



A CASA-PÁTIO

Enilton Braga

Enilton Braga é mestre em Arquitetura pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2017), atuou como professor adjunto na Universidade Luterana do Brasil Campus Torres entre 2015 e 2020. Possui graduação em Arquitetura e Urbanismo pelo Centro Universitário Ritter dos Reis (2006).

RESUMO

Por meio de uma aproximação metafórica do conceito heideggeriano da Clareira do Ser (*die Lichtung*) com a Clareira da casa-pátio, o pátio interno doméstico, este artigo tem como objetivo revisar o tema deste ancestral arquétipo residencial arquitetônico, sob perspectiva da fenomenologia. Este texto pretende trazer à luz conceitos e etimologias que contribuam para o debate sobre a peculiar atmosfera e ambiência única dos pátios internos, incitando que novas reflexões resultem em novas possibilidades.

Palavras-chaves: Heidegger; Fenomenologia; Clareira; Pátio; Casa-pátio

ABSTRACT

*Throughout a metaphorical approximation of the Heideggerian concept of the Clearing of Being (*die Lichtung*) with the clearing of the courtyard house, the inner courtyard, this article aims to revise the theme of this architectural residential archetype ancestral, from the perspective of phenomenology. This text intends to bring to light concepts and etymologies that contribute to the debate regarding the peculiar atmosphere and unique ambience of the inner courtyards, promoting new considerations in order to result in new possibilities.*

Keywords: Heidegger; Phenomenology; Clearing; Courtyard; courtyard house

A casa é sempre o centro do mundo para o homem, um *omphalos* (ὄμφαλος), e é a partir dela que o homem pode modificar seu entorno, o mundo onde vive. Quanto mais se está em casa, maior a precisão de poder definir seus arredores (NORBERG-SCHULZ, 1975, p.40). Para Heathcote (2012, p.7), nossa casa é “nossa base, um local que nos enraíza à terra, à cidade ou à paisagem; ela nos dá permanência e estabilidade e nos permite construir uma vida ao redor e dentro”. Neste contexto, a casa-pátio¹ acumula todas as qualidades da casa, com o adicional de conter um espaço protegido onde a natureza se encontra presente. Ela é uma persistência, um arquétipo que carrega a ancestralidade e uma essência de morar tal como definiu Heidegger (2012a) em seu ensaio *Bauen, wohnen, denken*.

O pátio² é largamente documentado como recorrente na cultura doméstica, nos assentamentos humanos, há milênios. Submetido à passagem dos dias e das estações, regras que determinam a existência, o pátio é um dos espaços mais antigos e remete à época em que os homens viviam em cavernas. Considerado símbolo de feminilidade na casa, o pátio é o símbolo espacial de intimidade (SPALT, 1999, p. 7). A condição do pátio de lugar central da casa, aberto em oposição aos espaços fechados, é inalterada ao longo da evolução da casa. Nesse espaço, o homem sente-se protegido, com a ilusão de uma zona de domínio figurado. O homem “necessita de um espaço de paz e de recolhimento que o proteja do espaço exterior, hostil e desconhecido, mas que, porém, participe do dia e da noite, do sol e da lua, do calor, do frio e da chuva” (SPALT, 1999, p. 7). O homem precisa de paredes, cercas e coberturas para imaginar sua existência como não ameaçada; e é essencial para ele esta relação entre espaço imaginado e seus habitantes. Em tempos ancestrais, quando guerras e invasões eram frequentes, o pátio tornava mais segura a habitação ao minimizar a necessidade de abertura de janelas ao exterior, enquanto mantinha a salubridade necessária à vida (TAVARES FILHO, 2005, p. 70).

O pátio tornou-se, na casa, o principal espaço a fornecer iluminação e ventilação, com a essência de um lugar ao ar livre privado, protegido, interior. A casa possuía um caráter defensivo, e o pátio representava um paraíso privado, um centro particular do mundo (NEVES, 2012, p. 9). Pode-se aludir, portanto, à gênese da clareira, ainda nas eras remotas, como o elemento precursor do que foi posteriormente identificado como os primeiros pátios construídos. Com o potencial de configurar-se um microcosmo particular, o pátio tem vocação para tornar-se o espaço vital articulador da casa, encapsulando a natureza em um pequeno mundo miniaturizado, domesticando e reduzindo a natureza a uma micro representação que resguarda a essência do habitar na clareira como floresta, como bosque.

Na concepção de Martin Heidegger, a existência é *espacial* (*Das Dasein ist räumlich*). Essa noção de *espacialidade existencial* precede, porém, a noção de *espacialidade objetiva*: “ela corresponde confusamente à ideia de que engendramos o espaço por meio de nossos atos de situar-como-próximo, à ideia de que nossa existência se destina ao espaço e, enfim, à ideia de que nos situamos na constelação das coisas que situamos como próximas”. Por *espacialidade existencial*, Heidegger refere-se ao “sujeito”, termo ordinário, como *Dasein*, o ser-aí (HEIDEGGER, 2012b, p. 162). Salanskis explica que, ao subverter o termo comum, Heidegger abandona a ideia do *sujeito* como um “feudo inexpugnável da subjetividade, algo substancial e fechado em si mesmo, que, como tal, se opõe justamente ao que é estranho, exterior, genericamente chamado de *objeto* e reunido num *mundo*” (SALANSKIS, 2011, p.23). O *Dasein* é assim, para o filósofo, não mais subjetivo do que objetivo ou mundano. O *sujeito* é nomeado de modo a ver-se que ele e o mundo são contemporâneos. Para a língua francesa, Heidegger sugere *être-le-là* como uma tradução mais precisa do termo *Dasein*, acrescentando:

O aí (da) para o ser distingue o ser-homem. A expressão ser-aí humano é, de acordo com isso, um pleonasma. A adequada tradução francesa para *Dasein* teria de soar *être-le-là* (ser-o-aí), e o destaque em alemão, adequado ao sentido, **ser-o-aí** (*da-sein*), em vez de ser-o-aí (*da-sein*). (HEIDEGGER, 1994³ apud GIACOIA JUNIOR, 2013, p.89)

Ao esclarecer que a ênfase deveria ser colocada no verbo *sein*, em vez de no advérbio *da*, Heidegger explicita, com precisão, a viravolta de *Ser e tempo* para a história da verdade do Ser:

A indicação põe em destaque que a abertura deixa de ser considerada (embora não deixe de sê-lo *também*) como um atributo existencial-ontológico do ser-o-aí humano e passa a ser referida ao Ser, entendida como *clareira do Ser*, *abertura*, um âmbito no qual os entes são desvelados para e pelo homem, para trato e cuidado, inclusive o próprio homem, para si mesmo. O próprio Ser é simbolizado pela clareira que desvela ao homem os entes em sua essência, de modo que a essência do homem (como *Dasein*) não se define pelo gênero próximo e a diferença específica – como *animal racional* –, mas como o estar-*aí* que corresponde à abertura do Ser. É nesse sentido que a essência do homem é apreendida na correspondência com a verdade (desvelamento) do Ser. (GIACOIA-JUNIOR, 2013, p.89)

Heidegger chega à *clareira*, uma metáfora da *espacialidade do ser*, em 1927, em sua *magnum opus Ser e Tempo*. Na obra, o filósofo parte da

1
A tipologia da casa-pátio é quase tão antiga quanto a própria origem da casa, e é continuamente utilizada e estudada ainda atualmente. Nela, o programa arquitetônico doméstico vincula-se organicamente ao redor de um pátio central, rompendo com a comum tipologia de casa como edifício isolado no terreno que separa o pátio frontal dos fundos.

2
A palavra pátio tem sua origem atribuída ao latim medieval, utilizado no âmbito francês com as variantes *patuum* e *patium*, que se referia, inicialmente, a um prado ou lugar para pastar; posteriormente, a um lugar cercado para o pasto e, por fim, ao uso da palavra como a conhecemos hoje. A etimologia da palavra aponta que, provavelmente, ela teria vindo do termo românico *pâtis*, presente nas línguas francesa e occitana, procedente do latim *pastus* (pasto, alimento dos animais) (ETIMOLOGIA, 2015). A palavra latina *pastus*, por sua vez, deriva do verbo *pascere*, que significa pastar, alimentar-se e levar os animais para pastar. Deste verbo também são derivadas as palavras *pasto*, *pastor*, *pastar*, *pastagem*, *Páscoa* e *pábulo*. Tais termos possuem a raiz indo-europeia *pā- (POKORNY, 2016), que significa nutrir e proteger, e está presente, inclusive, na palavra latina *panis* (pão), que, por sua vez, originou as palavras *companheiro* e *companhia* (ETIMOLOGIA, 2015).

3
HEIDEGGER. *Zollikoner Seminare*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1994. p.156.

4 Boaventura de Bagnoregio entende que a ciência é uma claridade da alma, assim como a ignorância é a treva da alma. Para o franciscano, o sentido do ser se expressa como luz, ou seja, o ser é luz e, se Deus também é luz no sentido mais próprio e originário, a criatura só se torna algo na medida em que participa desta iluminação divina (FERNANDES, 2013, passim).

5 Na tradução brasileira, o *da* (aí em alemão) do *Dasein* torna-se o “pre de sua presença” (HEIDEGGER, 2012b). O *Dasein* aqui, porém, será utilizado ou em sua forma original ou como ser-aí.

*lumen naturale*⁴ no homem, que, para ele, “não indica mais do que a estrutura ontológico-existencial deste ente, ou seja, de ser no modo do” *da*, no *Dasein*.⁵ O *lumen naturale*, luz da razão, para Heidegger, apenas ilumina o aberto e refere-se à clareira, sem constituí-la. A luz da razão é necessária para poder iluminar o que se apresenta na clareira, mas a luz pressupõe a clareira; a luz nunca cria primeiro a clareira (HEIDEGGER, 2009, p.77). Ser “esclarecido” (*erleuchtet*) significa, então, “estar em si mesmo iluminado como ser-no-mundo, não através de um outro ente, mas de tal maneira que ele mesmo *seja* a clareira” (*die Lichtung*). É para um ente “existencialmente iluminado desse modo que um ser simplesmente dado faz-se sensível na luz e inacessível no escuro”, concluindo ser *a presença (Dasein) a sua abertura* (HEIDEGGER, 2012b, pp. 191-192).

Heidegger denomina **clareira** a abertura fundamental necessária para a entrada da luz que faz o aparecer acontecer. A claridade, por sua vez, repousa em uma dimensão de abertura e liberdade a qual, eventualmente, pode se clarear. Na claridade do aberto, ocorre o jogo de tensões entre o claro e a sombra. Clareira é a substantivação do verbo “clarear”. Em alemão, o adjetivo “claro”, *licht*, significa o mesmo que *leicht*. *Licht*, assim como no inglês *light*, pode significar tanto luz quanto leve, de leveza, livre e aberto. O termo *Lichtung* considera a floresta em um ponto aberto, livre de árvores em determinado lugar, gerando a clareira, configurando uma abertura. A luz pode “efetivamente, incidir na clareira em sua dimensão aberta, suscitando aí o jogo entre o claro e o escuro” (HEIDEGGER, 2009, p. 76). A clareira – aberta, livre – contrasta com a floresta – cerrada, obstruída. Aí mora essencialmente a diferença entre clareira (*Lichtung*) e claro (*licht*). O claro precede a clareira, mas nunca a gera. A clareira não é “apenas livre para a claridade e a sombra, mas também para a voz que reboia e para o eco que se perde, para tudo que soa e ressoa e morre na distância. A clareira é o aberto para tudo que se apresenta e ausenta” (HEIDEGGER, 2009, p. 77). A clareira designa a livre dimensão do aberto.

A clareira é abertura, é o livre de floresta, mas ainda assim protegida pela floresta, abrigada por ela. A clareira é floresta com ausência de floresta, sendo esta mesma quem dá fechamento à clareira. A partir da clareira, é possível observar a floresta no fora-dentro. Carneiro Leão exemplifica a clareira com um toque de fábula, simulando uma conversa entre Hölderlin e Saussure. Na conversa, Hölderlin explica:

Um grilo vivia numa clareira da Floresta. A clareira é dada pela ausência da Floresta na forma de liberdade das árvores. Em ausência,

a Floresta presenteia o grilo com sua presença de claridade. É que na claridade da clareira se concentra toda a Floresta. Quer ouvindo a sinfonia dos sons ou respirando os perfumes silvestres, quer pulando sobre as folhas ou cantando o ar da liberdade, quer olhando a variedade das cores ou movendo-se no espaço dos lugares, o grilo pulsa com as pulsações e vibra com as vibrações da Floresta. Assim é justamente a ausência da Floresta que proporciona ao grilo liberdade para todos os casos de sua vida. (LEÃO, 1977, p. 175)

A clareira é um mundo para o grilo, contendo e abrigando tudo o que o grilo conhece. É na diferença dimensional entre floresta e clareira que o grilo percebe o silêncio da floresta, o “abrir-se da floresta como floresta”. Na diferença, torna-se perceptível a escala, o que é maior ou menor, ou tão grande como (LEÃO, 1977, p. 176).

Até mesmo a única coisa, que, com a sua mecânica, o grilo julga conhecer da Floresta – a saber, que a Floresta é a não-clareira, a meta-clareira – ainda é um conhecimento da clareira. A clareira é todo o seu mundo. Todas as coisas presentes e ausentes, todos os casos reais e irrealis, todas as combinações possíveis imagináveis, todas as sentenças verdadeiras ou falsas, toda a realidade e toda a possibilidade, o ser e o não-ser pertencem à clareira. Daí também, a não-clareira, a meta-clareira, dizendo o não-tudo, nenhuma coisa existente ou imaginável, nenhuma realidade ou possibilidade, nada em seu mundo, não tem sentido na clareira por força da própria clareira. Clareira e meta-clareira são a mesma coisa, enquanto ambas se acham igualmente aprisionadas e na dependência da mecânica da clareira. (LEÃO, 1977, p. 177)

A metáfora da clareira do ser parece adaptável à clareira da casa-pátio em se considerando a conexão espacial da existência do ser domesticado, nascido na casa. Assim como no aspecto apresentado por Carneiro Leão, em que o grilo dispunha da mecânica da clareira, ou seja, em que a totalidade dos fatos lhe surge como mundo, o pátio interno da casa-pátio surge como representação de um mundo particular dentro da casa. Para o grilo, a floresta é inacessível, não pela distância, mas pela proximidade.

A clareira instala sua mecânica de claridade a partir da Floresta. É a Floresta que acende, sustenta e dinamiza a claridade da clareira. Toda a vida da Floresta vibra na espacialidade, na luminosidade e na liberdade do espaço livre e iluminado da clareira; o grilo não pode, pois, falar e conhecer a Floresta como fala das coisas e conhece os fatos de sua clareira. (LEÃO, 1977, pp. 177-178)

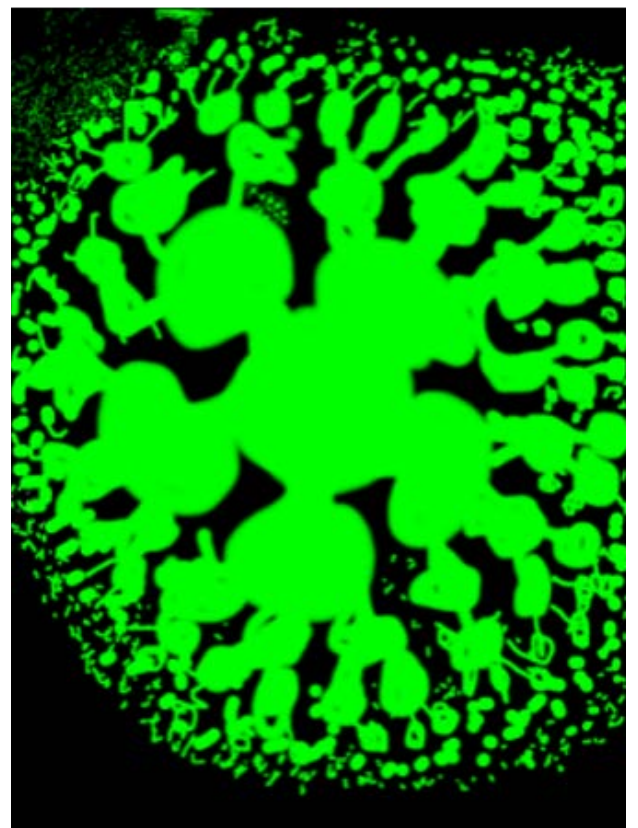
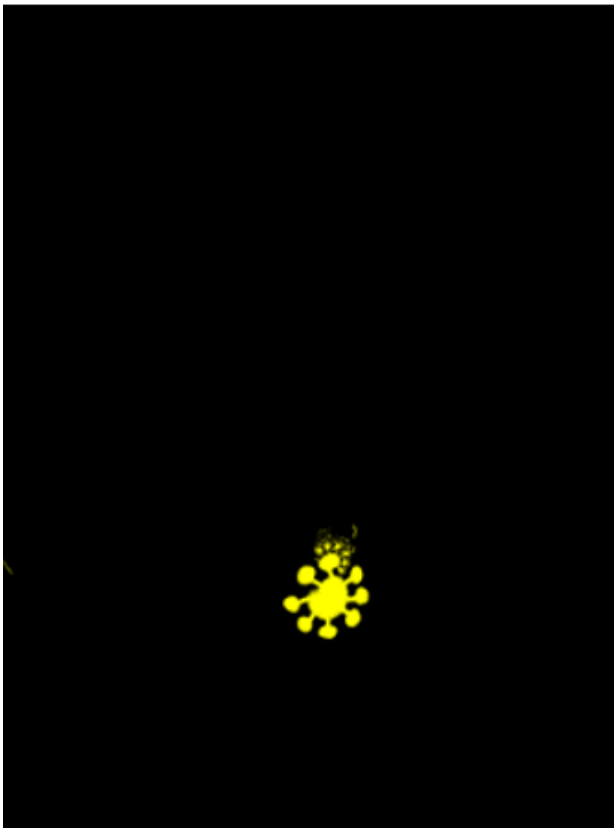
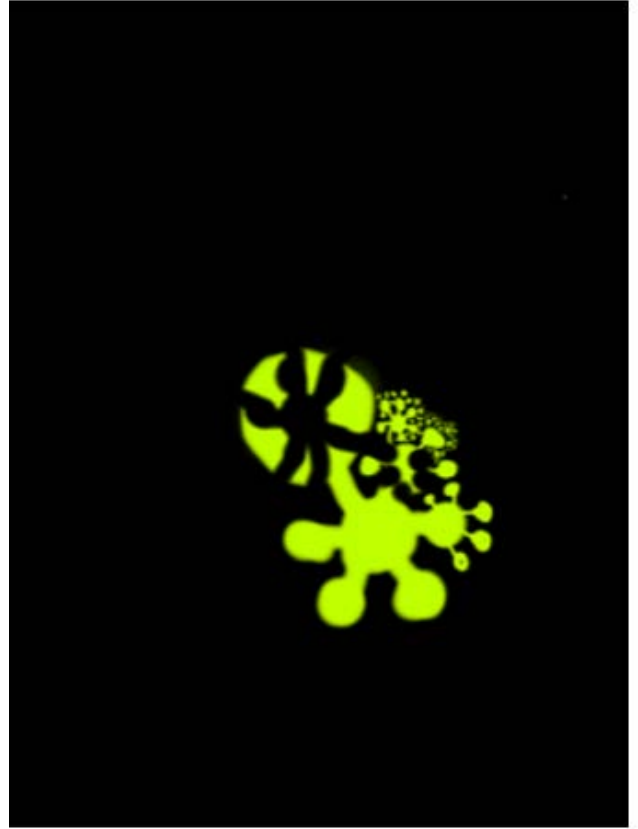
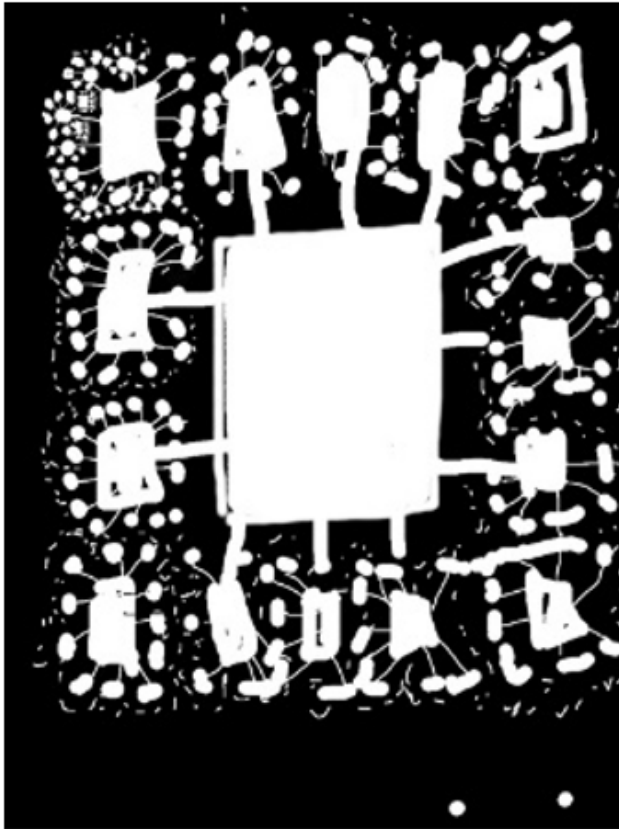


Figura 1 – Clareiras. Ilustrações de Fernando Fuão, 2016. Fonte: FUÃO, 2016b.



Figura 2 – Clareiras I. Collage de Fernando Fuão, 2014. Fonte: Fuão, 2016a.

A partir do conceito heideggeriano da espacialidade do *Dasein*,⁶ nasce o projeto *Esferas I: bolhas*, de Sloterdijk, no qual o filósofo resgata, num aspecto essencial, o projeto *Ser e espaço* da obra inicial de Heidegger (SLOTERDIJK, 2016, p. 309). Dessa forma, com livre associação na configuração formal da clareira, apropriando-se da espacialidade existencial, é possível traçar o paralelo entre o pátio interno, fechado, como a clareira encontrada no meio da floresta, e a clareira da casa-pátio, a abertura da casa para o Ser. Fernando Fuão, em diversos escritos, já vem definindo a clareira na arquitetura, uma concretização geométrica como símbolo da metáfora da *Lichtung* heideggeriana. Para Fuão, a clareira torna-se fluida ao permitir-se ser compreendida de muitas outras formas, como o oásis no deserto, a ilha, a aldeia que habita a clareira da floresta, até a própria casa. A ideia da clareira, para ele, “também sugere a questão acidental da diferença, a clareira se abre na floresta como diferenciação” (FUÃO, 2016b). A clareira não pode ser entendida como mero acidente geográfico, topográfico, geométrico: a constituição da clareira não é um mero aglomerado de coisas, mas um sistema de fatos em diversos níveis de combinações. “As coisas da clareira não são desarticuladas” (LEÃO, 1977, pp. 175-176). Veem-se clareiras também no cotidiano, no ordinário, como o livro e a página do livro, ou a página deste trabalho acadêmico. A palavra marcada no branco da página, documentada, informativa, esclarecedora. Para Fuão, as clareiras podem ser repartidas e divididas em diversos campos, gerando infinitas clareiras, mas a clareira em si “parece ser indivisível”. Para ele,

O processo de formação de um campo é distinto do processo de formação de uma clareira. O ‘campo’ admite campos dentro de campos, mas uma clareira enquanto (luz) não pode existir dentro de outra clareira, pois ela só surge da relação ocultamento, iluminação ou de abertura e/ou fechamento; para que surja uma clareira dentro de uma clareira é necessário algo análogo ao surgimento de um lago dentro de uma ilha, de um oásis em um deserto, ou de uma pequena clareira dentro de um pequeno bosque que está dentro de uma clareira, e assim sucessivamente (FUÃO, 2016b).

Em arquitetura, a clareira manifesta-se no que Fuão define como “portas ascendentes”, abertas “para o espaço, ascendentes; para o céu, para o cosmos”, como as aberturas da casa antiga romana, a *domus*. A abertura para a água da chuva, o *impluvium*, recebia as águas celestiais, coletadas no *compluvium*. Para Fuão, a arquitetura, ao contrário do que nos dizem os livros, não é mero abrigo, mas também uma forma de comunicação. O arquiteto afirma ter a arquitetura, também, “a função de comunicação com o cosmo, com o ascendente e descendente, como uma ponte entre o céu e a terra, exatamente como Heidegger pensou e apresentou em seu clássico texto *Habitar, construir pensar*” (FUÃO, 2016a).

Sinônimo da *domus*, o domo, para René Guénon, é um elemento arquitetônico que atribui a “todo edifício construído de acordo com os dados tradicionais estritos” uma significação cósmica (GUÉNON, 2010, p. 251). Fuão (2016a) observa que, para Guénon:

Quando se executa uma abertura no topo do domo, é por aí que escapa a fumaça que se eleva do lar. E isso ainda, longe ter apenas uma razão puramente utilitária como poderiam imaginar os modernos, tem ao contrário um sentido simbólico muito profundo, que passaremos agora a examinar, precisando também a significação exata do topo do domo nas ordens macrocômica e microcômica (GUÉNON, 2010, p. 254)

6
Die Räumlichkeit des Daseins.

Figura 3 – Clareiras II naturais. Collage. Fernando Fuão, 2014. Fonte: Fuão, 2016a.



7 A abertura do pátio interno da casa-pátio, com a abóbada celeste como domo, é, portanto, para Fuão:

Desta raiz, também derivam *photos* (φωτός): luz, claro; *photia* (φωτιά): fogo, fogueira, incêndio; *photismos* (φωτισμός): iluminação e *photografia* (φωτογραφία): fotografia.

8

Assim como φαίνω, φάος e φῶς, também é derivada da raiz φα.

9

Segundo o filósofo, não se deve imaginar um mundo fechado em si sofrendo um incêndio contínuo sob um fogo que sobre ele lança sua ira.

10

Pensador originário que medita a φύσις baseado no fogo (pýr).

[...] uma porta de comunicação para o plano ascendente, vertical. Por ela não só sai e entra fumaça, ar, mas entra também o mundo invisível; ela funciona como uma clareira, e terá seu análogo no pátio interno das casas até os dias de hoje. Na planta de uma casa romana, pode-se observar que tinha mais aberturas ao cosmos do que portas para fora, para a rua. Na planta se percebem as duas clareiras (pátios internos): impluvium (recolhimento das águas: lago) e a clareira do *peristylum*, a clareira da floresta mesmo, onde as colunas simbolizam a floresta, as árvores. Também o mesmo acontece no sentido de reprodução simbólica na clareira da habitação coletiva *Yanomani*. (FUÃO, 2016a)

Para Heidegger, é somente na clareira que é possível qualquer visão. A visão “foi concebida na perspectiva do modo fundamental de abertura própria” ao *Dasein* (HEIDEGGER, 2012b, p.234). Santo Agostinho alude ao fato de utilizarmos o termo “ver” para os demais sentidos, quando “não dizemos: escuta como brilha, ou cheira como luz, ou saboreia como resplandece ou toca como irradia; mas dizemos em tudo isso: vê, pois dizemos que tudo isso é visto”. Dizemos “vê como soa, vê como cheira, vê como isso tem gosto, vê como é duro” (HEIDEGGER, 2012b, p. 235). Em grego,

[...] não se fala da ação de ver, de *videre*, mas daquilo que reluz e brilha. Só pode, porém, brilhar se a abertura já é garantida. O raio de luz não produz primeiramente a clareira, a abertura, apenas percorre-a. Somente tal abertura garante um dar e um receber, garante primeiramente a dimensão aberta para a evidência, onde podem demorar-se e devem mover-se. (HEIDEGGER, 2009, p. 77)

Na livre dimensão da clareira, para Heidegger, está contido o método próprio da fenomenologia, a volta “às coisas mesmas”. O filósofo explica que a expressão grega *phainomenon* (φαινόμενον) deriva do verbo *phainesthai* (φαίνεσθαι), que significa “mostrar-se (aparência, aparições) e, por isso, *phainomenon* diz o que se mostra”, o que se desvela. *Phainesthai*, sendo a forma média de *phaino* (φαίνω: brilhar, aparecer), trazer para a luz do dia, pôr no claro, deriva da raiz *pha* (φα),⁷ assim como *phaos* (φάος) e *phôs* (φῶς), a luz, a claridade, ou seja, “o elemento, o meio, em que alguma coisa pode vir a se re-velar e a se tornar visível em si mesma”. A essência da luz (*phaos*, *phôs*) é “a claridade sem a qual nada aparece, sem a qual nada pode sair do encobrimento para o desencobrimento”, (des-velamento) (HEIDEGGER, 1998, p. 31).

Deve-se *manter*, portanto, como significado da expressão “fenômeno” o que se re-vela (des-vela),

o que se mostra em si mesmo. *Ta phainomena* (Τα φαινόμενα), “os fenômenos”, constituem, pois, a totalidade do que está à luz do dia ou se pode pôr à luz, o que os gregos identificavam, algumas vezes, simplesmente com *ta onta* (τα οντα: os entes), a totalidade de tudo que é. Ora, o ente pode-se mostrar por si mesmo de várias maneiras, segundo sua via e modo de acesso. Há até a possibilidade de o ente mostrar-se como aquilo que, em si mesmo, ele *não* é. Neste modo de mostrar-se (des-velar-se), o ente “se faz ver assim como...” Chamamos de *aparecer*, *parecer* e *aparência* (Scheinen) a esse modo de mostrar-se. Em grego, a expressão *phainomenon*, “fenômeno”, possui também o significado do que “se faz ver assim como”, da “aparência”, do que “parece e aparece”. (HEIDEGGER, 2012b, p. 67)

Phaino e *phôs* expressam a essencialidade do fogo no pensamento fenomenológico. Heidegger afirma que mundo, segundo o sentido de *physis* (φύσις),⁸ “é fogo duradouro, um surgir que dura e sustenta”,⁹ ou seja, o que nunca declina, nunca expira. A essência da *physis* é o “surgir e espalhar-se simultaneamente numa abertura e clareira”.

É a partir de Heráclito¹⁰ que Heidegger pensa no caráter de *physis* próprio do fogo e no caráter de fogo próprio da *physis*, não no aspecto imediato como “chama clareador do claro”, ou da “indiferente capacidade de simplesmente espalhar a luz”, mas como essência fundamental do um no outro. Conhecido como *o Obscuro*, Heráclito é denominado por Heidegger como *o Iluminado*, *o claro*, por ele salientar “o iluminador e esclarecedor, convocando o seu aparecer à linguagem do pensamento”, pois seu iluminar é clareira, e o filósofo incube-se da tarefa de pensar o que a ela pertence, como e onde ela acontece (HEIDEGGER, 1998, p. 172). A luz da clareira dá suporte ao aparecer, libera o que aparece em seu aparecer (HEIDEGGER, 2012a, p. 228). A *physis* é o mesmo que *pháos* (luz) não só pela palavra, mas também é o mesmo que des-envolver a chama do fogo, *pýr* (πῦρ), chamuscante, mas isso se fizermos “a experiência pensante do brilho puro do simples que se des-envolve no surgimento clareador” (HEIDEGGER, 1998, pp. 173-174):

Pýr designa o fogo do sacrifício, o fogo da lareira, o fogo da vigília. Mas diz também o brilho das tochas, o resplandecer das estrelas. No “fogo”, vigora o iluminar, o incandescer, o flamejar, o aparecer suave, esse que amplia o claro na vastidão. No “fogo”, vigora também o destruir, o abater, o fechar, o extinguir. Quando Heráclito fala do fogo, ele pensa de forma predominante o vigorar iluminador, o indicar que dá e retira medidas.

Em Heráclito, o pensamento “sempre se acha na proximidade e dimensão do pensamento do ‘fogo’”, como no conto:

“Diz-se (numa palavra) que Heráclito assim teria respondido aos estranhos vindos na intenção de observá-lo. Ao chegarem, viram-no aquecendo-se junto ao forno. Ali permaneceram, de pé, (impressionados sobretudo porque) ele os (ainda hesitantes) encorajou a entrar, pronunciando as seguintes palavras: ‘Mesmo aqui, os deuses também estão presentes’”. (HEIDEGGER, 1998, p. 22)

É preciso, para Heidegger, que possamos nos espantar “diante do simples e assumir esse espanto como morada”, pois nossa dificuldade em “adquirir familiaridade com uma questão nascida de uma verdadeira experiência” parte do fato de sabermos demais, e acreditarmos “com demasiada rapidez no que sabemos” (HEIDEGGER, 2012a, pp. 228-229). No conto sobre Heráclito, curiosos contemplam decepcionados o pensador em um momento cotidiano e aparentemente insignificante: “aquecendo-se junto ao forno”. Heráclito se aquece no lugar onde se faz o pão e, mesmo ali, “os deuses também estão presentes”. “Mesmo aqui junto ao forno”, ou seja, “mesmo neste lugar cotidiano e comum onde cada coisa e situação, cada ato e pensamento se oferecem de maneira confiante, familiar e ordinária”, mesmo nessa dimensão do ordinário, vigoram os deuses. Mesmo na simplicidade do fogo sagrado da casa, os deuses estão presentes. Na cotidianidade do fogo aceso no forno, no inaparente do cotidiano, vigora o extraordinário no ordinário, vigoram os deuses, fazendo-se re-velar no extraordinário a partir da dimensão do ordinário. O homem tem a dádiva do pão, presenteado pelo forno, pelo *pýr*, que também é luz e ardor. A dádiva do “forno é o sinal indicador do que são os deuses”. São os *daímōnes* (δαίμονες), “que se oferecem como extraordinário na intimidade do ordinário”. Demônios ou Heróis, como os gregos chamavam, “os latinos davam-lhes o nome Lares, Manes, Gênios” (COULANGES, 2009, p. 33). Na casa romana, o patriarca queimava grãos no forno em oferenda a seus deuses Lares. Na história, o pensador grego lança aos curiosos outra luz sobre seu abrigo e ocupação, demonstrando o conceito derivado na atmosfera própria de seu pensamento. Dessa maneira, o encontramos “numa relação com o fogo, somente onde é possível que o raio luminoso do olhar compenetrado esteja em unidade com o raio do calor, permitindo que ‘desperte’ para o aparecimento aquilo que no frio seria, ao contrário, vítima da rigidez do não-ser” (HEIDEGGER, 1998, pp. 23-24).

O fogo que pensa o sentido tem caráter reunidor, expõe numa associação integradora abrigando em uma vigência, e é o mesmo que tensiona, sem contrapor, incitando o jogo. O fogo “chameja, e no chamuscar se dá a cisão entre o claro e o obscuro; o chamuscar junta e disjunta o claro e o obscuro” (HEIDEGGER, 1998, p. 172). Ao juntar e disjuntar o claro e o obscuro, o chamuscar abre o espaço onde se dá a *physis*. A *physis*, junção des-envolvente, “toca a totalidade dos entes como o des-envolvi-

mento conjugador e a junção clareadora e decisiva” (HEIDEGGER, 1998, p. 173):

No chamuscar acontece o que o olhar apreende num piscar de olhos, o instantâneo, o único, que cindindo e decidindo rescinde a união do claro com o obscuro. O que é dotado do caráter de instante abre o espaço de jogo do aparecer, distinguindo-o do desaparecer. O instantâneo do chamuscar clareia, de um lado, o âmbito de toda indicação, de toda mostragem, mas sempre na unidade com o desprovido de indício e de lemo, com o não transparente. A essência que chamusca, que cinde para só então levar o claro para o encontro e a inclusão do obscuro, é a essência privilegiada do fogo, inapreensível por qualquer química, porque esta precisa destruir a essência para apreender a sua própria apreensibilidade.

Heidegger atribui isso ao raio encontrado em Heráclito, raio esse que recolhe a essência do fogo.

Como raio, o fogo “conduz” (é lemo), supervisiona e sobrevém antecipadamente ao todo. Perpassa iluminando, de antemão, o todo, uma vez que aquilo para onde o olho lança o seu olhar sempre junta o todo em sua juntura, des-envolvendo-o e cindindo-o (HEIDEGGER, 1998, p. 173).

A *physis* é junção clareadora, é a clareira vigorando a partir de si mesma. Nessa junção clareadora o ente aparece e resplandece em sua totalidade, abre-se para o seu surgimento. *Physis* é junção como *harmonía* (ἀρμονία), que “reajunta o surgimento no encobrimento e no abrigo, permitindo, assim, vigorar o surgimento como o que se aclara a partir do abrigo do encobrimento”. Surgimento é des-encobrimento a partir da diferença com o encobrimento, do contraste. A clareira surge como diferenciação entre o claro e o obscuro, fornecendo abrigo ao abrir e clarear. Dando abrigo ao encoberto, cobrindo sob sua cobertura, a *physis* protege e instiga o jogo de tensões, sua essência, entre o coberto e o des-coberto. A *physis* é o que permite o surgimento se fazer presente como o que se aclara a partir do abrigo do encobrimento. No simples envolvimento de sua essência, a ἀρμονία “conjuga e des-envolve descobrimento e encobrimento e vice-versa, sendo ela mesma o des-envolvimento. Enquanto *harmonía*, a *physis* “des-envolve o claro que se envolve na simplicidade do não-claro. A *physis* [...] é o des-envolvimento do claro, o chamuscamento da chama” (HEIDEGGER, 1998, p. 171).

“Fogo sempre vivo, acendendo o amplo e apagando o amplo” consta no último trecho do fragmento 30 de Heráclito (HEIDEGGER, 1998, p. 171).

O fogo (*pýr*) aqui associado a *métron* (μέτρον), métrica, é analisado por Heidegger, que o traduz como “medida” em vez de “amplo”: medida do peso, me-

Na *domus* romana, a lareira continha o fogo sagrado, sendo de responsabilidade do dono da casa mantê-la sempre acesa. “O fogo do lar era a providência da família, e se o fogo se extinguisse deixava de existir o deus. Até hoje, tanto na língua espanhola quanto na portuguesa, podemos observar esse fenômeno: a palavra *hogar*, em espanhol, designa tanto o lar como a lareira; em português, a palavra ‘lareira’ contém o radical *lar*” (SOLIS; FUÃO, 2014, p.85). Indo além, assim como a *lareira* mantém o radical *lar*, a *clareira* contém a *lareira* em sua essência. Curiosamente, “a língua portuguesa ainda guarda o segredo existente entre a Clareira e a lareira, o lar, o fogo sagrado dos deuses lares, que desde sempre queimava no centro da aldeia, aquilo que sempre reuniu os homens em torno dela, onde há fogo há clareira, onde há luz pode haver uma clareira” (FUÃO, 2016b)

dida do comprimento (HEIDEGGER, 1998, p. 181). O que se deixa “medir por padrões de medida e instrumentos de medição é que constitui propriamente a medida, ou seja, o que é percorrido pela medida e o a ser medido, ou seja, a di-mensão” (HEIDEGGER, 1998, p. 181). Seis séculos antes de Cristo, os pensadores originários já percebiam, contempla Heidegger, mesmo de forma inexata e imprecisa, que o cosmos “se movimenta e comporta ‘segundo medidas’”, demonstrando um incipiente ingresso no vindouro progresso do conhecimento das leis da natureza, das leis da física, ou seja, das leis da *physis* (HEIDEGGER, 1998, p. 180). Ele observa que “a coisa ‘mais natural’ desse ‘mundo’, ou seja, do ‘fogo’ e do ‘ardor do mundo’, é que ele se inflame, chameje ‘segundo lei e medida’”. A essência de *métron* é, portanto, a “amplitude, o aberto, a clareira que se estende e amplia”. O fogo que sempre surge é fornecedor de medidas, confere a medida e dá fechamento ao amplo, “encobrendo, assim, enquanto junção de clareira, todo o dimensional em que algo pode emergir e vigorar como o que aparece” (HEIDEGGER, 1998, p. 181). Heidegger conclui que, como surgimento, a *physis* “propicia uma ‘medida’, uma amplitude. O sempre surgir do *kósmos* (κόσμος) só pode propiciar essa medida porque o ‘fogo’, *pýr* (*phaos*), vigora em si mesmo como *physis*, como o favor que favorece seu fundamento essencial, tanto no surgimento como no fechamento” (HEIDEGGER, 1998, pp. 179-182). Com o fogo dando medidas, a elasticidade da clareira é o sentido fundamental, a essência de *métron*. As bordas são a diferenciação do circundante, caso contrário não seria clareira. Para Fuão, se a clareira deixa de ocultar-se, se ganha dimensões exageradas, perde o caráter de proteção e cercamento da floresta, acabando por tornar-se um deserto, um espaço liso, uma campanha (FUÃO, 2014).

Frank Lloyd Wright comenta sobre o verdadeiro fogo na lareira integral,¹¹ em seu livro *The Natural House*, no qual comemora a evolução arquitetônica de sua obra ao permitir que grandes lareiras fossem construídas nas suas casas da pradaria, o que ele chama de extraordinário, ou seja, o que supera o ordinário. Diz o arquiteto:

Em vez de chaminés de finos tijolos eriçados por toda parte para sugerir juízo, eu podia ver necessidade de uma única chaminé. Uma bem generosa, ou no máximo duas. Estas mantidas baixas, abaixo dos telhados suavemente inclinados ou talvez planos. A grande lareira na casa abaixo tornou-se

agora um local para um verdadeiro fogo. Uma verdadeira lareira naquela época era extraordinária. Em vez disso, havia cornijas. Uma cornija era uma moldura de mármore para algumas brasas em uma grade. Ou era um pedaço de mobília de madeira com azulejos presos nele ao redor da grelha, todo o conjunto batido contra a parede rebocada, com papel. Insulto ao conforto. Assim, a lareira integral tornou-se uma importante parte do edifício em si nas casas que me foi permitido construir lá na pradaria. Confortava-me ver o fogo queimando profundamente na sólida alvenaria da própria casa. Um sentimento que veio para ficar (WRIGHT, 1970, p. 32).¹²

Na casa de Wright, a grande (c)lareira era centralizada no esquema centrífugo de sua composição, com a grande chaminé citada servindo como plano vertical que juntava com os grandes planos horizontais de cobertura. O arquiteto distribuía alas, na planta em formato de cata-vento, a partir do fogo essencial, o fogo que dá medidas.

A palavra latina *natura* é versão romana do termo grego *physis por* (φύσις πορ). O termo originou a palavra “natureza”, considerada como o princípio do desenvolvimento de um ser, uma noção de origem vitalista e animista. *Natura*, por sua vez, provém de *nasci*, que significa nascer, surgir, crescer, ser gerado; em grego *gen* (γεν) – aquilo que deixa surgir a partir de si (HEIDEGGER, 2008 p. 251). Do termo latino *natura* originam-se diversas outras palavras, tais como Natal, nação, natural, naturalidade, naturalizado, naturalmente, entre outras. A *nação*, a *pátria*, terra dos pais, é designada pela forma *natio-onis* e tem originalmente o sentido de nascimento. *Pater*, padre, pátria, pai, patriarca, patrício são termos cuja origem é a mesma. *Physis*, porém, no pensamento originário, tinha um significado muito mais profundo que o termo como hoje o conhecemos e adotamos. *Physis* significa “o crescente, o crescimento, o que propriamente cresceu em um tal crescimento” (HEIDEGGER, 2011, p. 35).

O crescimento não apenas das plantas e dos animais, seu surgir e perecer enquanto um mero evento isolado, mas o crescimento enquanto este acontecimento que se dá em meio a e absolutamente dominado pela mudança das estações, em meio à alternância entre dia e noite, em meio ao curso dos astros, da tempestade e do clima, em meio ao furor dos elementos. Tudo isso reunido em unidade é o crescimento. (HEIDEGGER, 2011, p. 35)

12 Tradução nossa. Original: Instead of lean brick chimneys bristling up everywhere to hint at Judgment, I could see necessity for one chimney only. A broad generous one, or at most two. These kept low down on gently sloping roofs or perhaps flat roofs. The big fireplace in the house below became now a place for a real fire. A real fireplace at that time was extraordinary. There were mantels instead. A mantel was a marble frame for a few coals in a grate. Or it was a piece of wooden furniture with tile stuck in it around the grate, the whole set slam up against the plastered, papered wall. Insult to comfort. So the integral fireplace became an important part of the building itself in the houses I was allowed to build out there on the prairie. It comforted me to see the fire burning deep in the solid masonry of the house itself. A feeling that came to stay.

Esse termo, *physis*, não é tomado no sentido atual, comum e restrito da natureza como objeto da ciência natural, mas é traduzido por Heidegger de um modo mais aproximado do sentido originariamente definido, não simplesmente pela palavra crescimento, mas sim através da expressão: “a vigência autoinstauradora do ente na totalidade” (HEIDEGGER, 2011, p. 35).

O termo *natureza*, no dicionário de Maximilien Paul Émile Littré, segundo o padre Robert Lenoble, traz, como primeiro sentido, “conjunto de todos os seres que compõem o universo”, sendo o universo definido como o conjunto da terra, dos planetas e do sistema cósmico. Já no volume *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, de A. Lalande (apud LENOBLE, 1969, p. 184), um dos sentidos encontrados entre as 10 colunas dedicadas ao esclarecimento desta palavra difícil diz: “(Ἡτου παντος φύσις, *natura rerum*) o conjunto das coisas que apresentam uma ordem, que realizam tipos ou que se produzem segundo leis”. Séculos de trabalho e de coragem intelectual, observa o padre Lenoble, foram necessários ao homem para passar da definição cíclica de natureza por naturalmente e de naturalmente por natureza até a audaciosa afirmação de que “a natureza forma um conjunto”, de que “as próprias coisas se encontram submetidas a uma lei” (LENOBLE, 1969, pp. 184-185).

Desde que o termo natureza foi interpretado pelos romanos, logo se constituiu na “palavra fundamental que nomeia relações essenciais do homem histórico ocidental com o ente que ele não é e que ele próprio é.” (HEIDEGGER, 2008, p. 251). Para Heidegger:

A enumeração grosseira de contraposições que se tornaram dominantes deixa este fato claro: natureza e graça (sobrenatural), natureza e arte, natureza e história, natureza e espírito. Todavia, fala-se também da “natureza” do espírito, da “natureza” da história e da “natureza” do homem, e, com isto, se tem em mente não só o corpo ou mesmo o sexo, mas seu “ser” pleno. É assim, em geral, o discurso a respeito da “natureza das coisas”, isto é, a respeito daquilo que elas são na “possibilidade” e como são, não importando se elas são e em que medida são “realmente efetivas”. (HEIDEGGER, 2008, p. 251)

O conjunto ordenado da multiplicidade das coisas, denominado *kósmos*,¹³ é regido por leis. Lenoble chama atenção à oposição de Aristóteles entre a *physis* e o acaso, *automaton.tychi* (αυτοματων. τυχη), sugerindo notar-se o sincronismo entre as duas noções de natureza, *physis*, e de lei, *nomos* (νομος). O padre afirma que, na época do aparecimento desta concepção nova de natureza, a Grécia “concebe-se a ela mesma como uma terra de cidades organizadas que se opõe à anarquia bárbara, como a *physis* se opõe à *tychi* (τυχη) da matéria

sem forma ou, o que vai dar ao mesmo, à fantasia teúrgica da mitologia popular”, e conclui: “foi, e ao mesmo tempo, a mesma libertação que o homem obteve da descoberta de uma *physis*, de uma *natureza* legal que o protegia contra a *tychi* das coisas” (LENOBLE, 1969, p. 185).

Para Heráclito, o “arranjo originário não é feito e nem produzido por nenhum dos deuses e por nenhum dos homens. A *physis* encontra-se acima dos deuses e dos homens” (HEIDEGGER, 1998, p. 177). Ao contrário desta antiga concepção de *physis*, é a partir do século XVIII que o homem passa então a habitar no *cosmos*, onde as forças da natureza deixam de ser deuses caprichosos, onde também eles se “vergam a uma lei que é, ademais, obra do Bem”. Logo, nos tratados de física, mesmo nos de autoria de crentes, essas forças deixarão de ter lugar para falar-se de Deus. Isso faz Lenoble concluir que assim “a *natureza* deixará de ter, para o homem, a mesma significação”, adaptando-se a revelação cristã a esse quadro. A *natureza*, portanto, não passará da simples *obra de Deus*, paradigma de ordem, ensinando “igualmente o homem a virar-se para seu criador”. É com o cristianismo, com seu novo significado para a *natureza*, que se dissolve o sentido do termo da natureza conforme a consciência antiga.

Antes inserido na natureza, o homem agora não é mais um elemento pertencente ao conjunto natural, não tendo mais seu lugar como as coisas o têm, mas sim, é visto como *transcendente* em relação ao mundo físico, não pertencendo mais “à natureza, mas à graça, que é sobrenatural” (LENOBLE, 1969, pp. 186-187). Essa mudança na essência do pensamento sobre a natureza vai autorizar o homem a dominar a natureza, pois não mais se encontra vigente no *cosmos*, mas além dele. Ao permitir o desenvolvimento da ciência moderna, o cristianismo contribui para a difusão da representação mecânica da natureza, e, consequentemente, na sua dessacralização. Na perspectiva criacionista cristã, “a Natureza é um objeto fabricado por um artesão distinto dela e que a transcende. Obra de Deus, ela não é mais divina” (HADOT, 2006, pp. 107-108).

No segundo sentido do termo *natura*, Lenoble o vincula ao nascimento, *natío*, tanto o que lhe dá a vida como o que lhe proporciona, com a vida e tal como ela, uma estrutura recebida mesmo sem ter sido desejada: uma *natureza*. O indivíduo pertence a seus pais e, além dos pais, a esse grupo humano em que “seus antepassados se revezaram de nascimento em nascimento, a *nação*”. Cada ser nasce assim, e cada um possui a sua própria natureza. O padre explica que as expressões, “filhos da pátria”, “mãe natureza”, ou seja, *natura mater*, “exprimem de maneira nítida como poderíamos desejar o rigoroso paralelismo desses dois desenvolvimentos, social e cósmico, do mesmo tema da pertença pelo

13

Em grego, a “palavra *cosmos* significa tanto beleza quanto ordem” (NORBERG-SCHULZ, 1975, p. 42).

14

O filósofo Pierre Hadot sugere, em sua obra *O véu de Ísis*, cinco possíveis traduções alternativas ao fragmento 123 de Heráclito: 1. A constituição de cada coisa tende a se ocultar (= é difícil de conhecer). 2. A constituição de cada coisa quer se ocultar (= não quer se revelar). 3. A origem tende a se ocultar (= a origem das coisas é difícil de conhecer). 4. O que faz aparecer tende a fazer desaparecer (= o que faz nascer tende a fazer morrer). 5. A forma (aparência) tende a desaparecer (= o que nasceu quer morrer) (HADOT, 2006, p. 29-30).

15

Hadot explica que, naquela época, ela podia ter, principalmente, dois sentidos: a constituição, ou seja, a natureza própria a cada coisa, e “o processo de realização, de gênese, de aparição, de crescimento de uma coisa”. No primeiro sentido, pode-se supor que “se ocultar” relaciona-se à “dificuldade de descobrir a natureza própria de cada coisa. Para o segundo sentido, Hadot observa que as palavras *kryptein* ou *kryptesthai*, em Heráclito, podem ter o sentido de “ocultar ao conhecimento”. Seria possível, portanto, interpretar o sentido do aforismo como: “A natureza (no sentido de a constituição própria, a força própria, a vida da coisa) ama ocultar-se, não ser aparente”, interpretação que admitiria, segundo o filósofo, “duas nuances – ou: a natureza das coisas é difícil de conhecer; ou: a natureza das coisas exige ser escondida, quer dizer, o sábio deve escondê-la” (HADOT, 2006, p. 27-28).

nascimento e, logo, pela raça”. Lenoble conclui, portanto, que o homem considerava a natureza como “um imenso ser vivo, infinitamente mais forte e mais estável que ele, logo, infinitamente respeitável, princípio de sabedoria e, ao mesmo tempo, de fruição”, o que subsidiou o homem a começar a se apoiar na Natureza como nos seus pais, originando a expressão *natura mater* (LENOBLE, 1969, pp. 193-195). Assim, o filósofo explica a mudança de sentido operada no pensamento cristão de forma que o homem se coloque diante da natureza como “dono e senhor”. Considerando o abandono da deificação da natureza pelo homem moderno, o qual passa a considerar a natureza como simples sistema mecânico, manipulável pelo homem, que a domina, Lenoble questiona de forma profética:

Privado da Natureza, primeiro divina, depois chantage de Deus e logo ainda instrutora e guia, será o homem capaz, manejando uma Natureza tornada máquina, de encontrar uma regra para o seu domínio e o seu poder? E se não a encontrar, não irá o seu poder virar-se contra ele? (LENOBLE, 1969, p. 195).

Heidegger vincula ao *logos* (λόγος), aberto no dizer como *légein* (λέγειν), a enunciação fundamental da *physis* para o homem. Para o filósofo, o homem, na medida em que existe como homem, “já sempre se pronunciou sobre a *physis*, sobre a totalidade vigente, à qual ele mesmo pertence”, não pelo fato de ele falar expressamente sobre as coisas, mas porque “existir como homem já significa: trazer o vigente à enunciação”. O enunciado é o que se tornou aberto no dizer, que, em grego, é *légein*, enquanto a vigência enunciada é o *logos*. Desta forma, “pertence à essência do ente vigente, porque o homem existe nele, o ser enunciado de uma maneira ou de outra” (HEIDEGGER, 2011, p.36). Este *logos* pertence à *physis*, a vigência do ente na totalidade, pois o que é enunciado já está no interior desta. A função fundamental do *légein*, é trazer o ente na totalidade à fala, à palavra, é fazê-lo formulado. O conceito contrário ao *légein* é o *kryptei* (κρύπτει), o velar, manter no velamento. A função fundamental do *légein*, portanto, é retirar o vigente do velamento, des-encobrir, enquanto o conceito contrário é o encobrir. O des-encobrir, o “retirar do velamento”, é “o acontecimento que se dá no *logos*, o viger do ente é descoberto, é aberto” (HEIDEGGER, 2011, p. 37).

Heráclito elucida a relação entre o *kryptei* e a *physis* no fragmento 123:

“*Physis kryptesthai philei*”^{14 15 16} (Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ) é traduzido de forma simples como “a natureza ama ocultar-se”. E é no *légein* que a *physis* é des-encoberta, arrancada do velamento. Em *Ser e Tempo*, o filósofo explica o *logos* como significado de razão, juízo, conceito, definição, fundamento, relação, proporção:

Logos é um deixar e fazer ver, por isso é que pode ser verdadeiro ou falso. Tudo depende de se libertar de um conceito construído de verdade, no sentido de “concordância”. A ideia de concordância não é, de forma alguma, a ideia primária no conceito de *alétheia*. O “ser verdadeiro” do *logos* enquanto *alithévein* (ἀληθεύειν) diz: retirar de seu velamento o ente sobre que se fala no *légein* como *apropháinesthai* (ἀποφαίνεσθαι) e deixar e fazer ver o ente como algo desvelado, *alithés* (ἀληθές), em suma, *des-cobrir*. (HEIDEGGER, 2012b, p. 71).

É papel da própria *physis* o ato de se esconder, ela ama ocultar-se. *Logos* é o dizer do desvelado, *alithéa* (ἀληθέα), que precisa arrancar, como uma presa, a verdade (*alétheia*) do velamento em uma discussão, pois a verdade não está simplesmente aí. *Physis* é a vigência do vigente enquanto *logos* é a palavra “que retira esta vigência do velamento”. Esse é o papel fundamental da *sophia* (σοφία) dos filósofos. Heidegger conclui, então, que a “filosofia é a concentração dos sentidos em direção à vigência do ente, à *physis*, a fim de enunciá-la no *logos*”. Essa é a “ligação interna entre o conceito contrário κρύπτειν e o que o *logos* diz, *alithéa*, o desvelado”. Para a *sophia*, “a *physis* está em correlação com o *logos*, e a *alétheia*, com a verdade no sentido de des-encobrimento” (HEIDEGGER, 2011, p. 40). Hadot sugere que *physis* e *logos* são dedutivamente idênticos sob o ponto de vista da doutrina dos opostos de Heráclito (HADOT, 2006, p. 29).

Para Heidegger:

Se o ser ganha inicialmente a palavra como *physis* e se *physis* e φάος dizem o mesmo em sua multiplicidade: clareira emergente no diálogo de abertura e ardor; então a experiência metafísica inicial do homem como ser vivo que possui o λόγος também traz consigo a experiência do homem como o ser que “tem” a brasa, o fogo – o único ser que pode fazer “fogo” –, então o “fogo” não é apenas um “meio” da τέχνη [...] como incêndio e claridade, mas como clareira – ἀλήθεια – o fundamento de sua essência (HEIDEGGER, 2010, p. 123).

16 O verbo *kryptesthai* é *kryptein* na forma ativa, que pode significar sepultar, bem como o verbo *kalyptein* (καλυπτειν). Na Odisseia de Homero, Calipso é a deusa da morte (HADOT, 2006, p. 29).

A palavra *alithesia* (ἀληθεσία) é designada pelos termos “verdade”, “certeza”, “objetividade”, “realidade”, e estes são relacionados por Heidegger com o desocultamento e a clareira. A tradução literal de *alétheia* (verdade) parte de *léthe* (λήθη), encobrimento, com a partícula privativa alfa (α) no começo, significando des-encobrimento. Des-cobrimento “é o traço fundamental daquilo que já apareceu e deixou para trás o encobrimento”. Essa tradução não é o simples ao qual Heidegger se refere. O espanto para com o simples é exemplificado com uma pergunta de Heráclito no fragmento 16: *Tó mí dýnón pote pós án tis láthoi* (Τὸ μὴ δῦνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθου), traduzido por “como alguém poderia manter-se encoberto face ao que nunca declina?” (HEIDEGGER, 2012a, p. 229).

Heidegger propõe a transformação da negativa “o que nunca declina” e chega a “o que sempre surge”, em grego, *tó aeí phyon* (τὸ ἀεὶ φύον), uma expressão inexistente em Heráclito (HEIDEGGER, 2012a, p. 241). O pensador originário só fala na palavra fundamental *physis*. A expressão “o que nunca declina”, portanto, demonstra a experiência da *physis* como o que sempre surge e nasce.

O encobrimento determina aqui o modo em que o homem deve vigorar entre os homens. Pela forma de seu dizer, a língua grega anuncia que o encobrir e, respectivamente, o manter-se desencoberto possui uma posição privilegiada frente aos demais modos em que vigora algo vigente. O traço fundamental da vigência como tal consiste em manter-se encoberto e manter-se desencoberto. Não é necessário fazer primeiro uma etimologia aparentemente insustentada da palavra *alétheia* para se experimentar que, por toda parte, a vigência do que é vigente só vem à linguagem no brilho, no anúncio, no pro-por-se, no surgir, no pro-duzir, no aspecto (HEIDEGGER, 2012a, p. 232).

Vigorar é, para Heidegger, um jogo entre encobrimento e desencobrimento. A *physis* nomeia o “surgir que se sustenta num aqui e ali, num a cada vez”, o que “surge de maneira duradoura e não uma coisa qualquer à qual se atribui o surgir como uma propriedade”, e nem “na totalidade do que se deixa alcançar por um surgir”. O filósofo, aludindo à palavra “emergência”, chama de “surgência” o surgir pronunciado por Heráclito da palavra *physis*. O sentido de “o que nunca declina” é o que nunca entra num encobrimento, e nomeia-se o nunca entrar no encobrimento. O fragmento diz, portanto, “ao mesmo tempo o que surge de forma duradoura, o descobrir que se sustenta sempre a cada vez”. A expressão τὸ μὴ δῦνόν ποτε, conclui Heidegger, significa tanto o descobrimento como o encobrimento, “não enquanto dois acontecimen-

tos distintos e reunidos por uma simples ordem sucessiva, mas como um e o mesmo acontecimento” (HEIDEGGER, 2012a, p. 238). A *physis* não deve ser pensada, portanto, como surgir, pois, no fundo, ela nunca é surgir: Heráclito afirmou isso no essencial fragmento 123.

Para Heidegger, é espantosa a proximidade entre *physis* e κρύπτεσθαι neste fragmento, ou seja, entre surgir (des-encobrir-se) e encobrir-se, pois, “se, enquanto surgir, a *physis* chega a voltar-se em outra direção ou até em direção contrária a alguma coisa, essa alguma coisa só pode ser o *kryptesthai*, o encobrir-se”. A vizinhança entre *physis* e *kryptesthai* é nomeada por Heráclito como *philei* (φιλεῖ), o que poderia ser traduzido como “descobrir-se ama encobrir-se”. O filósofo alemão chama atenção ao mais decisivo que o fragmento pensa: “o modo em que, enquanto encobrir-se, o surgir se essencializa e vigora”. Ele observa que a *physis* alude a “vigorar” justamente porque ela não significa a “essência, o ὄτι, o quê, ou *quid* das coisas”. O fragmento, conclui Heidegger, “pensa a *physis* não no sentido substantivado de essência das coisas e sim no sentido verbal do essencializar-se da *physis*, do seu vigorar” (HEIDEGGER, 2012a, p. 239). Para Heidegger, portanto:

[...] surgir é, como tal, a cada vez já uma tendência para fechar-se. Surgir resguarda-se nesse fechar. Enquanto encobrir-se, κρύπτεσθαι não é simplesmente fechar-se, mas colocar-se sob uma cobertura a que pertence o surgir e na qual se preserva a possibilidade essencial do surgir. É no encobrir-se que predomina a tendência para descobrir-se. O que seria do encobrir-se se não houvesse nele mesmo uma inclinação para surgir? (HEIDEGGER, 2012a, pp. 239-240).

Physis e *kryptesthai* tendem um para o outro reciprocamente, não sendo separados entre si. Desta forma, um propicia ao outro o seu vigor próprio no vigor essencial de *philei* e *philia* (φιλία), ou seja, a “plenitude vigorosa da *physis* reside nesse tender um para o outro, de surgir e encobrir-se” (HEIDEGGER, 2012a, p. 240)

Heidegger (1998, p. 135) sugere como tradução alternativa para o fragmento 123: “o surgimento favorece o encobrimento”.¹⁷ Para o filósofo, a ideia essencial sobre a *physis* é que “descobrir-se não apenas acompanha o encobrimento, mas dele necessita a fim de vigorar em seu modo próprio de vigorar, ou seja, como des-encobrimento. Somente pensando a *physis* nesse sentido é que se pode também dizer *tín physis* (τὴν φύσις) em lugar de *tó mí dýnón pote* (τὸ μὴ δῦνόν ποτε)” (HEIDEGGER, 2012a, p. 240). *tó mí dýnón pote*, “o que nunca entra num encobrimento”,

17

Pierre Hadot (2006, p. 27) observa que o termo *philein* (φιλεῖν), que significa “amar”, é visto com frequência no próprio Heráclito e também nos trágicos, em Heródoto e em Demócrito, no sentido de “ter o costume de”, ou seja, fazer algo habitualmente, habituar. O filósofo conclui, portanto, que a “palavra ‘ama’ (*philei*) aqui não significa um sentimento, mas uma tendência natural ou habitual, um processo que se produz necessariamente ou frequentemente”. Para Heidegger, no caso do fragmento 123, o *philein* da sentença de Heráclito pode ser entendido como “favorecer”, ou seja, a *philia* é “o favorecimento presenteador de alguma coisa que, no fundo, não lhe pertence, mas que, no entanto, deve ser propiciada para que o outro possa resguardar-se em sua própria essência” (HEIDEGGER, 1998 p.141).

[...] não diz de maneira alguma cair no âmbito do encobrimento para aí extinguir-se. Diz, ao contrário, manter-se destinado ao encobrimento porque, enquanto o que nunca entra em..., é sempre um nascer a partir do encobrimento. Para o pensamento grego, *kryptesthai* diz-se tacitamente no τὸ μὴ δῦνόν ποτε. Desse modo, nomeia-se a *physis* em seu pleno vigor, ou seja, a partir da *philia* entre descobrir-se e encobrir-se (HEIDEGGER, 2012a, p. 240).

É a *philia* do *philei* que articula reciprocamente entre des-encobrir e encobrir, mantendo inaparente tudo o que é inaparente, permitindo que o que presenteia apareça ao aparecer. O filósofo questiona, ainda, a qual âmbito pertencem descobrir e encobrir, sob o risco de obter-se somente explicações abstratas e desreferenciadas. Conclui ele que, no sentido do *mí dýnon pote* (μὴ δῦνόν ποτε), o âmbito é único. “Nele, dele e com ele, cresce (*con-crescit*) tudo que pertence ao acontecimento apropriador do descobrir corretamente experienciado. Esse âmbito é o con-creto pura e simplesmente” (HEIDEGGER, 2012a, p. 241).

Mundo para Heidegger é “o acontecimento apropriador de clareira e iluminação”, onde o iluminar é um descobrir que “pensa o sentido e reúne com concentração e recolhimento” (HEIDEGGER, 2012a, p. 244), nunca entrando em um encobrimento, ou seja, em um declinar. Portanto:

[...] o nunca entrar num encobrimento é o surgir duradouro a partir do encobrir-se. É que desse modo o fogo de mundo incandesce, brilha e dá sentido. Pensado como o puro iluminar, o fogo de mundo traz consigo não somente o claro, mas também o livre em que tudo brilha, mesmo o que se apresenta como contrário. Iluminar é, assim, mais do que só clarear, mais do que só liberar. Num pensamento que medita o sentido e numa reunião acolhedora, iluminar é conduzir algo para o livre, é conceder vigência. (HEIDEGGER, 2012a, p. 244)

O iluminar, para o filósofo, não é simplesmente clarear e luzir, mas sim, “a partir do encobrimento, durar num descobrimento”, pois o “clarear que descobre e encobre refere-se ao vigorar do vigente”. A iluminação sustentadora “deixa vigorar de tal modo deuses e homens que jamais um deles pode manter-se encoberto. Não porque é sempre observado por alguém, mas somente porque já sempre se encontra vigente” (HEIDEGGER, 2012a, p. 245). Deuses, porém, “possuem um modo de vigência distinto dos homens”, pois os “deuses são os que olham fundo, para dentro da clareira iluminadora do que é vigente”. A clareira, para Heidegger:

[...] não só clareia e ilumina o vigente como também o reúne e abriga numa vigência. De que modo, porém, vigoram deuses e homens? Na clareira, eles não só clareiam como por ela e para ela se iluminam. Assim é que eles conseguem, a *seu* modo, plenificar (trazer seu vigor para o pleno) o iluminar e com isso resguardar a clareira e sua luz. Deuses e homens não são apenas iluminados por uma luz que, entendida como suprassensível, significaria apenas que, diante dessa luz, não poderiam esconder-se na escuridão. É em seu vigor que são iluminados. Também num outro sentido pode-se dizer que são iluminados, a saber: reunidos no acontecimento apropriador da clareira e, assim, nunca encobertos, mas já sempre descobertos. Da mesma maneira que quem está distante pertence à distância, também os descobertos, num sentido ainda a ser pensado, permanecem ligados à clareira que os recobre, que os tem e retém numa relação. Segundo seu vigor, eles são dis-postos, reunidos no encobrimento do mistério de tornar próprio o *Logos* no *homologeîn* (ὁμολογεῖν) (fragmento 50). (HEIDEGGER, 2012a, p. 246)

A aproximação metafórica da clareira heideggeriana com a clareira da casa-pátio aqui habita, nas relações com a interioridade da habitação. Em termos bachelardianos, o habitante miniaturiza a paisagem no pátio interno, nucleariza a natureza. Na casa, o homem é livre para ser, tornando-se quem será, tendo contato com a natureza da clareira da casa inserindo-se como parte de um todo, um sistema natural infinito. O jardim interno surge como num simulacro de um ambiente natural, selvagem, um verdadeiro diorama domesticado. Bachelard (2008a, p. 163-164) refere-se ao observador de miniaturas como “o homem da lupa”, que não é o cientista, habitante de laboratórios, que tem “uma disciplina de objetividade que interrompe todos os devaneios da imaginação”, mas o homem que pega a lupa, que presta atenção”. A atenção, para o filósofo, “por si só, é uma lente de aumento”. É com a ingenuidade infantil, e sua capacidade de se espantar com o simples, que:

[...] o homem da lupa barra – simplesmente – o mundo familiar. É um olhar novo diante de um objeto novo. A lupa do botânico é a infância redescoberta. Ela devolve ao botânico o olhar engrandecedor da criança. Com ela, o botânico entra no jardim, no jardim onde as crianças veem grande. (BACHELARD, 2008a, p. 163)

A miniatura é, para Bachelard (2008a, p. 164), “uma das moradas da grandeza”, pois o grande sai do pequeno, e nunca o oposto. “O pedacinho de musgo pode perfeitamente ser um abeto; mas nunca o abeto será um pedacinho de musgo. A imaginação não trabalha nos dois sentidos com a

mesma convicção” (BACHELARD, 2008a, p. 170). O minúsculo abre assim um mundo que, como todos os mundos, contém os atributos de grandeza. A miniatura, para ele, é “um exercício de frescor metafísico; permite mundificar sem se arriscar muito”, ou seja, configurar um mundo com simplicidade. E segue ele afirmando que a miniatura é “repousante, sem jamais fazer adormecer. A imaginação permanece vigilante e feliz”. O devaneio da imaginação repousa na cosmicidade do pátio protegido pela casa, a floresta em sístole, pois, como ainda diz Bachelard: “de uma floresta à outra, da floresta em diástole à floresta em sístole, respira uma cosmicidade. Paradoxalmente, parece que, vivendo na miniatura, conseguimos expandir-nos num pequeno espaço” (BACHELARD, 2008a, pp. 168-169).

Miniaturizando, o homem domestica a natureza na clareira da casa, e a casa domestica o homem. Para Sloterdijk (2000, pp. 33-36), o ser humano pode ser “definido como uma criatura que fracassou em seu ser-animal (*Tiersein*) e em seu permanecer-animal (*Tierbleiben*)”. Dessa forma, o animal *sapiens* tornou-se o homem *sapiens*, saindo com um excesso crescente de inacabamento animal para os seus ambientes com um nascimento prematuro. A casa é um segundo útero, o primeiro universo, para o recém-nascido humano. Graças à casa, à domesticação, o homem nasce protegido. A domesticação torna-se então não somente uma habilidade humana, mas uma necessidade crucial, dando origem à clareira do ser. É o tombamento do ser humano, inacabado, no ambiente que concede o *Dasein* e estar-no-mundo do homem. Se o homem “está-no-mundo, é porque toma parte de um movimento que o traz ao mundo e o abandona ao mundo” (SLOTERDIJK, 2000, p. 34). Para Sloterdijk (2000, p. 35), o êxodo do homem como produto de um hipernascimento que faz do lactente um habitante do mundo geraria apenas animais psicóticos se não efetuasse, ao mesmo tempo, o movimento de entrada no que Heidegger chama de a “casa do ser”, a linguagem:

[...] pois assim que os seres humanos falantes começam a viver juntos em grupos maiores e se ligam não só às casas da linguagem, mas também a casas construídas, eles ingressam no campo de força do modo de vida sedentário. Daí em diante, eles estão não apenas resguardados por sua linguagem, mas também domesticados por suas habitações. Erguem-se na clareira – como sua marca mais vistosa – as casas dos homens (com os templos de seus deuses e os palácios de seus senhores). [...]. Com a domesticação do ser humano pela casa começa, ao mesmo tempo, a epopeia dos animais domésticos (SLOTERDIJK, 2000, pp. 35-36).

Fazendo uso de um tom domesticante da casa, semelhante ao de Sloterdijk, Bachelard (2008a) afir-

ma que “antes de ser ‘jogado no mundo’, como o professam as metafísicas apressadas, o homem é colocado no berço da casa. E sempre, nos nossos devaneios, ela é um grande berço”, ou seja, a casa natal para sempre permanecerá em nosso inconsciente. A criatura prematura humana, incapaz de proteger-se nos primeiros anos de vida, depende totalmente da domesticação do lar para garantir o crescimento. Sendo ainda uma das maiores forças de integração para os pensamentos, lembranças e sonhos do homem, a casa “abriga o devaneio, a casa protege o sonhador, a casa permite sonhar em paz. Só os pensamentos e as experiências sancionam os valores humanos” (BACHELARD, 2008a, p. 26). Na vida do homem,

[...] a casa afasta contingências, multiplica seus conselhos de continuidade. Sem ela, o homem seria um ser disperso. Ela mantém o homem através das tempestades do céu e das tempestades da vida. É corpo e é alma. É o primeiro mundo do ser humano (BACHELARD, 2008a, p. 26).

Para Sloterdijk, é na clareira do ser, devidamente abrigada pela casa, que os homens decidem o que tornar-se-ão. Decide-se, para o filósofo, “de fato e por atos, que tipo de construtores de casas chegarão ao comando. Na clareira, mostra-se por quais posições os homens lutam, tão logo se destacam como seres construtores de cidades e produtores de riquezas” (SLOTERDIJK, 2000, p. 37-38). A partir disso, o filósofo refere-se à clareira como um campo de batalha, tanto quanto um lugar de decisão e seleção.

O espaço privado da casa abriga a interioridade humana como “lugar da personalidade, a afirmação da identidade, do recolhimento”, sendo “o lugar privilegiado da representação, da manifestação do indivíduo, da família, do lar, da coletividade” (FUÃO, 2012). Fuão (2012) observa que o filósofo Gilles Deleuze propõe:

[...] uma outra posição e compreensão do espaço, desmontando em parte todo o conceito espacial cartesiano e até mesmo fenomenológico. Deleuze em “A dobra”, partindo das reflexões do filósofo Leibniz no século XVIII, nos coloca que não existe nem um dentro e nem um fora, ambos são modos de um mesmo espaço que se dobra, e se desdobra sobre si mesmo configurando um sistema contínuo de dobras. Interior é exterior e exterior é interior, e que a questão do interior é mais uma questão de superfície do que profundidade, que é mais uma questão periférica que de centralidade.

Na clareira da casa-pátio, o aberto externo funde-se com o fechado interno, misturando suas ambiências. A relação de abertura da casa, da interioridade própria da arquitetura, é construída de

fora pra dentro, constituindo um dentro. Para Fuão (2012):

[...] sempre parece que construímos o edifício por fora para constituir o dentro. Isso talvez, porque o nosso conceito de interioridade se dá a partir desse fechamento do corpo, onde a pele é a exterioridade última aparente. A interioridade lateja na borda do outro. Se existe uma interioridade, uma interioridade das coisas, ela só pode estar mesmo fora, fora de si, quase ali no outro, só pode ser ar, neuma. Ar que tectura. Uma ansiedade do ar que mora no lar.

18

Tradução nossa. Original: "Estar dentro" es, evidentemente, la intención primordial detrás del concepto de lugar, es decir, estar en algún sitio distinto del "exterior". Solamente si se ha definido lo que es interior y lo que es exterior, puede realmente decirse que se "habita" o "reside". Merced a esa conexión las experiencias y memorias del hombre se localizan y el "interior" del espacio viene a ser una expresión del "interior" de la personalidad.

O contraste da exterioridade do mundo como diferenciação internaliza na casa por meio dos limites físicos que encerram a clareira, um jardim interno. Fuão observa que a dialética do exterior e do interior, de Bachelard, é "apoiada num geometrismo reforçado onde os limites são barreiras. Os dois termos colocam problemas que não são simétricos". Fuão (2013) chama atenção à observação de Bachelard (2008a, p. 219), de que os dois termos exterior e interior, "em antropologia metafísica", colocam "problemas que não são simétricos. Tornar concreto o interior e vasto o exterior, são, parece, tarefas iniciais, os primeiros problemas de uma antropologia da imaginação. Entre o concreto e o vasto, a oposição não é clara". Para o filósofo, o interior e o exterior "são ambos íntimos; estão sempre prontos a inverter-se, a trocar suas hostilidades. Se há uma superfície-limite entre tal interior e tal exterior, essa superfície é dolorosa dos dois lados" (BACHELARD, 2008a, p. 221).

19

Tradução nossa. Original: The front door – and the area around it – remains a strange and powerfully enduring reminder of superstition and myth. The survival of the most recognisable of domestic motifs into an era when both their constructional and symbolic logic has long disappeared is extraordinary. The cheapest, mass-produced, pressed and formed MDF door leaves still embody worlds of long-lost symbolism. Sun worship, demons and omens, fear, light, sex, life and death are all expressed in an architectural element that has become so familiar that its articulation has become invisible to us. And that's just the door.

Arquiteticamente, a essência da casa é interior, nos retiramos nela (NORBERG-SCHULZ, 1975, p. 104). Para Norberg-Schulz, a relação entre interior e exterior influencia ativamente na formação pessoal do indivíduo, o que se torna um aspecto fundamental do espaço existencial. Para o autor:

[...] "estar dentro" é, evidentemente, a intenção primordial por trás do conceito de lugar, quer dizer, estar em algum sítio distinto do "exterior". Somente quando se tem definido o que é interior e o que é exterior é que se pode realmente dizer que se "habita" ou "reside". Graças a essa conexão, as experiências e memórias do homem se localizam, e o "interior" do espaço vem a ser uma expressão do "interior" da personalidade. A "identidade", pois, está intimamente conectada com a experiência de lugar, especialmente durante os anos em que se forma a personalidade. (NORBERG-SCHULZ, 1975, p. 30)¹⁸

Para Robert Venturi (2004, p. 119), a parede é o evento arquitetônico que gera o ponto de mudança na tensão necessária entre o interior e o exterior, o que ajuda a fazer arquitetura. Para ele, ainda:

[...] a arquitetura como parede entre o interior e o exterior converte-se no registro espacial dessa resolução e em seu drama. E, ao reconhecer a diferença entre o interior e o exterior, a arquitetura abre a porta, uma vez mais, para um ponto de vista urbanístico. (VENTURI, 2004, p. 119)

Se abrimos a porta para os outros é por nossa livre decisão, observa Norberg-Schulz (1975, p. 104). Assim, fazemos o mundo chegar até nós em vez de olhar para fora. Essa abertura, a porta, necessária para a definição de interior *versus* exterior, é, para o autor, "o elemento que faz que o lugar esteja vivo, posto que a base de toda vida é a interação ou influência recíproca com o ambiente ao redor". A abertura introduz uma direção ao lugar, unindo o interior e o exterior com uma linha reta geométrica. Influenciado assim por um direcionamento, o lugar estira-se ao exterior, enquanto este "penetra a borda criando uma área de transição", criando uma área que expressa o grau de continuidade do espaço existencial. A porta torna-se, então, o símbolo dessa continuidade, a abertura "expressa o que o lugar 'deseja ser' em relação com seu entorno". A simbologia da porta é documentada desde tempos remotos. Norberg-Schulz observa que a porta pode estar "fechada ou aberta e, portanto, pode unir ou separar. Psicologicamente está sempre aberta e fechada ao mesmo tempo, ainda que um dos aspectos seja o dominante já que toda porta pode ser aberta" (NORBERG-SCHULZ, 1975, p. 31).

A porta frontal da casa, para Heathcote (2012, pp. 25-26) é o elemento arquitetônico que confere uma escala humana à fachada, com medidas vagamente antropomórficas. A porta, lembra o autor, é a travessia que marca a divisão entre o público e o privado, entre o "caos e o disforme mundo externo e a ordem sacrossanta interna". Para ele, a porta vai além de mero elemento arquitetônico de fechamento, ela, e sua área ao redor:

[...] permanece um estranho e poderosamente durável lembrete de superstição e mito. A sobrevivência da maioria dos motivos domésticos reconhecíveis em uma era quando ambas as suas lógicas construtivas e simbólicas há muito desapareceram é extraordinária. A mais barata folha de porta, produzida em massa e formada em MDF, ainda incorpora mundos de um simbolismo há muito perdido. Adoração ao sol, demônios e presságios, medo, luz, sexo, vida e morte são todos expressos em um elemento arquitetônico que se tornou tão familiar que sua articulação se tornou invisível para nós. E isso é só a porta (HEATHCOTE, 2012, p. 29, tradução nossa).¹⁹

Sem a porta, a casa se tornaria uma prisão. Para Bollnow (2008, p. 165-166), a porta e a janela são membros de ligação os quais "criam uma relação

entre o mundo do dentro com o mundo de fora”. A porta permite a quem pertence à casa sair e entrar, concedendo a liberdade do habitar. O habitante pode, “a cada momento, abrir a porta que foi trancada por dentro e atravessá-la livremente, enquanto o estranho permanece fechado até que tenha permitido seu acesso” (BOLLNOW, 2008, p. 165). O homem fecha-se em sua casa sem estar preso nela, e ao preservar sua autonomia dessa maneira, conhece sua liberdade. A palavra porta na casa como segundo útero, para Fuão, carrega, também:

[...] o sentido, como porte e também como gestação, como guarda e guardação. As portas “gestam” o mundo, portam no transcorrer de uma gestação. A mulher (a)porta. Tudo passa pela porta, todo os homens passaram por ela, estiveram dentro dela, passaram pela abertura da vagina ou do corte cirúrgico. A porta é a origem do mundo, constitui-se como uma origem de mundo. Talvez tenha sido isto que Duchamp, através de seu Etants Donnés, queria nos dizer, antes de qualquer outra coisa. Assim também anteriormente percebera o pintor francês Gustavo Corbet (1819-1877) ao pintar o quadro A origem do mundo, em 1866, mostrando a fenda, a vagina, escancarada ao mundo, a cara do mundo. A porta e a portadora, a aportação humana. O um dentro dos outros, os outros dentro dum. Porta origem e fim do mundo para alguns (FUÃO, 2016a).

O pátio interno na casa-pátio, tratado como uma abertura zenital, uma porta ascendente, torna-se clareira na conformação de alguns elementos e condicionantes projetuais. A proteção externa da casa, a parede, o muro, guardam o recinto do jardim²⁰. Essa abertura vertical, como clareira da casa-pátio, está conectada ao cosmos. A porta da casa é um ponto de ruptura da tensão entre o interior e o exterior, dando acesso à habitação, um segundo útero do homem. Nela, o homem julga conhecer o mundo, assim como um grilo na clareira julga conhecer a floresta como não-clareira. É acomodado na atmosfera domesticante da própria casa que o homem se torna, com o *légein* e o *logos*, na casa do ser, a linguagem, um ser capaz de teorizar. Nesse âmbito, a janela é a clareira da parede da casa.

Amparado pela memória hereditária de seus antepassados, seus deuses Lares, o fogo sagrado dá medidas na casa. O pátio interno, portanto, permite à verticalidade do cosmos permear a casa, comunicando a terra à abóbada celeste no coração da residência, desvelando o ascendente ao universo. Em todos esses aspectos, o pátio torna-se a clareira na casa, uma clareira particular no tecido urbano. Como clareira, o pátio não fornecerá somente iluminação e ventilação natural, mas possibilidades existenciais aos habitantes. O pátio interno, trazendo a rua para o interior da casa, permite ao habitante que ali cresce desenvolver-se com liberdade, compilando fauna e flora, dia e noite, enquanto fornece ventilação, insolação, proteção e cuidado.

20

A essência originária dos termos *jardim* e *paraíso* é o espaço *guardado*, e isso define a clareira. A palavra *paraíso*, do latim *paradisus*, tem sua origem no termo avéstico *pairi-daêza*, um espaço protegido por paredes. Cognato de *pairi* e do grego *peri* (*περι*), que significam ao redor, periférico, há o termo latino *paries*, que identifica paredes. O termo *jardim*, igualmente, assim como o inglês *garden*, tem a mesma essência de significado de *paraíso*. Não por acaso, a palavra para *jardim* em inglês, *garden*, tem semelhança fonética com o verbo *to guard* (*guardar, proteger*). Etimologicamente, a palavra *jardim* é um termo que remonta a um distante trajeto linguístico. O termo *jardin* já é usado a partir do século XII no Francês Antigo e deriva do termo Anglo-Normando, Francês Antigo do Norte, *gardin* ou, na forma oblíqua, *gard*, ou *jart* em Francês Antigo. *Yard*, o termo Anglo-Saxônico de mesmo significado, passa a ser usado na mesma época que *jart*. O Anglo-Francês *gardin*, ou sua mais recente forma, *jardin*, origina-se do Alto-Alemão Antigo, *gard* ou *gart*, que originará, conseqüentemente, o termo alemão para *jardim*: *Garten*. Taylor (1885, p. 80) explica que os termos *yard* e *garden*, assim como o Nórdico *garth*, denotam o mesmo lugar guardado, ou seja, protegido. O local enclausurado é nomeado, portanto, a partir da sua natureza enclausurada. Os termos vigentes *jardim*, *guardar*, *guarda* e suas derivações têm, portanto, a mesma origem etimológica.

REFERÊNCIAS

- BACHELARD, Gaston. **A poética do espaço**. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008a. (Coleção Tópicos).
- BOLLNOW, Otto Friedrich. **O homem e o espaço**. Curitiba: UFPR, 2008.
- FERNANDES, Marco Aurélio. "Lumen naturale": a natural conjugação do intelecto com a luz da verdade em Boaventura de Bagnoregio. **Revista Sofia**, Vitória, v. 2, n. 1, p.73-89, ago. 2013.
- _____. **A clareira** [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por: <enilton@gmail.com> em 20 de setembro de 2016. 2016b.
- _____. **A porta**. Set. 2016a. Disponível em: <<https://fernandofuao.blogspot.com.br/2016/09/a-porta-fernando-fuao-figura.html>>. Acesso em 09 set. 2017.
- _____. **A interioridade da arquitetura**. Jun. 2012. Disponível em: <<https://fernandofuao.blogspot.com.br/2012/06/interioridade-da-arquitetura.html?q=a+interioridade>>. Acesso em 15 jan. 2015.
- _____. **Nem dentro nem fora**. Fev. 2013. Disponível em: <<https://fernandofuao.blogspot.com.br/2013/02/nem-dentro-nem-fora-fernando-fuao.html>>. Acesso em 10 jan. 2015.
- _____. **Notas sobre o homológico ou regras para o parque humano de Peter Sloterdijk** [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por: <enilton@gmail.com> em 1º de outubro de 2014. 2014.
- GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. **Heidegger urgente: introdução a um novo pensar**. São Paulo: Três Estrelas, 2013.
- GUÉNON, René. **Símbolos fundamentais da ciência sagrada**. São Paulo: Instituto René Guénon de Estudos Tradicionais IRGET, 2010.
- HADOT, Pierre. **O véu de Ísis: ensaio sobre a história da ideia de natureza**. São Paulo: Loyola, 2006.
- HEATHCOTE, Edwin. **The meaning of home**. Londres: Frances Lincoln, 2012.
- HEIDEGGER, Martin. **Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.
- _____. **Ensaio e conferências**. 8ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012a. (Coleção Pensamento Humano).
- _____. **Ser e tempo**. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012b. (Coleção Pensamento Humano).
- _____. **Heráclito: a origem do pensamento ocidental: lógica: a doutrina heraclítica do *lógos***. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.
- _____. **Marcas do caminho**. Petrópolis: Vozes, 2008. (Coleção Textos Filosóficos).
- _____. **Sobre a questão do pensamento**. Petrópolis: Vozes, 2009.
- LEÃO, Emmanuel Carneiro. **Aprendendo a pensar**. Petrópolis: Vozes, 1977.
- LENOBLE, Robert. **História da ideia de natureza**. Lisboa: 70, 1969.
- NEVES, Susana da Cunha de Moraes. **Pátio: gênese, evolução conceptual e morfológica. Investigação para a concepção de um edifício multifuncional em Lisboa**. 2012. 85 f. Dissertação (Mestrado em Arquitetura) – Faculdade de Arquitectura, Universidade Técnica de Lisboa, Lisboa. 2012.
- NORBERG-SCHULZ, Christian. **Existencia, espacio y arquitectura**. Barcelona: Blume, 1975. (Colecion nuevos caminos de la arquitectura).
- SPALT, Johannes. La história de la casa con patio. In: BLASER, Werner. **Patios: 5000 años de evolución desde la antigüedad hasta nuestros días**. Barcelona: Gustavo Gili, 1999. p. 7-23.
- SALANSKIS, Jean-Michel. **Heidegger**. São Paulo: Estação Liberdade, 2011.
- SLOTEDIJK, Peter. **Esfemas I: bolhas**. São Paulo: Estação Liberdade, 2016.
- _____. **Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo**. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.
- TAVARES FILHO, Arthur Campos. **Reflexões sobre a noção de tipo morfológico e o programa arquitetônico: os casos das escolas municipais estados unidos e república argentina**. 2005. 200f. Dissertação (Mestrado em Arquitetura) - Programa de Pós-Graduação em Arquitetura, Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, 2005.
- TAYLOR, Isaac. **Words and places or etymological illustrations of history ethnology and geography**. Londres: MacMillan and Co., 1885.
- VENTURI, Robert. **Complexidade e contradição em arquitetura**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- WRIGHT, Frank Lloyd. **The natural house**. Clinton: Plume Books, 1970.