eu (sujeito) coloco nela, ela não é coisa, mas, sim, o objeto da minha representação.

Além da dedução lógica, também há, na proposição de Kant, um sentido ôntico de ser, do ser como existência, como ser aí, como uma posição absoluta que remete apenas à existência mesma do predicado, ainda que ele não seja um predicado real. Porém, ainda assim, ao pensar o sentido de existência e de ser, Kant os pensa, de acordo com as capacidades do entendimento e, já que, ao deduzir esses conceitos, não consegue alcançar maior clareza, a partir dos quais os considera absolutos como conceitos irreduzíveis.

Numa nota não datada (WW, Edição da Academia XVIII, número 6276), Kant resume brevemente o que aqui foi exposto:

“Com o predicado do ser-aí, nada acrescento à coisa, mas acrescento a coisa mesma ao conceito. Numa proposição relativa à existência, não ultrapasso, portanto, o conceito em direção a um predicado diferente daquele pensado no conceito, mas em direção à coisa mesma, precisamente com os mesmos predicados, nem mais nem menos. O pensamento apenas acrescenta à posição relativa, ainda a posição absoluta”.

HEIDEGGER, *Os pensadores – A tese de Kant sobre o ser*, 1999, p. 231.

Há, ainda, um outro sentido à definição de Kant, desenvolvida por Heidegger, que é o sentido relacional do “é”, como unidade de ligação, de reunião e de copertencimento na relação proposta em uma proposição eu-sujeito e predicado (a é b). É na relação com o sujeito que o ser recebe o seu sentido, a apercepção transcendental determina a essência da posição colocada pelo ser

da proposição, ou seja, ela determina a objetividade do objeto, nos termos de Kant, ou o ser do ente como denominaria Heidegger.

Segundo a interpretação kantiana do “é”, exprime-se nele uma ligação do sujeito da proposição com o predicado, no objeto. Cada ligação traz consigo uma unidade para onde ela conduz o dado múltiplo e na qual ela liga. Se, entretanto, a unidade não pode originar-se da própria ligação, por que, desde o início, esta depende daquela, de onde vem, então a unidade? Conforme Kant, é preciso “procurá-la” acima”, além da posição unificante operada pelo entendimento. Ela é o *hén* (unidade unificante) que dá origem a todo *syn* (com-) de qualquer *thésis* (posição). Kant a designa, por isso “unidade originária sintética”. Ela está sempre presente (*adest*) em toda representação, na percepção. Ela é a unidade da síntese originária da apercepção. Pelo fato de possibilitar o ser do ente – falando kantianamente – a objetividade do objeto. E, pelo fato de possibilitar o objeto enquanto tal, ela se designa “apercepção transcendentia”.

HEIDEGGER, *Os pensadores – A tese de Kant sobre o ser*, 1999, p. 235.

Desse modo, a definição de ser, dada por Kant, é sempre posição, posta em seu lugar, por um ato da subjetividade humana, que assim estará sempre a ela submetida. A própria realidade objetiva, a coisidade da coisa só se torna acessível, possível, por meio da apercepção transcendental, que se determina pelo entendimento sob a afecção da sensibilidade, ou seja, é posto e possui realidade, porque é fruto da experiência que é percebida e representada pelo sujeito. O entendimento restrito à experiência é uma delimitação do entendimento no qual Kant busca garantir e determinar os limites do entendimento e afirmar suas categorias.

Para manter esse status de verdade absoluta, contida no sujeito transcendental, é que Kant retroage em sua teoria, no que tange à imaginação e retira boa parte de sua teoria referente a ela que estava contida na primeira edição da *Crítica da Razão Pura*.

Pressionado por luteranos fundamentalistas, os pietistas, pela ambição de se tornar reitor e pela morte de seu protetor Frederico, dito Grande, pela idade, por ameaças que levaram a lhe ser proibido, pelo imperador seguinte, a publicar qualquer coisa sobre religião, mas talvez também por um desejo de montar uma proposta para a maquinaria da mente e do Estado, Kant retirou quase tudo isso na segunda edição de sua obra, sendo esta repetida até hoje, perdendo o melhor que havia na primeira. A mente humana foi reduzida a engrenagens, que serviram de modelo para montar o Estado de Direito. Ela perdeu a vitalidade, a força da imaginação, que Kant chamava de *Einbildungskraft*, a *vis imaginativa*, uma energia capaz de imaginar coisas, o que se perde quando se fala em “faculdade”, que é uma repartição burocrática, algo que se usa ou não.

KOTHE, *A quina de Aquino*, Revista RES, vol. 10, nº 2, pg. 16.

A imaginação produtiva, diferentemente da reprodutiva, é a faculdade responsável pela síntese, ela é capaz de formar as representações independente da presença do objeto; tem a capacidade de comparar e de diferenciar e a capacidade de ligar o objeto à sua representação, ou seja, designá-la. A imaginação é a capacidade intermediária entre a sensibilidade (o intuir, o tempo) e o entendimento (o conceito e a apercepção). A imaginação é a raiz comum entre sensibilidade e entendimento.

A síntese, em geral, é, como veremos mais à frente, o mero efeito da imaginação, **uma função cega**, mas indispensável da alma, sem a qual jamais teríamos conhecimento algum, mas da qual raramente tomamos consciência. Elevar essa síntese a *conceitos*, no entanto, é uma função que cabe ao entendimento, e pela qual ele começa a fornecer-nos o conhecimento em sentido próprio.

Grifo nosso, KANT, *Crítica da Razão Pura*, 2018, p.112, B103.

O conhecimento transcendental surge da imaginação, da qual se origina a síntese pura, aqui, surge um problema ou uma contradição para a teoria de Kant. Se o que representa a verdade do conhecimento, sua transcendência, surge da imaginação, não seria essa verdade uma produção do indivíduo e assim apenas incerteza? Ademais, uma **função cega** seria a aproximação de um conhecimento que não poderia ser acessado apenas pela razão, seria a admissão de uma nova dimensão do conhecimento. Kant aproxima-se da possibilidade de descoberta do inconsciente, porém a admissão dessa nova dimensão da mente acabaria com a primazia da razão desde o início buscada por Kant em sua obra.

Para resolver esse problema, Kant volta-se para o entendimento como unidade fechada, já que esse é, originalmente, na sua forma pura, a apercepção, o entendimento, é a certeza manifesta no eu. Assim como em Descartes, o eu como sujeito absoluto é a constante da equação que dá aparência de verdade a toda a fundamentação da teoria kantiana e, assim, permite a manutenção de suas regras que caracterizam o pensar como faculdade de julgar. Pois, para que seja possível a solução da dúvida, como dedução matemática, são necessárias certezas e verdades.

Deixar a unidade originária da síntese na imaginação seria retirar a razão do núcleo fundamental do conhecimento, logo a primazia da síntese não pode estar na imaginação, logo a sua unidade transfere-se para o entendimento, com isso, o pensamento acaba por afastar-se da busca de sua essência, pela busca

de uma certeza ilusória baseada na constância do eu. Pois a manutenção do eu, como ser transcendental, é a manutenção das categorias de ordenamento do pensamento kantiano.

Elemento condutor da dedução na primeira versão, ao desempenhar uma função mediadora entre a diversidade empírica e a unidade da apercepção pura, a *síntese* é substituída, em 1787, de acordo com a orientação pouco psicologizante e mais lógica da segunda edição, pelas *categorias*. Estas, por sua vez, têm a sua atividade moldada pela novidade de uma doutrina objetivista do juízo, em cuja constituição Kant localiza até mesmo o fundamento da síntese, enunciando, doravante, apenas uma modalidade particular da forma do juízo. Em suma, enquanto, em 1781, a determinação da relação entre a apercepção originária e as categorias era feita por intermédio da imaginação, isto é, da faculdade das sínteses, na edição B, a objetividade das categorias é garantida pela nova doutrina dos juízos, dita *transcendental*.

MUSSE, *Diferenças entre as deduções nas duas edições da Crítica da Razão Pura*, P. 52.

Na revisão feita por Kant, na segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, a imaginação deixa de ser a faculdade da alma responsável pela síntese entre a sensibilidade e o entendimento e passa a ser uma função do entendimento que se relaciona com a sensibilidade.

Na primeira edição temos:

[A 94] Mas são três as fontes originárias (capacidades ou faculdades da alma) que contêm as condições de possibilidade de toda experiência e que não podem elas mesmas ser derivadas de nenhuma outra faculdade da mente, a saber **sentido, imaginação e apercepção**. Nisto funda-se 1) a sinopse do múltiplo a priori pelo sentido, 2) **a síntese deste múltiplo pela imaginação**, finalmente 3) a unidade desta síntese por apercepção originária.

(...)

Se cada representação singular fosse inteiramente estranha à outra, por assim dizer isolada e separada dela, então jamais surgiria algo como é o conhecimento, o qual é um todo de representações comparadas e conectadas. Se eu, portanto juntar uma sinopse ao sentido por este conter multiplicidade, em sua intuição, então a esta [sinopse] corresponde sempre uma síntese e a receptividade pode tornar possíveis conhecimentos somente ligados à espontaneidade. Ora, esta [última] é o fundamento de uma tripla síntese que ocorre de modo necessário em todo conhecimento, a saber, a da apreensão das representações como modificações da mente na intuição, a da reprodução das mesmas na imaginação e a do seu reconhecimento [Rekognition] no conceito. Estas [sínteses] dão uma indicação de três fontes subjetivas de conhecimento que tornam possíveis o próprio entendimento e, através dele, toda [A 98] experiência como um produto empírico do entendimento.

(...)

2 – Da síntese da reprodução na imaginação

(...)

Por isso tem que haver algo que torne ele mesmo possível esta reprodução dos fenômenos pelo fato de ser o fundamento a priori de uma unidade sintética necessária dos mesmos. Disto, contudo, logo nos damos conta, quando acudimos que fenômenos não são coisas,

em si mesmas, mas sim o mero jogo de nossas representações, as quais são, ao fim e ao cabo, determinações do sentido interno. Ora, se pudermos mostrar que mesmo as nossas intuições a priori as mais puras não proporcionam conhecimento algum senão na medida em que contenham uma ligação do múltiplo tal que ela torne possível uma síntese pervasiva da reprodução, **então esta síntese da imaginação está fundada a priori em princípios também antes de toda a experiência, e é preciso assumir uma síntese transcendental pura da mesma que subjaza, ela mesma, à possibilidade de toda experiência (como a que pressupõe necessariamente a reprodutibilidade [A 102] dos fenômenos)**. Ora, é manifesto que, quando traço uma linha em pensamento ou quero pensar o tempo de um meio-dia ao outro ou também apenas representar-me um certo número, tenho primeiro que captar em pensamento necessariamente uma destas múltiplas representações após a outra. Mas se eu sempre perdesse do pensamento a [representação] precedente (as primeiras partes da linha, as partes precedentes do tempo ou as unidades representadas sucessivamente) e se eu não as reproduzisse ao progredir até as seguintes, então jamais poderia surgir uma representação toda nem qualquer dos pensamentos mencionados previamente, e nem mesmo as representações fundamentais primeiras e mais puras do espaço e do tempo.

A síntese da apreensão está, portanto, inseparavelmente ligada à síntese da reprodução. E já que aquela perfaz o fundamento transcendental da possibilidade de todo conhecimento em geral (não apenas do empírico, mas também do puro a priori), **a síntese reprodutiva da imaginação faz parte dos atos transcendentais da mente, e em consideração aos mesmos queremos chamar esta faculdade também de faculdade transcendental da imaginação**

MOOSBURGER, *A dedução das categorias na primeira edição da crítica da razão pura de Kant*, 2013, p. 160, 162, 164 e 165.

Na segunda edição temos:

§15. Da possibilidade de uma ligação em geral

O diverso das representações pode ser dado em uma intuição que é apenas sensível, i.e., nada além de uma receptividade, e a forma dessa representação pode residir *a priori* em nossa faculdade de representação sem ser algo distinto, porém, do modo pelo qual o sujeito é afetado. Mas a *ligação (conjunctio)* de um diverso em geral não pode jamais cegar a nós através dos sentidos e, portanto, também não pode estar contida ao mesmo tempo na forma pura de intuição sensível; pois ela é um ato de espontaneidade do poder de representação e, como este tem de ser denominado entendimento para diferenciar-se da sensibilidade, **então toda ligação – quer sejamos dela conscientes ou não, quer ela seja a ligação do diverso da intuição ou de alguns conceitos, e quer ela seja, no primeiro caso, da intuição sensível ou da não sensível - é uma ação do entendimento; uma ação que poderíamos designar com a denominação geral de *síntese***, para com isso tornar claro, ao mesmo tempo, que nós não podemos nos representar nada como ligado no objeto sem ter antes ligado ele próprio; e uma *ligação* que é a única, entre todas as representações, que não é dada através de objetos, mas é antes executada pelo próprio sujeito, pois é um ato de autoatividade (...).

§24. Da aplicação das categorias aos objetos dos sentidos em geral

Os conceitos puros do entendimento se referem, através do mero entendimento, a objetos da intuição em geral, independentemente de esta ser a nossa ou alguma outra (desde que seja sensível) e justamente por isso eles são meras *formas do pensamento* pelas quais

não se conhece nenhum objeto determinado. A síntese ou ligação do diverso nos mesmos se referia apenas à unidade da apercepção e era, por isso, o fundamento da possibilidade do conhecimento *a priori* na medida em que se baseava no entendimento; e era, portanto, não apenas transcendental, mas também mera e puramente intelectual. Como em nós, porém, reside *a priori* uma certa forma da intuição como fundamento, a qual se baseia na receptividade da capacidade de representação (sensibilidade), então o entendimento pode, como espontaneidade, determinar o sentido interno, segundo a unidade sintética da apercepção, através do diverso de representações dadas e assim pensar *a priori* a unidade sintética da apercepção do diverso da *intuição sensível* como condição sob a qual têm de estar, necessariamente, todos os objetos da nossa (humana) intuição. Através disso, as categorias recebem então, como meras formas do pensamento, realidade objetiva, i.e., aplicação a objetos que podem ser-nos dados na intuição, ainda que apenas como fenômenos; pois somente estes nós somos capazes de intuir *a priori*.

(...)

Apenas a síntese figurativa, quando diz respeito à unidade originariamente sintética da apercepção, i.e., a essa unidade transcendental que é pensada nas categorias, pode denominar-se, à diferença da ligação meramente intelectual, *síntese transcendental da imaginação*. **Imaginação é a faculdade de representar um objeto mesmo sem a sua presença na intuição. Como, no entanto, toda a nossa intuição é sensível, a imaginação pertence então a sensibilidade devido à única condição subjetiva sob a qual ela pode dar uma intuição correspondente aos conceitos do entendimento;** na medida, porém, em que a sua síntese é um exercício da espontaneidade, o qual é determinante e não como sentido, apenas determinável, e pode, portanto, determinar *a priori* o sentido de sua forma conformemente à unidade da apercepção, **a imaginação é uma faculdade de determinar a sensibilidade a priori; e a sua síntese das intuições, conforme às categorias, tem que ser a síntese transcendental da imaginação, que é um efeito do entendimento sobre a sensibilidade e a primeira aplicação sua (também fundamento de todas as demais) aos objetos da intuição possível para nós.** Como figurativa, ela se distingue da síntese intelectual, feita apenas através do entendimento sem nenhuma imaginação. Na medida, porém, em que é apenas espontaneidade, eu também a denomino provisoriamente *imaginação produtiva*, diferenciando-se assim da *reprodutiva*, cuja síntese está submetida apenas a leis empíricas, quais sejam as da associação, e que, portanto, nada acrescenta à explicação da possibilidade do conhecimento *a priori*, por isso, pertence não a filosofia transcendental, mas à psicologia.

Grifo nosso, KANT, *Crítica da Razão Pura*, 2018, p.128, 140,141 e 142, B129 a B130 e B 150 a 153.

Para Kant, torna-se necessário fazer essa regressão do papel da imaginação, dentro da sua teoria geral, pois a imaginação é um grande desconhecido. Fazer com que a imaginação perca o seu papel de faculdade fundamental de síntese, de unificadora da sensibilidade e do entendimento e dar essa primazia à razão, colocando a imaginação como uma função do entendimento, é a maneira encontrada por Kant de manter o sujeito, na sua

condição de parâmetro de verdade como adequação, resguardando a essência das coisas sob tutela do sujeito. A razão precisa manter-se como faculdade superior, para sustentar as verdades absolutas necessárias, para a moral de Kant. Se essa primazia permanecesse na imaginação, a essência da coisa não estaria sob tutela do sujeito e moral baseada em afirmações absolutas seria relativizada.

Através da fundamentação da metafísica em geral, Kant adquiriu pela primeira vez uma intelecção clara do caráter de “universalidade” do conhecimento ontológico-metafísico. Só agora ele tinha uma “bengala fixa” na mão para percorrer criticamente a área da “filosofia moral” e para substituir a universalidade empírica indeterminada das doutrinas de filosofia popular sobre a moral pela originariedade essencial das análises ontológicas, as quais só uma “metafísica dos costumes” e a sua fundamentação poderiam estabelecer. No combate contra o empirismo superficial e dissimulado da filosofia moral dominante, a delimitação decidida do a priori puro adquiriu, contra todo o empírico, um significado crescente. Na medida em que a essência da subjetividade do sujeito se assenta na sua personalidade, mas esta significa o mesmo que razão moral, o caráter racional do conhecimento puro e do agir tinham de se reforçar. Toda a síntese e toda a síntese em geral tinham que recair, enquanto espontaneidade, naquela faculdade que, em sentido autêntico, é livre, a razão pura.

HEIDEGGER, *Kant e o problema da metafísica*, 2019, p.173 e 174.

Assim como a imaginação, na primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, para Schiller, o impulso lúdico é a faculdade capaz de unificar a razão e a sensibilidade e é ela a faculdade formadora do conhecimento e da nossa capacidade de julgar, pois é ela que unifica forma e matéria.

Para Schiller, o aspecto racional formal do sujeito deve ser equilibrado pelo seu aspecto material, sua sensibilidade, assim como a sensibilidade deve ser equilibrada pela razão. Como o sujeito não pode ser então plenamente razão nem plenamente sensibilidade, mas, sim, um equilíbrio entre essas duas forças, uma terceira força moderadora dessas duas faculdades, denominada por Schiller de impulso lúdico, faz a adequação entre o que é recepcionado pelo impulso sensível e quer ser determinado pelo impulso racional.

O impulso sensível exclui de seu sujeito toda espontaneidade e liberdade; o impulso formal exclui do seu toda dependência e passividade. A exclusão da liberdade é necessidade física, a da passividade é necessidade moral. Os dois impulsos impõem necessidade à mente: aquele por leis da natureza, este por leis da razão. O impulso lúdico, entretanto, em que os dois atuam juntos imporá necessidade ao espírito física e moralmente a um só tempo; pela supressão de toda contingência ele suprimirá, portanto, toda necessidade, libertando o homem tanto moral quanto fisicamente.

SCHILLER, *A educação estética do homem*, 2017, p.71, carta XIV.

O objeto representado pelo impulso lúdico é aquele que apresenta forma viva, ou seja, é aquele que possui as qualidades estéticas dos fenômenos e assim está presente tanto na sensibilidade quanto no entendimento do sujeito, que assim será capaz de formar julgamentos sobre o belo.

O impulso lúdico e a busca pela beleza desenvolvem a capacidade imaginativa e reflexiva do pensamento, com isso, promovem e ampliação da independência das formas de pensamento e liberdade do sujeito.

O homem reflexivo pensa virtude, a verdade, a felicidade; o homem ativo, entretanto, apenas exercerá *virtudes*, apenas apreenderá *verdades*, apenas gozará de dias *felizes*. Reduzir estas àquelas – substituir os costumes pela eticidade, os conhecimentos pelo conhecimento, o bem-estar pela felicidade - esta é a incumbência da cultura física e moral; a tarefa da educação estética é fazer das belezas a beleza.

SCHILLER, *A educação estética do homem*, 2017, p.80, carta XVI.

Assim Schiller retira da formação do conhecimento essa hierarquia rigorosa, encontrada em Kant da razão sobre o sensível. Schiller pontua que a busca pelo conhecimento e o alcance da verdadeira liberdade está na busca pelo equilíbrio entre os impulsos sensíveis e as adequações racionais de nosso pensamento.

São as formulações de Kant que abrem caminho para pensadores como Schiller. A formulação da ideia de conhecimentos a priori e da figura da representação que se dá por meio da intuição, ou seja, por interferência do próprio sujeito na recepção do objeto, na capacidade de síntese, na formulação do diverso em uma representação. Assim como, ao questionar a possibilidade de se formular juízos sintéticos, Kant abre caminhos para formulações posteriores, aberturas para a dialética de Fichte, com a dimensão do não eu do eu, assim como a formulação de Hegel de um idealismo objetivo, que posteriormente vai propiciar o caminho ao materialismo dialético, à descoberta do inconsciente e à formulação de novos paradigmas sobre o questionamento de um sujeito de alma absoluta.

Ainda preso aos pressupostos teológicos que fundamentam a metafísica, Kant mantém o conhecimento sensível limitado, pois coloca a razão no lugar do dogma. Para Kant, superar a questão dogmática vigente até então se resolve, ao mudar os princípios do conhecimento, de princípios do conhecimento

analítico para princípios de conhecimento sintéticos. Isso porque, os princípios de conhecimento analítico ficam presos ao próprio conceito, tentando resolver o problema da percepção dentro dele mesmo, sem a ampliação do conhecimento e, assim, torna-se necessário recorrer ao dogmático. Já os princípios de conhecimento sintéticos levam à razão a buscar ampliar o conhecimento, extrapolando o conceito próprio da coisa, aproximando o homem da real essência do objeto.

É possível e necessário, portanto, ver como não efetivadas todas as tentativas de realizar a metafísica *dogmaticamente*; pois o que em uma ou outra é analítico, i. e., **uma mera decomposição dos conceitos que estão em nossa razão**, não é ainda o fim, mas apenas uma preparação para a verdadeira metafísica, que busca ampliar o conhecimento sintético *a priori* dos mesmos mas é incapaz de fazê-lo, já que apenas mostra o que está contido nesses conceitos, e não como chegamos *a priori* a eles para, assim, poder determinar também o seu uso válido com vistas aos objetos de todo conhecimento em geral. De resto, basta um pouco de abnegação para desistir de todas essas pretensões, pois as contradições da razão consigo mesma, irrecusáveis e também no procedimento dogmáticos inevitáveis, já há muito comprometeram a autoridade de toda metafísica anterior. Será necessária uma maior persistência para não se deixar deter nem internamente pela dificuldade, nem externamente pela resistência, e assim oferecer, por meio de um tratamento completamente oposto ao adotado até aqui, uma ciência que é indispensável à razão humana e da qual se podem podar todos os galhos salientes sem danificar a raiz, podendo ela agora, finalmente, crescer de maneira próspera e frutífera.
grifo nosso. KANT, *Crítica da Razão Pura*, 2018, B23, B24.

Porém essa poda na metafísica não altera seus fundamentos, suas raízes se mantêm. A própria razão é usada como venda para um mais profundo desenvolvimento de como se opera a intuição.

A primazia pela lógica e a falta de maior aprofundamento do conhecimento sensível, tanto por Kant quanto pelos neokantianos, também são apontadas por Heidegger. O menosprezo da intuição, em favorecimento ao entendimento, tem como fundo o problema da unidade da alma, a unidade do pensamento que deve pertencer ao sujeito absoluto como demandam os mandamentos da metafísica cristã.

Mas como se deve explicar que até o próprio Kant, apesar do significado fundante e determinante da intuição no conhecimento humano, transfira para a discussão sobre o pensamento o trabalho principal da análise do conhecimento? A razão para isso é tão simples como evidente. Justamente porque Kant – por oposição à metafísica racional, que colocava a essência do conhecimento na razão pura, no puro pensar por conceitos – destacava a intuição como momento fundamental que suporta o conhecimento humano, deveria agora, por isso o pensamento ser destituído da primazia que até então lhe fora atribuída e de seu valor exclusivo. Mas a crítica não se deverá conter

com a tarefa negativa de contestar essa primazia ao pensamento conceitual; antes de mais e acima de tudo, devia determinar e fundamentar, de modo novo, a essência do pensamento.

HEIDEGGER, *O que é uma coisa?* 2018, pg. 130.

Minimizar o papel da imaginação, dentro do processo de conhecimento e limitar o papel da intuição, na representação para a racionalização dessas representações, por meio de conceitos, como pressupõe a metafísica, colocando a racionalidade e o entendimento, como instâncias superiores e mais elevadas do pensamento humano, mais uma vez o problema se volta para a hierarquização, para a categorização de um tipo de pensamento que pertenceria à dimensão do divino. Se o pensamento, o representar estagna na razão pura e se estanca, nessa “plataforma superior”, perde-se a possibilidade de processar essas representações, em seus aspectos emocionais, que fazem parte do sensível e são essenciais ao processo de tomadas de decisões, à criação da imagem própria e à determinação de sua individualidade.

Nietzsche evidencia como essa exaltação da racionalidade e inferiorização do que é corpóreo e do que faz parte da dimensão sensível do conhecimento empobrece o ser humano e o seu conhecimento.

Intuição: em toda avaliação se trata de uma determinada perspectiva: *sobrevivência* do indivíduo, de uma comunidade, de uma raça, de um Estado, de uma crença, de uma cultura.

- por meio do *esquecimento* de que só existe uma apreciação perspectiva, tudo pulula cheio de apreciações contraditórias e, *portanto de pulsões contraditórias* em um mesmo ser humano. Essa é a *expressão do adocimento no ser humano*, em antítese ao animal, no qual todos os instintos existentes bastam para tarefas bem determinadas.

- essa criatura cheia de contradições tem na sua essência, no entanto, um grande método de *conhecimento*: sente muito pró e contra - eleva-se ao *senso de justiça* – para compreender *além das valorações do bem e do mal*.

O ser humano mais sábio seria o *mais rico em contradições*, que teria como que órgãos sensórios para todas as espécies de ser humano: e entre eles seus grandes momentos de *grandiosa harmonia* – o alto acaso também em nós!

- uma espécie de movimento planetário –

NIETZSCHE, *Fragmentos do espólio*, 2008, pg.150, 26(119).

No primeiro capítulo de sua obra *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*, Jung discorre sobre esta cegueira proposital à dimensão inconsciente da *psique*, pois ela representa um afrontamento aos princípios dogmáticos da igreja, que toma para si tudo aquilo que pertence ao imagético, como forma de controle sobre a dimensão psicológica do desenvolvimento do conhecimento do indivíduo.

O dogma substitui o inconsciente coletivo, na medida em que o formula de modo abrangente. O estilo de vida católico neste sentido desconhece completamente tais problemas psicológicos. Quase toda a vida do inconsciente coletivo foi canalizada para as ideias dogmáticas de natureza arquetípica, fluindo como uma torrente controlada no simbolismo do credo e do ritual, ela manifesta-se na interioridade da alma católica.

JUNG, *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*, 2019, § 21, pg. 21.

Todo esforço da humanidade concentrou-se, por isso, na consolidação da consciência. Os ritos serviam para este fim, assim como as *représentatios collectives*, os dogmas; eles eram os muros construídos contra os perigos do inconsciente, os *perils of the soul*.

JUNG, *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*, 2019, § 47, pg. 31.

O uso do imagético, assim como a percepção do belo, sempre foram historicamente usados como forma de controle e distorção dos fins pelos meios. Seja quando esse belo é utilizado, para defender ou vender a ideia de uma salvação pela religião, ou para defender interesses de classes e elites dominantes.

O belo aparece implicitamente aí afastado em dois graus da verdade, já que a verdade só pode ser a ideia. Ele está como que dois graus abaixo, longe do trono onde está a deusa coroada do iluminismo filosófico, a Razão (e não mais a Fé, da tradição do credo quia absurdum). Que essa “Razão” possa ser a racionalização dos interesses de uma classe, para assegurar seus próprios privilégios, isso não está aí em discussão. A fé não é simplesmente substituída pela razão, surge uma crença na capacidade iluminadora e transformadora do pensamento crítico.

KOTHE, *Fundamentos da teoria literária*, 2019, pg. 164.

Entretanto esse ser absoluto, proposto por Descartes e desenvolvido por Kant, é mais uma representação dogmatizada do ser humano como divindade. Assim, como evidenciado por Nietzsche e por Freud, essa necessidade de engrandecimento do eu é a busca por uma verdade absoluta, uma certeza que elimine as incertezas e as dificuldades de lidar com o imprevisível, de lidar com aquilo que o sujeito possui dificuldade de identificar em si e no outro, da

dificuldade de lidar e compreender a diferença. A imposição de uma universalidade, de uma padronização do indivíduo, irá servir como forma de alienação e justificativa, para as hipocrisias evidentes, dentro das formulações morais utilizadas, para manipular e igualar, justificando assim a falta de empatia com o outro na busca de uma “felicidade” própria.

As perspectivas dos moralistas gregos: a moralidade como consequência de juízos (e de falsos juízos) – “por quê?” questão e argumentação falsas, a felicidade *peçoal* como meta de todo agir (é preciso que seja a *suprema* felicidade como decorrência da intuição suprema – portanto, cheio de hipocrisia) - a alta de vergonha no apresentar a virtude (divinização em Platão), a difamação de todos os impulsos inconscientes, o desprezo dos afetos –

Inconscientemente todos eles buscam o belo *pedestal* – querem representar sobretudo a virtude, é a grande *encenação teatral da virtude*.

Mas eles são filhos de *sua* época – não mais atores trágicos, não encenadores da heroicidade, e sim “olímpicos”, *superficiais*. Há nisso muita ambição *plebeia* e rápida ascensão social. “Raça” não deve ser nada: o indivíduo começa nele mesmo.

Muita *estrangeirice* – atuam o Oriente, o quietismo, a invenção semítica da “santidade”

Ciúmes em relação as artes plásticas.

NIETZSCHE, *Fragments do espólio*, 2008, pg.27, 25(106).

Ainda assim, conseguimos perceber que a supremacia do eu, na filosofia de Kant, irá influenciar toda a filosofia posterior. O sujeito se torna essência não só do pensamento, mas também é nele que se reflete sobre a essência das coisas. Porém esse sujeito, em Kant, não é identidade ou individualidade, ele é aquilo que se manifesta, em todo sujeito, ele á aquilo que do empírico podemos observar e estabelecer os princípios metafísicos, como meio para alcançar a sua elaboração do transcendental. Ou seja, uma divindade em forma de sujeito.

Mais uma vez, a relação sujeito e objeto está e estará sempre restrita ao sujeito. Assim, todas as relações de interação com o mundo se resolvem pelo sujeito, em consequência, a própria perseguição da verdade se torna uma adequação ao sujeito, aos seus próprios interesses, dissociando-o completamente do mundo ao seu redor. Então, novamente, as distorções daqueles, cujos interesses são dominantes, tornam-se verdades absolutas e,

mesmo acreditando estar perseguindo um “bem maior”, o homem se encontra alheio e isolado de tudo, destruindo tudo aquilo que está ao seu alcance.

Essa construção de pensamento, em que se desloca o sujeito do meio em que ele está inserido e o coloca, em relação de desigualdade com as coisas à sua volta, tornando as coisas objetos subjugados à vontade do sujeito, acaba por desenvolver uma ideia de experimentação de mundo, por meio do seu deslocamento e afastamento da própria construção do sujeito. O mundo torna-se algo dissociado da formação do cotidiano do ser. Assim, o eu desloca-se para o sujeito e, em vez desse vivenciar o mundo, como uma construção de relações próprias, o sujeito acaba por vivenciar o mundo e o espaço no qual está inserido de maneira alienada. Ou seja, o sujeito busca afastar-se da realidade, na qual está inserido, não vivencia o mundo por si mesmo, mas busca imbuir, em sua percepção de cotidiano e de si mesmo, uma visão de afastamento e hierarquização de tudo com o que se relaciona.

Esse afastamento que o indivíduo sofre de seu próprio mundo, também, reflete na construção do pensamento teórico de como a metafísica enxerga a maneira como o sujeito compreende o mundo ao seu redor e como ele entende os objetos que compõem o mundo do sujeito.

No próximo capítulo, buscaremos discutir como a metafísica entende a forma como o indivíduo experimenta o mundo e como essa visão irá influenciar a maneira como o indivíduo organiza sua psique, como entende a experiência estética do objeto e das coisas e como essa formulação irá influenciar a compreensão do sujeito de sua construção de liberdade e de dignidade.

Os temas abordados, a seguir, serão de grande importância para o entendimento de como o indivíduo constrói sua identidade. Essa construção identitária estará diretamente ligada à percepção e à inserção do indivíduo no espaço, principalmente no espaço construído, como base de significação e referencialidade, para o desenvolvimento de significados do próprio ente na sua relação com o mundo.

CAPÍTULO 2 A RELAÇÃO ENTRE O OBJETO ESTÉTICO E O SUJEITO

2.1 A experiência como possibilidade de conhecimento do objeto

A tradição metafísica é marcada pela concepção dualista do mundo, ao dividir corpo e alma, sentidos e entendimento, o bem e o mal, que têm sua origem em Platão, tema discutido em sua obra *Fédon* e segue como tema central na metafísica até os tempos modernos. Agostinho, sob influência direta dos ensinamentos do neoplatonismo, assimilou as formulações de Platão em sua teologia que teve papel importante, na consolidação na “filosofia cristã”, marco fundamental para se determinar a concepção medieval de mundo.

Dentro desta tradição metafísica, o corpo é o responsável pelos desejos, necessidades e tudo aquilo que é corruptível no homem, assim, para que ele não seja empecilho ao conhecimento, é necessário separar o corpo da alma em prol do seu desenvolvimento, para que se possa chegar ao conhecimento da verdade. Contudo essa construção de pensamento carregado pela tradição metafísica faz com que o homem perca a sua referência de seu eu como corporeidade presente no mundo real.

Na teoria kantiana, essa concepção dualista permanece como guia do desenvolvimento de sua teoria. Para ele, o objeto é conhecido por nós por meio da experiência. Porém, “a partir da matéria, não se pode obter um índice universal da verdade do conhecimento, pois isso é contraditório em si mesmo” (KANT, *Crítica da Razão Pura*, B83). Dessa maneira, a experiência do objeto se dá, não apenas pelo fatídico, pela sua materialidade. A verdadeira experiência decorre da *substância* do objeto, do seu conteúdo que é conhecido pelo homem, a partir do conhecimento adquirido por meio de seu fenômeno, ou seja, por meio da elaboração de juízos.

O conhecimento do objeto depende da formação de juízos sobre ele. O juízo, ou seja, o conhecimento se dá por meio da conjunção da sensibilidade e do entendimento. Essas duas maneiras de conhecer o objeto formam a sua unidade e juntas possibilitam a formação de juízos. Assim, a experiência é então condição necessária ao conhecimento do objeto, que se dá por meio da busca de sua essência pela própria experiência.

Os princípios que fundamentam a essência do objeto não podem ir buscar a sua fundamentação ao próprio objeto. Os princípios não podem resultar do objeto, através da experiência, uma vez que eles próprios possibilitam, pela primeira vez, a objetualidade do objeto. Mas os princípios também não podem ser fundados somente a partir do puro pensar, uma vez que são princípios do objeto.

HEIDEGGER, *O que é uma coisa?*, 2018, pg. 23.

A experiência do objeto se inicia pela sensibilidade que o intui. Por meio da apercepção, o sujeito elabora, a partir do fenômeno, o conhecimento do objeto. Portanto o fenômeno é o objeto representado, a partir de mim, ou seja, da minha apercepção, que é a percepção do objeto somada ao meu sujeito, aquilo que de meu eu determina a minha forma de perceber.

...Há apenas duas condições, porém, sob as quais é possível o conhecimento de um objeto: primeiramente a intuição, por meio da qual ele é dado, ainda que apenas como fenômeno; em segundo lugar o conceito, por meio do qual é pensado um objeto que corresponde a essa intuição. **A partir do que foi dito acima, é evidente que a primeira condição, a qual os objetos podem ser instruídos, está na verdade na mente, a priori, como fundamento dos objetos no que concerne à forma.** Com esta condição formal da sensibilidade, assim, todos os fenômenos concordam necessariamente, pois somente através dela eles aparecem, i. e., podem ser dados e intuídos empiricamente.

KANT, *Crítica da Razão Pura*, 2018, B145.

Essa construção da metafísica de Kant, da maneira como o sujeito se relaciona e percebe o mundo a sua volta, permanece fundada em um sistema axiomático, regido por princípios físico-matemáticos. Percebe-se uma abstração da coisa feita pelo sujeito, cuja visão distancia o sujeito da realidade, na qual ele se insere, desloca a essência da coisa para o sujeito, que, por sua alma, percebe essa essência, a partir de princípios que possibilitam a sua racionalização.

Na perspectiva kantiana, na sensibilidade, os princípios que fundamentam a possibilidade de se experimentar o objeto são o espaço e o tempo, que são colocados por Kant, como intuições puras. Elas possuem, a priori, a forma de receptividade na qual a sensibilidade recebe as representações do objeto. A formulação feita por Kant das noções de tempo e espaço, como intuições puras, foi a maneira encontrada por ele de dissociar essas dimensões, intrinsecamente pessoais e correlacionadas à percepção do indivíduo, do caráter subjetivo da formulação do pensamento e, assim, associá-las a noções absolutas de abstração do tempo e espaço, como formulações de fundamentação de verdades como sendo absolutas. De tal modo, para Kant, essas formas de intuir

a priori, como formulações abstratas da noção de tempo e espaço, alicerçam a possibilidade da experiência do objeto como uma experiência de um sujeito transcendental, tornando-se a própria experiência, na formulação do fenômeno, em uma verdade apoiada em constantes absolutas. Saber “qual é o critério universal e seguro da verdade de cada conhecimento” (KANT, *Crítica da Razão Pura*, B82) é que irá definir o que é a verdade como conhecimento, por regras universais que irão definir o que são os critérios da verdade.

<<Pura>> significa, por um lado, <<simples>>, <<livre>>, livre de qualquer outra coisa, neste caso, da sensação. Vista negativamente, a intuição pura é livre em relação a sensação, embora seja uma intuição que pertence a sensibilidade. <<Pura>> significa, então fundada simplesmente em si mesma e, por consequência, subsistindo em primeiro lugar, assim. Esta intuição pura, este puro singular, livre da sensação, representado numa representação imediata, que dizer, este único, é o *tempo*.

HEIDEGGER, *O que é uma coisa?*, 2018, pg. 289.

Heidegger procura, em sua obra, superar a visão metafísica de um mundo dividido em mundo imanente e mundo transcendente, em inteligível e sensível. Heidegger busca compreender o homem, em sua cotidianidade, como “um ente que exerce o seu ser, compreendendo-se a si mesmo e ao mundo, de um ou outro modo, enfim, dando sentido a si, aos outros seres humanos e ao mundo” (MORREIRA, 2020, P. 251).

Heidegger entende que essa supremacia da razão sobre os sentidos, pregada pela metafísica, não é capaz de abranger e compreender o ser humano em sua totalidade. Não compreende as relações cotidianas do ente como ser vivente no mundo, no qual está inserido, como ser que habita e dá significado ao seu mundo pelas relações de proximidade com os entes que estão presentes no seu cotidiano. A divisão metafísica de corpo e alma também não é capaz de explicar integralmente nem a racionalidade, nem a moral e nem a arte.

Para Heidegger, os sentimentos são tão fundamentais e originários quanto o pensar, um não se separa do outro, ambos são parte da totalidade do ser como ente. O ser humano, como existência, como presença, como ente que está no mundo em meio às coisas e aos outros seres humanos, não pensa a si mesmo, como algo excluído do mundo. O autor pensa por que é parte integrante do mundo e, dessa maneira, reconhece-se, por meio das relações que cria com o ambiente, em que se insere, com as coisas ao seu redor e com as pessoas

com quem convive. É a partir dessas relações que se dá significado e mantém-se na busca de compreender-se como ser, como existência.

Buscar compreender a própria existência é traço fundamental do ser e, para Heidegger, o sentimento é fundamental para essa disposição, essa abertura necessária à compreensão do ser de sua própria existência.

...Um sentimento é a maneira na qual nos encontramos em nossa ligação com o ente e, com isso, também ao mesmo tempo em nossa ligação conosco mesmo; a maneira como nos encontramos afinados em relação ao ente que nós mesmos não somos e em relação ao ente que nós mesmos somos. No sentimento abre-se e mantém-se aberto o estado qual nós encontramos concomitantemente em relação às coisas, em relação a nós mesmos e em relação aos homens que convivem conosco. O sentimento é efetivamente esse estado aberto para si mesmo, no qual nossa existência se agita. O homem não é um pensante que também quer e que, além disso, teria sentimentos acrescentados ao pensar e ao querer - e isso com a finalidade de embelezamento ou de embrutecimento. Ao contrário, o estado do sentimento é originário, mas o é de tal modo que a ele copertencem o pensar e o querer. A única coisa importante agora é ver que o sentimento tem o caráter do abrir e do manter aberto e, por isso, sempre à sua maneira, também tem o caráter do fechamento.

HEIDEGGER, *Nietzsche*, 2014, p. 40/41.

A relação que o ser-no-mundo desenvolve com as coisas que formam esse mundo se dão a partir de uma disposição do ser para estar aberto e a manter as relações em seu cotidiano. Essa disposição está intrinsecamente ligada ao sentimento e este “estado de humor” está fundamentalmente ligado à nossa forma de ser no mundo. Assim, não é possível separar corpo e mente, pensamento e sentimento, pois um não se dá separado do outro, um só acontece porque está junto ao outro.

O ser pensado como ser-no-mundo propicia a oportunidade de se pensar um novo tipo de racionalidade que não está restrita ao subjetivismo, à consciência ou à representação. Por isso, altera-se o paradigma de temporalidade, o tempo depende da concretude fática do estar-aí como ser-no-mundo, ele se constrói, a partir das relações do ser com o mundo, caráter fundamental do próprio ser como estar-aí, de como ele compreende e concretiza a sua existência, “o tempo deverá se revelar como o horizonte da manifestação do sentido do ser, para então realizar a construção da teoria do ser” (STEIN, *Seis estudos sobre “Ser e Tempo”*, 2005, p. 43).

A tradição metafísica submete o “eu” ao método, à sistematização do ser, desconsidera a sua individualidade. Porém, Heidegger, ao afirmar o “mundo”

como um caráter do estar-aí, esse caráter se expressa nas relações e encontros do ser-no-mundo, que se forma e se expressa por meio desse mundo, numa criação conjunta com ele.

O método regressivo é exploratório da presença do paradigma da tradição e a destruição produtiva para as pegadas do novo paradigma; o método progressivo trabalha na redução do eu que se olha para o “eu sou”, o “lidar com o mundo”, o “providenciar”, o “ser-no-mundo”: há uma prática “antes” do teorizar. O novo paradigma mostra o ser-no-mundo de onde apenas então emerge a consciência.

STEIN, *Seis estudos sobre “Ser e tempo”*, 2005, pg.44.

Já para Freud, o desenvolvimento do pensamento na nossa psique não depende intrinsecamente do tempo. A percepção do tempo faz parte da maneira como o pré-consciente organiza e comunica as indicações do inconsciente com o consciente, porém, apesar de nos processos psíquicos inconscientes existir uma percepção temporal essa organização não é linear, e a ideia de tempo como entendida em Kant, não pode ser a eles aplicada.

O tempo não é linear, o inconsciente opera de maneira súbita e descontinuada, ele não funciona sob a perspectiva de uma temporalidade absoluta, como uma totalidade única como na visão Kantiana. O tempo do inconsciente é construído a partir da atribuição de significação às representações. O tempo do consciente e o tempo do inconsciente são diferentes; no inconsciente, o tempo está nas relações entre as representações, é passível de mudança, à medida que as próprias representações e as relações entre elas vão se resignificando. Novos tempos surgem de forma repentina, irregular e não antecipáveis.

Em resumo, poderíamos dizer que o tempo em Freud estaria sempre referindo a uma disjunção pela qual o mesmo é impedido de se reunir ao mesmo. Essa disjunção estaria presente nos diversos registros psíquicos e pulsionais, engendrando a modalidade temporal que caracteriza cada um deles. No plano da pulsão sexual, a disjunção aparece entre os quatro termos que balizam o funcionamento pulsional, possibilitando seu circuito espiralado. No registro inconsciente, a disfunção ocorre entre a experiência do real e a representação, que permite contorná-lo, produzindo um efeito *a posteriori*.

PIMENTA, *O tempo em Freud*. Estudos de psicanálise, 2014.

A psique elabora a representação do objeto tanto no consciente, no pré-consciente, quanto no inconsciente. Ao elaborar a representação do objeto divide-a em *representação da palavra* e *representação da coisa*. “A representação da coisa consiste no investimento de imagens mnemônicas

diretas das coisas ou de traços mnemônicos mais distantes ou delas derivados” (FREUD, *Obras completas vl.12*, 2010, pg.146). A representação consciente faz a junção da representação da coisa com a representação da palavra correspondente, já a representação inconsciente se resume apenas à representação da coisa.

O processo de elaboração das representações e associação da representação da coisa como objeto com a sua ligação em palavras, ou seja, a sua elaboração em conceitos é fundamental, para a elaboração e desenvolvimento dos processos psíquicos, assim como para o desenvolvimento da psique.

Como Kant não admite que exista uma porção inconsciente na psique, ele busca resolver na intuição os conhecimentos a priori como uma capacidade transcendental do pensamento. Para formular esse pensamento, Kant utiliza categorizações de como se dá a forma de intuir, permite ele formule os princípios por meio do qual as representações são unificadas na sensibilidade. Isso lhe permitirá que faça correlação entre o fenômeno apercebido na intuição com as categorias do entendimento – quantidade, qualidade, modo e finalidade - são as categorias que permitem que a sensibilidade e entendimento se comuniquem e, assim, alcance-se uma unidade na representação do objeto e formule-se um juízo.

O problema dessa formulação de unidade é que ela leva a uma conclusão de que o sujeito possui uma verdade única do objeto, leva ao entendimento de que existam verdades absolutas (problema sempre presente dentro da visão metafísica que é carregada por Kant). A questão central, a ser problematizada nessa discussão, é que a metafísica busca formular verdades absolutas para se evitar incertezas e, com isso, de certo modo, volta-se para o problema de Descartes, colocando como absoluto o sujeito, já que esse seria a única certeza possível. Em Kant, no caso, o sujeito transcendental é a única certeza possível, ou seja, a sua alma, não exatamente no sentido religioso dogmático, mas no seu sentido racional dogmático. E, assim, verdades tornam-se verdades que se adequam às vontades do sujeito, dogmas da subjetividade. Nietzsche demonstra a fragilidade dessa construção de afirmação do pensamento metafísico em categorias na seguinte passagem: “extirpamos de nós as categorias “fim”,

“unidade”, “ser”, com as quais incutimos um valor no mundo – e então o mundo aparece sem valor...” (NIETZSCHE, *A vontade de poder*, 2008, p.32).

Descartes não é suficientemente radical para mim. Sua ânsia de ter algo seguro e certo e em seu “eu não quero ser enganado”, torna-se necessário perguntar: “por que *não*?” Em suma, preconceitos morais (ou razões utilitárias) a favor da certeza contra aparência e incerteza. Em função disso vejo os filósofos, da filosofia dos Vedas até agora: por que esse ódio pelo não verdadeiro, pelo mal, pelo doloroso etc? – Para prefácio. Primeiro liquidar os juízos morais de valor!

- Ao “imperativo categórico” pertence um Imperator!

NIETZSCHE, *Fragmentos do espólio*, 2008, pg. 548, (40(10)).

Todo pensamento metafísico até então recorre a princípios estabelecidos a priori que acabam por se sustentar, por meio de um dogmatismo, que estabelece uma entidade suprema e um mundo natural estabelecido, como axiomas imunes a qualquer questionamento. A própria concepção de tempo, como temporalidade linear e a necessidade de se estabelecer de princípios supremos, como verdades absolutas, são as garantias nas quais se apoia a racionalidade descrita pela metafísica.

Nietzsche busca confrontar toda a construção metafísica com uma transvaloração desses princípios estabelecidos pela religião cristã, a moral e a filosofia. A transvaloração proposta por Nietzsche aponta não apenas para a refutação dos valores supremos estabelecidos desde Platão como não verdadeiros, como também aponta para a questionabilidade da comprovação desses valores. No texto *A vontade de poder*, Nietzsche pontua: “o sentimento de desvalorização foi alcançado, quando se compreendeu que o caráter total da existência não pode ser interpretado nem com o conceito de “fim”, nem com o de “unidade”, nem com o de “verdade”. Com isso, não se chega a nada e não se obtém coisa alguma” (NIETZSCHE, *A vontade de poder*, 2008, p. 32).

Com a transvaloração, Nietzsche procura questionar os valores postos, por meio de sua constante inversão, assim, ele estabelece, como caráter fundamental do ente, a vontade de poder que se expressa como seu eterno retorno. Portanto temos uma subversão da concepção temporal da tradição metafísica, assim, o eterno retorno não é uma temporalidade linear, estática e absoluta, é “um agora que rebate em si mesmo” (HEIDEGGER, *Nietzsche*, 2014, p.15). Como caráter fundamental do ente, a vontade de poder é uma instauração de valores que tem por fundamento a vida, o querer a si mesmo, assim é o ser

quem determina o seu devir e não o devir que determina o ser, dessa maneira, a vida se valoriza quando determina, instaura seus próprios valores.

A instauração de valores da metafísica tradicional acabou por provocar o distanciamento do sujeito do mundo que habita, por meio dessa formulação de sujeito, como unidade detentora da verdade absoluta, que rege a sua experiência de mundo, irá torná-lo dissociado de sua própria corporeidade e de sua própria inserção no espaço em que habita. Isso irá afetar diretamente o seu entendimento das relações que necessita formar com o seu meio para poder nele pertencer e se identificar. Se não for capaz de identificar no seu meio, por meio das coisas com as quais se relaciona, das pessoas com que quem convive e com o meio construído, no qual está inserido, o indivíduo perderá a capacidade de criar significados para a sua existência, pois não permite que aconteça o encontro dele mesmo com as coisas e as pessoas que o cercam, distancia-se deles e aliena-se da própria realidade.

A idealização da verdade e o racionalismo exacerbado geram a construção de símbolos esvaziados de significação. Essa maneira alienada, na formação de símbolos esvaziados de significação, na qual se deu a construção social da sociedade moderna, já havia sido criticada e evidenciada por Nietzsche em sua obra. No texto *O niilismo*, primeira parte da obra *A vontade de poder*, Nietzsche enfatiza:

Todos os valores com os quais nós, até agora, em primeira instância, procuramos tornar o mundo avaliável para nós e por fim, justamente por isso, o *desvalorizamos*, quando se tornaram inadequados – todos os valores, computados psicologicamente, são resultados de determinadas perspectivas da utilidade para a sustentação e o incremento de configurações de domínio humanas: e só falsamente foram *projetadas* na essência das coisas. Trata-se sempre ainda da *ingenuidade hiperbólica* do homem: o [colocar]-se, ele mesmo, como sentido e critério de valor das coisas.

NIETZSCHE, *A vontade de poder*, 2008, p.33

Jung chega a essa mesma constatação, evidenciando que a imposição de símbolos esvaziados de significação ao indivíduo, por meio de significados distantes de sua própria vivência, ocasiona o afastamento do indivíduo do seu inconsciente profundo, o inconsciente coletivo. Desse modo, pela tentativa de aproximação de seus símbolos, por meio de significação externa, o símbolo se torna vazio para o indivíduo e tira dele a capacidade de utilizá-lo como

ferramenta de comunicação do inconsciente e do aspecto sensível do ser humano com a sua razão, criando em sua psique uma situação de desequilíbrio.

Vejamos o seguinte trecho do Preâmbulo de Zarathustra, retirado do livro *Assim falou Zarathustra* de Nietzsche. Utilizaremos a tradução que está no livro de Jung intitulado *O Zarathustra de Nietzsche, por ela apresentar melhor concordância com o texto original*.

“Ai estão eles e riem”, falou para o seu coração, “não me compreendem, não sou boca para esses ouvidos”.

Será preciso primeiro partir suas orelhas, para que aprendam a ouvir com os seus olhos? Será preciso fazer barulho como tambores e pregadores de penitência? Ou eles só acreditam nos que gaguejam?

Eles têm algo de que se orgulham. Do que chamam isso, o que os deixam orgulhosos? Educação (Bildung), é assim que os chamam, é o que os distingue dos pastores de cabras.

É tempo de o homem fixar sua meta. É tempo de o homem plantar o germe de sua mais elevada esperança.

Seu solo ainda é rico o bastante para isso. Mas um dia este solo estará pobre exaurido [*zahn*: dócil, manso, domesticado], e nenhuma árvore alta será mais capaz de crescer nele.

JUNG, *O Zarathustra de Nietzsche*, 2023, p.124,126 e 127.

No livro *O Zarathustra de Nietzsche*, Jung analisa seu texto e evidencia como Nietzsche, por meio de sua linguagem simbólica apresentada em formato de sermão, demonstra a indiferença que tomou conta do homem que se esconde atrás da educação, mas que empobrece e torna apático aqueles que dela se orgulham. Essa apatia é uma manifestação do empobrecimento da manifestação do inconsciente coletivo. Jung diz “ele (Nietzsche) tentou formular o que realmente está acontecendo no inconsciente coletivo do homem moderno, dar palavras a essa perturbação” (JUNG, *O Zarathustra de Nietzsche*, 2023, p. 126). Na passagem, Nietzsche ainda assinala a necessidade de uma mudança de atitude, de uma virada quanto às crenças e ao representativo simbólico que o ocidente construiu e esvaziou, ao longo do tempo, com isso, afirma que “É tempo de o homem fixar sua meta. É tempo de o homem plantar o germe de sua mais elevada esperança. / Seu solo ainda é rico o bastante para isso. Mas um dia este solo estará pobre exaurido [*zahn*: dócil, manso, domesticado], e nenhuma árvore alta será mais capaz de crescer nele” (JUNG, *O Zarathustra de Nietzsche*, 2023, p. 126 e 127). Assim, em sua obra, Nietzsche já mostra as diversas dimensões, presentes na mente humana, que operam dentro de um simbolismo, em que criam os seus significados e, sendo esses esvaziados, o homem se torna apático à sua realidade e à compreensão de si mesmo.

Assim, a visão de uma alma uma e indivisível, como algo transcendente e de característica absoluta, já não é correspondente com o que a psicanálise e a psicologia analítica apreenderam diante do processo da prática de suas clínicas. Para elas, a psique não é uma e indivisível, dessa maneira, não pode ser absoluta.

Na perspectiva de Jung, a psique, é formada por forças opostas, internas e inconscientes que projetam suas inquietações na busca de levar o consciente ao equilíbrio entre o consciente e o inconsciente, o racional e o sensível.

Na projeção, a alma sempre assume uma forma feminina, com determinadas características. Em constatação empírica não significa, no entanto, que o arquétipo em si seja constituído da mesma forma, a sизígia masculino-feminino é apenas um dos possíveis pares de opostos, mas na prática é um dos mais importantes e frequentes. Ela tem muitas relações com outros pares (de opostos) que não apresentam diferenças sexuais, podendo, pois, ser colocados numa categoria sexual apenas de um modo forçado.

JUNG, *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*, 2019, p. 79.

Freud também aponta para essa dualidade presente na psique, como uma luta existente entre os instintos de morte e retorno à vida inorgânica, para o arrefecimento das energias psíquicas, contra as forças dos instintos sexuais, em que a libido opera na busca da perpetuação da vida.

Ao evidenciar essa dualidade presente na psique, torna-se claro que o processo psíquico não se limita apenas à consciência, que, ao nos defrontarmos com um objeto ou um conceito, nosso processo de conhecimento e apreensão não é algo que perpassa apenas pelo nosso consciente. O processo de aprendizagem é parte de um processo anímico, o conhecimento passa não só pelos conceitos racionais que adquirimos, ao longo da vida, passa também pelo nosso subconsciente individual e profundo. Dessa maneira, todo processo de conhecimento é individual e antropomorfizado, pois ele perpassa por um conjunto de processos que têm influência direta do indivíduo.

Já Heidegger aponta para esta temporalidade própria do ser presente na formulação do conhecimento das coisas, pois apreende que é necessário entender a origem da própria coisa, para que se possa compreender o que é presente no objeto, sua percepção não possui uma temporalidade linear, refaz-se e se refaz sem se perfazer, não se torna completo, aquilo que se oculta releva a sua essência. A temporalidade é a temporalidade do ser que se constrói, à medida que se conhece e se relaciona com as coisas ao seu redor, à medida

que, na convivência, estabelece-se e também, por vezes, promove uma ruptura com o seu quotidiano, no esforço do desvelamento, para reencontrar o significado e o sentido daquilo que conhece e que se relaciona, perfazendo a sua relação de ser e de temporalidade.

Supposing, however, that the human being had chosen and that the choice actually struck back into his self and burst it open – i.e., supposing that the human being had chosen the disclosability of the being of beings and by this choice was placed back into Dasein, must he then not proceed far into the stillness of the happening of the being, a happening which possesses its own time and its own silence?

Supondo, no entanto, que o ser humano tivesse escolhido e que a escolha realmente atacasse o seu eu e o abrisse – isto é, supondo que o ser humano tivesse escolhido a revelabilidade do ser dos seres e por esta escolha fosse colocado de volta no Dasein, não deveria ele então avançar muito na quietude do acontecimento do ser, um acontecimento que possui seu próprio tempo e seu próprio silêncio?

Tradução nossa, HEIDEGGER, *Ponderings II-VI Black Notebooks 1931-1938*, 2016, p.3

A verdade do objeto está naquilo que nele não está aparente, nem em sua imagem, nem em seu conceito, o que está oculto é o que revela a sua essência, sua intenção, seu ser no estado presente. A arte potencializa esse desvelamento do que está oculto:

A grande poesia indaga, responde e consola. Ela começa onde acaba o conceito, onde este se mostra insuficiente para apreender o que se passa. Há imagens, expressões e associações que se impõem ao poeta, sem que ele consiga apreender e controlar completamente a razão disso.

KOTHE, *A poesia hermética de Paul Celan*, 2016, prefácio, pg.30/31.

Para se chegar à essência, à verdade, é necessário despir-se da conceitualização metafísica, voltando à origem formadora da imagem e do conceito na sua percepção original. A essência da coisa está nela mesma, na experimentação da coisa e, na apreensão de suas diversas percepções, o sujeito desvela, entra em contato com a sua essência própria, que está na dimensão dele mesmo e não na dimensão de um ser transcendental metafísico.

A essência da coisa se demonstra no que está contraposto ao que é aparente nela, a sua motivação inicial, naquilo que dá origem à sua existência.

O ser encobre sua essência depois de despontar característico do primeiro início; o encobrimento permite até mesmo que o abandono do ser do ente chegue ao ser, o que significa agora ao “poder” sob a figura da entidade como maquinação. O “ἀγαθόν”, o bem “é” sua essência: o “mal”.

HEIDEGGER, *O acontecimento apropriativo*, 2013, p.14.

O que se mostra na coisa é parte de um processo de apropriação da coisa pelo sujeito, assim, à medida que desvela a coisa, o sujeito desvela a si mesmo, pois esse é um processo afetivo em que o sujeito é acometido pela coisa e, a partir desse acometimento, desvela a sua própria natureza. O sujeito se revela naquilo que reflete de si mesmo nas coisas, pois o homem só é racional ao se ver refletido nas coisas a que se contrapõe.

O ente só é um ente que se encontra contraposto e um objeto possíveis (ἀντι) perante alguém, porque ele se essencializa no aberto do ser. Precisamente onde se dá um “contraposto” essencializa-se algo mais originário, a clareira do ente. E justamente esse aberto é recusado à planta e ao animal e a tudo aquilo que se mostra como um mero vivente. Naturalmente, precisamente lá onde o ente acontece, porque o ser do ente não é mais, ao mesmo tempo dignificado, mas considerado puramente decidido, a saber, como certo, como o que é refletido na “reflexão” e, assim assegurado de maneira retesada. Essa não dignificação do ser aponta, sob o modo do esquecimento do ser, para um próprio da verdade do ente, verdade essa que atesta com maior razão a essencialização do ser, isso é, o desencobrimento do aberto.

HEIDEGGER, *O acontecimento apropriativo*, 2013, p.15.

Em Kant, espaço e tempo são formas de classificar as percepções de acordo com a sua quantidade e a sua qualidade. Quantidade, dentro da visão Kantiana, por ser percebida de duas maneiras: *Quantitas* – que se refere à medida, no sentido de multiplicidade, ou seja, de quantas vezes posso aplicar a mesma unidade - e *Quantum* – que se refere à grandeza como extensão, ou seja, refere-se apenas a uma unidade. Assim, o sublime matemático acena para uma quantidade que se torna qualidade.

Tanto o espaço quanto o tempo possuem grandeza, no sentido de que ambos possuem quantum, ou seja, ambos possuem extensão. São propriamente uma totalidade. O espaço é a extensão que possibilita a elaboração de fenômenos, em frações dessa totalidade, assim, o espaço é o *quantum* que possibilita a *quantitas* dos fenômenos.

... os fenômenos em geral devem poder ser quantidades, os fenômenos enquanto intuições, quer dizer, as intuições enquanto tais, devem ser *quanta*, coisas dotadas de grandeza. Tais entidades (*quanta*) são, segundo Kant, o espaço e o tempo. Que o espaço é uma grandeza não quer dizer que ele possua tal ou tal grandeza. Em primeiro lugar, o espaço não possui nunca tal ou tal grandeza, mas é aquilo que possibilita a grandeza no sentido de *quantitas*.

HEIDEGGER, *O que é uma coisa?*, 2018, pg. 248.

O espaço é para Kant, na sua visão metafísica, como forma de intuição pura externa, porque nós nos inserimos nele, não só os objetos, ele é uma antecipação. Mesmo sendo uma determinação da subjetividade, nós mesmos não podemos nos retirar dele, o espaço é o que possibilita que o objeto seja colocado diante de mim.

Sendo, então, o espaço intuição sensível pura externa pertencente à subjetividade, ele aponta para a condição antropomórfica a todo o conhecimento possível ao indivíduo, pois o conhecimento está limitado pela condição humana do sujeito. Já que o espaço referente a essa intuição é o espaço relativo ao sujeito, o sujeito é a referência para a representação criada na sensibilidade.

... o conceito transcendental dos fenômenos no espaço é uma advertência crítica de que absolutamente nada do que é intuído no espaço é uma coisa em si, nem o espaço é uma forma das coisas que lhes é própria em si, e de que, isto sim, os objetos em si não nos são conhecidos, e aquilo que denominamos objetos externos não são senão meras representações de nossa sensibilidade, cuja forma é o espaço, mas cujo verdadeiro correlato, i. e., a coisa em si mesma, não é nem pode ser de modo algum conhecida, muito embora não se pergunte jamais por ela na experiência.

KANT, *Crítica da Razão Pura*, 2018, B45.

O tempo é colocado como uma forma de intuição sensível pura interna da subjetividade, é condição de existência, permanência, efetividade dos fenômenos. É ele que torna possível a conexão de diversos, em uma representação, ou seja, é a noção de tempo que possibilita ao sujeito, por meio de uma perspectiva interna – apercepção, fazer uma unificação do diverso, a partir da intuição, ele relaciona os fenômenos. O tempo é uma grandeza qualitativa do objeto, ele que torna possível perceber objetos, segundo a sua permanência, sucessão ou simultaneidade. Essa percepção é uma fragmentação do tempo, que, como forma pura é uma totalidade e, que quando se torna forma na representação, unificando-a, fragmenta-se, determinando esta grandeza qualitativa do objeto.

Para começar, o tempo é apresentado como uma intuição pura, tal como o espaço e com os mesmos argumentos. A simultaneidade e a sucessão são representadas previamente. Somente sob condição deste representar prévio, podemos representar-nos o facto de qualquer coisa dada estar num e no mesmo tempo (simultâneo), ou estar em tempos diferentes (sucessivos). << (...) tempos diferentes não existem simultaneamente, mas sucessivamente (tal como espaços diferentes não são sucessivos, mas simultâneos).>> (A31, B47). Todavia, tempos diferentes são apenas uma delimitação de um único tempo total. Este último não começa por ser composto por meio de um acréscimo de partes, mas é limitado, in-

finito, não é produzido por composição, mas é dado. Esta é a única totalidade originária una da sucessão é, previamente, objeto de uma representação imediata, que dizer, o tempo é algo intuído a priori, é << intuição pura>>.

HEIDEGGER, *O que é uma coisa?*, 2018, pg. 289.

Assim, para Kant, espaço e tempo são categorias da intuição pura que permitem a quantificação e a determinação daquilo que é percebido no sensível para que se possa relacioná-lo e submetê-lo ao entendimento e a razão. Dessa maneira o tempo relaciona-se com a essência do objeto e, por ser uma intuição interna do sujeito, ele é que determina as relações entre o permanente e o que se modifica no objeto.

Percebe-se que essa formulação do tempo de Kant está relacionada à concepção de um sujeito absoluto de alma una e indivisível. Toda construção metafísica está estruturada na concepção de que existe uma causa primária pensante que define toda a essência e a verdade das coisas, a mente divina. Ela é responsável por manter a unidade e a estabilidade do sistema compreendido na metafísica e que fundamenta e possibilita as classificações e a compreensão das coisas, por meio de categorias, que Kant elenca como qualidade, quantidade, modo e finalidade. Essas categorias permitem a sistematização do pensamento e a sua abstração, por meio da definição de conceitos e convenções, como se faz na matemática, que desde Descartes se convencionou que ela seria a melhor ou a mais próxima representação do pensamento divino por sua clareza e simplicidade.

Kant utiliza as categorias e as dimensões da sensibilidade, como o tempo e o espaço, para racionalizar todo o processo do conhecimento do homem, busca definições com as quais seja capaz de sistematizar o pensamento pelo entendimento e pela sensibilidade, porém “A definição tende, por natureza, ao idealismo, à medida que dá os limites, os fins, pretendendo como que cortar o processo de mutação do objeto” (KOTHE, *Fundamentos da teoria literária*, 2019, p.38). Dessa forma, Kant recai no pensamento dogmático dualista, que separa corpo e alma, mundo imanente e mundo transcendente, razão e sensibilidade.

Como enquadrar a alma nas quatro categorias, em que outras como origem, espaço e tempo foram esquecidas? Não fica claro. Para todas elas, Kant pressupõe a “unidade incondicional” da alma. Isso pressupõe a crença na alma, mas todas elas teriam de ser iguais entre si em um cerne imutável, uma origem divina. Exatamente aí está o problema que não é discutido. Kant é um teólogo, não um filósofo. Nietzsche apontou isso.

Essa sistematização e abstração acaba por reduzir o pensamento à composição de fórmulas e princípios e, assim, empobrece ainda mais a formação existencial do homem, pois reduz a sua identidade a formulações quantitativas, submete suas qualidades a parâmetros de medidas e fórmulas de comparação pré-determinadas socialmente, nas quais precisa se encaixar, para ser “aceito”, “bem-sucedido”. A necessidade produzida por essas definições e princípios do que se deve ser empobrece a formação do indivíduo que se aliena de sua própria psique para perseguir esses ideais impostos.

Assim, na metafísica, mesmo na sensibilidade, todo o processo de conhecimento está regido por regras puramente racionais. Porém processo de aprendizagem não é apenas um processo racional, que possui apenas apreensão imediata do objeto por meio do sensível, também, é um processo psíquico, assim todo conhecimento perpassa pela alma do indivíduo. Nesse processo psíquico, em que o conhecimento sofre interferência direta da alma, o indivíduo relaciona aquilo que é próprio de sua vivência com as imagens primordiais do seu inconsciente. Dessa maneira, o processo do conhecimento é, em si, um processo antropomorfizado, pois sofre influência direta do que é individual, próprio do sujeito e singular àquilo que é inerente do ser humano – suas imagens primordiais.

O processo de conhecimento e significação das formas primordiais pelo nosso consciente necessita do processo anímico. Negar essa parte do conhecimento causa um esvaziamento da significação das coisas. Não acessar o aspecto sensível do indivíduo, priorizando apenas a racionalização das coisas, leva o indivíduo à não identificação de si mesmo com os conteúdos e conceitos apresentados a ele. O extremismo racional leva à criação de ideologias vazias e à perda de significância de símbolos que são primordiais à psique humana, e o esvaziamento desses símbolos leva o indivíduo ao desequilíbrio de sua psique pela falta de comunicação entre o seu consciente e o seu inconsciente.

De acordo com Jung, o inconsciente se comunica com o consciente pelos sonhos, intuições, impulsos e símbolos. Essas ferramentas que o inconsciente utiliza, para se comunicar com o consciente, é uma tentativa da sua psiquê de

equilibrar-se, levar ao homem a melhor maneira de lidar com os desafios do cotidiano.

Para benefício do equilíbrio mental e mesmo da saúde fisiológica, o consciente e o inconsciente devem estar completamente interligados, a fim de que possam se mover em linhas paralelas, se se separam um do outro ou se “dissociam”, ocorrem distúrbios psicológicos. Nesse particular, os símbolos oníricos são os mensageiros indispensáveis da parte instintiva da mente humana para sua parte racional, e a sua interpretação enriquece a pobreza da nossa consciência fazendo-a compreender, novamente, a esquecida linguagem dos instintos.

JUNG, *O Homem e seus símbolos*, 2017, p. 59.

A criação desses elementos simbólicos, embutidos no inconsciente por meio dos tempos, é a forma que o homem encontrou de guiar seu comportamento e que o inconsciente usa como ferramenta para equilibrar a razão com o sensível.

Um outro meio de cura em certos casos para mim preferível, consistiria em surpreender os ídolos... Há mais ídolos do que realidades no mundo: é o meu “olho maligno” para esse mundo e também meu “ouvido maligno” ... Colocar aqui questões com o martelo e ouvir talvez como resposta esse famoso som oco que fala de entranhas insufladas – que arrebatamento para alguém que, atrás dos ouvidos possui outros ouvidos ainda – para mim velho psicólogo e apanhador de ratos chega a fazer falar o que justamente desejaria permanecer mudo...

NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, 2001, prefácio.

É justamente esse processo de exacerbamento técnico e elevação do sujeito racional, como detentor de verdades absolutas, provocado pela metafísica, que levou Nietzsche a propor a destruição dos ídolos e deuses, pois eles estão corrompidos por uma moral proposta como verdade. Propõe a negação desses ídolos e de suas verdades absolutas, para que assim o homem voltasse para a realidade presente e defrontar-se com tudo aquilo que foi construído ao longo da história pela distorção de uma busca de verdade idealizada.

Em Nietzsche, percebemos a negação desse simbolismo vazio, ao propor a destruição dos ídolos e o afastamento do idealismo puro, propõe ao homem que encare as consequências de suas construções vazias, propõe resolver, na realidade e em si mesmo, seus conflitos. Porém o que se faz necessário, para que o homem destrua essas construções vazias de ídolos, sem significação, é justamente a introspecção, o pensamento meditativo e o contato com o conteúdo simbólico individual de sua existência, a resignificação pelo estar presente no

mundo em que se insere, deixando-se entrar em contato com o seu conteúdo imagético, sem mascará-lo com princípios de significação esvaziadas e afastadas de sua realidade.

2.2 A formação do eu e a organização da psique

O sujeito é unidade presente em tudo aquilo que por ele é pensado e, portanto, fator intransponível na compreensão do mundo à sua volta. Da mesma maneira, a percepção que temos de nós mesmos, é uma percepção passiva, pois apenas somos capazes de intuirmos a nós mesmos pela maneira como somos afetados pelas nossas representações, só assim temos consciência de nós mesmos, pela forma como aparecemos para nós pelo reflexo de nós mesmos em nossas representações das coisas.

Na teoria psicanalítica, o eu consciente, que se percebe de maneira passiva, é apenas uma pequena porção da totalidade que constitui a psique. Originalmente, a totalidade da psique é inconsciente em que predominam os impulsos instintivos. Ao longo do processo de desenvolvimento da psique, ela diferencia-se em uma porção consciente e uma porção inconsciente. Assim, no desenvolvimento do complexo de Édipo, que ocorre na primeira infância, desenvolvemos o Eu, porção que se diferencia do inconsciente e se torna consciente. Na fase de refreamento do complexo de Édipo, acontece uma segunda diferenciação, dentro da porção consciente da psique, desenvolvemos o Supra-eu, responsável pela repressão dos instintos libidinais e desenvolvimento da moralidade em nossa psique. Dessa maneira, a psique é composta de três diferentes porções que formam a totalidade do indivíduo: o Eu, o Supra-eu e o inconsciente (Id).

Podemos então fazer a seguinte correspondência, nos processos psíquicos da pessoa, relativos à porção consciente de sua psique: “um indivíduo é um algo psíquico irreconhecido e inconsciente” (FREUD, *Obras completas* vl.16, 2011, pg.30), o Id. Na superfície desse Id, encontra-se o Eu, que se desenvolve, a partir do sistema perceptivo, que é o núcleo da porção consciente da psique humana.

Nesse ponto, já é possível evidenciar a diferença fundamental entre a metafísica e a psicanálise, enquanto na psicanálise o indivíduo é

fundamentalmente um inconsciente, que possui uma pequena parte consciente, na metafísica não se admite que a psique possua uma porção inconsciente, pois admiti-la seria eliminar a dimensão transcendental do pensamento.

Kant explica essa dimensão transcendental do pensamento como sendo um algo superior, porém existente dentro da materialidade corpórea. A dimensão do *pensar do ser* não é possível de ser verificável fora de sua existência, logo é em si uma dimensão transcendental, ela extrapola a materialidade do indivíduo, porém, ainda assim, está presente nele como uma vida anímica.

Nesse cenário, reside aquilo que é fundamental na crítica de Kant, pois ele coloca essa dimensão dogmática do pensamento como sendo pertencente ao próprio indivíduo. É justamente essa capacidade de pensar por si mesmo, sem que esse pensar dependa de uma dimensão dogmática externa a si, ou além da sua própria existência, que dá ao indivíduo o fundamento de sua existência mesma. Assim ele é livre para determinar-se. Porém, mesmo assim, a estruturação do pensamento, como elaborado por Kant, está presa a uma dimensão dogmática que se encontra no próprio indivíduo.

Para a psicanálise, a necessidade de autorreconhecimento uma dimensão transcendental do pensamento é decorrência de um processo de identificação indispensável para a compreensão do indivíduo do mundo externo. Se algo é percebido, como existente na psique do indivíduo, com a qual ele não consegue uma identificação própria, isso lhe é percebido como algo externo a ele.

“Para muitos de nós pode ser difícil abandonar a crença de que no próprio homem há um impulso para a perfeição, que o levou a seu atual nível de realização intelectual e ética e do qual se esperaria que cuidasse de seu desenvolvimento rumo ao super-homem. Ocorre que eu não acredito em tal impulso interior e não vejo como poupar essa benevolente ilusão. A evolução humana, até agora, não me parece necessitar de uma explicação diferente daquela dos animais, e o que observamos de incansável ímpeto rumo à perfeição, numa minoria de indivíduos, pode ser entendido como consequência da repressão instintual em que se baseia o que há de mais precioso na cultura humana”.

FREUD, *Obras completas vl. 14*, 2010, pg.210.

A construção do pensamento da metafísica fica limitado por não admitir a porção inconsciente da psique. A consciência proporciona ao indivíduo apenas o conhecimento do seu próprio estado d'alma. Por um processo de analogia,

infere ao outro indivíduo que ele possua as mesmas manifestações e atos, assim torna possível para si a compreensão do comportamento do outro, ou seja, “o processo de identificação é pressuposto para a compreensão” (FREUD, *Obras completas vl.12*, 2010, pg.105).

Ora, a psicanálise exige apenas que esse método de inferência se volte também para a própria pessoa – algo para o qual não existe, claro, uma tendência constitucional. Assim, fazendo será preciso dizer que todos os atos e manifestação que em mim percebo, e que não sei ligar ao restante da minha vida psíquica, têm de ser julgados como se pertencessem a uma outra pessoa, e devem achar esclarecimento por uma vida anímica que se atribui a esta pessoa. A experiência também nos mostra que sabemos interpretar nos outros, isto é, integrar no seu contexto anímico os mesmos atos a que negamos reconhecimento psíquico em nossa própria pessoa. (...) Esse método de inferência, aplicado sobre a própria pessoa apesar de oposição interna, não leva à descoberta de um inconsciente, e sim, mas corretamente, à suposição de uma segunda consciência, que em minha pessoa se acha unida com a que me é conhecida.

FREUD, *Obras completas vl.12*, 2010, pg.106.

A suposição de uma segunda consciência, para que os atos psíquicos percebidos, porém negados pela própria consciência, possa ser compreendida, serve como pressuposto para a necessidade da existência de uma consciência divina, pois o indivíduo que não conhece a porção inconsciente de sua psique necessita de algo, com o qual possa se identificar, para compreender a existência de tais atos psíquicos.

Por isso, a metafísica, que toma para si os fundamentos do cristianismo, não poderia admitir a existência de uma porção inconsciente da psique. Admitir a existência do inconsciente, como sistema pertencente à nossa psique, que também atua no processo de conhecimento humano, não seria aceito por Kant, pois ele estava ainda se submetia às premissas do luteranismo.

Freud esclarece que a percepção que temos do inconsciente não é o inconsciente em si, aquilo que se tornou consciente, a partir do inconsciente, passou por um processo de filtragem, assim como a nossa percepção do mundo externo passa pela percepção dos cinco sentidos para se tornar consciente para o indivíduo.

Assim como na psicanálise, a metafísica kantiana toma o conhecimento sensível, ou seja, nosso sistema perceptivo, como um dos sistemas fundamentais no desenvolvimento do conhecimento humano, porém limita os

processos apenas ao que nos é dado pela consciência. O argumento é que o que não pode ser explicado como consciente são princípios formais, como um conhecimento inerente à condição humana. A metafísica exalta a racionalidade da psique, deixando os instintos como algo que deve ser domado e subjugado pela razão. Já a psicanálise mostra que os instintos influenciam no modo como a nossa razão se organiza e desempenha as suas funções sem que sejam formalmente conscientizados.

No inconsciente, localizam-se as ideias que representam os instintos. Um instinto não é objeto da consciência ou da inconsciência, o que dele está presente, no sistema psíquico, é a ideia que esse instinto representa. Na psicanálise, as “ideias são investimentos – de traços mnemônicos, no fundo” (FREUD, Obras completas vl.12, 2010, pg. 117), são traços de uma memória profunda, que se caracteriza por um tipo de memória da espécie. Esses investimentos são possibilidades de tais traços tornarem-se afetividade ou motilidade, porém, no inconsciente, eles são apenas uma possibilidade, uma disposição. Só se tornaram possível de efetivamente se tornarem afetividade ou motilidade quando conscientizados. Ou seja, é o sistema psíquico consciente o responsável pelo desenvolvimento do afeto e da capacidade muscular, e o processo de repressão, mecanismo inconsciente, pode cortar as possibilidades de desenvolvimento afetivo e de motilidade.

Dessa maneira, o inconsciente tem função fundamental, em como formamos as representações, seja a representação que temos de nós mesmos, seja a representação que formamos dos objetos.

As ideias presentes no pré-consciente se diferenciam das ideias inconscientes, por terem a elas ligadas uma representação verbal, proveniente de resíduos de memórias, que foram uma vez percepções conscientes e, como todos os traços de memória, podem voltar a ser conscientes. Já as ideias inconscientes são formadas de material desconhecido, ou seja, não são ligadas a representações, enquanto ainda permanecem inconscientes, são provenientes de investimentos de impulsos instintuais.

Esse processo de transição de uma ideia inconsciente ao pré-consciente, por meio da sua ligação a uma representação verbal, que vai torná-la possível de ser conscientizada, aplica-se apenas às ideias, para os sentimentos, o processo não é o mesmo. Os sentimentos podem passar diretamente do sistema

inconsciente para o consciente, sem a necessidade de se submeterem ao crivo do pré-consciente e sem necessariamente serem ligados a representações verbais.

Para Kant, o nosso próprio sujeito nos é apresentado como fenômeno, somos uma representação, e nós apenas aparecemos para nós mesmos, à medida que somos afetados internamente pelos objetos, o sujeito é capaz apenas de perceber a si mesmo como aparência e não como ele é em si mesmo.

Por formar representações, a partir dos fenômenos formados a partir dos objetos, o indivíduo se reconhece como uno, como consciência própria e assim afirma a sua existência. Portanto a relação do indivíduo é de direta afirmação com o objeto, pois é, a partir das representações formadas a partir dos objetos, que o indivíduo percebe o que ele identifica como próprio, como sentido interno e aquilo que lhe é externo e diferente a ele.

Assim como na psicanálise a porção consciente da psique tem como seu sistema principal o sistema perceptivo, na teoria kantiana, o conhecimento também se inicia pelo sistema sensível, por meio da intuição como fenômeno e, a partir do fenômeno, a percepção do objeto se torna possível para a elaboração de seu conceito.

O processo responsável por essa ligação do diverso dado pelo sensível, para que se chegue a um conceito, é uma ação do entendimento, ou seja, já não pertence mais ao campo do conhecimento sensível. A esse processo de ligação Kant dá a denominação de síntese (CRP, B 130).

A condição necessária, para a possibilidade de que a síntese ocorra, é haver uma unidade que seja anterior a ela, anterior ao próprio processo de ligação e é essa unidade que busca se unir à representação do diverso para tornar possível o conceito de ligação. Dessa maneira, essa unidade é a consciência do sujeito. Essa unidade contida no sujeito é que torna possível a ligação do diverso da representação, para gerar uma unidade formada pelo entendimento, para se chegar ao conceito.

Sendo, então, a intuição dos conhecimentos sensíveis à primeira ação do conhecimento, aquela que instiga a mente e antecede todo o pensar, ela também é quem se afeta a si própria. Desse modo, o seu primeiro movimento é intuir-se a si mesma, e é dela que surge a apercepção sujeito – consciência de si mesmo.

Porém essa consciência ainda não é um movimento intelectual, mas apenas uma noção da unidade do eu que unifica o diverso das representações na mente.

Sendo assim, o *eu penso* é uma representação gerada, a partir da intuição do sujeito de si mesmo, é a autoconsciência do sujeito que Kant denomina apercepção pura, ou apercepção originária (CRP, B131). Essa autoconsciência acompanha todas as representações geradas na intuição do indivíduo, pois é, a partir dela, que existe a possibilidade de ligação do entendimento, ou seja, a capacidade de síntese.

Dessa forma, essa unidade da autoconsciência é que torna possível a identidade da consciência, pois, se não houvesse esse fator de unidade, em todas as representações do diverso, o eu seria tão diverso quanto as diversas representações formadas por sua intuição.

Assim, para Kant, a unidade sintética originária da apercepção é princípio supremo para a possibilidade do entendimento. A unidade sintética é condição objetiva de todo conhecimento, pois, sem a possibilidade de ligação entre todas as representações, não existiria a possibilidade de o objeto tornar-se um *objeto para mim*, não haveria a possibilidade de entendimento do objeto.

O entendimento é uma faculdade de conhecimento. Faculdade essa que:

...consiste inteiramente no pensar, i.e., na ação de trazer à unidade da apercepção a síntese do diverso, que lhe foi dado de uma outra parte na intuição.

(Kant, *Crítica da Razão Pura*, 2018, B145).

A unidade de apercepção possui duas dimensões, a dimensão objetiva e a dimensão subjetiva. A unidade de apercepção objetiva é a unidade transcendental da consciência, pois é proveniente da apercepção pura, por meio da qual é possível que todo diverso seja unificado em um conceito (CRP, B139). Já a unidade subjetiva é de origem empírica, em que o sujeito usa de representações empíricas de si mesmo, como fenômeno, para determinar-se a si mesmo. Para isso, ele usa de sua capacidade de síntese, para formar uma identidade subjetiva de si mesmo.

Kant coloca a unidade de apercepção objetiva como uma unidade transcendental da consciência, e essa conclusão se dá por um processo de inferência em que surge a necessidade de explicar uma segunda porção da consciência. Porém, na metafísica, essa porção relaciona-se ao transcendental,

pois ainda está presa às limitações dogmáticas e é incapaz de admitir uma porção inconsciente da psique.

Na psicanálise só nos resta declarar os processos anímicos em si como inconscientes e comparar a sua percepção pela consciência à percepção do mundo externo pelos órgãos dos sentidos. Esperamos inclusive que essa comparação seja proveitosa para o nosso conhecimento. A suposição psicanalítica da atividade psíquica inconsciente nos parece, por um lado, um desenvolvimento ulterior do animismo primitivo, que em tudo nos fazia ver imagens fiéis de nossa consciência, e por outro lado o processo da retificação, empreendida por Kant, de nosso modo de conceber a percepção externa. Assim como Kant nos alertou para não ignorar o condicionamento subjetivo de nossa percepção e não a tomar como idêntica ao percebido incognoscível, a psicanálise adverte para não se colocar a percepção pela consciência no lugar do processo psíquico inconsciente, que é objeto desta percepção.

FREUD, *Obras completas vl. 12*, 2011, pg.107/108.

Como já tratamos no item 1.4 deste trabalho, Kant designa, como faculdade responsável pela síntese, a imaginação produtiva, que é capaz de formar as representações, independente da presença do objeto; tem a capacidade de comparar e de diferenciar e a capacidade de ligar o objeto à sua representação, ou seja, designá-la.

Assim, a imaginação seria para Kant o ponto de inflexão em que ele teria se aproximado da descoberta de uma dimensão inconsciente do pensamento. Porém dar à imaginação a autonomia de faculdade criadora, que dá ao homem a capacidade de criar e elaborar o mundo, que ele percebe e que permite que ele seja auto criador de sua identidade, seria dar ao homem as capacidades que são dogmatizadas como próprias de Deus; isso representaria uma transferência das capacidades divinas para o homem. Dessa maneira, Kant retroage, no percurso de sua investigação, no papel da imaginação, na construção do pensamento para atender aos dogmas cristãos luteranos.

... se você sabe que é criativo e gosta de ser criativo, será, depois, crucificado, porque qualquer pessoa identificada com Deus será desmembrada. Um antigo Padre da Igreja, o bispo Sinésio, disse que o *spiritus phantasticus*, o espírito criativo do homem, pode penetrar as profundezas e alturas do universo, como Deus ou como um grande demônio, mas, por conta disso, também terá de se submeter ao castigo divino.

JUNG, *O Zarathustra de Nietzsche*, 2023, p.83.

Kant considera que apenas a unidade objetiva da apercepção, ou seja, a unidade transcendental da apercepção, seja válida, para a formação de juízos, pois ela se baseia em princípios a priori, diferentemente da unidade subjetiva

que se baseia na experiência. Como Kant considera que o caso *in concreto* não pode ser parâmetro de universalização, apenas os conceitos que se formam, a partir de princípios a priori, são fundamento para a formulação de juízos.

Assim, o conhecimento sensível é indissociável do entendimento, ou seja, do pensar, pois é a partir da intuição sensível que objeto é dado para que o pensamento possa ocorrer sobre ele. É a intuição sensível e a intuição empírica que fornecem sentido e significado aos conceitos puros do entendimento. Mesmo um conceito puro do entendimento, isto é, “formas de pensamento, sobre as quais não há aplicação de nenhum objeto determinado” (Kant, *Crítica da Razão Pura*, 2018, B150), precisa que a ele seja aplicada uma intuição sensível, para que ele seja passível de conhecimento, algo que não possui intuição sensível (não possui tempo e espaço) não é passível de conhecimento, pois só pode indicar o que ele não é e nunca o que ele é.

CAPÍTULO 3

DIGNIDADE E O JULGAMENTO ESTÉTICO NA FORMAÇÃO DO INDIVÍDUO

3.1 A liberdade e seu papel dentro do conjunto de faculdades psíquicas

Dentro da teoria kantiana, os conceitos da natureza e o conceito de liberdade são as duas classes de conceitos regentes das faculdades psíquicas, ou capacidades da alma. Enquanto os conceitos da natureza fornecem ao entendimento conhecimentos teóricos de princípios a priori, o conceito de liberdade age de forma negativa, como expressão da independência da determinação da vontade humana a esses princípios a priori fornecidos pela natureza.

As faculdades psíquicas, elencadas por Kant, são a faculdade do conhecimento, que se fundamenta no entendimento, a faculdade de desejar (ou de apetição) fundada no conceito negativo de liberdade e no sentimento de agrado e desagrado, regentes da faculdade de julgar. A faculdade de julgar funciona como um elo entre o entendimento e a razão.

A faculdade de desejar é fundamentada no conceito de liberdade. Aqui o conceito de liberdade é expresso como a possibilidade do indivíduo de legislar sobre si mesmo. E essa liberdade expressa como possibilidade de escolha do indivíduo, de sua independência sobre conceitos da natureza, que lhe dá sentido à vida.

A faculdade de apetição é a faculdade de, por meio de suas representações, ser causa dos objetos dessas representações. A faculdade de um ser de agir conforme suas representações chama-se vida.

KANT, *Metafísica dos Costumes*, 2019, pg.17.

Assim, a capacidade legisladora da faculdade de desejar é a razão, já que o desejo, sem a interferência da razão, é mera inclinação, em que o querer do indivíduo está entregue apenas aos seus sentidos. Já a vontade é justamente desejo que está contido sobre a razão. Daí surge a liberdade, porque a razão age como moderador do desejo e retira o sujeito da subjugação das leis da natureza. Assim, o indivíduo passa a atuar como legislador de si mesmo.

A faculdade de julgar soma-se à faculdade de conhecer, ao sentimento de agrado e desagrado e à faculdade de desejar. É a faculdade de julgar que torna

possível a aplicação do conhecimento teórico universal (entendimento) ao objeto particular e vice-versa. É essa faculdade que é responsável por fazer a acomodação entre entendimento e imaginação e entre imaginação e a razão.

Para a faculdade de desejar, como faculdade superior, segundo o conceito de liberdade, somente a razão (a única em que tem validade esse conceito) é legislativa a priori. Pois bem, entre a faculdade de conhecer e a de desejar se encontra o sentimento de agrado e desagrado, da mesma forma que entre o entendimento e a razão se acha a faculdade de julgar; portanto cabe supor pelo menos provisoriamente que a faculdade de julgar contém igualmente para si um princípio a priori, e, dado que à faculdade de desejar está necessariamente associado o agrado e desagrado (seja que, como na inferior, anteceda seu princípio, ou que, como na superior, resulte apenas de sua determinação pela lei moral), há de dar origem a uma passagem da pura faculdade de conhecer, isto é, da jurisdição dos conceitos da natureza, para jurisdição do conceito de liberdade, assim como no uso lógico torna possível a passagem do entendimento para a razão.

KANT, *Crítica da faculdade de julgar*, 2009, p. 23

Se pudermos traçar um paralelo com a psicanálise, guardadas as devidas proporções, poderíamos indicar o Eu, porção consciente da psique, como o correspondente dentro da teoria kantiana pela faculdade de julgar. Sendo o Eu o responsável pela mediação entre o princípio do prazer e o princípio da realidade, seria produto dessa mediação do Eu a expressão da vontade do indivíduo, ou seja, a liberdade como conceito negativo seria a expressão o Eu.

Porém, nos processos psíquicos conscientes, denominados por Freud processos psíquicos secundários, não agem apenas fatores racionais e conscientes, como colocado por Kant. Esses processos sofrem influência, mesmo que de maneira despercebida, dos processos psíquicos primários, aqueles do inconsciente, que terão papel no que parecerá ao indivíduo como prazeroso ou o que lhe causará desagrado e, assim, terá influência na tomada de decisões que o indivíduo irá expressar como liberdade e autonomia.

Apesar do paralelo feito, para ilustrar uma certa aproximação entre a teoria kantiana e a psicanálise, é necessário deixar claro que ambas as teorias possuem diferenças fundamentais sobre como funcionam as organizações da psique humana. Além de Kant não admitir uma porção inconsciente da psique, contrariamente ao apontado por ele, Freud afirma que o desenvolvimento do pensamento, na nossa psique, não depende intrinsecamente do tempo, como

um tempo linear e absoluto. A percepção do tempo é apenas parte de uma porção da nossa mente, da maneira como o pré-consciente organiza e comunica as indicações do inconsciente com o consciente, porém os processos psíquicos inconscientes não possuem uma organização temporal, e a ideia de tempo não pode ser a eles aplicada.

A psicanálise supõe que o princípio do prazer é um processo de regulação das energias dos processos psíquicos, as situações prazerosas são aquelas que tendem a baixar o nível de excitação do aparelho psíquico e tendem à sua estabilização, enquanto as situações de desprazer tendem à elevação da atividade do aparelho psíquico que será percebido como uma situação disfuncional, o que leva à sensação de desprazer. Assim, pode-se constatar que a psique tende à conservação de sua energia, em baixos níveis de excitação, para assim manter a sua sensação de prazer e estabilidade.

Apesar de a psique possuir uma forte tendência à manutenção do prazer, o princípio do prazer não é o único regente em nossa atividade psíquica. Os instintos de autoconservação do Eu tendem a substituir o princípio do prazer pelo princípio da realidade. Dessa maneira, o indivíduo consegue renunciar o prazer momentaneamente e até mesmo se submeter a situações de desprazer para, ao final de um longo processo, obter o prazer e a satisfação.

O processo de desenvolvimento do Eu, em organizações mais complexas da psique, também, gera conflitos e cisões, dentro do aparelho psíquico, que é responsável pelas sensações de desprazer. Assim, as sensações de prazer e desprazer são sensações conscientes e estão diretamente ligadas ao Eu.

Uma estética que considere a economia (psíquica) pode lidar com esses casos e situações que terminam na obtenção final do prazer; para os nossos propósitos, eles não servem, pois pressupõe a existência e o domínio do prazer, não atestam a operação de tendências, além do princípio do prazer, isto é, que seriam mais primitivas que ele e independentes dele.

FREUD, *Obras completas vl. 14*, 2010, pg.176.

O Eu consciente e pré-consciente buscam orientar-se pelo princípio do prazer, criando uma resistência à liberação do que está reprimido no inconsciente, tentando evitar a sensação de desprazer causada por um afrouxamento dessa repressão. Para que seja admitido o desprazer, a psique apela para o princípio da realidade.

A consciência é apenas parte dos processos psíquicos, é apenas uma função particular desses processos. Ela é a porção responsável por receber as percepções de excitações vindas do mundo externo e nela se percebem as sensações de prazer e desprazer. O que é produzido na consciência é produto de estímulos externos, que se apoiam em memórias, traços duradouros e vestígios de lembranças provenientes do inconsciente, que apoiam esses estímulos, mas não interferem no seu processo de conscientização. Assim, a consciência funciona como um filtro aos excessivos estímulos externos e orienta-se pelo princípio do prazer que se regula com o princípio da realidade para a externalização do que está reprimido no inconsciente. Dentro da porção consciente da psique, o pré-consciente é o responsável por fazer a ligação dos estímulos imagéticos do inconsciente com os dados de comunicação existentes, nas memórias de palavras, conceitos, sons, e outros, contidos no pré-consciente, para tornar conscientes as ações sobre a nossa psique de sua porção inconsciente.

A psique recebe então estímulos externos e estímulos internos, ou seja, o processo de excitação da psique também pode ocorrer por meio de excitações vindas do inconsciente, camadas mais profundas da psique. Contra esses estímulos internos, a psique não tem filtros, acontecem de maneira direta e, apesar de serem estímulos mais adequados ao sistema psíquico, podem ter intensidades e proporções desconfortáveis à psique, que acabará desenvolvendo mecanismos de defesa contra a sensação de desprezar, causada por esses estímulos, como se fossem estímulos externos.

Agem sobre o inconsciente impulsos provenientes de instintos do organismo, que são forças procedentes do interior do corpo que são transmitidas ao aparelho psíquico. Os processos psíquicos que ocorrem dentro do sistema inconsciente não seguem os mesmos padrões dos processos que ocorrem no sistema consciente. Os impulsos que lhe são gerados podem ser transferidos, deslocados ou inteiramente condensados, sem que, para isso, ocorram desequilíbrios psíquicos. Esse tipo de processo é denominado por Freud de processo 'primário' do sistema psíquico, no qual os impulsos provenientes dos instintos dos organismos são processados pela psique.

Os instintos orgânicos são então de dois tipos: a pulsão de morte e a pulsão de vida. Pulsão seria "o representante psíquico de uma energia que leva

ao movimento, ou ainda, a uma espécie de demanda por ação que seria feita ao psiquismo cuja fonte seria o processo excitatório em um órgão” (AZEVEDO e NETO, *O desenvolvimento do conceito de pulsão de morte na obra de Freud*, 2015, p.69).

A pulsão de morte provém da origem inorgânica da matéria viva. O organismo procura reestabelecer sua condição inicial, anterior à vida, tem por objetivo a inércia, a contenção das excessivas excitações psíquicas, o que resulta em um instinto de conservação do curso da vida. Já a pulsão de vida está ligada à preservação da espécie, à busca da imortalidade do organismo, que se relaciona com os instintos sexuais. As energias movimentadas pelas pulsões de vida e de morte buscam um equilíbrio da vida psíquica.

A pulsão de morte era entendida por Freud (1920/1996b) como uma tendência que levaria à eliminação da estimulação do organismo. Assim, o trabalho dessa pulsão teria como objetivo a descarga, a falta do novo, a falta de vida, ou seja, a morte. Então, o organismo não teria em sua base constitucional o desejo pela mudança, pois estaria fadado a buscar sempre estados anteriores. A tendência do organismo à mudança e ao progresso seria, portanto, uma aparência enganadora. A verdade é que o organismo estaria apenas a buscar um objetivo antigo por caminhos novos, isto é, por conta da pressão de forças perturbadoras externas, o organismo precisaria fazer um “détour” da função conservadora para lograr a meta final de conservação de estados antigos, aí é nesse “détour” que se encontra o desenvolvimento.

AZEVEDO e NETO, *O desenvolvimento do conceito de pulsão de morte na obra de Freud*, 2015, p.70.

Assim, pode-se concluir que a vida instintual opera dentro de uma dualidade. Essa dualidade também opera dentro da psique; os impulsos instintuais de naturezas opostas geram tensões na psique, que busca constantemente diminuir ou até abolir a tensão interna desses estímulos, que resulta em uma sensação de prazer para a vida psíquica.

O princípio do prazer opera, então, na busca de diminuição da excitação gerada em nossa psique pela tensão causada pelos impulsos de instintos de natureza dualista do organismo. Sua função é a de “tornar o aparelho psíquico isento de excitação, ou conservar o montante de excitação dentro dele constante ou o menor possível” (FREUD, *Obras completas vl.14*, 2010, pg.236,237). Ou seja, serve ao retorno às condições primárias de todo ser vivente, “retornar à quietude da vida inorgânica” (FREUD, *Obras completas vl.14*, 2010, pg.236,237).

Também chama a atenção que os instintos de vida tenham bem mais a ver com a nossa percepção interna, pois se apresentam

perturbando a paz, trazendo as tensões cuja eliminação é sentida como prazer, enquanto os instintos de morte parecem realizar o seu trabalho discretamente. O princípio do prazer parece mesmo estar a serviço dos instintos da morte; é certo que vigia também os estímulos de fora, avaliados como perigosos pelas duas espécies de instintos, mas sobretudo os aumentos de estímulos a partir de dentro, que chegam a dificultar a tarefa de viver.

FREUD, *Obras completas vl. 14*, 2010, pg.238.

Heidegger, em *Seminários de Zollikon*, aponta que essa visão da psicanálise ainda se atém a princípios metafísicos que “consideram o ser humano como um objeto em sentido amplo, como algo subsistente em si” (HEIDEGGER, *Seminários de Zollikon*, 2021, p.637). Não se considera, nessa abordagem, que o ser humano tem seu comportamento fundado na sua compreensão de ser e na ligação dessa compreensão com o seu ser-no-mundo, ou seja, na sua relação com os outros e com as coisas com as quais encontra e forma relações ao longo de sua existência.

Para Heidegger, o comportamento humano, a sua existência como *Dasein*, caracteriza-se por ser um “Ser-em-ligação-com” (HEIDEGGER, *Seminários de Zollikon*, 2021, p.637). Essa perspectiva fisiológica, uma forma de objetificar o ser humano, de torná-lo suscetível a medidas e padrões de controle, não é suficiente para explicar a relação com o outro.

Caso se queira reconduzir o querer, o desejar, a inclinação e o ímpeto a “pulsões”, então é sempre preciso formular a contraquestão: o ser humano está em geral presente em toda a construção freudiana da libido?

Pulsões são sempre uma tentativa de explicação. O que está em questão, contudo nunca é uma tentativa de explicação, mas o que importa é de início atentar para aquilo que o fenômeno, que se quer explicar, em geral, é e como ele é. Com pulsões, sempre se tenta explicar algo que não se tinha de saída visto de maneira alguma. As tentativas de explicação de fenômenos humanos, a partir de pulsões, têm caráter metódico de ciência, cuja região material não é de modo algum o ser humano, mas a mecânica. Por isso, é fundamentalmente questionável se um método determinado assim, por uma objetualidade não humana em geral, pode ser apropriada para enunciar algo sobre o ser humano enquanto ser humano .

HEIDEGGER, *Seminários de Zollikon*, 2021, p.653 e 654.

Dessa maneira, ao se procurar compreender o ser humano e o seu comportamento, deve-se pôr em questão o existir e não se limitar apenas ao funcionamento do seu corpo como fisiologia. Para o entendimento do ser humano, do seu ser como ser-no-mundo, junto ao processo de seu entendimento de sua própria existência, é preciso que se formem ligações dos encontros que

acontecem, ao longo de sua existência, que sejam formadas relações para que ele possa compreender e afirmar sua existência. Dessas relações, das possibilidades de “poder-se contrapor e escolher, do comportamento em relação ao que vem de encontro” (HEIDEGGER, *Seminários de Zollikon*, 2021, p.642) é que o ser humano como existência se assegura, o poder-ser-no-mundo dentro de sua perspectiva histórica é que faz com que o ser humano se estabeleça. Com essa formação é que o *Dasein* faz sua tomada de decisões, diante das possibilidades dadas pelos encontros, que acontecem ao longo de sua existência.

Heidegger pontua que o querer não é um psiquismo isolado, “o querer, desejar, estar propenso e impelir são modos de realização do ser-no-mundo” (HEIDEGGER, *Seminários de Zollikon*, 2021, p.653). Esses modos de desejar são relações formadas pelo *Dasein* que revelam o seu poder-ser, a sua liberdade e seu cuidado nas relações que expressam a sua existência.

O ser humano é essencialmente carente de ajuda, porque ele sempre corre perigo de se perder, de não conseguir se haver com si mesmo. Este perigo está em conexão com a liberdade do ser humano. Toda a questão do poder ser doente está em conexão com a imperfeição em sua essência. Toda doença é uma perda de liberdade, uma restrição das possibilidades vitais.

HEIDEGGER, *Seminários de Zollikon*, 2021, p.641.

Para a teoria de Kant, na faculdade de julgar, a liberdade tem um conceito positivo, pois, diferente do conceito de liberdade na faculdade de desejar, aqui ela não age como uma negação de conceitos da natureza em favor da vontade humana. Na faculdade de julgar, a liberdade é uma afirmação de independência desses conceitos, sobre ela não há influência nem da inclinação e nem da vontade.

O desinteresse da faculdade de desejar é fundamental, para o juízo de gosto, pois lhe confere liberdade em relação aos apelos da necessidade e dos interesses finalísticos, em relação aos objetos, assim, “gosto é a faculdade de julgar o belo. A análise do gosto tem que descobrir o que se requer para chamar de belo um objeto” (KANT, *Crítica da faculdade de julgar*, nota do autor, pg.47). Essa faculdade de julgar um objeto ou modo de representação deve ser alheia ao interesse. O interesse, posto aqui por Kant, é quando o sujeito põe no objeto um fim, ele não consegue ser alheio ao objeto, visto que enxerga nele uma finalidade que não lhe passa com indiferença.

Chamamos de interesse o prazer que associamos à representação da existência de um objeto; é por isso que, ao mesmo tempo, esse prazer está relacionado sempre com a faculdade de desejar, seja como motivo determinante dela, seja porque está necessariamente unido a tal motivo determinante. Sendo assim, na questão de se algo é belo, não pretendemos saber se para nós ou para qualquer outro tem, ou sequer pode ter, algum interesse a existência do objeto, pois julgamo-la antes como mera contemplação (intuição ou reflexão).

KANT, *Crítica da faculdade de julgar*, 2009, pg.48.

Assim, num juízo de gosto, o juízo deve ser contemplativo, desinteressado e reflexivo, ou seja, o interesse não pode ser determinante, no juízo estético puro. O que determina um juízo de gosto ser puro é o fato de que um objeto, cuja existência seja indiferente ao indivíduo, cause-lhe um prazer sem uma razão particular própria. Dessa maneira, “o juízo de gosto não é um juízo de conhecimento, um juízo lógico, mas, sim, um juízo estético, ou seja, um juízo cujo motivo determinante só pode ser subjetivo” (KANT, *Crítica da faculdade de julgar*, nota do autor, pg.47).

Kant considera que o juízo estético puro é livre, pois sobre ele não exerce influência nem os desejos como a inclinação, nem a vontade, nem a coerção da razão sobre regras objetivas que lhe determinem o que é belo. No juízo estético puro, o objeto é livre para ser o que é. Com isso, Kant quer demonstrar que, no juízo estético do belo e do sublime, o conceito não é determinante, não é a construção lógica que irá formar o juízo estético, mas, sim, uma construção subjetiva baseada na liberdade, na independência dos conceitos racionais e da inclinação. Dessa forma, o belo se diferencia do agradável e do bom, uma vez que, no agradável, o prazer vem acompanhado de um deleite, ele se prende a uma inclinação e, no bom, o prazer se fundamenta em uma aprovação, ao objeto é atribuído um valor objetivo em que se acomodam a razão e a vontade.

Nietzsche opõe-se a Kant, ao definir o estado estético como uma embriaguez, em que a vontade e a expressão do corpo são fundamentais, “essa estética precisa ser entendida como fisiologia. Nisso reside o seguinte fato: os estados sentimentais, tomados como puramente psíquicos, são perseguidos, a partir de uma remissão a estados corporais que lhe são pertinentes. Visto no todo, é precisamente a unidade dilacerada e indilacerável do psíquico-corporal, ou seja, o vivente, que é estabelecida como âmbito dos estados estéticos: a

“natureza” vivente do homem” ((HEIDEGGER, Nietzsche, 2014, pg. 77). Essa posição se opõe justamente à ideia de que seja possível um juízo alheio a todo interesse.

De acordo com a “observação imprecisa” por meio do qual Nietzsche concebe a essência do interesse, ele precisa designar o que Kant denomina o “livre favor” como um interesse do mais elevado grau. Com isso, ter-se-ia cumprido pelo lado de Kant aquilo que Nietzsche requer do comportamento em relação ao belo. O único ponto é que, conceber mais incisivamente a essência do interesse e, por isso, excluir o interesse do comportamento estético, Kant torna esse comportamento em algo indiferente. No entanto, cria ao mesmo tempo, a possibilidade de que esse comportamento em relação ao objeto belo seja tanto mais puro e interior. A interpretação kantiana do comportamento estético como “prazer da reflexão” penetra em um estado fundamental do ser homem, um estado no qual o homem chega pela primeira vez na plenitude fundada de sua essência.

HEIDEGGER, *Nietzsche*, 2014, pg.91.

Entretanto Heidegger assinala essa interpretação de Nietzsche sobre a afirmação de Kant de o belo ser desprovido de interesse, como uma interpretação equivocada: “será que essa livre permissão, esse deixar o belo ser como ele é equivale a uma supressão da vontade, a uma indiferença? Ou será que esse livre favor não é, antes, o empenho supremo de nossa essência, a libertação de nosso si mesmo, para a restituição livre do que tem uma dignidade própria em si, a fim de que só o tenha puramente?” (HEIDEGGER, Nietzsche, 2014, pg. 89).

Heidegger assegura que o interesse é sempre tomado para mim como algo já “representado em vista de algo diverso” (HEIDEGGER, Nietzsche, 2014, pg. 88), ou seja, o interesse está sempre posto em relação a algo antes já determinado para o indivíduo. Dessa maneira, Heidegger explica que a interpretação de “desprovido de interesse”, a que Kant se refere, em relação ao belo, remete-se a uma disponibilidade do sujeito de se aproximar do que é essencial em si mesmo e no objeto julgado como belo. Uma aproximação desprovida de pré-conceituações que lhe permite se aproximar daquilo que é essencial na relação criada entre o encontro entre o sujeito e o objeto. Assim, estar “desprovido de interesse” não se afirma com indiferença, mas, sim, como uma disponibilidade livre do sujeito.

... para acharmos algo belo precisamos deixar aquilo mesmo que vem ao nosso encontro vir até diante de nós puramente como ele

mesmo, em sua própria estatura e dignidade. Não podemos contabilizá-lo de antemão em vista de algo diverso, em vista de nossas metas e intuítos, de um possível gozo e de uma possível vantagem. O comportamento em relação ao belo com tal, diz Kant, é o *livre favor*; precisamos liberar o que vem ao encontro como tal no que ele é, deixar e permitir-lhe alcançar o que pertence a ele mesmo e o que ele pode trazer para nós.

HEIDEGGER, *Nietzsche*, 2014, pg.89.

Heidegger assinala que essa disponibilidade, essa “afinação é um caráter fundamental do Dasein e pertence a todo e qualquer comportamento” (HEIDEGGER, *Seminários de Zollikon*, 2021, p.648), assim, estar aberto ao encontro é um modo de ser do Dasein. Dessa maneira, expressa-se a liberdade, que é um despir-se de preconceitos, é dar abertura ao mundo e apropriar-se de suas relações, deixando transparecer a essência, “a liberdade se revela então como o que deixa-ser o ente” (HEIDEGGER, *Coleção os pensadores, Sobre a essência da verdade*, 1999, pg.161).

Assim, estar completamente livre de interesse, ao formular um julgamento, é de fato algo impossível, pois as condicionantes de vivência e aprendizado, nossas próprias percepções e formações psíquicas estarão sempre presentes em qualquer tipo de julgamento por nós formulado. Porém o que é apontado, como fundamento para o juízo do belo, é que é necessário que o indivíduo tenha condições de recebê-lo, para isso, ele deve buscar não estar preso a conceitos, a pré-determinismos, a julgamentos morais, preconceitos, interesses internos e vontades externas. O juízo do belo deve refletir a expressão de sua vontade, deve ser a liberdade posta em prática. Sem a liberdade de pensar e apreciar o belo, por si mesmo, não é possível chegar até ele.

3.2 Liberdade e autonomia como fundamentos para a noção de dignidade humana

Aprofundar a compreensão do que é o conceito de liberdade e seu papel, dentro da razão e da tomada de decisões, na teoria kantiana, é fundamental para que cheguemos ao conceito e entendimento que o autor dá para a noção de dignidade humana.

Na sua obra, *Crítica da Razão Pura*, Kant nomeia duas possibilidades de causalidade para os fenômenos: a natureza e a liberdade (CRP, B561). A liberdade é então a capacidade que o sujeito tem de dar início a uma causa ou acontecimento por determinação própria.

Por liberdade, em sentido cosmológico, ..., entendo começar de um estado *por si mesmo*, cuja causalidade, portanto, não está sob uma outra causa que, segundo a lei da natureza, a determinasse temporalmente. A liberdade é, nesse sentido, uma ideia transcendental pura que, em primeiro lugar, não contém nada emprestado à experiência, e cujo objeto, em segundo lugar, não pode ser de maneira determinada em experiência alguma, pois é uma lei universal da própria possibilidade de toda experiência que, em tudo o que acontece, uma causa – portanto também a causalidade da causa *ocorreu* ou surgiu *ela própria* – deve ter seu turno uma causa.

KANT, *Crítica da Razão Pura*, 2018, B 561.

A liberdade é então princípio próprio e anterior da existência humana, ela nos dá a capacidade de agir, não nos deixando ser conduzidos apenas pelas necessidades próprias da natureza humana, apenas instintivamente. A liberdade nos dá a possibilidade de operar, por meio da nossa razão e, assim, realizar escolhas e a nossa autodeterminação.

A liberdade *em sentido prático* é a independência do arbítrio em relação à *necessitação* pelos impulsos da sensibilidade.

KANT, *Crítica da Razão Pura*, 2018, B 562.

A possibilidade da liberdade não quer dizer que o sujeito não sofra a influência da necessidade, isto é, da provocação da natureza sobre suas ações. Porém a causalidade, ou seja, a ação humana possui dois aspectos de ponderação: o sensível – que se demonstra pela necessidade natural do indivíduo, por meio de fenômenos sensíveis; e o aspecto inteligível – em que o sujeito tem a capacidade de, por meio da razão, de maneira independente e livre das determinações da natureza, iniciar uma ação por si mesmo. Ação essa que,

da mesma maneira que a vinda de uma causalidade natural, encontrará seus efeitos no mundo sensível por meio de fenômenos.

A fundamentação de uma ação de origem natural está apenas no fenômeno, como uma mera sequência temporal de causas e efeitos. Porém a fundamentação de uma causa de origem inteligível tem sua fundamentação em conceitos.

Quantos quer que sejam os fundamentos naturais que me impelem a querer, e quantos quer que sejam os estímulos sensíveis, eles não podem produzir o dever, mas apenas um querer ainda longe de ser necessário, embora sempre condicionado; o dever que é expresso pela razão, pelo contrário, estabelece a medida e a finalidade, e mesmo a proibição e a autorização. Quer se trate de um objeto da mera sensibilidade (o agradável), quer da razão pura (o bem), a razão não sede ao fundamento que é dado empiricamente, nem segue a ordem das coisas tal como se apresenta no fenômeno, mas faz para si, com total espontaneidade, um ordem própria segundo ideias, na qual acomoda as condições empíricas, e a partir da qual declara como necessárias até mesmo ações que ainda não aconteceram, e talvez nem venham acontecer, mas todas as quais se pressupõe, ainda assim, que a razão possa ter causalidade em relação a elas, pois sem isso ela não poderia ter efeitos de suas ideias na experiência.

KANT, *Crítica da Razão Pura*, 2018, B 576.

É, então, a partir dessa fundamentação de origem inteligível, da qual a razão se utiliza, para determinar-se o que o indivíduo escolhe, ou toma para si, aquilo que ele concebe como um objeto da sensibilidade, um querer, como um dever, ou como uma aplicação da razão pura (o bem).

Sendo assim, forma-se o caráter empírico do indivíduo, isto é, formam-se as características de sua maneira de agir, nas quais estão as suas efetivas ações de moralidade, a sua conduta, o seu comportamento. Este caráter empírico que se molda, a partir dessas autodeterminações, é então produto indireto da liberdade do indivíduo, pois ele não determina o seu caráter empírico em si, o qual é formado pelo conjunto de representações que o sujeito toma para si e de suas autodeterminações, que só são possíveis para o indivíduo, porque tem a capacidade de exercer sua liberdade.

A razão é, portanto, a condição permanente de todas as ações voluntárias sob as quais o ser humano aparece como fenômeno. Cada uma delas é determinada previamente no caráter empírico do ser humano antes mesmo de ela acontecer.

KANT, *Crítica da Razão Pura*, 2018, B 581.

A liberdade, como princípio da razão do indivíduo, possibilita a existência de uma ação voluntária incondicionada, seja por fatores internos ou externos ao indivíduo. Ela, sim, pode ser causa motivadora de uma ação e iniciar por si só uma série de acontecimentos sem a dependência das condições empíricas.

Dessa forma, o conceito de liberdade é central na obra de Immanuel Kant. É a liberdade que nos permite perceber a nossa razão como espontânea e independente de tudo o que se encontra fora dela.

A razão em Kant, apesar de ser uma unidade sistemática, divide-se em razão teórica e razão prática. Enquanto os conhecimentos teóricos, entendimentos são a base da razão teórica, a liberdade é o que promove ao homem uma autoconsciência de sua razão prática. A razão teórica é fundamento para que a razão prática chegue a deliberações razoáveis. Assim, a razão age como unidade, sem relação de hierarquia, em que a teoria fundamenta a prática e vice-versa.

A razão tem a capacidade de estabelecer fins para si mesma, ela é normativa, é ela que estabelece regras para as capacidades da alma - as faculdades de conhecimento, de desejar e de julgar. É essa capacidade de estabelecer fins para si mesmo que diferencia o mero entendimento da razão e da inclinação da vontade.

Assim, é a liberdade que governa a razão deliberativa, ela tem primazia na constituição da razão prática. O agir sob a ideia de liberdade é fundamental para a faculdade desejar, ou seja, tem papel central na constituição das leis morais; é a liberdade que sustenta os princípios das leis morais como opção feita por nós mesmos.

O conceito de liberdade é um conceito puro da razão que precisamente por isso, é transcendente para filosofia teórica, isto é, um conceito tal que não lhe pode ser dado nenhum exemplo adequado em qualquer experiência possível. Ele não constitui, portanto, objeto de nenhum conhecimento teórico possível para nós, e absolutamente não pode valer como um princípio meramente negativo da razão especulativa. No uso prático da mesma, porém, ele prova a sua realidade mediante princípios práticos que demonstram, como leis, uma causalidade da razão pura para determinar o arbítrio independentemente de todas as condições empíricas (do sensível em geral), e que demonstram em nós uma vontade pura na qual os conceitos e leis morais têm sua origem.

KANT, *Metafísica dos Costumes*, 2019, pg.27.

As leis morais são confirmadas pela ação prática da liberdade, na tomada de decisões e no reconhecimento dessas leis como imperativos categóricos, que se reconhecem, com práticas internas ao indivíduo, é a expressão da autonomia nas escolhas que irão conduzir a construção do caráter empírico do indivíduo.

Como já discutimos previamente, Kant carrega, em sua teoria, a ideia de verdade como conformidade, a qual já se impunha desde a idade medieval, na qual o verdadeiro era aquilo que estava em conformidade com a mente divina e que, a partir de Kant, a conformidade se apresenta por meio do “espírito” racional de conformidade com o intelecto, característica que dá ao homem o status de ser criado e que representa a mente divina. Dessa maneira, a essência humana está afirmada como subjetividade capaz de acordar o conceito essencial da coisa com o “espírito” da razão que o concebe. Assim, a partir de Kant, “em lugar da ordem da criação teologicamente, surge a ordenação possível de todos os objetos pelo espírito que, como razão universal (*mathesis universalis*), dá-se a si mesmo sua lei e postula, assim, a inteligibilidade imediata das articulações de seu processo (aquilo que se considera como “lógico”)” (HEIDEGGER, *Coleção os pensadores, sobre a essência da verdade*, 1999, p.156).

Como consequência dessa construção de pensamento, o sentido de verdade sobre a coisa se apresenta como um enunciado de conformidade e adequação e não se debruça sobre a coisa mesma. Essa relação, criada entre sujeito e objeto, se desenvolverá de maneira vazia. Como posto por Heidegger, essa ideia de conformidade não se relaciona de fato com a verdade ou com a coisa da maneira como ela se apresenta. Essa construção representa um esvaziamento do mundo no qual o indivíduo habita, para que ele possa dominar aquilo que está ao seu alcance, cegando-se para aquilo que lhe cause estranheza. Dessa forma, mantêm-se inacessíveis as coisas e indiferente as relações e ao próprio mundo. Essa ideia de adequação e pura racionalização desconsidera os fatores de influência que fazem parte do mundo, em que o indivíduo se desenvolve, não leva em consideração a construção social, histórica, cultural, socioeconômica ou mesmo as coerções sofridas ao longo do desenvolvimento do indivíduo.

... cai por terra a atribuição tradicional e exclusiva da verdade à enunciação, tida como o único lugar essencial da verdade. A verdade originária não tem sua moradia original na proposição. Mas surge simultaneamente a seguinte questão: qual é o fundamento da possibilidade intrínseca da abertura que mantém o comportamento e

que se dá antecipadamente uma medida? É somente desta possibilidade intrínseca da abertura do comportamento que a conformidade da proposição recebe aparência de realizar a essência de verdade.

HEIDEGGER, *Coleção os pensadores, sobre a essência da verdade*, 1999, p.159.

A disponibilidade de se relacionar e deixar a coisa se apresentar para nós só acontece, porque se tem a liberdade de se estar aberto para ela; esse comportamento é que mantém o ser aberto ao descobrimento da essência da coisa. “Libertar-se para uma medida que vincula somente é possível se se está livre para aquilo que está manifesto no seio do aberto. Maneira semelhante de ser livre se refere à essência até agora incompreendida da liberdade. A abertura que mantém o comportamento, aquilo que torna intrinsecamente possível à conformidade se funda na liberdade. **A essência da verdade é a liberdade**” (HEIDEGGER, *Coleção os pensadores, sobre a essência da verdade*, 1999, p.156, grifo nosso).

A verdade se apresenta, quando se está livre e consciente, não pode ser a verdade manipulação de forças de poder; a verdade se apresenta, para o indivíduo, por meio de sua liberdade de estabelecer com o outro um encontro em que ambos estão abertos ao descobrimento da essência do acontecimento causado por ele. Estar restrito à conformidade seria o aprisionamento da mente, do alcance da imaginação e da própria maneira de ser no mundo.

Da mesma maneira, a liberdade só existe se for possível a abertura como comportamento, se a coerção e a restrição forem as únicas forças, presentes no cotidiano do ser, ele não encontrará abertura para o seu próprio mundo que se encontrará vazio e pobre de significação.

Se a liberdade é a essência da verdade e se resguarda no comportamento humano, poderia se voltar à tese de que a verdade está submetida à subjetividade do ser humano. A verdade, a falsidade e a hipocrisia, a mentira e o engano também são modos de comportamento humano. A liberdade então se revela na forma como o ser deixa o ente aparecer. Ou seja, a liberdade se expressa na maneira como o ente se entrega ao encontro, naquilo que ele traz com ele para essa relação que se forma no encontro, seja com a coisa, com o ambiente ou com outros entes. A liberdade é uma forma de exposição do ente para que ele esteja aberto ao que o encontro lhe traz.

A liberdade se apresenta num despir-se, dessa maneira, a liberdade não é uma escolha por um imperativo categórico ou a negação instintual. A liberdade é se despir dos preconceitos, das amarras, das coerções tanto externas quanto internas, para que se esteja livre, para que o encontro lhe demonstre o que é essencial e para que seja capaz de se apropriar daquilo que esse encontro lhe proporciona. A liberdade harmoniza o comportamento do ente para que ele seja capaz de expressar a sua essência.

A liberdade não é somente aquilo que o senso comum faz com facilidade circular sob tal nome: a veleidade que de vez em quando se manifesta em nós, de oscilarmos em nossa escolha ora para este, ora para aquele extremo. A liberdade também não é a ausência pura e simples de constrangimento relativa às nossas possibilidades de ação ou inação. A liberdade também não consiste somente na disponibilidade para uma exigência ou uma necessidade (e, portanto, para um ente qualquer). Antes de tudo isso (antes da liberdade “negativa” ou “positiva”), a liberdade é o abandono ao desvelamento do ente como tal. O caráter de ser desvelado do ente se encontra preservado pelo abandono ek-sistente: graças a este abandono, a abertura do aberto, isto é, a “presença” (o “aí”), é o que é.

HEIDEGGER, *Coleção os pensadores, sobre a essência da verdade*, 1999, p.161 e 162.

Atualmente vivemos em uma época em que a noção de liberdade se tornou totalmente distorcida de sua essência, em que alguns acreditam que liberdade é a possibilidade de fazer o que se bem entende a despeito do outro. Vivemos em um tempo em que guerras desapontam a cada momento, em que uma cultura quer se sobrepor à outra, infringindo totalmente o respeito à dignidade humana, em que visões extremistas afloram com cada vez mais força, na intenção de sobrepor seus interesses próprios aos interesses dos demais, sem respeito à maneira de pensar, as vivências e as experiências do outro. Essa realidade que se torna cada vez mais evidente hoje decorre de uma total distorção da noção de liberdade e da vontade de manutenção das forças de poder.

Liberdade é o oposto ao que essa corrente prega, liberdade é abertura e empatia, liberdade é estar disponível para o encontro com as mais diversas realidades que podem enriquecer as nossas vivências, ampliar os nossos horizontes e tornar o nosso mundo mais rico. A liberdade demonstra a possibilidade da presença e do acolhimento, estar aberto para que se possa revelar sua essência sem preconceitos ou restrições.

É obvio que somos todos influenciados e sofremos restrições, de acordo com a realidade socioeconômica, cultural e histórica, em que vivemos. Não

deixamos de ser produto do meio em que nos desenvolvemos, por isso, é fundamental a abertura de não ser mantido e manipulado para ser conservado preso a um contexto limitado. É necessário que haja condições, para que o ser se desenvolva, com a possibilidade de expressar seu comportamento com abertura, com disponibilidade fora das coerções de sua realidade cotidiana, tenha condições mínimas, com as quais possa reconhecer sua dignidade, para que possa expressar a liberdade de seu modo de ser no mundo.

Porque a verdade é liberdade em sua essência, o homem historial pode também, deixando que o ente seja, *não* deixá-lo-ser naquilo que é assim como é. O ente, então é encoberto e dissimulado. A aparência passa assim a dominar. Sob seu domínio surge a não essência da verdade.

HEIDEGGER, *Coleção os pensadores, sobre a essência da verdade*, 1999, p.163.

Baseando-se na observação do comportamento humano Freud busca encontrar caminhos que possam explicar a causa das doenças mentais que se apresentavam em seus pacientes na sua prática clínica. Buscou entender a interioridade e as emoções que levavam os indivíduos a certos comportamentos. Demonstrou que o indivíduo sofre influência do meio, de suas experiências, das suas pulsões e de uma série de fatores sob os quais a razão não exerce controle direto. Dessa maneira, o nosso comportamento não pode ser apenas fruto de uma razão pura, ao contrário, o nosso pensamento se formula com base nessas forças de influência e é resultado de confrontações e conformações dessas influências.

Assim, Freud observa que, ao contrário do que Kant pensa, a lógica que rege o pensamento não está livre de influências culturais, epocais ou emocionais. Com isso, a razão não tem a primazia sobre o comportamento humano, que está mais sujeito a um processo de racionalização de suas experiências e forças influenciadoras que da atuação de uma razão pura e transcendente às experiências do cotidiano do indivíduo.

Na psicanálise, o processo de individualização do indivíduo da massa é que lhe dá a percepção de unidade e lhe permite uma identidade própria. O processo de individualização do indivíduo, de sua identificação como unidade é que lhe permite o desenvolvimento de uma consciência presente, de um desenvolvimento intelectual e da criação de parâmetros éticos próprios. Dessa

maneira, a noção de liberdade está intimamente ligada ao processo de identificação que será responsável pela formação identitária do indivíduo.

O processo de identificação é uma das primeiras manifestações de afeto na vida psíquica do indivíduo. Para a psicanálise, a primeira identificação acontece, por meio do desenvolvimento do complexo de Édipo, em que a criança, no desenvolver da sua psique, toma uma de suas figuras parentais como modelo para o desenvolvimento do seu Eu (porção consciente de sua psique).

Esse processo de identificação irá influenciar os processos de repressão e os predomínios dos mecanismos do inconsciente. A identificação é um processo que não se esgota, nos primórdios da vida psíquica, ela continua a acontecer, durante o constante progresso, no desenvolvimento de nossa psique. E, como processo de manifestação afetiva, ela pode se dar tanto pelo afeto quanto pelo desafio.

...primeiro, a identificação é a mais primordial forma de ligação afetiva a um objeto; segundo, por via regressiva ela se torna substituto para uma ligação objetual libidinosa, como que através da introjeção do objeto no Eu; terceiro ela pode surgir a qualquer nova percepção de algo em comum com uma pessoa que não é objeto dos instintos sexuais. Quanto mais significativo esse algo em comum, mais bem-sucedida deverá ser essa identificação parcial, correspondendo assim ao início de uma nova ligação.

FREUD, *Obras completas vl. 15*, 2011, pg.65.

Assim, como nos processos primordiais de identificação, o indivíduo toma como modelo uma de suas figuras parentais, para o desenvolvimento do seu Eu, assim, absorve características desse modelo para si mesmo. Seria, então, possível que o meio, em que o indivíduo habita, também, seja um fator responsável pelo processo de identificação e formação da personalidade do indivíduo.

Cada indivíduo é um componente de muitos grupos, tem múltiplos laços por identificação e construiu seu ideal do Eu segundo os mais diversos modelos. Assim, cada indivíduo participa da alma de muitos grupos, daquela de sua raça, classe, comunidade de fé, nacionalidade etc., e pode também erguer-se além disso, atingindo um quê de independência e originalidade.

FREUD, *Obras completas vl. 15*, 2011, pg.93.

O processo de identificação é também fundamental à formação das massas que provém de um instinto gregário inerente ao ser humano. Este

instinto gregário se refere a necessidade do ser humano em pertencer a um grupo para que possa passar pelo processo de identificação. São necessários aos processos de organização do Eu e aos processos de separação do Eu e do Ideal do Eu do indivíduo a criação desses modelos de identificação para a formação do Eu.

Para a psicanálise, o impulso afetivo e o ato intelectual pessoal do indivíduo são fracos, tendo ele a necessidade de buscar confirmação, em outros indivíduos e também pela repetição dos mesmos comportamentos. Esse instinto gregário que faz com que o indivíduo busque validação, em uma massa, é o instinto primário que tem como característica a consciência de culpa e o sentimento de dever moral, porque, por meio desse instinto, o indivíduo aceita que um sentimento hostil contra o outro inverta-se, em um laço de tom positivo, a partir de um processo de identificação. Isso, porque, quando o indivíduo torna-se parte de uma massa ele busca um tratamento justo entre os que participam dessa massa, por isso, aceita renegar certos sentimentos ou vantagens para que haja um tratamento igualitário entre todos.

Dessa maneira, a psicanálise elucida que a construção de princípios morais e a manifestação de um sentimento inconsciente de culpa sejam uma construção psíquica do processo de desenvolvimento do Eu, em que seu fator repressor, o Supra-eu, influenciado pelo instinto gregário, atua na inversão de um sentimento social hostil, para a criação de um laço positivo, permitindo assim que o indivíduo desenvolva uma identificação com o outro e assuma princípios éticos próprios.

Para muitos de nós pode ser difícil abandonar a crença de que no próprio homem há um impulso para a perfeição, que o levou a seu atual nível de realização intelectual e ética e do qual se esperaria que cuidasse de seu desenvolvimento rumo ao super-homem. Ocorre que eu não acredito em tal impulso interior e não vejo como poupar essa benevolente ilusão. A evolução humana, até agora, não me parece necessitar de uma explicação diferente daquela dos animais, e o que observamos de incansável ímpeto rumo à perfeição, numa minoria de indivíduos, pode ser entendido como consequência da repressão instintual em que se baseia o que há de mais precioso na cultura humana.

FREUD, *Obras completas* vl.14, 2010, pg.210.

Porém é esta autonomia, como expressão da liberdade do ser humano em definir-se a si mesmo, legislar sobre si próprio, que irá construir a

conceituação de dignidade humana. Definir, para si mesmo, seus próprios princípios morais e ter a capacidade de agir, segundo a sua própria liberdade, é que caracteriza a dignidade da condição humana.

Para Kant, a dignidade é o valor absoluto do ser humano o qual se fundamenta na liberdade como direito inato do indivíduo. Sua liberdade não pode sofrer coerção de maneira que ele seja tratado como meio para se alcançar algo. O Ser humano *é um fim em si mesmo*.

Essa capacidade de autolegislação e de definição própria de seus princípios morais são expressões da razão do indivíduo. Porém a maneira como Kant constrói essa racionalidade do indivíduo baseia-se, em princípios de ordem metafísica, atrelados à divinização do processo de construção do conhecimento que se limita por construções conceituais religiosas e que, fundamentalmente, acabam por ser usadas como meio de manipulação e cerceamento da própria expressão de liberdade do indivíduo, o que acabará por retirar a condição de dignidade de sua existência, como aponta Nietzsche:

As últimas ressonâncias do cristianismo na moral – (...) Talvez não haja agora nenhum preconceito melhor acreditado do que este: que se sabe o que constitui propriamente a moral. Parece agora que faz bem a todos ouvir dizer que a sociedade está em vias de adaptar o indivíduo às necessidades gerais e que a felicidade e ao mesmo tempo o sacrifício do indivíduo consistem em sentir-se como um membro e instrumento útil do todo: só que no presente ainda se oscila muito sobre onde esse todo deve ser procurado, se em um Estado vigente ou a um ser fundado, ou na nação ou em uma irmandade de povos ou em novas pequenas comunidades econômicas. Sobre isso há agora muita meditação, dúvida, combate, muita excitação e paixão; mas admirável e melodiosa é a harmonia em exigir que o ego se renegue até que na forma de adaptação ao todo, receba também de volta seu firme círculo de direitos e de deveres – até que se tenha tornado algo inteiramente novo e outro.

NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*, 2005, pg.155.

A construção moral baseada em valores, é, para Nietzsche, são construídos, sistematicamente, no intuito de cercear a própria vontade do indivíduo, que, com isso, perde a potência de sua própria existência, não é livre para aspirar pelas suas próprias vontades, não se apodera de sua própria potencialização.

Para o autor, toda a construção moral feita, ao longo dos séculos, acabou por castrar o que é instintual no homem. Essa edificação moral causou a perda

da potência de crescimento e expressão do homem de seus modos de ser, de expressão e contato com a sua vontade. Dessa castração do modo original do comportamento instintual nasce a “má consciência” e a necessidade de uma “audiência divina” à vida construída dessa maneira.

Todos os instintos que não se descarregam para fora *voltam-se* para dentro – é isso que eu denomino *interiorização* do homem: é somente com isso que cresce no homem aquilo que mais tarde se denomina sua “alma”. O inteiro mundo interior, originalmente delegado como algo retesado entre duas peles, separou-se e aumentou, adquiriu profundidade, largura, altura, na medida em que a descarga do homem para fora foi *obstruída*. Aqueles terríveis balaústres com que a organização estatal se protegia contra os velhos instintos da liberdade – os castigos fazem parte, antes de tudo desses balaústres – acarretaram que todos aqueles instintos do homem selvagem, livre, errante, se voltassem para trás contra o *homem mesmo*. A hostilidade, a crueldade, o gosto pela perseguição, pelo assalto, pela mudança, pela destruição – tudo isso se voltando contra os possuidores de tais instintos: essa é a origem da “má consciência”. (...) De fato seria preciso espectadores divinos para dar valor ao espetáculo que começou com isso e cujo fim é ainda impossível de ver – em espetáculo refinado demais, maravilhoso demais, paradoxal demais, para que pudesse desenrolar-se insensatamente despercebido sobre algo ridículo! O homem conta desde então *entre* os mais inesperados e emocionantes lances de dados que a “grande criança” de Heráclito, chama-se Zeus ou Acaso, joga – ele desperta um interesse por si, uma tensão, uma esperança, quase uma certeza, como se com ele se anunciasse algo, se preparasse algo, como se o homem não fosse um alvo, mas somente um caminho, um episódio, uma ponte, uma grande promessa...

NIETZSCHE, *Coleção os pensadores, genealogia da moral*, 2005, p.354 e 355.

Todo o conhecimento se cria a partir de valores, mesmo a ciência que pretende se mostrar dissociada de uma construção moral de valores, está fundamentalmente alicerçada em convicções de verdades impostas que não são questionadas. Por isso, o questionamento seria interior e mais profundo. Seria, dessa maneira, possível experimentar a liberdade? Seria possível alcançar autonomia de pensamento, sem voltar-se a essas construções culturais tão presentes em nosso desenvolvimento?

Preso por premissas de uma moral externa, que condena e limita as capacidades e vontades do indivíduo, ele não seria capaz nem mesmo de questionar seus fundamentos, desenvolver o conhecimento e a percepção de si mesmo, quanto mais de experimentar a liberdade. A busca por sentido e significação, a necessidade de não estar entregue ao nada, promoveu o desenvolvimento das verdades e dogmas conhecidos hoje (NIETZSCHE, *Coleção os pensadores, genealogia da moral*, 2005, p.369 e 370). Porém, com

isso, perdeu-se de vista aquilo que foi o fundamento para a criação dessas “verdades” e dogmas: a própria vontade do indivíduo.

Na busca da superação desses valores externos, que pertencem a “conformações de domínio” - arte, política, religião - (HEIDEGGER, Nietzsche, 2014, pg. 650), a vontade do indivíduo é que deve determinar seus valores, dessa forma, esses valores serão a expressão de sua vontade de poder. Assim, para Nietzsche, a subjetividade do indivíduo está expressa nessa autodeterminação de sua própria valoração pela autodeterminação de valores que expressem a vontade própria do indivíduo. Difere fundamentalmente da construção da metafísica kantiana, em que essa construção de valores se baseia em algo superior e transcendental ao indivíduo e que, para ele, basta a liberdade de escolhê-los, mas não de determiná-los propriamente.

...Nesse entendimento, toda filosofia desde Platão se transforma em uma metafísica dos valores. O ente enquanto tal é concebido na totalidade a partir do suprassensível, e esse suprassensível é reconhecido ao mesmo tempo como verdadeiramente ente, seja esse suprassensível Deus como Deus criador e redentor próprio ao cristianismo, seja o suprassensível a lei moral, seja ele a autoridade da razão, o progresso ou a felicidade da humanidade. Por toda parte o sensível imediatamente presente é medido a partir de uma desejabilidade, a partir de um ideal. Toda metafísica é platonismo. O cristianismo e as formas de sua secularização moderna são “platonismo para o ‘povo’” (VII,5). Nietzsche pensa as desejabilidades como “valores supremos”. Toda metafísica é um “sistema de apreciações de valores”, ou como Nietzsche diz, toda metafísica é moral, “compreendida como doutrina das relações de dominação, sob as quais o fenômeno ‘vida’ surge –” (Além do bem e do mal, n. 19)

NIETZSCHE, Além do bem e do mal, n. 19, apud.
HEIDEGGER, *Nietzsche*, 2014, pg. 652.

Ainda assim, a dignidade está condicionada à liberdade como fundamento da existência do indivíduo e na capacidade do mesmo de exercer esta liberdade e dar potência às suas vontades. É conclusivo que o indivíduo necessita de condições dignas para desenvolver-se, perceber sua individualidade, expressar suas vontades, sentir-se capaz para desenvolver as suas potencialidades. Sem a possibilidade de acesso a condições dignas, o indivíduo torna-se massa de manobra; sua capacidade de individualização e formação de pensamentos próprios tornam-se limitados e sua capacidade de desenvolver-se fica cerceada, pelo meio e pelas condições em que ele vive.

A capacidade e o desenvolvimento do indivíduo não dependem apenas de escolhas “racionais”, “corretas” ou “vontade própria”. Não existe meritocracia, as condições de desenvolvimento dependem dos ambientes em que cada um se desenvolve, o espaço onde habita, o acesso à educação, o meio em que essa educação é pensada e formalizada, o acesso às condições mais básicas de saúde, alimentação e mesmo o meio familiar onde esse indivíduo se desenvolve têm papel fundamental à formação de sua identidade própria e de sua autoavaliação, autoestima.

CAPÍTULO 4 ARQUITETURA COMO OBJETO ESTÉTICO

4.1 O eu como pertencimento

A concepção grega do eu se dá como parâmetro e medida, na esfera de pertencimento, em que o homem se insere na região de sua apreensão. Esse “eu” representa uma restrição daquilo que é e está para ele.

Por meio desse pertencimento a essa esfera, um limite é ao mesmo tempo assumido contra aquilo que não se apresenta. É aqui, portanto, que o si mesmo do homem é definido como o “eu” respectivo por meio da *restrição* ao desvelado circundante. A pertinência restrita à esfera do desvelado constitui concomitantemente o ser si mesmo do homem. É por meio da restrição que o homem se transforma em “eu”, mas não por meio da supressão *de tal ordem* das restrições que o eu que representa a si mesmo se incha e transforma em ponto de medida e em centro de tudo aquilo que é representável. O “eu” é para os gregos o nome para o homem que se insere nessa restrição, e, assim, é junto a si *ele* mesmo.

HEIDEGGER, *Nietzsche*, 2014, pg.555.

Heidegger busca o sentido de ser para a materialidade da existência do ente, dando a ela um sentido temporal de pertencimento do ente ao cotidiano que o envolve, em que o ente dá significado ao ser como ser/estar¹-no-mundo. A significação de sua existência se dá na relação em que o ente cria com os entes à sua volta e assim afirma o seu pertencer, o seu estar-no-mundo.

A busca se desenvolve na tentativa de superação da dualidade metafísica da existência. Ainda dentro da construção eurocêntrica da filosofia moderna, Heidegger procura uma abordagem diferente do que a metafísica tradicional prega, deslocando a essência do ser e das coisas para o mundo transcendente.

Dessa maneira, ser é um conceito universal que não possui delimitação própria, não pode ser a ele atribuído uma definição derivada de um conceito superior ou não pode ser definido por uma elaboração de conceitos inferiores

¹ “Cabe lembrar que para Heidegger “ser” e “estar” são a mesma coisa, o ser, o ente “é”, e o “é” é porque ele(a) “está” no mundo. Ser e estar são inseparáveis, mas infelizmente na língua portuguesa eles acabaram por nascer separados. O verbo ser (*to be*) em inglês e em alemão; serve tanto para expressar o “ser” como o verbo “estar”, e o “ser” é descrito como *being*, o sendo, “o estando, o inacabado; construir é sempre um construindo, um cultivando, um eterno construir, manter.” FUÃO, *Construir, morar, pensar: uma releitura de ‘construir, habitar, pensar’ (bauen, wohnen, denken) de Martin Heidegger*, 2016, pg. 11 e 12.

(HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2012, pg. 37). O ser não é um ente, pois ele não se delimita, ser é um conceito de entendimento próprio. Porém todo ente pergunta por um sentido de ser, o próprio ato de se perguntar pelo sentido de ser já é um modo de ser, uma maneira de se ser-no-mundo.

Tomás de Aquino, ao perguntar “o que é a verdade?”, primeiro sugere que verdadeiro é aquilo que é, ou seja, parece ser o ente. Parece que isso corresponderia à concepção aristotélica de que a verdade seria a coisa se mostrando, se desencobrendo. Conceito é, aí, o que se diz sobre uma coisa, uma definição, mas não é bem isso que Aquino pensa.

Para ele, a verdade não pode ser a disposição da coisa. Por que não? Porque esta é cambiante, enquanto a verdade para ele deveria ser eterna, já que repousaria em um mundo de formas eternas criadas por Deus antes mesmo de criar as coisas. As coisas seriam, portanto, mutáveis, mas a verdade não seria. A verdade não pode ser, então, a coisa aparecendo, se mostrando, se desvelando, pois isso muda no tempo.

KOTHE, *A quina de Aquino*, 2020, pg. 10 e 11

A concepção de ser de Heidegger afronta diretamente a tradição metafísica e escolástica de uma verdade absoluta fundada em crença e dogmas. A fundamentação de uma verdade absoluta e imutável baseada na crença monoteísta acarreta um crescente aumento do pensamento totalitarista de compreensão de mundo, realidade que vivemos atualmente. Ainda não se superou a crença do ser superior, apesar das barbáries das ditaduras fascistas vividas ao longo do século XX e das atrocidades cometidas pelo totalitarismo na Segunda Guerra Mundial.

O pensamento totalitário tem fundamento no monoteísmo, pois, ao afirmar que há somente um deus verdadeiro, defendido por quem nele crê e pela Igreja, não pode admitir o caráter temporal e relativo da verdade.

KOTHE, *A quina de Aquino*, 2020, pg. 10 e 11

Para Heidegger, a não conceituação própria do ser não é um esvaziamento do sentido do mesmo, mas uma busca de pôr em liberdade o sentido de ser, de potencializar diferentes formas e possibilidades de se ser/estar-no-mundo. A essência do ser está na sua própria existência, na forma como esse ser expressa e se apropria do seu modo de ser ente no mundo.

Ao perguntar sobre o ser, esse ser se refere ao ser do ente, ente, na concepção de Heidegger, é uma denominação dada a “uma multiplicidade deles e em diversos sentidos. Ente é tudo aquilo de que discorremos, a que visamos,

em relação a que nos comportamos dessa ou daquela maneira; ente é também o que somos e como somos nós mesmos” (HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2012, pg. 45).

Para Aquino, “a primeira das coisas criadas é o ser”⁵. Isso pretende ser Platão, mas não é, pois o mundo das ideias é expressamente refutado no final da *República* por Sócrates, que ironicamente havia proposto esse mundo como explicação da identidade das coisas. Embora isso pretenda ser Aristóteles, também não é. Não há um ser antes das coisas. O ser é o ser do ente, não um ser anterior a todos os entes. Aristóteles afirmou que nenhum ente é o ser. Aquino inverteu isso. Para ele há um ser antes dos entes, que faz com que eles sejam. Isso é idealismo absoluto, não histórico. Não pode haver, portanto, um ser antes dos entes nem entes que não sejam. Eles são o que são porque são, porque estão aí, são decifráveis em sua identidade.

KOTHE, *A quina de Aquino*, 2020, pg.11

O ser do ente se projeta no significado que esse se lhe apresenta no seu cotidiano, no núcleo em que este está inserido, por isso, seu ser é um ser/estar-no-mundo, é habitar, morar, é concretizar a sua existência por meio de uma linguagem. Pertencer a um lugar, a uma função é que lhe dá sentido e identidade em sua existência.

Construir não é um meio para apenas meio, um pré-requisito, ou uma intermediação para estar dentro de casa, ter um teto; ainda que isso seja uma questão óbvia, não é tão óbvia assim. Não é só construindo que eu moro, ou vivo de fato, ainda que o construir seja inseparável desse morar, e vice-versa. Nesse ponto, exatamente, Heidegger coloca que morar não é simplesmente morar, habitar não é só habitar. Para ele: “viver (habitar).”

FUÃO, *Construir, morar, pensar: uma releitura de ‘construir, habitar, pensar’ (bauen, wohnen, denken) de Martin Heidegger*, 2016, pg. 3

As coisas com as quais o ente se relaciona, que pertencem em seu cotidiano, constituem o lugar do ente e dão abertura para a sua maneira de ser, seu ser-no-mundo.

A essência do ente é ser-no-mundo, é um estar-aí, assim, a essência daquilo que está no mundo, está, porque permanece no tempo, e essa permanência se dá em uma espacialidade, que o ser ocupa, na relação que constrói com os entes do espaço que compõem o seu cotidiano do qual o ente retira o seu significado e sua identidade. A existência se afirma no modo como o ente está-no-mundo, como ele habita, mora, vive.

O espaço é aquilo com que o ente se confronta. Não é uma abstração matemática de medidas e propriedades físicas de um experimento. O espaço é o lugar da existência do ente, em que ele elabora os seus pensamentos, junto às coisas que o circundam, assim, o espaço é lugar, é significação, ou seja, é a maneira como habitamos o mundo.

Nesse sentido, os lugares é que dão abertura aos espaços. As coisas são lugares, à medida que constroem sentido àquilo que se relaciona com ela. No texto *Construir, Morar (Habitar)², Pensar*, Heidegger indica como uma ponte cria estância e circunstância e, assim, surge dela um lugar que abre espaço aos relacionamentos entre as coisas e ao pensar dos entes.

A ponte é, sem dúvida, uma coisa com características *próprias*. Ela reúne integrando a quadratura³ de *tal* modo que lhe propicia *estância* e *circunstância*. Mas somente isso que em *si mesmo* é um lugar, pode dar espaço a uma *estância* e *circunstância*. O lugar não está simplesmente dado antes da ponte. Sem dúvida, antes da ponte existir, existiam ao longo do rio muitas posições que podem ser ocupadas por alguma coisa. Dentre essas muitas posições, uma pode se tornar um lugar e, isso, *através da ponte*. A ponte não se situa num lugar. É da própria ponte que surge um lugar. A ponte é uma coisa. A

² Ao longo do texto junto ao termo habitar inserimos os termos morar e viver, pois entendemos que esses termos expressão melhor o sentido original trazido por Heidegger de compreensão e copertencimento do mundo através da morada, permanência e construção da realidade que indica o processo de apropriação da existência pelo espaço que constrói e ocupa. Em *Construir, morar, pensar: uma releitura de 'construir, habitar, pensar' (bauen, wohnen, denken) de Martin Heidegger*, 2016, FUÃO ressalta: "O verbo *wohnen* na maioria das traduções para o português e espanhol foi traduzido como "habitar", aqui oportunamente traduzimos o *Wohnen* por outros sinônimos como: morar, viver, residir, sem nos fixar numa só precisamente. Adotei na maioria das vezes a tradução "morar" e ou "viver"; dentre esses vários sentidos, a meu juízo: os que melhor comportam, suportam o sentido poético do que seja *wohnen* para Heidegger."

³ O termo quadratura é empregado por Heidegger para indicar aquilo que compõe o mundo no qual o homem habita. Heidegger escreve: "Chamamos quadratura essa simplicidade. Em habitando os mortais são na quadratura. O traço fundamental do habitar é, porém, resguardar. Os mortais habitam resguardando a quadratura em sua essência. De maneira correspondente, o resguardo inerente ao habitar tem quatro faces." A quadratura é composta pelo céu, a terra, os mortais e o divino. Sobre o divino Heidegger escreve: "Os mortais habitam à medida que guardam os deuses como deuses. Esperando, oferecendo-lhes o inesperado. Aguardam o aceno de sua chegada sem deixar de reconhecer os sinais de suas errâncias não fazem de si mesmo deuses e não cultuam ídolos. No infortúnio, aguardam a fortuna então retraída." E mais adiante Heidegger conclui: "Salvando a terra, acolhendo o céu, aguardando os deuses, conduzindo os mortais, é assim que acontece propriamente um habitar." (HEIDEGGER, *Construir, Habitar, Pensar. Ensaios e conferências*, 2021, pg.130). Logo, na concepção de morada, da forma como se constrói o habitar do homem na terra proposta por Heidegger, ainda se perpetua a ideia de transcendência como um resguardo do essencial.

ponte reúne integrando a quadratura, mas reúne integrando no modo de proporcionar à quadratura estância e circunstância. A partir dessa circunstância determinam-se os lugares e os caminhos pelos quais se arruma, se dá espaço a um espaço.

HEIDEGGER, *Construir, Habitar, Pensar. Ensaios e conferências*, 2021, pg.121.

O espaço é então uma abertura dada por uma coisa, algo construído ou cultivado pelo ente que lhe dá significação na sua relação com as coisas e com o seu modo de compreender, morar (habitar) o mundo. Esse espaço se abre justamente pela organização que o próprio ente opera, ao construir e delimitar um espaço, assim o ente dá extensão e, ao mesmo tempo, limite à sua maneira de viver, compreender e morar (habitar), pois consegue operar sua existência, dentro de um espaço factual, real e não apenas um espaço de abstração matemática. É a fatualidade do espaço que dá a ele significado, e é nele que se operam os conceitos que dão possibilidade ao pensar.

Trata-se de ver como o *homem* é no espaço. O homem não é no espaço como um corpo [*Körper*]. O homem é no espaço, de modo que ele **arruma** [*einräumen*] o espaço, sempre já instalou espaço. Não por acaso nossa língua fala em ceder espaço [*von einem Einräumen*] quando alguém admite algo, permite um argumento. O homem permite o espaço como **liberando o espaço** [*Räumende*], libertador [*Freigebende*] e arranja a si mesmo e às coisas nesse âmbito livre. O homem não possui corpo algum e não é nenhum corpo [*Körper*], mas vive seu corpo-próprio [*Leib*]. O homem vive [*lebt*] enquanto corporifica [*leibt*] e assim está imiscuído [*eingelassen*] no aberto do espaço e, por meio desse imiscuir-se, já detém-se em relação aos outros homens e às coisas.⁴

HEIDEGGER, *Observações sobre arte-escultura-espaço*, 2008, p.19.

⁴ Optei por alterar na tradução original a palavra instala para arruma e a palavra espaçante para liberando espaço, pois entendo que estas traduzem melhor o sentido pretendido por Heidegger para o texto. Segue a tradução original do texto: Trata-se de ver como o *homem* é no espaço. O homem não é no espaço como um corpo [*Körper*]. O homem é no espaço, de modo que ele **instala** [*einräumen*] o espaço, sempre já instalou espaço. Não por acaso nossa língua fala em ceder espaço [*von einem Einräumen*] quando alguém admite algo, permite um argumento. O homem permite o espaço como **espaçante** [*Räumende*], libertador [*Freigebende*] e arranja a si mesmo e às coisas nesse âmbito livre. O homem não possui corpo algum e não é nenhum corpo [*Körper*], mas vive seu corpo-próprio [*Leib*]. O homem vive [*lebt*] enquanto corporifica [*leibt*] e assim está imiscuído [*eingelassen*] no aberto do espaço e, por meio desse imiscuir-se, já detém-se em relação aos outros homens e às coisas.

Como consequência de sua existência, o homem mora (habita), em habitando constrói lugares, para dar significação, da mesma maneira que constrói a significação das coisas, por meio da linguagem. Tanto a linguagem quanto o construir são a forma como o homem habita o mundo.

Heidegger parte exatamente desta questão da linguagem para pensar o morar, ou seja: ele pensa o habitar desde a questão da linguagem, a linguagem como o lugar do poético que guarda a essência desse morar. Para a ele a linguagem funda o ser, somos o que somos pela linguagem, pensamos o que pensamos através da linguagem, ela determina nosso pensar. Mas também para Heidegger, esse “morar” funda o ser, somos o que somos graças à morada, a moradia, pensamos o que pensamos também através da casa, do lugar, ela também determina nosso pensar. As palavras moldam e direcionam nosso pensar, a casa domestica e conforma também nosso pensar.

FUÃO, *Construir, morar, pensar: uma releitura de ‘construir, habitar, pensar’ (bauen, wohnen, denken) de Martin Heidegger*, 2016, pg. 2

Assim sendo, a essência do ente está na sua própria existência e no significado que ele dá à sua relação com os entes que compõem a sua vida cotidiana. A região, em que o homem está inserido, torna-se traço fundamental de sua essência, morara, habitar e pertencer são, dessa maneira, alicerces do ser do homem.

O próprio pensamento se caracteriza pelo fato de estarmos presentes e deixarmos vigente ao nosso pensamento aquilo que está presente em nosso entorno, o próprio perceber, como Heidegger destaca no texto “*O que quer dizer pensar?*” faz-se por meio desse estar vigente: “Este perceber que destaca é um re-presentar, no sentido simples, amplo e, ao mesmo tempo, essencial de deixar algo vigente estar e pôr-se diante de nós tal como está e se põe” (HEIDEGGER, *Ensaio e conferências*, 2021, pg.121).

Ao perceber, o estar, como presença e pertencimento, no espaço e no tempo que o ser ocupa, é que ele é capaz de pensar o essencial de seu próprio ser e assim tornar-se disponível à espera necessária para que o pensamento aconteça. Segundo Heidegger, esse perceber das coisas não se dá apenas no sentido de, ao perceber representar a si, ou de si a-perceber isoladamente. Se o movimento da percepção se der apenas no sentido de se impor à coisa, transformando-a em objeto da sua própria determinação, o pensamento da própria coisa e da essência do ser se limitam e o pensamento propriamente dito

deixa de acontecer. Se o pensamento não superar esse auto-reflexo de si nas coisas e não se deixar aberto à possibilidade e se estar alerta para ir além disso, o pensamento não será dado no ser e, dessa maneira, o ser não será capaz de morar, habitar.

...em nosso tempo, que muito dá a pensar, o que cabe mais cuidadosamente pensar mostra-se no fato de não pensarmos, isto é, de ainda não correspondermos propriamente ao que cuidadosamente cabe pensar. Até agora ainda não nos introduzimos no modo próprio de ser do pensamento para aí habitarmos.

HEIDEGGER, *O que quer dizer pensar? Ensaios e conferências*, 2021, pg.121.

Heidegger, no texto *Construir, morar (habitar)⁵, pensar*, define a essência do morar, viver, (habitar) como resguardo, resguardando aquilo que é essencial no ser, que podemos propriamente habitar e, assim, tendo resguardo do que é fundamental à essência do ser, esse pertence, de-mora-se, compreende, mora, habita. Ao morar, habitar e compreender, é que exerce a liberdade, pois a liberdade está no resguardo, pode expressar-se, porque a essência do ser está resguardada.

O indivíduo pode expressar o seu ser em liberdade, ao pertencer, a permanência do morar e compreender o seu espaço torna possível o pensamento livre com abertura do ser em direção ao essencial, sem o aprisionamento da capacidade e da potencialidade do indivíduo como ser.

4.2 O espaço existencial do ser

...o que é o espaço?

Encontramos a primeira discussão tematicamente conduzida [*ausgeführte*] dessa pergunta no livro IV das preleções aristotélicas sobre a Φύσις. Traduz-se essa palavra grega, de modo bem impreciso, por meio da palavra latina *natura*, natureza. Os gregos pensam os φύσει ὄντα, aquilo que se apresenta a partir da natureza [*das von Natur Anwesenden*], como aquilo que eclode [*aufgeht*] a partir de si mesmo e, assim, aparece. Isso que desse modo se apresenta é distinto daquilo que não deve sua presença a Φύσις, mas vem à presença mediante o produzir [*Her-stellen*] humano. O conhecer-bem [*das Sichauskennen*] um tal produzir chama-se, em grego, τέχνη. Essa palavra é também o nome grego para a arte. Nossa palavra arte [*Kunst*] vem de conhecer [*Kennen*], conhecer bem uma coisa e sua produção. Τέχνη e arte não significam um fazer, e sim um modo de conhecimento. Este, por sua vez, tem para os gregos o traço fundamental do desocultar [*entbergen*],

⁵ Ibidem 1

do apresentar desocultante daquilo que se presentifica [*des Vorligenden*]. Aquilo que se apresenta mostrando-se a partir de si mesmo são os corpos (ἴωματα) animados e inanimados. Aquilo que, de modo bastante impreciso, denominamos de espaço é representado a partir da perspectiva dos corpos [*Körper*] que se apresentam.

HEIDEGGER, *Observações sobre arte-escultura-espaço*, 2008, p.17.

O próprio ser/estar-no-mundo, assim como pontuado por Heidegger, exige uma espacialidade, a corporeidade presente no ser e nas coisas, pressupõe um habitar do mundo, um estar no mundo, uma espacialidade concreta, seja ela material ou abstrata, para que se possa ser como existência presente no mundo.

Essa relação de ser com a abertura de espaço, desse estar-aí das coisas, é que abre espaço que dá existência às coisas. Essa abertura de espaço é o que faz possível a significação, pois, dando lugar e abrindo espaço, é que se realiza o sentido da coisa com o mundo e com os que cercam e compõem seu entrono.

A permanência do ser, o estar junto as coisas confere o habitar, para a existência de cada um, a existência é essencialmente espacial, por isso, dá-se, dentro do espaço concreto, onde se efetiva o estar de cada um. A existência só se compreende, a partir de si própria, da sua relação de corporeidade e espacialidade que definem seus próprios limites de compreensão. A relação espacial do ser com as coisas que formam seu mundo, que compõem seu entorno, dão fatualidade à sua existência. Por meio dessas relações ele está no mundo e compreende a si mesmo. Assim, o ser não é uma dimensão externa ao mundo em que habita, ele compõe esse mundo e é formador dos lugares e do espaço em que concretiza sua existência. O espaço não está fora nem dentro dele, mas se forma junto com o ser, sendo assim, uma dimensão ontológica de sua existência e não um *extensio* matemático abstrato.

O “ser” em Heidegger é um geral, um conceito, enquanto o “ente” é o indivíduo “aqui e agora”, o “*Dasein*”, o singular. Seu correlato análogo seria o conceito de espaço e de lugar, o espaço é uma abstração tal qual o ser, e o lugar seria a individualização desse espaço, o lugar único. Para Heidegger o ser é o lugar também, o *Dasein* é inseparável de seu lugar, de seu *topos*. E esse *topos* fala, ele não é inócuo, não um espaço abstrato, mas um vivo e compartilhado com outros seres vivos; ele faz pensar (*denken*); dá o que o que pensar, dá o pensar, faz pensar um determinado pensar. Em Heidegger é o “ente” com todos os seus dramas do dia a dia que interroga o “ser”, interroga sobre sua inevitabilidade ante a morte, assim como o lugar também interroga o ser. O ser no mundo, esse “estar aqui” é o que angústia, e

essa angústia para Heidegger está relacionada a um “não mais nos sentirmos em casa”.

FUÃO, *Construir, morar, pensar: uma releitura de ‘construir, habitar, pensar’ (bauen, wohnen, denken) de Martin Heidegger*, 2016, pg. 13

A espacialidade essencial da existência do ser/estar está ligada diretamente com o seu pertencimento, a partir dela se habita o mundo e, não a encontrando, mergulha-se na angústia inerente à condição de existência. Pertencer está na formação de mundo, em que o ser se torna capaz de se resguardar, identificar as suas relações cotidianas e habituais. Assim é capaz de deixar-se aparecer, manifestar-se no mundo como identidade, pode interpretar e criar significação com as suas relações interpessoais e espaciais.

Sendo a espacialidade essencial ao próprio ser, o não pertencimento ou o não se identificar com um lugar provoca a angústia existencial de um confrontar-se com um mundo ao qual não se compreende e com o qual não se identifica, portanto não pertence. Assim, o ser, em confronto com um mundo, no qual não consegue encontrar referências de significação, não consegue identificar um *de onde* ou *para onde* das coisas e de si mesmo, dessa maneira, perde a capacidade de compreensão e interpretação do mundo a sua volta.

Na privação de acolhimento, que se apreende na angústia, o mundo deixa de ser o mundo de construção e identificação do indivíduo e passa a ser o mundo num sentido externo. Esse movimento do ser de retirada do seu próprio mundo permite confrontar-se consigo mesmo, chegar a sua condição mais originária, como uma angústia, um medo, do não pertencimento, que está sempre presente na condição de ser do indivíduo. Porém, na angústia, o indivíduo evidencia, para si mesmo, a sua necessidade primária de estar no mundo, de morar, de habitar e pertencer e, nesse movimento de entrada e saída de seu próprio mundo, consegue buscar um habitar ainda mais originário e próprio de sua existência.

Assim, a condição de habitar no mundo não exclui o sentimento de exílio sempre presente no ser, esse movimento de pertencimento e exílio de seu próprio mundo é que o faz navegar, em sua existência, na busca de um habitar mais próprio e conectado com seu entorno. Dessa maneira, o indivíduo toma posse de si mesmo, mora em si, efetiva suas próprias vontades e possibilidades, mesmo na angústia da possibilidade de não estar sempre seguro e resguardado no seu habitar.

A existência do ser/estar é espacial em si. Ela se concretiza, em uma espacialidade fatídica, que se traduz para o ser como uma totalidade significativa em que ele compreende o seu mundo e a si mesmo. O espaço, quando tratado de maneira abstrata e externa à existência do ser estando, perde sua significação e neutraliza o mundo e o entorno, no qual está colocado, assim ele se des-mundaniza e se desumaniza, pois perde a capacidade de se compreender e compreender o mundo a sua volta.

O constante processo construção, formação e cultivo que é próprio da condição essencial do ser/estar se materializa e se torna compreensível para ele quando o seu mundo se concretiza nas relações que forma com as coisas e com meio em que vive. Assim, o construir é uma concretização do ser, do entendimento e da compreensão de mundo. É construindo as suas relações com o mundo que o ente se apropria dele.

O mundo, formado na existência do ser, é um congregado de mundos que se co-pertencem e relacionam-se entre si. O mundo se define, a partir desses encontros, que ganham significado e imerso, na sua própria existência, o indivíduo compreende a si mesmo. O encontro provoca a abertura desses significados que aparecem para o ser a partir dos quais interpreta sua existência.

O significado das coisas nos aparece na forma como nos ocupamos delas e não da sua mera presença. Assim, o nosso entorno não se forma apenas pela presença material, mas do que essa presença significa para a nossa existência. É na espacialidade inerente à presença e concretude das coisas que o ser, também essencialmente espacial, forma seu mundo. Pelo mundo, o ser estando se movimenta, cria significados, identidade e habita o mundo a partir desses significados. É também, a partir desses significados, que as coisas se tornam referências que possibilitam o pertencer e, a partir dos quais, identifica-se a presença do ser, nos diversos mundos criados por ele e para os demais seres, cada um na sua individualidade.

O mover-se, ou seja, o estar aí espacial do ser é indispensável à sua compreensão de mundo. Somente nesse estar, nesse mover-se pelo mundo é que o ser consegue compreender a sua a natureza e a natureza dos demais entes e assim diferenciá-las.

Dessa forma, o espaço que o ser percorre e no qual percebe as coisas e a si mesmo não é o espaço cartesiano como *res extensa* de um mundo abstrato

de percepção matemática. O espaço percebido e formador do ser e de seu mundo é um espaço de referencialidade e significação, o ser não percorre o espaço apenas pela corporeidade imediata de sua matéria, mas pela presença dos significados que as coisas tomam dentro de seu mundo.

A presença da significação, não necessariamente é física, pode ser mental ou emocional, como uma obra de arte é capaz de fazer, pode ser remetida num espaço por outros elementos que tragam a presença de sua significação, mas é sempre concreta, na formação de mundo do indivíduo pela sua significação adquirida, na sua construção pessoal e na construção do mundo, no qual é parte integrante dele. O ser é presença em seu mundo e não objeto alienado que apenas o observa, por isso, não se pode separá-lo da sua própria formação. A relação aqui pensada já não se dá, em termos de sujeito e objeto, ou de sujeito transcendental de natureza superior que paira sobre um mundo como *res extensa*. Aqui o ser é presença no mundo que se forma dele e com ele, a partir da concretude de significação, que seu mundo adquire.

O espaço se forma, a partir do encontro das coisas, que ganham significação, na reunião que as faz revelar o sentido de mundo para o indivíduo ao qual pertence. Assim, o mundo e o ser se formam mutuamente e, dessa forma, abre-se o espaço existencial no qual o ser experiencia a sua vivência.

A possibilidade de significação do habitar do ser no mundo é que dá possibilidade de elaboração do mundo como totalidade. As coisas, assim como a natureza, têm sua existência própria independente do ser. Faz-se necessário apontar é como o ser enquanto indivíduo constrói o seu próprio mundo, a partir de sua própria existência. Ele o faz ao dar significação, à medida que abre o seu espaço de vivência, no qual concretiza o seu mundo, revela seu sentido de ser no espaço de sua presença. A partir da experiência de mundo interior, compreende-se e se faz a conexão com o mundo externo como uma totalidade.

O espaço é então percebido pelo pertencimento mútuo das coisas que o compõem e a ele trazem significação. Esse pertencimento se dá a partir de um abrigo, de um estar dentro de uma interioridade recíproca, assim, os objetos alcançam a sua razão de ser e o espaço se organiza e aparece a partir das coisas. Desse modo, revela-se a totalidade e a significação que torna esse espaço significativo e perceptível como lugar ao indivíduo.

O sentido da coisa se revela, não nas suas características evidentes, mas no seu significado adquirido no contexto cotidiano da vida. O ser/estar-no-mundo se concretiza pela relação do ser com o seu mundo cotidiano, com as coisas que compõem o seu entorno e dão ao mundo cotidiano da pessoa humana significação. O mundo apreendido pelo ser humano não é uma totalidade abstrata no espaço, o mundo que compreende a existência do ser está naquilo que habita o mundo junto com ele e que forma o seu, ou os seus lugares no mundo.

O mundo e o si mesmo do ser são uma unidade, só se descobre um “sujeito”, quando se revela a “objetividade” necessariamente espacial e corporal que as coisas possuem, assim, revele-se a sua significação dentro da totalidade do mundo. Tanto o ser quanto as coisas, um perfaz o outro, ou seja, um não se impõe ao outro, eles se fazem juntos, são uma unidade que se organiza, a partir de um espaço, tanto como corporeidade como quanto organização.

A dimensão espacial, como dimensão existencial do ser, é fundamento para o ser no mundo, tanto como essência como quanto individualidade. Esse ser refere-se às relações criadas espacialmente, para referenciar e percebe-se como subjetividade, pois só se está posto no mundo, quando se habita esse mundo como corporalidade concreta. Assim, as relações de transcendência, ou suas fronteiras de delimitação se dissolvem na concretude das coisas e da existência do ser como agir. Essas relações de transcendência acabam por se traduzir, numa relação de proximidade ou distância entre o ser e as coisas e a maneira como essas relações espaciais se dão, em termos de presença e distância, dentro do mundo que surge, a partir do agir do ser.

4.3 A arte como acontecimento da verdade e arte como arquitetura

As coisas, então, por meio de sua relação, organizam e fundam o espaço. A obra de arte, da mesma maneira, é capaz, enquanto permanece como obra de arte, de fundar um espaço, pois se torna referência para a organização e para a ambientação que surge no espaço a partir dela. Ela torna possível a criação de novas relações espaciais e propicia novas possibilidades de mundo, a partir do agir do ser no mundo.

Se porventura um corpo possui outro corpo a ser-lhe exterior, a envolvê-lo, está ele efetivamente num lugar, e se não tiver, não

estará. Esta é, então a razão porque, caso uma determinada coisa se torne água (coisa essa sem possuir nada de si mesma), nessa ocorrência poder-se-ia considerar tal coisa como sendo sem lugar; na verdade, as partes do todo movem-se (isto é, envolvem-se mutuamente), embora, quanto ao todo, se porventura se mover num outro sentido, tal não acontece.

ARISTÓTELES, *Física*, 2023, pg. 126, 212a

A arte, como fazer humano, é uma forma de instalar, é uma linguagem do habitar humano, assim a obra de arte forma lugares, pois dá espaço, promove abertura para que o pensamento possa estar liberto. Só pode estar liberto, pois foi-lhe concedido um lugar para isso. A liberdade concedida pela abertura que é própria do conceder, ocorre no espaço, formado pela região de encontro, em que se designam os lugares de acontecimento, em que o deixar abrir-se das coisas pode ocorrer.

Quando Hegel insiste na grande diferença de qualidade que uma pequena diferença de número pode constituir, ele já estava questionando a tendência moderna de reduzir o qualitativo ao quantitativo. Ele mostra que iguais quantias não são iguais. Dependem do que está próximo a elas, do sentido que assumem no todo da significação. Uma grande obra de arte decorre de muitos pequenos acertos no todo e em cada detalhe. Seu caráter único, aquilo que a faz ter uma qualidade especial e sugerir algo que somente ela consegue, é construído com muitos detalhes a partir de uma intuição geral, que somente sabe o que ela é à medida que ela vai sendo construída. A obra se obra no autor e faz com que ele seja autor. Não é tanto ele que faz a obra, mas a obra é que o faz, pois ela se perfaz através dele. Ele é o caminho para ela aparecer.

KOTHE, *Arte, arquitetura e liberdade*, 2019, p. 10

Heidegger diz que a obra de arte é onde a verdade acontece, pois, quando a obra é capaz de ser um lugar, ela permite a formação de uma região de encontro, em que há abertura como acontecimento, como um libertar sem limitações e sem impedimentos para o pensar. Na obra de arte, o ser se movimenta, nela o ser se mostra. A obra de arte é capaz de revelar aquilo que foi instaurado pelas coisas.

Heidegger descreve a conexão entre o artista e a obra de arte, como copertinência, em que o artista faz a obra, a obra que o constitui como artista.

O homem não *faz* o espaço; o espaço *também não é nenhum* modo *subjetivo* da intuição; ele também não é nada objetivo como um objeto. O espaço precisa, antes, do homem para espaçar como *espaço*. Essa relação misteriosa, que não apenas toca a vinculação do homem com o espaço e com o tempo, mas a vinculação “do Ser com” o homem (acontecimento apropriativo), essa relação é o que se esconde atrás do que nós, apressada e superficialmente,

representamos como o mencionado movimento circular ou em círculo quando precisamos determinar a arte a partir do artista e o artista a partir da arte.

HEIDEGGER, *Observações sobre arte-escultura-espaço*, 2008, p.20.

Se fizermos uma analogia a essa correlação, em termos de arquitetura, podemos especular que o meio construído, que é habitado pelo indivíduo, é feito ou modelado por ele, assim como pelo arquiteto. O primeiro, em seu habitar, morar e organizar de sua vida cotidiana e o segundo pelo planejar por ele, proposto ao definir os caminhos, usos, materiais, iluminação, etc., da mesma forma, o meio irá constituir a formação do indivíduo em sua identidade e forma de habitar o mundo.

A arquitetura, então, revela a forma como o ser habita o mundo, como ele organiza e relaciona os seus espaços. Com ela, pode-se interpretar como cada indivíduo se identifica com o seu espaço e como uma cultura organiza e revela as suas relações.

Assim, poder-se-ia fazer um comparativo entre as noções de tempo e espaço, em Kant e em Heidegger. Enquanto Kant classifica o espaço como uma totalidade externa, numa noção abstrata e matemática, Heidegger coloca o espaço como sendo aquele criado da maneira factual pelo movimento e pelo agir do Dasein. De tal modo, o espaço existe por si, sua fatualidade é real, porém sua percepção é subjetiva e intimamente ligada a formação da existência do ser, e não abstrata, objetivada e externa como em Kant.

O sentido de verdade, em Heidegger, está profundamente ligado ao lugar do ser, como ente essencialmente espacial. A verdade do ser está intrinsecamente ligada à sua forma de ser no mundo, como ele se movimenta e como age na concretização de sua existência. Assim, o sentido de verdade pertence ao lugar onde o ser realiza sua existência, essa verdade é espacial e temporal, refere-se ao tempo e espaço, assim, ela é relativa e mutante e não absoluta como se pretende acreditar.

Temos uma circunstância de como a parte se vem a correlacionar com o todo. Por esse motivo, verifica-se um certo contacto entre as coisas, isto é, há uma espécie de conaturalidade, ao tornarem-se ambos num só por geração. É isso o que há a dizer em relação ao lugar, a saber, quanto a existir e àquilo em que consiste.

ARISTÓTELES, *Física*, 2023, pg. 128, 213a

Os limites definem uma identidade ao lugar. A identidade tanto de um lugar quanto a dos entes que compõem este lugar se dão dentro de um determinado tempo e de um determinado espaço. Essa identidade irá se refletir no habitar do ser e em como ele se relaciona com o lugar construído a partir da sua reunião e dos entes que compõem o lugar.

O ser só é, porque está em si mesmo, ele é necessariamente espacial e sua existência se dá necessariamente em um lugar, num permanecer, em um pertencimento ou na falta dele. Sua existência e o mundo só ganham sentido nesse lugar de existência, por isso, a sua verdade está intimamente ligada ao seu lugar.

A obra de arte é capaz de transformar qualitativamente o espaço, ampliar os seus limites, transformar a realidade de quem ocupa o espaço. A arte é abertura de espaço desvelando seu ser. Ela é capaz de transportar uma realidade externa ao espaço, transformando-o em seu lugar de representação e desvelamento. Assim, por meio da obra de arte, o espaço se torna um lugar propício ao acontecimento da verdade. Esse acontecer se dá justamente pelo fato de se encontrar esse lugar de resguardo onde a obra pode deixar-se acontecer. Acontece, pois tem lugar, cria e transforma o mundo ao encontrar esse lugar de acontecimento, em que o copertencimento entre a obra de arte e o seu lugar de permanência, reciprocamente, concedem significado, criando uma ambiência advinda desse pertencimento.

Uma obra arquitetônica, um templo grego, não copia nada. Ele se ergue simplesmente aí em meio às rochas escarpadas do vale. A obra arquitetônica envolve a figura do deus e neste velamento a deixa projetar-se no âmbito do recinto sagrado através do pórtico aberto. Graças ao templo o deus se faz presente no templo. Esta presença do deus é em-si o alargamento e a trans-de-limitação do recinto como um recinto sagrado. Todavia o templo e seu recinto não pairam no indeterminado. O templo-obra junta primeiramente e ao mesmo tempo recolhe, em torno de si, a unidade daquelas veredas e referências, nas quais nascimento e morte, maldição e bênção, vitória e ignomínia, perseverança e queda, ganham para o ser humano a configuração de seu destino. A amplitude reinante dessas referências abertas é o mundo deste povo histórico. Somente a partir dele e nele é que retorna a si mesmo para consumir sua vocação.

HEIDEGGER, *A origem da obra de arte*, 2010, pg. 101 e 103

A obra de arte, assim com a obra arquitetônica, instaura, em seu lugar de pertencimento, relações de referência e significação com seu mundo interior engendrado, a partir dela e de seu entorno, na instauração de novos espaços existenciais de significação. O significado está na sua relação original com seu

lugar de origem e na relação com os diversos espaços que a partir da obra se instauram. “Ser-obra significa: instalar um mundo” (HEIDEGGER, *A origem da obra de arte*, 2010, p. 109).

A arquitetura, como arte que instala lugares, não é aquela que imita coisas, mas aquela que dá início. Com a definição de seus limites e sua natureza autônoma, dentro da paisagem e entre os homens, a arquitetura inicia a conformação e a significação dos lugares onde se concretiza a existência. A obra arquitetônica constitui-se como referência, a partir da qual se abre um mundo, referenciam-se os caminhos dos indivíduos que, por seu entrono circulam, configuram as vias de uma cidade. A arquitetura faz parte do que caracteriza o reconhecimento de um povo como povo, como se dá sua manifestação cultural e hábitos de vivência. Mesmo um povo nômade organiza sua moradia para lhes prover a segurança do pertencimento e do entendimento do espaço em que habitam, organizam suas tendas⁶ com uma determinada organização, demarcam seu lugar transitório de morada e junto a ela organizam seus afazeres, costumes e dão expressão à sua cultura, sua maneira de viver.

A arquitetura possui um poder conformador de abertura de um novo mundo que nasce a partir da obra arquitetônica. Ela determina o espaço, define o que é aberto e o que é fechado, como se dão as relações entre o mundo interior e o mundo exterior, dá rosto e significado ao lugar e caracteriza um tempo próprio de sua instauração. Esse poder se dá pelas relações de pertencimento da obra com seu lugar, seu tempo e com as pessoas que nela habitam.

Essas relações e essa vontade de habitar, de pertencer se tornam fundamento da existência do indivíduo, pois, em sua condição de ser, está sempre presente a angústia e o estar entre o estranho, isso instiga a busca pela morada, pelo habitual, pelo habitar, uma busca pelo pertencimento, por sentir-se localizado e por possuir referência na estância que é própria de sua existência.

⁶ **Yurt** (nas línguas turcomanas), **ger** (nas línguas mongólicas) ou **iurte** (aportuguesado)^[1] é uma tenda ou cabana circular usada tradicionalmente pelos pastores nômades mongóis e de outros povos da Ásia Central, como os quirguizes e os cazaques. Possui uma estrutura interna de madeira, com parede raramente ultrapassando a altura de um homem e teto ligeiramente abobadado, possuindo apenas um cômodo. É coberta por feltro ou lã, geralmente brancos. Toda a estrutura é de fácil montagem, fornecendo boa proteção contra o calor e o frio, e é carregada em pequenas carruagens nas migrações em busca por melhores pastagens para seus rebanhos. Fonte: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Yurt>

A obra de arte, à sua maneira, abre inauguralmente o ser do sendo. Na obra acontece a abertura inaugural, ou seja, o revelar, ou seja, a verdade do sendo. Na obra de arte a verdade do sendo se põe em obra. A arte é o pôr-se-em-obra da verdade.

HEIDEGGER, *A origem da obra de arte*, 2010, pg. 95 e 97.

A obra de arte opera o aparecer da coisa como coisa, revela seus significados, suas origens, seu lugar. Assim como Heidegger demonstra, em sua análise da obra de Van Gogh e do templo grego, em *A origem da obra de arte*. A obra de arte permite que se enxergue o mundo como aberto e não apenas o mundo do nosso cotidiano limitado pelas nossas próprias perspectivas, ela abre o mundo e o deixa acontecer para além da limitação da rigorosidade técnica ou da perspectiva pessoal do indivíduo. Ela abre para o próprio indivíduo aquilo que lhe é próprio, mas ele não consegue visualizar quando preso às suas habitualidades. Tem a capacidade de retirar a coisa do mundo do indivíduo e colocar o indivíduo no mundo da coisa, abrindo-lhe novas perspectivas de pensamento, força-lhe a encarar o estranho próprio de sua condição de ser para que possa repensar o seu habitar e o seu cotidiano sob uma nova perspectiva.

A dimensão espacial é fundamento da existência do ente, como materialidade e do ser, como condição primária da angústia e do não pertencimento original à condição de ser. Para que o ser dê significação à estância de sua existência, ele instaura lugares na relação criada pela definição de limites, em que habitam e se configura o seu pertencimento e, ao buscar esse pertencimento constantemente, necessita encarar a angústia e o estranhamento, expressando-os, por meio da obra de arte, para que possa alcançar novas aberturas de espaços no mundo em que amplia suas perspectivas de mundo e de conhecimento para além das suas próprias limitações.

A própria obra de arte amplia-se, ao acontecer como expressão de sua própria verdade, assim, a verdade não é suprema, absoluta e pertencente a uma dimensão acima do alcance dos homens, a verdade é espacial e temporal. A verdade acontece na obra de arte como uma abertura de horizonte que se dá, a partir dela mesma, expande-se, ao alcançar a configuração de lugar e ao impactar as pessoas que residem em sua presença.

O espaço enquanto região compreende o mundo como receptáculo da dimensão do pensamento, com relação entre o ente e as coisas, de maneira a não objetificar e reduzir o significado das coisas, mas, sim, uma relação em que

se ganha e se desenvolve significados de pertencimento que contribuem ao habitar do ente no mundo criado por suas relações.

A razão é a capacidade de se contrapor, colocar-se à frente daquilo que forma o todo. Estando-se isolado, não se pode e não se justifica contrapor, pois não há nada além de si, se assim fosse, não haveria de ter razão, nem pensamento, nem individualidade. Ou seja, define-se como identidade, porque se cria relações entre as coisas, o ente e o mundo.

A metafísica busca, por meio de sua maior expressão, a técnica. A técnica é a expressão da busca por uma organização geral do mundo por meio de generalizações e da ocultação das diferentes expressões de pensamento. A razão de ser e a expressão da técnica só são de fato importantes quando cumprem o seu papel como dimensão de contraposição das coisas. Onde ela deve cumprir a função de confrontar, para que se abra espaço para novas relações, onde exista abrangência e não apenas anulação como é utilizada atualmente.

Igualmente, a razão expressa a relação entre os entes, porém ela só se sustenta enquanto razão, quando serve à busca de novas significações, a aberturas de espaços para novas relações. Se for corrompida a restrição de abertura dessas novas relações, a razão torna-se instrumento da negação e da intolerância.

Dessa maneira, tanto a razão como qualquer expressão do pensamento do ente ou da essência do ser implicam espaçar, uma abertura de espaço em que há uma espera ativa, um permanecer receptivo que permite o acontecimento das relações entre as coisas e, a partir dessas relações, gera o seu pertencimento ao mundo em que mora, habita. Quando o ser, a partir desse pertencimento, apropriar-se do próprio mundo e abrir novos horizontes de pertencimento pela significação, ele torna-se capaz de morar, habitar.

Não se deixar perecer na escuridão requer um movimento de interiorização, de abertura de um espaço interno de pertencimento a um mundo de significação própria e não generalista, um espaço em que se permite a estância do ser, onde ele mora, reside e habita. Dessa forma, o espaço deixa transparecer sua dimensão existencial, como deve ser compreendida na arquitetura. Arquitetura que se supera não pela superação vazia da técnica, mas por abranger sua posição de arte concretizadora de realidades, realidades que

devem se superar, na criação de novas relações de pertencimento e significação, dando expressão ao habitar do ser.

O pensamento tradicional representativo postulado na metafísica gera uma separação e uma dualidade entre homem e mundo. Heidegger volta-se ao pensamento meditativo, em que o mundo é formado não pela oposição, mas pelo relacionamento de proximidade e pertencimento, que se formam entre o ente e as coisas, reflete uma postura ética, em relação à maneira como o homem forma seu morara, seu habitar no mundo junto e entre as coisas e não contra e em oposição a elas. Nessa perspectiva, as relações não são hierarquizadas, mas, sim, colaborativas de mútua dependência, o ser da coisa e o ser do ente coexistem e confirmam a sua existência na relação criada mutuamente entre coisa e ser. Assim, as coisas não se reduzem a objetos da consciência do homem, elas existem por si mesmas e na relação de proximidade, referenciamento e pertencimento que se cria mutuamente entre coisa e ente que forma o mundo no qual o ente e as coisas habitam. Esse mundo é a abertura gerada na reunião da quadratura, em que o homem habita, a abertura é justamente a reunião, o acontecimento apropriativo que reúne as relações formadoras do mundo.

As coisas, assim como o ser, possuem corporalidade, e as relações entre ambos, que dão forma ao mundo, ou o espaço como lugar, tomam corpo por meio da linguagem que revela o significado dessas relações. Essa linguagem pode ser a literatura, tanto como escrita ou como fala, assim como qualquer outra forma de arte seja a música, a pintura, a escultura, a dança e principalmente a arquitetura. Todas as artes são capazes de criar uma ambiência e revelar significado a essas relações, muitas vezes, encobertas numa não obviedade para a vida cotidiana. Porém a arquitetura, nesse cenário, ganha protagonismo, pois ela é a própria matéria-prima de sua arte, a criação de espaços, de mundos de significação, de significação como realidade concreta, nas quais as demais artes vão tomar forma e integrar a vivência do indivíduo como ser, por isso, a primordial importância do entendimento de seu significado existencial, que compõe o próprio ser da arquitetura como arte.

4.4 Arquitetura como habitar do ser

A maneira como tu és e eu sou, o modo segundo o qual *somos* homens sobre essa terra é o *Buan*, o habitar⁷.

HEIDEGGER, *Construir, habitar, pensar*, 1951, pg. 2.

A essência de construir é deixar-habitar. A plenitude de essência é o edificar lugares mediante a articulação de seus espaços. *Somente em sendo capazes de habitar é que podemos construir.*

HEIDEGGER, *Construir, habitar, pensar*, 1951, pg. 9.

A arquitetura, como objeto estético, será discutida neste trabalho como coisa que cria lugares e assim espaços, como um vazio, que dá sentido ao habitar, o vazio criado pela massa escultórica arquitetônica, que servirá de material para a criação de uma linguagem que permita chegar a um sentido, a uma significação desse vazio. Cria-se, assim, um espaço que é habitado, preenchido pela vivência do indivíduo, no qual ele encontra um sentido de lugar, de pertencimento e de identidade com o meio em que habita.

No espaço aberto pelo limite da coisa constitui-se o lugar, o lugar que dará abertura para a permanência das coisas. É também o limite que define o lugar, que fornecerá sentido e estabelecerá a correlação deste com o todo, ou seja, apenas ao se delimitar, é possível identificar e diferenciar.

De facto, caso o lugar não seja de nenhuma dessas três coisas, isto é, nem forma, nem matéria, nem extensão, a consistir esta em algo diferente da extensão do objeto deslocado; se assim for, então inevitavelmente apenas substituirá consistir o lugar na última daquelas quatro modalidades, a saber, o limite do corpo que envolve. Digo, com efeito, corpo envolvido aquele que é móvel por deslocação. Na verdade, parecerá essa uma questão não só relevante como difícil também, a saber, essa de se tentar compreender o lugar, visto que se dá a ilusão de tal consistir na matéria e na forma, pois a deslocação do corpo deslocado produz-se no interior de algo que o envolve e que está em repouso; o que habilita o lugar poder efetivamente ser outra coisa, a saber, a extensão intermediária, que é independente daquelas grandezas em movimento. Assim sendo, para isso contribui a aparência de ser o ar incorpóreo, parecendo efetivamente o lugar não só equivaler àqueles tais limites do recipiente, mas ainda a tudo que existe entre tais limites, a ser considerado como vácuo. Por outro lado, porque o recipiente consiste em um certo lugar deslocável, o lugar será então aquele recipiente que nunca poderá ser deslocado. (...) Daqui que o limite imóvel imediato em primeiro lugar daquilo que envolve seja o lugar.

ARISTÓTELES, *Física*, 2023, pg. 124 e 125, 212a

⁷ Ibidem 2

O sentido de vazio aqui utilizado neste trabalho não é a negação da existência ou de materialidade, o vazio refere-se ao espaço criado pelo limite material da coisa arquitetônica.

O lugar parece eventualmente constituir uma superfície, tal como um recipiente o é a saber, algo que contém uma coisa. Mais, o lugar há de se identificar com a respectiva coisa, bem como vir a coincidir com aquilo que justamente delimita ao conter.

ARISTÓTELES, *Física*, 2023, pg. 125, 212a

O vazio criado pela delimitação da coisa é necessário, para que seja possível o receber, o vazio é em si uma doação de espaço, para a permanência do ser, é o resguardar essencial à existência. O vazio deixa morar, deixa acontecer a vivência.

O ser coisa do receptáculo não reside, de forma alguma, na matéria, de que consta, mas no vazio, que recebe.

HEIDEGGER, *A coisa. Ensaios e conferências*, 2021, pg.121.

Nos estudos historiológicos de arquitetura, de uma maneira geral, a atenção, em sua maioria das vezes, está focada apenas na massa escultórica arquitetônica. Essa atenção limitada apenas à forma escultórica retira do arquiteto e do indivíduo que habita a arquitetura o entendimento de que a arquitetura, com os espaços que ela cria, são os espaços em que experienciamos a vida, espaços nos quais criamos significação para o processo de desenvolvimento psíquico e emocional do indivíduo. Assim, a arquitetura é uma linguagem e, como linguagem, ela nos dá acesso ao essencial das coisas que nela resguardamos, assim como é, por meio das palavras, que nos relacionamos com os outros e com o mundo. É por meio dos espaços criados pela arquitetura, que moramos, habitamos o mundo e, dessa forma, a arquitetura compreende a linguagem do habitar.

... construir é, precisamente, uma consequência do habitar e não a sua razão de ser ou mesmo a sua fundamentação. Essa deve acontecer num outro sentido de construir. [...] O homem, no entanto, só consegue habitar após ter construído num outro modo e quando constrói e continua a construir na compenetração de um sentido.

HEIDEGGER, "... poeticamente o homem habita...". *Ensaios e conferências*, 2021, pg.169.

O espaço é um elemento fundamental e indissociável de nossa percepção, não se elabora um pensamento sobre algo ou alguém ou até mesmo sobre si mesmo sem posicioná-lo de alguma forma, porque, para que seja

possível a elaboração de um pensamento, é preciso habitar, pertencer a um espaço, identificar e dar sentido às coisas.

O espaço se percebe nas coisas, as coisas integram e reúnem aquilo que está em torno de si e no seu cotidiano, “*propicia estância e circunstância*” (HEIDEGGER, *Ensaios e conferências*, 2021, pg.132). Dessa maneira, Heidegger define que é um lugar, aquilo que, por meio de uma coisa, *pode-se dar espaço a uma estância e circunstância*.

Coisas, que desse modo são lugares, são coisas que propiciam a cada vez espaços. Uma antiga acepção pode nos dizer o que designa essa palavra “espaço”. Espaço (*Raum, Rum*) diz o lugar arrumado, liberado para um povoado, para um depósito. **Espaço é algo espaçado, arrumado, liberado num limite**, em grego *πέρας*. **O limite não é onde uma coisa termina, mas como os gregos reconheceram, de onde alguma coisa dá início a sua essência**. Isso explica por que a palavra grega para dizer conceito é *όρισμος*, limite. Espaço é, essencialmente, o fruto de uma arrumação, de um espaçamento, o que foi deixado em seu limite.

Griffo nosso, HEIDEGGER, *Construir, habitar, pensar. Ensaios e conferências*, 2021, pg.134.

Essa é a definição de espaço, que acredito, pertença à essência da matéria-prima com a qual a arquitetura deve resguardar e trabalhar. A criação de espaços de significação que deem ao indivíduo o resguardo do essencial em sua existência, propicie a identificação por meio da significação de seus lugares e o exercício de sua liberdade de pensamento como ser. Dando lugar ao habitar, propiciando espaço à permanência do ser para que ele possa estar no mundo.

Resguardar não é simplesmente não fazer nada com aquilo que se resguarda. Resguardar é, em sentido próprio, algo *positivo* e acontece quando deixamos alguma coisa entregue de antemão ao seu vigor de essência, quando devolvemos, de maneira própria, alguma coisa ao abrigo de sua essência, seguindo a correspondência com a palavra liberar (*freien*): libertar para a paz de um abrigo. Habitar, ser trazido à paz de um abrigo, diz: permanecer pacificado na liberdade de um pertencimento, resguardar cada coisa em sua essência. *O traço fundamental do habitar é esse resguardo*. O resguardo perpassa o habitar em toda a sua amplitude.

HEIDEGGER, *Construir, habitar, pensar. Ensaios e conferências*, 2021, pg.129.

O lugar é, assim, um espaço de resguardo, que não é apenas um amontoar de coisas. O resguardo promove uma reunião, uma região de encontro das coisas em que, nessa reunião e nesse múltiplo copertencimento, as coisas podem aparecer e vir como são na abertura que lhes é concedida em um espaço que é um lugar.

A arquitetura dá espaço e limite ao resguardo do essencial à existência. No mais, a arquitetura, além de espaço cria tempos, pois a obra arquitetônica cria caminhos, é necessário percorrer a obra arquitetônica para apreendê-la, além disso, a obra arquitetônica permanece e transformasse ao longo do tempo. Ela muda, de acordo com o transcorrer da luz do dia ou da noite e, mais além, ultrapassa gerações e, em alguns casos, tem o poder de preservar pelo tempo o próprio tempo, porque, por meio do espaço criado por uma determinada arquitetura, preservam-se as características de uma época, um modo de vida, se é possível vivenciar um certo período que não necessariamente é o nosso. Assim a arquitetura é capaz de, por meio do espaço e da linguagem, que elabora com ela, criar essa relação de não linearidade com o tempo.

Por isso, a matéria essencial da arquitetura é o espaço, não o espaço abstrato e indefinido da ciência, mas um dar-espaço, um criar que seja capaz de transmitir, de comunicar significação pela percepção sensível do indivíduo. A arquitetura cria espaço para o indivíduo, o arquiteto cria espaço para o outro e não apenas para exteriorizar uma expressão de si mesmo. O espaço só ganha realidade, quando faz parte da realidade concreta do outro, logo a arquitetura é uma criação conjunta entre o arquiteto e aquele que vivencia o espaço criado, dado que apenas, por meio da vivência, é que o espaço ganhará significação e só pelo pertencimento a um lugar, a um espaço de significação, que é possível elaborar a vivência presente e encontrar entendimento e identidade.

A arquitetura concede lugar ao habitar do indivíduo, resguarda sua essência e lhe concede espaço para elaborar e exercer a sua liberdade. Quando pensada e realizada como arte propicia o conhecimento do modo de habitar o mundo. Além disso, a arquitetura também é um meio pelo qual se revela as relações culturais e das forças de poder vigentes em determinada época e sociedade.

Pensar o sentido de morar e habitar é essencialmente a função do arquiteto, o fazer arquitetônico implica pensar os espaços criados pela materialização da arquitetura, como espaços que serão o próprio sentido de ser do indivíduo. O criar da coisa arquitetônica tem por essência dar sentido, significação ao ser do homem.

O fazer arquitetônico é pensado, nesse sentido, como o processo de criação, elaboração e construção do espaço arquitetônico. O espaço

arquitetônico é um espaço de significação, um lugar, um espaço que resguarda o sentido, a essência das coisas.

Assim, a arquitetura busca criar esses espaços de resguardo do essencial da existência do indivíduo, o seu fazer é para o outro. Os seus espaços criam vazios protetores, abrigos que vão resguardar e atender os anseios, necessidades e sentimentos dos indivíduos que neles habitam.

O espaço arquitetônico é o vão criado entre paredes, tetos e outros elementos de vedação pertencentes ao processo de construção do maciço arquitetônico.

O maciço arquitetônico é parte integrante e fundamental da obra arquitetônica, já que é da materialização desses maciços que se criam os vãos. Porém o maciço, o escultórico arquitetônico não é, ou pelo menos não deveria ser, o único fundamento de criação do arquiteto. Sua criação deve primar pela significação criada por meio da elaboração e da concretização destes maciços, deve ater-se ao sentido criado pelos espaços gerados pelos maciços, a linguagem que este espaço emprega e a maneira como ele expressa a existência e o habitar do ser.

Muitas vezes, o volume escultórico, formado pela obra arquitetônica, é de fato o aspecto que recebe maior atenção dos críticos e dos comentadores da obra, pois, muitas vezes, é motivo de ostentação e de vaidade das entidades que viabilizam a obra, assim como do arquiteto que a criou. Contudo a matéria que é de fato objeto do estudo e da criação do arquiteto é o espaço, é criar, por meio da composição do vão criado pela obra arquitetônica, um sentido de lugar a esse espaço.

Então, o que se quer dizer com a palavra “lugar”? É claro que nos referimos a algo mais do que uma localização abstrata. Pensamos numa totalidade construída de coisas concretas que possuem substância material, forma, textura e cor. Juntas, essas coisas determinam a “qualidade ambiental” que é a essência do lugar. (...) Portanto, um lugar é um fenômeno qualitativo “total”, que não se pode reduzir a nenhuma de suas propriedades, como as relações espaciais, sem que se perca de vista sua natureza concreta.

NORBERG-SCHULZ, *O fenômeno do lugar*, 2006, pg.444.

A essência da arquitetura como gênero artístico é a criação de espaços, criados na busca de resguardar e dar significação à existência do indivíduo. Assim esses espaços passam a ser lugares, que, a partir da composição de seus

elementos, passam a ter significação e seus atributos lhe garantem qualidades que vão criar relações do espaço como lugar e do lugar com o homem.

O fundamento da relação homem-espaço está nos lugares, os quais são fundados, a partir das coisas construídas, que originam esses lugares. A abstração do espaço como *extensio*, em relações numéricas e matemáticas, não fundamentam a relação homem-espaço.

Os espaços são lugares em que se dão a estância das coisas, arrumados e limitados pela matéria organizam o vazio no qual se dá a existência do ser. Portanto as coisas construídas e a arquitetura proporcionam esses lugares de referencialidade em que se criam as ligações e as inter-relações de distância e proximidade entre os lugares e as coisas, entre o espaço e o homem em uma relação existencial.

Essa relação homem-espaço se dá no jogo de opostos apresentado por Heidegger na formação da quadratura. O espaço que se apresenta no habitar está contido no entre que surge das oposições céu e terra/ mortais e sagrado. O homem habita o entre, é no espaço proporcionado pelo vazio do entre que o homem é capaz de diferenciar as coisas e a si mesmo, é no espaço do entre que surge a sua identidade. É desse jogo de opostos que surgem as dimensões que dão parâmetros para a diferença e a semelhança.

Norberg-Schulz aponta que Heidegger denota que a arquitetura pertence à poesia, pois ela pertence ao concreto (NORBERG-SCHULZ, *O fenômeno do lugar*, 2006, pg.459), ela faz parte linguagem que dá sentido à existência do homem. Como linguagem, ela pertence ao processo de significação e identidade de uma pessoa. Vivendo, morando, habitando, ou seja, pertencendo a um lugar é que a pessoa é capaz de elaborar seus esquemas perceptuais e organizar suas funções psicológicas. Portanto a arquitetura deve fazer visível o sentido de lugar, deve dar espaço às coisas e significados da vida cotidiana.

Segundo a perspectiva de Evaldo Coutinho (*O espaço da arquitetura*, 1977), a arquitetura é a única arte que essencialmente cria realidade, diferente das demais artes que são fundamentalmente representativas. Por essa característica, a arquitetura tem por premissa a quebra da barreira estética, porque, ao contrário do que acontece nos outros gêneros artísticos, na arquitetura, não apenas se observa a obra, mas a experimenta. O indivíduo

adentra os espaços criados pelo arquiteto e, assim o modifica, criando nele movimento, sombra, sons.

Essa é característica única da arquitetura como gênero artístico, na qual o artista, no caso o arquiteto, cria espaços para o outro, para atender as necessidades, vontades e anseios do outro. Dessa maneira, então, o fazer do arquiteto não é apenas uma exteriorização de sentimentos e vontades próprias. É obvio que, sendo uma obra de criação artística, a obra arquitetônica sempre irá exprimir uma visão de mundo e uma forma de expressão que irá revelar intuições e sentimentos que são próprios do arquiteto que a criou. Porém esse não é o fator que estrutura a criação do arquiteto, quando ele idealiza o espaço, que está sendo criado.

Assim, o trabalho do arquiteto acaba, em algum grau, por condicionar os movimentos, ações e formas de estar em um espaço, dos indivíduos que o vivenciam. Entretanto esse é um processo que se dá em via mão dupla. O indivíduo, que habita o espaço criado, assimila as determinações e valores imbuídos ao espaço pelo arquiteto, não de maneira consciente e, ao organizar o seu cotidiano, acaba por modificá-lo. Ao preenchê-lo, busca equilibrar seus valores e emoções com aqueles imbuídos no espaço e assim se torna coautor da realidade criada pelo movimento de ambos – arquiteto e ocupante.

Justamente pelo fato de o espaço arquitetônico ser uma obra, em que não há uma barreira estética limitando o indivíduo que a experimenta, sendo ele parte integrante da obra, o espaço arquitetônico é de fato uma realidade aberta. O espaço da arquitetura, como constructo penetrável a quem dele participa, é também um espaço de liberdade criadora, para quem dele experimenta, pois o espaço é que possibilita, dá condições do indivíduo perceber e se expressar. Ao interagir e, mesmo interferir no espaço, o indivíduo cria com ele laços de afetividade e identificação, busca expressar seus sentimentos e vontades, em um espaço que, ao ser determinado pelo arquiteto, dá ao indivíduo condições para expressar sua vontade e desenvolver sua construção identitária.

Isso porque o espaço arquitetônico é pensado, de acordo com a sua função, é um espaço nominal em que o arquiteto busca criar um espaço que possua as qualidades necessárias para exprimir uma ideia. Ele busca criar uma ambiência, por meio dos elementos que compõem o vão, como a luz, a sombra, as vedações, as aberturas, a temperatura, a fim de que o indivíduo que habita o

espaço, consiga sentir-se parte dele e encontre os meios para a sua livre expressão.

Os espaços arquitetônicos então são lugares, são espaços de significação que permitem ao indivíduo elaborar e desenvolver a sua relação com o mundo e com as coisas. É justamente pelo fato de o espaço arquitetônico ser feito, para atender ao outro, que ele tem esse poder de criar laços afetivos, lembranças, memórias que darão senso de identidade ao indivíduo. Ao construir um espaço para morar, habitar, é necessário dar a ele simbolismo, pois essa é uma necessidade existencial do ser humano.

O papel da arquitetura nesse processo não é óbvio e consciente, ela age de maneira discreta e inconsciente, no desenvolvimento do indivíduo, é aquela que fornece as condições de espaço, cria a realidade na qual se dará o seu desenvolvimento.

O fazer do arquiteto exige dele que se desfaça de si mesmo, para adentrar no anímico do outro e deixar transparecer, em sua obra, a identidade do cliente para quem a produz. É fato que, a depender do programa de necessidades exigido do arquiteto, a solução de sua obra deixa de ser focada em apenas um cliente e passa a ser a busca de solução para vários, tendendo assim a soluções mais racionalistas, direcionadas a atender as constantes humanas, em detrimento da subjetividade e da expressão de cada indivíduo especificamente. Porém, mesmo assim, a busca do arquiteto sempre será atender o outro, seja ele um outro determinado ou genérico.

Por conseguinte, é característico da arquitetura ter que lidar com fatores que interferem no fazer do arquiteto e que, para outras artes, não são fatores relevantes. O arquiteto tem que lidar com fatores, como a limitação formal, o programa de necessidades, a consideração ao cliente, a limitação à liberdade criativa do artista. Entretanto o arquiteto supera esses fatores na busca de criar um espaço arquitetônico que tenha imbuído nele valores qualitativos e que exprima a sua intuição e sua individualidade artística.

Pensar a arquitetura, como um fazer, que irá criar as realidades, nas quais os indivíduos se formam, em que buscam dar vazão aos seus sentimentos, libertar suas ações e exprimir as suas ideias, resguardar-se de seus anseios, buscar abrigo, para aquilo que é essencial à sua existência, traz ao arquiteto a real dimensão de seu trabalho. Perceber qual é o papel da arquitetura dentro do

processo de desenvolvimento do indivíduo evidência, para o arquiteto, o cuidado necessário que deve ser resguardado ao seu processo de criação como um processo que vai alimentar e dar significação ao habitar do outro.

Habitar é, porém, o *traço essencial* do ser de acordo com o qual os mortais são. Quem sabe se nessa tentativa de concentrar o pensamento no que significa habitar e construir torne-se mais claro que ao habitar pertence um construir e que dele recebe a sua essência.

HEIDEGGER, *Construir, habitar, pensar*, 1951, pg. 10.

4.5 O sentido existencial da arquitetura

O ambiente, no qual o indivíduo está inserido, é de influência fundamental na vivência e construção psíquica do ser humano, dessa maneira, arquitetura como arte, que possui como matéria-prima o espaço, tem como objetivo muito mais do que o simples funcionalismo. Arquitetura possui não apenas diferentes funções práticas que demandam diferentes programas de necessidades, mas também deve buscar dar espaço, abrir e deixar transparecer o conteúdo simbólico de nossa vivência, daquilo que dá forma e que reúne o mundo de cada indivíduo, para que ele possa habitar, resguardar a sua essência, apropriar-se de sua identidade e dar a si mesmo e ao seu entorno significação.

Tratar arquitetura apenas como objeto técnico limitado a dimensionamentos matemáticos abstratos ou limitações de funcionalismos esvaziados de características qualitativas, que o espaço deve fornecer, retira da arquitetura seu caráter de realidade concreta, na qual o indivíduo constrói sua identidade e dá significação à sua existência. Retira a essência do seu construir que é dar espaço ao habitar do ser.

Norberg-Schulz trata arquitetura como a concretização do espaço existencial do ser. No mesmo sentido, para o Habitar dado por Heidegger, Norberg-Schulz afirma que a arquitetura dá ao homem alicerce existencial, com o qual ele se torna capaz de se identificar e se orientar, tornando seu ambiente significativo para a sua existência. Para ele, esse é o propósito da arquitetura. Assim, identifica como funções da arquitetura, quando tratada como espaço existencial, em que o indivíduo concretiza sua existência, a orientação e a identificação.

Dessa maneira, dando significado ao ambiente, em que o homem habita, a arquitetura deve criar lugares. Os lugares são espaços onde a vida se

concretiza, onde a existência do indivíduo ganha significado. Um lugar é um espaço que possui um caráter distinto no qual o indivíduo deve se reconhecer na realidade concreta. Esse caráter que Norberg-Schulz denomina *genius loci*. Assim, a arquitetura tem o papel de criar espaços que possuam caráter, ou seja, que sejam capazes de deixar transparecer ao indivíduo o caráter do lugar.

O caráter de um lugar é determinado a partir de suas características concretas, sua presença real. O caráter de um lugar é a maneira com ele nos é dado no mundo concreto.

To some extent the character of a place is a function of time; it changes with the seasons, the course of the day and the weather, factors which above all determine different conditions of light. The character is determined by the material and formal constitution of the place. We must therefore ask: how is the ground on which we walk, how is the sky above our heads, or in general; how are the boundaries which define the place. How a boundary is defined depends upon its formal articulation, which is again related to the way it is "built". Looking at a building from this point of view, we have to consider how it rests on the ground and how it rises towards the sky.

Até certo ponto, o caráter do lugar é uma função do tempo; muda de acordo com as estações, as horas do dia e as condições do clima, fatores que acima de tudo determinam diferentes condições de iluminação. O caráter é determinado pela matéria e a forma que constituem o lugar. Então, nós devemos perguntar: como é o piso que caminhamos, como está o céu sobre nossa cabeça, ou em geral; como são os limites que definem o lugar. Como estes limites dependem da sua articulação formal que, novamente, está relacionada com a forma como é "construído". Ao observar uma edificação a partir deste ponto de vista, nós devemos considerar como este repousa ao chão e com se eleva ao céu.

(tradução nossa) NORBERG-SCHULZ, *Genius Loci*, 1980, p. 14.

O caráter revela-se, na arquitetura das suas características físicas, que aparecem na sua concretização, a partir da maneira como foi construído e da relação criada, a partir da articulação entre espaço construído e entorno.

Porém, muitas vezes, a arquitetura moderna e contemporânea vem sendo tratada com um esvaziamento da dimensão existencial de sua natureza, o que ocasiona um esvaziamento existencial do próprio ser, pois esse só é capaz de identificar-se e orientar-se, quando é capaz de reconhecer-se na realidade concreta de seu ser, se essa tiver significação que lhe permita habitar, pertencer ao mundo no qual está inserido.

A criação de lugares é a concretização do habitar do indivíduo, dessa maneira, ele torna-se capaz de construir sua identidade própria, por meio das

relações que constrói com o meio, em que está inserido, ao se sentir pertencente a um espaço de significação, ou seja, um lugar.

Para Norberg-Schulz, lugar é o nome, para o ambiente concreto, no qual a existência se concretiza, é parte integral da existência.

What, then, do we mean with the word "place"? Obviously we mean something more than abstract location. We mean a totality made up of concrete things having material substance, shape, texture and colour. Together these things determine an "environmental character", which is the essence of place.

Então, o que, para nós significa a palavra "lugar"? Obviamente, nós queremos um significado maior de uma localidade abstrata. Para nós, significa uma totalidade feita de coisas concretas que possuem substância material, forma, textura e cor. Juntas estas coisas determinam o "caráter ambiental", que é a essência do lugar.

(tradução nossa) NORBERG-SCHULZ, *Genius Loci*, 1980, p. 6 e 7.

Assim como Heidegger, Norberg-Schulz define lugar como um fenômeno qualitativo que integra todas as relações espaciais que formam o ambiente definindo seu caráter. Como fenômeno qualitativo, o lugar compõe-se das relações espaciais que envolvem as diferentes formas em que se concretiza o habitar do indivíduo. Isso porque cada indivíduo possui diferentes formas de concretizar suas necessidades e de se relacionar com o ambiente a sua volta. Esse será influenciado pela sua realidade regional, sua tradição cultural, assim, a relação com o lugar em que vive não é apenas uma relação quantitativa abstrata, mas, sim, uma relação qualitativa em que o lugar adquire uma identidade que terá influência direta na formação de sua identidade.

O lugar se concretiza da reunião das coisas que o formam, a partir das relações espaciais, que essas coisas criam umas com as outras e com os indivíduos que habitam esse lugar. Dessa maneira, as coisas tomam vida, significado e caracterizam a sua relação entre aqueles que compõem o lugar.

A forma como o homem constrói é a forma como ele entende a sua relação com o mundo. A partir do que constrói, expressa sua compreensão de mundo, na busca de visualizar, concretizar sua identidade e o seu pertencimento ao mundo. Assim, aparece a necessidade de simbolização inerente à capacidade de compreensão do mundo e de si mesmo. Essa tradução das experiências vividas, em formas de se habitar o mundo, transparece a partir do caráter de um lugar.

The purpose of symbolization is to free the meaning from the immediate situation, whereby it becomes a “cultural object”, which may form a part of a more complex situation, or be moved to another place. All the three relationships imply that man gather the experienced meanings to create for himself an *imago mundi* or a *microcosmos* which concretizes his world. Gathering evidently depends on symbolization, and implies a transportation of meanings to another place, which thereby becomes an “existencial centre”.

O propósito da simbolização é libertar o significado da situação imediata, através da qual se torna um “objeto cultural”, que pode ser parte de uma situação mais complexa, ou pode ser transportada para outro lugar. Todos três relacionamentos sugerem que o homem reúne os significados experienciados para criar para ele mesmo um *imago mundi* ou um *microcosmos* que concretiza seu mundo. Reunir evidentemente depende da simbolização e implica na transposição de significados para outro lugar que desta maneira se torna um centro existencial.

(tradução nossa) NORBERG-SCHULZ, *Genius Loci*, 1980, p. 17.

A construção de um espaço revela ou transporta para o espaço a relação de significação que o indivíduo criou para aquele espaço. Esse é o sentido existencial da arquitetura, fazer transparecer o significado potencial, presente no espaço, torná-lo um lugar de significação, de expressão do sentido existencial de quem habita.

Norberg-Schulz identifica duas funções psicológicas próprias da relação homem e espaço. A orientação e a identificação. A orientação se refere a saber onde se está, está ligado à sensação de segurança necessária para habitar. Já a capacidade de identificação é característica fundamental, para que o indivíduo seja capaz de habitar, de se sentir pertencente e resguardado no espaço em que está inserido.

A não identificação do indivíduo com o espaço que ocupa retira dele a segurança do resguardo que o meio pode fornecer, como afirmação de sua identidade, o que o torna alienado de si mesmo, pois não consegue assegurar em si mesmo a sua identidade, dependendo de forças externas de manipulação para alicerçar suas convicções. Identificar-se é, nesse sentido, o oposto a acomodar-se, a identidade acontece apenas quando se possui a prerrogativa de refletir e estar presente não apenas fisicamente, mas em significação a partir das relações criadas com o ambiente, isso requer estar disponível ao pensamento questionador e aberto ao diferente e procurar encontrar e criar estruturas de significação próprias.

A arquitetura, muitas vezes, presa a uma visão extremamente funcionalista, dá primazia apenas à capacidade de orientação, esquecendo-se de que o espaço precisa fornecer bases concretas de identificação, em suas características físicas e qualitativas e também na sua articulação do espaço interno construído e com o espaço externo.

A capacidade de identificação é basilar para a sensação de pertencimento do indivíduo ao meio em que está inserido. Somente pertencendo e se identificando é que pode delimitar o seu espaço e concretizar o seu habitar para expressar-se com liberdade e segurança.

Habitando, o mundo torna-se acessível ao indivíduo, pois assim ele passa a possuir uma linguagem própria de compreensão do mundo e de expressão de sua forma de habitar o mundo.

Habitar aqui não se confunde com o simples hábito e a perda da reflexão do seu cotidiano, o habitar aqui se concretiza na reflexão necessária para que a compreensão e a significação do que compõe seu cotidiano se torne de fato algo apropriado pela pessoa, é um constante esforço e estado de abertura para a reflexão do mundo que se está construindo a partir das relações criadas com o meio e com as coisas.

Compreende e concretiza o mundo, ao reunir nele, as coisas concretas que para ele possui significação. Essa concretização se dá, a partir da linguagem que pode ser expressa por qualquer arte, seja ela escrita, desenhada, falada ou concretizada pelo espaço criado por meio da arquitetura.

A arquitetura é uma linguagem que expressa o ambiente concreto tornado visível em sua totalidade, ela revela a relação do indivíduo com o mundo. Assim, a arquitetura realiza o lugar de reunião de significados do indivíduo com o espaço. Sendo o indivíduo parte integrante do mundo, a negação da relação do indivíduo com o espaço é uma forma de alienação, de segregação do homem do mundo que ele habita, de como esse é expresso por meio das coisas e das pessoas e como a sua organização espacial reflete a sua relação psicológica com o mundo.

Ao estabelecer um lugar, o homem incorpora, nesses significados e simbolismos, organiza o seu próprio microcosmos em que reflete o seu entendimento de mundo. Dessa maneira, traduz significados para os espaços construídos. Os espaços construídos refletem o modo e a necessidade do

indivíduo de compreender o mundo em que está inserido e a sua relação com o mundo exterior. Assim, cada coisa adquire significação própria, a partir da reunião das coisas que formam esse espaço e da relação entre a reunião das coisas com o ambiente geral no qual possuem contexto.

O entendimento do ambiente natural se dá justamente pela construção e organização da maneira de habitar. Quando se constrói um espaço, delimita-o. Daí a importância fundamental da arquitetura com o fazer existencial que alicerça as bases de compreensão do indivíduo com o mundo.

The understanding of the natural environment therefore does not necessarily *precede* building. The very act of building may become means to this understanding, and the house may act as a “model” for the cosmic image, at least in structural similarity is present. We thus realize the fundamental importance of architecture as means to give man an existential foothold.

A compreensão do ambiente natural, portanto, não precede necessariamente a construção. O próprio ato de construir pode se tornar um meio para este entendimento, e a casa pode funcionar como um “modelo” para a imagem cósmica, enfim sua semelhança estrutural está presente. Percebemos assim a importância fundamental da arquitetura como meio para dar ao homem um ponto de apoio existencial.

(tradução nossa) NORBERG-SCHULZ, *Genius Loci*, 1980, p. 52.

Arquitetura como delimitação configura presença. É pela presença que se determina a sua relação com a natureza. Desde os primórdios, o homem possui a necessidade de delimitar o espaço que irá habitar para afirmar-se diante da sua relação com o mundo. Estar presente significa estar em um espaço, a relação espaço-temporal só se manifesta se seu ser se delimita no espaço.

A maneira, como o espaço é delimitado, como é definido seu invólucro, define a qualidade e o caráter de qualquer espaço construído e determina as propriedades do espaço. O invólucro define sua presença pelos limites e dele se determinam as aberturas e a direção do espaço. O grau de transparência determina a relação do espaço com o seu entorno, se esse se torna isolado ou constitui parte integrante de um todo. Essa relação entre espaço construído e seu entorno é também parte essencial da arquitetura, pois determina e reflete a sua relação social criada por meio das articulações dos espaços.

Evidencia-se, atualmente, é a relação de medo que foi criada socialmente e vem se refletindo na arquitetura. Condomínios fechados buscam isolar-se do seu entorno, desconectado-se da realidade, buscando cada vez mais afastar-se

do contato com o outro. Aqueles que possuem suas casas, em ruas abertas, constroem muros ou gradeiam todo seu terreno, refletindo o medo de seu entorno e assim procuram isolar-se do medo introduzido, por meio da manipulação, sem perceber que assim se torna cativo de interesses externos que se promovem pela propagação do medo.

4.6 Arquitetura como identidade e significação

O espaço construído também possui como função essencial a capacidade de expressar e dar identidade ao lugar. A estrutura de um espaço construído, a maneira como se deu a sua construção, as características de seus fechamentos, a quantidade de abertura e ou isolamento, todas essas características, juntamente com a maneira como os espaços criados se articulam entre si e com o seu entorno, é que dão significado e caráter ao lugar.

Os significados são uma função psicológica do lugar que só se constitui como lugar, a partir desses significados que possuem relação de interdependência ao processo de identificação, fundamental para o habitar. O significado consiste naquilo que o objeto reúne, ou seja, nas relações que são criadas a partir dele. O indivíduo adquire a sensação de pertencimento, ao criar e se sentir parte dessas relações, de assim estar resguardado pelo lugar.

No processo de construção do espaço, o homem constrói a si mesmo, cria seu próprio microcosmos, no qual reflete a si mesmo, sua relação com a sociedade e a cultura na qual está inserido. Se o indivíduo perde esse processo de construção de si mesmo, junto com o espaço no qual está inserido, perde a capacidade de identificação de si e do lugar, perde então a capacidade de desenvolver relação afetiva com seu meio, que não possuirá significado e, como consequência, estará o indivíduo alienado de seu ambiente, sua sociedade e sua cultura. Dessa maneira, a sua relação com as coisas a sua volta será simplesmente uma relação de consumo destrutiva, em que nada possui valor de significado afetivo, para a sua relação com o ambiente, e o próprio indivíduo perde a conexão com o ambiente que passa a ser visto como produto de consumo e não como meio de criação de relações afetivas que dão significado existencial à realidade concreta.

Desse modo, o indivíduo não se enxerga como parte de uma totalidade, pois não consegue perceber sua relação de pertencimento com o ambiente e com as coisas que o integram.

Significados não são criados, a partir do nada, são necessários objetos concretos para que as relações entre as coisas e indivíduo possam ser construídas e possam adquirir significação. Significados são parte de uma totalidade que forma o habitar o indivíduo. A capacidade de tornar manifesto esses significados, para que sejam apreensíveis aos indivíduos que o habitam, é função primordial da arquitetura. Tornar claras as possibilidades de identificação de um espaço vão muito além de um simples funcionalismo e reducionismo da arquitetura, como mera técnica e traz à tona o sentido existencial da arquitetura como arte, como poética do habitar.

As coisas reunidas no espaço, as características dos seus fechamentos, grau de abertura, formam os caracteres que reunidos darão significado ao espaço e tornam manifestas as relações do homem com o ambiente construído e com o ambiente natural de uma forma concreta. Assim, arquitetura cria realidades de significação, cria simbolismos, traduz e interpreta a formação de uma identidade cultural. A cultura se forma de símbolos que constituem significações que podem transcender o tempo e o espaço, manifestam as forças que constituem os significados formados socialmente.

Culture is therefore based on abstraction and concretization. By means of culture man gets rooted in reality, at the same time as he is freed from complete dependence on a particular situation.

Cultura é, portanto, baseada em abstração e concretização. Por meio da cultura o homem cria raízes na realidade, ao mesmo tempo, ele se liberta da total dependência de uma situação particular. (tradução nossa) NORBERG-SCHULZ, *Genius Loci*, 1980, p. 170.

Dessa maneira, a arquitetura concretiza e dá estância à realidade cultural, deixando manifesto o simbólico formado, a partir da realidade tanto particular quanto social. A arquitetura deixa evidente os limites nos quais se reúne e presencia os significados e, assim, é capaz de criar relações entre o interno e o externo, tanto na dimensão física do espaço presente, quanto na dimensão psicológica de formação da identidade do indivíduo e na formação de uma identidade cultural e na formação de uma identidade do lugar.

Quando se instaura um lugar, reúne-se a paisagem circundante, formando uma síntese entre espaço construído e espaço natural, dessa forma, determina-se uma localidade. Essa relação entre o lugar e seu entorno faz parte da identidade do lugar, assim como a estrutura interna do espaço define o seu caráter. A relação de coordenação entre estrutura interna e externa permite ao indivíduo orientar-se e se identificar dentro do microcosmos criado pelo espaço. Para isso, o papel do simbolismo é fundamental, na criação dessas figuras, que permitem identificar o contexto geral do espaço instaurado. Essas coisas tornam manifesto o significado do lugar, definem seu foco e seu papel dentro do contexto de seu entorno, o que permite que o homem se identifique e se oriente no espaço, dando significado orgânico ao seu habitar, descobrindo como relacionar-se com as coisas que o compõem, que se reúnem em seu mundo.

Um lugar de identidade forte possui relação significativa entre sua arquitetura, seu terreno e seu entorno. Assim o lugar formado pelo espaço construído revela, por meio de sua arquitetura, o que o espaço quer ser e a sua relação com o ambiente natural.

We have tried to show, however, that human identity presupposes the identity of place, and that *stabilitas loci* therefore is a basic human need. The development of individual and social identity is a slow process, which cannot take place in a continuously changing environment. We have reason to believe that the human alienation so common today, to a high extent is due to the scarce possibilities of orientation and identification offered by the modern environment.

Tentamos mostrar, entretanto, que a identidade humana pressupõe a identidade do lugar e que a *stabilitas loci*, portanto, é uma necessidade básica humana. O desenvolvimento de uma identidade individual e social é um processo lento, que não pode acontecer em um ambiente em constante mudança. Temos razões para acreditar que a alienação humana tão comum atualmente, em grande parte, se deve às escassas possibilidades de orientação e identificação oferecidas pelo ambiente moderno.

(tradução nossa) NORBERG-SCHULZ, *Genius Loci*, 1980, p. 180.

O limite entre espaço público e privado é que dá presença e diferencia ambos os espaços, da mesma maneira, unifica-os e coordena-os.

A presença determinada pelo lugar, evidenciada pela instalação, pelo estabelecimento dos limites, dá forma à maneira como o homem habita o espaço e revela a sua identidade, preserva a sua história, cultura e resguarda sua maneira de habitar o mundo, ou seja, resguarda aquilo que é essencial como

presença concreta, para que possa se perceber como estância, como temporalidade e espacialidade que compõe e configura o mundo no qual habita.

Para se criar arquitetura e realizá-la como realidade concreta de vivência do indivíduo, é necessário perceber, saber visualizar a identidade do local em que atua, identificar os símbolos formadores da organização psicológica do lugar e assim identificar a linguagem formadora de significação daqueles que habitam o lugar. Isto permitirá ao arquiteto criar, sem desrespeitar a cultura e vocação do lugar e, ao mesmo tempo, dar ao indivíduo que habita o espaço ferramentas de linguagem, para perceber e interpretar o meio formador de si mesmo, como esse o afeta e, ao dominar essas ferramentas, utilizá-las com instrumentos de construção de sua própria psique.

Assim, o espaço colabora para retirar o indivíduo do estado de alienação e buscar a compreensão das estruturas que moldam as suas vivências. A arquitetura pode moldar e educar o olhar, os sentidos, o caminhar, pode elucidar os símbolos, fazer compreender seus significados, tornar evidente aquilo que forma e condiciona o espaço e o tempo em que habitamos.

Uma arquitetura, sem estrutura simbólica, sem conexão com seu entorno, sem caráter identificável, resulta em alienação, pois não permite a identificação e a orientação, necessidades fundamentais de afirmação e segurança. A insegurança e o medo, assim como a pobreza simbólica, as poucas possibilidades de identificação levam a uma pobreza de repertório de vivências necessárias a formação psicológica para formação de um vocabulário emocional que ensine ao indivíduo a lidar com as diferentes experiências. Dessa maneira, torna-se reduzida a capacidade intelectual, principalmente de organização psíquica, o que implica um adoecimento mental do indivíduo e da sociedade, pois eles não conseguem estabelecer vínculos com aquilo que compõe seu espaço, seu mundo.

Arquitetura deve expressar a essência do ser como experiência concreta, aquilo que está na presença das coisas formadoras do seu mundo. Dar sentido profundo à realidade tanto em escala pública quanto particular, no espaço interno e externo deve reunir significados. Só assim pode criar identidade.

Educar, por meio da arte, sendo a arquitetura a mais presente em nosso cotidiano, entre elas, é necessário para ampliarmos o vocabulário sensível, emocional e psíquico com o qual damos significação à nossa existência. Portanto

o indivíduo terá capacidade de dar sentido, objetivo próprio à sua existência, sem precisar firmar sua existência na dependência emocional de forças externas, criar sua identidade, a partir de seu próprio conhecimento e dos vínculos criados, a partir do seu espaço e das suas vivências.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O ser humano, na busca da compreensão de seu próprio processo de autoconhecimento, desenvolve sua autopercepção e forma a sua relação com o mundo externo, à medida que constrói a sua psique, no processo de identificação e diferenciação própria de sua personalidade. Neste processo, suas vivências são formadas, no meio em que está inserido, dessa maneira, a qualidade do espaço construído irá condicionar a forma como ele é percebido e sua influência será direta na construção da identidade e da capacidade plena de seu desenvolvimento.

Ao experimentar um espaço com qualidade, em seu sentido existencial, o indivíduo será capaz de nele encontrar ferramentas que irão instrumentalizar a sua construção de conceitos e significados, perante o mundo, que de seu entorno se constrói. A partir dessas ferramentas de significação e referencialidade, é que o indivíduo irá construir as suas relações com as coisas e as pessoas de sua convivência. Assim, o espaço possui a capacidade de ampliar ou limitar os meios de desenvolvimento do indivíduo, de construir relações de significação que irão apresentar ao indivíduo maneiras de ele lidar com o processo de formação de sua identidade e da sua busca por reconhecimento e pertencimento ao meio em que está inserido.

O espaço é parte constitutiva do ser, fundamental na formação de sua capacidade imaginativa e formadora de imagem própria. O sujeito, como individualidade e como ser inconstante e mutável, tem por influência, na sua construção imaginativa e identitária, não só a sua personalidade como única, como também é influenciada pela construção cultural e temporal de sua época, assim como, pelo meio e pelos seus espaços de convivência. Tratar o espaço com parte constitutiva do sujeito e como ferramenta de fomento, para a construção imaginativa do sujeito, considerando a sua individualidade e a sua estrutura social, é a reflexão proposta e desenvolvida ao longo deste trabalho.

A arquitetura, como construtora da realidade, do meio no qual o indivíduo irá se desenvolver, é fonte primária para a educação estética do sujeito. A arquitetura, como fazer artístico, reúne tanto os aspectos da utilidade quanto da arte e, a partir de seus espaços construídos, deve proporcionar condições que sejam capazes de inspirar o estado reflexivo do indivíduo, instigando nele o

pensamento livre à ampliação de sua capacidade imaginativa, como ferramentas, para que esse indivíduo possa alcançar os seus significados e formas de representação em que reconheça seu pertencimento ao seu meio.

Tanto no entendimento de Kant que atribui a apercepção subjetiva à formação da identidade do sujeito, quanto à psicanálise que a relaciona ao processo de desenvolvimento e diferenciação do indivíduo da massa, ambos os entendimentos se relacionam de maneira indissociável do meio em que o indivíduo está inserido. Seja como sujeito, como psique, ou como ser, esse indivíduo “está”, ou seja, necessita de estância e permanência para se desenvolver. Ele é intrinsecamente espacial e relacionado ao meio, em que está inserido, e esse meio é sempre, ou quase sempre, o ambiente construído.

Esse ambiente construído se dará de formas diferentes, pois se relacionará com o lugar, em que se insere, com a época a qual pertence, com a realidade socioeconômica e cultural na qual se encontra e mesmo com a relação subjetiva de percepção e linguagem que aquele que o realiza possui. Porém o objetivo aqui é deixar evidente a relação entre a qualidade do ambiente construído, no qual o indivíduo se insere e a sua formação psíquica e identitária.

A arquitetura não deve perder seu caráter existencial, para a cegueira que se impõe, quando se torna imersa apenas na técnica. A arquitetura precisa atender tanto as necessidades fisiológicas de abrigar quanto as necessidades anímicas de habitar, de pertencer e de se identificar no lugar em que o indivíduo realiza a sua existência. A realidade construída pela arquitetura será de fundamental importância à formulação do tempo e do espaço mental, que se cria como indivíduo e na maneira como ele utiliza de sua imaginação, na formulação de suas representações. O espaço criado pela arquitetura será fundamento da percepção sensível do sujeito e condicionante de sua formulação de entendimento das coisas.

É fundamental que arquitetos, urbanistas e todos os profissionais que dedicam sua prática à criação e concretização da realidade, tenham, em seu fazer, a ação consciente do pensamento reflexivo, do papel existencial da arquitetura, na formação de mundo de todo ser humano e da busca da arquitetura, como prática artística no desenvolvimento da poética e do simbolismo formador das relações do indivíduo que a habita com o mundo ao qual pertence.

O processo de formação da identidade e personificação do sujeito depende dos conceitos que ele atribui as suas relações com as coisas. É a partir desses conceitos, desses significados que esse sujeito se determina. Esses conceitos determinam a sua maneira de agir e pensar, suas ações, comportamentos e condutas. Portanto o meio, no qual está inserido, espaço pelo qual se movimenta, percebe sua corporalidade e seu entorno, será fonte de material simbólico para a formação desses conceitos. Logo o espaço construído, assim como a arquitetura, tem papel formador na identidade do indivíduo e no seu entendimento e busca por dignidade como condição para a sua existência.

O objetivo deste trabalho é evidenciar que a percepção espacial do ser não se dá de maneira abstrata, mas que essa percepção está fundamentalmente ligada à construção pessoal do indivíduo. Por isso, compreender como se dá a construção da subjetividade, ao longo da história e da formação da pessoa humana, é de fundamental importância, para a construção de espaços de significação, nos quais as pessoas vão desenvolver suas vivências e sua formação psíquica.

Para a arquitetura, investigar e compreender como essa construção se dá no indivíduo é fundamental para que possa entender a dimensão de sua própria matéria-prima: o espaço. Só compreendendo o que é espaço, em seu sentido existencial, é que os arquitetos poderão buscar alcançar, em suas obras, espaços de significação que darão ao indivíduo dignidade existencial para buscar sua identidade e liberdade de expressão necessários ao pertencimento e compreensão do mundo.

Por isso, ao longo do trabalho, buscaram-se desenvolver conceitos importantes à concepção de indivíduo e de espacialidade, assim como relacioná-los. O objetivo aqui não é achar uma forma conclusiva ou apontar um manual prático de como a arquitetura deve ser metodizada. Buscou-se justamente o contrário, a ideia é relativizar e introduzir conceitos hoje alheios ao ensino de arquitetura, que, muitas vezes, transparece apenas como técnica científica e abstração matemática, perdendo sua conexão com o fazer artístico e existencial primordial à sua essência.

Apenas ao estar ciente do que é o objetivo fundamental da arquitetura como arte, é que seus aprendizes poderão buscar uma arquitetura que prime pela qualidade, pela dignidade do ser humano e do ambiente no qual ele

concretiza sua existência. Assim, é que irá surgir da técnica aplicada a beleza e a melhoria do ambiente construído. A técnica pela técnica é vazia e alienante. Entender qual é o papel fundamental da arquitetura, como fazer artístico que busca dar ao indivíduo ferramentas para o seu habitar, qual é a sua condição existencial de origem e qual é o propósito que a arquitetura deve buscar, em seu fazer construtor de realidades, é que dá a ela significado e a faz expressiva àqueles que nela habitam.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Física*. Tradução e notas Carlos Humberto Gomes. 1ª edição, Coimbra, Ed. Edições 70, 2023. ISBN 978-972-44-2618-1.

AZEVEDO, M. K., & NETO, G. A. R. M. (2015). *O Desenvolvimento do Conceito de Pulsão de Morte na Obra de Freud*. Revista Subjetividades, 15(1), 67–75. <https://doi.org/10.5020/23590777.15.1.67-75>

BARRETTA, J.P.F. *O conceito de vivência em Freud e Husserl*, Psicologia USP, Volume: 21, n. 1, p. 47-78, 2010, <https://doi.org/10.1590/S0103-65642010000100004>

BIERI, Andrea. *Desinteresse e vontade em Kant, Schopenhauer e Nietzsche*. Revista Concinnitas, 1998. ISSN 1981-9897.

COLIN, Sílvio. *Processos subjetivos de criação em arquitetura*. Rio de Janeiro: Silvio Vilela Colin, 2019. ISBN 978-65-900846-0-6.

_____. *Repensar a arquitetura*. Rio de Janeiro: Silvio Vilela Colin, 2019.

_____. *Fundamentos da arquitetura*. Rio de Janeiro: Silvio Vilela Colin, 2019. ISBN 978-65-900846-1-3.

_____. *Uma introdução à arquitetura*. 7ª edição. Rio de Janeiro: Jaguatirica, 2019. ISBN 978-855662-225-9.

COUTINHO, Evaldo. *O Espaço da Arquitetura*, São Paulo, Editora Perspectiva, 1977. ISBN: 978-85-27301-66-4.

DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas*. Tradução e notas Edson Bini. 1ª edição, São Paulo, Edipro, 2016. ISBN: 978-85-7283-953-2

_____. *Discurso sobre o método*. Tradução Paulo M. de Oliveira. 2ª edição, São Paulo, Edipro, 2006. ISBN: 85-7283-458-3.

FREUD, Sigmund. *Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*, Tradução Paulo César de Souza. Obras Completas volume 12, São Paulo, Companhia das Letras, 2010. ISBN 978-85-359-1606-5.

_____. *História de uma neurose infantil: (“O homem dos lobos”): além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920)*, Tradução Paulo César de Souza. Obras completas volume 14, 1ª edição. São Paulo, Companhia das Letras, 2010. ISBN: 978-85-359-1613-3.

_____*Psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920-1923)*, Tradução Paulo César de Souza. Obras Completas volume 15. São Paulo, Companhia das Letras, 2011. ISBN: 978-85-359-1871-7.

_____*O eu e o Id, "autobiografia" e outros textos (1923-1925)*, Tradução Paulo César de Souza. Obras Completas volume 16. São Paulo, Companhia das Letras, 2011. ISBN:978-85-359-1872-4.

FUÃO, Fernando Freitas. *Construir, morar, pensar: uma releitura de "construir, habitar, pensar" (bauen, wohnen, denken) de Martin Heidegger*. Revista Estética e Semiótica, Volume 5, n. 2, 2015, p.71-82.

GOMES, Matheus R. *A 'apercepção transcendental' Kantiana frente ao eu puro Fichteano do criticismo ao idealismo alemão*, Revista Alamedas, Volume 7, n.1, 2019 e-ISSN 1981-0253

GUYER, Paul. *Os símbolos da liberdade na estética kantiana. O que nos faz pensar*, [S.l.], Volume 7, n. 09, p. 73-92, oct. 1995. ISSN 0104-6675.

GUZZONI, Ute. *A relação entre espaço e a arte no Heidegger tardio*. Tradução Alexandre de Oliveira Ferreira. Revista Arte e Filosofia, Ouro Preto, n. 5, p. 48-60, jul 2008.

HEIDEGGER, Martin. *CONSTRUIR, HABITAR, PENSAR. [Bauen, Wohnen, Denken] (1951) conferência pronunciada por ocasião da "Segunda Reunião de Darmstadt"*, publicada em *Vorträge und Aufsätze*, G. Neske, Pfullingen, 1954. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback.

_____*Que é uma coisa?*, Tradução Carlos Morujão. Lisboa, Edições 70, 2018. ISBN 978-972-44-2013-4

_____*A origem da obra de arte*, Tradução Idalina Azevedo da Silva e Manuel Antônio de Castro. São Paulo, Edições 70, 2010. ISBN 978-85-62938-03-0.

_____*Nietzsche*, Tradução Marco Antônio Casanova. 2ª edição, Rio de Janeiro, Ed. Forense, 2014. ISBN:978-85-309-5633-2.

_____*Kant e o problema da metafísica*, Tradução Alexandre Franco de Sá e Marco Antônio Casanova. 1ª edição. Rio de Janeiro, Ed. Via Verita, 2019. ISBN 978-85-64565-90-6.

_____*O acontecimento apropriativo*, Tradução Marco Antônio Cassanova, 1ª edição, Rio de Janeiro, Ed. Forense Universitária, 2013. ISBN 978-85-309-4759-0.

_____*Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador.* Tradução Marco Antônio Casanova; revisão Gabriel Lago Barbosa- 1ª edição – Rio de Janeiro: Via Verita, 2015. ISBN 9788564565258.

_____*Ensaio e conferências.* Tradução Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Marcia Sá Cavalcante Schuback. 8ª edição – Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012. (Coleção Pensamento Humano). ISBN 978-85-326-2638-7.

_____*Ser e verdade: a questão fundamental da filosofia; da essência da verdade.* Tradução Emmanuel Carneiro Leão ; revisão da tradução Renato Kirchner, 2ª edição, Petrópolis, Editora Vozes e Bragança Paulista, Editora Universitária São Francisco, 2012. ISBN: 978-85-326-3571-6.

_____*Observações sobre Arte – Escultura – Espaço.* Tradução Alexandre de Oliveira Ferreira, revisão Marcel Albierto da Silva Santos. Revista Arte e Filosofia, Ouro Preto, n. 5, p. 15-22, jul 2008.

_____*Coleção Os Pensadores - Conferências e escritos filosóficos.* Tradução e notas Erinaldo Stein, Editora Nova Cultural, São Paulo, 1999. ISBN: 85-13-00905-9.

_____*Identidade e diferença.* Tradução e notas de Erinaldo Stein. 1ª edição Petrópolis – RJ, Editora Vozes, 2018. ISBN: 978-85-326-5792-3.

JUNG, Carl Gustav, *O homem e seus símbolos*, Tradução Maria Licia Pinho. 3ª edição, Rio de Janeiro, Ed. Haper Collins, 2017. ISBN 978-85-69809-63-0.

_____*Os arquétipos e o inconsciente coletivo*, Tradução Maria Luiza Appy, Dora Mariana R. Ferreira da Silva. 11 edição, Petrópolis, editora Vozes, 2019. ISBN 978-85-326-2354-6

KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade de Julgar*, Tradução Daniela Botelho B. Guedes. São Paulo, Ícone Editora, 2009. ISBN 978-85-274-1036-6.

_____*Crítica da Razão Pura*, Tradução e Notas de Fernando Costa Mattos. 4ª reimpressão, São Paulo, Editora Vozes, 2018. ISBN 978-85-326-4324-7

_____*Metafísica dos Costumes*, Tradução Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof. 4ª reimpressão, São Paulo, Editora Vozes, 2019. ISBN 978-85-326-4651-4.

_____*Fundamentos da Metafísica dos Costumes*, Tradução de Paulo Quintela. Textos filosóficos 7, Lisboa, Edições 70, 2019. ISBN 978-972-44-1537-6.

KOTHE, Flávio R. *Fundamentos da teoria literária*, 1ª edição. Cotia, São Paulo: Editora Cajuína, 2019. ISBN 978-85-54150-59-4.

_____. *Arte, arquitetura e liberdade*. Revista Estética e Semiótica, Volume 9, n. 2, 2019. p. 8-25. ISSN 2238-362.

_____. *A quina de Aquino*. Revista Estética e Semiótica, Volume 10, n. 2, 2020. p. 9-23. ISSN 2238-362.

_____. *A poesia hermética de Paul Celan*. Brasília, Ed. Universidade de Brasília, 2016. ISBN 978-85-230-1178-9.

MARTINS, C. A. *Autoconsciência pura, Identidade e existência em Kant*. Trans/Form/Ação, São Paulo, Volume 21-22. p. 67-89, 1998-1999.

MOOSBURGER, Udo Baldur. *A dedução das categorias na primeira edição da crítica da razão pura de Kant*. Dissertatio: Revista de Filosofia da Universidade Federal do Paraná. V. 37 (2013).

DOI: <https://doi.org/10.15210/dissertatio.v37i0.8648>

MOREIRA, Eliana Henriques. *Sobre a "superação" da distinção corpo e alma e suas implicações para a arte - uma perspectiva heideggeriana*. ARTEFILOSOFIA, v. 15 (2020) edição especial, P. 243-269. ISSN: 2526-7892 <http://www.artefilosofia.ufop.br/>

MUSSE, Ricardo. (1997). *Diferenças entre as deduções nas duas edições da crítica da razão pura*. TRANS/FORM/AÇÃO: Revista De Filosofia Da Unesp, 20(1), 45–55. Recuperado de <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/788>

NESBITT, Kate. *Uma Nova Agenda Para a Arquitetura*. São Paulo, 1ª edição, Editora Cosac Naify, 2006. ISBN – 978-85-75035-05-4.

NIETZSCHE, *Nietzsche – Vida e Obra*: Editora Nova Cultura. Coleção os pensadores, São Paulo, Editora Nova Cultural, 2005. ISBN: 85-13-00857-5.

_____. *A vontade de poder*. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro, Editora Contraponto, 2008. ISBN: 978-85-85910-96-9.

_____. *Fragmentos do espólio: primavera de 1884 a outono de 1885*; seleção, tradução e prefácio Flávio R. Kothe. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 2008. ISBN: 978-85-230-1226-7.

NORBERG-SCHULZ, Christian. *Genius Loci: Towards a phenomenology of architecture*, New York -USA, Rizzoli International Publications, Inc., 1980. 0-8478-0287-6.

_____. "Heidegger's Thinking on Architecture." *Perspecta*, vol. 20, 1983, pp. 61–68. JSTOR, <https://doi.org/10.2307/1567066>.

PIMENTA, Arlindo Carlos. *O tempo em Freud. Estudos de psicanálise*, Belo Horizonte, n.41, p.59-66, jul. 2014. ISSN 0100-3437

PAULSEN, Friedrich. *Kant, o filósofo do protestantismo*. Revista ética e filosofia política. Número XXI – Volume I – julho de 2018
eticaefilosofia.ufjf.emnuvens.com.br. DOI: <https://doi.org/10.34019/2448-2137.2018.26090>

RAWLS, Jonh. *Uma Teoria de Justiça*, Tradução Almiro Piseta e Lenita Maria Rímoli Esteves. 2ª edição, São Paulo, Martins Fontes, 2002. ISBN: 85-336-1630-9

_____. *História da Filosofia Moral*. Tradução Ana Aguiar Cotrim. 1ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2005. ISBN 85-336-2218-X.

SILVA, Hélio Lopes da. *A Imaginação na crítica kantiana dos juízos estéticos*. ArteFilosofia - Publicação Semestral, Revista de Estética e Filosofia da Arte do Programa de Pós-graduação em Filosofia – UFOP - ISSN: 2526-7892 (on-line) - ISSN: 1809-8274 (impresso), Ouro Preto, março de 2005.

SCHILLER, Friedrich. *Cultura estética e liberdade*, tradução Ricardo Barbosa. São Paulo, Hedra, 2009. ISBN 978-85-7715-110-3.

_____. *A educação estética do homem: nume série de cartas*, Tradução Roberto Schwarz e Marcio Suzuki. São Paulo, Ed. Iluminuras, 1989. [10ª reimpressão, 2017]. ISBN 85-85219-10-6.

SARAMAGO, Ligia. *A "topologia do ser": lugar, espaço e linguagem no pensamento de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro, Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008. ISBN 978-8515-03584-7.

_____. *Sobre a arte e o espaço de Martin Heidegger*. Revista Arte e Filosofia, Ouro Preto, n. 5, p. 61-72, jul 2008.

TREVISAN, D. K. *Estética como 'ciência do sensível' em Baumgarten e Kant*. ArteFilosofia, n. 17, dezembro 2014.

UNWIN, Simon. *A análise da arquitetura*, Tradução técnica Alexandre Salvaterra. 3ª edição. Porto Alegre: Bookman, 2013. ISBN 978-85-65837-76-7.

ZEVI, Bruno. *Saber ver a arquitetura*, Tradução Maria Isabel Gaspar, Gaetan Martins de Oliveira. 6ª edição. São Paulo. Editora WMF Martins Fontes, 2009. (Coleção Mundo da Arte). ISBN 978-85-7827-084-1.