

AINDA É POSSÍVEL FALAR EM EXPERIÊNCIA URBANA? HABITAR COMO SITUAÇÃO CORPO-MUNDO¹

Eduardo Marandola Jr.

Universidade Estadual de Campinas, Campinas, São Paulo

eduardo.marandola@fca.unicamp.br

Resumo

A possibilidade ou não da experiência urbana como experiência geográfica é a questão central que anima este texto. Partindo dos posicionamentos que defendem o fim da experiência urbana e dos processos que a sustentam na cidade moderno-contemporânea, promovemos uma revisitação à questão do sujeito autoconsciente, fundamento da filosofia moderna, desdobrando suas consequências para a experiência e suas reverberações em termos de linguagem, corporeidade e situacionalidade. Entre possibilidade e impossibilidade, a experiência geográfica parece depender de uma reelaboração da linguagem não distanciada de um corpo-mundo situado, como carnalidade cuja reversibilidade lhe confere o sentido de passagem. Ter uma experiência, neste sentido, é ser atropelado, afetado, indo de encontro, no aberto, que implica uma geografia da negatividade, entre o ordinário e o extraordinário, nos desafiando a pensar o habitar urbano em suas ambivalências e discontinuidades.

Palavras Chave: Experiência geográfica; Sujeito; Existência; Ser-em-situação; Linguagem.

IS IT STILL POSSIBLE TO TALK ABOUT URBAN EXPERIENCE? DWELLING AS A BODY-WORLD SITUATION

Abstract

The possibility or not of the urban experience as a geographical experience is the central issue that inspires this paper. From the approaches that defend the end of the urban experience and the processes that sustain it in the modern-contemporary city, this article promotes a revisit to the question of the self-conscious subject, the foundation of modern philosophy, discussing its consequences for the experience and its reverberations in terms of language, bodiness and situationality. Between possibility and impossibility, the geographical experience seems to depend on a redesigning of language not distanced from a situated body-world, as carnality whose reversibility gives it the sense of passage. To have an experience, in this sense, is to be run down, to be affected, to go towards something, in the open, which implies a geography of negativity, between the ordinary and the extraordinary, defying us to think of urban dwelling in its ambivalences and discontinuities.

Keywords: Geographical Experience; Subject; Existence; Being-in-situation; Language.

¹ Este artigo foi elaborado a partir do texto-base para intervenção na mesa-redonda “Cidades em territórios e territórios em cidades: dos corpos ao mundo”, realizada durante o V Seminário Internacional Microterritorialidades nas cidades e V Seminário Nacional sobre Múltiplas Territorialidades, na Universidade Estadual Paulista, *campus* de Presidente Prudente, de 19 a 21 de Novembro de 2018. A versão aqui apresentada foi reelaborada e ampliada. Agradeço aos colegas da Rede Micro e Multi Territorialidades pela oportunidade e pelo debate ali iniciado, especialmente a Nécio e a Antonio pela leitura e críticas a este artigo. Agradeço também a Jamille, pela cumplicidade intelectual e seu incentivo energizante.

¿TODAVÍA ES POSIBLE HABLAR SOBRE LA EXPERIENCIA URBANA? HABITAR COMO SITUACIÓN CUERPO-MUNDO

Resumen

La posibilidad o no de la experiencia urbana como experiencia geográfica es el tema central que anima este texto. Partiendo de los posicionamientos que defienden el fin de la experiencia urbana y los procesos que la soportan en la ciudad moderna y contemporánea, promovemos una revisión de la cuestión del sujeto autoconsciente, fundamento de la filosofía moderna, reverberando sus consecuencias para la experiencia y sus reverberaciones en términos de lenguaje, corporeidad y situacionalidad. Entre posibilidad e imposibilidad, la experiencia geográfica parece depender de una reelaboración del lenguaje no distanciado de un cuerpo-mundo situado, como carnalidad cuya reversibilidad le da el sentido de paso. Tener una experiencia, en este sentido, es verse atropellado, afectado, yendo al encuentro, en lo abierto, que implica una geografía de la negatividad, entre lo ordinario y lo extraordinario, desafiándonos a pensar el habitar urbano en sus ambivalencias y discontinuidades.

Palabras-clave: Sujeto; Experiencia geográfica; Existencia; Ser-en-situación; Lenguaje.

Em busca (ainda) da experiência urbana

Gostaria de insistir, mais um pouco, na **experiência urbana**.

Para alguns, expressão muito próxima à urbanidade, para outros, sua própria realização. Para outros ainda, algo impossível de se realizar na cidade contemporânea.

O tema tem me ocupado desde minha graduação, entendido como experiência geográfica, em seu sentido existencial. Esta preocupação está inicialmente ligada à tradição dos estudos humanistas e de percepção, sobretudo naquela clássica questão sobre a relação pessoa-ambiente, ou homem-meio. Trata-se de uma indagação sobre a natureza das relações entre percepções, representações e vivências em contextos geográficos como lugares, paisagens, territórios. Neste âmbito, a questão do **habitar**, não apenas como experiência, mas como fundamento da existência (habitar como ontologia, portanto), colocou-se como uma maneira de pensar uma geografia existencial e fenomenológica, nas relações multiescalares e dinâmicas das metrópoles contemporâneas. Habitar seria, nesta perspectiva, modo de ser-e-estar-no-mundo. Minha tese de doutorado e alguns trabalhos seguintes estiveram ocupados com esta perspectiva (MARANDOLA JR., 2008; MARANDOLA JR., 2012; MARANDOLA JR.; DE PAULA, 2013; MARANDOLA JR., 2014).

Esta preocupação esteve sempre em tensão com perspectivas que, enfatizando o devir, a movência e os deslocamentos colocam em xque a pertinência não apenas do lugar e

das territorialidades, mas da própria experiência urbana. Nos últimos anos ganhou muita força entre nós as críticas advindas de várias frentes (com destaque para críticos da cena francesa, ligados à filosofia da diferença, ao pós-estruturalismo e à desconstrução, as quais chamarei simplesmente de **críticas pós-fenomenológicas**) que apontam para um certo conservadorismo das concepções de lugar, de percepção e de espaço, além de uma necessidade de compreensão das territorialidades de forma mais dinâmica.

Ao longo deste embate, remanesceu a sensação de que faltava algo àquelas críticas dirigidas à Fenomenologia e ao Existencialismo, reproduzidas pelos geógrafos. Sempre me parecia haver algo que não se encaixava bem, algo que cheirava a rixas intelectuais e a geopolíticas europeias que estávamos, *a posteriori*, reproduzindo entre nós. De outro lado, a versão dos autores criticados, para que a crítica pudesse se sustentar, parecia sempre depender de algum nível de simplificação do adversário, ou seja, não passavam de uma representação. Afinal, me era difícil reconhecer na Fenomenologia aquela mesma fixidez e imobilismo que motivava as negações vociferantes.

No entanto, tais críticas me ajudaram a reconhecer que muitos dos estudos geográficos (e de outras áreas científicas) centrados no lugar ou em grupos sociais específicos os tratavam como se estes fossem uma joia rara a ser preservada, imutável (vide muitos estudos sobre bairros, patrimônio ou preservação ambiental), de um tempo cristalizado e de uma quase impermeabilidade a transformações, não raro via uma tutela. Algo se perdia na incorporação da fenomenologia aos estudos geográficos, para além da própria crítica pós-fenomenológicas oriundas da Filosofia. Esta perspectiva rígida e cristalizada contrasta fortemente com a discussão fenomenológica acerca do habitar e da experiência, a qual não aponta para uma perspectiva essencialista, mas para a multiplicidade de manifestações e para outros processos de elaboração identitária, justamente contrapondo-se à perspectiva metafísica de sobredeterminação do Si pelo Outro. Dito de outra forma, para mim era cada vez mais evidente que o movimento fenomenológico não apenas alimentava, mas estava na própria linhagem de parte dos esforços de crítica à negação da alteridade (por isso o termo “pós-fenomenológicos” lhes cai bem). Minha tendência foi se consolidando em buscar o que aproximava tais perspectivas, entendendo-as como ligadas pela mesma teleologia: **uma crítica aos sentidos pré-produzidos que normatizam, oprimem e cerceiam as possibilidades de existência na multiplicidade de modos de ser-e-estar-no-mundo.**

No decurso de tal processo, apareceram outros elementos que provavelmente são mais significativos para podermos aproximar e distinguir tais movimentos em torno da experiência. A questão é corriqueiramente colocada no embate/tensão conservadorismo-progressismo, tomando como conservadora a ênfase no lugar e sua identidade, acusada de cristalizada e essencialista, e o progressismo como crítica, pautado na movência, na alteridade e na não linearidade. Não à toa, as concepções humanistas dos anos 1970, de Yi-Fu Tuan até hoje, são mobilizadas para exemplificar a falência de uma visão essencialista de lugar (e de identidade e experiência) centradas na pausa, no familiar e na intimidade, frente a vastidão do mundo, a amplidão e a liberdade que, conforme críticas eloquentes como as de Doreen Massey (2008) e de tantos outros, expressariam um sentido de lugar mais afeito à experiência contemporânea, como eventualidade, atravessado pelos embates global-local nos diferentes movimentos de resistência, identificação e dominação, produzindo imaginações espaciais tanto conservadoras quanto progressistas.

É nesta mata que gostaria de me embrenhar, mais uma vez, na insistência com a experiência urbana, o que implica enfrentar o debate mais amplo em torno da própria experiência, procurando realizar dois movimentos simultâneos. De um lado, revisitar a questão, perscrutando os sentidos de experiência e momentos-chave de seu debate. De outro, deixar transbordar ondas desta revisitação, as quais nos permitam pensar a experiência urbana contemporânea.

Há duas questões que motivam e de certa forma abrem caminho para esta incursão. A primeira é mais geral e nomeia este texto: **“ainda é possível falar em experiência urbana?”** Ela contém um componente histórico, que em si justifica o recurso à revisitação (“ainda”), colocando-se diretamente em rota de colisão com os argumentos que estabelecem os impeditivos para a experiência urbana. Estes, sabemos bem, estão fundados inicialmente nas contribuições originais de Walter Benjamin, no início do século XX, o qual foi taxativo ao decretar o fim da experiência. No entanto, a contenda em torno da experiência possui uma trajetória mais ampla, a qual envolve atores e eventos tão diversos quanto a fundação da Filosofia Moderna (entre Descartes, Kant e Hegel), a Fenomenologia, o Pragmatismo e os críticos pós-fenomenológicos da cena francesa. O debate é multifacetado, colocando-se em termos de embates **filosóficos** (consciência-corpo; consciência-mundo; universal-particular; ideal-empírico; conhecimento-existência; identidade-alteridade, coerência-incoerência; determinado-indeterminado; positividade-negatividade; presença-ausência), **sociais** (estrutura-ação; homogeneização-resistência;

conservadorismo-progressismo; transparência-opacidade), **históricos** (continuidade-descontinuidade; instante-duração) e **geográficos** (lugar-mundo; lugar-espço; corpo-lugar; corpo-mundo).

O desafio em meio a tantas questões importantes (que poderiam ainda ser facilmente ampliadas) é intuir uma maneira de tratar a pergunta do ponto de vista geográfico. A evidente articulação entre as questões é apenas uma das dificuldades. A maior talvez seja propriamente fundamentar o enfrentamento na, pela e para a Geografia. No entanto, a maior dificuldade se torna a possibilidade de enfrentamento, dado que estabelece uma entrada e um horizonte para caminhar. Como uma agulha que abre caminho pelo tecido, reunindo a si, em seu decurso e movimento, as demais linhas e retalhos. Assim o geográfico, como experiência urbana, atuará neste texto: a agulha cuja linha tecerá o pensamento.

Isso nos permite formular uma segunda questão, tributária da primeira, por isso, mais específica: **sendo possível ou não falar de experiência urbana, como esta (im)possibilidade é ou pode ser geográfica?** A indeterminação da pergunta mantém-se aberta para aquilo que a revisitação nos brindar. Mesmo o sentido do geográfico terá de ser derivado do procedimento inicial, o qual fará aparecer aquilo que pode ser pensado. Com isso não quero dizer que parto despido totalmente, mas que me coloco na condição de, se necessário for, fazê-lo no caminho.

O fim da experiência e a cidade moderno-contemporânea

O tema da experiência urbana evoca algumas tradições de pensamento bem marcadas, tanto na Europa como na sua reverberação latino-americana. Ecoam as sentenças mortais (e melancólicas) de Walter Benjamin, eloquentemente decretando o fim da experiência, ainda nas primeiras décadas do século XX, diante de uma metrópole europeia moderna. Benjamin é taxativo quanto ao fim da experiência, alicerçado em sua crítica ao historicismo e em uma compreensão descontínua da história. Sua influência e a força de suas afirmações, no entanto, perduraram mesmo entre aqueles que estavam para além de sua província, constituindo-se em uma tradição que assumiu, também em solo latino-americano, que não há mais (ou talvez nunca tenha havido?) experiência possível na cidade.

Para Benjamin (1994a; 1994b), o que estava em jogo era a impossibilidade de narrar, de transformar em narrativa o vivido, pela ausência de palavras para formular e comunicar a experiência nova na qual a modernidade nos havia lançado. Seja na metrópole, seja nos campos de trincheiras da Grande Guerra, o entorpecimento emudecedor do excesso criou o hiato que pôs fim ao narrador (e com isso, à própria experiência).

Em “Experiência e pobreza”, Benjamin (1994a) identifica, na esteira da Primeira Grande Guerra, o aparecimento de um hiato geracional na transmissão e compartilhamento de experiências. Refere-se à mudez ou à indizibilidade da experiência do horror da guerra de trincheiras, que escancara a hipocrisia da modernidade frente a violência e a barbárie da própria civilização.

A pobreza está em uma negação da experiência enquanto novas possibilidades, mistério e aventura. Há uma mudança fundamental, para Benjamin, na passagem daquela imagem do homem tradicional (Renascentista e Rococó) com seu quarto, corpo e cidade adornados ao extremo, mobiliado de coisas nas e com as quais ele se demorava, para o moderno-bárbaro que recusa este aconchego e se orienta pela diretriz de apagar seus rastros, de não deixar vestígios, de ser **transparente**, como o vidro da arquitetura moderna.

Pobreza de experiência: não se deve imaginar que os homens aspirem a novas experiências. Não, eles aspiram a libertar-se de toda experiência, aspiram a um mundo em que possam ostentar tão pura e tão claramente sua pobreza externa e interna, que algo de decente possa resultar disso. (BENJAMIN, 1994a, p. 118).

Aspiram e devoram tudo, ficando saciados e exaustos. A profusão na metrópole moderna, em sua monotonia, automação e repetição, torna a própria experiência impossível.

Há três trilhas que se desdobram destas formulações originais, as quais incidem sobre a modernidade e a vida na metrópole moderna:

1. A massificação via articulação de processos de subjetivação biopolíticos e de circulação e construção da própria forma urbana;
2. A insensibilização dos corpos, lançados em uma passividade-ativa marcada pelo excesso, pela transparência e pela positividade;
3. A crise da linguagem, na impossibilidade de dizer e formular a experiência.

Quanto à primeira, remonta a uma longa tradição que facilmente poderia ser associada às primeiras críticas de Georg Simmel na virada do século XIX para o XX, em seu clássico “A metrópole e a vida mental”. Diante da mesma europeia metrópole moderna de Benjamin, Simmel (1973) realiza uma leitura menos nostálgica e mais psicossocial, apontando para as mudanças que aquela nova forma de organização social provocava na existência e na própria maneira como os indivíduos viviam a cidade. Atento a tais repercussões, sua leitura coincidia com a benjaminiana na identificação do excesso como provocador de um entorpecimento que emudece (a atitude *blasé*) e se normaliza a partir do embate de forças que buscam, de um lado, nivelar e uniformizar os indivíduos por mecanismos sociotecnológicos, e de outro, estabelecer bases para uma individualidade acopladora a um grande constructo de produção em massa.

Para o autor, o individualismo pautado em uma cultura objetiva (fundado na economia do dinheiro) é a grande novidade da metrópole, manifesto de duas formas: a independência individual e a elaboração da própria individualidade. Estas duas formas de individualismo estão em disputa na metrópole e, diferente de Benjamin, Simmel é de certa forma otimista em apontá-la como a arena que pode fornecer a possibilidade não apenas para o combate, mas para a reconciliação dos combatentes.

Toda uma tradição se construiu em torno de uma leitura crítica da cidade e da metrópole moderna, como estando associadas à reprodução do capital e a uma lógica produtiva industrial, provocando modificações na estrutura e na forma urbana que não apenas facilitavam a circulação de mercadorias, mas repercutiam na experiência e na vida urbanas. Esta tradição, muito variada em termos de filiações e caminhos teóricos, mostrou extensivamente as consequências da relação incestuosa entre técnica moderna e cidade, impactando na reprodução da vida cotidiana, nas formas de percepção e no próprio habitar. O clássico estudo de Jean Gottmann (1961), “Megalopolis”, se tornou referência por quase profetizar o alcance que esta forma de urbanização alcançaria, provocando mudanças significativas e duradouras nas relações sociais, nas relações cidade-campo e, principalmente, na relação do modo de vida urbano com a própria Terra. Cores semelhantes, embora com suas próprias questões, trouxe Henri Lefebvre, muito influente nos estudos urbanos na América Latina, com sua crítica à forma como a cidade passou a ser o *locus* da técnica moderna, provocando consequências para a forma de viver, perceber e conceber a própria cidade, capturando o cotidiano (LEFEBVRE, 1991).

A segunda trilha, bem articulada com a primeira, pode ser expressa por um verso de Brecht citado por Benjamin (1994a, p. 118): “Apaguem os rastros!” As mudanças na maneira de viver a cidade impõem um excesso de informações, estímulos, sentidos, objetos e movimento que anestesiam os sentidos, entorpecem a percepção, silenciam os corpos. É o perder-se na multidão, o apagar-se diante do fluxo, o transitar veloz que não exige atenção. No entanto, há uma exaustão oriunda da saciedade e do cansaço. Mas um cansaço sem experiência. Benjamin critica as mudanças da cidade moderna e suas formas técnicas de construção que comprometiam sua aura (aí estaria sua nostalgia). Para ele, essa crise está ligada à mudança do “valor cultural” para o valor de exposição, o que contribuiu para a mudança em direção à cidade espetáculo, da imagem, conformando uma cidade da transparência – uma “cultura de vidro” (BENJAMIN, 1994a, p. 118).

O risco da transparência é a superexposição. Necessitamos de sombras, de mistério e refúgio, inclusive para que a alteridade seja garantida. O excesso de transparência, argumenta Byung-Chul Han (2017a), seria uma das marcas de nossa sociedade contemporânea. Ela está ligada ao excesso de positividade e à necessidade de preenchimento, ação e informação, sempre na chave do dever ser: uma sociedade normativa que promove o culto da positividade e elimina toda frustração, orientando-se pelo prazer erótico (HAN, 2017b). Este, no entanto, é banal e pornográfico, em seu sentido mercantil e superficial.

Esta sociedade da transparência elimina a esfera pública, superexpondo também a vida privada não por coerção, mas por autopromoção. Trata-se de uma sociedade que, ao adotar a transparência, elimina as sombras e as nuances, tomando o caminho da positividade que acelera e nivela tudo. A sociedade transparente é a sociedade do desempenho e a sociedade da aceleração, que ordena e favorece o fluxo e elimina o demorar-se junto às coisas, inclusive, junto a si mesmo (HAN, 2017a).

Estamos em uma chave crítica de leitura da sociedade que produziu cidades orientadas ao fluxo e à velocidade, mais afeita à normalidade, à promoção da segurança por meio do controle das surpresas. Para isso, os próprios corpos precisam não ser “docilizados” (para remeter à análise foucaultiana), mas efetivamente controlados. Richard Sennett, em “Carne e pedra”, mostra como esta é uma das marcas da cidade contemporânea, a qual depende dos repertórios sociais de imagens não apenas para a circulação como para orientar o encontro com o Outro. Para Sennett (2006), no que ele chama de cidade multicultural (a metrópole contemporânea), o desconforto, a negatividade

e as contradições são fundantes de uma cidade em que a alteridade não seja o “grave perigo” a ser evitado nas cidades.

A impossibilidade da experiência, neste caso, se manifesta na insensibilização dos corpos, cuja passividade está pautada em uma positividade, não na negatividade que possibilita a abertura para o inesperado. Antes, é pelo excesso e pela transparência que estes corpos, fluindo pela cidade, conformam-se a um espaço urbano que favorece a exposição, a mercantilização e o fluxo transparente que dá acesso, elimina as sombras, combate as dobras e as fissuras. Este urbanismo oculta ou extirpa toda negatividade. Este elogio do positivo, da realização, da construção e do novo que se impõe é a negação da morte e da finitude, assim como da diacronia temporal e da heterogeneidade espacial, construindo o que Han (2017a) denomina de **inferno do mesmo**.

Trata-se do império do “mero viver” hegeliano, contemporâneo em sua luta na cidade que transformou todos em escravos. Como comunicar tal experiência, se a própria comunicação e o espaço relacional em nossas cidades são reduzidos à sua esfera privada transparente? Como enfrentar a rotina pré-concebida nas engrenagens de um sistema privatizado que nos coopta a um movimento incessante já previsto e orquestrado?

Isso nos leva à terceira trilha que pode ser tomada a partir da posição benjaminiana, a crise da linguagem. Ela está no centro de seu argumento, expressando uma preocupação com as mudanças impostas pelo sentido de história e a ausência de uma gramática ou mesmo palavras que expressem a experiência. Giorgio Agamben toma este mote em sua excelente obra “Infância e história: destruição da experiência e origem da história”, reafirmando Benjamin: “Todo discurso sobre a experiência deve partir atualmente da constatação de que ela não é mais algo que ainda nos seja dado fazer.” (AGAMBEN, 2014, p. 21). O autor aprofunda a crítica benjaminiana, concluindo que a experiência é (e somente se realiza) na **linguagem**. Ele compreende o sentido da experiência entre a língua e o discurso, distinguindo o ser humano como aquele que deve se apropriar da linguagem, pois a infância estabelece uma descontinuidade entre língua e discurso. Para o autor, esta diferenciação fundamental do ser humano, que para se tornar falante precisa se constituir como sujeito da linguagem, cria uma descontinuidade fundamental, introduzida pela infância, na qual encontra-se o fundamento da historicidade do ser humano.

A infância seria, portanto, “a experiência transcendental da diferença entre língua e fala, a abrir pela primeira vez à história o seu espaço”, implicando que experienciar seria “reentrar na infância como pátria transcendental da história” (AGAMBEN, 2014, p. 64-5).

A infância seria assim a própria possibilidade da experiência, como linguagem. Não como cronologia (um período específico de cada ser humano), mas como pátria, rumo à infância e através da infância, mantendo-se como viagem, em descontinuidade, como negativo e como incompletude.

Agamben não é nostálgico, mas desesperado (para usar a expressão de Larrosa, 2018), afirmando que há, na realidade, uma “expropriação da experiência”, que está construída cotidianamente na forma de nossas cidades modernas. Para ele, a destruição da experiência não está mais na situação-limite do campo de concentração ou da trincheira da Primeira Guerra Mundial, mas, na “pacífica existência cotidiana em uma grande cidade [...] pois o dia a dia do homem não contém quase nada que seja ainda traduzível em experiência.” (AGAMBEN, 2014, p. 22-3)

O texto de Agamben é do final dos anos 1970, com uma revisão no início dos anos 2000. Refere-se a um cotidiano massificado que não é vazio, mas repleto de eventos que, no entanto, não se tornam experiência. Isso se deve menos por uma questão societal ou cultural (valores) e mais pela expropriação da experiência. Agamben argumenta que o correlato da experiência não é o conhecimento, mas a autoridade. Por isso a expropriação da experiência se refere a uma questão que não está no campo da forma da vida cotidiana, em si, mas nas próprias bases da Ciência e da Filosofia Moderna, responsáveis por tal expropriação que nos lança em um cotidiano no qual a possibilidade da experiência está fora do ser humano.

De que se trata, portanto, o impeditivo à experiência? Tanto Benjamin quanto os demais autores aqui arrolados estão posicionados não contra a experiência mas, de forma mais precisa, na contramão da Modernidade. Seja pela forte contraposição entre passado e presente, seja na chave da descontinuidade da própria história e de seus movimentos sincrônicos e diacrônicos. A *demárche* que construiu a retórica da impossibilidade da experiência direcionou seus canhões para a própria Modernidade. Esta, no seu afã de constituição, destruiu este sujeito de experiência pré-moderno, o qual não estaria mais entre nós. Seja pela impossibilidade da linguagem, pela homogeneização ou pelo excesso da cidade, a própria forma da cidade moderna teria nos legado, igualmente, o fim da experiência urbana.

Assim, uma vez mais, é necessário revisitar a Modernidade, pois ainda lidamos com ela como presente, não apenas como passado, mesmo que os movimentos de

contraposição e superação constituam, também, aquilo que mobiliza a cidade e a experiência urbana contemporânea.

O sujeito autoconsciente: a negação e o retorno triunfal da experiência

O tema da experiência está entremeadado à própria trajetória do pensamento ocidental. Desde os pré-socráticos, estamos às voltas, epistemologicamente falando, com o potencial ou não da experiência, sua pertinência ou não para o conhecimento.

Embora a vertente predominante, desde Platão, a considerou como algo que prejudica o discernimento e o conhecimento, sempre houve defensores que tensionaram o império da razão frente ao mundo dos sentidos. De forma geral, a compreensão que podemos chamar de tradicional (oriunda da tradição) circunscreve a experiência a conhecimentos adquiridos na vivência e que podem ser transmitidos, ensinados. Estaria aí a ligação direta com os adágios e provérbios, assim como a importância da tradição oral e da ancestralidade – todos elementos considerados menores sobretudo a partir da Filosofia e da Ciência Modernas. Há nesta experiência um entrelaçamento direto entre aprendizagem, vida e conhecimento, dotado de um sentido propriamente coletivo ligado ao seu compartilhamento (e daí a importância crucial de sua comunicabilidade, como linguagem).

Esta questão acompanha a própria fundação das Ciências Humanas e Sociais, encontrando na hermenêutica (Schleiermacher, Dilthey), no pragmatismo (James, Dewey), na Fenomenologia (Husserl, Fink, Scheler) e no Existencialismo (Kierkegaard, Sartre, Merleau-Ponty, Beauvoir), posicionamentos que, de uma forma ou de outra, trazem a experiência para o centro em sua relação direta com o conhecimento, naquilo que reverbera a vida, o vivido e a existência. Estas perspectivas se posicionam contra o racionalismo e o idealismo cartesiano, reelaborando aspectos que implicam na compreensão da relação sujeito-objeto e na prerrogativa do sujeito na elaboração do conhecimento (pedra angular da Filosofia Moderna). Mesmo que o sujeito permaneça como fundamental na maior parte destes posicionamentos (e talvez por isso estes sejam reconhecidamente um capítulo desta filosofia), estes elaboram críticas contundentes contra sua negação da corporeidade e da prática de um sujeito encarnado, situado, reivindicando outro sujeito do conhecimento.

Em Descartes, é clara a negação do mundo e, via cepticismo metodológico, a recorrência à consciência – ao “algo que duvida” – como fundamento para o conhecimento verdadeiro. Mesmo que se entenda que tinha o mundo, e seu cuidado, como teleologia do

pensar, como afirma Kujawski (1969), o *ego cogito* cartesiano constituiu um subjetivismo objetivo, ou seja, reafirma a objetividade do mundo (de tudo aquilo que não é a consciência) frente à subjetividade como possibilidade do conhecer (HEIDEGGER, 2012a).

Merleau-Ponty (1971) é explícito em mostrar este movimento em Descartes e em Kant, apontando que a unidade da consciência é simultânea à unidade do mundo, os quais são reintegrados justamente na primeira: é pela consciência que a inteireza e a análise (intelectiva) pode ser realizada. Neste movimento, argumenta Merleau-Ponty, nossa experiência é substituída por uma exposição ou por uma reconstrução, claramente dissociando-se a experiência do conhecimento em si.

Agamben (2014, p. 28) argumenta, neste sentido, que a Filosofia Moderna, a partir de Descartes, fez da experiência o método para o conhecimento, fazendo coincidir conhecimento e experiência em um sujeito único. Com isso, conhecimento e experiência são retirados dos sujeitos e transferidos para este único novo sujeito: o *ego cogito* cartesiano, a consciência.

Kant, no entanto, manteve, diferente de Descartes, uma separação clara entre o sujeito transcendental e o sujeito empírico. O cuidado estava orientado, segundo Agamben (2014), para não confundir, ou simplesmente substancializar o sujeito do conhecimento a um único eu psíquico. Este eu empírico é atrelado à experiência, a qual não poderia fornecer base segura para o conhecimento. A solução kantiana envolve conceber a unidade da consciência como “intuição do sujeito tomado como objeto” sendo ela “nada mais que a unidade do pensamento, através da qual exclusivamente não é dado nenhum objeto” (AGAMBEN, 2014, p. 41). É por isso que o sujeito transcendental em Kant não é um eu empírico, embora se informe pela intuição da experiência sensível, sem que esta, em si mesma, seja o conhecimento válido.

Para Agamben (2014, p. 42), foi Hegel que promoveu o “pecado original com o qual tem início o pensamento pós-kantiano”, ao reunificar o sujeito transcendental e a “consciência empírica em um único sujeito absoluto.” Foi Hegel quem levou às últimas consequências o sentido deste sujeito moderno, autoconsciente. Em “Fenomenologia do espírito” encontramos um dos capítulos mais importantes da Filosofia Moderna, fundada no *res cogitans*, na certeza de si e no absoluto (HEGEL, 2002).

O esforço hegeliano é o de fundamentar a filosofia a partir dos achados de Descartes e Kant, dedicando-se, portanto, à mesma questão: o conhecer (como

epistemologia, gnosiologia e ontologia). Parte da dificuldade de se ir à coisa mesma, lidando com o papel da representação e a distinção do conhecer, do si mesmo e do absoluto, operando pela dialética própria da consciência: uma sucessão de figuras, como vir-a-ser, que não são totalmente conscientes, mas que se mostram e aparecem nessa sucessão. Esta dialética se realiza como movimento da consciência, entre o ser-para-o-outro e o ser-em-si em uma história do ser e das coisas, como formas de apreensão, nas quais as figuras trocam de posição e aparecem à medida que se procede a indagação (HEGEL, 2002).

Quais as implicações deste movimento? “A consciência fornece, em si mesma, sua própria medida”, afirma o filósofo, o que o leva à seguinte conclusão: “não precisamos trazer conosco padrões de medida, e nem aplicar na investigação **nossos** achados e pensamentos, pois deixando-os de lado é que conseguiremos considerar a Coisa como **é em si e para si.**” (HEGEL, 2002, p. 76 – destaques no original). Hegel reafirma aqui não apenas a prerrogativa do conceito sobre a coisa, mas também, e mais importante, onde está a verdade para a Filosofia Moderna: na consciência do sujeito autoconsciente. Esta seria a nova terra conquistada pelos modernos, segundo imagem de Heidegger em sua leitura e interpretação minuciosa da “Introdução” da “Fenomenologia do espírito” (HEIDEGGER, 2012b, p. 156): “saber incondicionado de si”, a “terra da autoconsciência”. Toda dialética hegeliana está a serviço desta certeza, fundada em uma metafísica do absoluto.

Heidegger mostra como o esforço hegeliano parte da certeza do absoluto, ponto de chegada da filosofia cartesiana, na forma de um sujeito autoconsciente que recorre a si para projetar a Filosofia como ciência do aparecer, como presença (*parousia*). Aí reside o sentido da “fenomenologia” de Hegel: experiência do que aparece, dos fenômenos. Este aparecer se refere não a uma experiência no sentido dos antigos (o acontecido), nem da sensibilidade (seja corpórea ou mesmo da consciência), mas no movimento próprio da consciência: sua dialética entre a consciência natural e a consciência real, uma consciência fenomenal, cuja certeza está no incondicionado, que se move entre as figuras alimentado pela necessidade de duvidar: o desespero de estar na dúvida.

Que é experiência para Hegel? É, precisamente, o movimento **dialético** da consciência sobre si mesma. “Esse movimento dialético que a consciência exercita em si mesma, tanto em seu saber como em seu objeto, **enquanto dele surge o novo objeto verdadeiro** para a consciência, é justamente o que se chama **experiência.**” (HEGEL, 2002, p. 77 – destaques no original). Tal afirmação coloca a experiência no cerne do

movimento mais importante de toda a “Fenomenologia do espírito”: trata-se da operação que garante, ou permite o acesso, ao saber verdadeiro (absoluto).

Heidegger retoma um subtítulo original da “Fenomenologia do espírito”, e a partir dele mostra esta centralidade da experiência em Hegel. “Ciência da **Experiência** da Consciência” seria o subtítulo do livro, a qual é para Heidegger o sentido da “Fenomenologia do Espírito”: “a experiência é o aparecer do saber que aparece enquanto o que aparece.” (HEIDEGGER, 2012b, p. 224). É “experiência” que está em destaque no título, mostrando que ela faz a mediação entre ciência e consciência, mas não de uma forma habitual: é a experiência que é o sujeito da ciência, não a consciência. Heidegger argumenta que se trata de um genitivo subjetivo (*genitivus subiectivus*), o que implica que nenhum tem primazia sobre o outro. “Ambos designam a referência sujeito-objecto na sua subjectividade”. (HEIDEGGER, 2012b, p. 228). O subtítulo, lido nesta forma, reforça o sentido de inversão da consciência operado por Hegel, colocando na experiência o principal movimento de sua filosofia na trilha do saber absoluto e sua correspondente verdade: a dialética entre consciência natural e consciência real, em direção a um novo, a uma verdade não aparente, que não está no mundo sensível, mas repousa em nós (*parousia*), podendo aparecer no decurso desta experiência da consciência (sujeito autoconsciente). Eis o sentido da “Fenomenologia do espírito”.

É neste sentido que Agamben (2014, p. 43), reverberando a leitura de Heidegger, afirma que “a consciência, o novo sujeito absoluto, é, na sua essência, um **caminho** para uma ciência [...]. Portanto, experiência é aqui simplesmente o nome do traço fundamental da consciência: a sua essencial negatividade, o seu já ser sempre o que não é ainda.” Neste sentido, a dialética aqui não é algo que vem do exterior à consciência: “em vez disso, ela manifesta até que ponto, no novo sujeito absoluto, a essência do conhecimento tenha-se identificado com a da experiência.” Este movimento é mais explícito do que aquele de Descartes e toma outra direção em relação ao de Kant.

Mas porque então “experiência” deixa de figurar no frontispício da obra? Heidegger (2012b, p. 231) especula que talvez tenha sido um comedimento de Hegel, haja vista a ousadia implícita em deslocar o sentido corrente de experiência (como o já vivido) para seu sentido mais originário atrelado a *erfahren*: “experienciar enquanto o estender-se para, indo à procura [*auslangendes Gelangen*], e este como o modo do estar-presente *Anwesens*] [...] do ser?”. “Ciência da Experiência da Consciência” se torna “Ciência da Fenomenologia do

Espírito”, estabelecendo uma correspondência direta entre experiência e fenomenologia, entre consciência e espírito.

Esta é a chave para Heidegger encontrar, nesta formulação hegeliana, algo além do que estava até então posto, seja no sentido corrente de experiência, seja nos esforços contemporâneos de dotar-lhe de uma nova centralidade (como na Fenomenologia de Husserl, no Pragmatismo ou na Hermenêutica). A experiência, em Hegel, surge como o estar-presente, junto a, mas, ao mesmo tempo, a caminho. Para Heidegger, este é um achado valioso que, no entanto, encontra um obstáculo intransponível: a confusão entre ser e ente que, para Hegel se refere àquilo que se torna objetivo no representar imediato de forma unilateral pela consciência (o ente) e a realidade ainda não verdadeira – o “apenas ser” ou “mero viver” (o ser). Para Heidegger, esta posição, cujo parâmetro é o *cogito* da autoconsciência, limita-se ao objetivo/efetivo na contraparte do sujeito. Para ele, “ser” em Hegel é impreciso, “o aparecer do saber que aparece, e do mesmo modo, para a absolutidade do absoluto.” (HEIDEGGER, 2012b, p. 183). Esta concepção depende do sujeito autoconsciente para se sustentar, o que limita a experiência ao campo do saber incondicionado de si.

É a este campo, domínio do sujeito autoconsciente, que devemos nos voltar para recolocar a questão da experiência. Se queremos insistir na experiência urbana como experiência geográfica, precisamos lidar com este “pecado original” e suas consequências para um fazer e pensar a ciência.

Experiência como abertura para a linguagem

A revisitação à Modernidade nos lega, para a questão sobre a possibilidade da experiência urbana contemporânea, os seguintes pontos, que nos levarão diretamente ao embate da Fenomenologia com os seus críticos:

1. Se há impossibilidade da experiência por conta da Modernidade (devido à massificação, à insensibilização dos corpos e à crise da linguagem), a Filosofia Moderna, ao contrário, sobretudo a partir de Hegel, realiza-se como experiência da consciência;
2. Esta, no entanto, não é aquela do sujeito de experiência pré-moderno reclamado por Benjamin: trata-se de outra experiência, a qual não remete à

sensibilidade corpórea diretamente, pois se funda na recorrência a si da consciência – seu próprio movimento dialético;

3. Esta recorrência ao sujeito autoconsciente elimina qualquer sentido das experiências de sujeitos empíricos, as quais são destituídas de valor para o conhecimento, o que implica que os sentidos, percepções, memórias e imaginações ligadas a experiências vividas sejam igualmente destituídas de qualquer valor;
4. Neste sentido, as trilhas que sustentam a defesa da impossibilidade da experiência receberam um grande reforço, esta que se refere ao sujeito autoconsciente, enquanto ainda nos atemos ao pensamento moderno. No entanto, curiosamente, aqueles que mais fortemente se levantam contra os problemas da Filosofia Moderna (aqui chamados de críticos pós-fenomenológicos), são justamente os mesmos que negam veementemente a experiência vivida que hermeneutas, pragmáticos, existencialistas ou fenomenólogos buscam colocar em questão. Aqui fica evidente a abertura que nossa revisão nos trouxe, como transbordar.

O argumento principal dos críticos pós-fenomenológicos da cena francesa como Derrida, Foucault, Deleuze e Lyotard, citados por Jay (2012), é que a experiência vivida tratada pela fenomenologia estava no decurso de um sujeito empírico coerente, com sua biografia, experiências e vivências, ligadas a uma formação (*Bildung*). Esta coerência agregaria uma série de eventos em torno de um “eu” que está mais para a doutrina da evidência do que para a verdade. Há um desprezo a este tipo de ênfase em sujeitos encarnados, que estariam ligadas ou a um psicologismo ou a um empiricismo meramente descritivo.

Esta crítica está pautada em dois principais aspectos divergentes: o ceticismo com respeito à possibilidade de “ir às coisas mesmas”, e a ênfase na experiência antepredicativa, pré-lingüística, como o solo originário (ontologia), o mundo-da-vida (*Lebenswelt*).

Ambos ganham maior relevo na fase final de Husserl (2012), nos textos sobre as “Crises”. É o porto de chegada do longo decurso de seu pensamento, desde as “Investigações lógicas”, na qual propôs alternativas ao sujeito cartesiano (uma grande inspiração para Husserl) e à epistemologia kantiana, bem como ao universalismo hegeliano. A pergunta fundamental que guia Husserl nos anos 1930, no entanto, é sobre o sentido de

25

minha experiência, ou seja, a forma como os fenômenos aparecem à consciência. Isso implica que a experiência não é algo que o sujeito possui oriundo do externo, mas é ela própria o lugar abrangente da “consciência e de seu objeto visado, cuja essência só pode ser encontrada ali” (JAY, 2012, p. 98). Nem dentro, nem fora. Precisamente entre, na relação que é o acontecer fenomenológico no elo fundamental da intencionalidade.

É este sentido de ampliação da Epistemologia Moderna que para a Fenomenologia também se converte em ontologia à medida que é fundamento da existência) que aproximaria o movimento do Pragmatismo e da Hermenêutica. Mas, diferente de ambas, a “busca das coisas nelas mesmas” leva Husserl a fundar os sentidos em um mundo antepredicativo. Onde ocorre este encontro? Onde está a experiência? Em um mundo histórico, político, da cultura, dirão os críticos. E por isso, um mundo de linguagem, na qual esta experiência bruta, selvagem, pré-linguística, não estaria acessível (se é que existiria). Husserl propunha, no entanto, o movimento da *époché* e da arqueologia fenomenológica para que tal experiência antepredicativa fizesse parte da experiência, mas como encontro e movimento. Trata-se mais de reabilitar a *doxa* como fundamento e constituinte da *epistémé* (HELD, 2012) do que eliminar o mundo da cultura. Ao contrário, tanto a história quanto a cultura constituem as essências, como horizontes de sentido, mas sempre atrelados à possibilidade da intuição das essências pela *époché* da experiência (ALES BELLO, 1998).

É difícil encontrar em Husserl, sobretudo a partir de uma perspectiva integral de sua obra (o que inclui muitos manuscritos ainda pouco estudados ou até inéditos), base para sustentar a defesa de uma coerência biográfica subjetiva que aproxime sua ênfase na experiência como proximidade ou cumplicidade com o eu empírico do psicologismo que ele tanto se colocou em desacordo. No entanto, este risco afastou muitos desta perspectiva, com destaque para o próprio Heidegger, que hesitou em discutir o tema, desviando-se dele tanto por sua rejeição ao conceito transcendental de subjetividade quanto pelo receio da sugestão de um evento psicológico (JAY, 2012, p. 100).

Heidegger (2012a) é radical em contrapor e apontar os problemas do sujeito autoconsciente moderno, constituindo-se em uma das bases de seus argumentos em “Ser e tempo” (HEIDEGGER, 2012c), no qual ele afirma explicitamente que a experiência não é primordial para a análise ontológica. O *Dasein* como modo de existência do ser humano é abertura, orientado para o mundo – uma radical contraposição a um sujeito autoconsciente.

No entanto, há uma mudança radical no pensamento de Heidegger com respeito à experiência, que Jay (2012) aponta como “uma noção de experiência sem o sujeito psicológico.” Os motivos ou caminho para tal mudança foram tanto um resgate do sentido da experiência, sua aproximação entre linguagem e experiência e, decisivamente, a aproximação da experiência com o acontecimento-apropriativo (*Ereignis*) de seu pensamento pós-*viragem*.

Textualmente, é a partir do comentário sobre “O conceito de experiência em Hegel”, de 1950, que se notam as primeiras formulações a abonar a possibilidade de uma experiência, entendida ali como sinônimo de Ser. Mas, será nas conferências sobre “A essência da linguagem”, de 1959, publicadas em “A caminho da linguagem”, que uma outra compreensão de experiência aparecerá com vigor. Heidegger (2008, p. 121) nos convida a realizar uma experiência com a linguagem, sendo que “fazer uma experiência com algo, seja com uma coisa, com um ser humano, com um deus, significa que esse algo nos atropela, nos vem ao encontro, chega até nós, nos avassala e transforma.” Ou seja, fazer uma experiência nos coloca

a caminho, num caminho, alcançar alguma coisa. Fazer uma experiência com alguma coisa significa que, para alcançarmos o que conseguimos alcançar quando estamos a caminho, é preciso que isso nos alcance e comova, que nos venha ao encontro e nos tome, transformando-nos em sua direção. (HEIDEGGER, 2008, p. 137).

O sentido de experiência aqui é o de ruptura, de descontinuidade, de passividade. Nada próximo de uma epistemologia, pois não é conhecimento. Primeiramente, o “fazer” é destituído de qualquer proximidade com “ação” ou “práxis”: trata-se de uma abertura, de ser acometido, de ir ao encontro, podendo ser atingido. Em segundo lugar, trata-se de uma experiência com a linguagem, o que implica esta passividade para que se possa deixar tocar pela reivindicação da linguagem. Envolve esta entrega. Por fim, implica a transformação por esta experiência – uma mudança que é disruptiva, não formativa ao modelo da *Build*.

Fazer uma experiência com a linguagem em nada se assemelha a conhecer a linguagem, mas, implica que a linguagem venha à linguagem. Aqui Heidegger elabora, de forma distinta, mas no mesmo sentido, os argumentos de Benjamin sobre a impossibilidade de dizer (elaborar) as experiências. No entanto, diferente deste, Heidegger concebe que é justamente quando nos faltam palavras que a linguagem nos toca. Há, neste sentido, uma radicalidade da experiência como ausência, na contramão da plena presença hegeliana, uma

21

incompletude que permite justamente a proximidade com o Ser. Incompletude que tem o sentido de renúncia à relação direta palavra-coisa, permitindo neste hiato, nesta descontinuidade, fazer uma experiência com a linguagem.

De que se trata o sentido de caminho anunciado por Heidegger (2008, p. 130-1)? “Fazer uma experiência significa literalmente: *eundo assequi*: no andar, estando a caminho, alcançar uma coisa, andando, chegar num caminho. [...] Experiência é percorrer um caminho. O caminho atravessa uma paisagem.” Estamos no domínio da linguagem e, neste sentido, o caminho não leva ao conhecimento, mas ao mistério, ao respeito e acolhimento da palavra como renúncia. Há nesta experiência também o sentido de perigo (*Gefahr*), que remete ao se expor ao perigo, ao indeterminado e ao inesperado, próprios do viajar (*fabren*). Este, como possibilidade do acontecimento-apropriativo, “pode assumir a forma de uma ruptura radical no curso das coisas, uma aparição súbita do Ser em meio à existência cotidiana.” (JAY, 2008, p. 101). Está, portanto, mais para uma interrupção no fluxo narrativo do que um evento em uma narrativa coerente.

Esta perspectiva de experiência aparece como possibilidade em Agamben, o qual aposta na experiência que vem, no sentido de uma experiência que ainda não existe, como preparação. Se há possibilidade da experiência, para Agamben (2014, p. 58-9 – destaques no original), esta é antes na linguagem: “uma experiência ‘muda’ no sentido literal do termo, uma **in-fância** do homem, da qual a linguagem deveria, precisamente, assinalar o limite.” Esta frase pretende enfrentar o desafio de Husserl da experiência ante-predicativa, e redundante na seguinte formulação, propositiva: “**existe algo como uma in-fância do homem? Como é possível a in-fância como fato humano? E, se é possível, qual é o seu lugar?**” Onde Husserl encontra o solo originário do mundo-da-vida, Agamben aponta para a experiência histórica da linguagem: eis seu sentido de infância – a possibilidade da experiência.

Temos, portanto, duas frentes a facear para pensar a experiência urbana como experiência geográfica: de um lado, o significado de experiência, que oscila entre um sentido estrito do que “aconteceu”, passando para a dimensão do indeterminado, do mistério e da aventura; de outro lado, o enclausuramento promovido pela Filosofia e Ciências Modernas ao sujeito autoconsciente, destituído de um corpo situado. O direcionamento à linguagem promove a ruptura com o primeiro, mas parece aprofundar a dissociação com a corporeidade e a situação. Desde Benjamin temos a ênfase na linguagem, na elaboração das experiências, assim como em Agamben e também em Heidegger (2008,

p. 126-7), que afirma: “É a palavra que confere ser às coisas” e “A linguagem é a casa do ser”. Se vislumbramos a possibilidade da experiência, pela linguagem, esta poderia ser urbana? E como tal experiência pode ou não ser geográfica?

Experiência urbana, geográfica?

Corporificar a experiência: situação corpo-mundo

Na Geografia, o autor que provavelmente será relacionado mais rapidamente à experiência talvez seja Yi-Fu Tuan. Embora tenha escrito muito sobre cidades, sua menção provavelmente virá na esteira de um de seus primeiros livros, “Espaço e lugar”, por conta do subtítulo: “a perspectiva da experiência” (TUAN, 2013). Livro dos anos 1970, Tuan repercute ali as preocupações com as relações pessoa-ambiente, bem como o esforço de repensar o sentido das experiências de espaço e de lugar frente às mudanças sociais, culturais e políticas vividas nas décadas precedentes nos países centrais. Um certo esgotamento do urbanismo modernista já se fazia sentir, marcado pela massificação, circulação e padronização que impunha à forma urbana, reunindo forças com os movimentos ambientalistas e as mudanças culturais e comportamentais em direção à busca de outros valores para a vida urbana, como o conforto, o bem-estar, a cultura urbana e a preocupação ambiental (MUMFORD, 1961; RYCZYNSKI, 1987).

Tuan, em busca do humanismo, promove uma guinada clara para os valores, sobretudo orientados ao bem viver. Este tema é recorrente e permanente em suas obras (TUAN, 1986; 2008), revelando o sentido de seu humanismo que se volta para a condição humana. Como humanista, Tuan possui sua teleologia direcionada a um homem universal que, se não é o sujeito autoconsciente hegeliano, é certamente um sujeito que tem a prerrogativa de sentir e experienciar o mundo a partir de seu ponto de vista.

Mas não é o sujeito empírico que interessa Tuan, mas os sentidos e valores produzidos e compartilhados nas **experiências do geográfico**. Esta expressão que sugiro utilizar para caracterizar seu trabalho significa: como o geográfico aparece na experiência. Tuan não se prima por um repertório epistemologicamente alinhado a uma filosofia ou corpo teórico-metodológico, caracterizando-se muito mais por sua ampla e diversificada teia de referências (PÁDUA, 2013). No entanto, aqui se faz notar uma dupla influência da Fenomenologia, sobretudo em suas apreensões correntes na época ligadas à experiência vivida (VAN MANEN, 1990) e do Pragmatismo (DEWEY, 1929).

Lugar, espaço e paisagem são, antes de categorias, essências para Tuan (PÁDUA, 2013), e por isso a experiência tem um especial significado enquanto caminho para seu desvelamento. No entanto, a experiência que Tuan lida não é aquela da narrativa coerente, mas a experiência voltada para o exterior, aquilo que nos acomete, que temos de suportar, ou seja, conotada de passividade. “Experienciar é vencer os perigos. [...] é necessário aventurar-se no desconhecido e experimentar o ilusório e o incerto. Para se tornar um experto, cumpre arriscar-se a enfrentar os perigos do novo.” (TUAN, 2013, p. 18).

Como ocorre a experiência? Não na consciência absoluta, mas no e pelo corpo. Tuan recorre aos sentidos sensíveis, a partir dos quais a percepção, o sentimento, o pensamento e a emoção se constituem. O corpo é o centro de uma situacionalidade afetiva e emocional. Este corpo experiencia espaço e lugar, apreendendo por esta via o geográfico.

O esforço de Tuan, no entanto, esbarra em duas concepções que, de certa forma, limitam o alcance de sua perspectiva de experiência para o que almejamos aqui: de um lado, o sujeito universal, oriundo de seu humanismo, que marca seu trabalho pela referência a um sujeito privilegiado, senão em sua posição econômica, racial e social, certamente em sua posição intelectual que permite a apreensão dos fenômenos. De outro lado, sua noção de experiência, embora encarada como perigo e abertura (o *per* latino), está igualmente associada à aprendizagem, remetendo ao sentido de *Build*. Esta, no entanto, tem menos um sentido de trajetória individual e mais uma conotação epistemológica, remetendo diretamente ao conhecimento, ampliado em suas relações com a emoção, o sentimento e a percepção.

Apesar disso, sua perspectiva aponta para a possibilidade de articulação entre elementos distintos das filosofias da experiência, com destaque para a centralidade do corpo e da ênfase no geográfico como experiência.

Certamente, tais perspectivas foram duradouramente influentes nos estudos dos geógrafos humanistas, muito além dos anos 1970. Há muita desta perspectiva epistemológica em meus trabalhos, ora mencionados, sobretudo em uma chave husserliana de compreensão da experiência como epistemologia, em direção a uma ontologia. Mesmo que se fizesse notar um esforço de tomar esta epistemologia em seu sentido ampliado e não formal, havia uma aproximação incompleta na passagem da epistemologia à ontologia, sobretudo pela recorrência à noção de habitar em Heidegger. Um exame minucioso revela a presença, nesses trabalhos, de uma perspectiva de experiência centralizada em narrativas existenciais cujo decurso permitira o aparecer dos fenômenos em um fluxo narrativo que,

20

embora fosse preterido a qualquer sujeito empírico (nunca assim tratado), era compreendido como expressão do ser-no-mundo. Este aparece misturado à experiência, ora submetido, ora liberto, mas sempre entremeado no ordinário da vida cotidiana, nos horizontes de sentidos e na corporeidade em movimento nas e pelas relações com e nos lugares a partir de trajetórias existenciais.

Esta corporeidade, no entanto, era timidamente anunciada, figurando de forma semelhante a como aparece na obra de Tuan: nomeadamente importante mas, ao mesmo tempo, oculta. Nada comparado à ênfase que a radicalidade da fenomenologia do corpo e da corporeidade tal como elabora Merleau-Ponty (1971; 2007). Para o autor, não se trata de corpo-objeto, como nomeia Tuan, ou corpos como mediadores da relação sujeito-mundo: o corpo fenomenal, como corpo próprio, se constituiu a partir do deslocamento do *cogito* cartesiano da consciência para o corpo, provocando um radical aterramento da possibilidade de uma experiência corpórea e geográfica como situacionalidade: **seres-em-situação**.

Este ser-no-mundo encarnado é um sujeito empírico e, ao mesmo tempo, não o é. Como os demais existencialistas, Merleau-Ponty compartilha a insistência com o sujeito, esforçando-se para retirá-lo da clausura da consciência. Mundaniza-lo por um corpo-próprio que se realiza como dobra entre as dicotomias da modernidade é um movimento que abre possibilidades vibrantes para considerar a experiência na relação de alteridade: o outro como co-constituente. Trata-se sempre de um ser-situado, um ser-em-situação, o qual remete aos horizontes de sentido e às condições próprias de relações óticas e ontológicas de constituição e possibilidade da existência. A carne como esta dobra que não é subjetivo nem objetivo é tomada como um caminho para superação da relação sujeito-objeto (SILVA, 2009).

Este intento ambicioso de diluição da relação sujeito-objeto talvez seja o nosso ponto de inflexão. Tema frequente de todo o pensamento ocidental, é uma das *demarchés* constantes da Fenomenologia desde Husserl. Heidegger promove um ataque radical em sua cruzada contra o sujeito (e a objetividade e subjetividade nele fundada), voltando-se para a exterioridade, o que o leva para a linguagem. Somente nela Heidegger encontrará a possibilidade da experiência. Merleau-Ponty elabora inicialmente uma solução mediadora (o corpo fenomenal), radicalizando, posteriormente, uma posição que se desloca da epistemologia existencial para uma ontoepistemologia cuja destinação é o sensível. Sobretudo em “Sentido e não-sentido” e em “O visível e o invisível” (MERLEAU-

PONTY, 1996; 2007), ela se volta para o ser bruto e o ser selvagem, em uma ontologia relacional que remonta ao solo originário husserliano do mundo-da-vida mas em seu caráter mais originário: o pré-linguístico, a natureza natural. Trata-se do não-sentido, aquilo que não pode ser elaborado como experiência, aquilo que não chega a se tornar linguagem.

Esta era a direção que a filosofia merleau-pontyana estava tomando no momento final de sua vida, na qual a percepção prenhe de sentidos, foco de longa dedicação do autor, abria-se para um novo campo onde se encontrava o movimento dialético (em sua interpretação própria) que acolhia a negatividade e a ausência de sentido como constituintes de uma ontologia do sensível. A sensibilidade deixa de ser apenas o estímulo, a captura, desviando-se da percepção como positividade ao se abrir para o indecifrável, o mistério, o incontrolável.

Não é outra a direção para a qual Heidegger também aponta, assim como também Agamben, com menor ênfase. No entanto, a diferença fundamental que talvez sirva à busca da possibilidade de uma experiência urbana como experiência geográfica seja justamente a quebra da linguagem em favor do sensível. Isso contribuiu para abalar a ênfase na palavra que desde Hegel atrela-se à possibilidade da experiência, passando por Benjamin, Heidegger e Agamben. Deslocá-la para corpo, não como objeto ou como fisiologia, mas como carnalidade, própria da dobra relação corpo-mundo. Para Merleau-Ponty, o corpo generaliza e particulariza, **mundificando o corpo** e **corporificando o mundo**. Trata-se de uma ontologia relacional entre a perspectiva de Husserl (que compreende a essência como noema, ou seja, do sentido manifesto) e a de Heidegger (que a concebe como linguagem, como modo de ser).

Transitando entre os dois usos, estabelecendo uma espécie de indistinção, sua intenção parece ser justamente explicitar a indissociabilidade entre um e outro, indicando uma essência que só se realiza ‘sendo’ efetivamente, e um ‘ser’ ativo que estruturalmente se transcende e se articula em sentido – isto é [...] um singular que espontaneamente se generaliza, e uma generalidade que espontaneamente se particulariza (MOURA, 2013, p. 202).

Analisando este movimento de Merleau-Ponty, Moura aponta as implicações deste entendimento como um “fazer ser”, irradiando e propagando aquela qualidade. O vermelho seria uma forma de “avermelhar”, levando do geral ao particular, “singularizando a partir da ação estrutural de uma dimensionalidade que se transcende no particular e nele

se faz parcialmente visível” (MOURA, 2013, p. 204). Há, portanto, uma reversibilidade entre o geral e o singular, e não uma unidirecionalidade de um ou de outro, muito menos uma sobredeterminação apriorística.

A relação corpo-mundo, neste sentido, é abertura que, enquanto tal, é encontro e embate. Não se refere apenas à positividade da realização, nem à negatividade da finitude. Ela é abertura para o indeterminado e para o possível, sem pré-determinação, pois se realiza justamente no movimento de ser-sendo. É, ela própria, a situação de possibilidade da experiência.

Poderia esta relação constituir uma experiência urbana, como experiência geográfica?

Ser-em-situação: habitando a abertura e o indeterminado

Há duas ordens de questões que ainda não foram devidamente enfrentadas para o desafio posto de situar a experiência urbana como experiência geográfica. A primeira remete ao embate ordinário-extraordinário, subjacente à tensão entre agência-estrutura, entre corpo e mundo. A segunda se refere à situacionalidade própria de nossa experiência urbana: a condição latino-americana.

Quanto à primeira, desde Benjamin e os caminhos percorridos a partir das trilhas por ele abertas, parece haver um discurso crítico que ganha diferentes formas e ênfases o qual condena a modernidade e a cidade moderna como *lôcus* do ordinário. Jorge Larrosa, defensor de uma pedagogia da experiência, reúne tais críticas em torno 1) da prerrogativa da informação e da opinião frente o conhecimento, 2) da falta de tempo, que não nos permite a experiência, e 3) do excesso de trabalho, que coloniza nossa vida e nosso cotidiano (LARROSA, 2014). Estes aspectos expressam de outra forma o excesso, a positividade, a normatização e a indisponibilidade da forma de vida urbano-metropolitana moderna que, em si, consistiriam como impeditivos ou, para usar a linguagem do autor, inimigos da experiência. Estes três aspectos produzem um cotidiano ordinário massificante, do império da atividade e da transparência, o qual não apenas insensibiliza para o indeterminado e a negatividade, mas diminui (ou elimina) a possibilidade de ser atravessado ou afetado pelo extraordinário.

Esta crítica tornada óbvia, genérica e autoevidente (como o próprio Larrosa aponta, é fácil concordar com ela), no entanto, precisa de alguma desconfiança. Condenar o

ordinário pela captura do cotidiano ou pela insensibilidade dos sentidos coloca um problema semelhante àquele que aparece na perspectiva de Tuan: devemos estar disponíveis, sensíveis ou epistemologicamente preparados para ser atingidos pela experiência. Devemos tornar nosso corpo, como afirma Larrosa (2014, p. 25), um “território de passagem, algo como uma superfície sensível que aquilo que acontece afeta de algum modo”. No entanto, a passividade é reclamada como uma atitude do sujeito que, conscientemente e apoderado de sua própria vontade, decide expor-se aos perigos.

De um lado, portanto, temos todos os argumentos que mostram que a estrutura da cidade moderna fez surgir uma forma hegemônica de organização social e de produção do espaço urbano os quais criam áreas e situações que não se dão à experiência. De outro, a própria epistemologia da Filosofia Moderna fez povoar este espaço urbano de sujeitos autoconscientes que, na recorrência a si que os enclausura em si mesmos, vivem a impossibilidade de lhes acontecer alguma coisa.

A resposta corrente para a força estruturante que impede a experiência está no elogio ao extraordinário. Larrosa é eloquente, em sua defesa da experiência, na sua celebração como um saber finito, individual e singular: aquilo que nos torna próprios. Para ele, a experiência é a possibilidade de nos “apropriarmos de nossa própria vida” (LARROSA, 2014, p. 33), ou seja, é aquilo que nos singulariza diante destes processos históricos e sociais de constituição de identidades. O autor media as questões estruturantes da forma urbana e dos sistemas de controle sociais que operam como impossibilidade da experiência, abrindo sulcos que permitem considerá-las no negativo, não apenas como o extraordinário (entendido aqui como aquilo que foge do cotidiano). Para ele, o ordinário deste habitar o mundo existencialmente também apresenta possibilidade de sermos acometidos, atropelados ou afetados. A chave parece estar na existência de condições de apropriação da vida, ou seja, em uma tensão contínua entre sistemas de reprodução de uma lógica urbana que nega a experiência, e o tornar próprio corpóreo e situado que singulariza a experiência. Nesta perspectiva, a impossibilidade de elaboração da experiência está também fundada nesta expropriação da vida: não conseguimos elaborar experiências que não são nossas, frutos das representações e identidades metafísicas.

No entanto, este mesmo argumento mostra a fissura: qual o limite da estrutura em produzir a impossibilidade? Qual o limite, na produção da cidade, da criação de espaços de determinação e lógica racional que expropria a vida e impede o fluxo caótico, imprevisível e imanente das experiências?

O próprio Heidegger (2008, p. 121; 137) abre uma senda para pensarmos para além da dicotomia estrutura-ação. Para ele, toda passividade da experiência, para que ocorra, não depende apenas da estrutura, muito menos de um sujeito autoconsciente. Quando afirma que as coisas nos atropelam, ou que vêm ao encontro, a ação está deslocada de um sujeito, assim como de uma estrutura que a promova. Esta abertura, como possibilidade de que a linguagem venha à linguagem, não está no extraordinário, mas na mundanidade de um mundo que, mesmo dominado pela técnica moderna (enfaticamente criticada por Heidegger, 2001a), não constitui na impossibilidade de manifestação do Ser.

Na realidade, retomando os achados de Heidegger em Hegel, este ordinário poderia ser pensado como o “ir procurando” do *fabren* que remete também ao ocupar-se de seu fazer cotidiano, deixando-se “chegar estendendo-se para e alcançando [*auslangenderlangendes Gelangen*]”. É neste sentido que “**O experienciar é um modo de estar-presente, quer dizer, do ser.**” (HEIDEGGER, 2012b, p. 215 – destaques no original). Trata-se de um sentido ontológico de experiência, que tem em sua historicidade sua determinação, mas também em sua espacialidade como modo de ser do *Dasein* (MALPAS, 2008).

Esta perspectiva ontológica de experiência fundamenta-se em um entrelaçamento entre experiência e existência, sendo a segunda o fundamento da primeira, um entendimento que defendi há muitos anos, embora com um argumento puramente epistemológico do que propriamente ontológico (MARANDOLA JR., 2005). O problema é o quanto uma perspectiva ontológica nos leva a desencarnar a experiência (como que no retorno à dialética da consciência hegeliana) ou nos lança, propriamente, no entre das dobras, fissuras e sombras que nos legaria um outro lugar para lidar com a insistente linguagem dicotômica fragmentadora da modernidade?

Isso nos conduz à segunda ordem de questões que ainda não enfrentamos devidamente diante do questionamento quanto à experiência urbana como experiência geográfica: a condição latino-americana como situacionalidade própria de nossa experiência urbana.

Se tomarmos em conta aquilo que transbordou até aqui, a tarefa implica situar o questionamento, circunscrever as experiências e enfrentar o limite entre imanente e transcendente, entre o particular (que pode ser anedótico) e o geral (que pode ser genérico). Trata-se de encarar uma experiência encarnada em um geográfico que não é a mera objetividade, como completa exterioridade material, mas co-constitutiva da experiência. Situar não é apenas localizar no plano geométrico da existência, mas transitar no para-além

55

que constituiu uma topologia existencial, relacional, aberta e viva. Não uma caracterização que recorre à história e à geografia para delinear uma linha ou um plano de coordenadas. Seres-em-situação são emergências corporificadas em uma teia relacional na qual até o geográfico também pode figurar como o Outro (LIMA, 2019).

Neste sentido, nossa condição latino-americana, como situação, é apenas uma das situacionalidades sobrepostas que marcam nossa experiência urbana. Tomá-la neste momento do texto, como exercício exploratório, tem um sentido heurístico-político que não pretende demarcar, mas justamente deslocar do sujeito do conhecimento que permeia o discurso sobre experiência (europeu, burguês, cristão, masculino e heterossexual), desubjetivando a experiência para uma condição latino-americana.

Ao situar o pensamento, desnaturalizando o sujeito autoconsciente moderno (e o lugar fixado como terra da verdade da sua filosofia), realizamos dois movimentos simultâneos e co-pertinentes, fundamentais para a descolonização: mundanizamos o conhecimento como finito, parcial, impreciso, histórico e circunstancial; e aterramos o conhecimento, fazendo-o emergir, vindo ao encontro, pré-linguístico, bruto. Em ambos os casos, a possibilidade da experiência recebe novas oportunidades para o acometimento da experiência.

A urbanização latinoamericana apresenta elementos próprios que remetem a um controle ainda maior e mais radical da sua forma urbana, pautada na estratificação social de seu espaço urbano. Como mostra Angel Rama, no seu clássico “A cidade das letras”, as elites europeias aproveitaram a oportunidade de constituir, na fundação das cidades na hoje chamada América Latina, um planejamento com rígido controle do uso do solo e das funções de circulação, habitação e organização das cidades. Este controle seria ainda maior do que os encontrados na Europa, justamente pela descontinuidade e rompimento que tal processo de colonização implicava com a paisagem americana (RAMA, 2015).

O autor argumenta ainda que há uma outra marca que se constitui no fundamento da segregação social (e espacial, poderia acrescentar) das cidades latino-americanas: a divisão clara entre uma elite letrada, vinda e voltada para o exterior, e as populações não letradas. Esta cidade das letras constituiria uma lógica racional aplicada à administração da cidade, reverberando no uso do espaço da cidade e a forma que assumiu a cultura urbana.

Esta orientação na produção das cidades, calcada no desterramento e em uma forma centralizada de controle da produção do espaço urbano, se mostra desconcertantemente presente nas cidades latino-americanas contemporâneas, dando uma

tonalidade específica em termos da expropriação das possibilidades de experiência nas cidades do continente. Em que medida a possibilidade da experiência urbana contemporânea está marcada por tal condição?

Parece o momento oportuno para defender a “experiência vivida”. Recorrer a geografias e geograficidades próprias, a seres-em-situação encarnados em seus lugares e territórios. Fazer emergir, de situações-limite, um conhecimento sobre a existência. No entanto, até que ponto estaríamos, diante dos problemas até aqui levantados, recorrendo a fórmulas de investigação que nos conduziriam à experiência, ou, ao contrário, nos lançariam às redondezas do sujeito autoconsciente e suas narrativas tautológicas?

Temo não poder oferecer nenhuma garantia. No entanto, se é verdade que existe o risco de, ao recorrer à experiência, nos encontrarmos com sujeitos em sua autoconsciência, talvez um risco maior seja reduzir tudo à linguagem, mesmo que em seu sentido ampliado esta não esteja na chave da subjetividade. O mesmo podemos dizer com respeito à necessidade de situar geograficamente as existências e os existentes: sua atomização ou subjetivação objetificante não deve ser o impeditivo para lidarmos com seres-no-mundo que são pessoas com trajetórias e vivências, cujos corpos marcam e são marcados, comunicando-se e co-constituindo-se em relações de alteridade que estão para além da mera recorrência a si ou de sua constituição de sentido na e pela linguagem. Tanto o corpo quanto o geográfico estão ausentes, ao menos de forma enfática, das formulações tanto de Hegel, Heidegger ou Agamben, seja pela força da consciência em Hegel, seja pela ênfase na linguagem e na temporalidade/historicidade, tanto em Heidegger quanto em Agamben.

Larrosa apresenta esta coragem de enfrentar ambos os riscos. Não recua diante da retórica da impossibilidade da experiência, mas defende simultaneamente a necessidade de reivindicar a experiência, ou seja, de reabilitá-la em seu potencial, e de fazê-la soar de outro modo, desligando-a do sentido corrente ligado à empiria daquilo “que me aconteceu”, indo em direção a um sentido existencial da experiência: como vulnerabilidade, exposição, finito, corpóreo e carnal.

Trata-se de uma perspectiva existencial da experiência, que remete de certa maneira àquela criticada noção de “experiência vivida”, afirmando-se também corporal, situada, finita e ligada a uma existência: “experiência seria o modo de habitar o mundo de um ser que existe, de um ser que não tem outro ser, outra essência, além da sua própria existência corporal, finita, encarnada, no tempo e no espaço, com outros.” (LARROSA, 2014, p. 43).

O mesmo faz Maximo Di Felice, ao defender o habitar como uma condição comunicativa e relacional que, para além do proclamado fim da experiência urbana, mostra-se por meio de novas formas de habitar (DI FELICE, 2009). Estas formas de habitar, que o autor se esforça em caracterizar e mostrar a partir de paisagens da periferia paulistana, constituem-se a partir de distintas relações com a forma urbana e sua herança, como possibilidade de experiências estéticas e empáticas, assim como na total ausência de referencialidade à localização ou localidade específica. O autor traz o habitar para uma experiência urbana tecnológica, mediada pela comunicação. A experiência urbana, neste sentido, seria passagem, atravessada pelas questões que desafiam o habitar nas cidades latino-americanas que, para ele, tem um forte componente ecológico (no seu sentido de ambiente).

Este habitar remete àquele habitar que alimentou meus trabalhos por muito tempo, como já mencionei. Estava imbuído, tal como em Larrosa e Di Felice, do sentido ontológico de habitar (*bauen*) proposto por Heidegger (2001b), que remete não a um sentido histórico pré-determinado, mas às emergências de modos-de-ser, como abertura, não como determinação. Esses trabalhos estavam de certa forma presos à noção heideggeriana e, ao mesmo tempo, desprendidos dela. O que gostaria de reter dela é a multiplicidade de formas de habitar (ser-e-estar-no-mundo) como situacionalidade que possui um profundo sentido geográfico. Este geográfico não é apenas a constituição ontológica (argumento principal que sustentei naqueles trabalhos), mas se refere também a essa situacionalidade relacional, topológica, na qual está implicada a relação ser-ente (base da ontologia), mas também a relação com o Outro (como alteridade). É fundamental, no entanto, não limitar o geográfico à extensividade ou à intensividade, nem à ontologia ou à alteridade: ele possui diferentes formas de manifestação cujas experiências permitem formular, pela linguagem, ou simplesmente intuí-las, corporalmente.

Habitar a cidade pode ser compreendido como um modo de ser-e-estar-no-mundo ou, como sugeriu Wasiak (2017), um ser-na-cidade. Habitar urbano, como experiência: incompletude, imanência, ir de encontro, ser atropelado. Habitar a precariedade da existência, o limite, mas também o ordinário, no qual o encontro e o ser invadido pelo Outro, em sua abertura e multiplicidade, é possibilidade, mas está longe de ser uma normatividade dada e presente constantemente.

Neste sentido, corpo e mundo também não deveriam estar associados respectivamente ao ordinário ou ao extraordinário, à estrutura ou à ação, muito menos ao

Ser ou ao Outro. Habitamos o mundo pelo corpo, ou o corpo pelo mundo? Habitamos a linguagem, ou ela é apenas a casa do Ser? Aqui a carnalidade de Merleau-Ponty parece ser especialmente sugestiva, na dobra que estabelece a permeabilidade. Situação corpo-mundo: habitamos o mundo e o corpo, em uma reversibilidade que torna infrutífero o esforço de delimitação. O geográfico, portanto, habita e se dobra nestas fissuras e brechas dos espaços-entre, não na substancialidade dos entes. A experiência geográfica, na esfera do sensível, faz parte da própria possibilidade da reversibilidade.

Ter uma experiência

Não se pode perder de vista o caráter exploratório deste texto. Trata-se de uma reaproximação ao tema, uma revisitação que se faz necessária sempre. O que conseguimos fazendo este caminho é o seu sentido de experiência: não a constituição, mas as lacunas que nos provocam, nos incitam, nos questionam.

Se a experiência é o que nos faz padecer (*Páthei mátos*), como sugere Larrosa (2014), então a cidade contemporânea deveria nos fornecer um grande caudal de possibilidades. Entre ordinário e extraordinário, o cotidiano das cidades nos expropria, desterra e aliena. No entanto, a possibilidade habita a impossibilidade, e a tensão entre positividade e negatividade proporcionam brechas e fissuras afeitas às discontinuidades, bem como a estabilidade dos espaços preenchidos ou vazios.

Seria possível demorar-se no negativo (o positivo acelera e nivela), na convivência com a morte e no cansaço compartilhado e solidário do espaço-entre? Haveria geografias em negativo, ou geografias da negatividade, que assumiriam uma certa inutilidade e, enquanto tal, reconheceriam a reversibilidade e a transitividade que implica a relação corpo-mundo de forma situada? Como estas podem ser formuladas? Que linguagem é possível após o fim da experiência?

O enfrentamento da linguagem parece ser necessário, seja pelo reconhecimento de que nos faltam palavras para elaborar a experiência, seja no entendimento de ela é a morada do Ser. O ceticismo de Agamben está nesta dupla dimensão, apostando na linguagem que vem, no sentido de uma reapropriação da própria possibilidade da experiência, via linguagem. Esta deve, de alguma forma, lidar com as representações e imagens do habitar tecnológico (positividade), ao mesmo tempo que abre caminho para “captar as palavras secretas que o ser murmura”, para usar a expressão de Merleau-Ponty (2012, p. 34), como o

selvagem que emerge na linguagem: a abertura (negatividade). Trata-se de uma linguagem, como coloca também Heidegger (2008), que permita uma experiência: descoberta, ruptura, queda. Não uma linguagem que diga o sabido, mas uma linguagem que instaure a descontinuidade e a ruptura.

Esta é uma linguagem reconciliada com a corporeidade, como carnalidade permeável e reversível. O dizer (elaborar a experiência) não está no âmbito estrito da língua, embora o próprio Merleau-Ponty (2012) reconheça que na língua esteja as experiências que vem: a serem ainda elaboradas. Em vez de um sistema fechado, passagem.

Isso nos leva a uma questão fundamental para aqueles que se ocupam de geografias particulares e suas relações de identidade e alteridade (lugares, territorialidades e sujeitos) mas encontram-se, ao mesmo tempo, no limiar de processos estruturantes de outras escalas, os quais não são apenas referentes ao “aqui” (na proximidade), mas referem-se a muitos “lá” (distância): partir dessas geografias de seres-em-situação nos permite pensar o mundo? Ou estes seriam apenas manifestações incompletas de um fenômeno que escapa à sua manifestação na corporeidade? De outro lado, como fazer jus às situacionalidades próprias de seres-em-situação (pessoas, grupos, lugares e territórios) sem subjetivá-los nem os objetivar?

Se ainda podemos falar de experiência geográfica, certamente é por uma outra linguagem que emerge na articulação e reversibilidade entre estes e tantos outros dilemas que costumam, ainda, se apresentar a nós como escolhas dicotômicas auto excludentes. Talvez tenhamos que assumir a possibilidade de dar um sentido novo para o fazer geográfico: **ter uma experiência.**

Referências Bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. **Infância e história**: destruição da experiência e origem da história. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2005.

ALES BELLO, Angela. **Cultura e religiões**: uma leitura fenomenológica. Trad. Antonio Angonese. Bauru: Edusc, 19998.

BENJAMIN, Walter. Experiência e pobreza. In: BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura, e história da cultura. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 7ed. São Paulo, Brasiliense, 1994a. p. 114-119.

BENJAMIN, Walter. O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura, e história da cultura. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 7ed. São Paulo, Brasiliense, 1994b. p.197-221.

- DEWEY, John. **Experience and nature**. London: George Allen, 1929.
- DI FELICE, Maximo. **Paisagens pós-urbanas: o fim da experiência urbana e as formas comunicativas do habitar**. São Paulo: Annablume, 2009.
- GOTTMANN, Jean. **Megalopolis: the urbanized Northeastern Seaboard of the United States**. Cambridge: MIT Press, 1961.
- KUJAWSKI, Gilberto de M. **Descartes existencial**. São Paulo: Herder; Edusp, 1969.
- HAN, Byung-Chul. **Sociedade da transparência**. (Trad. Enio P. Gianchini) Petrópolis: Vozes, 2017a.
- HAN, Byung-Chul. **Agonia do eros**. (Trad. Enio P. Gianchini) Petrópolis: Vozes, 2017b.
- HEGEL, Georg W. **Fenomenologia do espírito**. Trad. Paulo Meneses. 8ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2002.
- HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. In: HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e conferências**. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Marcia Sá Cavalcante Chuback. Petrópolis: Vozes, 2001a. p.11-38.
- HEIDEGGER, Martin. Construir, habitar, pensar. In: HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e conferências**. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Marcia Sá Cavalcante Chuback. Petrópolis: Vozes, 2001b. p.125-142.
- HEIDEGGER, Martin. **A caminho da linguagem**. (Trad. Marcia Sá Cavalcanti) 4ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.
- HEIDEGGER, Martin. **Os problemas fundamentais da fenomenologia**. Trad. Marco A. Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012a.
- HEIDEGGER, Martin. O conceito de experiência em Hegel. (Trad. Alexandre Franco de Sá). In: HEIDEGGER, Martin. **Caminhos de floresta**. 2ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012b. p.95-239.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012c.
- HELD, Klaus. **Ética y política em perspectiva fenomenológica**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2012.
- HUSSERL, Edmund. **A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica**. (Trad. Digo Falcão Ferrer) Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- LARROSA, Jorge. **Treores: escritos sobre experiência**. Trad. Cristina Antunes; João W. Geraldi. Belo Horizonte: Autêntica, 2014
- LEFEBVRE, Henri. **A vida cotidiana no mundo moderno**. São Paulo: Ática, 1991.
- JAY, Martin. O mundo da vida e a experiência vivida. In: DREYFUS, Hubert L.; WRATHALL (Orgs.) **Fenomenologia e existencialismo**. Trad. Cecília Camargo Bartalotti; Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2012.

LIMA, Jamille S. O sentido geográfico da identidade: metafenomenologia da alteridade Payayá. 2019. **Tese**. (Doutorado em Geografia) – Instituto de Geociências, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

MALPAS, Jeff. **Heidegger's topology: being, place, world**. Cambridge: The MIT Press, 2008.

MARANDOLA JR., Eduardo. Da existência e da experiência: origens de um pensar e de um fazer. **Caderno de Geografia**, Belo Horizonte, v. 15, n.24, p. 49-67, 2005.

MARANDOLA JR., Eduardo. Entre muros e rodovias: os riscos do espaço e do lugar. **Antropolítica** (UFF), v.24, p.195-218, 2008.

MARANDOLA JR., Eduardo. O lugar enquanto circunstancialidade. In: MARANDOLA JR., E.; HOLZER, W.; OLIVEIRA, L. (Orgs.) **Qual o espaço do lugar?** Geografia, Epistemologia, Fenomenologia. São Paulo: Perspectiva, 2012. p.227-248.

MARANDOLA JR., Eduardo. **Habitar em risco: mobilidade e vulnerabilidade na experiência metropolitana**. São Paulo: Blucher, 2014.

MARANDOLA JR., Eduardo; DE PAULA, Luiz T. Espaços de vida migrantes: mobilidade e insegurança existencial na Região Metropolitana de Campinas. **Geografia** (Rio Claro. Impresso), v. 38, p. 67-93, 2013.

MASSEY, Doreen. **Pelo espaço: uma nova política da espacialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. (Trad. Reginaldo di Piero) Rio de Janeiro: Livraria Freitas Bastos S.A., 1971.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Sens et non-sens**. Paris: Gallimard, 1996.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **O visível e o invisível**. (Trad. José A. Gianotti e Armando Mora d'Oliveira). São Paulo: Perspectiva, 2007.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **A prosa do mundo**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

MOURA, Alex de C. **Entre o ser e o nada: a dissolução ontológica na filosofia de Merleau-Ponty**. São Paulo: Humanitas, 2013.

MUMFORD, Lewis. **A cultura das cidades**. Trad. Neil R. da Silva. Belo Horizonte: Itatiaia, 1961.

PÁDUA, Leticia C.T. A geografia de Yi-Fu Tuan: essências e permanências. 2013. **Tese**. (Doutorado em Geografia Física) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

RAMA, Angel. **A cidade das letras**. São Paulo: Boitempo: 2015.

RYBCZYNSKI, Witold. **Home: a short history of an idea**. New York: Penguin, 1987.

SENNETT, Richard. **Carne e pedra: o corpo e a cidade na civilização ocidental**. Trad. Marcos Aarão Reis. 4ed. Rio de Janeiro: Record, 2006.

SILVA, Claudinei F. **A carnalidade da reflexão**: ipseidade e alteridade em Merleau-Ponty. Toledo: GFM, 2009.

SIMMEL, Georg. A metrópole e a vida mental. Trad. Sérgio Marques dos Reis. In: VELHO, Otávio G. (Org.) **O fenômeno urbano**. Rio de Janeiro: Zahar, 1973. p.11-25.

TUAN, Yi-Fu. **The good life**. Madison: The University of Wisconsin Press, 1986.

TUAN, Yi-Fu. **Human goodness**. Madison: The University of Wisconsin Press, 2008.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar**: a perspectiva da experiência. Trad. Livia de Oliveira. Londrina: Eduel, 2013.

VAN MANEN, Max. **Researching lived experience**: human science for action sensitive pedagogy. New York: State University of New York Press, 1990.

WASIAK, Jason. Ser-na-cidade: uma aproximação fenomenológica da experiência tecnológica. **Geograficidade**, v.7, n.1, p. 4-20, Verão 2017.