

**O FAMILIAR E O ESTRANHO.
UMA APROXIMAÇÃO AOS ESTUDOS SOBRE O HABITAR: ENTRE A
FENOMENOLOGIA E A PSICANÁLISE**

The Home and the Strange.

An approach to the Studies on Dwelling: between Phenomenology and Psychoanalysis

El hogar y lo extraño.

**Una aproximación a los estudios sobre el habitar: entre la Fenomenología y el
Psicoanálisis**

Andrés M. Osswald
CONICET-UBA

RESUMO

Dado o privilégio que tanto a fenomenologia quanto a psicanálise concedem à experiência, a casa será considerada aqui como o fenômeno de «encontrar-se em casa», isto é, como certa maneira de experimentar o espaço e o tempo. Em primeiro lugar, a análise visará captar a experiência fenomenológica do familiar e do estranho. Neste sentido, apresentaremos os pontos sobressalentes da abordagem das noções de «mundo familiar» (*Heimwelt*) e «mundo alheio» (*Fremdwelt*) desenvolvidas por Edmund Husserl nas décadas de 1920 e 1930. Em seguida, exporaremos a contraposição entre o familiar e a estranheza (*Unheimlichkeit*) que Martin Heidegger apresenta no período de *Sein und Zeit* (1927) e a distinção entre o familiar (*Heimische*) e o não-familiar (*Unheimische*) que caracteriza sua obra posterior. Finalmente, nos ocuparemos da experiência não compartilhada (anormal) do familiar, a partir do estudo da noção de estranho (*Unheimlichkeit*) desenvolvida por Sigmund Freud em texto homônimo (1919).

Palavras-chave: habitar, Husserl, Heidegger, casa, Freud.

ABSTRACT

Giving that the privilege that both Phenomenology and Psychoanalysis concede to experience, the house will be considered here as the phenomenon of «being at home», i.e. as a certain manner of experience space and time. In first place, the analysis describes phenomenologically the homely experience and the experience of the strange. In this context, I propose to gadern the main aspects of the inquiry into the notions of «home world» (*Heimwelt*) and «alien world» (*Fremdwelt*), developed by Edmund Husserls in the 20's and 30's. Secondly, I expose Martin Heidegger's appraisal on the opposition between the homely world of everyday life and the *Unheimlichkeit* in *Sein und Zeit* (1927). Afterwards I summarise the distinction between the conceptis of *Heimische* (homely) and *Unheimische*

(unhomely). Finally, I present the abnormal experience of home as is described by Sigmund Freud in his work *Das Unheimlichkeit* (1919).

Key words: Dwelling, Husserl, Heidegger, Home, Freud.

RESUMEN

Dado el privilegio que tanto la fenomenología como el psicoanálisis conceden a la experiencia, la casa será considerada aquí como el fenómeno de «encontrarse en casa», esto es, como cierta manera de experimentar el espacio y el tiempo. En primer lugar, el análisis apuntará a captar la experiencia fenomenológica de lo hogareño y lo extraño. En este sentido, presentaré los puntos salientes del abordaje de las nociones de «mundo hogareño» (Heimwelt) y «mundo extraño» (Fremdwelt) desarrolladas por Edmund Husserl en las décadas de 1920 y 1930. A continuación, expondré la contraposición entre lo hogareño y lo inhóspito (Unheimlichkeit) que Martin Heidegger presenta en el período de *Sein und Zeit* (1927) y la distinción entre lo hogareño (Heimische) y lo no-hogareño (Unheimische) que caracteriza a su obra posterior. Finalmente, me ocuparé de la experiencia anormal de lo hogareño a partir del estudio de la noción de lo ominoso (Unheimlichkeit) desarrollada por Sigmund Freud en el texto homónimo (1919).

Palabras clave: habitar, Husserl, Heidegger, hogar, Freud.

INTRODUÇÃO

Em termos gerais, a presente investigação faz parte do campo de estudos sobre o “habitar”, isto é, de um tipo de investigação que procura descrever as notas essenciais da maneira como o ser humano se insere em seu ambiente imediato e concreto. A casa, sob essa perspectiva, deve ser redirecionada para o fenômeno de “estar em casa”, isto é, para um certo modo de vivenciar o espaço e o tempo. Portanto, como uma experiência, nem morar em casa está necessariamente vinculada a um lugar fixo, nem a casa é apenas um edifício que fornece abrigo do mundo exterior. Pelo contrário, a experiência de “estar em casa” é um fenômeno subjetivo que pode, como tal, ser motivado por uma multiplicidade de razões também subjetivas, como: o sabor de um alimento que remete a um tempo distante, o aroma de um livro que convida a ler, o sentimento despertado pela imagem de alguém amado ou, melhor ainda, a companhia de um ente querido, etc. O caráter comum que define a essência desses diferentes fenômenos está na familiaridade com pessoas, coisas e lugares que surgem deles. Tal sensação de familiaridade evidencia a presença de uma dimensão temporal na experiência do lar. O lugar onde se vive recebe, então, uma densidade temporal ao longo da história e, por isso, o espaço se torna familiar. Por outro lado, um mundo estranho ou inhóspito ultrapassa os limites do mundo doméstico.

Do exposto ainda é necessário distinguir, em primeiro lugar, entre um espaço habitado, que sempre tem um caráter existencial, de um espaço objetivo caracterizado pela

homogeneidade, pela sua quantificação e abstração. Pode-se dizer que o espaço é homogêneo quando qualquer um dos seus pontos é intercambiável por qualquer outro. A mutabilidade dos lugares depende, por sua vez, do fato de que o espaço objetivo não é centrado: não há ponto privilegiado que permita ordenar o espaço. Ou, de outro modo, o espaço objetivo carece de orientação. A quantificação, por outro lado, permite projetar infinitamente o cálculo operado em uma trama finita do espaço. Agora, o espaço habitado, ao contrário, é pessoal e, como tal, é atravessado por diferenças qualitativas que não apenas resistem à mudança, mas são refratárias a qualquer quantificação.

Estas breves considerações preliminares, que, para as demais, são apenas um corolário das análises empreendidas por Husserl e Heidegger, devem ser suficientes para evidenciar a diferença entre um tipo de pesquisa que busca captar a experiência vivida e outra que, em nome da objetividade, busca minimizar sua natureza perspectivista. A ideia básica que articula este estudo comparativo baseia-se na convicção de que tanto a fenomenologia quanto a psicanálise compartilham um compromisso semelhante com a experiência e constituem, cada uma à sua maneira, reações ao objetivismo científico herdado da modernidade. Assim, enquanto Husserl convida os fenomenólogos a renunciarem a teorias “absurdas” para descrever os fenômenos à medida que são dados à intuição, os seguidores de Freud dão ao analisando o privilégio da fala e da interpretação.

As considerações que se seguem sobre o estudo da casa e do familiar e, em contrapartida, o estranho ou inóspito, serão aqui ordenadas da seguinte maneira. Em primeiro lugar, apresentaremos as diretrizes gerais da reflexão fenomenológica sobre o habitar de Edmund Husserl e tais estudos se inscrevem no quadro de análises sutis ao estabelecimento das estruturas do “mundo-da-vida” (*Lebenswelt*); uma noção que ganha cada vez mais importância no seu trabalho tardio. No entanto, além das dificuldades supracitadas apresentadas por um conceito complexo em si mesmo, é possível concordar que o sujeito investigado em tais estudos é um sujeito coletivo. Isso significa que o ponto de partida da análise é a intersubjetividade já constituída. Por essa razão, pesquisas sobre o mundo familiar (*Heimwelt*) e o mundo alheio (*Fremdwelt*) correspondem a um “nós” comum e não ao sujeito individual próprio da análise genética. Com isto em vista, Husserl concebe o mundo familiar, caracterizado pela familiaridade e normalidade (mundo compartilhado), como uma esfera de dimensão variável cercada por um horizonte vazio e relativamente desconhecido: o estranho.

A seguir, apresentaremos os aspectos mais relevantes para o nosso tópico das importantes contribuições realizadas por Martin Heidegger. Vamos nos concentrar tanto nos desenvolvimentos iniciais sobre a fenomenologia do espaço, contidos centralmente nos parágrafos § 22-24 de *Sein und Zeit* (1927), como na abordagem do “estranho” (*Unheimlich*) em relação a questão da angústia do famoso parágrafo § 40 da mesma obra. Logo, mostraremos a mudança que o ser humano recebe em suas obras após a “virada” que seu

pensamento experimenta a partir dos anos 1930. Característico deste segundo estágio da produção do filósofo de Meßkirch é o contraste entre as noções de “terra natal”, “terra-mãe”, “lugar de origem de alguém” (*Heimat*) e “desenraizamento”, “sem pátria” (*Heimatlosigkeit*).

Continuando, exibiremos na sequência a contribuição de Sigmund Freud para os estudos sobre o familiar, a casa a partir de suas análises da experiência do termo “*Unheimlich*”, geralmente traduzido como “estranho” ou “inquietante estranheza”¹. Aqui vamos encontrar uma indefinição da fronteira entre o familiar e o estranho. O efeito perturbador ocorre, precisamente, devido ao estranhamento do familiar, assim, a experiência do inóspito não é causada por uma exterioridade que se faz presente no mundo e destrói sua normalidade. Por fim, gostaríamos de enfatizar que enquanto as descrições fenomenológicas tendem a colocar o estranho como um “fora” do mundo familiar, os estudos psicanalíticos que nos ocupam aqui reivindicam uma dimensão ambígua do espaço.

A CASA E SEU HORIZONTE

O tema do familiar aparece nos estudos de Husserl no contexto da investigação sobre o mundo-da-vida (*Lebenswelt*). Como é a norma da análise intencional, o *Lebenswelt* é considerado a partir de duas perspectivas complementares. Por um lado, é tomado como um correlato, isto é, como um objeto. Assim, a tarefa do fenomenólogo consiste em captar por meio da variação eidética as características daquilo que constituem a essência do fenômeno. Por outro lado, o olhar é direcionado para as estruturas subjetivas que possibilitam a experiência em questão. Sob esta segunda direção de estudo, o mundo adquire um caráter transcendental.

Tomado como um objeto, o *Lebenswelt* constitui a dimensão fundamental do mundo objetivo na medida em que está associado à experiência perceptiva. Neste sentido, trata-se do mundo tal como é oferecido à intuição imediata e anti-predicativa. Assim, o mundo sob esta consideração tem uma natureza subjetiva relativa. No entanto, deve-se ter em mente que o sujeito a quem essas análises se referem é um sujeito coletivo e, portanto, a relatividade do mundo-da-vida é sempre característica de uma comunidade humana. Cada humanidade possui um mundo circundante (*Umwelt*) próprio, de modo que, em princípio, há uma pluralidade de mundos de vida.

No entanto, a condição imediata que caracteriza o mundo-da-vida não se restringe apenas ao acesso perceptivo, mas também ao campo de uma práxis mais ampla que inclui o fazer teórico. Husserl escreve: “Há para os seres humanos em seu mundo circundante

¹ Recentemente, uma tradução direto do alemão optou por traduzir o que antigamente era ‘estranho’ por ‘inquietante’, mudando o título do texto para “O Inquietante”, que deve ser certamente mais precisa, no entanto é menos conhecida.

diferentes modos de práxis, entre as quais temos um tipo próprio e historicamente tardio: a práxis teórica” (Husserl, 1976/2008, p.153). Antes do desenvolvimento da teoria pura, existe uma teoria aplicada orientada para resolver problemas concretos e subordinada aos desafios apresentados pelo mundo circundante. É particularmente relevante, neste contexto, o papel da arte da medição, pois a mesma fornece conceitos para formas materiais “como rios, montanhas ou edifícios” (Husserl, 1976/2008, p. 70). Ao usar o recurso forma-limites, é possível estabelecer relações intersubjetivamente verificáveis entre os objetos e o operar de modo prático no mundo. A partir da medida prática se desenvolveram as ciências empíricas restritas ao universo de fenômenos. Os resultados do ideal dessas investigações aplicadas podem, eventualmente, constituir-se no objeto de uma investigação teórica. Nesse caso, a ciência torna-se independente de sua base prática e se torna teoria pura. Para Husserl, essa gênese da pesquisa teórica a partir da prática se verifica nos fatos: trata-se do caminho que conduz desde a geometria e, desta, à filosofia em um sentido amplo. O filósofo citado escreve:

Assim, entende-se que na sequência do esforço de despertar um conhecimento “filosófico” – determinante do ser do mundo “verdadeiro” objetivo –, a arte da medição empírica e sua função objetivante, ao modo empírico-prático e sob a transformação do interesse prático em interesse puramente teórico; o conhecimento “filosófico” foi idealizado e, assim, tornou-se o modo de pensar puramente geométrico. A arte da medição [agrimensura] torna-se precursora da geometria finalmente universal e de seu “mundo” de formas-limite puras (Husserl, 1976/2008, p. 70).

O conhecimento racional, por outro lado, sempre supõe uma tentativa de superar o caráter relativo-subjetivo do mundo-da-vida, uma vez que a ciência busca uma verdade universal. Uma ideia-chave da *Krisis* consiste em propor que a ciência moderna tem buscado atender a essa demanda, substituindo o mundo intuído por um universo de formas ideais, retirado da geometria. Consequentemente, a multiplicidade de mundos da vida e as suas diferenças intrínsecas são substituídas por um universo homogêneo e indiferenciado: o mundo da física de Galileu (Husserl, 1976/2008).

No entanto, a passagem da agrimensura à geometria não tem, por si só, um caráter oculto, nem a busca de uma dimensão objetiva de mundo que supõe, por sua vez, sua homogeneização. A ontologia fenomenológica do mundo-da-vida, embora atenta à sua diversidade e relatividade intrínsecas, ainda é um conhecimento científico e, portanto, geral. Husserl adverte “que o mundo-da-vida em todas as suas relatividades tem uma estrutura geral. Esta estrutura geral está ligada a tudo que é relativamente existente, mas não é relativa em si” (Husserl, 1976/2008, p. 181). Em outras palavras, apesar do fenômeno estudado de

ser múltiplo e relativo, não significa que o conhecimento racional que o toma como objeto também o seja. Até aqui temos a consideração objetiva ou noemática do fenômeno. Vamos agora analisar a dimensão noética da correlação.

Em seu estudo clássico, Steinbock (1995) aponta que o mundo é uma estrutura que constitui nossa experiência em pelo menos dois sentidos: quando é considerado como solo e horizonte. E, ambos os aspectos estão intimamente vinculados. Em um famoso manuscrito redigido em 1934², *Grundlegende Untersuchung zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur*, Husserl (1940/2006) argumenta que o mundo é o solo em que é habitado e, como tal, é a referência absoluta, a partir da qual define o movimento e o repouso dos corpos que se estabelecem ou sobrevoam nele. Por esta razão: “Na figura original da representação, a própria Terra não se move e não está em repouso; repouso e movimento fazem sentido em relação a ela” (Husserl, 1940/2006, p. 13). A “Terra como solo” (*Erdboden*) é sempre pré-dada para uma consciência concomitante que tem a forma do horizonte. É neste sentido que se constitui o referencial absoluto ao qual os corpos físicos se movem ou estão em repouso. Isso significa que o solo é uma dimensão estrutural do espaço e, portanto, possui um caráter transcendental. No entanto, a Terra também é material e, como tal, é suscetível à fragmentação:

A Terra (...) é um todo cujas partes – quando pensam por si mesmas, fragmentadas ou fragmentáveis, como certamente podem ser feitas – são corpos físicos, mas o “todo” não é constituído exclusivamente de corpo físico. Aqui está um todo que “consiste” de partes corpóreas sem ser um corpo físico (Husserl, 1940/2006, p. 25).

A terra fragmentada, no entanto, não é solo; mas um corpo que fica no horizonte da Terra. Dito de outra maneira, a Terra só pode se tornar um corpo na condição de perder sua característica de solo. É por essa razão que a interpretação physicalista a concebe apenas como um corpo celeste que se move em relação a outros corpos celestes; não só desconhece o seu estado de origem, mas, iguala a Terra com os outros astros, retirando o privilégio que possui para a experiência humana. O espaço físico, em verdade, não possui um centro e, portanto, necessita de orientação. Em uma palavra, a Terra é homogênea: “Na homogeneização”, escreve Husserl, “tendemos a concebê-la como se a própria Terra fosse um corpo físico e como se um simples acidente tivesse nos arrastado a ela” (Husserl, 1940/2006, p. 47). Mas a Terra, a partir de uma perspectiva fenomenológica, não é uma estrela entre outras, mas é “única” enquanto o humano está enraizado nela por uma história generativa. Isto é, como uma área que se vive, o solo é atravessado pelo tempo e orientado de acordo com a corporeidade dos homens que o habitam. Estas duas notas constituem o

que Husserl chama de “território”.

Em termos gerais, a Terra é o território da humanidade como um todo e, portanto, é a “morada originária” (*Urheimat*) do humano. Nessa perspectiva, cada comunidade humana é um desenvolvimento parcial de uma história universal que se inscrevem como episódios (Husserl, 1940/2006, p. 44). Contudo, tomadas por elas mesmas, cada humanidade configura um território definido por sua história generativa, isto é, sua tradição. Agora, dado que o território tem uma dimensão espacial e temporal, ele não pode ser identificado apenas com um lugar fixo. Em um manuscrito datado de 1928², Husserl (2008) adverte:

Tomemos uma humanidade fechada, em seu território e seu tempo histórico (podemos falar de espaço-temporalidade histórica), dela devemos cuidar para que o território não seja uma porção fixa de terra e que um povo nômade, que permanece unido em sua tradição, quando muda seu local de residência, continue a ter seu lugar de residência em seu tempo histórico (p. 394).

De acordo com isso, o território não é abandonado simplesmente por se deslocar de um lugar para outro, não dura apenas nos costumes do povo, mas também no corpo dos homens. Com efeito, o próprio corpo constitui-se como substrato de hábitos [habitualidades] em um entorno concreto definido pelas características específicas do território: um clima e uma topografia, mas também um bioma, isto é, um mundo circundante habitado por animais e plantas (Steinbock, 1995, p. 164). Na verdade, essa proximidade entre a tradição comunitária e cada corporalidade individual não deveria despertar maiores surpresas, porque é o mesmo processo de sedimentação já considerado como individual e coletivo.

Em termos gerais, a operação passiva da sedimentação faz com que o Eu ganhe “uma nova propriedade durável com cada ato de um novo significado irradiado por ela” (Husserl, 1973/1985, pp.120-121). Essa disposição da subjetividade transcendental de “adensar-se” por meio do efeito de sua própria experiência é uma descoberta-chave da fenomenologia genética. Desta perspectiva, então, a consciência é constituída a partir de si mesma (Husserl, 1998, p. 149), por obra das sínteses passivas que recolhem o “sedimento” que os atos estão deixando para trás. Este processo explica, do ponto de vista subjetivo, a formação de hábitos [as habitualidades]. Ora, como os hábitos são propriedades do Eu, os mesmos não são conservados no tempo imanente como se fossem experiências, mas são disposições adquiridas que operam no presente (Husserl, 1973/1985, p. 121). Eles foram adquiridos no passado, mas operam no present, determinando passivamente o nosso modo

² Husserl, E. (2008). *Territorium. Personale Raumzeitlichkeit in ihren Personalstufen en Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass* (1916-1937). Husserliana XXXIX. New York: Springer.

de lida cotidiano com o mundo. Correlativamente, as coisas e ações que normalmente executamos são apresentadas como casos de uma generalidade que se desenvolveu ao longo do tempo.

Uma consideração semelhante pode ser feita em relação ao que acontece a nível da comunidade, ou seja, em uma personalidade de ordem superior. Nela, a sedimentação opera em todos os humanos “acorrentados” através das gerações e se manifesta no presente como formas genéricas de agir e valorar, isto é, como tradições. O próprio Husserl destaca tal paralelo: “Assim, a tradição é um “costume” prático da comunidade (análogo a um costume permanente e vazio no nível individual)” (Husserl, 2008, p. 527). No entanto, pertencer a uma tradição não é reduzi-la a uma mera repetição de comportamentos generalizados. É necessário que os membros da comunidade realizem uma apreensão crítica e ativa da tradição para mantê-la viva. Por esta razão, apenas os adultos são membros plenos da comunidade, porque só eles podem exercer uma crítica atual da tradição (Husserl, 2006, p. 243). Enquanto que as crianças e os animais participam a seu modo do mundo comum: “Nesse mundo pertencem as crianças, mas não como co-sujeitos, como se por meio de suas vida experienciante, co-constituíram este mundo em sua estrutura de ser, mas, à semelhança de animais e de forma secundária, de certa forma como co-sujeitos e, no entanto, como não contado” (Husserl, 2006, p. 243). O mundo, por sua vez, adquire uma “tipicidade” que o torna familiar (*Vertraut*) e norma da vida comunitária. Em uma palavra, o mundo se torna familiar. Dessa maneira, Steinbock (1995) sintetiza suas próprias anotações:

Um mundo familiar é um território normativo, existe na densidade generativa de uma tradição que funciona como *Stamm* [tribo ou tronco comum] e que é temporariamente experienciada como um desenvolvimento histórico. É desde o início uma esfera intersubjetiva da mesmidade como se fosse nosso mundo (p. 232).

O mundo doméstico como esfera do familiar, do normal [compartilhado] e do típico admite, por sua vez, uma gradação. Os níveis [camadas] do mundo circundante estão dispostos em uma sucessão de horizontes ligados como círculos concêntricos (*ineinander*) (Husserl, 1973, p. 429). O ponto de partida da análise é o mundo próximo, mais imediato (*unmittelbarsten Nahwelt*) que encontra o seu centro no corpo próprio (*Leib*) tomado em sua dupla vertente de ponto zero de orientação e órgão dos sentidos (Husserl, 1973, p. 428). Assim, as coisas e os outros que constituem este “mundo circundante privado” (Husserl, 1973, p. 219) são perceptivelmente acessíveis em virtude do movimento corporal e são caracterizados por sua completa familiaridade. Dessa forma, os primeiros outros são as pessoas mais próximas (*Nächsten*): a mãe, o pai, os irmãos (Husserl, 1973, p. 429). Com isso

Husserl assume que a primeira esfera do mundo próximo é a casa, isto é, o âmbito de onde se habita: “o abandono do quarto, do corredor, em seguida, do outro corredor, iteração, constituição da vila ou cidade” (Husserl, 1973, p. 429). Ou seja, o mundo circundante é suscetível à expansão devido ao movimento corporal. Todavia, como é uma estrutura, a modificação da próxima área supõe uma mudança concomitante em seus horizontes:

Cada mundo circundante relativo é constituído como uma normalidade [compartilhado] e possui um horizonte de significado normal [compartilhado] para tudo o que é correspondentemente experimentado ou experienciável, conhecido e desconhecido. A ampliação modifica o horizonte, primeiro, o estilo das experiências possíveis para cada mundo circundante, de tal modo que a mudança das possibilidades implica uma ampliação, conforme o estilo, do pré-delineamento (Husserl, 1973, p. 429).

Além do mundo circundante conhecido, estende-se o “exterior” do mundo circundante, uma estranha temporalidade espacial destinada a ser um horizonte completamente vazio (Husserl, 1973, p. 429). O horizonte vazio não necessita, no entanto, de determinações, mas recebe uma pré-delineamento (*Vorzeichnung*) de acordo com o estilo geral do mundo próximo. Por essa razão, Husserl argumenta que “o que é completamente estranho [estrangeiro] é, no entanto, conhecido” (Husserl, 1973, p. 430). Isso não significa que o distante possa ser entendido sem modificações do estilo do mundo familiar, pois existem comunidades separadas por grandes distâncias entre as quais, em princípio, prevalece a incompreensão. No entanto, há sempre um núcleo do conhecido (*Kern des Bekanntheit*), a partir do qual a compreensão pode ser estendida. O filósofo ressalta:

Existem coisas, incompreensíveis de acordo com o seu tipo concreto, que são entendidas apenas como coisas espaciais em geral, segundo tipos regionais ou, pelo menos, conforme os tipos mais gerais de experiência: como objetos inanimados, como seres orgânicos, como animais (seres vivos psíquicos) ou plantas (sem almas), como céu e terra, como montanhas e vales, como rios, lagos, etc (Husserl, 1973, p. 432).

Em termos estruturais, então, o mundo circundante admite uma distinção entre uma camada próxima, identificada com o mundo familiar e conhecido e um exterior, como estranho e desconhecido. Assim, “o contraste entre o familiar e o estranho é uma estrutura constante de cada mundo, mesmo quando em constante relatividade” (Husserl, 1973, p. 431). Vimos, por outro lado, que a tensão aparente entre a relatividade do mundo circundante e a

exigência da universalidade que persegue o conhecimento científico é, precisamente, uma questão central para uma ontologia fenomenológica do mundo da vida. Sob essa consideração, então, é preciso distinguir entre os mundos circundantes, múltiplos e relativos, e o “mundo em si” (Husserl, 1973, p. 437), uno e único para todos.

Pois bem, a objetividade do mundo não é conquistada nem por meio da homogeneização abstrata da ciência positiva, nem da ampliação irrestrita do mundo familiar, isto é, a mesma não resulta da imposição da própria norma ao estranho (Husserl 1973, p. 216). Husserl analisa, ao contrário, que o mundo se torna objetivo na medida em que é o correlato de uma experiência progressivamente unânime (*Einstimmig*). Em outras palavras, quando é correlato de uma intersubjetividade que engloba idealmente a humanidade como um todo. A objetividade do mundo depende, então, da comunalização das mônadas, para usar a expressão de *Meditações Cartesianas* e, por sua vez, da intropatia. Neste sentido, dado que a intropatia repousa na sua forma mais elementar na experiência corporal (Husserl, 1973/1985, p. 176), é possível pensar que o reconhecimento de um “núcleo do conhecido”, que atravesse todos os mundos circundantes, dependa, em última instância, da semelhança que existe entre os corpos dos homens³. Isto é, a corporeidade seria o fundo comum sobre o qual se baseia a compreensibilidade entre mundos estranhos.

ETRANHAMENTO E NOSTALGIA

As análises mais exaustivas que Martin Heidegger dedicou ao tema do habitar correspondem ao período de produção que se inicia nos anos 30 e, desde a publicação do abrangente estudo sobre sua obra de William Richardson – *Heidegger. Através da Fenomenologia do Pensamento* (1963) –, o mesmo é genericamente chamado de “segundo Heidegger”. No entanto, é possível traçar em sua produção inicial algumas das razões que serão retomadas posteriormente pelo filósofo. Além das continuidades, no entanto, há uma marcante contraposição à sua posição sobre o familiar e o estranho nos dois períodos de sua obra.

Vamos começar com as continuidades. São especialmente relevantes os parágrafos dedicados em “Ser e Tempo” (*Sein und Zeit*, 1927) à espacialidade do *Dasein*. O tratamento do espaço é dado ali no contexto das análises do mundo circundante (*Umwelt*), isto é, do mundo como aparece para o *Dasein* em sua ocupação com cotidiano. De acordo com as diretrizes gerais da investigação fenomenológica, Heidegger distingue entre uma apreensão existencial e uma apreensão objetivadora do fenômeno. Sob essa última

³ Nesse momento, afasto-me da interpretação proposta por Anthony Steinbock. O desenvolvimento desta ideia, juntamente com uma ponderação integral da interpretação proposta pelo autor, será motivo para uma análise detalhada em outro momento.

perspectiva, diz-se que as coisas extensas “estão dentro” do espaço como se fosse um grande continente que as abriga dentro de seus limites (Heidegger, 1927/1997, p. 127). Em sentido originário, ao contrário, o espaço emana do modo como o *Dasein* habita o mundo e, por isso, constitui um elemento de sua doação transcendental: *Dasein* sempre “está-em” no mundo. Concomitantemente, os entes com as quais o *Dasein* se ocupa são espacializadas por sua operação. O filósofo Meßkirch resume sua posição: “a específica espacialidade do ente que aparece no mundo circundante, é baseado na mundanidade do mundo, em vez de ser o mundo que está-aí no espaço” (Heidegger, 1927/1997, p. 127).

A análise se desdobra em duas direções clássicas dos estudos fenomenológicos: uma direcionada para ao ente intramundano e a outra para o *Dasein*. Mas, em face do privilégio que Husserl concede à percepção, Heidegger se inclina para uma abertura pragmática [práxis] de mundo. Os entes aparecem, portanto, originariamente como utensílios. Cada utensílio, por sua vez, ocupa um “lugar próprio” (*Platz*) dentro do conjunto de utensílios que compõem o “conjuntura remissiva” do mundo circundante. Ou seja, cada utensílio é orientado em relação aos outros e, em última análise, em virtude do projeto pragmático do *Dasein*. Assim, o local adequado de cada utensílio é determinado em um “saber circunspectivo” que orienta os utensílios em função da tarefa em questão. A distância ou a proximidade responde, assim, à relevância que cada utensílio tem para atingir os objetivos propostos e não apenas a distância objetiva: enquanto escrevo essas linhas, a roupa que eu uso se encontra objetivamente mais próxima do que o monitor do computador, porém mais distante do ponto de vista da minha orientação pragmática.

A orientação, por outro lado, que cada utensílio recebe por sua posição relativa na conjuntura remissiva e que apresenta “à mão” a mirada circunspectiva, constitui a ‘região’ (*Gegend*) (Heidegger, 1927/1997, p. 128). Seguindo com o nosso exemplo, a região onde o monitor está localizado inclui o teclado, a lâmpada, as ferramentas de escrita, etc.; ou seja, o horizonte de entes em que se apresenta de modo imediato e regular. Contudo, o olhar circunspectivo pode descobrir com antecedência as regiões, porque estas têm “o caráter do familiar que não chama a atenção” (Heidegger, 1927/1997, p. 129). Por essa razão, a região, como tal, é revelada nas formas deficientes do ocupar-se: “Quando algo não é encontrado em seu devido lugar, a região torna-se, muitas vezes, pela primeira vez explicitamente acessível como tal” (Heidegger, 1927/1997, p. 129). A familiaridade que caracteriza ao mundo circundante o torna óbvio e, portanto, permanece invisível ao olhar teórico.

Em síntese, a espacialidade do mundo circundante é descontínua e orientada. Em relação ao primeiro e ao contrário do espaço tridimensional da geometria ou da física, Heidegger (1927/1997) aponta que a espacialidade originária “é fragmentada em seus lugares próprios” (p. 130), as quais são relativas a cada mundo circundante. O mesmo, por sua vez, recebe sua orientação do fazer cotidiano, de modo que: “O ‘acima’ é o que está no teto, o

'abaixo', o que está 'no chão', o 'atrás', 'junto à porta'" (Heidegger, 1927/1997, p. 129). Estas determinações locais são englobadas por uma orientação mais geral que, presumivelmente, é comum a todos os mundos circundantes; a saber, aquilo que emana do sol e seus movimentos no céu. Não se trata, naturalmente, do sol como um objeto da astronomia, isto é, como um astro, mas sim como aparece na mirada circunspectiva envolvido na operação prática. Assim, a regularidade do movimento solar estabelece uma orientação para a prática diária que é ordenada de acordo com os ciclos de luz e escuridão: ascensão, meio dia, pôr do sol, noite (Heidegger, 1927/1997, p. 129). Conforme sua trajetória regular, então, o espaço é orientado segundo os pontos cardeais celestes (*Himmelsgegenden*) que, sem ter caráter geográfico, se tornam fortes "indicadores" das regiões que dividem o mundo. Para ilustrar como a orientação celestial determina tais áreas, o filósofo ressalta:

A casa tem sua face do sol e seu lado sombra; por elas se orienta a repartição dos "espaços" e, dentro desses, a "disposição" cada vez segundo o seu caráter-de-utensílio. As igrejas e os túmulos, por exemplo, estão dispostos de acordo com o nascer e o pôr do sol, regiões de vida e morte, a partir das quais o *Dasein* por ele mesmo é determinado quanto as suas mais-próprias possibilidades-de-ser-no-mundo (Heidegger, 1927/1997, p. 129).

No entanto, em consonância com Husserl, esta espacialidade existencial é suscetível de ser disfarçada pela objetificação associada à medição. Aqui também, o processo de homogeneização e neutralização das regiões que dividem o espaço circundante mundano possui um caráter gradual. Com efeito, a medição aparece associada ao saber circunspectivo necessário, por exemplo, para a construção da casa: "A espacialidade do que de pronto vem-de-encontro no ver-ao-redor pode se tornar temática para o ver-o-redor ele mesmo e tarefa de cálculo e medição, por exemplo, na construção de casas e em na agrimensura" (Heidegger, 1927/1997, p. 137).

A consideração da categoria ou da entidade até agora descrita emana das categorias existenciárias do *Dasein*. Assim, a proximidade e a orientação dos utensílios reflete a espacialidade do *Dasein* caracterizada pelas notas do *des-afastamento* (*Ent-fernung*) e a direcionalidade (*Ausrichtung*). O olhar circunspectivo «aproxima» os utensílios e lhes dá o próprio lugar, por isso, afirma-se que o *Dasein* tem uma tendência essencial à proximidade. Isso não significa, no entanto, que a distância seja estabelecida em relação ao próprio corpo, porque Heidegger (1927/1997), ao contrário de Husserl, considera a distância somente em sua dimensão objetiva: "O ficar perto não está orientado para o "eu-coisa" dotado de corpo, mas para a ocupação no ser-no-mundo, isto é, aquilo que nesse ser-no-mundo de pronto cada vez vem-de-encontro" (p. 133). Em outras palavras, como o corpo não tem um papel

transcendental aqui, o mesmo não pode ser tomado como “ponto zero” de orientação, nem como órgão de sensibilidade. Expresso positivamente, *Dasein* nunca está ‘aqui’, mas sim ‘aí’ onde sua ocupação é dirigida e, concomitantemente, compreende “aqui desde o aí do mundo circundante (Heidegger, 1927/1997, p. 133).

No entanto, ao fazer depender por completo a orientação da ocupação, ou seja, ao negar ao corpo todo papel na determinação da espacialidade, Heidegger adverte que o mundo circundante pode facilmente perder seu caráter de privilégio. Pois, se, de fato, o *Dasein* está aí onde sua ocupação é dirigida, basta que os entes de que ele se ocupa, não integrem o mundo circundante imediato, para que se torne distante. Esta situação, por outro lado, está implícita na disposição essencial do *Dasein* para o *des-afastamento* e é reforçada pelo desenvolvimento de tecnologias de comunicação que, de fato, não fazem senão desenvolver por novos meios sua tendência à proximidade. Em uma passagem que antecipa seu pensamento posterior, Heidegger observa:

Todos os modos de aceleração de velocidade a que estamos hoje mais ou menos constrangidos tendem a superar o afastamento. Com o “rádio”, por exemplo, o *Dasein* realiza hoje um *des-afastamento* do “mundo” pelo caminho de uma ampliação e destruição do mundo-ambiente cotidiano cujo sentido de *Dasein* ainda não pode ser apreciado em sua integridade (Heidegger, 1927/1997, p. 131).

Neste sentido, pode-se mencionar a tendência de fugir do presente que os smartphones facilitam em nossos dias. Podemos pensar, por exemplo, no que acontece com os passageiros nos transportes públicos ou nos “tempos de espera” nos aeroportos. Segundo Heidegger (1927/1997), seria suficiente direcionar a atenção para as telas dos celulares para que a superlotação e o desconforto desapareçam, uma vez que as afecções corporais são apenas determinações objetivas e, portanto, derivadas. Em todo caso, esta consideração negativa em relação à perda do mundo circundante constitui, ao contrário, uma exceção no contexto do *Sein und Zeit*. De fato, o filósofo associa aí a imersão no mundo que caracteriza a ocupação cotidiana com uma forma de perda de si, da qual o *Dasein* só pode ser resgatado pelo advento da angústia.

Em termos ontológicos, o *Dasein* é definido como possibilidade na medida em que lhe falta uma essência que determine seu modo de ser. Por essa razão, o *Dasein* está sempre fora de si mesmo, no mundo ou, em outras palavras, existe. E, embora suas possibilidades sejam determinadas pelas circunstâncias concretas em que são lançadas – pelo mundo que em cada caso habita –, as mesmas estão sempre na situação de eleição. Isto não significa, no entanto, que assuma, por uma questão de princípio, o poder de escolher. Pelo contrário, Heidegger considera que enquanto se permanece absorvido pela ocupação no mundo, o

Dasein desvia sua possibilidade mais própria: assumir-se [apropriar-se] como uma possibilidade inerentemente finita. O que significa supor que a morte é o limite máximo de possibilidades. Diante desta constatação incomoda, o *Dasein* foge, escapando adiante, como se fosse eterno, e delegando, entretanto, a decisão sobre a sua existência em um estado interpretativo público e impessoal: o “a-gente” (*das Man*). Assim, “a-gente” faz o que se faz e “a-gente” pensa o que se pensa. O filósofo escreve: “Esse absorver-se junto a... tem usualmente o caráter de estar-perdido no modo público do a-gente. O *Dasein* enquanto poder-ser-si-mesmo próprio, já desertado de si mesmo, decaiu no ‘mundo’” (Heidegger, 1927/1997, p. 198).

O estado de animo da angústia caracteriza-se, por um lado, por um desinteresse radical pelos entes intramundanos ou, positivamente expresso, pelo surgimento do nada. Neste sentido, subtrai o *Dasein* da ocupação na qual se encontra submerso cotidianamente e, ao fazê-lo, coloca-o na frente da possibilidade aberta que é, em cada caso, ele mesmo. Ou seja, quando a alienação no ente é suspensão, a estrutura do ser-no-mundo é revelada. Agora, dado que o mundo circundante é intrinsecamente intersubjetivo, a angústia isola o *Dasein* rompendo os laços que o ligam às coisas e aos outros. O filósofo escreve: “Na angústia, ele sente-se ‘estranho’ [*unheimlich*]⁴ (...), o estranhamento [*unheimlichkeit*] significa, então, ao mesmo tempo, o não-estar-em-casa [*Nicht-zuhause-sein*]” (Heidegger, 1927/1997, p. 210). Isto é, dado que o mundo circundante e familiar é inseparável do estado de queda na impessoalidade do “a-gente”, ganhando a possibilidade de escolher livremente a si mesmo, implica aí necessariamente um solipsismo. A liberdade, portanto, é uma questão intrinsecamente individual que implica abandonar os outros e a familiaridade do lar. *Ser-em* não significa mais “habitar”, “estar familiarizado com” e nem com a segurança própria da compreensão cotidiana. Em resumo, para ser livre já não cabe mais “ser-em -casa” (*Zuhause-sein*). Heidegger (1927/1997) acredita que, para apropriar-se de si mesmo, é necessário renunciar o familiar:

A angústia, ao contrário, resgata o *Dasein* de volta de sua decadência no “mundo” em que é absorvido. A familiaridade cotidiana entra em colapso. O *Dasein* é isolado, embora como ser-no-mundo. O ser-em exige o modo “existenciário” de não-ser-em-casa [*Unzuhause*]. O discurso do “estranhamento” [*Unheimlichkeit*] não significa nada além disso (Heidegger, 1927/1997, p. 211 com grifos do autor).

⁴ Enquanto acompanho em geral a excelente tradução de Sor e Time por Jorge E. Rivera C., neste caso particular, prefiro a escolha léxica de José Gaos, que traduz a voz alemã de *Unheimlich* para “inóspito”. Rivera está inclinado a “des-razão” que, embora possa estar mais perto do significado do termo em alemão é muito longe do campo lexical do nosso assunto.

Nota dos tradutores: preferimos seguir a tradução do Fausto Castilho do termo *Unheimlich* como “estranho” no “Ser e Tempo” em português.

A ponderação acerca do familiar, dizíamos, modifica-se radicalmente em seu trabalho posterior, mas recupera certas razões já escritas no *Sein und Zeit*. Nestes últimos textos, a distinção entre o familiar (*Heimisch*) e o estranho (*Unheimische*) reaparece no contexto da discussão sobre a técnica. Tomando a premissa de Max Planck ao pé da letra que é “real o que se deixa medir” (Heidegger, 2000, p. 748), o filósofo transforma a mensuração em uma peça central do “pensamento que calcula” (*rechnende Denken*). Em *Gelassenheit* (2000), as notas essenciais desse modo de pensar são sintetizadas:

Sua peculiaridade consiste em quando planejamos, investigamos ou montamos uma empresa, sempre contamos com certas circunstâncias. Essas circunstâncias são levadas em consideração de acordo com a intenção calculada e de acordo com determinados propósitos. Calculamos anteriormente para obter determinados resultados. Este cálculo caracteriza todo o pensamento de planejamento e investigação. Tal pensamento ainda é um cálculo, mesmo que não funcione com números ou não opere máquina de contagem ou grandes máquinas de calcular (*Grossrechanlage*). O pensamento de cálculo (*Rechen Denken*) calcula (*kalkuliert*). Calcula continuamente com possibilidades que são sempre novas, mais promissoras e, ao mesmo tempo, mais baratas. O pensamento que calcula corre de uma oportunidade para outra. O pensamento que calcula nunca fica em silêncio, não medita (*Besinnung*). O pensamento que calcula não é um pensamento meditativo, um pensamento que reflete sobre o sentido que reina em tudo o que é (Heidegger, 2000, p. 519-520).

O desenvolvimento da técnica distancia os homens do mundo circundante colocando-os em contato com mundos distantes nos quais eles realmente não habitam. Os sinais desta perda de residência (*Aufenthalt*) podem ser encontrados nas antenas de televisão e rádio que pairam sobre as casas (Heidegger, 2000, p. 575), nas visitas semanais ao cinema e, mais em geral, na vida nas grandes cidades, onde os homens já não estão mais em casa (Heidegger, 2000, p. 575). Esta perda de enraizamento não se manifesta apenas espacialmente, mas também tem um aspecto temporal. O autor escreve: “O amanhã não é apenas o primeiro amanhã que se segue a partir de hoje, mas o que já prevalece no curso de hoje” (Heidegger, 2000, p. 578). E acrescenta: a antecipação (*Vorgriff*), a aceleração (*Beschleunigung*) e a eficiência (*Effizienz*) diluem o presente no futuro e o torna inabitável. O desaparecimento do presente e a sua subordinação ao futuro é uma consequência da objetivação do tempo operada pelo planejamento calculista. O presente perde, com isso, a sua distensão. Não há lugar para o passado retornar ou o futuro se manifestar como novidade.

O presente, como instante não estendido, escapa permanentemente em direção a um futuro completamente determinado pelo planejamento.

No entanto, o desenraizamento (*Heimatlosigkeit*) estrutural o qual o império da técnica lança o homem contemporâneo tem sua contrapartida na nostalgia (*Heimweh*) pela terra pátria / casa (*Heimat*). Não se trata, contudo, da nostalgia entendida como nostalgia de um passado idealizado ou da identificação com a terra pátria com um lugar determinado (Rocha de la Torre, 2012), mas o que está em jogo aqui é o esquecimento da pergunta sobre o significado do homem que identifica, neste contexto, com a pergunta sobre habitar. O filósofo se pergunta: “O que ocorre com o habitar em nosso tempo crítico? É falado em toda parte e com razão sobre a falta de moradia/habitação (...) A verdadeira falta do habitar consiste em que os mortais sempre buscam de novo o ser de habitar, que tem que aprender sempre de novo o habitar” (Heidegger, 1954/2002, p. 57). Ou seja, o esquecimento a que se refere a nostalgia é metafísico. Por essa razão, a questão do habitar não receberá uma resposta adequada enquanto permanecer sob o domínio do cálculo, isto é, não se trata, meramente, de projetar e construir casas. É necessário, suspender o pensamento que calcula para permitir o surgimento de um outro pensamento que, em vez de escapar para o futuro, demore (*Weilen*) e reflita sobre o sentido do habitar. Assim, meditar a respeito do habitar, formular novamente a pergunta pelo sentido do que se é, constitui assim ao homem um caminho de regressar ao habitar.

O DE VIR OMINOSO DO FAMILIAR

Freud começou seu famoso estudo *Das Unheimliche* (1919) apontando que há dois caminhos convergentes para determinar o significado do termo: por um lado, estudar o significado que o desenvolvimento da linguagem sedimentou na palavra e, por outro, indagar as experiências que são classificadas como estranhas ou ominosas. Em primeiro lugar, então, o autor especifica a rede semântica a qual a língua alemã pertence e inclui, em termos gerais, os sentidos que já temos visto aparecer em Husserl e Heidegger. Assim, dado que o prefixo “*un*” tem um caráter negativo, *Unheimlich* se opõe a “*heimlich*” (íntimo), “*heimisch*” (casa, lar), “*vertraut*” (familiar) e “*bekannt*” (conhecido). Entre os múltiplos significados encontrados em dicionários e referências literárias, Freud se mostra particularmente interessado na seguinte citação de Schelling: “Se chama *unheimlich* tudo o que está destinado a permanecer em segredo, oculto e que tenha saído à luz, vindo à superfície” (Freud, 1919/2013, p. 224, grifo do autor). A relevância dessa passagem é que ali, o “íntimo”, não está associado apenas ao familiar, mas, mais precisamente, ao que deve ser preservado do olhar dos outros, ou seja, o que não deve vir à luz. Por isso, adverte o pensador vienense, o *unheimlich* somente se oporia à *Heimlich* no primeiro sentido. Em outras palavras, *heimlich* enquanto “familiar” – mas não

no sentido de “*íntimo*”. Esse segundo significado é reforçado pela proximidade lexical entre as palavras *heimlich* e *geheim*, a saber: segredo. Desse modo, conclui o autor: “*heimlich* é uma palavra que desenvolveu seu significado seguindo uma ambivalência até coincidir finalmente com seu oposto, *unheimlich*. Portanto, *unheimlich* é uma variação de *heimlich*” (Freud, 1919/2013, p. 226). Desenvolver o significado da ambivalência entre o familiar e o estranho será o fio condutor da análise freudiana e ponto de maior interesse para o nosso tema, pois aqui a separação que caracteriza as aproximações fenomenológicas – e que alcançam o extremo da oposição em Heidegger – tendem a distender para configurar uma nova topologia conceitual onde a ambiguidade entre o familiar e o estranho adquire um significado positivo. Ou seja: *unheimlich* não é para Freud um “para fora”, algo além do *heimlich*, mas o estranho/ominioso esconde o mundo familiar desde dentro, ameaçanso os próprios limites do lar/casa.

Esta zona de transição, ambígua por natureza, é habitada por múltiplas personagens que Freud (1919/2013) recolhe, sobretudo, a partir de exemplos literários. Neste sentido, destaca a análise detalhada do relato de E.T.A. Hoffmann, *Der Sandmann* (1895). A partir daí, Freud extrai uma característica que considera essencial para a experiência do estranho: o retorno do igual. A repetição do mesmo, por outro lado, se apresenta em uma série de fenômenos. O primeiro elemento considerado é a causa para o “duplo” (*Doppelgänger*) que, segundo O. Rank, vincula com o temor infantil e primitivo em direção a morte. Sob o domínio do narcisismo primário, de fato, o sujeito se defenderia do perigo de aniquilação por meio de uma duplicação que seria expressa positivamente em uma representação indestrutível de si mesmo. “É provável, escreve Freud, que a alma ‘imortal’ tenha sido o primeiro duplo do corpo” (Freud, 1919/2013, p. 235).

No entanto, superado o narcisismo inicial, que caracteriza os estágios iniciais do desenvolvimento filogenético e ontogenético, o desdobramento adquire um novo significado. Constitui, assim, uma instância psíquica separada do ego, que o toma por objeto e exerce as funções de autocrítica e censura psíquica e que, em sua forma desenvolvida, torna-se a “consciência moral” do homem adulto. Ou seja, o duplo torna-se o núcleo conceitual do que será chamado anos depois de “superego”. Contudo, o efeito aterrador associado ao duplo não viria da tutela moral exercida pelo superego, mas, antes, do regresso ao duplo primitivo que, dissociado de seu sentido de salvaguarda, retornaria como um potência estranha e ameaçadora. Parafraseando Heine, Freud diz: “O duplo se tornou uma figura aterrorizante, assim como os deuses, que com a ruína de sua religião, convertem-se em demônios” (Freud, 1919/2013, p. 236).

Expressando de modo mais geral, a tese que liga o estranho à repetição relaciona a natureza aterrorizante do sentimento com o retorno da indiferença primordial em que o ego ainda não se separou claramente do mundo exterior e do Outro (Freud, 1919/2013, p. 236). A

repetição, ao seu tempo, responde a uma “compulsão à repetição” que “provavelmente depende, por sua vez, da natureza mais íntima das pulsões; tem poder suficiente para resistir ao princípio do prazer, [e] confere caráter demoníaco a certos aspectos da vida anímica” (Freud, 1919/2013, p. 238). A ideia, formulada aqui como hipótese, de que haveria um poder pulsional que não seria regido pelo princípio do prazer, mas estaria associado à repetição de um estado de indiferença primordial, constitui, como sabemos, a tese central de “Além do Princípio do Prazer” (*Jenseits des Lustprinzips*, 1920). Isto é, embora a sexualidade e a insatisfação inerente a ela possam fundamentar o caráter iterativo da vida impulsionada, ela só poderia fazê-lo desde que mediata ou imediatamente leve ao prazer. Dito em outros termos, o princípio do prazer não exclui a repetição, mas sim a repetição absolutamente desagradável. Um exemplo de tal repetição que parece evidenciar alguns fenômenos clínicos como a neurose de guerra, certos jogos infantis – paradigmaticamente o conhecido como *fort-da* – e, podemos acrescentar, a repetição envolvida na experiência do estranho.

A nova vertente pulsional, conhecida como “pulsão de morte” procuraria, por outro lado, levar a tensão do aparato psíquico à sua expressão mínima. Isso envolveria recriar a experiência originária de satisfação caracterizada, *idealiter*, por uma total coincidência entre o objeto e a tendência pulsional. A repetição tentaria repetir, então, esta primeira experiência em que o objeto e a pulsão se identificariam, ou expresso em termos econômicos, a pulsão de morte busca a total distensão. Esse momento coincidiria, e esta é a tese forte de Freud, com o retorno do animado ao estado inanimado do qual procede o retorno da vida à “morte”. De acordo com o exposto, a vida se sobrepõe à tensão e, na medida em que a tensão tem sido engendrada pela sexualidade, vida e sexualidade não podem senão serem pensadas juntas. Correlativamente, a morte é a distensão total, própria daquilo que está em perfeita identidade consigo mesma. Se Reinstala, deste modo, um dualismo pulsional: por uma parte, a pulsão de morte (Tânatos) tenta a distensão, repetindo uma identidade originária e, governa, por isso, o princípio do prazer; por outra parte, a pulsão sexual ou de vida (Eros) que, na direção contrária, é potência de tensão e garantia da insatisfação.

Mas que a pulsão de morte lute pelo retorno de um passado não significa que o que retorna é sempre e somente o fundo inanimado. O que retorna também pode ser uma fase anterior do desenvolvimento psíquico. Freud (1919/2013) descobre que o fenômeno do duplo, em particular, e do estranho em geral, que entram em conexão com a “onipotência do pensamento” que caracteriza o narcisismo primário. No caso do duplo, se trata, em sua origem, de uma medida defensiva que busca salvaguardar o ego dos desafios impostos pela realidade. Assim, diante dos perigos e resistências do mundo, o ego se expande a ponto de tornar indistinguível a fronteira entre o interior e o exterior. A realidade externa, ao contrário, é povoada de espíritos. O autor indica:

Parece que todos nós, em o nosso desenvolvimento individual, passamos por uma fase correspondente ao animismo dos primitivos, que em nenhum de nós ela transcorreu sem deixar como resquícios e vestígios ainda capazes de manifestação, e o que tudo o que hoje nos parece “ominioso” preencha a condição de tocar nesses restos de atividade psíquica animista e estimular sua manifestação (Freud, 1919/2013, p. 240).

O retorno do passado que parece envolver a experiência do estranho, por outro lado, pode seguir dois caminhos. Em primeiro lugar, pode acontecer que a repressão seja mediadora entre o passado e a experiência presente e uma vez que o retorno do reprimido é acompanhado pelo sentimento de angústia, é possível atribuir à repressão a natureza angustiante do estranho (Freud, 1919/2013, p. 240). Em segundo lugar, o retorno do passado pode ser devido não tanto ao mecanismo de repressão, mas ao surgimento de uma fase anterior que, acreditava-se, já estava em estado de superação (*Überwundensein*). Este parece ser o caso do estranho vinculado ao animismo, enquanto que a repetição do primeiro tipo explicaria o estranhamento que ocorre pelo retorno dos complexos infantis reprimidos, como a castração ou fantasia do seio materno (Freud, 1919/2013, p. 248). O ominioso que tem sua origem na repressão, contudo, seria o caso menos frequente. A partir do exposto, Freud conclui: “A experiência do ominoso ocorre quando alguns complexos infantis reprimidos são reanimado por uma impressão, ou quando parecem reafirmar as convicções primitivas superadas” (Freud, 1919/2013, p. 248, grifo do autor).

À luz dessas considerações, a conexão íntima que Freud descobre entre a morte, o familiar e a experiência do estranho não deve ser inesperada. Há uma repetição própria do mundo familiar que é regido pelo ciclo do dia e da noite, as horas de sono e vigília, a preparação de refeições, os horários de trabalho e lazer, etc. É nessa repetição em si que o germe do ominoso é incubado. Bem, não é, como dissemos, o surgimento de uma alteridade inesperada e estranha que move o mundo familiar, como em Husserl, ou a experiência de antecipação de morte, como Heidegger pensa, que subverte o *heimlich* em *unheimlich*. Freud encontra que a repetição do familiar – orientada, em princípio, para a preservação da vida – também é mortificante. Ou dito em termos gerais: na pulsão pela conservação e sua tendência inerente de reduzir ao mínimo o limiar de tensão, a vida se coloca em risco porque é, em essência, uma tensão introduzida na matéria inanimada. Assim, a vida, na pretensão de ser preservada, lança as bases para sua aniquilação. Esse é o paradoxo que subjaz no “Além do Princípio do Prazer”: “O objetivo de toda a vida é a morte”, escreve Freud (1920/2007), e, retrospectivamente, “O inanimado estava lá antes do animado” (p. 38, grifo do autor). A casa/lar, neste sentido, e sua busca por proteção e abrigo, torna-se uma potência mortificante. As experiências do estranhamento não mostrariam, então, nada além do fundo de morte em

que a vida é erigida.

No entanto, a repetição contida na gênese do estranho opera no presente movendo a familiaridade do lar ao questionamento das crenças mais arraigadas sobre como a realidade se comporta: “(...) pois a gênese desse sentimento requer a perplexidade do julgamento sobre se a superação inacreditável não seria realmente possível” (Freud, 1919/2013, p. 249). É preciso que ocorra uma simultaneidade entre o que é percebido como efetivo e a convicção de que esse mesmo não pode, na verdade, estar ocorrendo. Daí a ambiguidade que caracteriza o fenômeno do ominoso. Pensemos, por exemplo, no tipo de medo que os fantasmas despertam. Para estar presente como tal, o fantasma deve se estabelecer em um limiar entre o natural e o sobrenatural: as vozes que se escutam na casa, sem nenhuma fonte aparente, sempre poderiam ser discussões de outros homens ressoando nos encanamentos; a presença percebida na solidão da cama poderia ser o produto da imaginação, etc. Se o dilema é resolvido, a experiência estranha/ominosa desaparece e pouco importa aqui se é simplesmente aceito a existência de outros planos de realidade ou se o fenômeno fantasmagórico é reduzido a causas naturais. Poderia, nesse caso, despertar o medo, mas o ominoso da experiência se dissipa assim que cessa sua capacidade de questionar as certezas do mundo familiar.

De resto, a postulação de um espaço ambivalente entre o familiar e o estranho é uma contribuição permanente da psicanálise para os estudos sobre o habitar. Cabe-nos mencionar, também, a importante pesquisa de Donald W. Winnicott sobre o “espaço transicional”, chave na compreensão da gênese do espaço habitado. O psicanalista britânico também enfatiza a ambiguidade entre a realidade psíquica e a realidade externa que caracteriza essa forma de espacialidade. Assim, comenta: “Minha contribuição é a de pedir para que o paradoxo seja aceito e tolerado e respeitado, e não para que seja resolvido” (Winnicott, 1971/2013, p. 24). Uma análise detalhada de sua contribuição para os estudos sobre o habitar, no entanto, permanecerá para pesquisas futuras.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise husserliana prossegue, salvo indicação contrária, em capturar a experiência normal [compartilhada]. A casa/lar, neste sentido, constitui o centro do espaço habitado e, portanto, tem um papel análogo ao do corpo próprio do sujeito individual: é o ponto zero da orientação. Mas, como o mundo familiar é, para o filósofo, um fenômeno intrinsecamente intersubjetivo, os elementos descritos são propriedades da comunidade. Essa primazia do coletivo sobre a perspectiva da primeira pessoa tem sido interpretada como uma indicação do suposto abandono do caminho cartesiano na Fenomenologia posterior de Husserl. A “fenomenologia generativa”, de acordo com essa interpretação, marcaria a primazia

da intersubjetividade sobre o sujeito individual (Steinbock, 1995). No entanto, tentamos mostrar, a partir do paralelismo entre o corpo e a casa/lar, ao qual Husserl recorre em várias passagens de sua exposição, que tal superação não seria bem assim. Em geral, consideramos que as perspectivas estáticas, genéticas e generativas da Fenomenologia são dimensões de análises convergentes. Uma posição como a de Steinbock, por outro lado, assume o coletivo como *factum* e ponto de partida, isto é, não propõe explicar sua constituição. Assim, creio que seria oportuno complementar os estudos sobre o familiar e o estranho com as análises a respeito da intropatia que aparecem na quinta meditação *das Meditações Cartesianas*. A vocação de Husserl para explicar a gênese dos fenômenos também é crucial para explicar a origem da familiaridade que define o mundo familiar. Na verdade, o papel da tradição na conformação de um mundo circundante não só enfatiza a relatividade intrínseca do mundo frente a cada comunidade humana em particular, mas indica a presença do tempo no espaço habitado. A noção de território, por sua vez, reúne tempo e espaço como notas intrínsecas do habitar.

Como vimos, tanto Heidegger quanto Freud assumem que o mundo familiar está sempre dado e é sobre essa convicção que operam suas análises. No primeiro caso, o familiar e sua contrapartida (o *des-afastamento* e não-familiar) estão em um regime de oposição. Assim, no período de *Sein und Zeit*, o caráter coletivo do mundo familiar é identificado com a existência inautêntica e a dissolução no estado do público interpretado: o “a-gente”. O *Dasein*, portanto, só pode apropriar-se de si mesmo, ou somente poderia decidir acerca das possibilidades em cada caso ao abandonar os outros. A experiência de “estar em casa” assume, neste contexto, um caráter público, reconfortante e edificante que deve ser abandonado para ser livre. Para o segundo Heidegger, a consideração a respeito do familiar muda a valência, embora a oposição como critério demarcado do familiar e do estranho não seja abandonada. Agora, é o familiar que precisa ser resgatado do esquecimento ao que é sujeito pelo pensamento calculista que permanentemente escapa do aqui e agora. A nostalgia pelo familiar sobrepõe-se com a questão de habitar e a mesma, por sua vez, com a pergunta sobre o sentido da existência humana.

A experiência do estranho, que Husserl concebeu na forma de um encontro com o mundo alheio e Heidegger com a perda de si mesmo no público em primeiro lugar e no cálculo posteriormente, constituem o centro da análise freudiana. Isso não deveria surpreender se prestarmos atenção à preocupação que a psicanálise professa pela experiência psicopatológica – e que Husserl chamaria de “anormal” [não-compartilhado] em seu significado descritivo e não prescritivo do termo. O ominoso para Freud não vem de fora e nem é alcançado através de uma inversão ou abandono do familiar. O estranho é o próprio familiar que revela sua ambiguidade: a repetição familiar preserva a vida, mas nessa mesma vocação para a conservação, a morte se abriga.

À luz dessas considerações, fica claro que o estudo a respeito da casa/lar implica abarcar a dinâmica entre o interior e o exterior. Ou seja, o estudo sobre o habitar supõe uma análise da noção de limite. Hans Rainer Sepp avançou nessa direção no contexto de sua “filosofia oikológica”, relacionando a fronteira, o limite com o tópico de medida que temos visto em Husserl e Heidegger (cf., Sepp, 2016). No entanto, essa questão, juntamente com a problemática do espaço ambíguo, serão objetos de outras investigações.

REFERÊNCIAS

- Freud, S. (1919). *Das Unheimlich*. Imago, N°5, pp. 297-324. (Etcheverry, J.L. trad. [2013] Obras completas, Volumen XVII [1917-1919]. Buenos Aires: Amorrortu Editores).
- Freud, S., (1920). *Jenseits des Lustprinzips*. Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig, Viena, Zurich. (Etcheverry, J.L. trad. [2013], Obras completas, Volumen XVIII [1920-1922]. Buenos Aires: Amorrortu Editores).
- Heidegger, M. (1927). *Sein und Zeit*. Husserl, E. (Ed) Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Tomo VIII. Halle: Max Niemeyer. (Rivera C., J. E. trad. [1997]. Ser y Tiempo. Santiago de Chile: Editorial Universitaria).
- Heidegger, M. (1954). *Bauen, Wohnen, Denken*. Verlag Günther Neske Pfullingen (Gebhardt, A. C. trad. [2002], Construir, habitar, pensar. Córdoba (Arg): Alción Editora).
- Heidegger, M. (2000). *Gesamtausgabe 16. Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976)*, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann.
- Husserl, E. (1973). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Den Haag: Martinus Nijhoff (Gaos, J. trad. [1985]. Meditaciones cartesianas. Madrid: FCE).
- Husserl, E. (1976). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Den Haag, Martinus Nijhoff. (Iribarne, J. V., trad. [2008]. La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Buenos Aires: Prometeo).
- Husserl, E. (1940). *Grundlegende Untersuchung zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur*. Farber, M. (ed.). Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl. Cambridge, pp. 307-325. (Haro, A. S., trad. [2006], La tierra no se mueve. Madrid: Editorial Complutense).
- Husserl, E. (2006). *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934)*. Die C-Manuskripte. New York: Springer.
- Husserl, E. (2008). *Territorium. Personale Raumzeitlichkeit in ihren Personalstufen en Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*. Husserliana XXXIX. New York: Springer.
- Husserl, E. (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-35. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Rocha de la Torre, A. (2012). Tierra natal: entre agonía y afirmación de la diferencia. *Revista de Filosofía*, 37 (1). Madrid: Editorial Complutense.

Sepp, H.R. (2016). Planos para una filosofía oikológica. Ideas. *Revista de filosofía moderna y contemporánea*, N°4. Buenos Aires: Ragif Ediciones.

Steinbock, A. (1985). *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*. Illinois: Northwestern University Press.

Nota sobre o autor:

Andrés Miguel Osswald. Doutor em Filosofia pela Universidade de Buenos Aires. Atualmente, trabalha como pesquisador no CONICET e leciona nas disciplinas de Gnoseologia e Problemas Especiais de Gnoseologia, na Faculdade de Filosofia e Letras (UBA). Professor titular de História da filosofia contemporânea II (século XX) (UCES). E-mail: amosswald@gmail.com.

Nota Biográfica:

Tradutores: Stella Maris Souza Marques (Universidade Federal de Uberlândia)
Tommy Akira Goto (Universidade Federal de Uberlândia)

Revisão Técnica: Tommy Akira Goto (Universidade Federal de Uberlândia).

Recebido: 29/01/2018

Aprovado: 10/07/2018