

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

JEAN FELIPE DE ASSIS

*MARAVILHAMENTO, VERO, BELO E BOM: UM ESTUDO FENOMENOLÓGICO DO  
ESPAÇO NO MUNDO DA VIDA CONTEMPORÂNEO*

RIO DE JANEIRO

2015

JEAN FELIPE DE ASSIS

*MARAVILHAMENTO, VERO, BELO E BOM: UM ESTUDO FENOMENOLÓGICO DO ESPAÇO NO MUNDO DA VIDA CONTEMPORÂNEO*

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia, como requisito parcial à obtenção do grau de Doutor em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia.

Orientador: Ricardo Silva Kubrusly

Rio de Janeiro

2015

## CIP - Catalogação na Publicação

d278m de Assis, Jean Felipe  
Maravilhamento, vero, belo e bom: um estudo fenomenológico do espaço no mundo da vida contemporâneo / Jean Felipe de Assis. -- Rio de Janeiro, 2015.  
418 f.

Orientador: Ricardo Silva Kubrusly.  
Tese (doutorado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Decania do Centro de Ciências Matemáticas e da Natureza, Programa de Pós Graduação em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia, 2015.

1. Maravilhamento. 2. Fenomenologia. 3. Espaço. 4. vero, belo e bom. I. Kubrusly, Ricardo Silva, orient. II. Título.

À minha mãe, in memoriam

Assim, declaro admitir Deus, pura e simplesmente. É preciso notar, no entanto, que, se Deus existe, se criou verdadeiramente a terra, fê-la, como se sabe, segunda a geometria de Euclides, e não deu ao espírito humano senão a noção das três dimensões do espaço. Entretanto, encontram-se ainda geômetras e filósofos, mesmo eminentes, para duvidar de que todo o universo e até mesmo todos os mundos tenham sido criados somente de acordo com os princípios de Euclides. Ousam mesmo supor que duas paralelas que, de acordo com os princípios de Euclides, jamais se poderão encontrar na terra, possam encontrar-se, em alguma parte, no infinito. Decidi, sendo incapaz de compreender mesmo isto, não procurar compreender Deus. Confesso humildemente minha incapacidade em resolver tais questões; tenho essencialmente o espírito de Euclides: terrestre. De que serve querer resolver o que não é deste mundo? E aconselho-te a jamais quebrar a cabeça a respeito, meu amigo Aliócha, sobretudo a respeito de Deus: existe ele ou não? Essas questões estão fora do alcance dum espírito que só tem a noção das três dimensões.

Fyodor Dostoyevsky, *Os Irmãos Karamazov*,  
Livro V cap. III

Se descreves o mundo tal qual é, não haverá em tuas palavras senão muitas mentiras e nenhuma verdade

Atribuído a Lev Tolstói

Divulgo: que as coisas começam deveras é por detrás, do que há, recurso; quando no remate acontecem, estão já desaparecidas. Suspiros. Declaro, agora, defino. O senhor não me perguntou nada. Só dou resposta é ao que ninguém me perguntou.

João Guimarães Rosa, *Antiperipléia*, Tutameia

Tudo até o momento é provisório; avizinha-se o Eterno

## Resumo

DE ASSIS, Jean Felipe. **O Maravilhamento, O Vero, O Belo E O Bom: Um Estudo Fenomenológico Do Espaço No Mundo da vida Contemporâneo**. Rio de Janeiro, 2015. Tese (Doutorado em História das Ciências, das Técnicas e Epistemologia) - Programa de Pós-Graduação em História das Ciências, das Técnicas e Epistemologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013

Ao investigar a necessidade do *maravilhamento* para todo e qualquer pensamento humano, constata-se, nas multiformes características da intelectualidade, os diferentes modos nos quais a racionalidade humana se sustenta e se expressa. Se o desejo em conhecer é imprescindível, as perplexidades e os descaminhos da razão são inevitáveis. Deste modo, diante da *inexpressabilidade da substância* e dos limites da causalidade, estudam-se as maneiras pelas quais a contemplação no mundo antigo e as considerações a respeito da noção de mundo no pensamento pós-kantiano podem ser entrelaçadas para uma abordagem fenomenológica do espaço. Mostra-se imperativo um estudo a respeito do *mundo da vida* contemporâneo para uma melhor compreensão do objeto material escolhido: as ideias de espaço; tal resultado decorre da escolha de uma abordagem fenomenológica como um objeto formal de estudo. Ao estudar os modos pelos quais as noções de espaço se inter-relacionam na contemporaneidade, infere-se que estas interagem em contextos específicos com o Vero, o Belo e o Bom. Fundamenta-se tal dedução em um estudo histórico de algumas considerações sobre o espaço, inicialmente em uma pesquisa sobre a recepção e a crítica do postulado das paralelas, e posteriormente por uma recapitulação de algumas importantes considerações intelectuais sobre o espaço ao longo do tempo. Mostra-se, portanto, que para se compreender o espaço e a espacialidade, uma avaliação sobre o *mundo da vida* é imprescindível. Opta-se por um estudo da contemporaneidade, sobretudo ao selecionar algumas telas cubistas, algumas obras de M.C. Escher, alguns contos de Jorge Luis Borges e o *Grande Sertão: Veredas* de Guimarães Rosa como exemplos paradigmáticos nos quais distintas considerações sobre o espaço são combinadas no cenário hodierno. Diante das inúmeras formas de compreensão do espaço, desvela-se a perplexidade da racionalidade humana; perante o inexorável desejo em apreender, conceber e expressar a realidade, evidencia-se o *maravilhamento*. Entre metáforas e metonímias, *maravilhamento* e perplexidades, inventa-se o espaço nos contextos particulares de expressão da intelectualidade humana.

**Palavras-chave:** *Maravilhamento*; Espaço; Fenomenologia; Vero; Belo; Bom

## Abstract

DE ASSIS, Jean Felipe. **Wonderment, Truth, Beauty and Good: A Phenomenological Study of Space in the Contemporary Life-World.** Rio de Janeiro, 2015. Tese (Doutorado em História das Ciências, das Técnicas e Epistemologia) - Programa de Pós-Graduação em História das Ciências, das Técnicas e Epistemologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013

After investigating the necessity of wonderment to human thought, the different ways in which rationality sustains and expresses itself, especially throughout numerous human intellectual activities, are recognizable. If there is an indispensable desire to know, then, the perplexities of reason are inevitable. Therefore, assuming the *substance as inexpressible* and the *limits of causality*, the notion of contemplation in the ancient world and the considerations about the world in the post-kantian thought are inter-connected in a phenomenological approach to space. A study about the contemporary *Life-World* is imperative to better comprehend the material object: ideas about space – a consequence of choosing a phenomenological approach as a formal object. By studying the ways through which different notions of space intersect each other in the contemporary era, it is possible to infer that multiple conceptions of space, in specific contexts, interact with Truth, Beauty and Good. This deduction is based on a historical study of space: firstly, in an evaluation of the parallel postulate's receptions and critiques; later, by revising relevant intellectual considerations about space throughout history. An investigation about the *Life-World* is mandatory to understand the ideas of space and spatiality nowadays. This thesis elects the contemporary era as the *world* under scrutiny, especially by examining select cubists' paintings, M.C. Escher's graphic works and Jorge Luis Borges' short stories, in addition to the novel *The Devil to Pay in the Backlands* of João Guimarães Rosa as paradigmatic examples in which distinct considerations about space are combined in the 20<sup>th</sup> Century. Before the innumerable ways to understand space, perplexity emerges from human rationality; in face of the inexorable desire for apprehending, conceiving and expressing reality, *wonderment* becomes evident. Between metaphors and metonyms, wonderment and perplexities, space is invented in the particular contexts that allow human intellectuality to grow.

**Keywords:** Wonderment; Space; Phenomenology; Truth; Beauty; Good

## COMENTÁRIO AO FORMATO DAS CITAÇÕES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Na exposição do material textual da presente tese, optou-se pelo *Chicago Manual of Style* como modelo para as referências no corpo do texto e para a bibliografia usada. Tal predileção almeja a uma melhor apresentação do material utilizado, visto que a referência bibliográfica no corpo do texto favorece ao leitor ao fornecer todas as informações referentes às publicações sem a necessidade de uma constante verificação às referências Bibliográficas fornecidas ao final. Para a padronização e esclarecimento, as principais formatações utilizadas seguem:

### **Notas de rodapé ou notas ao final do texto**

Primeiro Nome Sobrenome, *Título do Livro* (Lugar de Publicação: Editora, ano), página

#### **Correspondência bibliográfica**

Sobrenome, Nome. *Título do Livro*. Lugar de Publicação: Editora, ano

### **Notas sobre a Autoria em Edições**

Primeiro Nome Sobrenome, “*Título do Capítulo*” in *Título do Livro*, ed. Nome Sobrenome (Lugar de Publicação: Editora, ano), página.

#### **Correspondência bibliográfica**

Sobrenome, Nome. “*Título do Capítulo*”. In *Título do Livro*, ed. Nome Sobrenome, páginas. Lugar de Publicação: Editora, ano

### **Notas dos Periódicos**

Nome Sobrenome, “*Título do Artigo*” *Nome Periódico* Vol, n. (Ano): página.

#### **Correspondência bibliográfica**

Sobrenome, Nome. “*Título do Artigo*” *Nome Periódico* Vol, n. (Ano): páginas.



## Sumário

PROLEGÔMENOS, PREÂMBULOS E ANALOGIAS .....	1
CAPÍTULO 1: <i>MARAVILHAMENTO</i> , CONTEMPLAÇÃO, MUNDO E O TRANSCENDENTAL: PRESSUPOSTOS PARA UMA INVESTIGAÇÃO DO VERO, DO BELO E DO BOM .....	27
1.1 <i>As Sem razões da razão</i> : as multiformes características do pensamento racional .....	28
1.2 Contemplação e <i>Maravilhamento</i> : os limites da causalidade, a <i>inexpressabilidade da substância</i> e as origens do Vero, do Belo e do Bom .....	36
1.3. As ideias de Mundo e a noção de Cultura no pensamento transcendental Kantiano ...	61
1.4 <i>Maravilhamento</i> e Contemplação: O Vero, O Belo e o Bom em uma abordagem fenomenológica do espaço .....	98
CAPÍTULO 2: UMA FENOMENOLOGIA DO ESPAÇO: AS EXPRESSÕES E APREENSÕES DO VERO, DO BELO E DO BOM NA ESPACIALIDADE .....	124
2.1 Geometrias, Espaços e os Saberes: considerações sobre o desenrolar histórico do postulado das paralelas .....	128
2.2. Perplexidades diante da ideia de espaço: Um breve olhar histórico sobre algumas Ideias sobre o espaço no Pensamento Ocidental .....	152
2.3. Uma Fenomenologia da Espaço a partir do <i>mundo da vida</i> : os modos de expressão e apreensão do Vero, do Belo e do Bom .....	180
CAPÍTULO 3. AS ARTES PICTÓRICAS, A LITERATURA E O ESPAÇO: UM ESTUDO FENOMENOLÓGICO DO <i>MUNDO DA VIDA</i> CONTEMPORÂNEO .....	210
3.1 A experiência cubista: sobreposição de planos, múltiplas perspectivas a reconstrução do espaço .....	223
3.2 As Refigurações do Espaço em Escher .....	248
3.3. A Terceira Margem do Grande Sertão: A espacialidade em Guimarães Rosa .....	275
3.4 O espaço do infinito e os labirintos de Jorge Luis Borges .....	299
3.5 As reverberações simbólicas do espaço no <i>mundo da vida</i> contemporâneo .....	347
A TRAGICIDADE DA RACIONALIDADE: METÁFORAS E METONÍMIAS, PERPLEXIDADES E <i>MARAVILHAMENTO</i> .....	363

## PROLEGÔMENOS, PREÂMBULOS E ANALOGIAS

Ao se analisar as possibilidades do pensar depois do desmoronamento dos sistemas metafísicos, dos ideais científicos modernos e das diferentes formas de idealismos<sup>1</sup>, constata-se a necessidade de investigar as raízes e frutos da árvore do pensamento. Assim, em meio às ruínas das diversas recepções de um absoluto com características idealistas ou materialistas, formalistas ou construtivistas, pondera-se a respeito das potencialidades e dos limites da razão humana; assim também sobre seu processo de formação e expressão. Tornamo-nos, em nossa busca por fundamentação epistemológica, *cavaleiros de tristes figuras* ao descobrirmos o que se discute a muito: *a razão possui suas desrazões para ser o que se é*. Devemos necessariamente abandonar a segurança do visível e inevitavelmente nos transformamos em algo risível em nossos *descaminhos*<sup>2</sup>.

Respeitando as inumeráveis correntes intelectuais ocidentais, crê-se que um entendimento coerente do pensamento humano e dos modos de apreensão racional é como um infinito labirinto em constante crescimento, possuindo paredes espessas e com inúmeros minotauros a nos espreitar em infinitos centros. Ainda que muitos se sacrifiquem para um esclarecimento pleno da razão e das causas do pensamento, em semelhança aos atenienses enviados ao martírio em Creta, não há heróis, humanos com rara excelência, a eliminar os paradoxos da

---

<sup>1</sup> Tais adjetivos se referem a múltiplos modelos de pensamento com características absolutistas nas variadas áreas do saber, os quais, senão em seus enunciados, porém em suas práticas e recepções, fomentaram perspectivas idealísticas a respeito da realidade, assim também de sua explicação e compreensão. Dentre as inúmeras tendências intelectuais contrárias a tais práticas, destacam-se inúmeros pensadores que ora asseveram a multiplicidade de entendimentos, ora enfatizam a impossibilidade de um conhecimento pleno, completo, consistente e perfeito da realidade. Devido ao grande número de obras e pensadores sobre o tema não é possível uma descrição destas atitudes na contemporaneidade. Todavia, ao se utilizar alguns pensadores como exemplos paradigmáticos, tanto a pretensão absolutista do saber, bem assim a destruição deste ideal se torna evidente. Para uma exemplificação, é possível se referir à obra de Paul Ricoeur, o qual considerando atentamente as críticas dos ditos mestres da suspeita – Marx, Freud e Nietzsche – busca a todo custo salvaguardar os valores éticos por meio de suas mais variadas investigações filosóficas, entre estas, há aquelas que se vinculam diretamente à Fenomenologia, à Psicanálise, à Hermenêutica, à linguagem, à história, ao sagrado e assim por diante. Paul Ricoeur, *Da Metafísica à Moral* (São Paulo: Instituto Piaget, 1997), 47-135. O ideal de uma transparência dos objetos e dos sujeitos pensantes em qualquer modelo ideal de compreensão de si, do mundo e do fascínio presente nas ciências particulares e em se viver já não pode ser assumido de maneira categórica. Inúmeros outros pensadores, entre eles os já supracitados mestres da suspeitas, também almejam a investigar os limites destas pretensões absolutistas em seus diversos contextos. Nas linhas que tecem a presente proposta de tese tais atitudes serão revisitadas por uma proposta de *reencantamento do mundo*, apresentada mediante um estudo fenomenológico a respeito do espaço a fim de um entendimento a respeito do Vero, do Belo e do Bom.

<sup>2</sup> Estas considerações já se encontram na introdução da tese de mestrado defendida em 2011 sob o título, *Subjetividade epistemológica e objetividade poética: por uma Poética Hermenêutica do Infinito*. A analogia entre o pensar humano e a experiência quixotesca retrata ironicamente como a busca por certezas absolutas necessita da crença, característica essencial para seus inúmeros desenvolvimentos; ao mesmo tempo, tal busca exprime os limites de nossas ciências particulares em seus contextos específicos.

racionalidade, tampouco artifícios mentais que nos auxiliem a sair do infinito labirinto da intelectualidade mediante à razão. Se nos mitos gregos, Teseu, com a ajuda de Ariadne, foi capaz de circular no labirinto de Minos pelo uso de um novelo e matar o monstro – parte humano e parte bovino – com um único golpe na cabeça; em nossa analogia com a racionalidade, tal artil não é possível, dado o grande número de minotouros e o contínuo crescimento do já infinito labirinto. Resta-nos a desobediência das regras implicitamente expressas a todos os labirintos para realizarmos a tarefa do pensamento: quebrar as paredes existentes em uma vã tentativa de encontrar o findo no infinito labirinto ou observar a imensidão de opções, curvas, escolhas e caminhos a sobrevoar a imensidão desta infinita construção inspirada em Dédalo. Diferente do herói helênico, não possuímos a opção de não nos aventurarmos nos mistérios da racionalidade, visto que estes são inerentes a todos os seres pensantes no mundo.

As propostas de resolução da racionalidade humana ao longo da história intelectual ocidental são violações passageiras *da lógica do labirinto*, pois ora consideram idealisticamente a atualidade de algo em potência ou reduzem todas as discussões ao que se manifesta em ato, rejeitando toda a potencialidade: ora imaginam mapear o infinito labirinto, ora afirmam a superação dos limites físicos do labirinto, ainda que caminhem ilusoriamente em suas avenidas internas. A terceira via, a qual nos propomos, trata da *douta ignorantia*<sup>3</sup>, *i.e.*, do reconhecimento dos limites do conhecimento, diante da finitude humana que se apresenta diante de cada um de nós. Disse-se, portanto, que o Vero, o Belo e o Bom se manifestam ao intelecto, mas não podem ser plenamente acessados e explicados pela racionalidade. Encontramo-nos todos em nossos infinito labirintos particulares ao tentar exprimir nossos pensamentos e realidades. Corrobora Alberto Caeiro:

*“Assim como falham as palavras quando querem exprimir qualquer pensamento / Assim falham os pensamentos quando querem exprimir qualquer realidade. / Mas, como a realidade pensada não é a dita, mas a pensada, / Assim a mesma dita realidade existe, não o ser pensada. / Assim tudo o que existe, simplesmente*

---

<sup>3</sup> Termo desenvolvido, inspirado na ignorância socrática, por Nicolau de Cusa, o qual ainda que acreditasse ser possível a contemplação de algumas realidades não acessíveis pelos sentidos, mas reveladas ao intelecto e à alma, concluía também que estas mesmas realidades se encontram distantes das concepções humanas finitas, considerando-as infinitas. Tais considerações do pensador medieval florescem em um contexto marcado por tendências neoplatônicas, as quais unificam teologia, ciência e filosofia na busca por um melhor entendimento dos fenômenos, do mundo, da fé e do ser humano. Assim, Deus, entendido como *Absoluto* ou o Ser que *é livre* de toda e qualquer concepção finita a determina-lo, explicá-lo ou entendê-lo, revela-se por sua contração no mundo criado e acessível pelas vias contemplativas da realidade. Cusa disserta, desta maneira, não apenas de Deus, mas do universo natural e também de Cristo, entendido como um exemplo da contração divina que nos auxilia a entender as questões ontológicas e epistemológicas, ainda que a verdade em si nos seja incompreensível. Nicolau de Cusa, *A Doutra Ignorância* (Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002). *A visão de Deus* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1998).

*existe. / O resto é uma espécie de sono que temos / Uma velhice que nos acompanha desde a infância da doença.*<sup>4</sup>

Todavia, mesmo diante de nossa finitude e das vicissitudes de nossas intelectualidades em seus contextos determinados, a Ideia nos sobrevém. Assoma-nos, a fascinar e a maravilhar. O infinito, tão comumente rejeitado por modelos tecnicistas, sorrateiramente se avizinha, ainda que não se encontre entre as possibilidades do discurso. Ao buscar entender a origem da ideia, Augusto dos Anjos se refere aos aspectos psíquicos e fisiológicos nas “desintegralizações maravilhosas” das moléculas nervosas. A Ideia, portanto, ainda que entendida pela via física, “esbarra no mulambo da língua parálitica”. A bela retórica do poema se estabelece pela tensão poética entre os aspectos metafísicos e físicos para explicar a origem da Ideia, pois, apesar da descrição fisiológica, das forças físicas necessárias para o surgimento da mesma, o não dito metafísico, impede a expressão por meio da linguagem. O poema segue:

De onde ela vem?! De que matéria bruta  
Vem essa luz que sobre as nebulosas  
Cai de incógnitas criptas misteriosas  
Como as estalactites numa gruta?!  
Vem da psicogenética e alta luta  
Do feixe de moléculas nervosas,  
Que, em desintegrações maravilhosas,  
Delibera, e depois, quer e executa!

Vem do encéfalo absconso que a constringe,  
Chega em seguida às cordas do laringe,  
Tísica, tênue, mínima, raquítica ...

Quebra a força centrípeta que a amarra,  
Mas, de repente, e quase morta, esbarra  
No mulambo da língua parálitica<sup>5</sup>.

Esta proposta de tese não deseja elucidar a origem genealógica da Ideia, e.g., suas causas no sentido aristotélico ou seus fundamentos no pensamento pós-kantiano. Contudo, a partir do *maravilhamento no mundo*, quer-se entender os modos como as ideias são expressas e apreendidas pela razão. A diferença essencial reside na desconfiança dos intentos racionais para a explicação das causas suficientes e necessárias para o entendimento das ideias, de suas premissas e de suas consequências. Por outro lado, por meio do fascínio da Ideia no mundo, busca-se entender os

<sup>4</sup> Fernando Pessoa, *Obra Poética Volume Único* (Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1986), 172.

<sup>5</sup> Augusto dos Anjos, *Toda a Poesia de Augusto dos Anjos com um estudo crítico de Ferreira Gullar* (Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 2011), 95.

modos de expressão e apreensão do Vero, do Belo e do Bom. De um lado, há o desapontamento de todas as buscas intelectuais, as quais somente podem ter como fundamentação última um nada abissal; por outro modo, o silêncio, diante da perplexidade intelectual, propicia o discurso em questão. Temos diante de nós o Vero, o Belo e o Bom, mas somente temos acesso por uma via equívoca; não há uma recepção ou uma linguagem perfeita, no sentido de uma formalização unívoca e sem ambiguidade. Nas palavras de Wittgenstein, tal via se encontra impedida aos recursos humanos e, para tanto, “tomamos atalhos” de acordo com nossas crenças e convicções.

Evoca-se uma imagem que parece determinar o sentido de um modo inequívoco. O real emprego parece algo infetado diante daquele emprego que a imagem nos indica. Dá -se aqui novamente o mesmo que na teoria dos conjuntos. O modo de falar parece talhado para um Deus que sabe o que nós não podemos saber; ele vê todas as séries infindas e vê dentro da consciência do homem. Para nós, naturalmente, estas formas de expressão são quase um uniforme que vestimos, mas com o qual quase nada podemos fazer, uma vez que nos falta o poder real que daria a esta vestimenta sentido e finalidade. No emprego real das expressões, tomamos, por assim dizer, atalhos, andamos por vielas; vemos diante de nós a avenida reta e larga, mas não a podemos utilizar, naturalmente, porque está permanentemente impedida<sup>6</sup>.

Resta-nos *o maravilhamento no mundo*. Fascinados pela Ideia e pelas expressões do Vero, do Belo e do Bom, o ser pensante pode construir seus discursos no mundo em consonância às suas necessidades práticas e teóricas. O clamor do Fausto de Goethe, no meio da noite da intelectualidade de seu tempo, já anunciara esta ânsia por conhecimento e a insaciabilidade perante os falhos saberes. A angústia de Fausto possui suas raízes em uma ignorância tenaz mesmo diante dos mais variados estudos: pesquisam-se os problemas particulares, antevê-se o mistério. Ilustra, assim, não apenas os modernos intentos, mas toda a busca intelectual inerente ao pensar humano em suas mais variadas formas, visto que na busca por iluminação, inevitavelmente, as sombras persistem em afastar o humano de um saber pleno em suas causas primeiras e necessárias. Um dos melhores trechos a ilustrar tal perspectiva na tragédia de Goethe, segue:

Num quarto gótico, com abóbadas altas e estreitas, Fausto, agitado, sentado à mesa de estudo:

FAUSTO

Ai de mim! da filosofia

Medicina, jurisprudência, e mísero eu! da teologia,

O estudo fiz, com máxima insistência.

Pobre simplório, aqui estou

E sábio como dantes sou!

De doutor tenho o nome e mestre em artes,

---

<sup>6</sup> Ludwig Wittgenstein, *O livro Azul* (Lisboa: Edições 70, 2008), § 426

E levo dez anos por estas partes,  
 Prá cá e lá, aqui ou acolá  
 Os meus discípulos pelo nariz.  
 E vejo-o, não sabemos nada!  
 Deixa-me a mente amargurada.  
 Sei ter mais tino que esses maçadores,  
 Mestres, frades, escribas e doutores;  
 Com dúvidas e escrúpulos não me alouco,  
 Não temo o inferno e satanáas tampouco  
 Mas mata-me o prazer no peito;  
 Não julgo algo saber direito,  
 Que leve aos homens uma luz que seja  
 Edificante e benfazeja.  
 Nem de ouro e bens sou possuidor,  
 Ou de terreal fama e esplendor;  
 Um cão assim não viveria!  
 Por isso entrego-me à magia,  
 A ver se o espiritual império  
 Pode entreabrir-me algum mistério,  
 Que eu já não deva, oco e sonoro,  
 Ensinar a outrem o que ignoro;  
 Para que apreenda o que a este mundo  
 Liga em seu âmago profundo,  
 Os germes veja e as vivas bases,  
 E não remexa mais em frases.  
 Oh, nunca mais argênteo luar,  
 Me contemplasses o pensar!  
 Quantas vezes, a esta mesa aqui,  
 Alta noite, esperei por ti!  
 Então, por sobre o entulho antigo  
 Surgias, taciturno amigo!  
 Ah! se eu pudesse, em flóreo prado,  
 Vaguear em teu fulgor prateado,  
 Flutuar com gênios sobre fontes,  
 Tecer na semiluz dos montes,  
 Livre de todo saber falho,  
 Sarar, em banho teu, de orvalho!<sup>7</sup>

Dado que não nos é permitido crer em qualquer magia e tampouco invocar anjos ou Mefistófeles a nos socorrer em nossa jornada intelectual, resta-nos a magia do pensamento em suas articulações com o mundo e nas expressões do Vero, do Belo e do Bom – semelhante ao ser humano ideal projetado na *Stanza della Segnatura* e descritos pelos afrescos de Rafael. Nesta sala, na qual os veredictos judiciais do clero recebiam suas assinaturas para a legitimação de suas decisões, incorpora-se a arte nas diversas atividades humanas em um constante diálogo entre os aspectos

---

<sup>7</sup> Johann Wolfgang von Goethe, *Fausto: Uma Tragédia. Primeira Parte* (São Paulo: Editora 34, 2004), 63.

sagrados e as manifestações do Vero, do Belo e do Bom. Tais afrescos possuem uma relação direta com as tensas condições eclesiais no início do século XVI<sup>8</sup>, mas também trazem consigo uma riquíssima e inesgotável forma de comunicação, até mesmo para as nossas sociedades que procuram expulsar as manifestações divinas definitivamente de nossas expressões culturais. Nós que rejeitamos todas as questões metafísicas, admiramos diante de nós o perpétuo diálogo entre Platão e Aristóteles na *Escola de Atenas*; nós que exilamos a poesia para o lado místico e excluído de nossas conversas intelectuais, apreciamos, de maneira perplexa, o entusiasmo e a exaltação dionisíaca aos nossos olhos; nós que infringimos e sofremos inúmeros atos desmedidos, devido à nossa amoral relação com o Outro, confrontamo-nos com o desespero e a finitude humanas perante as virtudes de inspiração divina; por fim, para nós que banimos o divino e suas expressões sacramentais do mundo, aflige-nos a crença particular, a devoção irrestrita e as expressões de fé. Todavia, os afrescos de Rafael permanecem em seu diálogo silenciosos por séculos, à espera daqueles que desejam participar desta conversa perene<sup>9</sup>.



Rafael  
*Escola de Atenas e Parnaso*  
 1508/09 e 1509/10  
 Afrescos  
 770 cm e 570 cm na base  
 Palácio Apostólico, Roma

<sup>8</sup> Os afrescos de Rafael constituem um belo exemplo dos modos como a arte propicia diferentes discursos com aplicações práticas nas mais variadas expressões Culturais, políticas e sociais. Ao fazer parte de uma biblioteca, tais afrescos personificam os autores retratados nas diversas áreas expressas, as quais almejam a abarcar todas as expressões do pensamento humano. Os movimentos anteriores à Reforma Protestante, as divisões teológicas entre o ocidente e o oriente, a manutenção do poder político nas terras italianas, todas estas considerações podem ser estudadas e investigadas em pormenores. Ingrid D. Rowland, “*The Vatican Stanze*” in *The Cambridge Companion to Raphael* ed. Marcia B. Hall (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 98-111.

<sup>9</sup> As imagens dos afrescos aqui registradas podem ser encontradas no *Web Gallery of Art* online.

A mística intelectual descritas nesta *Stanza* de Rafael nos indica que há diversos modos para se entrar no discurso proferido pelo silêncio das tintas, pelo calar dos personagens e pelas ações ali descritas. Ainda que seja possível criticamente avaliar e rejeitar todas as perspectivas religiosas presentes ao nosso redor, mostra-se impossível eliminar o mistério e o decorrente *maravilhamento* diante do mundo. Desta maneira, mostra-se necessário estudar não as crenças particulares das referidas religiões, movimentos científicos ou perspectivas filosóficas, mas o fascínio que propicia o surgimento destas crenças e suas articulações com o Vero, o Belo e o Bom. Por outro lado, em analogia às obras de Rafael, observa-se como as expressões comumente associadas aos âmbitos lógicos, estéticos e éticos carecem de um estudo de suas condições e suas possibilidades para seus respectivos surgimento, expressão e apreensão. Ao se estudar as diferentes perspectivas a respeito da Ideia de espaço, acredita-se ser possível tornar presente um objeto material que nos auxilie neste estudo em questão. Ademais, a partir de nosso objeto formal, os métodos fenomenológicos, evidenciam-se, não apenas as condições de surgimento para a Ideia de espaço, mas também as *origens* do Vero, do Belo e do Bom. Trata-se de uma busca fenomenológica e não uma investigação das causas primeiras e necessárias, i.e., deseja-se entender os modos como a mente apreende tais realidades e não como elas são geradas em um mundo real ou ideal.



Rafael  
*Disputa e Virtudes Cardeais*  
 1508/09 e 1509/10  
 Afrescos  
 770 cm e 660 cm na base  
 Palácio Apostólico, Roma

Assim, reduzindo o mundo à *Stanza dela Segnatura* – metonímia infame –, pode-se, arrazoar a respeito das origens do Vero, do Belo e do Bom por um estudo fenomenológico do



espaço. Devido ao nosso objeto formal, mas também devido à recepção e interpretação das diferentes correntes da Fenomenologia, um estudo do pensamento transcendental pós-kantiano é imperativo; por outro lado, devido ao nosso objeto material e as expressões do Vero, do Belo e do Bom por meio dos discursos a respeito do espaço e da espacialidade, considera-se seriamente as características metafísicas do pensamento humano, seus limites, possibilidades e aspirações. Ao utilizar os afrescos de Rafael como uma metonímia para o presente pensamento, não é possível esquecer os limites da analogia e de suas interpretações. Todo esforço intelectual é uma resposta a uma experiência com as realidades sagradas no mundo, sem as quais nada poderia ser expresso. O único “mapa perfeito” para os nossos intentos seria a realidade que se apresenta diante de nós; portanto, devemos nos contentar com nossas limitações, visto que se deseja estudar as experiências e não experimentos controláveis por uma ficção ideal. Todavia, ainda que tais digressões cartográficas a respeito da realidade indiquem uma imperfeição, somente mediante a realização de nossa finitude e a inserção no mundo – nosso mapa para apreender a realidade – é possível falar das experiências humanas. Recorda-nos Jorge Luis Borges, em sua alegoria ao rigor científico:

... En aquel Imperio, el Arte de la Cartografía logró tal Perfección que el Mapa de una sola Provincia ocupaba toda una Ciudad, y el Mapa del Imperio, toda una Provincia. Con el tiempo, estos Mapas Desmesurados no satisficieron y los Colegios de Cartógrafos levantaron un Mapa del Imperio, que tenía el Tamaño del Imperio y coincidía puntualmente con él. Menos Adictas al Estudio de la Cartografía, las Generaciones Sigüientes entendieron que ese dilatado Mapa era Inútil y no sin Impiedad lo entregaron a las Inclemencias del Sol y los Inviernos. En los Desiertos del Oeste perduran despedazadas Ruinas del Mapa, habitadas por Animales y por Mendigos; en todo el País no hay otra reliquia de las Disciplinas Geográficas<sup>10</sup>.

A presente proposta de *reencantar o mundo* é um tratado *inútil*. Nada haverá de contribuir para os estudos das *artes cartográficas* em suas especificidades ou no debate de suas possibilidades e limites. Contudo, em sua *inutilidade*, almeja-se a restaurar as relíquias das disciplinas humanas a partir das ruínas do pensamento. Em outras palavras, ao não possuir uma função técnica ou uma atitude legislativa a respeito da experiência humana no mundo, deseja-se investigar as raízes e os frutos do pensamento a partir de um estudo fenomenológico das ideias de espaço que propiciem

---

<sup>10</sup> Jorge Luis Borges, “*El Rigor en la Ciencia*” in *El Hacedor* (Madrid: Alianza Editorial, 1998). *Obras completas II* (São Paulo: Editora Globo, 1999), 247. “...Naquele império, a Arte da Cartografia alcançou tal Perfeição que o mapa de uma única Província ocupava uma cidade inteira, e o mapa do Império uma Província inteira. Com o tempo, estes Mapas Desmedidos não bastaram e os Colégios de Cartógrafos levantaram um Mapa do Império que tinha o Tamanho do Império e coincidia com ele ponto por ponto. Menos Dedicadas ao Estudo da Cartografia, as gerações seguintes decidiram que esse dilatado Mapa era Inútil e não sem Impiedade entregaram-no às Inclemências do sol e dos Invernos. Nos Desertos do Oeste perduram despedaçadas Ruínas do Mapa habitadas por Animais e por Mendigos; em todo o País não há outra relíquia das Disciplinas Geográficas.”

um olhar para o surgimento do Vero, do Belo e do Bom na apreensão humana. Ao re-elaborar a ideia de um mapa com dimensões idênticas ao objeto a ser representado de um pensamento, já presente na obra *Sylvie and Bruno Concluded* de Lewis Carroll, Borges nos alerta tanto a respeito dos limites da *ciências humanas*, como também de sua utilidade prática. No trecho seguinte à descrição de uma mapa em escala natural, na Obra de Carroll, Mein Herr – o ser exótico a tratar dos hábitos de terras fantásticas – fala aos irmãos Sylvie e Bruno como os militares de um determinado planeta ao invés de acertarem os inimigos de frente, somente poderiam acertá-los pelas costas com uma bala que não matava seus inimigos, apenas marcava aos derrotados. Os pensadores de ciência deste determinado planeta, o qual poderia ser percorrido em vinte minutos, elaboraram a seguinte estratégia: em vez de atirarem no inimigo pela frente, os militares deveriam atirar transversalmente por suas próprias costas. Conclui Mein Herr que os melhores atiradores não conseguiam tal proeza, somente os piores que passam a receber condecorações<sup>11</sup>. Assim se assemelha a presente proposta de tese, nossos alvos são vistos e manifestos perante nossos olhos; todavia não nos é possível *atirar* com êxito ou qualquer sucesso, visto que toda e qualquer determinação imediata ou marca diretamente frontal nos é negada. Não se pode negar aquilo que se nos apresenta adiante por meio da experiência; contudo, somente podemos ter algo de *valor* e *inútil* ao aceitar o que se manifesta aos olhos e atirar em sentido contrário, ainda que em direção relativamente correta. Ao se afirmar a metafísica, atira-se naquilo que subiste tanto ao atirador quanto ao alvo e não se apresenta diante dos olhos. “Atira-se”, portanto, ao que se vela na *apresentação*. No caso da obra de Lewis Carroll, as costas dos inimigos; nesta investigação, o solo da experiência humana no mundo. Em uma paráfrase à apologia de Godfrey Hardy, apesar da inutilidade deste intento, espera-se que a criação aqui proposta seja ao menos digna e possua *valor*<sup>12</sup>.

Por fim, portanto, deve-se evidenciar como a negação das bases metafísicas do conhecimento, em especial pelas ciências particulares modernas, evidencia um *complexo de Édipo epistemológico*. Diferente da versão freudiana, na qual o inconsciente reprime, por via de diferentes sublimações, o desejo sexual das crianças em relação ao pai ou à mãe<sup>13</sup>, do ponto de vista da história

---

<sup>11</sup> Lewis Carroll, *Sylvie and Bruno Concluded* (New York: MacMillan and Co., 1893), 170-171.

<sup>12</sup> Godfrey Hardy, *A Mathematician's Apology. With a Foreword by C.P. Snow* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 150-151.

<sup>13</sup> Sem entrar nos detalhes e conflitos sobre os estudos referentes ao inconsciente e aos diferentes modos de compreensão da relação do Eu com o mundo por meio de seus complexos e estruturas psíquicas, deve-se salientar que as ideias expressas pela noção de um *complexo de Édipo* se associa a ambos os gêneros, ainda que o desejo do filho em relação à mãe seja a mais comum interpretação – em grande parte devido ao mito grego empregado alegoricamente. As correntes Jungianas, por exemplo, referem-se a um complexo de Electra. Sigmund Freud, *The Interpretation of*

das ciências em um olhar epistemológico, há uma negação e uma sublimação das raízes metafísicas e filosóficas, ao mesmo tempo que há um desejo e um encantamento com tais investigações. Trata-se de uma *abjeção*, situada entre uma área entre o objeto e a subjetividade. Há uma repulsa, devido a conflito traumático que gradativamente retira as expressões culturais outrora em voga. Tais considerações psicanalíticas afirmam que a exclusão da mãe deve acontecer para que seja possível criar uma identidade<sup>14</sup>. Se tais considerações existem nos subterfúgios do discurso racional contemporâneo, sendo analogamente comparado às questões do inconsciente, não se pode tampouco esconder as brigas abertas pelo poder intelectual de diversas correntes do pensamento. As diferentes posições intelectuais, seus conflitos e a relação edipiana em relação à metafísica podem ser ilustradas em alguns trechos da tragédia Édipo Rei de Sófocles.

CORIFEU

Em nossa opinião a cólera inspirou tanto as palavras de Tirésias como as tuas, senhor [Édipo]. E não é disso que necessitamos, mas de serenidade para executar depressa e bem as ordens nítidas do deus.

TIRÉSIAS

Embora sejas rei tenho direito, Édipo, de responder-te, pois me julgo igual a ti. Ao menos isso eu posso. Não me considero teu servidor, mas de Loxias, deus profeta; tampouco estou na dependência de Creonte. Minha cegueira provocou injúrias tuas. Pois ouve: os olhos teus são bons e todavia não vês os males todos que te envolvem, nem onde moras, nem com que mulher te deitas. Sabes de quem nasceste? És odioso aos teus, aos mortos como as vivos, e o açoite duplo da tua mãe e de teu pai há de expulsar-te um dia em vergonhosa fuga de nossa terra, a ti, que agora tudo vês mas brevemente enxergarás somente sombras! E todos os lugares hão de ouvir bem cedo os teus lamentos; logo o Citérion inteiro responderá aos teus gemidos dolorosos quando afinal compreenderes em que núpcias vivas dentro desta casa, onde encontraste após viagem tão feliz um porto horrível. Também ignoras muitas outras desventuras que te reduzirão a justas proporções e te farão igual aos filhos que geraste. Sentir-te-ás um dia tão aniquilado como jamais homem algum foi neste mundo<sup>15</sup>.

O corifeu afirma que as diferentes posições ilustradas por Tirésias e Édipo são inspiradas no calor do conflito, atentando para a necessidade de cumprir uma vocação que supere estas

---

*Dreams* (New York: The Macmillan Company, 1913), 220-225. Bennett Simon e Rachel Blass, “*The Development and Vicissitudes of Freud’s ideas on the Oedipus Complex*” in *The Cambridge Companion to Freud*, ed. Jerome Neu (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 161-174.

<sup>14</sup>Conforme Kristeva assevera a abjeção ocorre nos limites das primeiras repressões do ego, articulando prazer, afeto, rejeição e impureza, relacionando-se diretamente aos aspectos sagrados da realidade, expressas também pela via literária, conforme exemplifica em Dostoievsky, Borges, Kafka, Joyce, Proust e Artaud. Julia Kristeva, *Powers of Horror: An Essay on Abjection* (New York: Columbia University Press, 1982), 1-25. Assim, a figura maternal corporifica o desejo não apenas de sobrevivência, mas de significado.

<sup>15</sup>Sófocles. “*Édipo Rei*” in *O Melhor do Teatro Grego: Prometeu Acorrentado, Édipo Rei, Medeia e as Nuvens* (Rio de Janeiro: Zahar, 2013), 121-122.

divergências particulares, a saber: o oráculo de Apolo. Por outro lado, Tirésias irrompe em seu discurso desestruturando a realeza e o poder por se considerar um subordinado de Apolo e não um servo daqueles que se encontram no trono de Tebas. A ironia a percorrer esta tragédia e os mitos gregos reside na cegueira do profeta, a ver o que ninguém consegue perceber, incluindo os que se encontram no centro do enredo trágico. Édipo, em semelhança aos nossos cientistas contemporâneos e tecnicistas que negam a metafísica, possui seus olhos abertos à luz, mas não pode enxergar o próprio lugar no qual se encontra, tampouco suas raízes e as consequências de seus atos. A voz poético-profética de Tirésias refina seu oráculo ao constatar que aquilo que à vista é claro, tornar-se-á em escuridão, pois a noite eterna, metáfora para a cegueira, virá sobre Édipo. O ato trágico ocorre com aqueles que possuem a excelência, o mais nobre dos ideais, e agem de acordo com estas premissas. Assim também aqueles que procuram negar a metafísica, em suas excelências particulares, trazem à luz problemas que somente podem ser tratados à luz das considerações metafísicas. Ao se concretizar o oráculo do cego profeta, Édipo há de viver na “escuridão eterna”; ao sobrevir sobre nossas ciências particulares seus limites, paradoxos, inconsistências e incompletudes, seus elos com a pretérita metafísica – negada e abjeta – apresentam-se aos olhos. Restar-nos-ia somente o ato trágico de Édipo, ou seja, reconhecer a nossa ignorância e nos recolhermos à cegueira. Todavia, não julgamos ser a metafísica objeto de escárnio, ao contrário, é condição necessária para se conhecer.

Ao percorrer o caminho intelectual inaugurado com o advento das ciências particulares no período comumente considerado moderno, os conflitos existente entre as tendências especulativas e experimentalistas possuem diversas facetas e diferentes aplicações. Pode-se incluir nestas perspectivas os pensamentos filosóficos que procuram conciliar tais posições, e.g., Immanuel Kant. Todavia, a ausência de um *princípio de tolerância* para aqueles que pensam diversamente às crenças aceitas por determinados grupos, nutre uma espécie de absolutismo a respeito do desenvolvimento dos saberes específicos que gradativamente se transforma em uma arrogância intelectual. Contudo, apesar de todas as tentativas de uma fundamentação sintática, por vias formalistas, para todas as ciências e todos os saberes particulares, o imponderável epistemológico surge em discursos paradoxais, inconsistências lógicas, incompletudes estruturais e em inúmeras incertezas de medida. Não por acaso em meados do século XX, fazem-se necessários um recapitular histórico de todas as ciências, uma discussão epistemológica de todos os saberes e um estudo a respeito da origem, mas também da funcionalidade das técnicas. *O trágico epistemológico*

surge na contemporaneidade quando os excelentes intelectuais em seus brilhantes e irrevocáveis esforços apresentam diante de nós resultados que não poderiam ser facilmente aceitos por nossas habituais tradições. Por outro lado, a escolha por sistemas igualmente consistentes, a investigação das embasamentos axiomáticos das diversas teorias, o estudo das transformações intelectuais promovidas por uma mudança teórica e a apreciação dos aspectos culturais prévios e inerentes ao desenvolvimento científico requerem um olhar metafísico.

Deste modo, o desenrolar de alguns métodos científicos considerados modernos rejeitam não apenas o escolasticismo medieval associado ao poder cultural e secular do cristianismo, mas tendem rejeitar toda especulação a estes associada. Necessita-se reinventar os gregos à luz dos novos tempos<sup>16</sup>. Dentre as inúmeras possibilidades do pensar filosófico, a ideia de uma mera complementariedade aos desenvolvimentos científicos específicos seria possível com a exclusão do pensamento crítico. Haveria a possibilidade de apenas integrar profetas e oráculos para propagar as venturas e glórias do processo científico moderno. Entretanto, há cegos profetas, aos moldes de Tirésias, que não se calam perante o poder imperialista que busca silenciar as interpretações dos oráculos que não se coadunem ao jogo de poder. A ironia reside justamente na abjeção, i.e., no desejo incessante de aproximação e no afastamento daquilo que é dissonante, visto haver uma intimidade e um estranhamento entre ambas as perspectivas. Se nas reconstruções históricas do pensamento científico moderno é possível retratar um modelo triunfante da razão humana a vencer todos os dogmas, mitos e ritos das sociedades medievais; contemporaneamente, torna-se possível avaliar como estes mesmos saberes erigiram dogmas, teceram mitos e perpetuaram rituais. Tal tensão entre os modelos hegemônicos da ciência e as especulações metafísicas pode ser ilustrada na sequência do diálogo entre Édipo e Tirésias:

---

<sup>16</sup> A redescoberta do mundo grego a partir do século XVII produz obras de caráter histórico-literário, mas tem um fascínio por aquilo que poderia ser classificado como um milagre grego. No caso particular alemão, há inclusive o gradual entendimento de que o pensamento filosófico para ser validado deveria ser expresso em grego ou em alemão, conforme o jovem Heidegger em sua tese doutoral afirma. Há ainda a crítica de Nietzsche às formas do desenvolvimento filosófico germânico, acentuando o desejo de estar em casa somente entre os gregos. Richard Velkely, *“Primal Truth, Errant Tradition and Crisis: The Presocratics” in Late Modernity*. In *Early Greek Philosophy: the Presocratics and the Emergence of Reason*, ed. Joe McCoy (Washington: The Catholic University of American Press, 2013), 190. Tal fenômeno possui suas raízes na formação historiográfica e no entendimento da modernidade como um todo. Giovanna Ceserani. *Modern Histories of Ancient Greece: Genealogies, contexts and the eighteenth-century narrative historiography (Princeton/Stanford Working Papers in Classics* Fevereiro de 2008), acessado no dia 26 de Agosto de 2014 às 11:00. Tal tendência pode ser atestada também no final do século XIX e no início do século XX quando Hegel, Nietzsche e Heidegger se dedicam a um estudo do trágico, dos mitos e do pensamento filosófico grego. Tais considerações possuem uma vasta bibliografia em paralelo às discussões histórico-literárias do pensamento Heleno. Destaca-se, em sentido contrário, o pensamento de Schopenhauer, o qual prefere enfatizar a via oriental, sobretudo as tradições filosóficas hinduístas.

ÉDIPO

Tolerarei tais impropérios vindos dele? Maldito sejas pelos deuses neste instante!  
Por que não te retiras já deste lugar ?

TIRÉSIAS

Eu não teria vindo aqui se não mandasses.

ÉDIPO ,

É que eu não esperava ouvir tais disparates. Se fosse providente não me apressaria a convidar-te a vir até meu palácio.

TIRÉSIAS

Consideras-me louco mas para teus pais, que te puseram neste mundo, fui sensato.

ÉDIPO

Que pais? Espera! Que homem me deu a vida?

TIRÉSIAS

Verás num mesmo dia teu princípio e fim

ÉDIPO

Falaste vagamente e recorrendo a enigmas.

TIRÉSIAS

Não és tão hábil para decifrar enigmas?

ÉDIPO

Insultas-me no que me fez mais venturoso

TIRÉSIAS

Dessa ventura te há de vir a perdição.

ÉDIPO

Mas eu salvei a cidade: é quanto basta.

TIRÉSIAS

Então irei embora. Tu, menino, leva-me.

ÉDIPO

Leve-te logo! Aqui me ofendes; longe, não.

TIRÉSIAS

Já me retiro mas direi antes de ir, sem nada recear, o que me trouxe aqui, pois teu poder não basta para destruir-me. Agora ouve: o homem que vens procurando entre ameaças e discursos incessantes sobre o crime contra o rei Laio, esse homem, Édipo, está aqui em Tebas e se faz passar por estrangeiro, mas todos verão bem cedo que ele nasceu aqui e essa revelação não há de lhe proporcionar prazer algum ; ele, que agora vê demais, ficará cego; ele, que agora é rico, pedirá esmolas e arrastará seus passos em terras do exílio, Tateando o chão à sua frente com a ajuda de um bordão. Dentro de pouco tempo saberão que ele ao mesmo tempo é irmão e pai dos muitos filhos com quem vive, filho e consorte da mulher de quem nasceu; e que ele fecundou a esposa do próprio pai depois de havê-lo assassinado! Vai e reflete sobre isto em teu palácio e se me convenceres de que agora minto então terás direito de dizer bem alto que não há sapiência em minhas profecias.  
(TIRÉSIAS retira-se guiado pelo menino. ÉDIPO volta ao palácio)<sup>17</sup>

Quais estruturas científicas podem suportar a crítica intelectual que a tudo anseia a averiguar nos detalhes mais profundos e nas articulações distantes das especificidades de cada saber? Tais indagações filosóficas devem ser banidas miseravelmente para que os saberes não se

<sup>17</sup> Sófocles. “Édipo Rei” in *O Melhor do Teatro Grego: Prometeu Acorrentado, Édipo Rei, Medeia e as Nuvens* (Rio de Janeiro: Zahar, 2013), 123-124.

contaminem com problemas tão importantes, mas tão inoperantes nas diversas técnicas das ciências. Todavia, como se interromper a vocação a que todos os seres pensantes são chamados a exercer? A saber: investigar o conhecimento, suas premissas, suas práticas e seus resultados. A filosofia, por meio de suas considerações metafísicas, torna-se um mal necessário ou passa a ser categorizada como uma tolice. Esta última parece ser a atitude de Édipo em relação aos oráculos do cego profeta, ao que Tirésias recorda o uso feito pelos antepassados do que doravante não possui qualquer serventia. Mesmo o maior decifrador de enigmas de Tebas não foi hábil para compreender aquilo que procurava a tanto tempo e estava perante todos. Assim também acontece com os métodos científicos das ciências particulares, pois ao buscarem desvendar todos os enigmas sempre se aproximam de algo ilusório e contemplam o mistério. Contudo, a voz profética deve ser eliminada a fim de que os excelentes pensadores reflitam sobre seus enigmas em seus palácios de marfim.

Ainda que calada, tal voz se propaga nos silêncios e nos interlúdios do desenvolvimento dos saberes particulares. A exemplo do herói trágico, gradativamente inúmeros pensadores das mais diversas áreas do saber podem afirmar: *“Oh! Ai de mim! Tudo está claro! Ó luz, que eu te veja pela derradeira vez! Todos sabem: tudo me era interdito: ser filho de quem sou, casar-me com quem me caseie e eu matei aquele a quem eu não poderia matar!”* O interdito, o insólito epistemologicamente rejeitado, vem à luz revelando a torpeza de atos tão nobres. Édipo salva a cidade tebana ao matar o próprio pai, tomando a própria mãe como esposa. As ciências em suas técnicas nos salvam dos misticismos de nossos antepassados, ao mesmo tempo em que matam algumas considerações antigas e se alinha a outras em uma núpcia forjada à constituição do poder político. O presente *complexo de Édipo*, pela via epistemológica, retrata analogicamente o desenvolvimento e estabelecimento dos modos de pensar que sublimam características especulativas e exercem a escolha de seus axiomas devido à conveniência de suas pragmaticidades. Diante da cena contemporânea, na qual incertezas, paradoxos, incompletudes e inconsistências anunciam o trágico, salvar-nos no interior dos teóricos palácios não é a melhor opção. Lá, na tragédia de Sófocles, enforca-se Jocasta e na porta Édipo fura seus próprios olhos ao fim de sua *“doce ilusão”*.

Finda a analogia trágica, resta-nos pensar nas possibilidades de evitar o absurdo desta tragicidade. A abjeção do pensamento especulativo promove ora a rejeição plena, ora a aceitação acrítica dos pressupostos metafísicos. A descrição analógica dos escritos de Sófocles nos auxilia

no entendimento das consequências desta abjeção: A metafísica, pai e mãe da ciência, não pode ser totalmente rejeitada, tampouco sofrer escolhas aleatórias para a sustentação de argumentos particulares. Deste modo, conforme o argumento baseado na contradição nos ensina, deve-se eliminar as premissas que propiciam o surgimento do absurdo, a saber: a rejeição ou a seleção acrítica do pensamento metafísico.

Estudar-se-ão as discussões geométricas, físicas e metafísicas a respeito do espaço a fim de meditar sobre as bases e os modos do pensamento humano em suas articulações no mundo. Desta maneira, tais discussões em seus contextos históricos e epistemológicos propiciam um *re-pensar* das correntes fenomenológicas à luz do pensamento clássico e do desenvolvimento contemporâneo. Deve-se, portanto, estudar os fenômenos relativos ao pensamento que são expressos no mundo por meio de seus inúmeros horizontes filosóficos, científicos, religiosos, artísticos e culturais. Tais questões são passíveis de serem investigadas fenomenologicamente sob a rubrica da intuição, ou no linguajar da filosofia clássica, da contemplação. Assim, por meio de um estudo das diversas percepções a respeito das filosofias dos valores e seus modos de fundamentação, almeja-se a uma discussão teórica na qual o Vero, o Belo e o Bom se relacionem na constituição do pensar humano. Para tanto, um olhar sobre o surgimento dos estudos fenomenológicos, suas origens, constituições e aplicações se relaciona diretamente com as inúmeras concepções a respeito do espaço no pensamento humano. Expor as aporias do pensamento e os potenciais da racionalidade humana em suas mais variadas formas, propicia uma investigação a respeito dos modos de expressão e apreensão do Vero, do Belo e do Bom. Para tanto, após a exposição dos discursos intelectuais basilares para a proposta de tese no primeiro capítulo, propõe-se um estudo crítico dos presentes objeto material e do objeto formal, a saber: as investigações fenomenológicas e as ideias de espaço. Neste caminhar intelectual, deseja-se exibir o *maravilhamento no mundo* como uma premissa essencial para a racionalidade, a vida e pensamento humano.

Pode-se entender este intuito por meio de uma discussão epistemológica contemporânea, na qual as esferas lógicas, estéticas e éticas se complementem nas diversas atividades científicas, filosóficas e culturais. Torna-se, possível, por exemplo, usar diversas teorias e especulações geométricas como casos específicos de estudo nos quais as condições e as possibilidades do pensamento humano se manifestam, visto que tais articulações geométricas possuem um paralelo com o conhecimento científico, filosófico e metafísico de cada período histórico. Conclui-se,



portanto, que as análises históricas de cada contexto particular, incluindo as perspectivas científicas, filosóficas, religiosas e Culturais, podem ser analisadas em paralelo aos respectivos discursos epistemológicos. No caso particular da presente proposta, tal conjectura se mostra evidente nas especificidades presentes no desenvolvimento do pensamento geométrico de cada período ou contexto particular, sobretudo às relações com as ideias de espaço. Todavia, não é possível avaliar criticamente todas as tradições geométricas e todos os modos de entendimento das Geometrias; tampouco, deve-se restringir a presente investigação aos modelos sintáticos e formais, sendo necessário abranger os aspectos semânticos e culturais. Os desenvolvimentos acadêmicos e científicos se relacionam com tradições intelectuais nas diversas camadas das sociedades; não há uma restrição às considerações técnicas e utilitaristas de nenhuma área do conhecimento. Por este motivo, as investigações históricas a respeito do pensamento geométrico possuem tão somente a intenção de promover um melhor entendimento das ideias de espaço no pensamento ocidental em suas mais variadas manifestações. Desta maneira, às investigações históricas, progressivamente, avança-se para as discussões de ordem filosófica. Para tanto, faz-se uso dos estudos fenomenológicos enquanto *objetos formais* para o entendimento do espaço, o *objeto material* presente<sup>18</sup>. Devido à *imaterialidade* do nosso *objeto material*, a pesquisa sobre o transcendental, no sentido pós-kantiano, torna-se obrigatória, propiciando, assim, uma investigação sobre o Vero, o Belo e o Bom em suas condições e suas possibilidades nos diversos contextos particulares por meio de uma análise fenomenológica.

Um estudo histórico dos múltiplos desenvolvimentos das geometrias na história do pensamento humano discute, impreterivelmente, as bases, os limites e as antinomias do conhecimento. Para tanto, não é suficiente uma avaliação geométrica ou histórica em suas diversas transformações, mas um questionamento a respeito das condições e das possibilidades do surgimento de tais expressões, e.g., suas causas e predicados, assim também os modos de expressão e apreensão. Em uma releitura do pensamento clássico grego, arrazoa-se sobre a *Paidéia*; ou, em

---

<sup>18</sup> A distinção entre objeto material e objeto formal em filosofia se baseia no pensamento das causas herdado por Aristóteles e divulgado em seus trabalhos. O ponto de vista material, refere-se é a coisa em estudo como ela é; e o entendimento formal se relaciona aos os modos de apreensão do objeto do conhecimento. Jacques Maritain conclui, por estas considerações, que a filosofia é a ciência que trata dos princípios de todas as coisas através da razão. Jacques Maritain, *An Introduction to Philosophy* (Lanham: Rowman & LittleField, 2005), 68-70. Deve-se ainda considerar que a filosofia não apenas discute os princípios, no sentido das causas primeiras, mas também suas predicções e modos de expressão, vinculando-se por estas apreciações ao material e ao formal.

termos do Idealismo Alemão, busca-se um estudo crítico do pensamento transcendental<sup>19</sup>. Em ambos os períodos da filosofia ocidental, discutem-se as possibilidades e condições do conhecimento. Deste modo, usar-se-á o estudo histórico das ideias de espaço como um elemento epistemológico permeável presente na história do conhecimento humano: um campo de conhecimento no qual é possível refletir e articular novos desenvolvimentos humanos na história. Tal abordagem metodológica nos permite analisar os problemas filosóficos contemporâneos a partir de uma base histórica, epistemológica, lógica, estética e ética.

Algumas exemplificações que destacam os benefícios desta abordagem seguem: a relação entre o pensamento ético de Spinoza por meio das articulações geométricas e a consideração do espaço político e social<sup>20</sup>; o desenvolvimento de novas questões epistemológicas, modelos físicos e fundamentações lógicas após o surgimento das geometrias não-euclidianas<sup>21</sup>; por fim, as diferentes correntes estéticas no âmbito da arquitetura, poesia e artes visuais desenvolvidas

---

<sup>19</sup> Sobre a noção de Paidéia basta remeter à consagrada análise de Jaeger Werner, ainda que seja passível de uma análise crítica em alguns pontos, para a descrição de um modelo de percepção do mundo, normalmente associado somente aos processos educativos. Todavia, trata-se de um ideal que harmoniza o humano com o cosmo, determinando o pensamento e a conduta dos humanos no mundo. Werner Jaeger. *Paidéia – a Formação do Homem Grego* (São Paulo: Martins Fontes, 2001), 327. Tal pensamento se associa à excelência (*arete*) em seus mais variados sentidos, e.g., físico, intelectual, moral e político. Tanto que Aristóteles associa o termo ao mais alto sentido do conhecimento humano, a saber: o ato contemplativo. Aristotle. *Nicomachean Ethics. Loeb Classical Library 73* (Cambridge: Harvard University Press, 1926), II 6-7. Assim, tal modo de entendimento se refere ao sentido teórico e prático de todas as questões da vida humana. De maneira similar, os pensamentos a respeito do transcendental no período pós-kantiano, sobretudo em algumas correntes do idealismo, procuram, ao seu modo, investigar as diretrizes da intelectualidade humana em suas inúmeras condições de sustentação, incluindo as correntes românticas, o estudo dos valores e a investigação fenomenológica.

<sup>20</sup> Para tanto basta observar a estética na clássica obra sobre o pensamento ético demonstrado à maneira dos geômetras. Em seu modo de expor racionalmente o estudo das substâncias, Spinoza articula lógica, estética e ética ao mostrar a realidade por meio das substâncias, atributos e seus modos de expressão e apreensão. Baruch Spinoza. *Ética – Edição Bilingue* (Belo Horizonte: Autentica, 2013). Um exemplo contemporâneo sobre a importância de uma reflexão do espaço do ponto de vista social é a *heterotopia* de Michel Foucault; noção esta que visa a estudar espaços além dos controles sociais ou ainda espaços de ordens alternativas para a vivência de pressupostos éticos, lógicos e estéticos. Michel Foucault, “Text/Context of Other Space” *Diacritics* 16.1 (1986): 22-27. David Harvey. *Spaces of Hope* (California: University of California Press, 2000), 183-199. Henry Lefebvre. *The Urban Revolution* (Minneapolis: The University of Minnesota Press, 2003), ix-xii.

<sup>21</sup> Há uma enorme bibliografia sobre o surgimento das geometrias não euclidianas e o desenvolvimento de um novo pensamento decorrente destas reflexões. Por ora, sem explorar de maneira sistemática esta condição contemporânea, salienta-se apenas o desenvolvimento de diferentes perspectivas em um período de recepção e de crítica às obras de Kant, conforme pode ser visto no idealismo e no Romantismo alemães. Thomas Nemeth, “From Neo-Kantism to Logicism: Vvedenskij’s Mature Years” *Studies in East European Thought* 51.1 (1999): 1-33. Todavia, mostram-se inegáveis os desenvolvimentos de outros modelos lógicos consistentes e coerentes à razão, bem assim os resultados práticos do pensamento não-euclidiano, e.g., os espaços de Minkowski e a Teoria da Relatividade de Einstein. James W. Cannon et alli, “Hyperbolic Geometry” in *Flavors of Geometry*, ed. Silvio Levy (New York: Press Syndicate of the University of Cambridge, 1997), 59-110. Scott A. Walter, “The Non-Euclidean Style of Minkowskian Relativity” in *The Symbolic Universe Geometry and Physics 1890-1930*, ed. Jeremy Gray (New York: Oxford University Press, 1999), 91-127.

concomitantemente à popularização de novas noções do espaço oriundas das novas modelagens geométricas<sup>22</sup>. Tais exemplos são apenas casos particulares que poderiam se estender indefinidamente ao se considerar diferentes eras e pensadores na história do pensamento humano. Contudo, estes apresentados já nos indicam indireta e sorrateiramente os diferentes modos de compreensão a respeito do espaço com seus envolvimentos respectivos nas mais variadas áreas do saber e do agir humano no mundo. Não se possui o intuito de investigar as causas e as origens da ideia de espaço em um sentido *genealógico*, ou seja, explicar o surgimento ou a origem histórica das diferentes reflexões a respeito do espaço; entretanto, de maneira analógica, deseja-se arrazoar sobre o espaço, em suas variadas expressões, por meio de uma metodologia fenomenológica<sup>23</sup>.

Assim, não se privilegia um estudo do desenvolvimento do pensamento geométrico para o entendimento das ideias de espaço; todavia, procura-se situar tais desenvolvimentos em seus respectivos *loci históricos*, com o intuito de perceber e descrever os modos como as expressões do Vero, do Belo e do Bem são manifestas e articuladas nos inúmeros discursos e nos respectivos contextos particulares, e.g., Lógica, Estética e Ética. Prioriza-se, portanto, aos modos como as ideias a respeito do espaço são expressas nas mais diversas manifestações do pensamento humano

---

<sup>22</sup> Diante do vasto número de exemplificações, basta-nos relacionar os estudos projetivos e o desenvolvimento das geometrias no início da modernidade para vindicar uma referência importante do ponto de vista comparativo em uma abordagem histórica e filosófica. Todavia, as refigurações do espaço nas artes visuais contemporâneas fornecem um interessante campo de estudo, no qual os novos desenvolvimentos geométricos encontram sua representação, mas também as perspectivas lógicas, éticas e estéticas se complementam nas variadas expressões. Nesta tese, as obras de Picasso, Escher e Dali servem como referência inicial. Robert Descharnes e Gilles Neret. *Salvador Dali: The Paintings* (Colônia: Taschen, 2013). Philippe Dagen. *Picasso* (New York: The Monacelli Press, 2009). Bruno Ernst. *The Magic Mirror of M.C. Escher* (Colônia: Taschen, 2007).

<sup>23</sup> Desta maneira, não se argumenta que os fatores lógicos propiciam o surgimento de movimentos artísticos ou características éticas e política, ou qualquer outra combinação que se baseie em um princípio de causalidade para o entendimento dos modos de expressão, articulação e compreensão do Vero, do Belo e do Bom. Pelo contrário, tal proposta *genealógica* pode trazer em si um ideal metafísico que distingue ontologicamente as diferentes manifestações do pensamento humano, pressupondo o privilégio de uma área particular. Estas ideias genealógicas foram consagradas por Nietzsche e Foucault, sem contudo uma exposição sistemática da própria genealogia de seus autores e as implicações para os seus respectivos pensamentos. Friedrich Nietzsche. *Genealogia da Moral* (São Paulo: Companhia das Letras, 1998). Michel Foucault. *A ordem do Discurso: Aula Inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de Dezembro de 1970* (São Paulo: Edições Loyola, 1999), 51-70. Ao entender a *genealogia* como uma metodologia conforme o pensamento de Nietzsche, Foucault foca no contexto prático das relações de poder ao desvelar a sua proveniência. Rogério Faé. “A Genealogia em Foucault. Psicologia em Estudo” *Maringá* 9.3 (2004): 409-416. Propõe-se, ao contrário, a impossibilidade de retorno às primeiras articulações ou gênese históricas. Contudo, a partir do *maravilhamento* e do fascínio no mundo, torna-se possível uma análise fenomenológica na qual a analogia entre estas áreas promove um *locus* para se refletir sobre o mundo, os horizontes de entendimento e as ações humanas. Assim, ao rejeitar o processo genealógico e afirmar tal analogia em um primeiro momento, almeja-se a considerar não apenas os modos de expressão e articulação, mas também as condições e as possibilidades do entendimento das ideias de espaço. Tal proposta traz em si a inevitável pergunta sobre a causalidade e retorno regressivo, todavia também afirma que tal busca não se sustenta nos modelos sintáticos das ciências particulares, mas nas mais variadas relações entre o pensamento e o mundo.

por meio de descrições e análises fenomenológicas; sem, contudo, procurar inferir ou supor as origens destas ideias mediante os princípios de causalidade da razão humana. Ao contrário, em uma paráfrase ao linguajar da Fenomenologia, versa-se sobre *os modos de apreensão das ideias de espaço na consciência diante do maravilhamento no mundo*. Assim, o objeto material a ser analisado – as ideias sobre o espaço – e o objeto formal de nossa investigação – os métodos fenomenológicos – propiciam um olhar sobre o fascínio metafísico diante do Vero, do Belo e do Bom.

Tais considerações perscrutam as raízes e os desenvolvimentos do pensamento ocidental ao esquadrihar as raízes epistemológicas, mas também as manifestações históricas da noção de espaço por meio dos estudos fenomenológicos e métodos históricos. Os diversos modos pelos quais o entendimento de espaço se manifesta auxiliam na percepção dos fundamentos das Culturas e subCulturas, as quais estabelecem os modos de entendimento humano, ao mesmo tempo que articulam as transformações ocorridas em um contextos particulares. Do mesmo modo que a literatura, a religião e outras perspectivas do pensamento, a *Geometria* mantém uma tensão entre a objetividade e a subjetividade, interagindo e transformando os aspectos culturais aos quais efetua uma relação. Ao pesquisar as diferentes perspectivas a respeito do espaço, fenomenologicamente, as perguntas essenciais para os diversos modos de expressão da razão humana se tornam manifestas para um exame crítico. A investigação fenomenológica transcendental, portanto, associa-se diretamente ao estudo dos transcendentais medievais, ao considerar as condições de expressão e de apreensão da Ideia. Contudo, a partir deste olhar para as ideias de espaço e para os modos nos quais o Vero, o Belo e o Bom se manifestam no espaço, foca-se no *maravilhamento no mundo* e não na pergunta sobre a primeira causa – imóvel e movente de todas as coisas.

Almeja-se, desta maneira, a construção das bases fundamentais para um novo *ethos* a partir do qual seja possível desenvolver a tarefa de *reencantar o mundo*, necessária diante da separação das esferas lógicas, estéticas e éticas por maneiras tecnicistas do entendimento da razão. A rejeição do Vero, do Belo e do Bom somente é possível por meio de uma consideração hipotética que privilegia as características materialistas e sintáticas, em oposição às disposições imanentes-transcendentes e semânticas. Alguns exemplos podem ser vistos nas discussões em torno das obras de Kant, dado que os pensamentos kantianos fornecem inúmeros subsídios para a valorização da

técnica e para o *esquecimento das questões primeiras*<sup>24</sup>, conforme pode ser atestado nas discussões neokantianas e confirmadas pelas teorias do conhecimento que não se atentam para as demais *Críticas* do filósofo de Königsberg<sup>25</sup>. Antepor a primeira Crítica a toda e qualquer discussão epistemológica sem considerar o restante das obras de Kant é umas das inúmeras possíveis leituras desta tradição filosófica, visto que as outras duas críticas, a *da razão prática* e *do juízo* possuem características essenciais a serem consideradas. Tal conjectura não se baseia apenas em um aprofundamento do corpus Kantiano, mas também nas inúmeras leituras posteriores – a discussão entre Ernest Cassirer e Martin Heidegger a respeito do tema é um exemplo<sup>26</sup>.

Deseja-se, assim, o estabelecimento de uma epistemologia contemporânea, na qual seja possível evitar o absolutismo do método *duplo empírico transcendental*, na terminologia de Foucault<sup>27</sup>, e busque investigar as bases apriorísticas do pensamento; ao mesmo tempo, almeja-se a impedir o descrédito do pensamento, conforme as perspectivas baseadas em uma *diferença*

---

<sup>24</sup> Um exacerbado cientificismo nas interpretações de Kant pode ser visto em inúmeras tendências, sobretudo quando estas focam em questões particulares da *Primeira Crítica* em detrimento das diversas posições filosóficas do pensador alemão em diferentes contextos. Assim, sobretudo em alguns pensamentos decorrentes do neokantismo, a filosofia serviria apenas para corroborar a atividade científica com uma discussão transcendental. Wilfrid Sellars, “*Remarks on Kant’s Theory of Experience. The Journal of Philosophy*” 64.20 (1967): 633-647. Thomas Mormann and Mikhail Katz, “*Infinitesimals as an issue of Neo-Kantian Philosophy of Science*” *HOPOS: The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science* 3.2 (2013): 236-280. Nada mais distante da compreensão da obra kantiana vista em sua totalidade, conforme o diálogo entre Heidegger e Cassirer atesta. Martin Heidegger. *Kant and the Problem of Metaphysics* (Bloomington: Indiana University Press, 1962).

<sup>25</sup> A recepção do pensamento kantiano como um modo de sustentação epistemológico particular foi amplamente criticado em inúmeras correntes do pensamento alemão, e.g., as análises de Schopenhauer. William, Caldwell. “*Schopenhauer’s Criticism of Kant*” *Mind* 16 (1891), 355-374. Por outro lado, esta disposição do transcendental, sem considerar os aspectos metafísicos essenciais atrelados às *Críticas* kantianas, rejeita o questionamento ontológico e transcendental. Paul Ricouer. *Kant and Husserl*. In *Husserl: An Analysis of his Phenomenology* (Evanston: Northwestern University Press, 2007), 175-177. Tal debate sobre as interpretações da obra de Kant possuem uma relação direta com o debate entre Cassirer e Heidegger, visto que este último pretende resgatar os fundamentos metafísicos pertinentes à imaginação e as bases transcendentais da experiência humana no mundo, em consonância com a investigação fenomenológica.

<sup>26</sup> Slade, Francis (trans). “*A Discussion Between Ernst Cassirer and Martin Heidegger*.” In *The Existential Tradition: Selected Writings* (New York: Doubleday, 1971). Gordon, Peter. *Continental divide: Heidegger, Cassirer, Davos* (Cambridge: Harvard University Press, 2012). Friedman, Michael. *A parting of the Ways: Carnap, Cassirer, Heidegger* (Illinois: Open Court Publishing Company, 2000).

<sup>27</sup> Foucault busca descrever o modo como o ser humano é tanto o sujeito quanto o objeto do ato de saber, operando na área limítrofe entre conhecimento e desconhecimento. O pensador, portanto, trata daquilo que não se pode conhecer, mas se manifesta incessantemente a ponto de constringer aquele que pensa a busca suas condições existenciais e epistemológicas. “*Porque é duplo empírico-transcendental, o homem é também o lugar do desconhecimento – deste desconhecimento que expõe sempre seu pensamento a ser transbordado por seu ser próprio e que lhe permite, ao mesmo tempo, se interpelar a partir do que lhe escapa. É essa a razão pela qual a reflexão transcendental, sob sua forma moderna, não mais encontra o ponto de sua necessidade, como em Kant, na existência de uma ciência da natureza (à qual se opõem o debate perpétuo e a incerteza dos filósofos), mas na existência muda, prestes porém a falar e como que toda atravessada secretamente por um discurso virtual, desse não-conhecido a partir do qual o homem é incessantemente chamado ao conhecimento de si*”. Michel Foucault. *As palavras e as coisas* (São Paulo: Martins Fontes, 2002), 445.

*infinita*<sup>28</sup>, em um *desconstrutivismo* pleno<sup>29</sup>, ou no louvor às contingências e ao *irracional*. Pode-se pressupor, assim, as inter-relações necessárias entre caos e ordem, determinismo e indeterminismo, necessidade e contingência, assim também outras aporias clássicas do pensamento ocidental.

Os modos de apresentação e as possíveis interações entre o Vero, o Belo e o Bom promovem e sustentam o próprio pensamento. Os princípios de *racionalidade* e *razoabilidade*<sup>30</sup>, cada um ao seu modo, são constituídos como pressupostos fundamentais para o entendimento epistemológico, filosófico, teológico, social, político e cultural. A atividade pensante torna

---

<sup>28</sup> Referência direta a modelos de pensamento que priorizam a Diferença, a descontinuidade e a ruptura sem ponderar calmamente a respeito das consequências e da predileções inerentes a estes discursos. Algumas *reapropriações* ou *re-territorialização* do pensamento de Derrida e de Deleuze possuem uma tendência que impossibilita a adequação e o conhecimento, nada mais distante dos ideais destes pensadores. Trata-se, portanto, em uma afirmação da Identidade e da Diferença. Martin Heidegger. *Identity and Difference* (New York: Harper & Row, 1969), 33. A produção semiológica de Umberto Eco é um exemplo digno de nota pela notável relação com esta discussão filosófica. A recepção de seu texto intitulado *A Obra Aberta* causou em alguns pensadores a ideia de que a abertura presente na obra de arte forneceria ao espectador a ilimitada busca pelo sentido. Todavia, deve-se ponderar a respeito dos limites da interpretação, visto que a obra não nos permite extrapolar os limites dados ao espectador por suas inúmeras expressões. Umberto Eco. *A Obra Aberta: Forma e Indeterminação nas Poéticas Contemporâneas* (São Paulo: Perspectiva, 2005). *Interpretação e Superinterpretação* (São Paulo: Martins Fontes), 1993. *Os limites da Interpretação* (São Paulo: Perspectiva, 2004). *A Estrutura Ausente: Introdução à Pesquisa Semiológica* (São Paulo: Perspectiva, 2003).

<sup>29</sup> Deve-se ressaltar a impossibilidade de uma desconstrução ou uma destruição plena das tradições, dos pensamentos intelectuais ou das estruturas de recepção e da cognição humanas. Heidegger se propõe a destruir as tradições metafísicas que obliteram o Ser, a experiência com o Ser e a pergunta a respeito do Ser ao longo de toda a sua obra. Martin Heidegger. *Being and Time* (Albany: SUNY Press, 2010), 17-36; 385-406. *The End of Philosophy and The Task of Thinking*. In *Basic Writings from Being and Time (1927) to the task of thinking (1964)*, ed. David Krell (New York: Harper San Francisco, 1977), 373-392. Iain Thomson. “Ontotheology? Understanding Heidegger’s Destruição of Metaphysics” *International Journal of Philosophical Studies* 8.3 (2000): 297-327. Tal iconoclastia encontra em Derrida uma ênfase e uma ressignificação, dado que seja impossível uma destruição plena, deve-se *desconstruir* as formas e os discursos que impedem uma experiência genuína. Jacques Derrida, *Positions* (Chicago: the University of Chicago Press, 1981), 8-12. Assim, até mesmo a *epoché* fenomenológica deve ser considerada sob a suspeita de um idealismo metafísico velado. Denis Seron e Daniel Giovannangeli, “Jacques Derrida’s profound and radical questioning of Husserlian Phenomenology” In *Phenomenology World-Wide: Foundations – Expanding Dynamics – Life Engagement: A Guide for Research and Study*, ed. Anna-Teresa Tymieniecka (London: Kluwer Academic Publishers, 2002), 460-469. A revitalização da tradição no pensamento de Hans-Georg Gadamer por meio de um sentimento de pertencimento às esferas da linguagem, da estética e da História é outro exemplo desta temática. *Verdade e Método: Traços Fundamentais de uma Hermenêutica Filosófica* (Petrópolis: Vozes, 2003), 232; 539. Deve-se ressaltar que tais intentos de destruir a metafísica em Heidegger constitui uma característica particular do seu entendimento do pensamento ocidental, sem, contudo, exterminar as reconstruções do pensar metafísicos na contemporaneidade.

<sup>30</sup> A racionalidade pode ser mais bem vista nos modos sintáticos de apreensão do conhecimento, enquanto que a razoabilidade se associa diretamente aos modos semânticos de relação entre o saber, o mundo e o ser pensante. O pensador, que de maneira simples e profunda, tratou destas questões por meio de uma nomenclatura distinta foi Blaise Pascal. Ao diferenciar o *esprit de géométrie* do *esprit de finesse*, o pensador enfatiza uma distinção evidente entre os processos racionais e um lógica do coração (*logique du coeur*). Tal atitude não impede Pascal de valorizar a lógica geométrica dentro dos seus limites e perceber também as delimitações claras do *esprit de finesse*. Blaise Pascal. *Pensamentos* (São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1961). *Do espírito geométrico, da Arte de persuadir* (Lisboa: Didáctica, 2000). Rodrigo Hayasi Pinto. “Pascal e a Questão dos limites do conhecimento” in *Cadernos Espinosanos Estudos Sobre o Século XVII 24*, ed. Tessa Moura Lacerda (São Paulo, 2011), 61-92.

evidente a busca pela objetividade emergente nos modelos mais antigos. Todavia, o processo que culminaria na *autonomia da razão*, assim também na constituição de um novo *cosmo* ordenado pelos saberes empíricos e experimentais, ajudou na formação de uma nova configuração de mundo profundamente enraizada nas concepções das ditas ciências naturais, privilegiando um saber tecnológico e o *esquecimento do Ser*, do Vero, do Belo e do Bom.

O detrimento gradativo das questões primeiras por alguns enfoques baseados em uma razão tecnológica não reflete uma imagem precisa de algumas discussões filosóficas, referindo-se a concepções particulares e à retórica do poder. O pensamento transcendental kantiano pode ser associado aos modelos formalistas e às interpretações de características mais construtivistas. A *Críticas* são relevantes para o posterior surgimento do Romantismo e do Idealismo Alemães, possuindo também relevância na discussão epistemológica presentes no surgimento das Geometrias não-euclidianas<sup>31</sup>. A formalização do pensamento matemático, sobretudo pelos processos algébricos e aritméticos, encontra-se a pleno desenvolvimento no período pós-kantiano, correlacionando a pesquisa transcendental com o pensamento formalista de áreas específicas<sup>32</sup> –

---

<sup>31</sup> A nota seguinte fornece algumas referências sobre a relação entre as recepções do pensamento kantiano nas discussões a respeito das ciências em suas especificidades e processos formalistas. Todavia, deve-se ponderar as relações entre as posições filosóficas de Kant com o surgimento do Idealismo, do Romantismo e também de outras tendências de ultra valorização das ciências naturais para o conhecimento. O transcendentalismo kantiano recebe atenção rapidamente, tanto por sua aceitação como pela não satisfação de seus resultados, estes considerados como arbitrariedades restritivas à razão. A transformação das ideias do filósofo de Königsberg acontece naturalmente, inclusive por pensadores idealistas que procuram salvaguardar os intentos metafísicos do filósofo ou os pensadores que privilegiam as ciências naturais e os limites da razão. Rolf-Peter Horstmann. “*The Reception of the Critique of Pure Reason in German Idealism*” in *The Cambridge Companion to Kant’s Critique of Pure Reason*, ed. Paul Guyer (Cambridge: Cambridge University Press), 2010, 329-345. Não é possível esquecer o processo histórico subjacente a estes eventos e movimentos intelectuais, desde a Revolução Francesa, com seus ideais que nunca se realizam, até à constituição dos espíritos nacionalistas que nutririam a formação dos Estados Nacionais modernos. Frederick Gregory “*Kant, Schelling and the Administration of Science in the German Romantic Era*” *Osiris* 5 (1989): 17-35.

<sup>32</sup> Há uma vasta área de pesquisa e investigação filosófica neste tópico, a qual mereceria uma atenção especial em áreas particulares para que fosse possível permitir uma inferência no cenário mais amplo do desenvolvimento intelectual do período. Conforme Frederick Gregory relata, a recepção do pensamento kantiano não rejeita uma investigação das geometrias não-euclidianas em seu processo de formação e desenvolvimento intelectual. Ao retratar a pesquisa de Jakob Friedrich Fries, o autor mostra como a pesquisa em torno dos axiomas buscava tornar explícitas as acepções tanto do modo euclidiano quanto das novas geometrias. Gregory conjectura também sobre as dificuldades de um formalismo lógico para o pensamento geométrico, aos moldes das intenções presentes no período pós-kantiano. Frederick Gregory. “*Neo-Kantian foundations of geometry in the German Romantic Period*” *Historia Mathematica* 10 (1983): 184-201. O mesmo autor trata da “influência kantiana” nas demais ciências naturais no período do Romantismo, em especial os limites da proposta considerada newtoniana. “*Romantic Kantianism and the End of the Newtonian Dream in Chemistry*” *Archives Internationales d’Histoire des Sciences*, 34 (1984), 108-23; “*Kant’s Influence on Natural Science in the German Romantic Period*” in *New Trends in History of Science*, ed. Robert Visser et al. (Dordrecht: Reidel, 1988), 53-66. Sobre as inúmeras compreensões do pensamento kantiano para a *Naturphilosophie*, o Eletromagnetismo e as diversas áreas da matemática e da ciências, assim também suas compreensões históricas e epistemológicas há a edição de Michael Friedman e Alfred Nordmann: *The Kant Legacy in Nineteenth-Century Science* (Cambridge: MIT, 2006). Ao descrever o triunfo e as limitações do formalismo no pensamento lógico-matemático, deve-se referir aos pressupostos de uma fundamentação ausente dos sentidos, mas também a necessidade de postulados ausentes dos

tendência presente nas reflexões filosóficas de Franz Brentano e no pensamento matemático e fenomenológico de Edmund Husserl. Há, assim, inúmeras divergências entre as perspectivas platonistas, realistas, formalistas, construtivistas e intuicionistas no âmbito da filosofia da matemática<sup>33</sup>. Estas percepções em conflito ecoam as discussões filosóficas pós-kantianas e se relacionam com as disputas de poder político, ideológico e institucional em seus contextos específicos.

Em meio às recepções do pensamento pós-kantiano, as geometrias não-euclidianas surgem, transformando e *re-figurando* as concepções a respeito do espaço, da matemática e do mundo – conforme a aplicabilidade destas teorias em diversas situações evidencia. A milenar pesquisa em torno do *quinto postulado* euclidiano produz resultados interessantes: em tudo diferente aos dados

---

modelos sintáticos propostos. Helbert Zeidler. “*Axiomatics of Geometry in School and in Science*” *For the Learning of Mathematics* 10.2 (1990), 17-24. Tais condições se relacionam em inúmeras pontos à reflexão kantiana e a discussão a respeito das realidades transcendentais. Verificam-se, assim, os diferentes formas de entender as disciplinas lógicas, e.g., arte do raciocínio e norma para o pensamento, a existir nas áreas limítrofes entre as reflexões filosóficas e matemáticas sem as quais não é possível uma ponderação plena do que seja a Lógica, ou o próprio ato de pensar. Volker Peckhaus. “*19th Century Logic between Philosophy and Mathematics*” *The Bulletin of Symbolic Logic* 5.4 (1999): 433-450. Tal se verifica na relação existente entre os métodos lógicos formais e o desenvolvimento das diferentes concepções geométricas. Ernest Nagel, “*The Formation of Modern Conceptions of Formal Logic in the Development of Geometry*” *Osiris* 7 (1939): 142-223. Pode-se relacionar assim as inúmeras tendências abstratas no pensamento do período em questão com as questões de ordem cultural, mas também de investigação matemática. Hans Niels Jahnke. “*Algebraic Analysis in Germany, 1780-1840: Some mathematical and philosophical issue*” *Historia Mathematica* 20 (1993): 265-284. Por fim, pode-se pensar como os modos idealistas e utilitaristas propõem diferentes maneiras de entender o conhecimento e sua articulação nas instituições e também no mundo. Frederick Gregory “*Kant, Schelling and the Administration of Science in the German Romantic Era*” *Osiris* 5 (1989): 17-35.

<sup>33</sup> Para não expor uma exaustiva lista desnecessariamente sobre estes tópicos, basta reportar obras de referência no âmbito da filosofia da matemática, sobretudo aquelas que retratam de maneira fidedigna as diversas posições nesta complexa área de estudo. Paul Benacerraf e Hilary Putnam ed. *Philosophy of Mathematics: Selected readings* (Cambridge: Cambridge University Press), 1983. Nesta famosa coletânea, ilustres pensadores do fazer matemático tratam das “fundamentações” deste saber, seus limites, funções, aplicabilidades e as relações com importantes temas para a reflexão humana e para o pensamento filosófico. Stewart Shapiro. *Thinking about Mathematics: The Philosophy of Mathematics* (Oxford: Oxford University Press), 2000. Após uma revisão histórica do surgimento da matemática e suas relações com o pensamento de alguns filósofos específicos, e.g., Platão, Aristóteles, Descartes e Kant, o autor descreve as três grandes correntes da filosofia da matemática no século XX: logicismo, formalismo e intuicionismo. Stewart Shapiro. *The Oxford Handbook of Philosophy of Mathematics and Logic* (Oxford: Oxford University Press), 2005. Nesta importante coletânea há a apresentação das três grandes posições consagradas e destacadas anteriormente, mas também seus limites e revisionismos. Ademais, são apresentadas diferentes propostas de entendimento do pensamento matemático em conexão com as mais variadas correntes do pensamento filosófico e suas ressonâncias lógicas, e.g., nominalismo e naturalismo. Otávio Bueno e Øystein Linnebo ed. *New Waves in Philosophy of Mathematics* (New York: Palgrave MacMillan), 2009. Uma edição de ensaios que reúne, entre outras discussões, temas a respeito do realismo, da ficção e dos modos pelos quais a psicologia e os estudos da cognição podem auxiliar na investigação do pensamento matemático. W.D. Hart. *The Philosophy of Mathematics* (New York: Oxford University Press), 1996. Esta coleção apresenta as investigações matemáticas em seus paralelos filosóficos contemporâneos, e.g., a questão a respeito das noções de verdade, a possibilidade de inferência, as bases e limites do empiricismo e outros temas similares. Charles Parsons. *Mathematics in Philosophy: Selected Essays* (New York: Cornell University Press), 1983. As relações entre o pensamento ontológico e as concepções de verdade são tratadas nestes ensaios com especial atenção aos aspectos formais e as perspectivas axiomáticas.



captados pela sensibilidade, mas também em tudo coerente com a consistência lógica e matemática. O sucesso utilitarista e tecnológico destas perspectivas geométricas nos impede, em muitos momentos, de perceber e avaliar as implicações filosóficas destas realizações. Analisar as possíveis relações existentes entre o desenvolvimento do Romantismo, o surgimento do Idealismo Alemão e a constituição das geometrias não-euclidianas é um modo de perceber as inúmeras possibilidades fenomenológicas a respeito do espaço em suas mais variadas formas, sobretudo, nas articulações lógicas, estéticas e éticas. Para tanto, faz-se necessária uma aproximação das discussões *neokantianas*<sup>34</sup>, mas também das fundamentações e dos pressupostos do pensamento geométrico em seus respectivos desenvolvimentos em diálogos com os respectivos discursos epistemológicos de cada período.

Assim, ao delinear a inter-relação existente entre as geometrias e seu entorno cultural e filosófico, busca-se entender os modos pelos quais a noção de espaço se apresenta em uma pesquisa fenomenológica. Usar-se-á a geometria, portanto, como um modelo paradigmático para o entendimento de perspectivas mais *com-plexas*, ou seja, deseja-se perceber o que favorece o surgimento e as *condições de possibilidade* para o estabelecimento do pensamento geométrico e, simultaneamente, almeja-se a apontar para a geometria como *condição de possibilidade* para o entendimento do mundo através de uma discussão fenomenológica a respeito do espaço. Assim, por exemplo, torna-se possível descrever como os pressupostos lógicos, estéticos e éticos do pensamento helênico articulam e são articulados pela perspectiva euclidiana. Desta forma, deseja-se discutir a possibilidade de reflexão a respeito da contemporaneidade por meio de uma discussão

---

<sup>34</sup> Em muitos momentos ao longo deste trabalho o termo *neokantismo* e seus derivados não procura tratar de uma corrente ou escola filosófica específica, mas se refere a todo qualquer recepção dos elementos basilares do pensamento kantiano e suas respectivas aplicações em contextos distintos. Desta maneira, podem-se considerar inúmeros pensadores do idealismo alemão sob tal rubrica. Todavia, deve-se salientar a existência de uma corrente específica do pensamento iniciada em meados do século XIX na qual inúmeros pensadores podem ser associados. Entre as inúmeras ideias encontradas em um retorno a Kant, as seguintes se destacam: superar o irracionalismo do idealismo e do romantismo alemães; não reduzir as pesquisas científicas a um materialismo extremo a ponto de rejeitar a metafísica. Entre os diversos nomes que podem se associar ao neokantismo nestas condições, destacam-se: Hermann von Helmholtz, Hermann Cohen, Wilhelm Dilthey e Ernst Cassirer. Helmut Holzhev. “Cohen and the Marburg School in Context” in *Hermann Cohen’s Critical Idealism*, ed. Reinier Munk (Dordrecht: Springer, 2005), 3-40. Para maiores detalhes sobre os problemas de definição do termo e a importância deste movimento para as inúmeras tendências intelectuais posteriores à morte de Hegel vide: Rudolf Makkreel e Sebastian Luft. *Neo-Kantism in Contemporary Philosophy* (Bloomington: Indiana University Press, 2010), 1-24. Entende-se que esta extensão ao termo para as recepções das ideias de Kant no idealismo alemão enfatiza importantes considerações no desenrolar histórico do pensamento filosófico moderno, possibilitando um diálogo entre estes pensadores devido à origem comum de diversas ideias. A seguinte coletânea de artigos evidencia os benefícios desta metodologia, inclusive para um entendimento de um pensamento contemporâneo. Tom Rockmore ed. *Heidegger, German Idealism and Neo-Kantism* (New York: Humanity Books), 2000.

iniciada a partir das reflexões não-euclidianas e das inúmeras recepções do pensamento transcendental kantiano<sup>35</sup>. Ao se estudar fenomenologicamente a noção de espaço no pensamento humano em suas respectivas reflexões e comparações, anseia-se por constituir uma epistemologia contemporânea na qual haja uma harmonia entre as expressões e os modos de apreensão do Vero, do Belo e do Bom.

A correlação entre objetividade e subjetividade é um postulado essencial para estas reflexões. Em outras palavras, busca-se um modo de pensar que elimine falsas dicotomias e falsos problemas, tais como os que seguem: razão e fé; autonomia e heteronomia; caos e ordem; finito e infinito; ciência e religião; e assim por diante. Estas dicotomias, em muitos casos, apenas evidenciam conflitos particulares para a obtenção e manutenção de poderes políticos, econômicos e sociais. Busca-se, assim, o *reencantamento do mundo* pelas possíveis articulações nos campos lógicos, estéticos e éticos. Em outras palavras, quer-se restaurar uma harmonia entre o conhecimento e a vida sem a perda dos frutos de uma especificidade, mas também sem a promoção dos silêncios entre as atividades do pensamento no mundo. Retornar o *encanto do mundo* traz consigo a implicação que o mundo nunca o deixou de ser, apenas deu vazão ao *niilismo*, decorrência de um *Cogito ferido*<sup>36</sup>. *O princípio da incerteza, a incompletude, a indecidibilidade e a incomensurabilidade*<sup>37</sup> ainda que explorados em múltiplos ângulos, inclusive por meio de

---

<sup>35</sup> Todavia, tal afirmativa não distingue entre as outras Geometrias e o estudo transcendental, tampouco deseja estipular esta como a única forma de entendimento do problema em questão. Todavia, diante do surgimento das geometrias não-euclidianas e do desenrolar do pensamento transcendental herdado de Kant, pode-se iniciar uma consideração a respeito do espaço e os modos de apreensão do mesmo, em especial as relações com o Vero, o Belo e o Bom. Desta maneira, entende-se ser possível uma avaliação epistemológica das geometrias não-euclidianas sem os argumentos transcendentais aqui descritos, mas também existe a possibilidade do uso dos argumentos transcendentais para o estudo de outras formas de Geometria. Opta-se na presente proposta de tese por um estudo fenomenológico das ideias de espaço, sendo, portanto, evidentes as reflexões sobre os estudos transcendentais pós-kantianos.

<sup>36</sup> A expressão *Cogito Ferido* se popularizou pelo pensamento de Paul Ricoeur quando este retratava os limites do conhecimento de si diante das críticas enfáticas do pensamento de Nietzsche, atestando a tendência contemporânea de uma fragmentação do Cogito, a ser reconstituído nas relações do sujeito no mundo, as quais promovem um espaço *habitável* para se viver. Paul Ricoeur. *Soi-Même Comme un Autre* (Paris: Éditions Du Seuil, 1990), 22-27. Ainda que considere tal situação como algo insólito ontologicamente, Ricoeur constata que, a partir da ipseidade e da alteridade, torna-se possível uma constituição ética do sujeito a ser concebida hermenêuticamente (368).

<sup>37</sup> Sabe-se que tais termos possuem seus respectivos *loci* nos discursos específicos das ciências particulares. Todavia, as interpretações filosóficas destes termos nas variadas formas do pensar contemporâneo são inevitáveis e são atestadas constantemente em distintas áreas do saber. Ainda que estes termos forneçam subsídios para um entendimento do pensamento intelectual contemporâneo, cabe também ressaltar algumas extrapolações em suas aplicabilidades e interpretações. A controvérsia entre Bohr e Einstein é um belo exemplo a respeito das consequências epistemológicas e filosóficas, visto que os limites da experiência e a presença da incerteza são significantes elementos na contemporaneidade a reverberar tendências materialistas ou idealistas, independentemente ou explicadas somente em seus contextos. Dugald Murdoch. *Niels Bohr's Philosophy of Physics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 155-235. Max Jammer. *The Philosophy of Quantum Mechanics: The Interpretations of Quantum Mechanics in Historical Perspective* (New York: John Wiley & Son, 1974), 109-158. Um exemplo notável sobre a indecidibilidade

inumeráveis atos de *superinterpretação*, são características contemporâneas com excelentes potenciais para iniciar inúmeras reflexões a respeito da racionalidade humana em suas mais diversas possibilidades.

Ao se analisar as raízes e os desenvolvimentos do pensamento fenomenológico concomitantemente aos inúmeros modos nos quais a ideia de espaço se apresenta à experiência humana, busca-se iluminar as formas pelas quais o espaço se relaciona com as dimensões lógicas, estéticas e éticas da realidade, especialmente nas considerações metafísicas a respeito do Vero, do Belo e do Bom. Pode-se, assim, a partir da literatura e das artes, pensar como as esferas lógicas, estéticas e éticas podem se articular na contemporaneidade. A *re-leitura* da *Odisseia* por James Joyce; a leitura do cotidiano por Walt Whitman; o ardor poético e intelectual de T.S. Elliot; a intensidade filosófica e literária de Borges são passíveis de serem explorados<sup>38</sup>. Do mesmo modo, pode-se inquirir os modos por meio dos quais a representação da arte pictórica descreve, analisa e expõe as ideias de espaço, sendo possível perceber suas relações com o pensamento intelectual de cada período determinado – conforme pode ser observado, por exemplo, nas obras expressionistas e cubistas de Picasso; no surrealismo de Dali; no futurismo de Russolo e assim por diante<sup>39</sup>.

---

na filosofia contemporânea é o pensamento ético de Derrida, o qual enfatiza não apenas a impossibilidade de uma escolha cabível nos códigos aceitáveis, ao mesmo tempo em que esta escolha é categórica. Jacques Derrida. “*Force of Law: The Mystical Foundation of Authority*” in *Deconstruction and the Possibility of Justice*, Drucilla Cornell et alli (London: Routledge, 1992), 24. Os teoremas da incompletude de Gödel possuem inúmeras considerações para os projetos formalista, logicista e intuicionista da matemática, mas também considerações a respeito das convenções e do mecanicismo das técnicas. Panu Raatikainen. “*On the Philosophical relevance of Gödel’s Incompleteness theorems*” *Revue Internationale de Philosophie* 59.4 (2005): 513-534. Torkel Franzén. *Gödel’s Theorem: An Incomplete Guide to Its Use and Abuse* (Wellesley: A. K. Peters, 2005). “*The Popular Impact of Gödel’s Incompleteness Theorem*” *Notices of the American Mathematical society* 53.4 (2006): 440-443.

<sup>38</sup> Tais exemplos podem ser explorados indefinidamente devido às inúmeras perspectivas nos respectivos autores em seus contextos particulares. Todavia, após uma pesquisa a respeito dos estudos fenomenológicos – o presente objeto formal – e uma investigação a partir das ideias de espaço – o objeto material em questão –, pode-se avaliar como tais obras interagem com a Cultura contemporânea por meio de uma *Fenomenologia da Cultura* que possibilite a melhor percepção do Vero, do Belo e do Bom. Desta maneira, torna-se viável explorar: as recepções do mito homérico por Joyce, suas pesquisas a respeito da Estética ao descrever o artista e os limites da linguagem em suas aplicabilidade; uma filosofia da vida a partir da imanência do homem e da transcendência do mundo em Whitman; os modos como o pensamento poético se constitui e articula a constituição de um ethos particular e de uma Cultura dos povos ao se analisar a obra e a crítica literária de T.S. Elliot; por fim, nestes breves exemplos, há as articulações entre os saberes por meio das letras no pensamento de Jorge Luis Borges, sobretudo devido à área limítrofe entre a produção literária, o ensaio e a crítica. Estes são apenas exemplos literários pelos quais a aplicabilidade da metodologia a ser exposta nos auxiliaria na constatação de uma historicidade – em todas as suas constituições históricas, sociais e intelectuais –, mas também propicia a uma discussão a respeito das possibilidades do ato de pensar. James Joyce. *Ulysses* (Mineola: Dover Publication, 2002). *A Portrait of the Artist as a Young Man* (Oxford: Oxford University Press, 2000). *Finnegans Wake* (London: Faber and Faber, 1989). Walt Whitman. *Leaves of Grass* (Iowa: University of Iowa Press, 2009). T.S. Eliot. *Notes Towards the Definition of Culture* (London: Faber & Faber Limited), 1972a. *A Essência da Poesia: Estudos e Ensaio* (Rio de Janeiro: Arte nova, 1972b). *Complete Poems and Plays* (London: Faber & Faber Poetry, 2004). Jorge Luis Borges. *Obras Completas vol 1-3* (Buenos Aires: Emecé Editores, 1964-66).

<sup>39</sup> Vide nota 21.

Percebem-se, desta maneira, a constante relação entre o pensamento e o mundo em suas mais variadas formas de expressão do Vero, do Belo e do Bom nas condições e nas possibilidades de contextos determinados. Assim, em uma paráfrase ao pensamento de Ítalo Calvino, em seu *desafio ao labirinto*, deseja-se uma aproximação não simplificadora da realidade em sua complexidade e ao mesmo tempo afirmar um fascínio pelo nosso andar nos infinitos labirintos em nossa atividade *gnoseológica-cultural*<sup>40</sup>. Ainda que não seja possível sair dos caminhos tortuosos *criados por Dédalo*, algumas cartografias particulares destes infintos labirintos nos auxiliam em nosso estar no mundo<sup>41</sup>.

## **CAPÍTULO 1: MARAVILHAMENTO, CONTEMPLAÇÃO, MUNDO E O TRANSCENDENTAL: PRESSUPOSTOS PARA UMA INVESTIGAÇÃO DO VERO, DO BELO E DO BOM**

---

<sup>40</sup> Italo Calvino. “*O Desafio ao Labirinto*” in *Assunto Encerrado: Discursos sobre a Literatura e a Sociedade* (São Paulo: Companhia das Letras, 2009), 100-117.

<sup>41</sup> Uma nota pessoal sobre a pesquisa desenvolvida para esta tese pode auxiliar na elucidação das bases dos argumentos até aqui desenvolvidos e a parcela a seguir. O presente trabalho é fruto da pesquisa desenvolvida com o Professor Doutor Ricardo Kubrusly desde o meu período de estudante em licenciatura em matemática. Inicialmente o foco foi a constituição da Modernidade e como a matemática reagiu ao estabelecimento dos métodos oriundos das transformações sociais, políticas e intelectuais iniciada já na Escolástica. Como fruto desta pesquisa há o trabalho monográfico: *Da certeza à incerteza, o mistério da razão e a razão do mistério no pensamento científico moderno – uma abordagem matemática*. Para a consolidação do mesmo, o Professor Ricardo solicitou que eu assistisse suas aulas no programa de pós-graduação em História das Ciências, das Técnicas e Epistemologia, a fim de que o mesmo amadurecesse e eu próprio ganhasse uma vivência acadêmica mais profunda. Ao analisar o desenvolvimento da matemática grega, sobretudo no que tange à sua epistemologia, foi possível estabelecer paralelos com algumas exposições presentes nos *Elementos*, as quais também foram reproduzidas em forma de diálogo nas obras platônicas ou em considerações sistemáticas no pensamento de Aristóteles. Comparando com o pensamento moderno, especialmente as ciências naturais em desenvolvimento, o prevaecimento dos modelos sintáticos, a algebrização da geometria e a aritmetização da matemática, foi possível observar e descrever uma série de mudanças no pensamento matemático e no *ethos* moderno. Neste período surgiu o interesse de ingressar no mestrado do PPGHCTE, o qual após o término da graduação foi realizado. Como pesquisa de mestrado fora intencionado sanar algumas reflexões que ficaram abertas ao término do trabalho monográfico. Uma destas perspectivas foi, justamente, a pesquisa em torno do surgimento das geometrias não-euclidianas. A pesquisa em torno da linguagem, seus processos sintáticos, semânticos e pragmáticos, mostrou-se profícua, mas também impossível de ser realizada diante da imensa bibliografia a respeito do tema, central na constituição filosófica contemporânea. Contudo, a partir das pesquisas a respeito da hermenêutica contemporânea, assim também das perspectivas helênicas, hebraicas, patrísticas e escolásticas, foi possível traçar um paralelo com as constituições estéticas e semânticas. Diante destas novas perspectivas, o projeto paralelo a respeito dos elementos estéticos e poéticos com suas respectivas relações ao conceito de Infinito, mostrou-se atrativo para o estabelecimento de uma tese. Deste modo, foi desenvolvido um trabalho intitulado *Subjetividade Epistemológica E Objetividade Poética: Por Uma Poética Hermenêutica do Infinito*. Neste, almejou-se, a partir da *poiésis* grega, a mostrar a necessidade hermenêutica de todo o pensamento e como algo Incondicionado subjaz a este processo. Deste modo, a partir da pesquisa em torno da estética e da poética helênicas foi possível delinear algumas perspectivas que irremediavelmente nos conduziram ao Romantismo; a partir do surgimento da Hermenêutica contemporânea, especialmente nas obras de Schleiermacher e nas decorrentes obras de Dilthey, Heidegger, Gadamer, Habermas e Ricoeur. Diante das considerações a respeito do Indeterminado e do Infinito potencial no pensamento grego, das percepções a respeito do Infinito no período Patrístico e Medieval, dos modelos a respeito do Infinito nas concepções da Renascença, do pensamento moderno a respeito do Infinito, dos teoremas de Cantor e assim por diante, mostrou-se evidente a centralidade do mesmo conceito na contemporaneidade.

As transformações do pensamento ao longo da história do pensamento ocidental desvelam contextos específicos nos quais as inúmeras formas de expressão da racionalidade co-existem. O humano ser não apenas pensa, mas reflete a respeito das bases, das premissas e das condições nas quais sua intelectualidade se sustenta e possui seu significado. Assim, conforme atestado em inúmeros pensadores, tanto o conhecer, quanto a ambição de investigar as potencialidades e os limites do conhecimento se originam no *maravilhamento*. Para tanto, busca-se avaliar criticamente as crenças e os dogmas de cada geração, suspendendo, ao menos parcialmente, opiniões consideradas imprecisas, falazes ou errôneas. Entre *maravilhamento* e perplexidades, ontologias e epistemologias, afirma-se constantemente os limites da causalidade, a expressabilidade do Ser e *inexpressabilidade da substância*. A racionalidade humana não se sustenta por si, mesmo que seja possível uma avaliação crítica de sua condição. Ao se afirmar a contemplação e o retorno às coisas como elas se apresentam, constata-se ser necessário avaliar o *mundo da vida* para que seja possível inferir os modos nos quais o humano se articula em busca de sentido.

Neste contexto, inicia-se este capítulo expondo as múltiplas maneiras pelas quais os pensadores ocidentais exploram o racional, sobretudo em contextos em que o princípio de causalidade não pode ser usado por não ser uma evidência ou um instrumento seguro para inferir algum resultado. Mostra-se necessário investigar as *razões* que permitem pensar além dos modelos de racionalidade que desejam averiguar as primeiras causas genealogicamente. Diante da imprescindibilidade do *maravilhar* para pensar e dos limites da racionalidade, investiga-se como, por meio do *maravilhamento*, o Vero, o Belo e o Bom se tornam manifestos. Para tanto, conjectura-se sobre a possibilidade de uma investigação fenomenológica e se verifica a necessidade de estudar o *mundo da vida*. Opta-se pela noção de espaço como um objeto material que possibilite não apenas a apreensão e a expressão do Vero, do Belo e do Bom, mas também auxilie em um estudo do *mundo da vida* contemporâneo.

### **1.1 As sem razões da razão: as multiformes características do pensamento racional**

y de todos ningunos le parecían tan bien como los que compuso el famoso Feliciano de Silva: porque la claridad de su prosa, y aquellas intrincadas razones suyas, le parecían de perlas; y más cuando llegaba a leer aquellos requiebros y cartas de desafío, donde en muchas partes hallaba escrito: la razón de la sinrazón que a mi razón se hace, de tal manera mi razón enflaquece, que con razón me quejo de la vuestra fermosura, y también cuando leía: los altos cielos que de vuestra divinidad divinamente con las estrellas se fortifican, y os hacen merecedora del merecimiento que merece la vuestra grandeza. Con estas y semejantes razones perdía el pobre caballero el juicio, y desvelábase por entenderlas, y

desentrañarles el sentido, que no se lo sacara, ni las entendiera el mismo Aristóteles, si resucitara para sólo ello<sup>42</sup>.

O vocábulo razão apresenta uma grande polissemia na literatura filosófica. Não se pretende definir o termo, tampouco elucidar a opacidade e a vaguidade inerentes ao mesmo. Pelo contrário, diante da impossível tarefa, a tentativa de elucidação seria vã. Todavia, faz-se necessário um olhar para algumas considerações consensuais pelo discurso filosófico vigente, ainda que valiosas omissões se fazem notar por suas respectivas ausências. Portanto, deseja-se mostrar a pluralidade de noções e aplicações da noção de razão, mas também a transição comum entre um ato de raciocínio e uma propriedade daquele que raciocina, ou seja, entre uma faculdade humana e uma argumentação ordenada por determinados princípios. Descartes no *Discurso do Método*, por exemplo, associa à razão tanto a capacidade de julgar comum a todos os homens, como também o raciocínio. Resta-nos, portanto, não a elucidação de uma noção filosófica, mas sua apresentação em múltiplas perspectivas.

A razão na perspectiva helênica é uma faculdade atribuída ao homem, sendo associada ao conhecimento do ser.<sup>43</sup> Portanto, almeja-se a um conhecimento universal e necessário, pois trata a respeito do que a coisa é, em seu *vigor* e por meio de suas qualidades.<sup>44</sup> Do ponto de vista latino, a razão é associada à norma ou proporção, mas também a delimitação, padrão, modelo. Destas últimas características há uma recepção dos problemas metafísicos gregos, pois são tratados problemas relacionados à definição do ser, suas qualidades e ordem de pertencimento em

---

<sup>42</sup> Miguel de Cervantes Saavedra, *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de La Mancha* (La Plata: Terramar, 2008), 19.

<sup>43</sup> Tais assertivas se iniciam juntamente com as grandes sistematizações do pensamento metafísico. No caso específico de Aristóteles, por exemplo, existe a suposição que todos almejam ao conhecimento e este é o estudo dos princípios e as primeiras causas que fundamentam o ser enquanto ser (981b28). Parra tanto, o conhecer e a forma daquilo que se conhece estão na alma (1032b23), a qual é o princípio da vida e do movimento. Ao distinguir no *De Anima* as qualidade apetitivas, perceptivas e intelectivas da alma, o filósofo caracteriza o *nous* como aquele que conhece e expressa aquilo que sabe (*De Anima*, iii 4 429). Desta maneira, todas as *epistemai* se fundamentam na alma. Aristóteles, *De Anima* (São Paulo: Editora 34, 2006); *Metafísica, ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentários de Giovanni Reale (3vl)* (São Paulo: Loyola, 2001-2002).

<sup>44</sup> Deve-se, portanto, considerar a possibilidade de um estudo das Causas Primeiras e suas potencialidades decorrentes em ato. Em outras palavras, a busca pelo ser no pensamento grego se fundamenta na contemplação (*theoria*), a qual ocorre necessariamente por meio de uma árdua busca pelos princípios básicos que sustentam o ser enquanto ser. Recentemente, em suas re-leituras do pensamento helênico, Heidegger conjectura a respeito do *ôntico* que estabelece uma relação *onto-lógica* na medida em que o discurso a respeito do ser que se contempla ocorre, ou seja, há os entes e a possibilidade de compreensão dos mesmos pelo *Dasein*. Michael Inwood, *Dicionário Heidegger* (Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002), 131. Ora, não apenas o ser enquanto ser, mas inclusive seus acidentes, qualidades e potencialidades interagem por meio de um processo de *validação* no desvelar ontológico do Ser. Deste modo, a verdade de uma proposição se encontra em uma verdade mais originária, em uma revelação antepredicativa do ente, portanto, *ôntica*. Martin Heidegger, *Sobre a essência do fundamento* (São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1971), 36-37.

determinadas categorias. Na primeira perspectiva, um senso de medida e de quantidade reflete, inclusive, certas peculiaridades topológicas. Desta ambiguidade, na tradição latina, surge uma redução ontológica ao problema de medida, mas também a possibilidade de matematizar o Real. O mesmo pode ser pensado na perspectiva grega, pois há tendências de uma sistematização ética com ferramentas típicas do raciocínio de outras *epistemai* ou a sustentação ontológica da lógica.

As produções intelectuais a respeito da razão no mundo antigo não se restringem aos inúmeros usos da raiz *leg*, pois há uma inter-relação no mundo helênico entre *phronesis*, *nous* e *logos*. O primeiro se refere usualmente a um pensar razoável e prático, baseado na sabedoria e com um propósito definido em uma dada situação. O segundo refere-se a um pensamento que deseja a eliminação do absurdo por meio de uma compreensão racional que gere uma ação.

No Crátilo, Platão afirma que *phronesis* se vincula à análise do móvel e mutável, enquanto que a *sophrosyne* salva esta do absurdo<sup>45</sup>. *Sophrosyne* possui uma relação com a noção pitagórica de harmonia, pois se funda na mistura de elementos opostos e, possivelmente, pode estar associada à fundamentação da dialética. Na República, *sophrosyne* é a sujeição harmoniosa entre as partes apetitosas da alma à parte racional dominante, sendo útil para o estabelecimento da ordem e da harmonia na *polis*<sup>46</sup>. Seguindo premissa similar, Aristóteles associa este vocábulo ao meio termo entre o prazer e a dor<sup>47</sup>. Deste modo, *phronesis* pode ser associado à contemplação intelectual, sendo de uso comum para diferenciar o conhecimento sensível e o pensamento, associando-se ao conhecimento mais elevado do *nous*<sup>48</sup>. Já em Aristóteles o termo possui contornos morais claros.

Para Anaxágoras o *nous* é ilimitado, autônomo, existindo por si e sem estar misturado a nada. Aristóteles afirma que dele provém a noção de que o *nous* é a causa do mundo e de toda a ordem<sup>49</sup>. Heráclito, por sua vez, caracteriza esta ordem oculta nas aparências pelo termo *logos*. Restringindo-nos ao ponto de vista gnosiológico, para Platão o *nous* capacita à alma na percepção do *eide*. Pois a *dianonia* ao se situar entre a *aesthesis* e o *nous*<sup>50</sup> permite o discurso daquilo que se diz. Aristóteles distingue duas capacidades intelectivas associadas ao *nous*, pois, para ele, somente conhecemos porque o *nous pathetikos* está ativo, este torna o objeto inteligível porque outra parte

<sup>45</sup> *Cratyle* 411c-e In Plato, *Complete Works. Edited with Introduction and notes by John M. Cooper* (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997).

<sup>46</sup> Platão, *República* (Lisboa: Calouste Gulbekian, 2014), 430e-432a.

<sup>47</sup> Aristóteles, *Ética a Nicômaco* (Brasília: Editora UnB, 2001), II 1107b.

<sup>48</sup> F. Peters, *Termos filosóficos gregos, um léxico histórico* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1974), 188.

<sup>49</sup> Aristóteles, *Metafísica, ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentários de Giovanni Reale (3vl)* (São Paulo: Loyola, 2001-2002), I.3.

<sup>50</sup> Michael Inwood, *Dicionário Hegel* (Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997), 272-273.

do *nous* está no ato, a qual ficou conhecida como *nous poietikos*, ou inteligência agente. Há uma distinção já em Boécio entre *intellectus* e *ratio*, este se refere a elementos discursáveis e aquele a intuitivos. Desta maneira, tanto na perspectiva helênica quanto na latina há termos que são associados posteriormente à razão, possuindo características sensuais tratadas pelo agente intelectual, mas também existem termos que tratam de elementos não sensoriais. Tal distinção é recebida no pensamento germanófono pelos termos *verstand* e *vernunft* pela via mística de Eckhart, sendo associados respectivamente a *intellectus* e *ratio* respectivamente. Contudo, tais termos se mostram intercambiáveis na tradição; usados em Kant, por exemplo, para o entendimento e para a razão, respectivamente. Esta não trata de experiências possíveis, mas da síntese das condições arquitetadas no entendimento<sup>51</sup>.

Desta maneira, no pensamento filosófico helênico, latino e germanófono a variedade terminológica nos indica uma pluralidade de concepções em torno daquilo que comumente relacionamos à noção de razão. Assim, devem ser investigadas as diferentes expressões e as aptidões da racionalidade humana em suas diversas expressões. Deve-se ainda ter em mente a associação entre razão e fundamento. À exemplo dos filósofos da natureza no mundo antigo, o estudo dos princípios visa explicar por que algo é como é e não de outro modo, mas também conjecturar o que algo é e por que não é outra coisa. Tal especulação se faz notar nas diferentes aplicações do termo *arche* nos filósofos pré-socráticos, pois nestes há a noção de princípio, causa, elemento primordial *sem o qual aquilo que existe não poderia existir*. Heidegger, ao asseverar o retorno para as bases da metafísica após *Ser e Tempo*<sup>52</sup>, conjectura sobre os fundamentos do pensar<sup>53</sup>. Em outro momento, ainda dialogando com as características *apofânticas* do logos, o filósofo associa o logos à *saga de dizer*, a qual revela o fundo no próprio ato de dizer<sup>54</sup>, aproximando-se da linguagem em suas coesões e coerências no *tempo-espaço*.

Desta maneira, ao longo do desenvolvimento filosófico ocidental, a noção de razão se refere a uma faculdade ativa ou inativa, intuitiva ou discursiva, com aspectos expressivos e conscientes, ou ainda implícitos e inconscientes. Mostra-se comum a diversas tradições a associação entre o racional e a explicação de determinadas realidades, sejam estas ontológicas, éticas, lógicas,

---

<sup>51</sup> Howard Caygill, *Dicionário Kant* (Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000), 272.

<sup>52</sup> Martin Heidegger, "The way back into the ground of metaphysics" In *Existentialism, from Dostoevsky to Sartre*, ed. Walter Kaufmann (New York: Meridian Books, 1960), 206-208.

<sup>53</sup> Martin Heidegger, *Sobre a essência do fundamento* (São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1971), 33-41.

<sup>54</sup> Martin Heidegger, *A caminho da linguagem* (Petrópolis: Vozes, 2008), 173-180.



estéticas, pragmáticas e assim por diante. Há, portanto, a ideia de um fundo inteligível no mundo o qual é passível de entendimento pelo uso da razão. Todavia, a delimitação deste fundo não é homogênea, visto que a diversidade de aplicações associadas ao pensamento racional, sobretudo diante dos próprios limites e alcances da razão em um determinado período histórico.

A enunciação de uma dupla verdade no período medieval evoca a distinção clássica já presente na introdução da *Ética a Nicômaco*, por exemplo, mas também indica a dificuldade de *referenciabilidade* entre Verdade e pensamento. Ora, diante das inúmeras possibilidades comparativas e contrastantes entre o que se entende por razão e fé, o pensamento medieval diferencia, nas palavras de Sto Tomás de Aquino, uma verdade superior e outra inferior, ainda que estas perspectivas não sejam excludentes, mas mediadas uma pela outra. Tal distinção é descrita nas famosas expressões *veritas secundum Rationem* e *veritas secundum Fidem*. Existe, portanto, uma inter-relação entre razão e fé, entre razão e crença. Uma perspectiva não subsiste sem a outra. Deve-se *crer[fides] para compreender[intellectum]*, ao passo em que *se compreende para se crer*. Tal prerrogativa emerge, em contexto distinto, no desenvolvimento filosófico decorrente do Romantismo Alemão no que tange ao combate ao positivismo, psicologismo e historicismo pelo viés hermenêutico; pois, compreende-se para explicar e se explica a fim de compreender. Em outras palavras, do mesmo modo que Ortega y Gasset propõe uma *razão vital* articulada na vida e na circunstância daquele que pensa, tais conjecturas medievais e românticas desejam integrar no centro do viver as diversas nuances em torno da razão, sem eliminar ambiguidades e polissemias inerentes.

De fato, a particularização de uma característica que se associa ao racional, seja no âmbito lógico, ético, ontológico, ou metafísico descaracteriza a integralização de um conhecimento universal e necessário, o qual é mais bem expresso na *mathesis universalis*<sup>55</sup>. Tal ruptura possui

---

<sup>55</sup> Expressão característica que em René Descartes designa um ideal de *ciência universal* que tem na matemática um modelo, mas possui uma abordagem mais abstrata e geral. O termo ciência aqui se refere diretamente ao verbo latino *scire* que possui, entre outras características, um conhecimento cognoscitivo. Assim, tal vocábulo se situa no centro do projeto cartesiano para bem conduzir o pensamento a fim de buscar àquilo que não se pode duvidar, por ser certo e evidente. Ao propor uma reconstrução dos modos de conhecer, Descartes assume que todas as coisas ao alcance do conhecimento humano estão interligadas. Assim, inspirado na possibilidade de abstração, via seus trabalhos revolucionários em geometria, almeja-se a certeza do aprendizado, relacionado ao termo grego *mathesis* ou ao latino *discere*. Este último, por exemplo, é a raiz da palavra disciplina. John Cottingham, *Dicionário Descartes* (Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995), 40-41. Trata-se, portanto, de um raciocínio sobre fundamentos metafísicos que desejam a certeza absoluta, ou seja, a convicção de que seja impossível de algo ser diferente do que julgamos ser; mas também uma certeza moral associada aos afazeres do cotidiano. Por fim, há uma inter-relação entre perspectivas distintas, por exemplo, na impossibilidade de um sistema físico produzir pensamento e linguagem genuínos René Descartes, *Discurso do Método* (São Paulo: Abril cultural, 1983), V. A busca pela eliminação constante de ambiguidade

como um dos seus corolários a concepção de uma *autonomia da razão*, na qual Kant, como um exemplo moderno, estipula que os limites da razão sejam estabelecidos pela própria razão. Deste modo, ao combater o dogmatismo do Racionalismo baseado na intuição e o dogmatismo do ceticismo empírico, o filósofo de Königsberg converte a metafísica em crítica da razão, em suas possibilidades e limites. No desenvolvimento do pensamento europeu, tal autonomia e crítica resultam em dúvidas vorazes inerentes ao processo de constituição social (e.g. Marx), constituição individual (e.g. Freud) e constituição de valores (e.g. Nietzsche). Desta maneira, a própria razão, consciência ou possibilidade de pensar salvaguarda o pensamento do ceticismo imobilizador, da ideologia na construção do social, das neuroses produzidas por estar no mundo, da cegueira inautêntica de uma vontade de poder anulada.

Contudo, cabe ressaltar a arbitrariedade desta autenticidade e autonomia da razão. Em outras palavras, *é necessário fé na razão* para que esta se *frutifique enquanto crença* e atue plenamente enquanto *elemento constituinte e constituído*. Para Kant, por exemplo, o conhecimento racional é superior, pois a própria razão proporciona os elementos do conhecer. Enquanto o entendimento (*verstand*) é o ordenamento da sensibilidade por meio das categorias, a razão (*vernunft*) unifica a diversidade dos entendimentos na Ideia. Em Hegel, há um paralelo entre a Fenomenologia do *Geist* e a razão, pois no desvelar de um o outro se revela. A razão, portanto, examina o seu próprio desvelar e suas leis. Tal prerrogativa se torna válida, pois há uma associação entre razão e realidade: *o Real é racional e o racional é Real*. Desta maneira, deseja-se reduzir a opacidade da experiência histórica à transparência do discurso racionalmente ordenado. Gera-se, assim, uma idealização objetiva do pensamento, pois a razão, por meio da análise e da síntese especulativa, ajuda na intuição dos elementos últimos da realidade. Evocam-se, de maneira distinta, as noções de contemplação (*theoria*) nas obras de Platão, Aristóteles e Plotino.

Confrontam-se, hodiernamente, os pensadores com as *transmutações dos valores*, estes que comumente são associados à Ética e à Estética. Todavia, tais transformações possuem raízes e ramos diversos em todas as áreas do pensamento. Para tanto, faz-se necessária uma profunda análise dos sistemas racionais vigentes, suas limitações e a emergência do irracional. Deste modo, ao se indagar sobre as inúmeras considerações a respeito do irracional, as diferentes perspectivas sobre a racionalidade e a própria noção de razão são enriquecidas. Ferrarter Mora, por exemplo,

---

no discurso filosófico faz com que Leibniz repense tais propostas cartesianas sob a égide de uma *Lingua Philosophica*, também vista como uma *lingua rationalis* ou *lingua universalis*. Benson Mates, *The philosophy of Leibniz: Metaphysics and Language* (New York: Oxford University Press, 1986), 170-171.

dialoga com a *Fenomenologia do Irracional* de Nicolai Hartmann, a qual crítica as correntes de pensamento que limitam o irracional ao âmbito do *alógico*. Hartmann, portanto, considera que o irracional não se restringe a fenômenos que não podem ser contemplados por um sistema lógico, pois há aqueles que, por não possuírem fundamento ontológico ou por se encontrarem além do conhecimento gnosiológico, devem ser considerados irracionais<sup>56</sup>.

Pode-se dizer que a *invenção helênica na Modernidade* propicia um ideal racional que se opõe diretamente aos sistemas escolásticos e medievais, focando em perspectivas experimentais sob condições controláveis ou aspectos racionais que se orientam a partir de certezas absolutas. Contudo, diferentes autores rechaçam esta perspectiva, pois há elementos insólitos, razoáveis e incomensuráveis na origem destas considerações<sup>57</sup>. Desta maneira, gradativamente, diferentes perspectivas em solo helênico convergem crenças, mitos, ritos, literaturas e outros detalhes místicos a fim de fundamentar o pensamento grego sob a égide do *des-medido* diante de nossas intenções vãs de medida<sup>58</sup>. Algumas matrizes do pensamento filosófico, portanto, são entendidas como tentativas de dominação do *Irracional*. Fazem-se notar também as interpretações românticas, as quais relendo os diversos aspectos da tradição antiga, descrevem o mundo por uma série de manifestações *não-rationais*, as quais não podem ser mensuradas pela razão, sendo, portanto, *supra-rationais* ou *infra-rationais*. Uma ingênua e irreal distinção entre Schopenhauer e Hegel torna esta diferenciação evidente, visto que ao primeiro, a representação do mundo é associada à vontade em sua expressiva potência; a Hegel, tradicionalmente se indica uma manifestação *objetiva* da razão por meio do desvelar fenomenológico do *Geist*.

Diante da impossibilidade de um entendimento unívoco a respeito das multiformes características da razão, deseja-se apenas salientar a necessidade de destruição de um pensamento *obscurantista* que aumente a *fadiga* de nossas já alijadas metodologias<sup>59</sup>, atrofiando o próprio pensamento. Assim, a *tensão essencial* não está no encontro entre modelos tradicionais e

---

<sup>56</sup> Deste modo, Mora propõe quatro características associadas diretamente à noção de *irracional*, a saber: *aracional*, por se encontrar alheio à razão; *infra-razional* se refere a uma esfera *pré-razional*; *supra-razional*, que se refere a algo além da razão; *anti-razional*, contrário à razão. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofia* (Barcelona: Editora Ariel, 2004), 1905-1909.

<sup>57</sup> Não nos parece demasiado remeter a estudos prévios a respeito do insólito no teatro trágico grego. Tampouco, analisar pormenorizadamente o uso da retórica nas diversas atividades helênicas e o descobrimento posterior de elementos não puramente racionais, mas razoáveis no pensar, tal qual o desenvolvimento do pensamento geométrico. Contudo, deve-se ainda salientar o valor das paixões suscitadas à alma e seu efetivo uso para a promoção da catarse, sobretudo no âmbito político.

<sup>58</sup> Werner Jaeger, *Paidéia: a formação do homem grego* (São Paulo: Martins Fontes, 2001), 327; F.M. Conford, *From Religion to Philosophy* (New York: Harper and Brothers, 1957), 253-255.

<sup>59</sup> Alfred Whitehead, *A função da Razão* (Brasília: UnB, 1988), 30.

perspectivas iconoclastas<sup>60</sup>, mas na relação continuamente frutífera entre os aspectos de uma razão mais pragmática e uma razão mais especulativa. Em outras palavras, a destruição da *metafísica* é parte integrante da *metafísica*. Diante do apresentado a respeito da razão, não se trata de uma aniquilação daquilo que não pode ser mensurado e se esconde no inefável, visto ser esta a raiz do próprio pensamento enquanto *intellectus*. Nas palavras de Heidegger, devemos reverenciar o nada que se revela além do ente e propicia o irromper do Ser nas inúmeras ordens do mundo<sup>61</sup>. Todavia, tal *contemplação* somente pode acontecer por meio dos símbolos e suas mediações no mundo. Nas palavras de Ernst Cassirer, o termo razão se torna inadequado por obliterar as outras dimensões da vida humana que se expressam na Cultura e, no entendimento do autor, podem ser consideradas pelas *Formas Simbólicas*<sup>62</sup>.

Não se almeja à fala inaudita. Não se ambiciona ao silêncio ao fixar o olhar no inexprimível e indizível. Em nossa opinião, salvo melhor juízo, ao contrário, todo dizer traz consigo o silêncio do nada<sup>63</sup>, notado também por sua ausência. Esta concepção do nada, similar ao pensamento heideggeriano, especula a respeito do nada que se nota pela ausência e torna possível àquilo que é – ao ser - se manifestar. O nada como o ser que não se manifesta não necessariamente deve ser entendido como não-ser; justamente por propiciar o desvelar do ser na ordem do ente, que é o ser que se manifesta, o qual percebido fenomenologicamente pela mente forma a coisa – esta que pode ser estudada pelas investigações da consciência. A mente humana, portanto, cria o seu mundo por meio da imaginação: a sensação da imagem da coisa na mente. O pensamento se origina na recepção e na percepção, concluindo em Ideia para se expressar. Os casos que a intuição pode concluir são um problema, e os casos em que a intuição não pode concluir são um mistério<sup>64</sup>. É um mistério saber se um caso é um mistério ou um problema se ele não for concluído.

---

<sup>60</sup> Thomas Kuhn, *A tensão essencial* (Lisboa: Edições 70, 2009), 264.

<sup>61</sup> Martin Heidegger, *O que é Metafísica?* (São Paulo: Duas cidades, 1969), 52-53.

<sup>62</sup> Assim, atesta Cassirer que: "A razão é um termo inadequado para compreender as formas da vida cultural humana em toda a sua riqueza e variedade. Todavia, todas estas formas são formas simbólicas. Assim, ao invés de definir o humano como um *animal rationale*, deveríamos o definir como um *animal symbolicum*". Ernest Cassirer, *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture* (New Haven: Yale University Press, 1979), 26. "Reason is a very inadequate term with which to comprehend the forms of man's Cultural life in all their richness and variety. But all of these forms are symbolic forms. Hence, instead of defining man as an animal rationale, we should define him as an animal symbolicum"

<sup>63</sup> Tais reflexões a respeito do nada e do ser são frutos de conversas e trabalhos realizados com César Palmieri Martins Barbosa. Observa-se nitidamente as influências indiretas de algumas perspectivas fenomenológicas, sobretudo do pensamento de hermenêutico e existencial de Martin Heidegger. Há uma clara referência aos escritos da Grécia clássica, sobretudo Platão, mas também pensamentos contemporâneos, e.g., Guimarães Rosa em *Tutameia*.

<sup>64</sup> Esta relação entre problema e mistério foi proferida por César Palmieri Martins Barbosa e ouvida pela primeira vez em aula pelo professor Ricardo Kubrusly sobre as questões epistemológicas do pensamento matemático. Tema de

Articulam-se, assim, diversos *organa* por meio de distintos objetos materiais e formais. Entretanto, sem exaurir ou definir, sem tornar finito ou concluir a respeito daquilo que nos escapa. Aparentamos ser crianças a navegar no *conhecido desconhecido*; medimos o oceano com a palma de nossas mãos, e mesmo olhando por meio dos mais potentes telescópios ou microscópios sempre estaremos vendo o interior de nós mesmos. Em alguns momentos, da superfície, antevê-se o fundo. Desta forma, em poucas linhas, apresentam-se selecionadas perspectivas a respeito da razão que foram consagradas pela tradição ocidental. Observar as limitações, *contrarrazões*, *antirrazões*, *arrazões*, *irrazões* em seus respectivos conflitos e em seus modos de expressar a *indecidibilidade* da razão são conjecturas iniciais a respeito da racionalidade e da razoabilidade humanas. Discute-se, portanto, as bases de sustentação do pensamento, ao mesmo tempo em que se pressagia um necessário *maravilhamento no mundo* e uma indiscutível perplexidade diante dos discursos racionais humanos ao longo da história. Esta consideração se insere em uma visão crítica das concepções a respeito da metafísica, por meio de uma *vontade de poder*, visando o *re-encantamento* do mundo<sup>65</sup>.

## 1.2. Contemplação e Maravilhamento: os limites da causalidade, a *inexpressabilidade da substância* e as origens do Vero, do Belo e do Bom

Caracterizada por sua atitude e também por seus objetos, *theoria* é uma atividade de excelência que contém a si mesma. Não é apenas feita para o seu próprio bem, mas é completa em seu próprio exercício. Não há um desvelamento de estágios, não há um desenvolvimento de consequências a partir de algumas premissas. Algo

---

constantes conversas e diálogos sobre as potencialidades e os limites do pensamento racional. Também se encontra no pensamento de Ortega y Gasset, quando o pensador especula as bases da Cultura em conexão com as expressões religiosas. Segundo este, a filosofia, ao investigar a Cultura, problematiza aquilo que se apresenta; a religião, na vivência e na manutenção do mistérios evidencia os problemas insolúveis para o entendimento humano. Ortega y Gasset, *Meditaciones de Quijote* (Madrid: Alianza Editorial, 2005), 40.

<sup>65</sup> Mostra-se evidente a impossibilidade de exposição das diversas e múltiplas perspectivas nas linhas que seguem. Todavia, tais ideias podem ser traçadas a partir de alguns artigos publicados em conjunto com César Palmieri Martins Barbosa, bem assim às respectivas monografias, dissertações e projetos de teses. Deste modo, a descrição do caminhar científico moderno por meio de seus avanços, desenvolvimentos, crises e transformações foi um primeiro passo. Ora, uma *hermenêutica da suspeita*, enraizada em um argumento de ordem transcendental e antropomórfica possui como um de seus corolários uma noção de *projeção*, seja esta *ideológica*, *neurótica* ou uma intensa *vontade de poder*. Deve-se, portanto, destruir as bases de sustentação de um *saber* limitado às técnicas que refletem o *reino dos entes*, mas também de um pensar alheio ao ser que se revela nos entes. Desta maneira, um estudo que articule sintática e semântica, crítica e tradição, saber e crença deve ser respaldado pela noção de *theoria* ou *contemplatio* do mundo antigo e medieval respectivamente. Tais perspectivas carecem de um estudo profundo a respeito do Valor e seus valentes. Nas palavras de C.S. Pierce, há a necessidade de um *saber normativo* que articule Ética, Estética e Lógica, conforme já salientamos anteriormente na proposta de uma *Poética Hermenêutica do Infinito*.

é obtido no ato em si mesmo. O contemplador não está interessado em explicar, mas se encontra em elevação e serenidade<sup>66</sup>.

A investigação das causas, das coisas em si – *ousia* – e do pensamento filosófico antigo pode ser estudado por meio de algumas noções a respeito do ato contemplativo em autores selecionados. Desta maneira, obtém-se uma discussão a respeito das implicações filosóficas da noção de contemplação a partir de uma investigação em textos específicos de Platão, Aristóteles, e Plotino. No primeiro, a relação entre os sentidos e a Ideia na formação das mais variadas *epistemai* possui na *theoria* a sua base de argumentação, tornando manifesta a expressão do Bem, conforme a Alegoria da Caverna na República e a inexpressabilidade da *Ousia* na Carta VII. No caso aristotélico, a contemplação se assemelha a um princípio unificador, pelo qual conhecimento, prazer, felicidade e aplicações éticas se relacionam e encontram sua sustentação. No pensamento de Plotino, por sua vez, o desejo por transcendência, a partir da contemplação do Bem e da emanção do Uno, encontra-se presente em todos os seres. Conclui-se, nesta breve exposição da noção de contemplação nos três autores supracitados, que o princípio de causalidade, implícito e explícito nas discussões metafísicas dos mesmos, possui em si algo evasivo e arbitrário, o qual somente pode ser decidido por uma escolha que integre outros elementos distantes dos desejos técnicos, ou, conforme salienta Blaise Pascal, a *finesse d'esprit* é necessária<sup>67</sup>.

Embora a noção de contemplação seja relevante no mundo antigo, especialmente nas recepções do pensamento platônico, é possível relacionar as algumas destas considerações com as investigações fenomenológicas, sobretudo devido às condições intelectuais e teóricas, pois o retorno às coisas como elas se apresentam à consciência requer uma averiguação minuciosa e criteriosa dos fenômenos, exigindo uma análise minuciosa daquilo que se apresenta devido ao *maravilhamento*. Sabe-se que a noção de contemplação – *theoria* – foi amplamente recebida em inúmeras correntes religiosas no ocidente, mas também transformada em uma categoria importante

---

<sup>66</sup> Amelie Rorty, "The Place of Contemplation in Aristotle's Nicomachean Ethics" *Mind, New Series*, v. 87 n. 347 (1978): 344-345. A versão em inglês, segue: "Characterized by its attitude as well as by its objects, *theoria* is the self-contained activity par excellence. Not only it is done for its own sake, but it is complete in its very exercise: there is no unfolding of stages, no development of consequences from premises. It is fully and perfectly achieved in the very act (I 177b1-5). The contemplator is no more interested in explaining than he is in nobility or serenity."

<sup>67</sup> Nas palavras do pensador francês, faz-se necessário diferenciar os pensamentos geométricos que se caracterizam por uma razão que se sustenta somente em ideias claras e distintas da *esprit de finesse*, a qual opera com razões que a própria razão desconhece ou não possui nenhum controle. Blaise Pascal, *Do Espírito Geométrico e da Arte de Persuadir* (Porto: Porto Editora, 2003), 12-17. Assim, os julgamentos e a apreensão dos princípios necessário para o entendimento não podem se adequar ao pensamento meramente geométrico, mas se enraíza no *esprit de finesse*. Pierre Force, "Géométrie, finesse et premiers principes chez Pascal" *Romance Quarterly* 50.2 (2003): 121-130.

para o entendimento na filosofia medieval. Há uma junção entre intelecção, filosofia, teologia e as condições práticas da vida, mas também problemas de filosofia natural, sobretudo diante das analogias com a visibilidade e a racionalização do visível<sup>68</sup>. Deste modo, não há surpresas pela forte presença de uma tendência contemplativa no sentido antigo, mesclada com a ideia de um *maravilhamento* no pensamento fenomenológico contemporâneo. Opta-se ao longo desta exposição por um estudo no pensamento antigo a fim de elucidar as raízes de nossos intentos intelectuais em paralelo com a abordagem fenomenológica a ser exposta ao longo desta tese.

Após o desenvolvimento de diferentes geometrias, lógicas e sistemas filosóficos, alguns pensadores contemporâneos consideram que um modelo não possui maior validade do que outros possíveis<sup>69</sup>. Em outras palavras, um método ou sistema se ajusta melhor a uma determinada situação por meio de princípios de adequação<sup>70</sup>. Por outro lado, há outros que afirmam a completa

---

<sup>68</sup> Destacam-se as analogias com a luz, especialmente ao inserir a primazia do visível e da visão como condição para o pensamento, mas também uma imagem alegórica para a mística medieval. Dentre os inúmeros pensadores que se destacam no medievo tardio, Boaventura e Nicolau de Cusa são dois expoentes nos quais a contemplação, a busca filosófica e as atividades práticas são mescladas por um interesse teológico. Todavia, mesmo Descartes em sua insistência por ideias claras e distintas, relaciona-se com esta tendência. Evidentemente, a vida contemplativa é vista como forma superior, sobretudo devido à recepção dos textos aristotélicos. Iacopo Costa, “*Contemplative Happiness and Civic Virtue*” In *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy Between 500 and 1500*, ed. Henrik Lagerlund (London: Springer, 2011), 234-235; Stephen Brown, “*Reflections on the Structural Sources of Bonaventure’s Itinerarium Mentis in Deum*” In *Medieval Philosophy and Modern Times*, ed. Ghita Holmström-Hintikka (London: Springer, 2010), 1-16; John Marenbon, *Medieval Philosophy: An historical and Philosophical Introduction* (New York: Routledge, 2007), 205-270.

<sup>69</sup> Poincaré argumenta que a escolha de uma geometria guiada pela experiência não ocorreria por seus critérios de verdade, mas sua conveniência, ou seja, adere-se a alguns modelos ou sistemas devido a diferentes afinidades, as quais não se relacionam diretamente com um modo específico e único de apreensão, mas deve necessariamente ter a mente humana como uma base de suas categorias. Henry Poincaré, “*On the Foundations of Geometry*” *The Monist* 9 (1898): 1-43. Há inúmeras perspectivas a serem consideradas em seus contextos específicos e em suas particularidades. Todavia, evidencia-se como a consistência lógica de Geometrias distintas do modelo euclidiano propicia uma reflexão a respeito das ideias de *Verdade*, especialmente respectivamente diante de suas aplicações. Assim, os desenvolvimentos do pensamento geométrico coincidem com a formalização lógica, incluindo as bases abstrativas e as funções nas ciências da natureza. Ernest Nagel, “*The Formation of Modern Conceptions of Formal Logic in the Development of Geometry*” *Osiris* 7 (1939): 142-223. Diante deste quadro, pode-se também avaliar como os processos formais para o entendimento do espaço auxiliam em uma construção conceitual que separa o entendimento simbólico do mesmo, em seus modos implícitos e apriorísticos. Lorenzo Magnani. *Philosophy and Geometry. Theoretical and Historical Issues* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001), 1-13. Esta assertiva pode ser considerada em paralelo com os projetos de um entendimento apriorístico da noção de espaço, não apenas aos moldes kantianos, mas sobretudo devido a estruturas lógicas subjacentes às ideias de espaço e, conseqüentemente, da geometria. Bertrand Russel. *An Essay on the Foundations of Geometry* (Cambridge: Cambridge University Press, 1897), 199-201. Decerto, deve-se enfatizar que os modos intuitivos para o pensamento geométrico-matemático não propõem uma ausência de regras lógicas e as correntes logicistas não são tão rígidas como são comumente consideradas. Michael Detlefsen e Sébastien Gandon, “*Poincaré versus Russell sur le rôle de la Logique dans les mathématiques*” *Les Études Philosophiques* 2 (2011): 153-178.

<sup>70</sup> Os princípios de adequação se estabelecem quando o ser finito busca compreender algo além de suas limitações, conforme os discursos a respeito das verdades eternas no pensamento metafísico constantemente evidenciam. Para Descartes, por exemplo, a adequação é necessária, visto que exista uma diferença fundamental entre os objetos externos, a percepção destes e suas apreensões. John Cottingham. *Dicionário Descartes* (Rio de Janeiro: Jorge Zahar

extinção do pensamento metafísico, defendendo uma concepção contingente da realidade em constante transformação e mudanças perenes<sup>71</sup>. No pensamento clássico grego, tais tendências eram discutidas em diferentes contextos, e.g., a ideia de um eterno por vir em Heráclito e o ser imóvel em Parmênides. Em contrapartida, nos movimentos artísticos contemporâneos, percebe-se uma gradual transformação na concepção das formas, as quais convidam o espectador a refletir a respeito de diferentes concepções a respeito do *cosmo* enquanto transforma tradições, juízos estéticos, escolhas éticas e sistemas lógicos<sup>72</sup>. Desta maneira, considera-se a noção de contemplação nos autores antigos citados ao mesmo tempo em que se atesta ao longo do texto a inter-relação com o pensamento contemporâneo. De acordo com os objetos formal e material desta tese, investigar-se-á, posteriormente, as noções de espaço por uma abordagem fenomenológica. Torna-se, portanto, imprescindível a discussão a respeito das raízes e expressões do pensamento humano a partir de suas atitudes teóricas em relação ao mundo. Para tanto, diante dos limites da racionalidade sintática e da *inexpressabilidade da substância*, reinvoca-se uma racionalidade *contemplativa* e mais abrangente, na qual seja possível investigar os lugares de vida, os horizontes e os mundos em suas condições e em suas possibilidades para o pensar humano. Em termos fenomenológicos, um retorno às coisas como elas se apresentam necessita de uma investigação das condições transcendentais da subjetividade, as quais invariavelmente se alicerçam nas tradições e expressões humanas em suas variadas formas culturais. Na presente tese, enfatiza-se o *maravilhamento no mundo* como condição necessária ao pensamento, i.e., condição sem a qual

---

Editora, 1993), 152-153. Tais ideias de adequação para o entendimento da *Verdade* devem conter inúmeras especificações dadas pela experiência, as quais relacionam a consciência com algo exterior à mente, gerando, assim, critérios para o seu estabelecimento. Kevin Mulligan et alli, “*Truth-Makers*” *Philosophy and Phenomenology Research* 44 (1984): 287-321.

<sup>71</sup> O convencionalismo e o apriorismo são outros termos para ilustrar a relação entre necessidade e contingência no discurso filosófico em torno das questões geométricas no final do século XIX, conforme as posições distintas de Poincaré e Russell ilustram. Roberto Torretti, *Philosophy of Geometry from Riemann to Poincaré* (Dordrecht: Reidel Publishing Company, 1978), 301-358. Todavia, a questão da contingência devido aos desenvolvimentos geométricos preocupa Oskar Becker, o qual encontra nos estudos fenomenológicos um substrato para defender as bases das concepções físicas e geométricas – correlacionando os estudos fenomenológicos com as Teorias da Relatividade de Einstein e o desenvolvimento de distintas geometrias. Desejava, portanto, superar a ideia de que os axiomas geométricos e suas aplicações com o mundo físico seriam contingentes. Oskar Becker, “*Contributions toward the Phenomenological Foundation of Geometry and Its Physical Applications*” In *Phenomenology and the Natural Sciences*, ed. Joseph Kockelmans e Theodore Kisiel (Illinois: Northwestern University Press, 1970), 119-146.

<sup>72</sup> Visto que tais expressões culturais e artísticas serão exploradas para um melhor entendimento de uma *Fenomenologia do espaço*, limita-se no presente estágio do texto a alguns exemplos pontuais a constatação de como as diferentes concepções de espaço se articulam no mundo e promovem diferentes concepções de todas as áreas da intelectualidade humana. No caso específico das associações existentes entre as ideias de espaço e as concepções geométricas, deve-se investigar os modos pelos quais diferentes concepções a respeito do espaço emergem com o surgimento de novas geometrias, i.e., como o pensamento humano se articula diante de diferentes concepções sobre o espaço e como estas perspectivas se relacionam com o pensamento geométrico em especial.



nenhuma expressão humana poderia existir, ter sentido ou constituir uma tradição no mundo. Ressalta-se, assim, que a atitude teórica do ser humano, contemplativa, portanto, se constitui por meio do *maravilhamento* e se expressa nas diversas condições culturais. No desenvolvimento desta tese, considera-se a noção de *mundo da vida*, da Cultura no pensamento pós-kantiano, almejando-se uma fenomenologia do espaço, na qual as expressões e os modos de apreensão do Vero, do Belo e do Bom possam ser manifestos.

Uma discussão a respeito da noção de contemplação (*theoria*) ilumina tais questões filosóficas e nos ajuda a refletir a respeito dos nossos próprios meios de conhecer o mundo e nos expressarmos em nossas respectivas tradições. Embora inúmeros estudos a respeito de todas as transformações literárias, artísticas, filosóficas, científicas e culturais iniciadas na segunda metade do século XIX sejam impossíveis de serem resumidos e descritos com precisão histórica e intelectual, é possível constatar uma mudança significativa dos entendimentos das ciências particulares e das concepções a respeito dos *lugares de vida* para o desenvolvimento da Cultura contemporânea em um processo contínuo com profundas consequências sociais e políticas<sup>73</sup>. Assim, tais mudanças podem ser notadas em diversas expressões Culturais aparentemente distintas, como são os casos das investigações científicas, os movimentos sociais, discussões éticas e expressões estéticas.

Ao se escrutinar a noção de contemplação em uma leitura seletiva dos textos de Platão, Aristóteles e Plotino, pode-se considerar a complexa relação entre a contemplação e a causalidade, i.e., como a busca pela coisa em si mesma, incluindo o fator abstrativo e a criação de objetos ideais, justifica o estabelecimento de valores, mas também a aplicação de diferentes metodologias para o entendimento. Consequentemente, o surgimento de diferentes sistemas lógicos, geometrias e modelos físicos para a compreensão da realidade são metonímias de uma realidade metafísica que

---

<sup>73</sup> As transformações intelectuais e históricas são objetos de inúmeras reflexões em diferentes contextos, e.g., as reflexões de Brentano, a dialética de Hegel e as reflexões em torno do surgimento da história da Ciência. Um caso recente, no âmbito das *filosofias naturais*, foi a investigação dos paradigmas do pensamento científico e a tensão existente entre os modos tradicionais em contrapartida aos iconoclastas por Thomas Kuhn, *A Tensão Essencial* (Lisboa: Edições 70), 2009; *As Estruturas das Revoluções Científicas* (São Paulo: Perspectiva, 1996). Evidentemente que tais conjecturas sociabilizam os critérios para o conhecimento científico, os quais somente poderiam ser defendidos por modelos de falsificação ou ainda por meio de um embasamento científico a problemas particulares. Karl Popper, *A miséria do Historicismo* (São Paulo: Edusp, 1980); *Lógica das Ciências Sociais* (Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999). Tais exemplificações são suficientes para verificar o intenso interesse de investigação sobre as concepções científicas, mesmo não havendo – também por não existir – um consenso a respeito das fundamentações centrais das filosofias naturais e suas ciências particulares.

almeja a discutir *o fundamento de nossos fundamentos*<sup>74</sup> intelectuais. Todavia, uma discussão sobre o desenvolvimento e a relevância das tradições humanas, em suas mais variadas expressões e modos de pensamento que sustentam todo e qualquer discurso ou busca metafísica, deve ter em mente a necessidade de um processo de *desestruturação corrosiva* de suas mais profundas bases de sustentação, sejam estas consideradas pelo ponto de vista dogmático ou pelo dogma do *anti-dogmatismo*. Dentre estas perspectivas que nos auxiliam a superar um esvaziamento da busca intelectual em detrimento de uma verdade aceita por convenção e sem convencimento por bases físicas, metafísicas e racionais, pode-se enumerar as seguintes vozes na contemporaneidade: a crítica social de Marx<sup>75</sup>; as avaliações psicanalíticas de Freud<sup>76</sup>; a destruição e reestabelecimento

---

<sup>74</sup> A noção metafísica de fundamento possui inúmeras abordagens e polissemias, todavia, diante das transformações contínuas dos pensamentos filosófico e científicos no final do século XIX, constata-se a urgência de uma investigação a respeito daquilo que é necessário ao conhecer, ou seja, almeja-se a estudar aquilo que propicia o próprio pensamento e sem o qual não haveria possibilidade de pensamento. Assim, a ideia metafísica de fundamento se enraíza profundamente no próprio ato de pensar e iniciar a filosofia, visto que existe o desejo de iluminar aquilo que subiste as coisas que se apresentam diante de nós. Inquirir a respeito do fundamento, portanto, conduz a reflexão à ontologia, sendo indissociável ao se discutir o fundamento falar do Ser. Aniceto Molinar. *Léxico de Metafísica* (São Paulo: Paulus, 2012), 67-68. Não por acaso as investigações heideggerianas sobre o ser, após se concentrarem no *Dasein*, único ser que reflete a respeito do Ser, debruça-se sobre a questão do fundamento e do pensar. Martin Heidegger, *Sobre a Essência do Fundamento* (São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1971); “*What is called Thinking?*” (New York: Harper & Row, 1968). Em ambos os textos são percebidos como o fundamento por meio do pensamento do humano no mundo deve propiciar um lugar acolhedor para se existir no mundo. Assim, a raiz *Grund*, bastante comum em textos germanófonos, explicita tanto a origem, como o princípios e a razão de existência, conforme interpretações do princípio da razão suficiente. Não se pode esquecer, todavia, que desde o romantismo, mas sobretudo na fenomenologia existencial heideggeriana, este solo somente poderia se sustentar no abismo (*Abgrund*). Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofia* (Barcelona: Editorial Ariel, 2004), 1413-14.

<sup>75</sup> Dentre as inúmeras considerações referentes ao pensamento de Karl Marx, são inegáveis suas contribuições para a crítica e prática social nas sociedades capitalistas, em especial, as ideias a respeito da formação das superestruturas como mecanismo de controle social. Deve-se, portanto, superar os mau usos e abusos do trabalho deste pensador para que seja lhe feita uma justa interpretação de seu valor e de sua importância para o entendimento da sociedades, seus modos de produção e organização política. Tal crítica inaugura um olhar sistemático para a sociedade que nos ajuda grandemente, sobretudo diante de seus refinamentos e transformações teóricas necessárias. Gerald Allan Cohen, *Karl Marx’s Theory of History: A Defense* (New York: Oxford University Press, 2000). Entre outras considerações passíveis de serem discutidas, a impossibilidade de uma revolução social concreta e a aniquilação das heranças intelectuais para a expressão de todo e qualquer pensamento são algumas das limitações explícitas, as quais possibilitam uma crítica social distante dos ideais de uma era pretérita. H.B. Acton, *The Illusion of The Epoch: Maxism-Lenism as a Philosophical Creed* (London: Cohen& West, 1962), 251- 272.

<sup>76</sup> As obras psicanalíticas de Freud popularizaram inúmeras investigações existentes no âmbito da psicologia que transformariam os modos pelos quais os seres humanos se reconhecem, seja particularmente ou em sociedade. A ideia de um inconsciente em profunda relação com a consciência humana, a informar sem nunca estar plenamente manifesto. A primazia da racionalidade enraizada na consciência se encontra sob suspeita epistemológica neste contexto, sobretudo diante da necessidade de se reavaliar os símbolos, os mitos, a linguagem e seus respectivos processos interpretativos. Paul Ricoeur, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation* (Binghamton: Yale University Press, 1970), 3-58. Em sua interpretação do pensamento de Freud, Ricoeur nos provoca a pensar a epistemologia contemporânea entre a fenomenologia e a psicologia, em uma busca para a sustentação do sujeito no mundo, sobretudo em suas constituições éticas, por meio das relações simbólicas no mundo (344-552). As repercussões sociais dos estudos psicanalíticos são importantíssimos e não podem sequer serem dignamente mencionados; todavia, deve-se salientar os modos de entendimento do humano entre as críticas sociais e psicanalíticas, conforme alguns pensadores da escola de Frankfurt bem exemplificam. Rolf Wiggershaus, *The Frankfurt School: its History, Theories and Political*

de todos os valores de Nietzsche<sup>77</sup>; a experiência genuína com o mundo e os objetos no mundo pela consciência em Husserl<sup>78</sup>; a superação do esquecimento do ser em Heidegger<sup>79</sup>; a afirmação de uma Diferença que possibilite um discurso racional em Jacques Derrida<sup>80</sup>; as relações entre o poder e o conhecimento em suas organizações articulações sociais mais abrangentes em Foucault<sup>81</sup>. Um

---

*Significance* (Massachusetts: MIT Press, 1998), 1-104. Wilhelm Reich, *The Mass Psychology of Facism* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1970).

<sup>77</sup> A crítica voraz de Nietzsche a todas as formas de sustentação dos valores éticos, estéticos e epistemológicos busca redefinir a racionalidade humana a partir do esclarecimento de suas origens históricas e a superação das escolhas que eliminem a vitalidade humana. *On the Genealogy of Moral and Ecce Homo* (New York: Random House, 1967); *The Will to Power* (New York: Random House, 1967). Tal atitude se verifica durante toda a sua obra. Estes textos citados, apenas por exemplificação, produzem um legado a partir do qual as ciências deveriam se orientar por alicerces éticos e estéticos na promoção do homem e da sociedade, visto ser necessário uma constante *re-avaliação de todos os valores*. Babbette Babich, *Nietzsche's Philosophy of Science: Reflecting Science on the Ground of Art and Life* (New York: SUNY Press, 1994), 238-284. Tal crítica profunda à sociedade possui inúmeros paralelos inegáveis ao longo do século XX, desde interpretações totalitárias de seu pensamento que sustentassem regimes políticos, e.g., o nazismo, a recepções que afirmassem a total necessidade de uma reconstrução da sociedade, das disciplinas científicas e do reconhecimento do humano. Steven Aschheim, *The Nietzsche Legacy in German 1890-1990* (Berkeley: University of California Press, 1992), 1-51; 232-308

<sup>78</sup> O desenvolvimento do pensamento fenomenológico por Edmund Husserl visa a examinar os modos pelos quais a consciência apreende os objetos de tal maneira a destacar uma experiência genuína na relação entre a mente e o objeto. Para tanto, estuda-se a intencionalidade a partir das suspensões do juízo, o que gradativamente promove a constituição intersubjetiva da objetividade. Edmund Husserl, *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental* (Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012), 110-155. Tal proposta, já presente em seus trabalhos iniciais, acentua a existência de uma *lógica pura* para os saberes científicos, os quais se encontrariam conectados no universo teórico sem perda de seus objetivos particulares. Edmund Husserl, *Logical Investigations vol 1* (New York: Routledge, 2001), 144-163. Mostra-se, portanto, como tais discussões se encontram no centro das discussões epistemológicas em diversas tradições, e.g., realistas, analíticas, subjetivistas e assim por diante. Ademais, devido às investigações a respeito do *mundo da vida*, a sustentar todos os saberes particulares, o pensamento de Husserl avalia filosoficamente as atitudes diárias, sociais e intersubjetivas como uma matriz de possibilidade para o pensamento humano. David Carr, *Interpreting Husserl* (Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987).

<sup>79</sup> O pensamento heideggeriano, em sua investigação do Ser e da autenticidade humana, propõe-se a destruir todas as possibilidades de uma experiência que não seja genuína com o Ser existente no mundo, e.g., as técnicas, as artes, as ciências e a metafísica. Desta maneira, constata que não apenas há um *esquecimento do Ser*, mas também existe um *esquecimento deste esquecimento*, tamanha a alienação presente em relação àquilo que é tão caro a este pensador. Martin Heidegger, *Being and Time* (Albany: SUNY Press, 2010), 289-316. Deve-se, portanto, destruir todos os níveis que propiciem tal inautenticidade, ainda que seja impossível ao humano escapar de sua finitude, da linguagem e do mundo no qual se encontra inserido – as reduções, construções e destruições são inerentes e constantes neste caminhar. Martin Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology* (Indianapolis: Indiana University Press, 1-23).

<sup>80</sup> Ao herdar o processo destruidor do pensamento de Nietzsche e Heidegger, Derrida enfatiza a permanência de alguns elementos impossíveis de serem completamente destituídos, ideias já presente nestes pensadores, mas não enfatizadas por muitos de seus intérpretes. Ao afirmar a *desconstrução*, portanto, o filósofo francês afirma a destituição da metafísica vista como algo homogêneo e unificado, conforme a tradição atribuí ao chamado *Platonismo*. Jacques Derrida, *Dissemination* (New York: Continuum, 2004), xvi-xviii; 75-77. *Positions* (Chicago: University of Chicago Press, 1981), 39-45. Ironicamente, a atitude de desconstruir e a afirmação da Diferença são inerentes aos diálogos platônicos, sobretudo os aporéticos. Afirma Derrida, portanto, a impossibilidade de uma plena reestruturação de todas as coisas, mas uma transformação a partir do que nos é dado no mundo por meio da desconstrução e da afirmação da diferença em uma escrita infinita dos saberes, incluindo a metafísica em suas múltiplas tradições. Jacques Derrida. *Of Grammatology* (Baltimore: John Hopkins University, 1997), 301-344. Há inúmeros trabalhos que repercutem tais ideias no âmbito social e político, impossíveis de serem resumidos. Nicholas Royle, ed. *Deconstructions: A user's guide* (New York: Palgrave, 2000).

<sup>81</sup> O estudo do poder em suas mais variadas formas de apresentação na sociedade, sobretudo em suas relações não formalizadas pelas instituições propicia a uma avaliação das bases de sustentação das práticas sociais e dos saberes

dos efeitos inesperados desta série de distintas formas de *desconstruir* os processos de sedimentação intelectual ocidental é a contínua procura por fundamentos ao invés de uma aceitação do niilismo. Desta forma, ao negar uma proposta genealógica que intencione revelar a causa primeira, os princípios primordiais ou explicitar as origens históricas e sociais dos saberes, a presente proposta de tese afirma que aquilo que se se mostra no mundo e se articula em múltiplos horizontes, propicia, ao mesmo tempo, um *des-velar* e um *velar*, ou seja, sustenta o conhecimento humano e condiciona o mesmo dentro de seus limites.

Uma consideração a respeito do saber deve não apenas considerar a coisa, as causas e suas respectivas bases de sustentação, mas também ter em mente os processos receptivos e interpretativos que são inerentes à condição humana em suas inúmeras formas de interagir no mundo. Neste sentido, o estudo da ideia de contemplação no mundo antigo nos auxilia ao se comparar as maneiras pelas quais uma solução para as antinomias do conhecimento foi proposta, defendida e articulada nas inúmeras áreas do conhecimento humano. Deve-se, portanto, por meio de uma leitura crítica destes textos, apropriar-se da experiência singular e similar que ocorre a todo e qualquer pensamento. Por este motivo, após um olhar limitativo da noção de *theoria* em Platão, Aristóteles e Plotino, avalia-se a importância desta ideia filosófica em nosso pensar contemporâneo.

Um estudo etimológico do termo *contemplação* mostra as múltiplas aplicações desta e de outras palavras associadas à mesma raiz. Trata-se de uma vasta rede de significados, abrangendo áreas da mística, da religião, da ética, da epistemologia, da estética e assim por diante. O termo grego que comumente se traduz por contemplação é *theoria*, o qual possui as seguintes conotações: *ver, observar, estar em ou ser parte de*. A raiz *theo* significa brilhar ou irradiar e, portanto, *theoreion* se refere ao lugar designado para se ver ou observar, como é o caso dos espectadores dos jogos olímpicos. As mais comuns e prováveis traduções para *theoria* designam um olhar em

---

como artifícios de luta e sustentação dos poderes políticos. Neste contexto, os discursos a respeito de verdades estabelecidas pela tradição e pelos saberes são precisamente estudados diante dos limites estabelecidos pela conveniência de seus atores. Michel Foucault. *Microfísica do Poder* (Rio de Janeiro: Edições Graal Ltda, 1982), 1-28. *A ordem do discurso: Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970* (São Paulo: Edições Loyola, 1999), 29-35. Tais considerações se encontram em uma proposta de genealogia do poder a partir das expressões sociais, entre estas, os saberes. Tal estudo da razão, portanto, encontra-se na tradição de destruição ou desconstrução das bases metafísicas sem uma avaliação de sua imprescindibilidade. Gary Gutting. *Michel Foucault's Archeology of Scientific Reason* (New York: Cambridge University Press, 1989), 261-289. Proposta esta que constitui a subjetividade, os saberes em suas respectivas historicidades e as bases transcendentais. Beatrice Han. *Foucault's Critical Project: Between the Transcendental and the Historical* (California: Stanford University Press, 2002), 17-72; 149-179. Michel Foucault. *As Palavras e as Coisas: uma arqueologia das ciências humanas* (São Paulo: Martins Fontes, 2000), 327-333.

direção de algo, ou seja, transmitem uma intencionalidade para o ato de observar. Como há diferentes considerações semânticas que podem ser associadas aos verbos gregos *blepo* e *orao*, os quais designam a ação de ver, o termo *theoria* pode ser associado ao ato de observar atentamente<sup>82</sup>.

A raiz latina para contemplação é *contemplatio* e também conota uma observação cuidadosa ou um olhar com intencionalidade precisa. Da raiz *contemplio*, pode-se deduzir o sentido de um olhar rigoroso, um exame cauteloso por meio da vista, ser um espectador e ponderar<sup>83</sup>. Há claras conotações a um estudo árduo ou consideração rigorosa no uso dos termos relacionados à contemplação na língua latina. O contemplador é, portanto, aquele que observa, analisa, estuda. Deve-se ponderar ainda a respeito do sentido literal do termo que denota uma ideia de criar um espaço para observação, incluindo a perspectiva religiosa do termo. De fato, o prefixo *com*, juntamente ao substantivo *templum*, expressa um noção de lugar, visto que tal prefixo pode indicar: alocação ou simultaneidade; uma ação conjunta; uma ideia de fechamento ou continente<sup>84</sup>. Sabe-se que *templum* é um espaço no qual os líderes religiosos realizam diversos rituais, incluindo a observação das circunstâncias presentes um entendimento a respeito do possível<sup>85</sup>.

De um ponto de vista etimológico, portanto, contemplação pode ser associado ao ato de observar atentamente que ocorre depois de um processo de separação ou esforço. Tal procedimento é facilmente constatado na dialética platônica, na ética aristotélica ou na noção de Intelecto em Plotino. As raízes gregas e latinas do termo indicam um determinado espaço separado para a epifania ocorrer. As ideias associadas à irradiação, brilho ou iluminação acentuam tanto o objeto contemplado quanto o sujeito que almeja ao ato de contemplar. Do ponto de vista antigo, o ato contemplativo exige um esforço e estabelece uma diferença entre aquilo que se contempla e as percepções anteriores a este ato.

Para um melhor entendimento a respeito da noção de contemplação no mundo antigo, focar-se-á nas obras de Platão, Aristóteles e Plotino. Tal redução possui inevitáveis consequências, tais

---

<sup>82</sup>A. Bailly. *Abrégé du dictionnaire Grec Français* (New York: French and European Publication Inc., 1969), 155; 623; Henry Liddell e Robert Scott. *A Greek-English Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1996), 318; 1244.

<sup>83</sup> *Oxford Latin Dictionary* (Oxford: Clarendon Press, 1968), 426-427.

<sup>84</sup> Tal prefixo também expressa simultaneidade, ação conjunta, conexão, complemento, além das ideias de intensidade e continente. *Oxford Latin Dictionary* (Oxford: Clarendon Press, 1968), 383.

<sup>85</sup> Gradativamente o termo *templum* passa a designar um local de culto. A raiz *tem* indica um corte ou uma separação, entendendo-se o termo *templum* como um lugar especialmente separado no qual a divindade apareceria, sendo associado, portanto, à casa dos deuses. *Oxford Latin Dictionary* (Oxford: Clarendon Press, 1968), 1914-15. Michel de Vann. *Etymological Dictionary of Latin and other Italic Languages* (Leidein: Brill Academic Publishers, 2008), 610-611.

como a ausência do pensamento pré-Socrático e dos filósofos helenísticos<sup>86</sup>. Todavia, ao analisar brevemente este pequeno universo textual na vastidão dos textos antigos, mostra-se essencial para entender o desenvolvimento de algumas considerações filosóficas relevantes no mundo ocidental, em especial uma discussão sobre as Origens do Vero, do Belo e do Bom, assim também suas possíveis inter-relações.

Conforme indicado na exposição etimológica, contemplação é uma atividade mental em relação a um determinado objeto. Para Platão, Aristóteles e Plotino, somente por meio da contemplação é possível falar de uma correta apreensão dos objetos na mente humana. A relevância desta noção filosófica pode ser atestada nas seguintes passagens: na famosa alegoria da caverna platônica<sup>87</sup>; na ideia aristotélica de que o ser humano é um ser contemplativo (*theoretical bios*) e, portanto, o mais feliz (*eudamonia*) de todos os seres<sup>88</sup>; do ponto de vista metafísico, Aristóteles afirma que o conhecimento por meio da contemplação é aquele que trata do ser (*physis*), da substância (*ousia*) e das causas (*aitia*) e se sustenta por si<sup>89</sup>. Conclui-se ao ler tais passagens, que no período clássico da filosofia grega há aqueles que acreditam que o ser humano possa ter um conhecimento além das opiniões comuns proveniente dos sentidos para se discutir a origem daquilo que existe e seus respectivos efeitos e causas. O ser humano encontra prazer e auto realização no ato contemplativo, tanto do ponto de vista pessoal como social.

---

<sup>86</sup> Entretanto, algumas referências podem indicar algumas considerações relevantes neste vasto material sem comprometer a discussão em questão. Barry Sandywell. *Presocratic Reflexivity: The Construction of Philosophical Discourse c. 600-450 BC* (New York: Routledge, 1996). Este texto nos mostra como o modo de vida teórico possibilita à construção de um discurso a respeito do cosmo, do uso da linguagem e do Bem nas inúmeras correntes do pensamento pré-socrático, em especial na reflexão a respeito das coisas e de si. Ainda que a importância dos *corpora* platônico e aristotélico seja indiscutível, a ausência de diferentes tradições forneceria uma imagem distorcida dos diferentes fenômenos relacionados à *theoria*, ou ao ato de contemplar. Contudo, o vasto material e as diferentes manifestações culturais na antiguidade não propiciam uma aparente síntese que possa ser vista em diferentes fenômenos religiosos, sobretudo no Cristianismo tardio, e.g., as religiões de mistério no helenismo, o gnosticismo judaico-cristão; o misticismo medieval. Dominic J. O'Meara, "Gnosticism and the Making of the World in Plotinus" In *The Rediscovery of Gnosticism*, ed. Bentley Layton (Leiden: Brill, 1980), 365-378. A referida síntese não pode ser obtida, tampouco, do ponto de vista intelectual, visto existirem inúmeras relações entre a ideia de espetáculo e a busca pela via contemplativa, ou seja, há o *maravilhamento* com as coisas e com o mundo, ao mesmo tempo em que são estabelecidas inúmeras expressões em contextos específicos. Andrea Nightingale, *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy: Theoria in its Cultural Context* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 1-22. A recepção teológica do termo é fundamental para as diferentes interpretações dos modos que o divino se revela. John Kenney, *Contemplation and Classic Christianity: A Study in Augustine* (Oxford: Oxford University Press, 2013). Destacam-se também as considerações epistemológicas e filosóficas posteriores. Thomas Bénatouil e Mauro Bonazzi, *Theoria, Praxis and the contemplative Life after Plato and Aristotle* (Leiden: Brill, 2012). John Marenbon, *Medieval Philosophy: An Historical and Philosophical Introduction* (New York: Routledge, 2007), 6-34; 205-270.

<sup>87</sup> Platão. *A República* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2014), 517.

<sup>88</sup> Aristotle, *The Nicomachean Ethics* (Cambridge: Harvard University Press, 1934), X 7-9.

<sup>89</sup> Aristotle. *The Metaphysics. The Loeb Classical Library* (Cambridge: Harvard University Press, 1933-1935), I.2 982a29ff.

Plotino, por sua vez, afirma que todas as coisas são provenientes do ato contemplativo<sup>90</sup>. Tal assertiva se baseia na concepção platônica de que o Bem se encontra no centro de todas as coisas. Assim, Plotino pode afirmar que o princípio intelectual necessita do Bem, mas o Bem não necessita de coisa alguma. O ser humano sempre almeja ao Bem – ou sua contemplação –, o qual tem sua imagem formada na mente humana quando o intelecto se dirige em direção ao Bem. Desta maneira, de acordo com Plotino, o intelecto contempla ao Bem e forma uma imagem na mente humana, ou seja, o intelecto em estado de *maravilhamento* é capturado pelo Bem. Por este argumento, Plotino deseja preservar o Bem como a causa primeira e eficiente da imagem produzida por meio do intelecto. Esta *força coerciva* que maravilha ao intelecto pode ser generalizada, i.e., o Bem descrito não pode ser entendido somente por suas óbvias sugestões éticas, mas esta noção herdada da tradição platônica pode ser aplicada a perspectivas estéticas e lógicas sem a perda da consistência filosófica. Por fim, a relação entre o Bem e o Intelecto em Plotino possui consequências *centrípetas* e *centrífugas* do ponto de vista metafísico, pois há uma clara *diferença ontológica*<sup>91</sup> a separar o Intelecto e o Bem, porém, ao mesmo tempo, o ato contemplativo possibilita uma aproximação.

Diante das inúmeras tradições a respeito da contemplação é possível perceber uma intensa relação entre as perspectivas filosóficas, místicas e religiosas no mundo antigo e uma correlação entre o razoável e o racional. Deste modo, os diversos contextos históricos que propiciam as produções intelectuais relativas ao termo indicam uma iluminação, ou epifania, a ocorrer em determinados espaço e tempo especialmente separados para o ato contemplativo.

Na Carta Sete, a tradição platônica registra que há três elementos essenciais para uma *episteme*: o nome, a definição e a imagem<sup>92</sup>. Diversos paralelos podem ser encontrados em outros

---

<sup>90</sup> Plotinus. *The Enneads*, (London: Faber and Faber, 1962), III. 8.

<sup>91</sup> O termo *diferença ontológica* foi usado por Martin Heidegger para distinguir entre o Ser e os seres, ou seja, buscava o filósofo da floresta uma categoria para tratar das distinções existentes entre as coisas que se apresentavam à percepção e a coisa em si mesma. Deste modo, apenas enfatiza uma relação tratada à exaustão por inúmeras perspectivas filosóficas. Martin Heidegger. *The Basic Problems of Phenomenology* (Indianapolis: Indiana University Press, 1975), 1-23. Graeme Nocholson, “*The Ontological Difference*” *American Philosophical Quarterly* 33.4 (1996): 357-374.

<sup>92</sup> Platão. Carta VII. São Paulo: Edições Loyola, 2013, 242a.

diálogos, como os que seguem: a importância dos nomes em *Crátilo*<sup>93</sup>; a escrita no *Fedro*<sup>94</sup>; questões políticas nas *Leis* e na *República*<sup>95</sup>. Todavia, de acordo com a Carta Sete, temos que o *nome* afirma a existência de alguma coisa sem uma clara noção do que tal coisa seja; por sua vez, a definição é uma construção linguística que delimita o nome de acordo com algumas noções particulares; por fim, a imagem é entendida como um exemplo concreto da Ideia, e.g., aquilo que é desenhado no caso do círculo<sup>96</sup>. Somente quando estes três elementos são efetiva e claramente discutidos é possível tratar de uma *episteme* particular. Todavia, esta tradição platônica ressalva que a relação entre aquilo que é possível ser conhecido com o ser real ou verdadeiro é obscura, sendo somente obtida por meio da contemplação. Ao analisar as obras platônicas, Victor Goldschmidt afirma que estes quatro termos – *o nome, a definição, a imagem e a episteme* – estão inevitavelmente conectados com a ilusão dos sentidos e com a opinião falsa; com a ignorância humana diante das aporias do saber; com a reminiscência que fornece o conhecimento, ainda que o objeto de conhecimento por si permaneça no obscurecimento; e, finalmente, com a *episteme* genuína, a qual possibilita o conhecimento<sup>97</sup>.

Diante do exposto, conclui-se que a dialética platônica é um constante movimento de ascensão à Ideia contemplada e de retorno ao sensível. Ainda que esta metodologia platônica aspire ao objeto em si passível de ser contemplado (*ousia*), o mesmo sempre escapa às delimitações

---

<sup>93</sup> As discussões a respeito das origens das palavras, em seus usos e em seus contextos pragmáticos, conduz o diálogo em questão a indagar sobre o processo de criação e recepção artística, investigando a relação entre a linguagem e o ser expresso por esta. Sócrates conclui ao diálogo dissociando o ser das coisas e o nome a elas atribuídos; todavia, a associação entre as palavras e as coisas é ainda mais difusa devido à tradição, recepção e recriação das palavras. Deve-se, portanto, iniciar uma profunda investigação com aquilo que nos é dado para alcançar o Bem, a Beleza e a Verdade em si mesmas. *Cratylus*. In *Plato: Completed Works*, ed. John Cooper. (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997), 434a-440e.

<sup>94</sup> A pergunta platônica a respeito daquilo que torna a arte da escrita apta, ou não suficientemente, para o pensamento filosófico possui inúmeras consequências para o desenvolvimento das teorias da Academia, visto que tais escritos não necessariamente refletem um conhecimento genuíno, mas são meras repetições. *Phaedrus*. In *Plato: Completed Works*, ed. John Cooper (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997), 274-278b. Pode-se conjecturar a respeito da relação necessária entre o filósofo e aquilo que deseja conhecer, não apenas um artifício mimético de apreensão e expressão.

<sup>95</sup> A crítica aos poetas ao final da *República* torna a questão de um conhecimento genuíno e de uma ação autêntica na *polis*, o centro do filosofar. Não se trata de um expulsão de todos os poetas, como não se trataria de uma abolição da escrita no *Fedro*, visto que o próprio autor platônico segue a escrever, mas de um tipo de poesia e um tipo de escrita que não possibilita a reflexão necessária sobre o Ser. Platão. *A República* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2014), 495a-621d. Nas *Leis*, tal concepção passa a descrever o governante e o filósofo ideais, os quais tendem a convergir, sobretudo devido ao alto valor do conhecimento teórico a partir do qual as leis podem ser implementadas nas relações entre arte, conhecimento, religião e política. Neste contexto, as virtudes, vistas como excelências a serem cultivadas pelo pensamento racional, podem florescer em sua unidade. *Plato. Laws* In *Plato: Completed Works*, ed. John Cooper (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997), 961a-967.

<sup>96</sup> Platão, *Carta VII*. São Paulo: Edições Loyola, 2013, 242 b-d.

<sup>97</sup> Victor Goldschmidt, *Os diálogos de Platão, estrutura e método dialético* (São Paulo: Loyola, 2002), 40-52



humanas. Deste modo, definições e *espistemai* nunca são plenamente obtidas, pois o intelecto (*nous*) sempre se aproxima do objeto desejado sem obter um conhecimento real deste ser<sup>98</sup>. Segue a conclusão presente na Carta Sete:

E o mesmo ocorre em relação às figuras retilíneas e circulares, as cores, o bem, o belo e o justo, e em relação a todo o corpo artificial e natural, ao fogo, à água e a todas essas coisas, acerca de todo ser vivo e dos caracteres nas almas, e acerca de todas as ações e paixões. Pois desses, caso alguém não compreenda os quatro elementos, de um modo ou de outro, jamais será completamente partícipe do saber do quinto<sup>99</sup>.

Tais reflexões indicam a necessidade da existência de um objeto para a apreensão e um princípio que relacione objeto e pensamento, conforme o princípios de adequação em Descartes, Spinoza e Leibniz<sup>100</sup>. No Fédon, por exemplo, a tradição platônica questiona a existência da coisa em si (*ousia*), do Vero, do Belo, do Bom<sup>101</sup>. A conclusão é que tais perspectivas não são acessíveis aos humanos por meio de nossos sentidos. Há a ideia de uma preparação para um modelo mais preciso de investigação, concluindo que um entendimento a respeito das coisas em si somente poderia ser obtido pelo intelecto independente dos sentidos. O corpo confunde a alma, prevenindo os humanos de observarem a verdade. Deve-se, portanto, lutar contra os sentidos e o próprio corpo para contemplar aquilo que existe em si e por si mesmo. Tal tese sustenta e é sustentada pela afirmação de que a *ousia* somente pode ser contemplada pela alma, sendo impossível obter um conhecimento puro e seguro por meio do corpo. Um corolário imediato de tais afirmações é a aceitação de que somente seria possível um conhecimento puro após a morte, quando há uma separação entre o corpo e a alma. Esta tradição platônica sustenta, inevitavelmente, que o treinamento filosófico está associado diretamente à aceitação da morte como condição positiva,

---

<sup>98</sup> Os paralelos com as inúmeras tradições filosóficas ocidentais são evidentes, desde o pensamento de uma filosofia negativa no helenismo, passando pelas tradições medievais e pelo pensamento de René Descartes e Immanuel Kant: a *imprescindibilidade* do ser é somente igual à sua *inexpressabilidade* nas diversas expressões humanas.

<sup>99</sup> Platão. *Carta VII* (São Paulo: Edições Loyola, 2013), 342d-e.

<sup>100</sup> Conforme pode ser ilustrado pelo pensamento cartesiano, deseja-se iniciar o pensar com as características evidentes, eliminando gradativamente as pré-concepções a respeito de todas as coisas. Entretanto, a junção entre as realidades físicas e metafísicas são necessárias para o estabelecimento da crença, da certeza e do discurso seguro. John Cottingham. *Dicionário Descartes* (Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993), 30-31. As pesquisas a respeito da ontologia no período medievo são recebidas pelo pensamento de Descartes, Spinoza e Leibniz a partir da noção de adequação, sobretudo devido ao princípio de causalidade e à existência de uma causa primeira. Deve-se também incluir a relação entre o intelecto e a coisa percebida, conforme algumas correntes fenomenológicas enfatizam; por fim, pode-se investigar as raízes de diferentes concepções a respeito da verdade como adequação, as quais podem servir para o esquecimento de uma distinção ontológica, conforme pode ser ilustrado pelo pensamento de Martin Heidegger. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía A-D* ( Barcelona: Editorial Ariel, 2004), 61-62.

<sup>101</sup> Plato. *Phaedo*. In *Plato: Completed Works*, ed. John Cooper (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997), 66a-69.

visto que as limitações do corpo não mais existiriam. No contexto do diálogo, a ironia platônica nos conduz ao paradoxo existente entre Sócrates ser o filósofo ideal e ter a possibilidade do mesmo temer a morte<sup>102</sup>.

A separação entre o corpo e alma se relaciona diretamente com a existência do Vero, do Belo e do Bem, mas, acima de tudo, na impossibilidade de contemplação destes por meio dos sentidos corporais. Preparação e investigação são necessárias para a contemplação, conforme segue:

Ou você já os apreendeu com algum dos seus sentidos corporais? Refiro-me a todas as coisas como a Grandeza, a Saúde, a Força e, em uma expressão, a realidade de todas as coisas, aquilo a que cada uma delas é em sua essência. Aquilo que lhes é mais verdadeiro nestas coisas pode ser contemplado por meio do corpo, ou é esta a opinião correta: todos aqueles entre nós que se preparam melhor e de maneira mais acurada possível são estes os quais a investigar qualquer coisa estarão o mais próximo de conhecer aquilo que investigam?<sup>103</sup>

Há aquilo que não pode ser entendido pelos sentidos ou opiniões comuns. Um método correto que não apreenda a coisa em si é necessário, pois fornece à mente humana (*nous*) uma aproximação por meio da contemplação. De acordo com a *Alegoria da Caverna*, a contemplação ocorre por um árduo esforço dentro daquilo que é possível ser conhecido; quando um contempla o objeto do desejo, encontra também as causas do Belo, do Vero e do Bom. Ao usar toda a carga semântica presente no termo *theoria* e brevemente sinalizada nas questões etimológicas, a tradição platônica afirma que o objeto desejado irradia, sendo a fonte de todas as coisas no reino do visível. Torna-se evidente uma discussão a respeito dos elementos retóricos associados à escolha do Bem como objeto do desejo filosófico na República platônica, sobretudo, diante das consequências pragmáticas na audiência no contexto do período comumente chamado de clássico<sup>104</sup>. Todavia,

---

<sup>102</sup> A aceitação da morte é um tema desenvolvido na Apologia de Sócrates, especialmente a partir das consequências de um agir ético diante da contemplação do Bem. Plato. *Apology* In *Plato: Completed Works*, ed. John Cooper (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997), 29b-30c.

<sup>103</sup> Plato. *Phaedo*. In *Plato: Completed Works*, ed. John Cooper (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997), 65c-66e. Segue o texto em Inglês, com grifo nosso: “*Or have you ever grasped them with any of your bodily senses? I am speaking of all things such as Bigness, Health, Strength and, in a word, the reality of all other things, that which each of them essentially is. Is what is most true in them contemplated through the body, or is this the position: whoever of us prepares himself best and most accurately to grasp that thing itself which he is investigating will come closest to the knowledge of it?*”.

<sup>104</sup> Ao se observar a narrativa da *República* e das *Leis*, deve-se perguntar a respeito do efeito em todos os ouvintes ou leitores destes textos, em especial como agir de acordo com o Bem. As críticas platônicas a respeito de uma separação entre o conhecimento filosófico e o bem viver já nos alertam para a resposta da audiência implícita ao diálogo. Todavia, as teorias do efeito para as interpretações textuais nos auxiliam grandemente no entendimento a respeito das relações estéticas fornecidas pela dramaticidade e seus resultados pragmáticos nos textos platônicos. A.K. Cotton. *Platonic Dialogue and the Education of the Reader* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 32-57. O mesmo processo deve ser observado nas relações existentes entre os entendimentos de *mimesis* na *Poética*, *Retórica* e *Política* aristotélicas, i.e., seus pressupostos estéticos, lógicos e éticos em profunda conexão com seus contextos particulares de produção.

duas características distintas são possíveis de serem enumeradas no que tange ao ato contemplativo: a contemplação produz os meios necessários para o entendimento, sendo a fonte para o reino do visível, conforme a analogia com a luz; esta fonte é a causa do Vero, do Belo e do Bem. Segue o argumento platônico na Alegoria em questão:

Meu Caro Gláucon, este quadro – prossegui eu – deve agora aplicar-se a tudo quanto dissemos anteriormente, comparando o mundo visível através dos olhos à caverna da prisão, e a luz da fogueira que lá existia à força do Sol. Quanto à subida ao mundo superior e à visão do que lá se encontra, se a tomares como a ascensão da alma ao mundo inteligível, não iludirás a minha expectativa, já que é teu desejo conhecê-la. O Deus sabe se ela é verdadeira. Pois, segundo entendo, no limite do cognoscível é que se avista, a custo, a ideia do Bem; e, uma vez avistada, compreende-se que ela é para todos a causa de quanto há de justo e belo; que, no mundo visível, foi ela que criou a luz, da qual é senhora; e que, no mundo inteligível, é ela a senhora da verdade e da inteligência, e que é preciso vê-la para se ser sensato na vida particular e pública<sup>105</sup>.

De acordo com Sócrates é impossível saber se o visível e seus modos de apreensão são verdadeiros, mas, de acordo com o mesmo, o Bem é o último a ser visto e alcançado. A despeito da importância pragmática que impulsiona o tratamento do Bem neste trecho da *República* platônica, observa-se como há um último estágio no ato contemplativo que pode ser diretamente associado ao Vero e ao Belo. Em outras palavras, distantes do debate ético da república é possível uma generalização do entendimento de Bem presente no diálogo para as esferas do Belo e do Vero, estes que também se encontram “nos limites do cognoscível”. Todavia, neste trecho em destaque, entende-se que a ideia de Bem seria a causa do Justo e do Belo; assim também, somente por meio da contemplação deste Bem se agiria corretamente na vida pública e privada. Na presente interpretação desta Alegoria, deseja-se enfatizar a força do Sol, a qual pode ser confundida com uma grande fogueira no exterior da caverna, mas foca-se também no *maravilhamento* a impulsionar a subida em direção ao ser luzente. Ao sair da caverna, contempla-se o exterior nos limites do cognoscível, avistando-se o Vero, o Belo e o Bom. Deste modo, estudar-se-ão no desenvolvimento da presente proposta de tese o *maravilhamento no mundo*, a força a impulsionar tal atitude e as origens do Vero, do Belo e do Bom. Estas últimas que não possuem uma hierarquia, mas se afirmam diante da contemplação do Ser.

Faz-se necessária uma relação coerente, coesiva e consistentes de nossas relações com aquilo que nos maravilha no mundo, algo incondicional e sem o qual não há pensamento. Há uma

---

<sup>105</sup> Platão. *A República* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2014), 517 b-c.

força coerciva no ato contemplativo que simultaneamente ao se revelar disponibiliza as bases para nossa reflexão. Visto que a coisa em si nunca é apreendida, o infinito parece uma fascinante e interessante metáfora para aquilo que não pode ser compreendido, ou seja, aquilo que não pode ser reduzido a meras *de-finições*. A contemplação requer elementos que se encontram distantes de nexos causais, sendo facilmente associada a modelos intuitivos<sup>106</sup>, os quais se sustentam em diversos modos de recepção por meios interpretativos e requerem inúmeras expressões no mundo. Tais expressões devem ser articuladas por princípios resultantes do encontro com este infinito impossível de ser plenamente compreendido por si, restando apenas imagens mentais. Busca-se, portanto, entender as diversas formas de expressão no mundo nas quais o Vero, o Belo e o Bom se manifestem e possa se inter-relacionar por meio de um estudo fenomenológico a respeito das Ideias de espaço.

A ambição platônica descrita na República revela uma tendência metafísica que deseja explicar o mundo como um reflexo do movimento humano em direção à Ideia que se manifesta em diferentes formas e tipos, possuindo a Ideia de Bem posição central. Tal busca permeia os textos aristotélicos e o pensamento de Plotino. Ademais, em uma interpretação fenomenológica, pode-se conjecturar a respeito do *maravilhamento* ou das condições que possibilitem a apreensão do Bem e sua expressão enquanto Ideia. Tal atitude inter-relaciona a subjetividade e os objetos ideais na constituição da intelectualidade humana<sup>107</sup>.

---

<sup>106</sup> A diversidade de entendimentos a respeito da noção de intuição deve ser salientada, ainda que não exista a pretensão de esgotar todos os significados do termo. Neste contexto, refere-se a todos aqueles pensadores que procuram eliminar o processo intuitivo por um modo de expressão racional que elimine as incertezas absolutamente. Julga-se que tais intentos, tanto de uma certeza absoluta, mas também de uma eliminação dos processos intuitivos, são criações artificiais que não correspondem ao todo da racionalidade humana. Para tanto, afirma-se a correlação entre racionalidade e razoabilidade. A intuição possui inúmeros paralelos na história da filosofia, e.g., as opiniões a serem superadas pela *episteme* nos diálogos platônicos ou a recepção fenomenológica para a consciência. Entende-se, portanto, que a intuição possui grande validade epistemológica, ainda que esta noção deva ser mais bem estudada para as diversas áreas do saber e os diversos modos do entendimento humano. Paul Benacerraf, “*Mathematical Truth*” *The Journal of Philosophy* 70 (1973): 661-679. Ao mostrar o desejo de Hilbert em explicar as intuições matemáticas por um processo racional, observa-se como a relação com o mundo exterior e as delimitações do contexto são necessárias para o entendimento da intuição, ainda que não satisfaçam nosso desejo crítico. Gödel também credita algo à intuição para a constituição dos axiomas, os quais ele acreditava que poderiam ser mais bem investigados pelos estudos fenomenológicos de Edmund Husserl. Kurt Gödel. *What is Cantor’s Continuum Problem?* In *Philosophy of Mathematics: Selected Readings*, ed. Paul Benacerraf e Hilary Putnam (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 470-485; “*The modern development of the foundations of mathematics in the light of philosophy (1961)*” In Kurt Gödel, *Collected Works*, Volume III. New York: Oxford University Press, 1995, 375-387. A respeito das diversas concepções a respeito da intuição no pensamento contemporâneo, vide Elijah Chudnoff, “*What Intuitions are Like*” *Philosophy and Phenomenological Research* 82.3 (2011): 625-654.

<sup>107</sup> Abdul Rahim Afaki, por exemplo, estuda a reinterpretação de Heidegger da alegoria da Caverna, explorando as metáforas na narrativa platônica que Heidegger faz uso para o entendimento do *Lebenswelt* e compara com a recepção de Gadamer das ideias presentes no mesmo texto platônico. Para tanto, retrata brevemente a filosofia transcendental

Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, afirma que a felicidade (*eudaimonia*) consiste em agir de acordo com a *arete*. Consequentemente, a felicidade genuína deve ser relacionada com a mais alta excelência, a qual consiste no conhecimento daquilo que é nobre e divino, ocorrendo somente por meio da contemplação. Ao combinar satisfação pessoal e realização social, o Estagirita situa a contemplação no centro do pensamento filosófico que discute as bases éticas e as implicações para a vida prática. Visto que um elemento de prazer deve existir na noção aristotélica de felicidade e viver de acordo com a sabedoria é a atividade humana mais aprazível, somente por meio do conhecimento filosófico podem os humanos obterem um prazer puro e permanente. Assim, como o intelecto (*nous*) é a mais alta perspectiva para a vida humana, e deve continuamente lidar com os assuntos mais elevados passíveis de serem conhecidos, a contemplação é a mais digna e elevada atividade humana, ocorrendo de maneira interrupta e contínua.

Por conseguinte, devido a esta construção hierárquica baseada no *nous*, Aristóteles pode afirmar que a contemplação é uma divina fonte de felicidade para os humanos. Animais não possuem felicidade, pois estes não podem contemplar por meio da plena capacidade intelectual. Deste modo, constata-se que a felicidade é uma consequência direta de uma vida contemplativa. Ninguém pode ter uma experiência contemplativa durante todo o tempo no mundo, uma vez que há um esforço necessário para se obter esta experiência, sendo, portanto, algo distante de uma

---

husserliana e comenta os textos dos outros filósofos contemporâneos sobre a questão, os quais acredita serem superinterpretações do texto antigo, visto que ao invés de propor uma ascendência em direção ao mundo, seja o *Lebenswelt* em Heidegger ou a tradição em Gadamer, associam-se à realidade retratada pela Caverna em si, ou seja, ambos “colocam o sol na caverna”. Tal análise carece ser vista com muitos cuidados, pois os pressupostos destas duas tradições desejam retratar um entendimento dos textos platônicos que impossibilite a distinção entre o exterior e a caverna, ao mesmo tempo em que preserve a diferença ontológica seja preservada, como condições para a transcendência possa ocorrer no mundo. Abdul Rahim Afaki, *The Cave, the Lifeworld and the Traditions: The transcendence-Immanence Contrast Perspective In Phenomenology of Space and Time: The Forces of the Cosmos and the Ontopoietic Genesis of Life*, ed. Anna-Teresa Tymieniecka (Hanover: Springer, 2014).

chamada atitude natural<sup>108</sup>. A vida prática e a contemplação possuem uma relação de mediação, na qual há um mútuo suporte<sup>109</sup>.

Aristóteles afirma que a sabedoria se dirige às primeiras causas e suas origens<sup>110</sup>. Enumera progressivamente a busca por estes primeiros princípios: ausência de percepção; experiência sensível; o trabalho artesanal conforme atestado pela *techne* e *poiesis*; o mestre artesão; e a arte contemplativa. Por sua vez, na *Ética a Nicômoco*, categoricamente enfatiza que a contemplação é o maior estágio para o conhecimento. Os humanos são aqueles que almejam a contemplação por causa de seus princípios intelectivos, associando-se, portanto, diretamente com as discussões presentes no *De Anima*. Conforme já atestado na tradição platônica, o cânon aristotélico ressalta o exame dos fundamentos e das causas do conhecimento, ou seja, deve-se gradativamente investigar as ideias universais, as quais estão distantes dos sentidos e se relacionam diretamente com as primeiras coisas. Destaca-se também a concepção de que é a partir das primeiras coisas e das causas – e também por meio destas – que tudo aquilo que é possível de ser conhecido se torna cognoscível. Deste modo, para que o entendimento possa existir, todas as necessidades e todas coisas que se encaminham para o objeto do desejo contemplativo devem estar presentes<sup>111</sup>. O estudo das causas evidencia a existência e a relação entre aquilo que suporta e promove o ato contemplativo. O fascínio do ato de conhecer<sup>112</sup> produz uma coerção intelectual incessante em prol dos atos contemplativos.

Deve-se ter em mente a máxima aristotélica de que a mais alta sabedoria é o conhecimentos das coisas e suas causas necessárias, pois, a partir de uma vida contemplativa, o objeto desejado e

---

<sup>108</sup> A relação entre as propostas fenomenológicas e a atitude natural são múltiplas e possuem inúmeros desdobramentos, e.g., a relação entre a possibilidade do entendimento da coisa em si, após as suspensões do juízo e as reduções na consciência em Husserl, ou a finitude existencial proposta por Heidegger, o qual ao mesmo tempo pondera sobre a destruição das tradições, mas observa a inexorabilidade de pertencimento do mundo. O pensamento de Husserl possui inúmeras transformações ao longo do tempo, associando-se ao seu modo a estas concepções mais restritas em seus últimos textos, sobretudo devido aos modos pelos quais a tradição e as características intersubjetivas informam a investigação. Esta pequena transformação não significa uma modificação dos propósitos de uma experiência genuína, apenas uma afirmação das mesmas em múltiplos horizontes históricos. Edmund Husserl, *The Basic Problems of Phenomenology: from the Lectures, winter semester 1910-1911* (Dordrecht: Springer, 2006), 1-42; “Atitude Natural e ‘Epoché’. A ‘Efetuação’ da Validade do Mundo: Qual a Efetuação inibida na ‘Epoché’ In *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental* (Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012), 389-392.

<sup>109</sup> Amelie Rorty, “The Place of Contemplation in Aristotle’s *Nicomachean Ethics*” *Mind, New Series*, v. 87 n. 347 (1978): 358

<sup>110</sup> Aristotle. *The Metaphysics. The Loeb Classical Library* (Cambridge: Harvard University Press, 1933-1935), I.2 982a.

<sup>111</sup> Aristotle. *The Metaphysics. The Loeb Classical Library* (Cambridge: Harvard University Press, 1933-1935), 982b.

<sup>112</sup> O maravilhamento ou o fascínio pelo conhecimento é objeto de amplo estudo ao longo do pensamento ocidental. Este tema é tratado em um espaço especialmente dedicado a este termo na presente proposta de tese.

o fundamento das causas são mais bem expressos em termos éticos, lógicos e estéticos. O ato contemplativo não é o começo ou o fim de um método, mas se insere no meio da experiência humana no mundo. Não há uma distinção clara entre as inferências para uma abstração ou os métodos dedutivos do objeto contemplado, pois tais perspectivas estão amalgamadas em uma tensão presente no ato contemplativo. Assim, para Aristóteles, a experiência contemplativa se baseia em uma *causa material* do objeto contemplado, o qual se relaciona diretamente à *ousia*, *energeia* e *dynamis*; em uma *causa formal* em que diferentes modos de ser da coisa em si – causa material – se expressam em suas potencialidades e atualidades; em uma *causa eficiente*, a qual indica um agente material e também uma *causa final*, esta que especula sobre as possibilidades teleológicas dos fenômenos. No contemplativo para Aristóteles, portanto, um aspecto material e um modo formal de ser são contemplados ao mesmo tempo em que uma busca por um motor eficiente e uma discussão teleológicas se fazem necessárias. Por fim, a contemplação exige a existência daquilo que é contemplado – material – e a Ideia daquilo que é contemplado – formal. Não obstante, a existência das causas se baseiam na contemplação, nem todas as causas são necessárias ou possuem uma implicação teleológica clara.

Conclui-se que, para Aristóteles, há uma clara relação entre as causas e o ato contemplativo na investigação filosófica. Embora tais considerações também se encontrem nos diálogos platônicos, no sistema metafísico aristotélico a função de diferentes perspectivas causais auxiliam de maneira clara ao entendimento daquilo que é contemplado (material) e sua respectiva *Ideia* (forma), assim também o agente que faz com que a coisa seja o que é (eficiente) e a possível teleologia da coisa (final). Visto que a contemplação fornece prazer e se associa diretamente aos mais elevados estágios da atividade intelectual humana, realizações individuais e éticas são obtidas por meio da contemplação. Em outras palavras, a felicidade deve ser cultivada por meio de uma vida contemplativa, a qual, por sua vez, ambiciona ao mais alto conhecimento que é discutir as coisas, suas causas e suas origens. Conclui-se que as investigações a respeito das coisas (*ousia*), da percepção e da expressão são necessárias; afirma-se também que um estudo das construções lógicas e *psicológicas* deve existir, conforme editado no *De Anima*, ao mesmo tempo em que estudos de suas consequências políticas e poéticas por meio da noção de *mimesis* são indispensáveis para a compreensão de uma vida contemplativa. Deste modo, as causas eficientes e finais possuem uma relação com as expressões e articulações da Ideia em seus contextos particulares.

Plotino afirma que a origem de todas as coisas se enraíza em atos contemplativos, os quais são necessários para o entendimento das coisas em si e suas causas<sup>113</sup>. A existência do Bem é uma maneira de preservar a diferença ontológica existente entre o *Uno* e o *Intelecto*<sup>114</sup>, ao mesmo tempo em que sustenta a contemplação em si. Diferente de Aristóteles, Plotino afirma que todas os seres, racionais e irracionais almejam a contemplar. Deste modo, todo e qualquer ação representa um esforço de se obter aquilo que se deseja pelos procedimentos entendidos como contemplativos. De acordo com este pensador antigo, o princípio racional é imutável, enquanto que o movimento seja determinante para o entendimento de um princípio natural.

Entende Plotino que todas as coisas são relacionadas a uma Ideia e são distintas desta, i.e., há uma semelhança *formal* e uma distinção *material* entre as coisas no mundo e a Ideia destas. Todos os atos do *logos* são formas contemplativas que ao mesmo tempo em que afirmam esta diferença ontológica também sustentam esta similaridade, incluindo a mais alta expressão do Logos a operar como o princípios de todas as coisas, ou o Uno, o qual somente pode ser apreendido pela contemplação<sup>115</sup>. Conseqüentemente, o ato contemplativo para Plotino nunca é passivo, permeia todas as coisas ao se emanar do Uno. O ato de produzir algo deve ser visto como um ato contemplativo, pois ao criar, algo se torna observável por meio da contemplação, ou seja, torna-se visível aquilo que já se emana do Princípio Racional do mundo<sup>116</sup>. Por este raciocínio, Plotino pode afirmar que a natureza (*physis*) é tanto uma expressão como a alma de uma emanção do Uno; possuindo uma visão em si mesma das realidades últimas da realidade. Deste modo, a contemplação não é uma característica humana para explicar considerações éticas e suas aplicações na sociedade, mas uma atividade para compreender as emanções do Uno, sendo necessária para a compreensão das diversas expressões do princípio racional presente no mundo, mas também a origem daquilo que é e um modo de entender o Uno, suas emanções e as causas apreendidas pelo Intelecto humano.

Ao enraizar toda ação em um ato contemplativo, Plotino deseja afirmar que toda ação revela uma emanção do Uno e deve inserir o desejo contemplativo em todo ser pensante. Ademais, a

---

<sup>113</sup> Plotinus. *The Enneads* (London: Faber and Faber, 1962), III.8.

<sup>114</sup> O Uno representa o ideal metafísico para Plotino, conforme herdado de Platão; por conseguinte, as bases intelectivas do cosmos possuem um reflexo na mente humana. Assim, o Uno pode ser visto como uma base transcendental e imanente, visto que é a primeira causa dos atos contemplativos e está presente em todas as coisas. Há, portanto, a afirmação da diferença ontológica e da constante paridade ontológica de todos os seres. John Bussanich, *The One and its relation to the Intellect in Plotinus* (Leiden: Brill, 1988), 1-6.

<sup>115</sup> Plotinus. *The Enneads* (London: Faber and Faber, 1962), III.3

<sup>116</sup> Plotinus. *The Enneads* (London: Faber and Faber, 1962), III. 4



Ideia é feita una com a alma, visto que os objetos contemplados são apropriados pelos seres a contemplar. Deriva-se um entendimento monista da realidade em conexão com o Uno Absoluto, pois antes da possibilidade de uma contemplação do Autêntico deve existir um impulso no mundo para tal ato: uma força segundo Plotino que sempre nos remete inevitavelmente ao Uno, pois em Tudo há o Uno e este pode ser contemplado em todas as coisas. Pelo exposto, Plotino, relendo as tradições platônicas e aristotélicas, afirma o desejo por conhecer por meio do *maravilhamento*, a existência do Bem e a importância do ato contemplativo.

O ato contemplativo em Plotino revela um desejo por transcendência, pois o *Intelecto* contempla a si mesmo, tornando-se uma potência em ato: posto que toda contemplação traz consigo a diferença ontológica, o Intelecto se habilita a contemplar o Bem, mas o Bem não necessita contemplar nada além de si, tornando-se o centro de todas as coisas. Assim, Plotino combina as tradições aristotélicas e platônicas afirmando que a busca pelas causas necessita um primeiro motor imóvel e a mover todas as coisas. O Bem não necessita do Intelecto, mas este necessita do Bem e se dirige a ele por meio da contemplação. As *Formas* existem em um arquétipo do Bem quando este sobrevém ao Intelecto. Por fim, por meio da contemplação do Bem as Ideias se tornam acessíveis ao pensamento humano em seus arquétipos e modos de entendimento.

Novamente se verifica como a contemplação do Bem é entendida como o princípio articulador de todo o conhecimento e o princípio gerador das formas e da Ideias. No contexto da *Eneida* de Plotino, este argumento se sustenta na interação entre o Bem e o Intelecto. Por se encontrar na tradição neoplatônica, Plotino repercute a centralidade da ideia de Bem, embora esta possa ser entendida como uma emanção do Uno, não sendo o Absoluto em si, conforme visto na Analogia da Caverna em relação ao poder do Sol. Plotino, portanto, assevera que existe uma base sólida para as investigações filosóficas: o uno absoluto; também afirma que o ser humano se orienta na direção deste objeto de desejo devido às emanções ocorridas no mundo. Todas as abstrações que anseiam a explicar algo advêm desta relação com o Uno; afirma-se, assim, o monismo.

A eternidade se apresenta ao Intelecto e por meio de suas imagens efêmeras indica um ordem racional que a tudo permeia e a tudo *transcende*. Na contemporaneidade, tal assertiva pode ser encontrada no pensamento de Martin Heidegger, quando este afirma que os seres enquanto seres aparecem à luz do Ser<sup>117</sup>. Em uma paráfrase às palavras de Plotino, o desejo por

---

<sup>117</sup> Martin, Heidegger, “The way back into the ground of metaphysics” In *Existentialism, from Dostoevsky to Sartre*, Edited by Walter Kaufmann, 206-221(New York: Meridian Books, 1960), 207.

transcendência diante do *maravilhamento no mundo* conduz o Intelecto à contemplação, na qual algo se apresenta para a apreensão. Ao se inquirir a respeito das mais profundas raízes do ato contemplativo, portanto, chega-se aos limites da ontologia e da causalidade. Trata-se, portanto, de uma investigação além das ordens propostas pelas ciências particulares, mas inerente a elas em suas bases de sustentação, conforme as inúmeras considerações do transcendentalismo pós-kantiano nos indicam. Nas palavras de Heidegger:

Em qual terreno as raízes da árvore da filosofia se estabelece? A partir de qual solo as raízes – e por meio delas a árvore inteira – recebem seus sustentos e força? Qual elemento, oculto no solo, entra e vive nas raízes que sustentam e fornecem nutrientes para a árvore? Qual é a base e o elemento da Metafísica?<sup>118</sup>

Conforme assinalado ao longo desta exposição nos trabalhos de Platão, Aristóteles e Plotino, a contemplação é uma metonímia usada para expressar o desejo por conhecimento e uma metáfora para designar o momento de êxtase pelo entendimento. Em outras palavras, por meio da contemplação são expressas o desejo e o fascínio presente nos ato cognoscíveis do ser humano. A contemplação não se encontra nem no começo e tampouco no fim do processo cognitivo humano, trata-se de uma atividade que permeia o início e se direciona a um fim. Por partir daquilo que é visto, permanece na obscuridade; a busca pelo entendimento se mostra evasiva, intangível, elusiva. Tal característica é recorrente em situações nas quais um modelo de recursividade causal não pode ser obtido, mas requer uma decisão aparentemente arbitrária que ordena a *visível falta de clareza*. Ao analisar algumas perspectivas parciais a respeito da noção de contemplação nas obras de Platão, Aristóteles e Plotino, observa-se que a relação existente entre a coisa contemplada e aquele que contempla deve ser cuidadosamente estudada. Consequentemente, ao constatar a presença de uma força coerciva a gerar prazer, êxtase e satisfação, um estudo a respeito das bases de apreensão do nosso entendimento é necessário.

Este desejo por conhecimento e entendimento possui suas raízes em um solo que deve ser exposto e investigado, ainda que uma busca sistemática por perspectivas mais profundas inevitavelmente nos conduza às primeiras causas e seus respectivos paradoxos. Mostra-se que para

---

<sup>118</sup> Martin, Heidegger. “*The way back into the ground of metaphysics.*” In *Existentialism, from Dostoevsky to Sartre*, Edited by Walter Kaufmann, 206-221 (New York: Meridian Books, 1960), 207. “*In what soil do the roots of the tree of philosophy have their hold? Out of what ground do the roots – and through them the whole tree – receive their nourishing juices and strength? What element, concealed in the ground, enters and lives in the roots that support and nourish the tree? What is the basis and element of metaphysics?*”

se discutir e inquirir sobre a contemplação do Bem em Platão, da coisa em si e suas causas em Aristóteles e da emanção do Uno em Plotino, um estudo a respeito do surgimento das causas é necessário. Por exemplo, o movimento dialético em direção ao Bem e a busca aristotélica pelas primeiras causas requerem uma articulação lógica que exponha seus princípios articuladores e suas respectivas implicações. Tais pensamentos são, de certa maneira, condensados no pensamento de Plotino, o qual por meio do monismo e das emanções busca entender como as causas e suas consequências funcionam como um *substratum* para a contemplação. Esta, por sua vez, é entendida como um movimento cósmico de transcendência. Tais considerações serão estudadas à luz do movimento fenomenológico iniciado no final do século XIX com suas raízes no pensamento transcendental pós-kantiano. Como é sabido, tal corrente de pensamento possui inúmeras tradições distintas, sendo necessária uma avaliação de seus respectivos pressupostos e aplicações ao longo do caminho. Todavia, torna-se possível estudar tanto o desejo de conhecer, como também o *maravilhamento no mundo* e as expressões do Vero, do Belo e do Bom com seus modos de apreensão.

Ao se discutir as noções filosóficas sobre a evidência, a intuição e a consciência, constatam-se inúmeros paralelos a serem considerados em comparação com a noção antiga de contemplação na contemporaneidade. Edmund Husserl percebe tal fato e rearticula a dúvida hiperbólica cartesiana em seu estudo fenomenológico<sup>119</sup>. Deve-se também salientar os diferentes desenvolvimentos epistemológicos que questionam as bases dos sistemas lógicos e suas relações causais<sup>120</sup>. Visto que a *evidência* possui suas mais profundas raízes nas concepções psicológicas, ou nas construções sociais ou ainda nas bases epistemológicas de um período, as discussões a respeito da coisa contemplada e suas causas devem, inevitavelmente, relacionar-se com os modos

---

<sup>119</sup> Conclui o pensador que há a necessidade de uma crítica da experiência humana sob as considerações da esfera transcendental. Assim, ao se investigar o ego e o objeto a partir das reduções fenomenológicas, verifica-se que a constituição do entendimento humano carece de uma explicitação dos modos pelos quais a intersubjetividade e as experiências genuínas se relacionam com o transcendental. A investigação fenomenológica, portanto, visa a estudar a intencionalidade da experiência e suas reduções na consciência em conexão com o mundo. Edmund Husserl. *Meditações Cartesianas: Introdução à Fenomenologia* (São Paulo: Madras, 2001), 25-45; 51-72; 142-166.

<sup>120</sup> Os exemplos mais característicos comumente herdados e esquecidos na contemporaneidade são os casos de David Hume, Immanuel Kant e Martin Heidegger. Estes três pensadores, cada um ao seu modo, sustentam a necessidade de princípios além da causalidade para o conhecimento, estes que são nutridos pela imaginação, pois o próprio princípio de causalidade deve ser avaliado criticamente. O *despertar do sono dogmático* predispõe também uma avaliação das condições de possibilidade do conhecimento, as bases apriorísticas e transcendentais do saber. Paul Guyer. *Knowledge, Reason and Taste: Kant's Response to Hume* (Princeton: Princeton University Press, 2008), 1-22; 124-160. Ao seu turno, Heidegger investiga a própria constituição do humano pelas lógicas e como estas, incluindo o princípio de causalidade, orientam-se em um mundo. Martin Heidegger, *The Metaphysical Foundation of Logic*. (Indianapolis: Indiana University Press, 1992), 18-21; 119-120.

elusivos da mente humana, da Cultura e de nossos modelos epistemológicos. Deste modo, a contemplação não é o início, tampouco o fim de um processo, mas um ato que permite um entendimento constante que *destrói e constrói* as fundamentações do saber humano.

David Hume é famoso por sua procura pelos fundamentos de todo princípio causal no entendimento humano. O *princípio causal* sustenta que todo evento possui uma causa, ainda que possamos não saber qual seja esta causa<sup>121</sup>. Logo, a concepção de um evento sem causas – ou algo ocorrer sem qualquer causa que explique o motivo de tal acontecimento – passa a ser tratado como algo irracional ou absurdo. Há aqueles que assumem que o princípio que todo evento possui uma causa é um conhecimento *a priori*, usando tal princípio para confirmar importantes resultados; notadamente, a existência de Deus. David Hume não nega o princípios de causalidade, mas argumenta que o mesmo se estabelece em compatibilidade com a liberdade humana<sup>122</sup>. Portanto, Hume não diz que algo possa ocorrer sem uma causa; todavia, o filósofo Escocês não aceita que o princípio causal seja conhecido *a priori*. Isto significa que as causas não são auto evidentes ou demonstráveis, mas elusivas. Assim, Hume atesta que o princípio causal pode ser uma generalização empírica ou uma inferência lógica a permitir uma operação específica em um determinado contexto ou sistema. Não existe em nenhuma destas possibilidades um processo racional para descobrir as coisas em si mesmas e suas respectivas causas; todavia, os seres humanos se utilizam da memória, da crença, do provável e de outros artifícios para sustentarem seus modos de pensamento e ações no mundo. De forma similar ao exposto por Plotino, as causas e as imagens das coisas no intelecto humano são respostas a forças coercivas exteriores à mente humana que não podem ser explicadas por relações causais em um sentido restrito. Tal perspectiva, exposta no *Treatise of Human Nature*, nutre uma crítica àquilo que comumente pode ser considerado *evidente* e, simultaneamente, deixa de lado a questão a respeito do modo como a experiência humana propicia o surgimento das causas a fim de inquirir a respeito das condições e das possibilidades do próprio questionar.

Hume sugere a destruição das certezas propostas pelos axiomas do princípio de causalidade para investigar as raízes desta evidência causal, seus respectivos efeitos e a possibilidade de inferência<sup>123</sup>. Heidegger posteriormente sugere que o *logos* seja visto como uma *manifestação apofântica*, ou um *evento irradiador*, e não um grupo de proposições lógicas. Ao analisar a relação

<sup>121</sup> Georges Dicker, *Hume's Epistemology and Metaphysics: An Introduction* (London: Routledge, 1998), 133-153.

<sup>122</sup> Georges, Dicker. *Hume's Epistemology and Metaphysics: An Introduction* (London: Routledge, 1998), 133ff

<sup>123</sup> David Hume. *Treatise of Human Nature* (London: Clarendon Press, 2003). III.3

entre lógica e ontologia, o filósofo alemão afirma que o *logos é razão* de inúmeras expressões<sup>124</sup>. Observa-se, portanto, como para ambos os pensadores em questão há algo que precisa ser minuciosamente estudado antes do estabelecimento da crença nas relações causais para que seja possível entender o conhecimento humano, sobretudo, em analogia à noção de contemplação antiga. Tais indagações se encontram no centro da relação objetiva-subjetiva dos estudos fenomenológicos de Edmund Husserl, visto que este deseja um retorno às coisas em si mesmas, mas também uma investigação das condições e das possibilidades da apreensão dos entes no mundo na mente – conforme a noção de intencionalidade, em suas múltiplas vertentes, atesta. Assim, a coisa em si e suas causas são corroboradas pela crença e por um ato receptivo e, portanto, já interpretativo, conforme Hume atesta no *Treatise of Human Nature*:

Quando nós inferimos efeitos das causas, nós devemos estabelecer a existência destas causas; possuímos somente dois meios para assim proceder: seja por uma percepção imediata de nossa memória ou sentidos; seja por inferência de outras causas. Causas estas que novamente devemos nos segurar pelo mesmo procedimento, seja por uma *impressão presente*, seja por uma inferência de outras causas e assim por diante até que cheguemos a algum objeto, o qual nós vemos ou nos recordamos. É-nos impossível considerar nossas inferências *in infinitum*; e a única coisa que pode levar estas ao término é uma impressão da memória ou dos sentidos, pelas quais não há espaço para dúvida ou questionamento<sup>125</sup>.

Visto que não possuímos uma contemplação direta pelos sentidos e nossa inferência causal é dúbia, deve-se perguntar a respeito da força coerciva que exige a existência da coisa que se apresenta à percepção; há também que elucidar os princípios que ordenam e adequam aquilo que é percebido; e, conseqüentemente, deve-se examinar as bases nas quais o ser contemplado se sustenta, estudando suas causas e relações. Conforme observado ao longo dos seletos textos de Platão, Aristóteles e Plotino, a contemplação ocorre por meio de uma coerção na qual articulamos nosso entendimento na medida em que interagimos com nossos valores, significados e sentidos. Assim, antes, durante e depois da contemplação há uma *força coerciva* a fascinar o ser pensante e pela qual todo pensamento se expressa. Ainda que tal força possa ser comparada ao inexprimível

<sup>124</sup> Heidegger, Martin. *The metaphysical foundations of Logic* (Indianapolis: Indiana University Press, 1992), 18-21

<sup>125</sup> David Hume. *Treatise of Human Nature* (London: Clarendon Press, 2003), 60. “When we infer effects from causes, we must establish the existence of these causes; which we have only two ways of doing, either by an immediate perception of our memory or senses, or by an inference from other causes; which causes again we must ascertain in the same manner, either by a present impression, or by an inference from their causes, and so on, till we arrive at some object, which we see or remember. ’Tis impossible for us to carry on our inferences in infinitum; and the only thing, that can stop them, is an impression of the memory or senses, beyond which there is no room for doubt or enquiry.”

que permite a tudo aquilo que é ser expresso e ser apreendido, o *maravilhamento no mundo* é uma condição sem a qual não há ato intelectual.

Diante do exposto, deseja-se estudar o *maravilhamento no mundo* por meio de um estudo fenomenológico a respeito das ideias de espaço. Conforme salientado nas tradições estudadas sobre a noção de contemplação, almeja-se a investigar os modos como o Vero, o Belo e o Bom se expressam e são apreendidos pela racionalidade humana. Ainda que seja desejável uma interação entre estas considerações para um discurso filosófico contemporâneo, trata-se de uma condição específica em cada caso particular nos lugares de vida. Assim, estuda-se fenomenologicamente o espaço, considerando suas relações com o mundo e a Cultura, nos quais este possui o seu vigor e articula ao seu modo *o Vero, o Belo e o Bom*. Diante do apresentado, torna-se necessário explicitar o solo no qual as condições do conhecer se sustentam e se apresentam. Foca-se na contemplação, na qual *o Vero, o Belo e o Bom* podem ser experienciados; esta somente é possível diante do *maravilhamento no mundo*, o qual, ao seu tempo, possibilita não apenas a exposição de um mundo, mas as articulações desta possibilidade. Utiliza-se a noção de espaço como um objeto material, considerando as múltiplas interações Culturais da espacialidade. Neste caso, o *maravilhamento* se apresenta nas diversas atitudes intelectuais que expressam uma racionalidade vital em diversos contextos. Assim, por meio de uma abordagem fenomenológica, expõe-se como o espaço articula *o Vero, o Belo e o Bom* nas variadas expressões humanas. Conclui-se que a contemplação do espaço e a vivência das condições espaciais não podem ser separadas do *mundo da vida*. Assim, ao se delinear as ideias de mundo e de Cultura no texto que se segue, deseja-se salientar os modos nos quais estes são incorporados no entendimento humano do espaço. Ao se destacar, portanto, o espaço percebido, o espaço concebido e o espaço vivido, uma *Fenomenologia da Cultura*, ou das formas Culturais, é imprescindível. Após avaliar as características desta abordagem, foca-se nas interfaces entre os *pensamentos geométricos* e as condições Culturais nas quais estes se inserem, i.e., após uma avaliação histórica e fenomenológica dos diferentes modos nos quais o espaço é conceptualizado e, portanto, contextualizado nas formas racionais do entendimento. Avaliam-se sucintamente as considerações matemáticas em conexão com as demais para posteriormente, enfim, inseri-las em uma investigação intelectual que supere as particularidades disciplinares e busque desvelar as condições nas quais as noções de espaço se expressam em alguns contextos. O *maravilhamento* conduz a intelecção à contemplação na qual *o Vero, o Belo e o Bom* possam ser discutidos, experienciados e investigados. Assim, opta-se por uma investigação fenomenológica

que almeje a um retorno aos modos como o espaço se apresenta à consciência e que somente pode ser obtida ao se considerar os lugares da vida nos quais o espaço se sustenta e pelas quais o espaço se apresenta.

### 1.3. As ideias de Mundo e a noção de Cultura no pensamento transcendental Kantiano

No desenvolvimento desta exposição, constatam-se os multiformes modos para se entender a noção de razão. Ademais, devido aos limites da causalidade e à inexpressabilidade da substância, examina-se como a contemplação e o *maravilhamento* são essenciais para qualquer discurso racional, sobretudo se considerarmos a herança do pensamento metafísico antigo e suas relações com o Vero, o Belo e o Bom. Aporias, antíteses, oximoros e paradoxos são expressos ao longo de todo o caminhar intelectual humano<sup>126</sup>, recebendo atenção em contextos específicos ou rejeitados por objetivos particulares. Conforme salientado, as noções de contemplação e *maravilhamento*, seguidas de seus modos de compreensão e expressão, inserem-se nos limites do racional, necessitando uma fundamentação além da racionalidade ou da intelectualidade humanas. Nas palavras de Emmanuel Lévinas ao discutir a intuição no pensamento de Edmund Husserl, observa-se:

A característica *sui generis* de um ser psíquico requer um método de investigação que seja adequado ao seu ‘sentido’. Provavelmente, devido a preocupações similares, Bergson, em sua carta a Harald Hoffding, insiste que a duração e não a intuição é o ponto inicial de sua filosofia. Do mesmo modo de Bergson, Husserl teve uma intuição a respeito de sua filosofia ante de criar uma filosofia da intuição<sup>127</sup>.

---

<sup>126</sup> Tais características podem se relacionar com as tensões e escolhas intelectuais feitas entre as noções de finito e infinito, opinião e *episteme*, contínuo e discreto, racional e empírico e assim por diante. O estado aporético da ironia socrática parece ser reforçado constantemente ao longo do tempo, conforme atestado na modernidade, por exemplo, pelo pensamento de David Hume ou pelas antinomias kantianas. Não por acaso, contemplação e intuição são essenciais para algumas correntes neoplatônicas ou neokantianas respectivamente. Trata-se, portanto, de um impasse ou de uma impossibilidade em decidir a se basear em uma evidência a ser sustentada racional ou sensivelmente. Exige-se um critério de plausibilidade para afastar as incongruências e inconsistência dos sistemas de pensamento. Nicholas Rescher, *Aporetics: Rational Deliberation in the Face of Inconsistency* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2009), 1-4.

<sup>127</sup> Lévinas, Emanuel. *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 1973, xxxii. “The *sui generis* character of psychic being may require a method of investigation that conforms to its “meaning.” It is probably because of similar preoccupations that Bergson, in his letter to Harald Hoffding, insists that it is duration and not intuition which is the starting point of his philosophy. Like Bergson, Husserl had an intuition of his philosophy before he made it a philosophy of intuition.”

Algumas investigações lógicas enraizadas no entendimento formalista do século XIX retratam esta situação epistemológica ao descrevem o indecidível, especialmente aqueles que tratam da incompletude dos sistemas lógicos ou do *problema do contorno* – *halting problem* – nas teorias de computação. Os indecidíveis podem ser definidos como “*aqueles em que a afirmação e nem a negação podem ser deduzidos a partir do uso das regras lógicas de um grupo de axiomas utilizados*” ou ainda como “*uma família de problemas com respostas afirmativas e negativas que não possui um algoritmo que resulte em uma resposta correta para todo problema nesta família*”<sup>128</sup>. Conforme Martin Goldstern e Haim Judah atestam, tais ideias a respeito da incompletude e da indecibilidade podem ser usadas para todas as disciplinas dedutivas que seguem o raciocínio formal<sup>129</sup>, especialmente devido às diferentes relações existentes entre a *verdade e/ou método*. Todavia, deve-se salientar também os abusos destas características, sobretudo diante do surgimento de novas teorias, e.g., os teoremas de Gödel<sup>130</sup>. A ideia de que novos axiomas são necessários para o entendimento de um sistema, pois, de outro modo, seria impossível inferir ou afirmar algo logicamente foi literariamente tratada por Lewis Carrol. O autor descreve tais questões epistemológicas em *What the Tortoise said to Achilles*, conforme segue:

Here the narrator, having pressing business at the Bank, was obliged to leave the happy pair, and did not again pass the spot until some months afterwards. When he did so, Achilles was still seated on the back of the much-enduring Tortoise, and was writing in his note-book, which appeared to be nearly full. The Tortoise was saying ”Have you got that last step written down? Unless I’ve lost count, that makes a thousand and one. There are several millions more to come. And would you mind – a personal favour – considering what a lot of instruction this colloquy of ours will provide for the Logicians of the Nineteenth Century – would you mind adopting a pun that my cousin the Mock-Turtle will then make, and allowing yourself to be re-named Taught-Us?”

“As you please!” replied the weary warrior, in the hollow tones of despair, as he buried his face in his hands. ”Provided that you, for your part, will adopt a pun the Mock-Turtle never made, and allow yourself to be re-named A Kill-Ease!”

---

<sup>128</sup> “*Neither it nor its negation can be deduced using the rules of logic from the set of axioms being used*” or “*A family of problems with YES/NO answers which there is no algorithm that terminates with the correct answer for every problem in the family*”. Bjorn Poonen, “*Undecidable problems: a sampler*” In *Interpreting Gödel: Critical Essays*, J. Kennedy ed. (New York: Cambridge University Press, 2014), 211–241.

<sup>129</sup> Goldstern, Martin and Haim Judah. *The Incompleteness Phenomenon: a New Course in Mathematical Logic* (Natick: A.K. Peters, 1998), xi-xii.

<sup>130</sup> Torkel Franzén, *Gödel’s Theorem: An Incomplete Guide to its use and Abuse* (Wellesley: AK Peters, 2005), 77-96. Deve-se notar como termos técnicos são usados em contextos e com objetivos específicos, enquanto que o pensamento e a linguagem comuns atribuem diferentes significados ou aplicações nas mais diversas áreas do entendimento. De fato, há inúmeras aplicações na psicologia, teologia, sociologia e assim por diante que não representam o pensamento formal ou até mesmo a transformação epistemológica possível de se compreender nos teoremas de Gödel; ironicamente, todavia, justamente nestas inter-relações é possível investigar as diferentes maneiras nas quais o humano apreende e interage na constituição de mundos particulares, seja nas expressões técnicas ou nos diversos modos de constituir a Cultura.



Por conseguinte, conforme o raciocínio formal de Kurt Gödel ou a versão literária de Lewis Carrol, ou ainda a descrição fenomenológica de Lévinas na citação acima, a inserção de axiomas, dogmas, ou crenças para o entendimento parece ser algo que não pode ser evitado. Deste modo, uma intuição intelectual é necessária, podendo, ser diretamente associada à noção antiga de contemplação ou, nos termos das investigações fenomenológicas contemporâneas, em uma investigação da intuição e da evidência perante o *mundo da vida*. Tais discussões a respeito da incompletude e inconsistência possuem profundos impactos em diversas áreas do pensamento humano. O famoso teorema de Kurt Gödel a respeito da incompletude, juntamente com suas ideias filosóficas, fornecem um excelente material teórico por meio do qual a perspectiva transcendental e as discussões fenomenológicas se enriquecem mutuamente<sup>131</sup>. Emmanuel Lévinas menciona como as investigações Husserlianias sobre os fundamentos da lógica originam e sustentam seus argumentos fenomenológicos, os quais conduzem Husserl para diversas áreas além do âmbito técnico e científico<sup>132</sup>. De fato, as críticas de Husserl às afirmações psicologistas almejam a validar uma clara intuição imanente<sup>133</sup>, a qual *des-vela* e é velada pelas considerações a respeito da consciência pura através da experiência<sup>134</sup>. Consequentemente, ao estudar as estruturas das lógicas formais e objetivas, Husserl distingue entre a tarefa ontológica e a teoria formal das ciências, o que permite ao mesmo enfatizar as fundamentações transcendentais da lógica<sup>135</sup>. Assim, após examinar a evidência das experiências internas e externas, ao mesmo tempo em que afirma a presença dos

---

<sup>131</sup>Kurt Gödel, “*The modern development of the foundations of mathematics in the light of philosophy (1961)*” in *Kurt Gödel, Collected Works, Volume III* (New York: Oxford University Press, 1995), 375-387.

<sup>132</sup> Emmanuel Lévinas, *The Theory of Intuition in Husserl’s Phenomenology* (Evanston: Northwestern University Press, 1973), xxxi

<sup>133</sup> Emmanuel Lévinas, *The Theory of Intuition in Husserl’s Phenomenology* (Evanston: Northwestern University Press, 1973), xxxvi

<sup>134</sup> Emmanuel Lévinas, *The Theory of Intuition in Husserl’s Phenomenology* (Evanston: Northwestern University Press, 1973), 153-155.

<sup>135</sup> Edmund Husserl, *Formal and Transcendental Logic*. Louvain: Martinus Nijhoff, 1969, §47-57. Tais considerações transcendentais da lógica também foram investigadas por Heidegger em um contexto distinto, no qual considera os fundamentos do pensar humano em suas investigações filosóficas, mas também diante do problemas essenciais do humano no mundo. Neste sentido, almeja-se a um retorno às raízes do pensamento lógico, sobretudo suas relações com a capacidade de julgar humana, conforme herdado de Aristóteles e Leibniz. Martin Heidegger, *The Metaphysical Foundation of Logic* (Bloomington: Indiana University Press, 1992), 9-28. Esta tradição para o entendimento lógico, evidentemente, remete-se ao pensamento transcendental kantiano de exposição das categorias, conforme o pensamento de Hegel sobre o tema atesta. Nesta obra, o pensador estuda os modos de entendimento do ser, da essência, dos conceitos por meio da tríade *universalidade, particularidade e singularidade*, destacando que a Lógica deve ser entendida como a “ciência de pensar” a promover os constituintes formais da cognição e do entendimento. G.W. F. Hegel, *Hegel’s Science of Logic* (New York: Humanity Books, 1969), 1-59.

processos mentais a partir do dado fenomenológico e sua recepção relativamente à consciência, Husserl estuda as estruturas *a priori* da consciência que fornecem as condições de possibilidade para toda e qualquer experiência, inclusive da objetividade<sup>136</sup>. Portanto, a Lógica Transcendental é uma radical e concreta manifestação do pensamento que abarca todas as esferas do ser, incluindo todos os objetos e os modos cognitivos, mas também à estética transcendental no sentido kantiano, a ponto de investigar o mundo dado por meio de uma experiência pura<sup>137</sup>. Uma investigação lógica nos termos transcendentais articula a consciência da experiência com as caracteriza éticas e estéticas nos horizontes de mundo. A *imaginação*, tal qual a interpretação Heideggeriana de Kant<sup>138</sup>, é o aparato mental que *des-vela* o modo transcendental do pensamento humano<sup>139</sup>; e as ideias mais abstratas ou as experiências *pré-predicativas* requerem uma experiência no mundo<sup>140</sup>. Por esta razão, Husserl sustenta que seja necessário destruir toda idealização que possa velar o mundo dado<sup>141</sup> e afirma que a origem dos julgamentos humanos, incluindo a *Lógica*, possui um horizonte transcendental que pode ser investigado pelos métodos fenomenológicos<sup>142</sup>.

As conjecturas desta tese dialogam com estas considerações com uma modesta ambição: iniciar uma investigação na qual a pesquisa fenomenológica possa iluminar os aspectos transcendentais presentes nas Culturas humanas diante da incompletude e da indecidibilidade na fundação de nossas realidades e nos discursos a respeito do mundo em que nos inserimos. Tal procedimento pleiteia uma *Fenomenologia da Cultura* pela qual inúmeras expressões humanas *des-velam* o solo transcendental e possibilitam uma existência autêntica no mundo, na inexorável finitude humana. Utiliza-se a noção de espaço como um modo de entendimento do mundo, por meio da qual uma investigação fenomenológica ilumine não apenas os modos de apreensão do espaço, mas também os modos de expressão do Vero, do Belo e do Bom nos variados discursos intelectuais humanos. Para tanto, a uma breve exposição da recepção do pensamento transcendental kantiano, seguem reflexões a respeito das ideias de mundo e a noção de Cultura na intelectualidade

---

<sup>136</sup> Edmund Husserl, *Formal and Transcendental Logic* (Louvain: Matinus Nijhoff, 1969), § 107.

<sup>137</sup> Edmund Husserl, *Formal and Transcendental Logic* (Louvain: Matinus Nijhoff, 1969), 291-293

<sup>138</sup> Martin Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics* (Bloomington: Indiana University Press, 1962), 131-208.

<sup>139</sup> Edmund Husserl. *Experience and Judgment: Investigation in a Genealogy of Logic* (Evanston: Northwestern University Press, 1973), §97

<sup>140</sup> Edmund Husserl. *Experience and Judgment: Investigation in a Genealogy of Logic* (Evanston: Northwestern University Press, 1973), § 6-9

<sup>141</sup> Edmund Husserl. *Experience and Judgment: Investigation in a Genealogy of Logic* (Evanston: Northwestern University Press, 1973), §10

<sup>142</sup> Edmund Husserl. *Experience and Judgment: Investigation in a Genealogy of Logic* (Evanston: Northwestern University Press, 1973), §11

contemporânea. Assim, torna-se possível considerar as noções de espaço no *mundo da vida* por uma abordagem fenomenológica.

### Uma breve exposição sobre a Investigação Transcendental

O pensamento transcendental desconsidera o objeto por si, ou a relação com as formas presentes na natureza, para investigar as condições e as possibilidades do conhecimento. Assim, deseja-se estudar os princípios pelos quais os seres humanos podem representar um objeto específico ou uma determinada ideia. Schopenhauer, por exemplo, assevera que a filosofia transcendental *des-vela* as leis essenciais do mundo, as quais não podem se encontrar alheias à mente humana. De uma maneira ainda mais enfática, o mundo que nos é dado por nossa percepção é uma representação humana. Diz-se transcendental, portanto, pois é uma investigação além da percepção dos fenômenos pela mente. Assim nos diz Schopenhauer:

Transcendental é a filosofia que nos alerta sobre o fato de que as primeiras e essenciais leis deste mundo que se apresentam a nós são enraizadas em nosso cérebro e, portanto, conhecidas *a priori*. Chama-se transcendental, pois vai além das fantasmagorias que nos são dadas<sup>143</sup>.

A respeito do mundo enquanto aspecto secundário da representação humana, ele afirma:

O mundo nos é dado somente de uma maneira secundária como uma representação, como uma imagem em nossa mente, de maneira imediata e consciente. De fato, neste dado, ocorre uma separação, um contraste, entre a nossa existência e aquela do mundo<sup>144</sup>.

Estas ideias a respeito do pensamento transcendental são oriundas das considerações epistemológicas kantianas e suas múltiplas aplicações no pensamento lógico, ético e estético, conforme as três Críticas nos indicam e suas posteriores discussões no idealismo alemão<sup>145</sup>. Os

---

<sup>143</sup>“Transcendental is the philosophy that makes us aware of the fact that the first and essential laws of this world that are presented to us are rooted in our brain and are therefore known a priori. It is called transcendental because it goes beyond the whole given phantasmagoria”.

<sup>144</sup>“The whole world is given to us only in a secondary manner as representation, as a picture in our head, immediately in self-consciousness. Accordingly, there occurs a separation, indeed a contrast, between our own existence and that of the world”. Arthur Schopenhauer, “*Fragments for the History of Philosophy*” in *Parerga and Paralipomena vll* (New York: Oxford University Press, 2000), 82-83

<sup>145</sup> Diante das antinomias da pura razão, o argumento transcendental kantiano foca nas condições intelectuais e sensíveis do conhecimento, sobretudo diante da afirmação dos fenômenos, do *numenon* e do indivíduo. Henry Allison,

argumentos transcendentais são maneiras críticas de rejeitar tanto o ceticismo quanto às ideias de um imanentismo puro, as quais respectivamente sustentam a impossibilidade da inferência por meio dos efeitos causais ou asseveram a supremacia da experiência sensível para a obtenção de todo e qualquer conhecimento. Desta maneira, Kant sustenta a presença de categorias imperativas que não são resultantes da experiência com o mundo, mas são condições necessárias por meio das quais qualquer experiência pode ser entendida. Ralph Waldo Emerson, em seu ensaio, *The Transcendentalist*, descreve a tendência de argumentações “materialistas” e “idealistas” ao longo da história do pensamento humano; ao mesmo tempo retrata como as ideias kantianas foram recebidas nas tradições europeias e americanas:

É bastante conhecido, para a maioria da minha audiência, que o Idealismo no presente, adquiriu o nome Transcendental, devido ao uso deste termo por Immanuel Kant, de Königsberg, o qual responde à filosofia cética de Locke, que insistia que não existia nada no intelecto anteriormente à experiência dos sentidos, ao mostrar que existe uma classe importante de ideias ou formas imperativas que não são oriundas da experiência, mas pelas quais a experiência pode ser obtida; estas são intuições da mente e são denominadas de formas *Transcendentais*. A extraordinária profundidade e precisão do pensamento deste homem colocou em voga esta nomenclatura, na Europa e na América, a tal ponto que, tudo aquilo que se associa à classe do pensamento intuitivo, é popularmente chamado nos dias de hoje de Transcendental<sup>146</sup>.

Os argumentos kantianos presentes nas noções de *a priori* ou sintético *a priori* afirmam que há elementos além do sensível que permitem a cognição e, ao mesmo tempo, tais argumentos desejam avaliar a experiência humana no mundo. Ao sustentar que existe algo além da cognição das experiências sensíveis, o filósofo de Königsberg também ratifica a necessidade de uma *Ciência* na qual as possibilidades, os princípios e a extensão do conhecimento humano possam ser expostos. Assim, ele constata que o pensamento necessita ser crítico para evitar o mal uso da razão, ou seja,

---

Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense (New Haven: Yale University Press, 1983), 1-116; 235-309. De fato, tais considerações são expostas em ontologias do conhecer e do agir humano no mundo, e.g., nas características epistemológicas em suas discussões e limites, mas também nas condições éticas do agir nas obras de Hegel e Schelling, mas também no pensamento posterior de Heidegger. Markus Gabriel, *Transcendental Ontology: Essays in German Idealism* (New York: Bloomsbury, 2011), 1-48; 60-101.

<sup>146</sup>“It is well known to most of my audience, that the Idealism of the present day acquired the name of Transcendental, from the use of that term by Immanuel Kant, of Königsberg, who replied to the skeptical philosophy of Locke, which insisted that there was nothing in the intellect which was not previously in the experience of the senses, by showing that there was a very important class of ideas, or imperative forms, which did not come by experience, but through which experience was acquired; that these were intuitions of the mind itself; and he denominated them *Transcendental* forms. The extraordinary profoundness and precision of that man's thinking have given vogue to his nomenclature, in Europe and America, to that extent, that whatever belongs to the class of intuitive thought, is popularly called at the present day *Transcendental*”. Emerson, Ralph Waldo. “*The Transcendentalist*” in *The Essential Writings of Ralph Waldo Emerson*. Edited by Brooks Atkinson. New York: The Modern Library, 2000, 86.

uma razão que não trata das estruturas *apriorísticas* do conhecimento. A principal função da razão, portanto, não é reunir ou interpretar os fenômenos sensíveis, mas entender os aspectos transcendentais que possibilitam a cognição, assim também as condições e as possibilidades do conhecimento. Nas palavras de Kant:

É precisamente em relação a estes conhecimentos, que se elevam acima do mundo sensível, em que a experiência não pode dar um fio condutor nem correção, que se situam as investigações da nossa razão, as quais, por sua importância, consideramos eminentemente preferíveis e muito mais sublimes quanto ao seu significado último, do que tudo o que o entendimento nos pode ensinar no campo dos fenômenos. Por esse motivo, mesmo correndo o risco de nos enganarmos, preferimos arriscar tudo a desistir de tão importantes pesquisas, qualquer que seja o motivo, dificuldade, menosprezo ou indiferença. [Estes problemas inevitáveis da própria razão pura são Deus, a liberdade e a imortalidade e a ciência que, com todos os seus requisitos, tem por verdadeira finalidade a resolução destes problemas chama-se metafísica<sup>147</sup>.

Kant categoriza a ideia de Deus, o começo do cosmo, a complexidade das substâncias e a liberdade como problemas metafísicos não críticos, visto que, de acordo com suas antinomias, estes possuem argumentos consistentes que validem ou invalidem suas respectivas teses. Posto que a *univocidade* entre a experiência sensível e a cognição não podem ser assumidas, mas devem ser criticamente avaliadas, Kant acredita que o pensamento transcendental é uma forma intelectual razoável pela qual o intelecto pode atingir as condições apriorísticas e as possibilidades do conhecimento. Deste modo, a investigação transcendental ambiciona prover a extensão e a validade da necessária característica *a priori*.

Ora, parece sem dúvida natural que, abandonando o terreno da experiência, senão proceda imediatamente à construção de um edifício, com os conhecimentos que se possuem sem saber donde e a crédito de princípios cuja origem se ignora, sem que primeiro se tenham assegurado os seus fundamentos mediante cuidadosas investigações e [o que é mais], sem que já e há muito se não tivesse levantado a questão de saber como poderia o entendimento ter atingido esses conhecimentos a priori e qual a extensão, o valor e o preço que possuem<sup>148</sup>.

Ao estudar os conceitos matemáticos e classificar tais argumentos analíticos por julgamentos sintéticos, como é o caso dos princípios da Geometria, Aritmética e da Física, Kant conclui que até mesmo a metafísica possui proposições *sintéticas a priori*, pois toda cognição humana requer uma experiência, sendo, portanto, sintética; por outro lado, a cognição humana

<sup>147</sup> Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura* (Lisboa: Calouste Gulbekian, 2001), A3 /B7

<sup>148</sup> Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura* (Lisboa: Calouste Gulbekian, 2001), A4-A6 / B8-B10.

possui pressupostos analíticos, os quais podem ser iluminados por meio das fundações *a priori* da razão. Conclui-se, portanto, que os julgamentos *sintéticos a priori* possuem uma relação com os primeiros princípios ou axiomas; a metafísica deve analisar e descrever criticamente as condições apriorísticas, bem assim as concepções oriundas da cognição. Atesta o filósofo:

Na metafísica, mesmo considerada apenas como uma ciência até agora simplesmente em esboço, mas que a natureza da razão humana torna indispensável, deve haver juízos sintéticos a priori; por isso, de modo algum se trata nessa ciência de simplesmente decompor os conceitos, que formamos a priori acerca das coisas, para os explicar analiticamente; o que pretendemos, Pelo contrário, é alargar o nosso conhecimento a priori, para o que temos de nos servir de princípios capazes de acrescentar ao conceito dado alguma coisa que nele não estava contida e, mediante juízos sintéticos a priori, chegar tão longe que nem a própria experiência nos possa acompanhar. Isso ocorre, por exemplo, na proposição: o mundo tem de ter um primeiro começo, etc. Assim, a metafísica, pelo menos em relação aos seus fins, consiste em puras proposições sintéticas a priori.<sup>149</sup>

Desta maneira, de acordo com Kant, a filosofia crítica deve investigar as condições e as possibilidades do conhecimento; esta tarefa somente pode ser feita por vias metafísicas, pois tratam das realidades presentes nos julgamentos *sintéticos a priori*. *O Despertar de um sonho dogmático* em sua leitura de Hume consiste na ideia de que a cognição não pode existir sem condições e possibilidades prévias. O *sintético a priori*, portanto, deseja contornar o ceticismo humeniano, o qual, pela interpretação kantiana, impossibilita uma cognição genuína devido ao princípio da razão suficiente e a finitude humana. Tal *revolução Copernicana* rejeita a separação entre sujeito e objeto, inaugurando o que posteriormente se relacionaria com algumas tendências fenomenológicas. Ademais, este desejo de investigar o solo (*Grund*) através do qual as experiências humanas no mundo possuem suas raízes e significado dialogam com inúmeras perspectivas presentes no idealismo e no Romantismo alemães. Tais discussões podem ser encontradas no confronto intelectual das formas simbólicas de Ernest Cassirer e a fenomenologia existencial de Martin Heidegger, no qual recepções e reinterpretções da primeira *Crítica* kantiana de certa maneira iluminam o pensamento contemporâneo. Em resumo, a metodologia transcendental deixa o objeto de conhecimento em suspensão para discutir os modos apriorísticos da cognição. Nas palavras de Kant:

Chamo transcendental a todo o conhecimento que em geral se ocupa menos dos objetos, que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser

<sup>149</sup> Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura* (Lisboa: Calouste Gulbekian, 2001), B18.

possível a priori. Um sistema de conceitos deste gênero deveria denominar-se filosofia transcendental. Mas esta filosofia é, por sua vez, demasiado ambiciosa para podermos começar por ela. Como esta ciência deveria conter, integralmente, tanto o conhecimento analítico como o conhecimento sintético a priori, abrangeria, para o nosso desígnio, extensão demasiado vasta, pois não devemos levar a análise senão até ao ponto em que nos é indispensável para compreender, em toda a sua extensão, os princípios da síntese a priori, único objeto de que nos ocupamos<sup>150</sup>.

Tais considerações a respeito do pensamento transcendental foram recebidas de variadas maneiras no pensamento filosófico subsequente. As diversas facetas da fenomenologia, as múltiplas noções a respeito da historicidade e a ideia alemã de *Kultur* são alguns exemplos. Do ponto de vista epistemológico, Kurt Gödel acredita ser a fenomenologia uma boa interpretação do pensamento kantiano e, ao estudar os fundamentos da matemática, conclui que a consistência por meio de uma combinação dos símbolos sem a inserção de axiomas ou postulados abstratos seria impossível<sup>151</sup>. Desta maneira, resta ao pensamento humano uma atitude cética ou uma aproximação axiomática e dogmática para o entendimento de problemas particulares. Pode Gödel, assim, considerar a fenomenologia um método a partir do qual um esclarecimento dos axiomas seria possível, sobretudo, um entendimento de suas relações e significados fundamentais em contextos particulares<sup>152</sup>. De maneira similar ao projeto de Ernest Cassirer, Gödel adapta e estende as noções científicas kantianas para diferentes desenvolvimentos epistemológicos presentes nas teorias dos conjuntos e nas novas geometrias. Ora, se do ponto de vista metafísico, uma lógica pura, oriunda de um número finito de axiomas, é impossível de ser realizada, uma *crítica transcendental* é necessária, visto que um estudo descritivo e analítico das condições e das possibilidades do conhecimento são essenciais. Após criticar àqueles que rejeitam a primeira *Crítica* kantiana por conter reflexões sobre projetos científicos desatualizados ou “*incorretos*”<sup>153</sup> e também ao que usam

---

<sup>150</sup> Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura* (Lisboa: Calouste Gulbekian, 2001), B 25-26.

<sup>151</sup> Gödel, Kurt. “*The modern development of the foundations of mathematics in the light of philosophy (1961)*” in Kurt Gödel, *Collected Works, Volume III* (New York: Oxford University Press, 1995), 385.

<sup>152</sup> Gödel, Kurt. “*The modern development of the foundations of mathematics in the light of philosophy (1961)*” in Kurt Gödel, *Collected Works, Volume III* (New York: Oxford University Press, 1995), 386.

<sup>153</sup> Por um lado é possível delinear o entendimento científico e intelectual de Kant nas diversas áreas do saber por um estudo histórico. Eric Watkins ed., *Kant and the Sciences* (New York: Oxford University Press, 2001). Por outro lado, deve-se também considerar suas limitações históricas e a devida experiência nestas áreas, i.e., o pensamento do filósofo não é apenas formado em seus círculos de interesses e convívios, mas também condicionado pela extensão destes campos do saber em seu período histórico. Ernest Cassirer, *Kant's Life and Thought* (New Haven: Yale University Press, 1981), 141-146.

indiscriminadamente o pensamento de Kant, Gödel elogia aos que se aventuram a descrever e analisar as considerações apriorísticas por meio da metodologia fenomenológica:

Por outro lado, contudo, justamente devido à falta de clareza e o modo incorreto de muitas das formulações de Kant, divergentes interpretações foram desenvolvidas do pensamento kantiano – nenhuma das quais fez justiça ao centro do pensamento de Kant. Este requisito, assim penso, foi satisfeito pela primeira vez pela fenomenologia, a qual, conforme intencionado por Kant, desconsidera as impossíveis inferências do idealismo para uma nova forma de metafísica, mas também a rejeição positivista de toda metafísica. Agora, se um Kant mal entendido já nos forneceu tantas coisas interessantes em filosofia, e também indiretamente na ciência, o que podemos esperar de um Kant entendido corretamente?<sup>154</sup>

Por sua vez, Edmund Husserl define a Fenomenologia como uma ciência da consciência na qual é possível descrever a *intencionalidade* da mente devido às regras presentes na apreensão *noemática* dos fenômenos; estes que fornecem significado e coerência para a experiência. Todavia, a experiência não provê ao objeto *ser*, mas sentido<sup>155</sup>. Ao contrário de Kant, Husserl não assume o *numenon* como uma condição necessária, visto que toda a descrição fenomenológica deve tomar em consideração a evidência do *noema* na mente. Assim, ao investigar as estruturas da consciência humana através das experiências no mundo, o método fenomenológico *des-vela* o significado daquilo que é dado. Martin Heidegger, ao interpretar o pensamento kantiano, assevera que as bases da metafísica recaem em uma *imaginação transcendental*, a qual forma o conhecimento ontológico, puro, teórico e prático. Se a imaginação possui um horizonte temporal que permite a cognição, torna-se possível analisar as relações entre a imaginação e o Tempo como possíveis modos de investigar as estruturas apriorísticas do conhecimento<sup>156</sup>. Ao estudar o pensamento Kantiano, Heidegger exegeticamente sugere a imaginação como condição para o estabelecimento de toda cognição por meio do sintético *a priori* e hermeneuticamente aplica tais interpretações para entender a finitude do *Da-sein*. Tal apropriação do pensamento kantiano possui inúmeras críticas,

---

<sup>154</sup>Kurt Gödel, “*The modern development of the foundations of mathematics in the light of philosophy (1961)*” in Kurt Gödel, *Collected Works*, Volume III. New York: Oxford University Press, 1995, 387. “*On the other hand, however, just because of the lack of clarity and the literal incorrectness of many of Kant's formulations, quite divergent directions have developed out of Kant's thought - none of which, however, really did justice to the core of Kant's thought. This requirement seems to me to be met for the first time by phenomenology, which, entirely as intended by Kant, avoids both the death-defying leaps of idealism into a new metaphysics as well as the positivistic rejection of all metaphysics. But now, if the misunderstood Kant has already led to so much that is interesting in philosophy, and also indirectly in science, how much more can we expect it from Kant understood correctly?*”

<sup>155</sup> Ronald McIntyre e David Woodruff Smith. “*Theory of Intentionality*” In *Husserl's Phenomenology: A Textbook*, Edited by Monahanty, J.N. and William R. McKenna (Washington: University Press of America, 1989), 179.

<sup>156</sup> Heidegger, Martin. *Kant and the Problem of Metaphysics* (Bloomington: Indiana University Press, 1965), 67.



entre elas a de Cassirer que sugere uma usurpação de ideias em contextos distintos, e.g, a centralidade do Da-sein, e, conseqüentemente, a impossibilidade da objetividade<sup>157</sup>.

Devido à escolha de uma abordagem fenomenológica a respeito do espaço, deve-se não apenas considerar as considerações transcendentais para o pensamento, mas também como a ideia de mundo e de Cultura se tornaram centrais para o presente objeto formal desta tese – abordagem fenomenológica – e como, por meio deste, o objeto material – as noções de espaço – podem ser apreendidas e entendidas em suas articulações do Vero, do Belo e do Bom no *mundo da vida*. Assim, no que segue, delinea-se as ideias de mundo e de Cultura a fim de considerar o *mundo da vida* em suas construções intelectuais e simbólicas por meio de uma abordagem fenomenológica do espaço.

### **As ideias de Mundo no pensamento transcendental pós-kantiano**

A palavra latina *mundus* pode se referir há algo limpo, organizado e elegante<sup>158</sup>; ao passo que o antônimo português imundo, evidentemente, alude precisamente às características opostas. Há uma enorme polissemia da palavra *mundo* que se apresenta em nossa linguagem cotidiana imediata, refletindo-se nas diversas posições intelectuais sobre o termo. Deve-se atentar para contextos e usos específicos do termo para o entendimento do mesmo, não apenas em seus múltiplos sentidos nos respectivos *Jogos de Linguagem*, mas também nas descrições e análises filosóficas<sup>159</sup>. No presente argumento, busca-se apenas salientar como a noção de mundo no pensamento transcendental pós-kantiano se torna objeto central de análise e investigação filosóficas. Apesar da riqueza na variação do termo, deseja-se investigar como o mesmo no período

---

<sup>157</sup>Francis Slade trans, “A Discussion Between Ernst Cassirer and Martin Heidegger” In *The Existential Tradition: Selected Writings* (New York: Doubleday, 1971); Peter Gordon. *Continental Divided: Heidegger, Cassirer, Davos* (Cambridge: Harvard University Press, 2012); Michael Friedman, *A parting of the Ways: Carnap, Cassirer, Heidegger* (Illinois: Open Court Publishing Company, 2000). Martin Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*. Bloomington: Indiana University Press, 1965, xix.

<sup>158</sup> P.G.W. Glare, ed., *Oxford Latin Dictionary* (Oxford: The Clarendon Press, 1968), 1144.

<sup>159</sup> Ferrater Mora enumera os seguintes sentidos comumente encontrados: 1. Conjunto de todas as coisas; 2. Conjunto de todas as coisas criadas; 3. Conjunto de entidades de uma classe; 4. Zona geográfica específica; 5. Zona geográfica-temporal, relacionando-se com um período histórico específico; 6. Horizonte ou marco de conhecimento para áreas específicas do pensamento humano. Ferrater Mora. *Diccionario de Filosofia* (Barcelona: Ariel, 2004, 2479-81).

em questão possibilitou o surgimento de diversas perspectivas no âmbito da teoria do conhecimento e das demais expressões Culturais<sup>160</sup>.

Kant distingue entre mundo (*Welt*) e natureza (*Natur*). Ainda que estas perspectivas se confundam, o mundo é entendido por Kant como o conjunto de todos os fenômenos e suas sínteses, enquanto que a Natureza é um todo dinâmico – não no espaço e no tempo, mas entendida pela existência. Somente é possível entender o mundo e Natureza por meio das aparências e das sínteses, seja de forma incondicionada necessária ou de maneira condicionada contingente<sup>161</sup>. Na primeira edição da *Crítica da razão pura*, Kant descreve o mundo dado pela intuição sensível e o objeto transcendental de investigação na experiência do *númenon*. Discute-se, portanto, a distinção entre os sentidos e o entendimento, visto que a segunda opção se refere a algo além dos sentidos e que não pode ser descrito por meio das categorias, ainda que seja condição necessária dos fenômenos. A intensa relação entre *númenon* e fenômeno propicia à apreensão e à discussão ontológicas, embora nada possa ser afirmado de modo crítico sobre o objeto e as condições transcendentais<sup>162</sup>. Todavia, o pensamento transcendental, por meio de um entendimento crítico da razão pura, fornece os subsídios para doutrina transcendental da alma (*psychologia rationalis*); da ciência transcendental do mundo (*cosmologia rationalis*); e do conhecimento transcendental de Deus (*theologia transcedentalis*)<sup>163</sup>. Pelas antinomias, há a impossibilidade de tratar os aspectos dinâmicos do mundo em si, suas causas e condições, mas estes possuem características a regular o uso da razão, pois investigar o mundo exige uma noção sobre o mesmo que não pode ser sustentada pela razão, mas é condição necessária para esta em seus limites. Assim, o Inteligível pensado é sensivelmente determinado<sup>164</sup>.

---

<sup>160</sup> O entendimento de mundo na concepção intelectual grega a partir do termo *cosmos* e a reflexão criacionista cristã são alguns exemplos que não serão abordados, mas que podem contribuir grandemente para um refinamento da ideia de mundo, visto serem essenciais para um entendimento histórico do termo. Vide Xavier Zubiri, *Sobre La Essencia* (Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1962), 195-321.

<sup>161</sup> Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2001), A 419; B 447

<sup>162</sup> Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura*, (Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2001), A249-253. Tais considerações são vistas como essenciais para o pensador, pois não apenas afirmam a possibilidade de conhecer, porém estudam seus limites, por meio da relação entre o sensível e o inteligível (A 256-258; B 311-314). Pode-se indagar, conforme o faz Kant, se a ideia de mundo conota não apenas o sensível, mas também o transcendental. Todavia, negasse tal pressuposto devido às antinomias, e.g., nos pressupostos idealistas, como é o caso de Leibniz na interpretação kantiana (A 270 B 326). Conforme pode se observar no que segue, tradições posteriores a Kant desejam enunciar, descrever e analisar o mundo.

<sup>163</sup> Immanuel Kant. *Crítica da Razão Pura* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2001), A 334-335; B 390-391

<sup>164</sup> Immanuel Kant. *Crítica da Razão Pura* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2001), B 431

A ideia de mundo em Hegel possui inúmeras relações com os projetos desenvolvidos para auto-reflexão do espírito humano através do tempo. Desta maneira, o Espírito do mundo (*Weltgeist*) não é um ente, mas um modo de entendimento filosófico da história, mediado pelo espírito do povo (*Volkgeist*) na tensão entre o concreto e o universal<sup>165</sup>. Trata-se de um longo processo, com suas lógicas internas específicas que se revelam gradativamente na história<sup>166</sup>. Deste modo, conclui-se que cada período histórico possui um desenvolvimento único de mundo, *Zeitgeist*, sendo um passo importante para a conscientização humana de si mesma. Assim, é-nos impossível sair do tempo e do mundo, mas a humanidade deve se realizar no tempo e no mundo<sup>167</sup>. Tal pensamento pode ser percebido também em Schopenhauer, sobretudo no entendimento de que “o mundo seja a minha representação”<sup>168</sup>. Schopenhauer inicia sua análise a respeito da constituição do mundo e da possibilidade de auto-reflexão humana sob esta premissa. Afirma, assim, categoricamente que o mundo possui duas formas, *Vontade* e *Representação*, afastando-se da ideia kantiana de que há algo que não pode ser conhecido. Pelo contrário, a vontade e a representação são diferentes perspectivas da mesma realidade e podem ser analisadas cada uma ao seu modo<sup>169</sup>. Para tanto, não é possível se apegar aos princípios de reflexão meramente instrumental ou de causas suficientes, mas investigar suas bases de sustentação<sup>170</sup>; deve-se também procurar entender as várias manifestações subjacentes tanto à vontade de representação quanto àquelas presentes na própria manifestação do mundo<sup>171</sup>. Schopenhauer, portanto, pensa o mundo enquanto possibilidade dinâmica nas mais variadas representações da vontade pelas expressões humanas.

Para Wilhelm Dilthey, a necessidade de investigar o mundo em suas representações e condições de possibilidades são entrelaçadas com o rigor descritivo e análises racionais críticas

---

<sup>165</sup> Glenn Alexander Magee. *The Hegel Dictionary* (New York: Continuum International Publishing, 2010), 260.

<sup>166</sup> Entende o pensador alemão que a história do mundo é um processo racional e necessário para a evolução do *Weltgeist*, a ser entendido por meio de um processo crítico de avaliação. G. W.F. Hegel. *The Philosophy of History* (New York: Prometheus Books, 1991), 7-11

<sup>167</sup> Assim conclui Hegel sua obra *Fenomenologia do Espírito*. Descreve os modos como o Espírito ilumina e possibilita a conscientização humana, criando assim novos horizontes e estágios para o desenvolvimento espiritual. O motivo deste incessante e interminável processo é a revelação do Espírito que possibilita a consciência humana no mundo e a investigação de suas condições de surgimento. G.W.F. Hegel. *The Phenomenology of Mind* (London: Swan Sonnenschein, 1910), 820-823.

<sup>168</sup> Arthur Schopenhauer, *The World As Will and Representation vol I* (New York: Dover Publications, 1969), 3

<sup>169</sup> Arthur Schopenhauer, *The World As Will and Representation vol I* (New York: Dover Publications, 1969), 4.

<sup>170</sup> Arthur Schopenhauer. *The World As Will and Representation vol I* (New York: Dover Publications, 1969), v-xiv; 13-17.

<sup>171</sup> Desta maneira, pode-se investigar não apenas o mundo enquanto vontade de manifestação, mas as diversas representações do mundo nas expressões artísticas, culturais e intelectuais. Arthur Schopenhauer. *The World As Will and Representation vol I* (New York: Dover Publications, 1969), 255-260. A representação é a aparência das objetivações da *Vontade* no mundo.

herdadas do pensamento kantiano. Todavia, ao invés de negar a possibilidade de descrição do transcendental, Dilthey busca uma integralidade entre as disciplinas teóricas e históricas para tornar possível um entendimento a respeito do mundo além dos modelos meramente explicativos – por uma relação experimental dos fenômenos intelectuais, i.e., espirituais<sup>172</sup>. Assim, Dilthey foca na realidade das experiências vividas, na facticidade a promover não apenas explicações intelectuais, mas o entendimento do mundo<sup>173</sup> – este que não é apenas referencial, mas já se mostra repleto de representações e valores. Os “modos mecânicos” e técnicos de explicação são apenas representações parciais do mundo, visto que este pode também ser estudado em sua complexidade histórica<sup>174</sup>. Conclui-se que as ciências, as artes, a filosofia e as religiões produzem expressões do mundo em construções históricas e sociais específicas<sup>175</sup>.

Em sua pesquisa fenomenológica, Edmund Husserl considera a possibilidade de um retorno às coisas em si como elas se apresentam e, gradativamente, percebe a necessidade de analisar as condições e as possibilidades desta *presentificação* das coisas à consciência. Em *A Origem da Geometria*, por exemplo, o pensador ilustra como é necessária a investigação dos modos apriorísticos do entendimento humano na história, por meio de suas configurações culturais particulares, i.e., suas respectivas tradições<sup>176</sup>. Ao se estudar o pensamento tardio de Husserl, percebe-se como a evasiva presença do *mundo da vida* (*Lebenswelt*) sustenta e instiga a análise transcendental, pois a fenomenologia deseja investigar o solo da experiência que não se apresenta diretamente pelos fenômenos, todavia é a condição de existência dos mesmos<sup>177</sup>. *Lebenswelt*,

---

<sup>172</sup> O mundo, portanto, nutre o ser humano a todo instante. Ao se tornar algo objetificado, trata-se de uma expressão das relações entre o eu e o Outro, entre as possibilidades de apreensão e expressão do entendimento humano a partir das condições existentes no mundo. Wilhelm Dilthey, *The Formation of the Historical World in the Human Sciences. Selected Works volume III* (Princeton: Princeton University Press, 2002), 229.

<sup>173</sup> Wilhelm Dilthey. *The Formation of the Historical World in the Human Sciences. Selected Works volume III* (Princeton: Princeton University Press, 2002), 307

<sup>174</sup> Wilhelm Dilthey. *Introduction to Human Sciences. Selected Works volume I* (Princeton: Princeton University Press, 1989), 200-205. Assim, pode afirmar Dilthey que o Eu a pensar lógica e epistemologicamente (*Erkenntnis*) é precedido por um conhecimento direto e intuitivo enraizado no mundo da experiência e da vida, o qual ao seu turno não pode nunca separar pensamento, sentimento e vontade (263-270).

<sup>175</sup> De certa maneira as formas simbólicas estudadas por Ernest Cassirer buscam retratar as mais primitivas formas de entendimento do mundo em suas mais variadas expressões culturais, representações conceituais e significados funcionais. Assim, os seres humanos constroem universos particulares almejando articular, sintetizar e entender as experiências humanas. Ernest Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms. The Phenomenology of Knowledge* (New Haven: Yale University Press, 1957), x-xvii

<sup>176</sup> Edmund Husserl "The Origin of Geometry" In Jacques Derrida. *Edmund Husserl's "Origin of Geometry." An Introduction*. (Lincoln and London: University of Nebraska Press, 1989), 169-180.

<sup>177</sup> Edmund Husserl. *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental: Uma Introdução à Filosofia Fenomenológica* (Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012), 81. Husserl descreve os avanços do projeto kantiano e, ao mesmo tempo, retrata um aprofundamento deste desenvolvimento crítico por meio de uma análise e descrição

enquanto fundamento último da concepção da realidade, deve ser investigado em suas formas práticas e particulares nos diversos contextos histórico-Culturais, pois este desejo de fundamentação fenomenológica prescinde a toda ciência objetiva e a qualquer expressão intelectual. A crise do pensamento ocidental se deve ao esquecimento do *mundo da vida*; a Fenomenologia, por meio de suas reduções e sedimentações, almeja a acessar àquilo que não aparece nas experiências, mas propicia a própria experiência.

O mundo em Heidegger possui diversos sentidos: ôntico, ao descrever a totalidade dos entes; ontológico ao se referir à totalidade dos seres; mas acima de tudo deve se referir ao Dasein em sua existência específica e na constituição do *mundano (Weltlichkeit)*<sup>178</sup>. Em *Ser e Tempo*, mostra-se como a ideia de mundo se correlaciona com o *Tempo* e o *Espaço*, pois estes são responsáveis para o Dasein constituir sua habitação no mundo e viver autenticamente. Trata-se, portanto, de se aproximar da familiaridade e também de se sobrelevar a ansiedade<sup>179</sup>. Em *Beiträge zur Philosophie (Contribuições à Filosofia)*, Heidegger em diversos momentos cita a tensão existente entre o mundo e a terra<sup>180</sup>, i.e., as características ônticas e ontológica da realidade que circundam ao Dasein. Ademais, *o evento*, o qual não pode ser categorizado jamais, edifica um mundo no qual aquilo que é caro à terra pode encontrar sua habitação<sup>181</sup>. Tal atitude se contrasta com o obscurecimento do mundo e a destruição da terra por aquelas atitudes que almejam a categorizar àquilo que não pode ser predicado<sup>182</sup>. Mostra-se, assim, como o mundo possui uma característica essencial para a existência do Dasein, o único ser para o qual o mundo é constituído

---

fenomenológica do mundo. *O mundo da vida – Lebenswelt* – estaria implícito nas ideias críticas de Kant sem ser analisado. Edmund Husserl. *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*, 83-110.

<sup>178</sup> Michael Inwood. *A Heidegger Dictionary. The Blackwell Philosopher Dictionaries* (Oxford: Blackwell, 1999), 245-248. Max Scheler constata esta condição especial do Dasein para o entendimento de mundo, visto que o entendimento filosófico propicia a criação de um espaço no qual o ser humano pode busca sua autenticidade. Max Scheler, “*Reality and Resistance: On Being and Time, section 43*” In *Heidegger: The Man and the Thinker* ed. Thomas Sheehan (New Brunswick: Transaction Publisher, 2010), 135-139.

<sup>179</sup> Tais considerações se encontram no centro do pensamento filosófico desenvolvido neste famoso texto, sobretudo nos modos como o Dasein se insere no mundo por meio de sua finitude existencial, existindo a possibilidade do cuidado de si e da abertura para a experiência genuína e autêntica da verdade. Martin Heidegger, *Being and Time*. (Albany: SUNY Press, 2010), 193-220. Por outro lado, a possibilidade da morte iminente, torna eminente a autenticidade no mundo através das experiências cotidianas do Dasein (227-249).

<sup>180</sup> Alguns exemplos seguem: Martin Heidegger, *Contributions to Philosophy (Of the Event)* (Bloomington: Indiana University Press, 2012), 8; 25; 25-29; 55-57. No primeiro caso, refere-se à fundamentação do abismo existente na percepção do evento originário, restaurando a relação existente entre o mundo e a terra; no segundo exemplo, trata-se novamente da fundamentação do solo da experiência, o qual desta vez inclui renúncia e cuidado com o desvelar da verdade revelada no evento e expresso na perplexidade humana; enquanto que o terceiro trecho mostra como o Dasein não existe por si, mas *co-habita* no mundo.

<sup>181</sup> Martin Heidegger. *Contributions to Philosophy (Of the Event)*, 50.

<sup>182</sup> Martin Heidegger. *Contributions to Philosophy (Of the Event)*, 92-94.

e construído na busca da autenticidade humana e na destruição das estruturas que impossibilitam uma experiência genuína.

Mostra-se, por esta breve exposição de algumas ideias de mundo no pensamento transcendental pós-kantiano, como tais concepções se desenvolvem desde uma condição de possibilidade para todo entendimento humano, passando por uma veemente e rigorosa busca por tornar o mundo em si objeto de estudo e análise, até às investigações fenomenológicas que carecem do mundo enquanto fundamentação última da cognição ou característica ontológica-existencial. Desta maneira, mostra-se como a ideia de mundo se manifesta nas constituições particulares dos saberes e das expressões culturais, podendo ser investigada e descrita de maneira crítica por diferentes perspectivas filosóficas, e.g., *Idealismo Transcendental*, *Historicismo* ou *Fenomenologia*.

Eis o intento da presente tese: arrazoar a respeito das áreas limítrofes entre pensamento e realidades mediante um estudo dos *mundos* nos quais a noção de espaço se sustenta, mas também das noções de espaço que promovem a desarticulação e a rearticulação de *mundos*<sup>183</sup>. Tal tarefa flerta e se insere em um contexto de busca pelos fundamentos das ciências particulares, mas também do pensar humano em geral. Discutem-se, portanto, as condições de possibilidades para o surgimento das diversas *epistemai* em seus contextos específicos, ao mesmo tempo em que se pergunta a respeito daquilo que subjaz ao todo<sup>184</sup>. Ademais, ao nos depararmos com as inúmeras manifestações da contingência no discurso contemporâneo, não apenas são percebidas as limitações e incongruências dos inúmeros modelos de abordagens unívocas entre o pensamento e a realidade; notam-se inúmeras características epistemológicas que enfatizam a necessidade de

---

<sup>183</sup> No contexto do congresso da *Sociedade Brasileira de História das Ciências* na mesa coordenada sob o título *Os números do mundo*, em outubro de 2014, o modo de exposição destas áreas limites se articulou mediante um estudo dos mundos dos números, mas também dos números no mundo. Em ambos os contextos, deste congresso e nesta tese, afirma-se que as construções intelectuais humanas articulam mundos ao se inserirem nas diversas formas de expressão das Culturas. Assim, enfatiza-se o solo comum entre os saberes, as expressões artísticas e as ações políticas. *Lebenswelt* é o termo consagrado à pesquisa fenomenológica de Edmund Husserl que investiga estas predisposições e que, ao seu tempo, será explorado em um estudo da noção de espaço.

<sup>184</sup> Um exemplo desta problemática é a ampliação heideggeriana da analogia cartesiana que descreve as ciências particulares como os ramos, sendo a física o tronco e a metafísica a raiz que nutre o todo. Inicia, assim, sua resposta aos críticos de sua aula inaugural *Was ist Metaphysik?* – vinte anos após assumir a cátedra de Filosofia em Marburgo. Contudo, o filósofo da floresta não se contentou apenas em uma reapresentação ou rememoração da perspectiva de René Descartes; ao contrário, pergunta a respeito do fundamento que sustenta as metafísicas raízes da filosofia e, conforme Leibniz anteriormente, questiona a primazia do ser em relação ao nada; depara-se, assim, com a intrínseca relação entre o ôntico e ontológico. Portanto, o pensar metafísico não se contenta em ser o fundamento, mas projeta o humano ser na própria busca por fundamentação incessantemente. Martin Heidegger. “*The way back into the ground of metaphysics*” In *Existentialism, from Dostoevsky to Sartre*, ed. Walter Kaufmann (New York: Meridian Books, 1960), 206-221.

indeterminações, paradoxos, contradições e ambiguidades. Esta primeira abordagem se sustentava em uma ideal concepção objetiva da razão enquanto instrumento mental apto para a mensuração dos problemas técnicos, ao passo que a segunda perspectiva se relaciona diretamente às diferentes noções que integram características não mensuráveis por nossos instrumentos materiais de medida – tais como os sentimentos, as paixões e os valores. Por outro lado, as ciências particulares, em seu fazer técnico e instrumental, não podem se contentar com a incerteza, mas buscam em contextos específicos uma segurança epistemológica de suas práticas, estas que, comumente, podem ser aceitas sem um questionamento crítico<sup>185</sup>.

Tais questões podem ser observadas ao se discutir algumas perspectivas do pensamento fenomenológico, em especial as consequências imediatas de um retorno às coisas como elas são, nos diversos modos de suspensão dos juízos e nas fundamentações do pensamento transcendental enquanto condição de possibilidade para todo o pensar. O desenvolvimento do pensamento de Edmund Husserl – especificamente nos inúmeros diálogos com seus predecessores, professores, alunos e sucessores – auxilia-nos na percepção das *ideias de espaço no mundo e dos mundos nos quais estas noções espaciais se apresentam*<sup>186</sup>. Em outras palavras, ao se estudar a maneira como progressivamente o pensador alemão articula a relação entre o pensamento matemático e filosófico por meio de seus estudos fenomenológicos, torna-se possível entender as diversas maneiras nas

---

<sup>185</sup> Inúmeros são os exemplos de uma razão tecnicista em detrimento de qualquer especulação integral a respeito do pensamento. Diante do contexto desta tese, basta uma referência à tentativa de Edmundo Husserl em superar uma “razão preguiçosa que foge da luta por uma clarificação dos dados últimos”. Edmund Husserl. *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental: Uma Introdução à Filosofia Fenomenológica* (Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2012), 1-14. Deste modo, o abandono da busca por uma fundamentação particular e a rejeição de uma pesquisa transcendental das questões primeiras podem ser entendidas ao seu modo como um abandono da racionalidade. A crise do pensar contemporâneo para Husserl, portanto, pode ser ilustrada pelo abandono da investigação das causas e das possibilidades da razão de ser dos humanos e de suas expressões culturais, entre elas a intelectualidade.

<sup>186</sup> O pensador alemão dialoga com seu contexto matemático particular, interagindo com as percepções filosóficas e psicológicas herdadas das pesquisas transcendentais pós-kantianas. Deste modo, observa-se de maneira clara uma busca pelo rigor filosófico sem a perda de uma racionalidade vital. Tais argumentos são sustentados em seus trabalhos para o desenvolvimento de um entendimento filosófico a respeito da aritmética e da geometria, mas também para a fundamentação da filosofia com o rigor fenomenológico peculiar. Cf. Edmund Husserl, “*The Origin of Geometry*” In *Edmund Husserl’s “Origin of Geometry.” An Introduction* (Lincoln and London: University of Nebraska Press, 1989); *Philosophy of Arithmetic: Psychological and Logical Investigations with Supplementary texts from 1887-1901* (Norwell: Kluwer Academic Publishers, 2003); “*Philosophy as Rigorous Science*” In *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy 2* (2002): 249-95. Para maiores detalhes sobre a recepção e desenvolvimento do pensamento matemático em Husserl, os seguintes textos: Claire Ortiz Hill, “*On Husserl’s Mathematical Apprenticeship and Philosophy of Mathematics*”; Jocelyn Benoist, “*The Question Of Grammar In Logical Investigations, with Special Reference To Brentano, Marty, Bolzano And Later Developments In Logic*”; Jocelyn Benoist, “*Husserl and Bolzano*”; Luis Flores H. “*Husserl’s Concept of Pure Logical Grammar*” In *Phenomenology World-Wide: Foundations – Expanding Dynamics – Life Engagement: A Guide for Research and Study*, ed. Anna-Teresa Tymieniecka (London: Kluwer Academic Publishers, 2002).

quais o pensamento, através dos fenômenos mentais e pelo uso da abstração, possibilita uma articulação com o mundo em suas expressões Culturais, mas também almeja a uma fundamentação rigorosa nas ciências particulares. Mostra-se imperativo um debate sobre a *tensão essencial*<sup>187</sup> entre a objetividade e a subjetividade, o sensível e o ideal, o concreto e o abstrato. Tal costura entre elementos aparentemente antagônicos, inevitavelmente nos coloca diante do mistério e do fascínio do mundo. Cabe no desenrolar desta tese, portanto, um estudo a respeito de uma *Fenomenologia da Cultura* a partir de uma reflexão sobre as ideias de espaço e o modo nos quais estas articulam o *Vero, o Belo e o Bom*. Para tanto, delinear-se-ão, de maneira sucinta, algumas considerações sobre a noção de Cultura a fim de investigar os modos como os discursos intelectuais sobre o espaço, em particular as geometrias, interagem diretamente com os seus contextos históricos. Busca-se, desta maneira, uma *Fenomenologia do espaço no mundo da vida* a ser explorada contemporaneamente por meio de algumas obras literárias e de algumas produções artísticas.

As noções humanas sobre o espaço, articuladas e articulantes de mundos, enraízam-se na abstração humana diante do *maravilhamento*, a costurar os seres pensantes entre si, em um mundo a ser construído e navegado coletivamente. Assim, ao se estudar a ideia de mundo no pensamento pós-kantiano, observa-se como gradativamente esta se torna a fundamentação e habitação de todo a *intelecção*. Interessa-nos tanto o mistério quanto as costuras feitas pela abstração diante da perplexidade de nossos infinitos particulares<sup>188</sup>. As formas culturais nas quais o espaço se desvela e se sustenta no *mundo da vida*; e este mundo se expressa nas constituições intelectuais particulares, entre estas, as noções de espaço. Desta maneira, após um delinear das ideias de Cultura, visando a uma abordagem fenomenológica do *mundo da vida*, um estudo sobre as ideias de espaço pode ser feita por um estudo histórico do pensamento geométrico. Para tanto, faz-se necessária uma investigação sobre as interfaces com a Filosofia da Matemática no pensamento contemporâneo. O projeto Logicista é um exemplo do entendimento matemático ao final do século XIX e início do

---

<sup>187</sup> Tal expressão *re-significa* a perspectiva de Thomas Kuhn, a qual enfatiza a contínua tensão entre os modos tradicionais e os iconoclastas no desenvolvimento das ciências. Thomas Kuhn, *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change* (Chicago: Chicago University Press, 1977).

<sup>188</sup> Pensava-se inicialmente em simplesmente indicar a presença inevitável das questões transcendentais personificadas na ideia do Infinito no pensamento ocidental. Desta forma, a expressão *infinito particular* não possui nenhuma conexão com a música de mesmo título interpretada por Marisa Monte. Todavia, uma irônica junção de horizontes traz termos em comum, e.g., mistério e mundo. Distante da perspectiva indicada na canção popular o mistério do mundo é parte de um *infinito particular* nas diversas expressões culturais, incluindo a matemática e suas fundamentações. O raciocínio em questão deve um tributo às aulas do professor Ricardo Kubrusly sobre a *História Cultural do Infinito*.



XX, uma espécie de *arte pela arte*.<sup>189</sup> As conversas entre Gottlob Frege, Edmund Husserl e Bertrand Russell sobre este tema são metonímias de uma problemática intelectual *densa* e incomensurável, do mesmo modo que os temas aqui enunciados apenas aludem a questões mais profundas, as quais se inserem diretamente no *mundo da vida* contemporâneo. Restringem-se, nesta tese, as distintas conversas e debates intelectuais a uma comparação fugidia entre as diversas noções a respeito da ideia de mundo e à ideia de Cultura no pensamento pós-kantiano com o projetos intelectuais de entendimento das ideias de espaço.

O espaço somente pode ser entendido no contexto do mundo e o mundo se expressa por meio das inúmeras formas de entendimento do espaço. Nesta circularidade, o *maravilhamento*, a ser investigado fenomenologicamente nas apreensões e expressões do Vero, do Belo e do Bom por meio das ideias de espaço, é a raiz de todo pensamento. O tecer do pensamento humano em seus horizontes e contextos específicos cria *versos* particulares: *universos, transversos e multiversos*. Ao se analisar os projetos de redução do pensamento a modelos sintáticos, evidencia-se uma crença nas convicções objetivas da razão para o estabelecimento do rigor. Por outro lado, ao se observar as diferentes tradições filosóficas que tratam da ideia de mundo no período pós-kantiano, observam-se inúmeras tentativas de fundamentar o pensamento e a racionalidade humanas em uma análise do mundo enquanto condição de possibilidade. Atesta-se, no primeiro caso, como gradativamente questões alheias às especificidades sintáticas da lógica são inseridas para a busca de uma consistência; trata-se de algo *imundo*, i.e., aquilo que anteriormente poderia ser considerado desprezível e abjeto. Na segunda perspectiva, observa-se como as indagações de características valorativas e transcendentais suplantam os interesses de uma fundamentação epistemológica das ciências particulares. Tal parece ser a materialização de uma *tensão* existente entre características intelectuais aparentemente antagônicas. Pode-se optar por uma decisão parcial, em detrimento dos benefícios daquilo que se exclui da possibilidade de discussão; ou é possível estender nossas

---

<sup>189</sup> O intento de afastar toda e qualquer influência com o exterior em expressões culturais particulares desejam, entre outras coisas, excluir da arte ou das técnicas fins específicos e designados por agentes externos ou condições culturais alheias ao processo destas expressões particulares. Assim, *l'art pour l'art* expressa uma rejeição a qualquer vínculo didático, moral ou instrumental. Ironicamente, de maneira similar, o logicismo busca uma fundamentação da aritmética na própria aritmética e posteriormente na lógica, sem qualquer relação psicológica, social e institucional. Tais questões se popularizam no pensamento pós-kantiano, sobretudo, diante das interpretações sobre a impossibilidade do pensamento metafísico e a inserção do sujeito no processo epistemológico. No caso particular do logicismo, vide Thomas Nemeth. "From Neo-Kantism to logicism: Vvedenskij's Mature Years" *Studies in East European Thought* 51.1 (1999): 1-33.

percepções a respeito da tolerância das diferentes concepções diante da perplexidade dos nossos mundos em constante mudança e criação.

“*Mundo mundo vasto mundo / se eu me chamasse Raimundo / seria uma rima, não seria solução*”. O poeta itabirano nos vale nos problemas expostos. A rima não é uma solução. O mundo é vasto, mais vasto é o coração do ser humano nos alerta Drummond; todavia, o mundo é vasto e nele os *jogos de linguagem* ou os *jogos lógicos* da razão sintática não trazem uma solução, apenas satisfação. As relações entre o particular e o universal, os espaços e o mundo, estendem-se e se contraem nos inúmeros contextos e situações. É preciso se contentar com a limitação de nossa finitude e ao mesmo tempo celebrar a possibilidade de conhecer. Deve-se admitir que existem níveis distintos para o saber<sup>190</sup> e, no fim, a perplexidade do mistério. Todavia, ao contrário da ruína das forças físicas e da seca intelectual descritas por Yeats, o *fascínio pela dificuldade*<sup>191</sup> fecunda a crença e esta é raiz do conhecer e do agir<sup>192</sup>. Este fecundar não é apenas maravilhoso, porém se inicia com o *maravilhamento*.

Abstrai-se dos mundo, dos números e dos espaços, portanto, não a conclusão, algo acabado e definitivo, mas o *inconcluso*. Tanto as raízes gregas e latinas para o vocábulo que entendemos por *abstração* se referem à retirada ou separação de algo particular de alguma coisa. Do ponto de vista filosófico, tal separação pode ser entendida como a extração de uma característica comum a diferentes entes. Separa-se para analisar, avaliar, descrever, meditar sobre, estudar, investigar. Tanto dos espaços, em seus modos singulares, quanto do mundo, em sua ambição de condição de possibilidade, retira-se algo específico para a presente investigação: o fascínio diante do mistério. O *maravilhamento*, ao iniciar toda e qualquer intelecção também se cristaliza nas variadas formas de apreensão e expressão da experiência humana no mundo. Neste sentido, faz-se necessário investigar as indescritíveis formas da normatividade do pensamento que comumente associamos

---

<sup>190</sup> Assim avalia Jacques Maritain ao tratar do conhecimento nas mais diversas facetas da experiência humana no mundo. Deve-se celebrar “a grandeza e a miséria da metafísica”, i.e., a grandeza e a miséria de conhecer. Jacques Maritain, *The Degrees of Knowledge* (London: Geoffrey, 1957), 1-5.

<sup>191</sup> Alusão ao poema *The fascination of what's difficult* de William Butler Yeats. “*The fascination of what's difficult / Has dried the sap out of my veins, and rent / Spontaneous joy and natural content / Out of my heart. There's something ails our colt / That must, as if it had not holy blood / Nor on Olympus leaped from cloud to cloud, / Shiver under the lash, strain, sweat and jolt / As though it dragged road metal. My curse on plays / That have to be set up in fifty ways, / On the day's war with every knave and dolt, / Theatre business, management of men. / I swear before the dawn comes round again / I'll find the stable and pull out the bolt*”. W.B. Yeats, “The Fascination of what's difficult” In *The Completed Works of W.B. Yeats vol. 1*, ed. Richard Finneran (New York: Scribner, 1997), 92.

<sup>192</sup> Wittgenstein se refere a este ponto ao afirmar que é necessário algo estar acima de dúvida para a tarefa epistemológica. Ainda que tenhamos que nos conformar com os limites de nossa empreitada racional, a crença possibilita a certeza. Ludwig Wittgenstein, *On Certainty* (New York: Harper & Row, 1969), 24-26; 43-44.

ao termo Cultura. Assim, uma exposição do surgimento deste termo no contexto do pensamento transcendental kantiano, introduz uma discussão fenomenológica do *mundo da vida*.

### As noção de Cultura no pensamento transcendental pós-kantiano

Dentre os inúmeros termos expressos ao longo desta tese, e.g., razão, mundo, contemplação, *maravilhamento*, nenhum causa mais perplexidade e assombro do que Cultura. Pode-se traçar historicamente a proliferação das investigações racionais sobre o termo ao surgimento de algumas disciplinas ao longo da modernidade em conexão direta com o surgimento e o estabelecimento de alguns Estados Nacionais, assim também aos estudos sociais e antropológicos<sup>193</sup>; todavia, diante da diversidade de sentidos e da multiplicidade de aplicações, faz-se necessário um esclarecimento da importância do termo para a presente tese, mas também os modos pelos quais este é entendido nos variados contextos de seu uso. Não se deseja, portanto, *definir*, mas delinear. Por um lado, há uma relação inevitável com os objetos materiais e formais deste estudo, visto que os métodos fenomenológicos, em seu desenvolvimento conceitual e em suas aplicações particulares, aproximam-se da noção de Cultura no estabelecimento de suas premissas transcendentais – *Lebenswelt* – ou ainda nos modos de expressão do humano no mundo. Ademais, ao se utilizar a

---

<sup>193</sup>Deve-se salientar primeiramente o processo educativo e a noção de Cultura emergentes do Iluminismo, mas também de inúmeras considerações locais, e.g., o Romantismo Alemão. Deste modo, atestam-se diferentes modos do entendimento sobre as ciências, as artes, a educação que são condensados em modos de existências locais, conforme as tradições pietistas sobre a imagem (*Bild*) de Cristo a ser espelhada em nossas ações, acaba por ser incorporado no entendimento dos processos educativos (*Bildung*) em suas considerações ideais. James Schmidt, “*The Fool’s Truth: Diderot, Goethe e Hegel*” *Journal of the History of Ideas* 57.4 (1996): 629-630. O Iluminismo alemão concebe a educação como um modo de emancipação, ao mesmo tempo em que deve considerar os modos de entendimento e apreensão daquilo que subjaz às tradições. John Zammito, *Kant, Herder and the Birth of Anthropology* (Chicago: The University of Chicago Press, 2002), 15-42; 309-346. Edward Sapir, *The Psychology of Culture: A course of lectures* (New York: Mouton de Gruyter, 2002), 23- 39. Ao expor os tradicionais usos dos termos associados à Cultura, deve-se também indicar os contextos nos quais estes foram estabelecidos nas diferentes escolas de pensamento ao redor do mundo. Nota-se, assim, o desejo de uma unidade social particular e a aspiração de um entendimento desta em comparação com outros povos. Marshall Sahlins considera o surgimento dos métodos de entendimento material e objetivo do mundo para o estabelecimento da noção corrente de Cultura, a qual se vê historicamente associada ao modo de vida burguês e as considerações capitalistas. Marshall Sahlins, *Culture in Practice: Selected Essays* (Brooklyn: Zone Books, 2000), 163-180. Há a necessidade de se pensar estas condições de surgimento, especialmente diante de diferentes posições políticas e econômicas, de expressão estética e de apreensão epistemológica do mundo. Por fim, Zygmunt Bauman entende que a Cultura seja uma invenção histórica para intelectualizar a experiência humana que se estabelece em circunstâncias supra-históricas; ao mesmo tempo, mostra-se como tal processo de intelectualização enfatiza uma noção que supere as limitações dos Estados Nacionais em preferência a uma unidade humana e uma perspectiva que enfatize as particularidades históricas específicas de algumas localidades. Zygmunt Bauman, *Culture as praxis* (London: Routledge & Kegan Paul, 2000), xiv; xli.

noção de espaço em seus variados contextos – a serem investigados fenomenologicamente –, tornam-se evidentes as características culturais para os modos de apreensão, expressão e percepção deste objeto material selecionado. Por fim, ressalta-se a relevância da Cultura pelas formas de expressão e apreensão do *Vero, do Belo e do Bom* diante da forte e da inexorável presença do *maravilhamento no mundo*.

Desta maneira, a presente tese expõe o *maravilhamento* como a raiz das expressões intelectuais humanas, submetendo tanto estas como aquele a uma investigação fenomenológica por meio da noção de espaço, na qual se evidencia os modos pelos quais o *Vero, o Belo e o Bom* se constituem, apresentam-se e podem ser apreendidos pelo homem. Em resumo, devido aos inevitáveis aspectos valorativos oriundos do *maravilhamento*, investiga-se o solo destas intelecções por meio de uma *Fenomenologia da Cultura*, i.e., estudar-se-á os aspectos normativos apresentados em uma nas experiências de *maravilhamento no mundo* em suas expressões e apreensões do *Vero, do Belo e do Bom* por meio de uma fenomenologia do espaço. Em uma paráfrase a Ortega y Gasset, investiga-se fenomenologicamente a Cultura devido ao intenso desejo humano de conhecer e de buscar o sentido e a natureza de tudo aquilo que nos rodeia. Somente é possível almejar ao entendimento pela intelecção, pois esta provê não apenas sentido, mas a segurança para a o Ser no mundo<sup>194</sup>. Para o filósofo espanhol, a Cultura nos apresenta objetos purificados, os quais anteriormente eram espontâneos; porém, lapidados ao longo do tempo e por meio do espaço, apresentam-se normativamente. Exige-se, portanto, uma hermenêutica da vida<sup>195</sup>. Deste modo, entende-se a Cultura nesta tese como o *espaço* no qual o humano pode investigar àquilo que se apresenta em seu contexto particular e, por fim, pode inquirir a respeito de si no mundo. Nas palavras de Ortega e Gasset, nossa investigação, como qualquer pensamento, é um “*movimento natatório*” no imenso mar que nos rodeia e nos possibilita também constituir o sentido, mesmo perante o absurdo<sup>196</sup>. Contudo, conforme o pensador constata, ao analisar o pensamento quixotesco, mesmo a noção de Cultura somente pode ser entendida por seu caráter ficcional perante a realidade<sup>197</sup>.

<sup>194</sup> Ortega y Gasset, *Meditaciones de Quijote* (Madrid: Alianza Editorial, 2005), 10-12; 36-40.

<sup>195</sup> Ortega y Gasset, *Meditaciones de Quijote* (Madrid: Alianza Editorial, 2005), 38-39.

<sup>196</sup> Jordi Garcia, *José Ortega y Gasset* (Barcelona: Taurus: 2014), 93. Observa-se, portanto, como para Ortega y Gasset, a Cultura pode ser entendida como uma segunda pele – ou ainda um mar a nos envolver –, que estabelece e trata das respostas às necessidades vitais do ser humano. Assim, esta seria o espaço no qual o humano se expressa e pode investigar a si mesmo. Jéferson Assunção, *Homem-massa: A filosofia de Ortega y Gasset e sua crítica à Cultura massificada* (Porto Alegre: Bestiário, 2012), 8-13.

<sup>197</sup> Ortega y Gasset, *Meditaciones de Quijote* (Madrid: Alianza Editorial, 2005), 60.

Diante da vastíssima produção bibliográfica sobre as definições, delimitações, modos de expressão da Cultura, deve-se apenas salientar os elementos importantes para a presente argumentação, apesar da evidente arbitrariedade diante do mistério e da perplexidade perante a impossibilidade de racionalizar precisamente o que sejam, o que significam, como se estruturam ou mesmo como se expressam os elementos Culturais. Contudo, neste *reino de indeterminações*, mas também ante o risco e a possibilidade de inconsistências e incoerências, deseja-se salientar a necessidade de um estudo das condições Culturais para a possibilidade de entendimento da experiência no mundo e, portanto, como o solo para o pensamento. Se por uma lado há a coerção do *maravilhamento*, entendido somente por suas redes de entendimento Culturais; o convencionalismo também vela esta condição vital ao pensamento. Desta maneira, pode-se estudar as características culturais por suas condições e suas possibilidades, mas também pela imposição de ortodoxias e modos rígidos de entendimento. Adota-se uma abordagem fenomenológica na presente tese, portanto, exige-se um retorno às coisas como elas se apresentam; todavia, conforme exposto no desenvolvimento das inúmeras correntes fenomenológicas, tal atitude de suspensão do juízo somente pode ocorrer por meio de suas heranças Culturais. Expõe-se, desta forma, ao que aqui caracterizamos como *Fenomenologia da Cultura*, ao se estudar as condições e as possibilidades para o entendimento das ideias de espaço em suas articulações com o *Vero, o Belo e o Bom*: exige-se um retorno às coisas como elas se apresentam; o qual somente pode existir por meio do *maravilhamento*; este, que por sua vez, não ocorre em um mundo ideal, mas no *mundo da vida* – *Lebenswelt*.

Cabe-nos, todavia, caracterizar aquilo que se entende por Cultura na presente tese e como esta se articula nos inúmeros horizontes das expressões humanas no mundo. Há uma impossibilidade de descrever e delinear a Cultura de maneira clara e objetiva, pois o ser humano ao pensar sobre a mesma já se encontra totalmente imerso em suas condições e em suas delimitações culturais. Todavia, a Cultura por seu poder coercivo e de encantamento elimina as contradições ao mesmo tempo em que condiciona as posições nos momentos de indecidibilidade<sup>198</sup>. Deste modo, enfatiza-se nesta exposição como a noção de espaço desvela um entendimento de

---

<sup>198</sup> Michel Foucault, *A Arqueologia do Saber* (Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008), 148-149. O arquivo cultural “*não é descritível em sua totalidade, e é incontornável em sua atualidade*”. Ademais, ao se investigar arqueologicamente, enfatiza-se em muitos momentos a diferença entre uma origem encoberta e uma prática social descoberta a todos na experiência do pensamento. Assim, esta totalidade que não pode ser apreendida, subsidia nossas práticas e pode ser transformada em contextos particulares.

mundo por meio do *maravilhamento*, no qual as articulações entre o *Vero*, o *Belo* e o *Bom* são expressas nas variadas expressões Culturais. Esta é a tese doutoral a ser explorada posteriormente nas obras literárias de Jorge Luis Borges e Guimarães Rosa, mas também em algumas formas pictóricas modernas, e.g., as telas cubistas, as obras de Escher, Dalí e Picasso. Assim, nesta área etérea de investigação, ressalta-se como por meio do *maravilhamento no mundo* as noções do *Vero*, do *Belo* e do *Bom* são manifestas ao humano. Utiliza-se a noção de espaço, por meio de uma investigação fenomenológica, para se estudar este *maravilhamento* e as condições necessárias para as suas expressões, as quais somente podem ocorrer na Cultura. Apesar da impressão, presente em qualquer estudo cultural, de se sair de uma *incoerência* para se obter a *incoerência de uma incoerência*, acredita-se que o curto caminho para a compreensão do *Vero*, do *Belo* e do *Bom* se encontra velado pelo mistério, somente sendo possível uma intelecção dos mesmos pelos caminhos tortuosos das experiências humanas no mundo, i.e., por meio de metáforas e metonímias da racionalidade.

Os discursos filosóficos a respeito da Cultura se referem a um cultivo intelectual das capacidades humanas por meio de suas manifestações que necessariamente seguem algumas normas. Estabelece-se, portanto, uma distinção entre o entendimento naturalista e as convenções oriundas das civilizações<sup>199</sup>. De fato, uma investigação da natureza das coisas em si deve necessariamente enfrentar o problema das opiniões herdadas em seus contextos históricos, conforme toda a história da filosofia atesta. Destacam-se não apenas a distinção entre a *doxa* e a *episteme* platônica ou o retorno às coisas em si mesmas em detrimento de uma atitude natural no pensamento fenomenológico de Husserl, mas diversas tradições filosóficas nas quais realismo e convenções são apresentados por distintos termos, conotações e perspectivas. Para os cínicos, por exemplo, as convenções são entendidas como uma decadência, pois corrompem o humano que deseja seguir a razão natural em busca da sua felicidade, fornecendo falsos juízos de valor que geram inquietações emocionais e proporcionam vícios<sup>200</sup>. Max Scheler, por outro lado, ao

---

<sup>199</sup> Ferrater Mora destaca, entre as diversas possibilidades de entendimento para o tema, as seguintes ponderações: a Cultura como desenvolvimento da natureza; como contraposição à natureza; como superior à natureza; como obstáculo à natureza. José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofia A-D* (Barcelona: Ariel, 2004), 762-765. Observa-se de maneira evidente diversas tensões existentes entre a noção de uma natureza em si e das concepções culturais; na conclusão tese, reflete-se sob a rubrica do trágico.

<sup>200</sup> Anthony Long, “*The Socratic Tradition: Diogenes, Crates and Hellenistic Ethics*” In *The Cynics: the Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*, ed. Brancht Branham e Marie-Odile Goulet-Cazé (Los Angeles: university of California Press, 1996). Diógenes, por exemplo, acreditava que seria sua função converter os homens para um modo de vida verdadeiro, desmascarando as convenções, os costumes e as tradições. Donald Dudley, *A History of Cynicism: from Diogenes to the 6<sup>th</sup> Century A.D.* (Strand: Methuen & Co, 1937), 28.

considerar o caráter axiológico dos saberes, enfatiza o modo como as leis do pensamento são estabelecidas de maneira hierárquica em inúmeros contextos culturais, sendo, portanto, necessário investigar as regras de formação particular de cada um destes mundos e também as associações nas quais eles se sustentam<sup>201</sup>. Neste sentido, percebe-se como a Cultura não pode ser vista apenas negativamente, pois se ela, de certo modo, pode *deformar* o entendimento ela também *informa*. Evidencia-se, portanto, como a noção contemporânea de Cultura se apresenta à investigação filosófica de diversos modos ao longo do tempo.

Inúmeras áreas do saber discutem a Cultura e os elementos culturais, sendo impossível uma recapitulação de todas as perspectivas de maneira minimamente satisfatória. Para citar alguns dos pensadores consagrados pela crítica antropológica, Edward Taylor afirma que a “*Cultura é complexo holístico que inclui conhecimento, crença, arte, moral, lei, costumes e qualquer outra capacidade e hábitos adquiridos pelo homem enquanto membro de uma sociedade*”<sup>202</sup>. A abrangência desta exposição revela também alguns elementos importantes, como a possibilidade de investigar o pensamento e as ações do humano, as quais somente ocorrem em sociedade. Clyde Kluckhohn acredita que a Cultura se refira a todos os modos de vida das pessoas, ao legado adquirido do grupo de pertencimento em um contexto específico criado pelo humano, desempenhando uma função no modo de sentir e pensar<sup>203</sup>. Franz Boas associa à Cultura as múltiplas relações entre o homem e a natureza por meio de suas atividades sociais, entre as quais aquelas que diretamente se apresentam nos modos como os humanos interagem com a comida, com a habitação, com a instrumentalização, com o controle da natureza e também nas formas de expressar as forças naturais sobre o humano<sup>204</sup>. Destacam-se, assim, a totalidade de reações e atividades físicas e mentais a caracterizar o comportamento de indivíduos em um grupo, embora

---

<sup>201</sup> No contexto do pensamento fenomenológico, Max Scheler sustenta que os valores, as condições espirituais e metafísicas, para o entendimento dos saberes são centrais para toda e qualquer entendimento. Há, assim, tanto uma rejeição das abordagens que salientam de maneira unilateral as condições materialistas, mas também aquelas que enfatizam demasiadamente as condições espirituais do desenvolvimento cultural. Nas primeiras, corre-se o risco de perder a diretriz axiológica; nas segundas, pode-se enfatizar demasiadamente a subjetividade sem um contexto particular e específico. *Max Scheler. Problems of Sociology Knowledge* (Abingdon: Routledge, 2013), 33-48.

<sup>202</sup> Edward Taylor, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom* (London: John Murray, 1871), 1. “Culture is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, customs, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society”.

<sup>203</sup> Clyde Kluckhohn, *Mirror for Man: The Relation of Anthropology to Modern Life* (New York: McGraw-Hill, 1949), 17-24.

<sup>204</sup> Franz Boas, “Introduction” In *General anthropology*, ed. Franz Boas (Boston: Heath and Company, 1938), 3-5.

não se trate de algo determinístico, mas que perpassa todas as atividades humanas<sup>205</sup>. Radcliffe-Brown sustenta que a Cultura se refere a uma forma de vida social, a um termo cunhado para indicar um processo realizado em sociedade. Assim, afirmando não uma entidade, mas os processos nos quais a sociedade se apresenta, se estabelece e se orienta, a “*Cultura e as tradições culturais se referem a aspectos específicos das atividades humanas em sociedade*” transmitidos e apreendidos pelos modos de pensar, sentir e se expressar<sup>206</sup>. Ao assumir a importância da Cultura não apenas como um objeto a ser analisado, mas também como um fator a mesclar as características materiais e espirituais do humano em sociedade, Bronislaw Malinowski entende a Cultura como um vasto aparato, constituído de instituições coordenadas e autônomas, que auxiliam o humano perante os problemas que este deve enfrentar<sup>207</sup>. Nas palavras de Edward Sapir, qualquer comportamento humano, compreendido ou inconsciente, que não poderia ser explicado por causas puramente fisiológicas é essencialmente cultural em seus processos históricos. Observe a argumentação deste autor:

Qualquer forma de comportamento, seja explícito ou implícito, evidente ou velado, o qual não pode ser explicado necessária e diretamente como fisiológico, mas possa ser interpretado em termos de uma totalidade de sentido para um grupo específico e possa ser visto como o resultado de um processo histórico restrito, é aparentemente cultural em sua essência<sup>208</sup>.

Observa-se nestes exemplos antropológicos a amplitude da ideia de Cultura, visto que toda e qualquer atividade humana se insere nesta e é perpassado por esta. Todavia, evidenciam-se também a possibilidade investigativa de normas ou de uma força social normativa, ao mesmo

---

<sup>205</sup> Franz Boas, *A course of lectures Delivered Before the Lowell Institute, Boston, Mass., and the National University of Mexico 1910-1911* (New York: Macmillan Company, 1911), 155-159.

<sup>206</sup> A. R. Radcliffe-Brown, *Structure and function in primitive society: Essays and addresses* (Glencoe: The Free Press, 1952), 4-5.

<sup>207</sup> Bronislaw Malinowski, *A scientific Theory of Culture and other essays* (New York: Oxford University Press, 1960), 36-41. O autor combina as seguintes perspectivas: unidade, organização, artefatos e sistema de costumes. Constata, portanto que a Cultura é uma unidade bem organizada, dividida em dois aspectos fundamentais, um corpo de artefatos e um sistema de costumes. “*Culture is a well organized unity divided into two fundamental aspects—a body of artifacts and a system of customs*”. Bronislaw Malinowski, “Culture” In *Encyclopedia of the Social Sciences 4*, ed. E. Seligman (New York: Macmillan, 1931), 623.

<sup>208</sup> “*Any form of behavior, either explicit or implicit, overt or covert, which cannot be directly explained as physiologically necessary but can be interpreted in term of the totality of meanings of a specific group, and which can be shown to be the result of a strictly historical process, is likely to be Cultural in essence*”. Edward Sapir, *The Psychology of Culture: A course of lectures* (New York: Mouton de Gruyter, 2002), 37.



tempo em que há uma abertura para uma transformação de seus alicerces e expressões, a permitirem assim novas possibilidades de ser no mundo.

Há inúmeras considerações que enfatizam os pressupostos transcendentais<sup>209</sup> para o entendimento da Cultura como um sistema de categorias e de pressupostos que permitem a produção e a performance das atividades sociais do humano<sup>210</sup>. Todavia, pode-se mostrar também como a Cultura ao mesmo tempo em que fornece as condições e as possibilidades para o entendimento do mundo, também é a reprodução de um mundo repleto de sentido por meio das ações e das interações dos agentes sociais e históricos; pois esta, por meio de sua comunicação, perpetuação e desenvolvimento se caracteriza pela expressão, mas também pela devida interpretação de símbolos. Por esta característica “semiótica”, o humano pode ser entendido como “estando suspenso em uma rede cultural de sentidos” que pode ser investigada hermeneuticamente<sup>211</sup>. Há, nestas inúmeras atividades, a criação de uma herança na produção e reprodução do sentido; requerendo, assim, uma adesão a valores para a experiência e seu posterior entendimento pleno<sup>212</sup>. Torna-se necessária em nossa investigação fenomenológica uma inserção hermenêutica, a qual delineamos pela noção do *maravilhamento no mundo*, um estado de admiração profunda que somente pode ocorrer em contextos específicos de ação e reflexão. Há

---

<sup>209</sup> Neste sentido pós-kantiano, os termos mundo e Cultura são entendidos como as condições e as possibilidades do entendimento, a ponto de serem investigados fenomenologicamente por Edmund Husserl. Destacam-se os paralelos já mencionados ao longo desta apresentação: os modos pelos quais o desenvolvimento racional dos estudos culturais na modernidade se efetiva juntamente às formações dos Estados Nacionais; momento este que também se caracteriza pelas reconstruções históricas dos gregos juntamente ao surgimento das disciplinas antropológicas e das ciências sociais. Neste sentido, conforme os cânones positivistas, um estudo do ambiente social é imprescindível para o conhecimento humano, embora deva seguir as diretrizes das ciências positivas. Auguste Comte, *A General view of Positivism* (London: George Routledge & Son, 1908), 64-139. Claramente há diversos modos de entendimento do mundo e da Cultura em constantes conflitos que se associam diretamente às novas considerações científicas, filosóficas e intelectuais. Nesta tese, observa-se como as diferentes ideias a respeito do espaço permitem que estes discursos Culturais se estendam em suas relações com o Vero, o Belo e o Bom, ou seja, como as diferentes formas de entendimento do espaço permitem discursos Culturais nos quais as *Ciências* e seus modos de entendimento, as *Artes*, suas expressões e apreensões, mas também as diversas atividades *Políticas* e *Econômicas* são entrelaçadas em redes complexas de sentido por meio das ações humanas no mundo.

<sup>210</sup> Jonathan Culler, “What is Cultural Studies?” In *The Practice of Cultural Analysis: Exposing Transdisciplinary Interpretation*, ed. Mieke Bal (Stanford: Stanford University Press, 1999), 337. Assim entende Jonathan Culler, ao analisar os estudos Culturais nos Estados Unidos em comparação com os demais países e em conexão com as práticas eruditas, mas também populares.

<sup>211</sup> Assim argumenta Clifford Geertz em consonância com Marx Weber, por considerar que um estudo sobre a Cultura não se estabelece por meio de experimentos, mas por modos interpretativos de sentido. Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures Selected Essays* (New York: Basic Books, 1973), 4-5.

<sup>212</sup> Kenneth Allan, *The Meaning of Culture: Moving the Postmodern Critique* (Westport: Praeger Publishers, 1998), 1-13. O autor compara as investigações sobre a Cultura como uma estadia em um labirinto intelectual com características auto-reflexivas, pois a objetivação da Cultura somente acontece devido às expressões da subjetivação coletiva a partir das experiências no mundo. Todavia, o autor insiste na necessidade da Cultura para o estabelecimento de uma ontologia ou para a facticidade existencial no mundo.

uma impossibilidade em não estar no mundo, em não estar submerso no mar da Cultura ou não estar suspenso em suas redes de sentido. Deve-se, portanto, considerar também como as convenções e as normatividades culturais não apenas condicionam, mas também impossibilitam algumas condições de entendimento do mundo<sup>213</sup>.

Adorno e Horkheimer, por exemplo, consideram que a noção de Cultura não pode ser separada dos aspectos políticos e econômicos, formando, desta maneira, uma amálgama indissociável, percebido nas diversas ações ocorridas na sociedade. Desta maneira, aqueles que possuem os meios de produção industrial, em uma era estabelecida sobre o predomínio tecnológico, transformam as expressões culturais de acordo com seus interesses particulares. Associa-se, assim, a *Cultura industrial* com os meios de entretenimento das massas – a qual não extermina o *maravilhamento* e as características estéticas, mas os enfatiza devido aos interesses políticos e econômicos daqueles que exercem o poder<sup>214</sup>. A Cultura, portanto, não é apenas passível de ser transformada, mas possui em si modos de instrumentalização que propiciam uma constante tensão entre as forças sociais que desejam sua manutenção ou sua modificação. Nenhuma destas posições podem ser exercidas alheias às condições políticas e sociais. Este pensamento, bastante difundido na chamada *Escola de Frankfurt*, enraíza-se claramente nos pressupostos de um entendimento social pela luta de classes em suas ações para a dissolução do poder social estabelecido pelo modo de vida capitalista. Denunciam-se as tentativas essencialista do entendimento da Cultura, nas quais o estabelecimento de uma ordem social seria um produto imediata de uma realidade superestrutural<sup>215</sup>. Um exemplo desta constatação são alguns estudos a respeito da *Linguagem*, a

---

<sup>213</sup> Tal posicionamento se reflete na tradicional crítica filosófica sobre as convenções que impossibilitam a pergunta sobre as coisas, o mundo e o humano: na dialética platônica a convenção pode impedir a pergunta sobre a substância; a dúvida cartesiana se instaura em oposição a toda e qualquer convenção que não se estabeleça de maneira clara e distinta; a crítica kantiana deseja uma análise de todos os dogmas da razão após o seu despertar; a Fenomenologia de Husserl enfatiza o retorno às coisas como elas se apresentam em detrimento das atitudes naturais do homem e assim por diante. Estes são apenas alguns exemplos de como o pensamento filosófico tratou diretamente com o que aqui expomos de maneira geral e associamos à Cultura em suas potencialidades e limites para o pensamento.

<sup>214</sup> O termo *Kulturindustrie*, portanto, associa-se a uma prática social que relaciona o *maravilhamento* à obtenção de prazeres extremos sem uma reflexão crítica de seus fundamentos devido à constante busca de satisfação – esta associada diretamente às características políticas e econômicas. Theodor Adorno e Max Horkheimer, “*The Culture Industry: Enlightenment as Mass Deception*” In *Dialectics of Enlightenment* (Califórnia: Stanford University Press, 2002), 94-136. O surgimento das expressões Culturais de massa somente agravam este cenário, ao homogeneizar e reproduzir comportamentos em todas as esferas da vida pública. Theodor Adorno, “*The Schema of Mass Culture*” In *The Culture Industry: Selected essays on Mass Culture* (London: Routledge, 1991), 53-84. Tal conjectura se apresenta também nas obras de Leo Tolstói e Walter Benjamin, conforme abordado em outro ponto da presente tese ao se discutir o solo comum entre as expressões artísticas, científicas e filosóficas.

<sup>215</sup> Jack Amariglio et alli, “*Class, Power, and Culture*”. In *Marxism and the Interpretation of Culture*, ed. Cary Nelson e Lawrence Grossberg (Chicago: University of Illinois, 1988), 487-502. Conforme já conhecidamente exposto nas obras de Habermas e Foucault, o *conhecimento se expressa pelos interesses* e por meio dos *jogos de poder* existentes

qual em suas múltiplas perspectivas não pode ser reduzida apenas ao signos, mas às realidades a que estão associadas e às práticas em que se apresentam<sup>216</sup>. Neste sentido, o pensamento de Mikhail Bakhtin busca descrever as heranças culturais, estruturais e ideológicas nas inúmeras expressões linguísticas e culturais<sup>217</sup>. Conforme Jürgen Habermas atesta, as formas de vida cultural estão impressas nos indivíduos sociais de tal maneira que a sua existência, expressa nas formas comunicativas da vida, não pode ser entendida na ausência dos elementos culturais<sup>218</sup>. Segue a argumentação do pensador:

Os valores culturais são incorporados e fundidos na totalidades das formas de vida e as nas vidas históricas que permeiam a fábrica da prática comunicativa no cotidiano por meio da qual a vida do indivíduo é moldada e sua identidade preservada. É impossível para o indivíduo, enquanto sujeito atuante se distanciar de si e de sua vida prática, do mesmo modo em que este pode se distanciar das instituições de seu mundo social. Os valores culturais também transcendem os atuais cursos de ação. Eles se solidificam em síndromes históricas e biográficas com orientações valorativas, possibilitando aos indivíduos distinguir a reprodução de uma mera forma de vida das ideias de uma boa vida<sup>219</sup>.

---

em contextos específicos. Assim, as características lógicas e estéticas estão necessariamente incluídas em discussões éticas, mesmo quando condicionadas e limitadas a circunstâncias políticas e econômicas. Stanley Aronowitz, “*The production of Scientific Knowledge: Science, Ideology and Marxism*”. *Marxism and the Interpretation of Culture*, ed. Cary Nelson e Lawrence Grossberg (Chicago: University of Illinois, 1988), 519-542.

<sup>216</sup> Tema bastante discutido e que pode ser exemplificado na obra de Voloshinov, na qual o autor aponta a possibilidade de se estudar as ideologias e as construções superestruturais por meio da linguagem, enfatizando a inter-relação entre sintática, semântica e pragmática exposta nas práticas sociais. N. Voloshinov, *Marxism and the Philosophy of Language* (Cambridge: Harvard University Press, 1986).

<sup>217</sup> Para Bakhtin, os signos refletem algo existente para além deles mesmos, representando, descrevendo e estabelecendo uma diferença que permita o surgimento das ideologias. Mikhail Bakhtin. “Marxism and the philosophy of language, 1929” In *The Bakhtin reader: Selected writings of Bakhtin, Medvedev, Voloshinov*, ed. Pam Morris (London: Arnold, 1994), 50–61. Assim, nas obras do autor, percebe-se a relação existente entre um cometimento de transformação social atrelado às considerações artísticas, desenvolvendo um estudo das articulações éticas e estéticas nas condições micro e macro estruturais das expressões Culturais. Craig Brandist, *The Bakhtin Circle: Philosophy, Culture and Politics* (London: Pluto Press, 2002), 27-104. Mostra-se, portanto, como para Bakhtin a ação humana no mundo depende de outras formas de expressão e apreensão além das faculdades individuais do humano. Assim, as relações com o mundo e, conseqüentemente com o Outro, com a história e com a Cultura, estabelecem-se como centrais para o sentido e para auto-afirmação de si. Sergeiy Sandler, “*Language and Philosophical Anthropology in the work of Mikhail Bakhtin and the Bakhtin Circle*” *RIFL* 7.2 (2013): 152-165.

<sup>218</sup> Expressa-se, novamente um dos ideais intelectuais constantemente atestado ao longo da história da Filosofia: questionar as convenções e o modo como o humano existe, pensa e se articula por meio delas é uma atitude necessária para o entendimento de si. Nas palavras de Habermas: “*uma pessoa que questiona as formas de vida na qual sua identidade ganha forma, questiona a sua própria existência*”. Jürgen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action* (Cambridge: MIT, 1999), 178.

<sup>219</sup> “*Cultural values are embodied and fused in totalities of life forms and life histories permeate the fabric of the communicative practice of everyday life through which the individual’s life is shaped and his identity secured. It is impossible for the individual as an acting subject to distance himself from this life practice as he can distance himself from the institutions of his social world. Cultural values too transcend actual courses of action. They congeal into historical and biographical syndromes of value orientations, enabling individuals to distinguish the reproduction of mere life from ideas of the good life.*” Jürgen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action* (Cambridge: MIT, 1999), 177.

Zygmunt Bauman ressalta os inúmeros entendimentos da noção de Cultura em seus conflitos, paradoxos e ambiguidades ao estudar a Cultura como um *conceito*, uma *estrutura* e por meio da *práxis*. Dada a impossibilidade de uma delimitação plena e consistente da noção de Cultura, o autor mostra como esta se estabelece entre uma tensão criativa e normativa, i.e., ela pode ser entendida pelos processos de invenção e também pelas características de preservação<sup>220</sup>. Há, assim, as atitudes proféticas – associadas à *poiesis* – que almejam a investigar aquilo que é mais caro e deve ser protegido; mas existe também o entendimento normativo, o qual entende a Cultura por sua regularidade, repetição e ortodoxia. Deste confronto entre ordem e desordem, Bauman propõe um entendimento da Cultura como *práxis*, no qual tanta a matriz, ou o sistema de referência cultural, seja valorizado, como a identidade pessoal diante da Cultura esteja em relevo. Para tanto, assume as constantes e perenes ações do humano no mundo. Assim argumenta o autor:

A contínua e perene atividade estruturante constitui o centro da práxis humana, o modo humano de ser no mundo. Para seguir nesta atividade existencial, o humano possui dois instrumentos essenciais – manus et língua, conforme Aquino postula; instrumentos e linguagem, de acordo com a tradição marxista. Com estes dois implementos, o humano consolida – por meio de sua atividade estruturante – o mundo em que vive e a si mesmo.<sup>221</sup>

A relação entre o indivíduo e o meio social no qual este se encontra, sobretudo devidos aos modos em que a coletividade se apresenta social, comunitária e também nacionalmente, desvelam valores, atitudes e comportamentos consciente e inconscientemente apreendidos nas diversas atividades desempenhadas<sup>222</sup>.

---

<sup>220</sup> Zygmunt Bauman, *Culture as praxis* (London: Routledge & Kegan Paul, 2000), ix-xx.

<sup>221</sup> Zygmunt Bauman, *Culture as praxis* (London: Routledge & Kegan Paul, 2000), 43. “*The continuous and unending structuring activity constitutes the core of human praxis, the human mode of being-in-the-world. To carry on this active existence man is supplied with two essential instruments - manus et lingua, as Aquinas put it; tools and language, according to the Marxian tradition. With these two implements man handles - through structuring - the world he lives in and himself*”. O autor insere seu texto em inúmeros diálogos com autores contemporâneos de diversos contextos intelectuais, e.g., Heidegger, Gadamer, Derrida, Ricoeur, Kuhn e assim por diante. Desta maneira, enfatiza a ação humana na produção cultural e intelectual, ao mesmo tempo em que entende a necessária herança social, política e histórica.

<sup>222</sup> Torna-se, portanto, evidente a existência de uma relação entre o indivíduo e a comunidade na qual este se insere por meio de suas apreensões e expressões Culturais. Destacam-se, assim, as possibilidades de ensinar e apreender os valores e as atitudes associadas à Cultura, embora tais atividades não necessariamente possam ser conscientes ou ainda formalmente estabelecidas. Peter Adler argumenta: “*How, then, can we conceptualize the interplay of culture and personality? Culture and personality are inextricably woven together in the gestalt of each person's identity. Culture, the mass of life patterns that human beings in a given society learn from their elders and pass on to the younger generation, is imprinted in the individual as a pattern of perceptions that is accepted and expected by others in a society.*” Peter Adler, “*Beyond Cultural Identity: Reflections upon Cultural and multiCultural Man*” In *InterCultural Communication: A Reader*, ed. Larry Samovar e Richard Porter (Belmont: Wadsworth Publishing, 1976), 368.

Apesar da vasta rede de significados e das múltiplas interpretações, devido à nossa herança intelectual, muitos pensadores afirmam que a Cultura representa um *continuum* das experiências sociais e individuais, existindo, assim, uma associação direta entre a experiência individual e o perpassar das atividades culturais, incluindo sua manutenção e transformação. Neste sentido, a analogia com uma tapeçaria medieval fornece uma imagem dos modos nos quais diferentes elementos e modos de expressão se complementam, por meio de inúmeras ações e regras, embora não necessariamente, exista uma convenção aceita por todos. Apesar desta abertura ao novo, em um mundo contemporâneo a expressar uma mudança constante, a Cultura em suas multiformes considerações enfatiza a importância de uma consideração holística: a totalidade do fazer comunitário em nossas tapeçarias particulares<sup>223</sup>. Dentre os elementos comuns presentes na maioria dos estudos Culturais, constata-se as seguintes características: há um caráter axiológico, pois a Cultura se estabelece e sustenta valores; há a repetição de modelos e formas expressão; há necessariamente uma característica comunitária; há elementos não biológicos e não materiais no desenvolvimento da Cultura<sup>224</sup>. Ademais, deve-se constatar a existência de abstrações idealísticas e assumir as expressões concretas associadas à Cultura, ao mesmo tempo em que estas características axiológicas auxiliam na manutenção da vida e, portanto, relacionam-se diretamente aos aspectos biológicos; por esta capacidade de criar e perpetuar ações simbólicas, o humano apreende e transmite valores, comportamentos e modos de ser no mundo<sup>225</sup>.

De fato, o entendimento da Cultura representa uma construção ideal, tendo em mente os elementos coercivos, mas também as possibilidades de abertura e transformação. Ao invés de uma hierarquia de categorias, os documentos culturais devem ser entendidos pelos modos do ser humano se sociabilizar em seus diversos contextos particulares<sup>226</sup> – nesta apresentação sintetizados previamente sob a rubrica do termo *mundo*. Por outro lado, os estudos culturais ou aquelas

---

<sup>223</sup> Abraham Rosman et alli, *The Tapestry of Culture: An Introduction to Cultural Anthropology* (Lanham: AltaMira: Press, 2009), 363-364. Esta analogia perpassa este material introdutório à Antropologia, sobretudo, ao enfatizar as formas nas quais as Culturas se mantêm e são estabelecidas por coerências, integrações, costumes, comportamentos, mesmo que se mantenham em constantes diálogos, conflitos e debates. Esta característica holística também considera importante todas transformações sociais, seja em suas características tecnológicas, religiosas, científicas ou filosóficas (9).

<sup>224</sup> Edward Sapir, *The Psychology of Culture: A course of lectures* (New York: Mouton de Gruyter, 2002), 50-53.

<sup>225</sup> Frederick Gamst e Edward Norbeck, *Ideas of Culture* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1976), 3-6.

<sup>226</sup> Mark Smith, *Culture: Reinventing the Social Sciences* (Buckingham: Open University Press, 2000), 20-35; 109-140. Tal abordagem se caracteriza por um estudo do cotidiano ou das inúmeras formas disciplinares desenvolvidas pelos saberes.

aproximações filosóficas que possuam a Cultura como um elemento central para suas investigações auxiliam na resolução de alguns problemas encontrados nas disciplinas particulares<sup>227</sup>.

Os estudos culturais em muitos momentos buscam delinear uma subjetividade coletiva por meio dos modos de vida de uma dada sociedade. Para tanto, destacam-se a combinação dos métodos de abordagem quantitativa e qualitativa, a partir da qual as interações simbólicas podem ser catalogadas e investigadas em suas diversas expressões, e.g., narrativas, artefatos e discursos<sup>228</sup>. Em muitos estudos sociais, a Cultura pode ser entendida como uma moldura – *frame* – que se apresenta implícita ou explicitamente. Nestes casos, esta é vista como um espaço a permitir as variadas expressões ou ainda um *espaço* assinalado pelas múltiplas relações existentes no interior desta moldura<sup>229</sup>. Destacam-se ainda as incursões destas ideias no pensamento lógico e nos estudos sobre inteligência artificial<sup>230</sup>. Todavia, ao se estudar as atividades cotidianas e pragmáticas dos indivíduos em sociedade, pode-se investigar àquilo que subjaz a estas e como novos modos de organização permitem diferentes molduras para o entendimento do mundo, de si e das atividades possíveis de serem desenvolvidas<sup>231</sup>. Desta maneira, ao se estudar historicamente as mudanças das ideias de espaço em contextos históricos particulares, observam-se diferentes molduras para o entendimento do mundo. Na presente tese, estuda-se fenomenologicamente as ideias de espaço e

---

<sup>227</sup> Mark Smith, *Culture: Reinventing the Social Sciences* (Buckingham: Open University Press, 2000), 4-18.

<sup>228</sup> Pertti Alasuutari, *Researching culture: Qualitative Method and Cultural Studies* (London: Sage, 2000), 4-16. Expõe também a dificuldade de classificação e purificação destes dados pelo investigador, sobretudo, devido à criação de tipologias que não se adequem à experiência vivida – tema bastante abordado por algumas correntes fenomenológicas.

<sup>229</sup> Os estudos inter-Culturais e as investigações a respeito da comunicação social por meio de diferentes mídias fazem uso da noção de *frame* em diversos contextos com distintas aplicações. Celine Ick discute, por exemplo, a forma como as heranças Culturais predis põem o entendimento das obras de Shakespeare para distintas audiências, possibilitando um entendimento dinâmico da obra teatral e, portanto, da função do espectador. Judy Celine Ick, “‘Otelô’: *InterCultural Spectatorship and Ocular Proof*” *Asian Theater Journal* 28.1 (2011): 129-148. Michael Agar discute os modos como as *molduras* Culturais se apresentam nas relações entre americanos e mexicanos. Michael Agar, “*The InterCultural Frame*” *International Journal of InterCultural Relations* 18.2 (1994): 221-231. Mostram-se relevantes tais estudos para uma investigação das maneiras que os métodos fenomenológicos e os diferentes modos do entendimento da ideia de recepção podem ser explorados.

<sup>230</sup> No caso particular da inteligência artificial, perante o contexto de algumas ações necessárias a serem desenvolvidas, deve-se estipular a existência de condições ou ainda de ações prévias para o estabelecimento das ações desejadas. Torna-se evidente a relevância sobre o problema da parada no caso das máquinas. John McCarthy e Patrick Hayes, “*Some Philosophical Problems from the Standpoint of Artificial Intelligence*” In *Machine Intelligence 4*, ed. Donald Michie e Bernard Meltzer (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1969), 463–502. Tal discussão se estende dos debates lógicos às discussões epistemológicas e metafísicas, com características distintas dos estudos sobre inteligência artificial. Eric Lormand, “*Framing the Frame Problem*” *Synthese* 82.3 *Epistemology and cognition* (1990): 353-374.

<sup>231</sup> Discute-se a existência de relações primárias e a possibilidade de superação destas nas diversas atividades sociais. Todavia, a criação de estórias, experimentos, mitos e as demais expressões Culturais reforçam a moldura na qual uma Cultura particular se expressa e na qual o ser humano habita o mundo. Erving Goffman, *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience* (Boston: Northeastern University Press, 1986), 560-576.

como a partir destas *o Vero, o Belo e o Bom* podem ser expressos e apreendidos pelo humano, este que somente pode pensar ao estar imerso na Cultura e atrelado às suas redes de significados.

Diante do apresentado até o momento, deve-se ponderar a respeito das bases de sustentação da Cultura, das possibilidades de algumas transformações culturais, mas também da necessária articulação entre a participação individual e a constituição coletiva. Por um lado, há uma coerção expressa em símbolos e formas; por outro lado, há uma abertura a promover uma constante mutação dos alicerces e das expressões humanas. Neste contexto, ao se considerar a possibilidade de uma *Fenomenologia da Cultura*, o pensamento de Ernst Cassirer deve ser explorado, sobretudo diante das investigações das *formas simbólicas* de entendimento do mundo, as quais se expressam e articulam a linguagem, os saberes e as narrativas das comunidades em seus mundos particulares. De maneira similar a este filósofo alemão, investiga-se as criações simbólicas do homem em seus modos de expressão do Vero, do Belo e do Bom. Na presente tese, estudam-se as ideias de espaço fenomenologicamente em alguns contextos específicos por meio da inspiração frutífera do *maravilhamento no mundo*. No caso da *Filosofia das Formas Simbólicas*, Cassirer considera a linguagem, os mitos e o conhecimento humano em suas potencialidades e possibilidades de se relacionar com a percepção, os sentimentos, a intuição e a racionalidade em seus contextos culturais específicos, *objetificando a subjetividade humana* nas artes, na ciências, na religião e na linguagem, mas também tornando o mundo objetivável ao redor do humano, i.e., passível de ser entendido pela subjetividade. Para tanto, o autor considera que as ciências naturais e as ciências culturais são apenas distintas expressões de uma atitude teórica indissociável da condição humana<sup>232</sup>. Nesta tese, ao investigar as relações entre a ideia de natureza e atitude teórica do humano pela via contemplativa, afirma-se a importância do *maravilhamento* ao mesmo tempo em que se reflete a respeito deste solo comum ao entendimento humano. Assim, devido à presente abordagem fenomenológica, a Cultura – o lugar de vida do pensamento, *Lebenswelt* – é condição necessária a todo pensar e deve ser investigado criticamente e contemplativamente a todo instante.

---

<sup>232</sup> O autor mostra o modo como os mitos, as religiões, os poemas e outras formas de expressão revelam um saber que não pode ser integrado em caracterização conceitual e não podem ser sistematizados por nossas metodologias científicas, mas se apresentam sempre renovadas diante de cada ser humano, desvelando um entendimento e um conhecer do mundo. Há um combate evidente entre o entendimento naturalista do homem e a aproximação cultural. Ernst Cassirer, *The Logic of The Cultural Sciences: Five Studies* (New Haven: Yale University Press, 2000), 31-33. Nesta tese este problema também é enfrentado, neste caso, por uma abordagem metafísica particular, inspirada no pensamento clássico e na abordagem fenomenológica; no pensamento deste filósofo, inúmeras relações entre o pensamento kantiano, romântico e idealista são condensadas com algumas considerações neokantistas. Donald Philip Verene, “Foreword” In *The Logic of The Cultural Sciences: Five Studies* (New Haven: Yale University Press, 2000), xxiv-xxvi.

Ernest Cassirer sustenta que por meio das diversas manifestações humanas é possível historicamente reorganizar as formas simbólicas em nossas expressões. Nesta tese, enfatiza-se como a abordagem fenomenológica da constante suspensão do juízo possibilita esta restauração. De fato, devido a ter o interesse de uma investigação similar à Cultura do que a crítica transcendental desempenhou à cognição, Cassirer enfatiza que o ato de conhecer é um desvelar cultural e, portanto, muito além de uma mera representação racional, trata-se de um envolvimento dos indivíduos e de suas comunidades<sup>233</sup>. Deve-se, portanto, inquirir a respeito de suas funções, mas também investigar àquilo que sustenta os signos, os símbolos e as formas simbólicas desveladas nas variadas considerações culturais. Charles Hendel na tradução inglesa sobre a *Filosofia das Formas Simbólicas* sustenta:

A Linguagem é simbólica do mesmo modo que o Mito, a arte, a Ciência são. Não se trata de uma correspondência ponto a ponto dos termos para cada coisa identificada ou propriedade. As propriedades e os objetos são definidos somente em virtude do sistema de pensamento e da experiência que subjazem ao intento de designar as palavras que servem como símbolos<sup>234</sup>.

Mostra-se impossível separar as formas culturais e a materialidade do mundo: esta somente pode ser expressa e apreendida devido às formas simbólicas, as quais podem investigadas em seus contextos particulares de constituição histórica. Assim, na opinião de Cassirer, entre o “sistema receptor” da consciência humana e as formas sistematizadas de entendimento do mundo, há um universo simbólico a permear o entendimento humano e as possibilidades de apreensão do mundo físico e cultural. Em paralelo com as investigações fenomenológicas, entende-se que esta

---

<sup>233</sup> Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms: Language* (New Haven; Yale University Press, 1980), 84. A redução de todas as expressões Culturais a um único modelo lógico de entendimento não necessariamente pode ser obtido. Todavia, não se pode questionar que os diversos ramos do saber são nutridos no solo comum da Cultura, obtendo suas relações significativas e simbólicas em comunidade. Deste modo, afirma-se a construção do saber científico por meio de suas fundamentações na linguagem e nos diversos modos de apreensão da Cultura. Ernest Cassirer, *The philosophy of Symbolic Forms: The Phenomenology of Knowledge* (New Haven: Yale University Press, 1957)281-479. Esta relação entre os saberes teóricos e a realidade já havia sido abordada por Cassirer, ao estudar as questões epistemológicas nos conceitos de número, de geometrias e nas interpretações das teorias de Einstein em conexão com o entendimento da realidade, concluindo que a filosofia “*deve se concentrar além de uma teoria do conhecimento*”, possibilitando “*novos entendimentos*” além do realismo ingênuo e inseridos na totalidade das formas simbólicas. Ernest Cassirer, *Substance and Function & Einstein’s Theory of Relativity* (Chicago: Open Court Publishing, 1923), 446-447.

<sup>234</sup>Charles Hendel, “*Introduction*” In *The Philosophy of Symbolic Forms: Language* (New Haven; Yale University Press, 1980), 40 “*Language is symbolic in the same way as myth, art and science are. It is not a case of a point-for-point correspondence of terms to with each identified thing or property. The properties and objects are only definite by virtue of the system of thought and experience which lies behind the intent to designate the words that serve as symbols.*” 54.



apresentação simbólica do humano permite a construção dos mundos para a sua habitação, os quais são constituídos por símbolos. Nas palavras de Cassirer:

Entre o sistema receptor e sistema efetivo, os quais podem ser encontrados em todas as espécies, nós encontramos no humano um terceiro elemento que pode ser descrito como um sistema simbólico. Esta nova aquisição transforma a vida humana como um todo. Ao se comparado com os outros animais, o ser humano não vive apenas em uma realidade mais expandida; vive, por assim dizer, em uma nova dimensão da realidade<sup>235</sup>.

Tal pressuposto simbólico para as atividades humanas, devido à necessária inserção destas nos desenvolvimentos culturais, infere que toda e qualquer atividade intelectual existe devido a heranças culturais. Do mesmo modo que a abordagem fenomenológica de Edmund Husserl, a exposição de uma *Filosofia da Cultura* por Cassirer considera que a atividade teórica necessariamente predispõe uma inserção histórica, a qual investigada por meio de suas formas simbólicas, desvela um mundo no qual o humano habita. Desta maneira, considera Cassirer que as expressões científicas, religiosas, linguísticas e filosóficas permitem ao humano criar um mundo simbólico, no qual sua existência pode ser entendida. Nas palavras deste:

O trabalho de todos os grandes cientistas – de Galileu e Newton, de Maxwell e Helmholtz, de Planck e Einstein – não são apenas atitudes de coleta de dados; ele é teórico e, neste sentido, um trabalho construtivo. Esta espontaneidade e produtividade é o centro de toda atividade humana. É a mais poderosa ação humana e afirma, ao mesmo tempo, os limites naturais do mundo humano. Na linguagem, na religião, na arte, na ciência, o humano não pode fazer mais do que construir o seu universo particular – um universo simbólico que o capacita a entender e a interpretar, a articular e a organizar, a sintetizar e universalizar sua experiência<sup>236</sup>.

Investiga-se a experiência humana no mundo em seu *maravilhamento*, almejando-se a um entendimento que desmistifique a “*ilusão de uma divisão entre o inteligível e o sensível, a ideia e*

---

<sup>235</sup> Ernest Cassirer, *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture* (New Haven: Yale University Press, 1979), 24. “*Between the receptor system and the effector system, which are to be found in all animal species, we find in man a third link which we may describe as the symbolic system. This new acquisition transforms the whole of human life. As compared with the other animals man lives not merely in a broader reality; he lives, so to speak, in a new dimension of reality*”.

<sup>236</sup> Ernest Cassirer, *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture* (New Haven: Yale University Press, 1979), 220-221. “*The Work of all the great natural scientists – of Galileo and Newton, of Maxwell and Helmholtz, of Planck and Einstein – was not mere fact collecting; it was theoretical, and that means constructive, work. This spontaneity and productivity is the very center of all human activity. It is man’s highest power, and it designates at the same time the natural boundary of our human world. In language, in religion, in art, in science, man can do no more than to build up his own universe – a symbolic universe that enables him to understand and interpret, to articulate and organize, to synthesize and universalize his human experience*”.

o fenômenos”<sup>237</sup>. Conforme já ilustrado ao longo desta tese, pelas investigações a respeito da contemplação, tal separação é uma reconstrução histórica arbitrária de algumas correntes do pensamento metafísico. Esta desmistificação e esta reorientação em algumas tradições enfatizam, nas palavras de Cassirer, uma mistificação do fazer filosófico, o qual deve investigar com profundidade a Cultura por meio de suas manifestações linguísticas, cognitivas, místicas e religiosas<sup>238</sup>. Tal intenção não significa que o pensador deva tornar evidente aquilo que não pode ser acessado, mas é experienciável, i.e., o mistério; entretanto, torna-se inevitável discutir os pressupostos e os princípios obtidos por esta experiência. Nas palavras de Cassirer, as Formas Simbólicas; nesta tese, o *maravilhamento no mundo* investigado fenomenologicamente por meio das ideias de espaço nas quais é possível estudar os modos de apreensão e expressão do Vero, do Belo e do Bom. Cassirer, de maneira similar, afirma:

Para a Filosofia, a qual encontra a sua finalidade apenas nos conceitos apurados e na claridade do pensamento discursivo, o paraíso do misticismo, o paraíso da pura imediação, está fechado. Portanto, não há outra solução, a não ser preservar a direção da investigação. Ao invés de retornar no caminho desta estrada, ela deve continuar em frente. Se toda a Cultura é manifesta na criação das específicas imagens do mundo, das específicas formas simbólicas, o objetivo da Filosofia não é ir até os fundamentos de todas estas criações; antes, entender e elucidar seus princípios formadores básicos. Somente por meio da atenção a este princípio que o conteúdo da vida adquire a sua forma verdadeira<sup>239</sup>.

Evidencia-se, portanto, a tarefa de uma *Fenomenologia da Cultura* e, em nossa caso, uma abordagem à noção de espaço no interior desta perspectiva. Seja nas artes, nas religiões, nas ciências ou nas linguagens, o ser humano expressa o *maravilhamento no mundo*, o qual se expressa e se sustenta na ideia de contemplação, também entendida por meio de suas atividades teóricas. Conforme visto na breve exposição a respeito da Cultura, esta possui a possibilidade de uma abertura e de um fechamento, os quais podem ser racionalizados pelas práticas históricas e suas expressões culturais. As Formas Simbólicas, na linguagem de Cassirer, permitem uma articulação entre o universal e o particular, entre um saber especulativo e uma pragmaticidade, justamente por se inserirem nas malhas culturais nas quais o humano se orienta no mundo. Na presente tese, faz-

<sup>237</sup>Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms: Language* (New Haven; Yale University Press, 1980), 110-111.

<sup>238</sup> Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms: Language* (New Haven; Yale University Press, 1980), 113.

<sup>239</sup> Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms: Language* (New Haven; Yale University Press, 1980), 113. “*To Philosophy, which finds its fulfillment only in the sharpness of the concept and in the clarity of “discursive” thought, the paradise of mysticism, the paradise of pure immediacy, is closed. Hence, it has no other solution than to preserve the direction of inquiry. Instead of taking the road back, it must attempt to continue forward. If all culture is manifested in the creation of specific image-worlds, of specific symbolic forms, the aim of philosophy is not to go behind all these creations, but rather to understand and elucidate their basic formative principle. It is solely through awareness of this principle that the content of life acquires its true form.*”

se uso da noção de espaço e investiga-se como o Vero, o Belo e o Bom podem ser expressos e apreendidos pelo humano em suas construções simbólicas a constituírem um mundo. Por outro lado, perante a ruína de todas as tentativas sistemáticas de entender o mundo, inclusive às de características metafísicas, “*entender e elucidar os princípios formativos*” não é uma opção. Opta-se, pela via fenomenológica, pela qual as *origens* são investigadas nos processos intuitivos da consciência no *mundo da vida* – Lebenswelt.

Se a Cultura é indescritível, ela também é incontornável. Apresenta-se diante do humano e articula suas relações comunitárias e individuais de maneira inequívoca. Esta totalidade que não pode ser apreendida sustenta as práticas intelectuais humanas em seus mais variados contextos no *mundo da vida*. Conforme visto anteriormente, por meio da Cultura, os modos do pensamento e do agir, nas inúmeras relações entre o homem e os elementos naturais, apresentam-se por características físicas e mentais orientando tradições e criando a oportunidade de uma abertura. Mesclam-se o material e o espiritual por meio de normatividades e descontinuidades, nas quais transmissão e apreensão interagem com os modos de pensar, sentir e se expressar dos humanos. Enfim, de acordo com as diferentes orientações intelectuais, torna-se possível investigar algumas normas ou condições normativas para o entendimento, mas também destacar o alicerce para suas modificações. Neste sentido, a noção contemporânea de Cultura, insere-se no contexto do pensamento transcendental posterior a Kant, sobretudo diante das investigações das condições de possibilidade do conhecer e de seus pressupostos. Assim, não apenas nos cânones do positivismo, mas também nas diversas formas de articular uma sociologia do saber, consideram-se, em seus contextos particulares, os modos de entender o mundo e também as apreensões de sentido por meio das atividades particulares. Por fim, constata-se como os entendimentos das experiências humanas no mundo entendidas à luz da Cultura, caracterizam-se pelas idealidades dos elementos coercivos e pela possibilidade de transformação. Investiga-se como a noção de espaço desvela um mundo e este permite a possibilidade do estabelecimento não apenas do espaço, mas também das noções do Vero, do Belo e do Bom nas múltiplas articulações entre o espaço percebido, concebido e *re-significado* nas inúmeras condições históricas e culturais.

#### **1.4 Maravilhamento e Contemplação: O Vero, O Belo e o Bom em uma abordagem fenomenológica do espaço**

A experiência do *maravilhamento no mundo* requer uma séria investigação. Embora esta investigação seja marcada por vaguidades, desentendimento, obscuridade; e nenhuma iluminação final possa se provar possível. Todavia, estas dificuldades não detiveram pensadores no passado [*previous wonderers*]. De fato, seja talvez devido à falta de um sucesso definitivo que a investigação sobre o *maravilhamento* se mostra tão perene – ao menos tão antiga quanto Platão e Aristóteles, os quais sustentaram que *thaumazein, maravilhamento* diante da facticidade do mundo, é o início da filosofia<sup>240</sup>.

Diante do apresentado nas ideias relativas à contemplação, na noção de Cultura e na explicitação do *mundo da vida*, evidencia-se como há muitas circunstâncias a promover o *maravilhamento*, mas poucas oportunidades para se maravilhar. O pensamento intelectual não apenas começa, mas é perpassado por um *maravilhamento* constante<sup>241</sup>. Contudo, há uma alienação do maravilhoso, um processo de *desencantamento do mundo* para uma submersão no ordinário que deve ser prontamente combatida para que não apenas as circunstâncias, aquilo que se apresenta, mas também as oportunidades, a experiência de se maravilhar diante do apresentado, possam ser iluminadas, sentidas e investigadas. O *maravilhamento* perpassa todas as atividades humanas, e.g., as religiões, as artes, as ciências, os pensamentos especulativos<sup>242</sup>. Ademais, pode-se afirmar, à luz dos textos platônicos, aristotélicos e de uma vasta lista de pensadores, que sem o *maravilhamento* não é possível questionar as bases de sustentação dos nossos entendimentos do mundo e, portanto, não há pensamento<sup>243</sup>.

Há uma ambiguidade no *maravilhamento*: por um lado, pode-se enfatizar a noção platônica de admiração que inicia o filosofar; mas há uma estranheza ou surpresa diante do esperado, perante o cotidiano. Embora exista aqueles que enfatizem uma caminhada gradual do *maravilhamento* para o pensamento racional e, conseqüentemente, o extermínio da ignorância, deve-se considerar a

---

<sup>240</sup> Mark Kingwell, “Husserl’s sense of wonder” *The Philosophical Forum* Volume XXXI (2000): 85. “*The experience of astonishment before the world — ‘wonder’ — demands serious investigation. That investigation may be hampered by vagueness, disagreement, obscurity; and no final illumination may prove possible. But these difficulties have not deterred previous wonderers. Indeed, it is perhaps because of its lack of ultimate success that the investigation of wonder is so long-standing — at least as old as Plato and Aristotle, who held thaumazein, wonder at the fact of the world, to be the beginning of philosophy*”.

<sup>241</sup> Andrea Wilson Nightingale, *Spectacles of truth in classical Greek Philosophy: theoria in its Cultural context* (New York: Cambridge University Press, 2004), 253-262. Ao estudar o pensamento sobre a *theoria* no contexto cultural do século V, a autora mostra como o *maravilhamento* se associa ao pensamento filosófico e este, em sua natureza metafísica, é feito devido à contemplação, para a contemplação e por meio da contemplação.

<sup>242</sup> Raymond Tallis, *In defense of wonder and other philosophical reflections* (London: Routledge, 2012), 1-22.

<sup>243</sup> David Stewart e Algis Mickunas, *Exploring Phenomenology: A Guide to the Field and Its Literature* (Ohio: Ohio University Press, 1990), 25. Tradicionalmente, conforme a referência atesta, diz-se “não há filosofia”. Todavia, acredita-se que inserir não há pensamento se refere a algo ainda mais primordial, mais essencial, vital à condição humana.

máxima aristotélica parafraseada ao longo do tempo: *nada surpreenderia mais o geômetra do que a comensurabilidade da diagonal com o lado de um quadrado*. O *maravilhamento* entendido como origem do pensamento, portanto, não deve se restringir à uma concepção genealógico, mas a uma constante admiração que coercitivamente atrai o intelecto e se expressa nas inúmeras intelectuais no mundo. Diante do exposto a respeito dos modos pelos quais as convenções cristalizadas na Cultura ao mesmo tempo impedem e promovem o *maravilhamento*, afirma-se que o maravilhar no mundo é uma condição necessária para toda a intelectualidade, mesmo aquelas formas racionais que se enraízam no *desencantamento do mundo*<sup>244</sup>.

Mary-Jane Rubenstein afirma que nas tentativas de racionalizar o *maravilhamento*, o pensamento se arrisca a eliminar as condições e as possibilidades do entendimento do mesmo<sup>245</sup>. Acredita a autora, inspirada em Heidegger, que o *maravilhamento* é uma experiência primordial, pois ao pensar sobre o que se apresenta aos sentidos em seu solo fundamental, o ser humano se maravilha que as coisas sejam como são. Rubenstein afirma que o *maravilhamento* conduz o pensamento para uma abertura que pode ser devastadora, mas também profundamente transformadora. Para tanto, investiga as obras de Martin Heidegger, Immanuel Levinas, Jean-Luc Nancy e Jacques Derrida para constatar que o *maravilhamento* possui suas características associadas ao *Mysterium Tremendum* em uma oposição direta aos modos sistematizadores da

---

<sup>244</sup> O desencantamento descrito por Max Weber pode ser visto em inúmeras outras referências, nas quais a absolutização dos modelos técnicos e da produção, inibe de maneira eficaz o *maravilhamento*. Dennis Quinn, por exemplo, após expor como o maravilhar se apresenta ao longo da história humana e como este pode ser considerado por suas perspectivas psicológicas, sociais e pragmáticas, atenta para o “eclipsar” do *maravilhamento* por um entendimento particular dos “tempos modernos”. Dennis Quinn, *Iris Exiled: A Synoptic History of Wonder* (New York: University Press of America, 2002), 311-314. Esta tendência tecnicista do saber também foi salientada por Mary Midgley, ao afirmar que as informações dos dados na atualidade supera o desejo por sabedoria e aos poucos aniquila o *maravilhamento*. Todavia, a autora enfatiza que o rigor científico e a especulação filosófica nas diversas especificações não aniquilam o desejo humano em conhecer as bases do pensamento, tampouco o maravilhar. Mary Midgley, *Wisdom, Information and Wonder: What is Knowledge for?* (New York: Routledge, 1991) 239-245. Por fim, deve-se investigar que ambas as posições, encantamento e desencantamento diante do *maravilhamento*, são guias que exibem a ambiguidade dos modos pelos quais o *maravilhamento* pode ser apreendido, embora elas não possam ser entendidas literalmente e, tampouco, como um modo de compreender psicologicamente um indivíduo ou historicamente uma comunidade. Koen Vermeir, “*Wonder, Magic and Natural Philosophy: The Disenchantment Thesis Revisited*” In *Philosophy Begins in Wonder: An Introduction to Early Modern Philosophy, Theology and Science*, ed. Michael Deckard e Péter Losonczi (Eugene: Pickwick Publications, 2010), 43-71. Deve-se estudar os contextos nos quais estes discursos são proferidos e suas intenções, visto que o *maravilhamento no mundo* pode ser investigado também nas atitudes naturais mais elementares, não apenas nas especulações mais abstratas.

<sup>245</sup> Mary-Jane Rubenstein, *Strange wonder: the closure of metaphysics and the opening of awe* (New York: Columbia University Press, 2008), 5-12.

razão, mas também enfatiza um profundo cometimento ético na relação com o Outro, exigindo uma decisão mesmo perante os *indecidíveis* da razão<sup>246</sup>.

Deve-se inicialmente notar a variedade de termos possíveis de serem associados ao que se apresenta nesta tese com o vocábulo *maravilhamento*: admiração, entusiasmo, ascendimento arrebatamento; êxtase, fascínio, deslumbramento, assombro, surpresa, espanto, pasmo, estranheza. Embora seja impossível traçar todos os usos destes termos, em suas variadas expressões e múltiplos contextos, uma breve reflexão metafísica sobre a origem, os modos de expressão e a finalidade do pensamento humano revela como estes podem ser intercambiáveis em muitos argumentos ao longo da história ocidental: em ambientes científicos, em debates filosóficos, em descrições religiosas, em interpretações das expressões artísticas, por fim, pode-se incluir, as investigações fenomenológicas. Dado o vasto campo semântico e as variadas formas de apresentação do experiência humana descrita como um *maravilhamento no mundo*, resta-nos apenas expor as ideias essenciais para a presente tese, contextualizando-as na desejada abordagem fenomenológica, constatando seus limites e aferindo suas possibilidades<sup>247</sup>.

---

<sup>246</sup> Mary-Jane Rubenstein, *Strange wonder: the closure of metaphysics and the opening of awe* (New York: Columbia University Press, 2008), 185-193. Aspectos não apenas salientados em sua conclusão, mas ao longo de toda a sua exposição dos pensamentos particulares dos autores supracitados.

<sup>247</sup> Um estudo histórico, filosófico, teológico, sociológico, psicológico e crítico sobre a noção de *Maravilhamento* e suas diversas recepções ao longo do pensamento ocidental é extremamente pertinente, mas também já realizado em diversos contextos em suas mais variadas aplicações. Destacam-se os diversos termos utilizados e associados ao que aqui se expõe sob a rubrica de maravilhamento. Bailly associa as raízes de *thauma* a um encantamento, a uma sensação estonteante de profunda admiração, requerendo um ente e um observador. A experiência e o objeto em questão se relacionam, portanto, a algo excelente, extraordinário e admirável. Anatole Bailly, *Dictionnaire grec-français* (Paris: Hachette, 2000), 413. Liddel caracteriza *thauma* como o *maravilhoso*, enfatizando também a presença de um ente específico, mas também há alguns usos que retratam uma experiência de fascínio, arrebatamento. Portanto, *thumazo*, tem em si uma conotação de admiração, honra e veneração. Estas raízes lexicais tratam de algo único e de valor, causando um sobressalto no observador. Henry Liddell e Robert Scott ed., *Greek-English Lexicon* (New York: Oxford University Press, 1996), 785-787. O vocábulo latino *admiratio* possui um correlato evidente com a língua portuguesa, caracterizado por sentidos próximo ao termo grego descrito acima. Inclui-se, em alguns casos, além da ideia de admiração, fascínio e maravilhamento um elemento surpreendente ou não esperado. Há também o sentido de veneração, em paralelo também a vocábulos gregos similares. Destaca-se, todavia a característica de algo marcante e impactante em uma determinada circunstância. P.G.W. Glare. *Oxford Latin Dictionary* (New York: Oxford University Press, 1968), 47. Dentre os termos latinos, deve-se notar os usos de *mirabilis* e *miraculum*: *mirabilis* acentua que algo causa *maravilhamento*, tratando-se de algo extraordinário e único; por sua vez, *miraculum*, em seus usos, enfatiza a visão de algo prodigioso, além do comumente esperado. Este evento *maravilhoso*, pode-se associar a causas não naturais ao se constituir como algo que a racionalidade não consegue abarcar. P.G.W. Glare. *Oxford Latin Dictionary* (New York: Oxford University Press, 1968), 1115. A raiz latina *mir* traz consigo a ideia de algo visto, mais precisamente algo que não pode escapar à visão, trata-se de uma forte aparição. As línguas anglo-saxãs, entre elas o alemão e o inglês, herdaram a raiz *uen* do indo-europeu para os termos *wunder* e *wonder*. Esta origem antiga associa estes termos ao desejo. Jacques Le Goff, *The Medieval Imagination* (Chicago: The University of Chicago Press, 1998), 28-35; Caroline Walker Bynum, “Wonder: Presidential Address” *The American Historical Review* 102 (1997): 1-26

Ferrater Mora, baseando-se na fenomenologia de características existenciais, considera o *maravilhamento* – admiração – como uma base imprescindível para o pensamento<sup>248</sup>. Destaca-se o pasmo inicial que auxilia à abertura para as possibilidades intelectuais, ao impor um momento de atenção diante daquilo que se maravilha. Este pasmo inicial, na opinião do intelectual catalão, não necessariamente origina um questionamento sobre os motivos que causam o olhar atento a um objeto determinado ou a experiência de se maravilhar, mas, certamente, redireciona o entendimento para algo além dos valores utilitários, afastando ao mesmo tempo o desdém e a indiferença. Considera ele que o sentimento de surpresa pode também iniciar uma investigação mais minuciosa, sobretudo ao efetuar uma distinção entre as possibilidade de conhecer e seus limites. A coisa que se apresenta assombra, maravilha e pode ser problematizada em inúmeros contextos, mas não significa, necessariamente, que todos os questionamentos do intelecto possam ser saciados. Desta maneira, em uma paráfrase ao pensamento do autor, afirma-se que por meio do *maravilhamento* e sua abertura ao investigar, o ser humano, simultaneamente, afasta o orgulho da indiferença e a soberba de um conhecimento completo diante do mundo. Todavia, diante da impossibilidade de se afastar do mundo – raiz de todo *maravilhamento* – e embora não seja possível plenamente conhecer, a surpresa gerada pelo *maravilhamento* ambiciona a esclarecer a qualidade das coisas, assim também os modos pelos quais estas podem ser conhecidas. Utilizam-se, portanto, inúmeros instrumentos que visam a esclarecer e a classificar a natureza das coisas. Segundo Ferrater Mora, tal procedimento inevitável para a intelectualidade revela um amor à realidade, sentimento este que *valoriza* às coisas em seus respectivos contextos, além das múltiplas formas de instrumentalização. Mostram-se evidentes as origens deste modo de expressar as características do *maravilhamento* na metafísica platônica, conforme enfatizado ao longo da história do pensamento ocidental em contextos específicos, mas também conforme exposto na noção de contemplação na qual *o Vero*, *o Belo e o Bom* se sustentam.

Platão expõe a Teeteto que o *maravilhamento* é próprio do filósofo, visto que a Filosofia se inicia com o *maravilhar*<sup>249</sup>. Aristóteles afirma que o *maravilhamento* impulsiona todos os saberes, pois o ser humano ao se maravilhar deseja saber o que as coisas são e como elas são. Ademais, mesmo diante de um conhecimento sistematizado – como é o caso da geometria – o

---

<sup>248</sup> José Ferrater Mora, Dicionário de Filosofia A-D (Barcelona: Ariel, 2004), 65-66. O presente parágrafo dialoga com o exposto em sua conclusão no verbete admiração.

<sup>249</sup> *Teeteto* 155d In Plato, *Complete Works*. Edited with Introduction and notes by John M. Cooper (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997).

*maravilhamento* também se apresenta, diante das impossibilidades teóricas de alguns resultados que poderiam ser considerados verdadeiros em um determinado contexto. Atesta o Estagirita que “nada maravilhariamais profundamente o geômetra” do que constatar a comensurabilidade entre a diagonal e o lado de um quadrado<sup>250</sup>. Agostinho também assim pensa, visto que para o patriarca cristão o maravilhoso não é contrário à Natureza, mas contrário ao conhecimento humano a respeito da Natureza<sup>251</sup>. Todavia, ao expor a busca do humano para saciar sua existência no mundo, o santo considera o *maravilhamento* como um modo de manter o intelecto cativo e inquieto, até que encontre o pacífico descanso em Deus<sup>252</sup>. Ao discutir a noção do ser e do conhecer, Agostinho relaciona o ato de se maravilhar à razão, como uma força irresistível perante o desejo e a curiosidade humana, as quais se sustentam no modo agradável do viver e na existência em busca de felicidade. Assim argumenta o santo:

Pois bem: quanto se ama o conhecer e como repugna à natureza humana ser enganada, pode concluir-se do facto de que ninguém há que não prefira afligir-se em são juízo a alegrar-se na demência. Esta grande e admirável força não se encontra, fora do homem, em qualquer animal destinado à morte. É certo que alguns, para contemplarem a nossa luz, têm o sentido da vista mais agudo que o nosso; mas não podem atingir aquela luz incorpórea que na nossa mente brilha de certo modo para que possamos emitir acerca de todas as coisas um juízo correcto; porque é na medida em que a possuímos que desse juízo somos capazes<sup>253</sup>.

No contexto das tradições platônicas e aristotélicas, o *maravilhamento* somente pode acontecer a partir da apresentação do *maravilhoso* para o intelecto a se *maravilhar*. Entretanto, tal acontecimento não se realiza em sua totalidade, visto que as perguntas a respeito das causas ou da natureza do *maravilhoso*, do ente que efetua o *maravilhar* e do ser *maravilhado* não podem ser plenamente respondidas. Resta-nos, portanto, a humildade da *Docta Ignorantia*, ao se buscar conhecer ao máximo e desconhecer o essencial.

Emily Dickson poeticamente enfatiza que “*Wonder is not precisely knowing and not precisely knowing not*”. Medita, portanto, na área limítrofe dos aspectos e dos limites cognitivos do *maravilhamento*. Deve-se, evidentemente, considerar os aspectos semânticos do termo *Wonder* na língua inglesa, especialmente pela combinação das características imaginativas e inquisitivas. Contudo, evidencia-se como, ao se *maravilhar*, pode-se não conhecer; porém, tampouco significa

<sup>250</sup> Aristóteles, *Metafísica, ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentários de Giovanni Reale (3vl)* (São Paulo: Loyola, 2001-2002), A 2 982b11.

<sup>251</sup> Agostinho, *A Cidade de Deus vol I* (Lisboa: Calosute Gulbekian, 1996), 473-477.

<sup>252</sup> Agostinho, *Confessions I* (New York: Macmillan Co., 1912), 318-319.

<sup>253</sup> Agostinho, *A Cidade de Deus vol II* (Lisboa: Calouste Gulbekian, 2000), 1054.



*des-conhecer*. Há uma tensão entre aquilo que se apresenta, portanto, possuindo a possibilidade de ser conhecido, e aquilo que ainda não se conhece, mas existe a possibilidade de se apresentar. O maravilhar, neste intenso jogo, entre o que se vela em desconhecimento e o que se *des-vela* a conhecer, traz inevitavelmente o suspense, expresso poeticamente pela ligação *congênita* de irmandade. O suspense é tido como uma atitude mais madura, visto que existe na região comum da inocência e da crítica, da imaginação especulativa sem limites e do rigor de inferências baseadas naquilo que pode ser sentido e, portanto, vivido: “*He has not lived who has not felt*”. Não pode se *maravilhar* aquele que não pode sentir, aquele que não se abre para o vivido na experiência de ser no mundo. Manter em suspenso qualquer afirmativa, independente dos resultados danosos do prazer ou de um novo equívoco sobre aquilo que nos é dado pela experiência, é uma pequena atitude que devasta a todos os pensadores, visto que o desejo de conhecer se mantém mesmo diante da impossibilidade permanente e insistente deste suspense cognitivo<sup>254</sup>.

Jacques Le Goff estuda o termo *mirabilis* – o qual pode ser traduzido por maravilhoso – no período medieval e conclui que o mesmo possui uma importante referência àquilo que é visto e se apresenta à visão de maneira excepcional. Ao examinar textos clericais e populares, o historiador conclui que no início do medievo há uma repressão do termo. Deve-se considerar também a demonização das características mágicas iniciadas já no período patrístico. Todavia, *mirabilis* possui uma forte emergência nos séculos XII e XIII, sobretudo nas formas literárias populares, nas quais as cortes conseguem articular seus desejos e considerações em oposição a algumas formas do poder eclesial. Constata, por fim, que gradativamente surge uma estetização do maravilhoso nos períodos seguintes, sobretudo pelo fato de a Igreja não se sentir ameaçada por estas concepções e suas consequências sociais<sup>255</sup>. Le Goff também salienta que a ideia do maravilhoso (*mirabilis*) perpassa as diferentes formas culturais do período medievo, ganhado vigor e sendo corporificado pelas tradições eclesiais. Ao estudar as crenças, as tradições orais e as formas literárias, percebe-se como o maravilhoso possui uma função espiritual, moral e intelectual. Desta maneira, o maravilhoso diante dos milagres e das estórias dos santos, produz devoção e conotações éticas; do ponto de vista intelectual, pode se tratar de algo natural, mas considerado além da racionalidade

---

<sup>254</sup> Este trecho está repleto de paráfrases ao poema de Emily Dickson a seguir: “*Wonder—is not precisely Knowing/ And not precisely Knowing not—/A beautiful but bleak condition/ He has not lived who has not felt— // Suspense—is his maturer Sister—/Whether Adult Delight is Pain/ Or of itself a new misgiving—/This is the Gnat that mangles men*”. Emily Dickson, “Wonder – is not precisely Knowing” In *The Complete poems of Emily Dickson*, ed. Thomas Johnson (Boston: Little Brown and Company, 1960), 577.

<sup>255</sup> Jacques Le Goff, *The Medieval Imagination* (Chicago: The University of Chicago Press, 1998), 27-29.

humana – consideração comum já constatada em Agostinho; por fim, o maravilhoso também é tratado nas produções historiográficas do período na dicotomia existente entre o tempo suspenso da narrativa mítica e a necessidade de especificação histórica<sup>256</sup>. Distingue, enfim, as relações existentes entre o maravilhoso e a revelação cristã ou ainda o maravilhoso e a especulação filosófica. Na opinião do historiador, os termos *admirabilis* e *mirabilis* possuem uma conotação distinta no imaginário medieval, especialmente em sua tradição religiosa, na qual a *admiração* deve ser enfatizada em detrimento do *maravilhoso*. Esta caracterização nutre expressões religiosas mais domesticáveis, e.g., uma imitação moderada dos santos e dos personagens bíblicos. Todavia, diante do exposto, mostra-se como o *maravilhamento* possui esta ambiguidade essencial entre familiarização e estranhamento.

Ao considerar a ideia do *maravilhamento* no período medieval, Caroline Walker Bynum também mescla um estudo literário, filosófico e histórico visando a circunscrever as circunstâncias e experiências nas quais esta ideia foi expressa em seus múltiplos contextos e particularidades históricas. Ao herdar as noções da filosofia antiga, o *admiratio*, defendido pela medievalista possui características cognitivas e “não-apropriativas”, enraizadas em experiências e perspectivas particulares em seus respectivos contextos, e.g., histórias dos santos, reflexões filosóficas ou teológicas e sermões. A autora enfatiza a necessidade de um entendimento sobre o tema que não incite o estranhamento e, posteriormente, apropriação colonial – expressa em uma absolutização das práticas sociais do conhecimento<sup>257</sup>. Descreve, a autora, que o *maravilhamento*, ademais de suas respostas fisiológicas, é “*um reconhecimento da singularidade da coisa encontrada*”; além disso, somente aquilo que é totalmente diferente do espectador seria capaz de provocar *maravilhamento*; o qual ocorre diante daquilo que se apresenta, pois não é possível se maravilhar por aquilo que não está presente; ao mesmo tempo, exige-se um desconhecer, pois aquilo que é plenamente conhecido ou aceito não pode causar fascínio<sup>258</sup>. Por fim, enfatiza a necessidade de um *reencantamento* das nossas práticas contemporâneas, tão distantes da experiência do *maravilhamento*. Todavia, prefere defender uma tese limitada ao campo historiográfico em sua

---

<sup>256</sup> Jacques Le Goff, *The Medieval Imagination* (Chicago: The University of Chicago Press, 1998), 34

<sup>257</sup> Para tanto, a autora retrata a formação das práticas e usos do poder diante do *maravilhamento* em relação ao outro e às suas expressões Culturais. As inúmeras tentativas de entendimento do exótico a partir do prisma familiar, ao menos por meio das relações políticas, em muitos momentos reduz o *maravilhamento* a atos “*apropriativos*”, os quais se nutrem em um desejo de poder a facilitar o acesso aos bens de consumo a grupos específicos por meio de inúmeras considerações intelectuais. Caroline Walker Bynum, “*Wonder: Presidential Address*” *The American Historical Review* 102 (1997): 1-26

<sup>258</sup> Caroline Walker Bynum, “*Wonder: Presidential Address*” *The American Historical Review* 102 (1997): 4-5.

palestra: “Talvez, portanto, eu represente uma ação de retrocesso ao buscar enfatizar o irracional e o grotesco dos primeiros modernistas a fim de ‘re-encantar’, se não o mundo, ao menos a profissão de historiador”<sup>259</sup>.

Este arcadismo atribuído à sua busca, justifica-se por aquelas reconstruções historiográficas que tendem a descrever o entusiasmo pelo maravilhoso por meio de reduções às emoções e às crenças, sobretudo sem um esclarecimento sobre esta ideia e sem uma atribuição da mesma a uma resistência cultural, particularmente no caso medieval referentes a algumas formas de clericalismo<sup>260</sup>. Todavia, tais reconstruções do pretérito devem ser investigadas criticamente no presente, sobretudo, devido às inúmeras formas de expressar um domínio social e cultural que *impossibilite* uma reflexão, pois vela justamente a *possibilidade* do *maravilhamento no mundo*. Neste sentido, na presente tese, amplia-se a necessidade de *re-encantar o mundo* por meio do *maravilhamento*, sem reduzir a uma atividade específica, pois, ao investigar fenomenologicamente o conhecer, deve-se estudar não apenas as formas transcendentais da consciência, mas àquilo que propicia as condições de possibilidade do entendimento, o qual floresce do *mundo da vida* (*Lebenswelt*) e em suas variadas formas de expressar sua vitalidade.

Resume, assim, os estudos sobre o *maravilhamento*: O surgimento de museus por práticas apropriativas – *Wunderkammer*; discussões filosóficas iniciadas no medievo e inspirada nas tradições antigas retratam o *maravilhamento* como a força motriz de todo o saber, mas também como um saber precário que necessita a razão para sanar suas mazelas; as respostas ao racionalismo exacerbado que procuram descrever as reações fisiológicas diante do *maravilhamento*; estudos culturais sobre o temas que tratam dos modos pelos quais as emoções são construídas socialmente. Acredita a autora, todavia, que nenhuma destas posições reflete perfeitamente a ideia do

---

<sup>259</sup> “Perhaps, then, I represent a rearguard action to claim back from early modernists the irrational and grotesque and to ‘re-enchanted’, if not the world, at least the historical profession”. Caroline Walker Bynum, “Wonder: Presidential Address” *The American Historical Review* 102 (1997): 2-3.

<sup>260</sup> Ao dialogar com Marc Bloch e Jacques Le Goff, por exemplo, a autora herda do segundo a premissa de que um entendimento do *maravilhamento* no período medieval deve ter em mente um estudo terminológico em suas várias funções nos estratos da sociedade em questão. De Bloch, pode-se discutir, por exemplo, as raízes de uma caracterização mais emotiva ao período medieval, sobretudo se for possível ampliar o *maravilhamento* para as articulações estéticas e éticas da sociedade. Marc Bloch, *Feudal Society: The Growth and Ties of Dependence* (New York: Routledge, 2004), 68-71. Em outras palavras, torna-se imperativo refletir sobre a perda desta sensibilidade. Le Goff, por outro lado, assevera que, por meio da tradição, dos sistemas de crenças, das expressões literárias e religiosas, o *maravilhamento* se apresenta e pode ser estudado, não apenas nos contextos estritamente acadêmicos ou religiosos, mas sobretudo nas histórias da corte. Jacques Le Goff, *The Medieval Imagination* (Chicago: The University of Chicago Press, 1998), 29-33. Estas histórias também representam aspectos de resistência social em relação aos poderes estabelecidos, ganhando força, justamente pela consideração eclesial de que tais histórias maravilhosas não ofereceriam perigo real.

*maravilhamento* no período medieval, pois os modo de apropriação do Outro são apenas projeções de si em contextos políticos e históricos particulares; ora este é entendido como uma admiração que possibilita a passagem da ignorância ao conhecimento, erradicando a oportunidade de se maravilhar; ora, entende-se o *maravilhamento* por meio de uma redução a estímulos e respostas sociais ou corporais diante daquilo que o ser humano não está familiarizado. Ao estudar o termo em seus usos filosóficos e teológicos – nas universidades medievais, nos discursos religiosos, nos escritos devocionais e nas histórias sobre as vidas dos santos, mas também a literatura de entretenimento –, Caroline Bynum ressalta que o *maravilhamento* deve ser entendido em contextos particulares e em funções particulares ao longo do período medieval, não podendo ser facilmente classificado, mas também não podendo ser excluído para o entendimento daquela época. Embora conclua sua exposição enfatizando a tarefa do historiador, pode-se, analogamente, ampliar suas reflexões para a presente exposição do *maravilhamento*, pois diante da experiência do mesmo é que se torna possível uma expressão do Vero, do Belo e do Bom. Assim argumenta a autora:

Não apenas como acadêmicos, mas também como professores, nós devemos fascinar e sermos fascinados. Pois, a visão *presentista*, simplista e generalizadora do passado, encapsula o mesmo e o torna enfadonho; o *maravilhamento*, ao contrário, anseia a um entendimento, a uma significação, a qual não se encontra muito além de nossas teorias e medos. Toda a visão das coisas que não se enraíza no *maravilhamento* é falsa<sup>261</sup>.

De fato, ao encapsularmos nossas tematizações em nossas tradições e expectativas, transformamos o fascínio perante o mistério enfadonho. Todavia, o *maravilhamento* nos abarca a ponto de nos conduzir à busca pelo entendimento e pela significação. Ao contrário da autora, deve-se enfatizar que este caminhar nos dirige a pontos muito distante de nossas teorias corriqueiras, pois nos guia à contemplação do Vero, do Belo e do Bom que não podem ser abarcados por intermédio de nossas concepções racionais. Contudo, estes podem ser apreendidos pela experiência de se maravilhar no mundo.

---

<sup>261</sup> “Not only as scholars, then, but also as teachers, we must astonish and be astonished. For the Flat, generalizing, presentist view of the past encapsulates it makes it boring, whereas amazement yearns towards an understanding, a significance, that is always just a little beyond both our theories and our fears. Every view of things that is not wonderful is false” 26. Há algumas escolhas de tradução neste trecho que deveriam ser analisados. Destaca-se aqui somente a sentença conclusiva, pois nela a ideia do *maravilhamento* se apresenta na forma de um adjetivo, o qual transformamos em um substantivo. Para tanto, fez-se necessária uma contextualização visando se adequar à tese da autora, mas também servir à proposta que aqui se apresenta. Caroline Walker Bynum, “Wonder: Presidential Address” *The American Historical Review* 102 (1997): 26.

Ao associar o *maravilhamento* (*admiratio*) inicialmente às demais paixões da alma e, portanto, passível de auxiliar o humano a conhecer, Descartes herda não apenas o vocábulo, mas as tradições antigas associadas a este. Deve-se considerar também que, se excessiva e imoderadamente entendido, o *maravilhamento* pode perverter a razão<sup>262</sup>. Conclui, assim, que o *maravilhamento* deve ser entendido como a primeira das paixões, sem a qual as demais não poderiam existir. Primeiramente, considera, entre as características do *maravilhamento*, a surpresa ao ver algo pela primeira vez; mas também ao se perceber um aspecto novo em algo já conhecido; ou ainda, de maneira análoga a Aristóteles e Agostinho, há aqueles que se maravilham ao se constatar algo que não estaria previamente estabelecido por teorias aceitas como verdadeiras em contextos específicos<sup>263</sup>. Por fim, sintetiza sua exposição sobre o *admiratio*, entendido como uma paixão da alma, afirmando que “tal surpresa súbita” leva ao humano a considerar atentamente “objetos raros” ou “extraordinários”, i.e., o *maravilhamento* atrai o intelecto para aquilo que se encontra além de sua experiência cotidiana esperada. Entende, assim, que o *maravilhamento* deve ser entendido como a primeira de todas as paixões, visto que se aquilo que se apresenta não seduz o intelecto nenhuma das outras paixões se manifesta. Deste modo, pensa Descartes que:

Since all this may happen before we know wheter or not the object is beneficial to us, I regard wonder as the first of all the passions. It has no opposite, for, if the object before us has no characteristics that surprises us, we are not moved by it at all and we consider it without passion<sup>264</sup>.

Adiante, Descartes descreve como o *maravilhamento*, por meio da sensação de surpresa e fascínio, conduz o intelecto a investigar as causas desta sensação. Tamanho o poder coercivo do maravilhoso a se apresentar diante do humano, que este fascínio pode causar também um estupor tal que nenhum órgão reaja, retraindo qualquer possibilidade de conhecer plenamente o que se apresenta<sup>265</sup>. Assim, o *maravilhamento* é útil por ajudar a conhecer e para a fixação da memória.

---

<sup>262</sup> O filósofo moderno afirma que todos os bens e todos os males da presente vida estão enraizados nas paixões. Ressalta Descartes que a maior utilidade da sabedoria reside em ensinar aos humanos as maneiras de domar suas paixões, a fim de que os males que estas possam causar não sejam tão profundos ou ainda possam promover algo favorável. René Descartes, “The Passions of the Soul” In *The Philosophical Writings of Descartes* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), Art 212. John Cottingham destaca que “apesar das dualidades entre o corpo e a alma” há a esperança de satisfação das necessidades humanas expressas pelas paixões. 133.

<sup>263</sup> René Descartes, “The Passions of the Soul” In *The Philosophical Writings of Descartes* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), Art 53.

<sup>264</sup> René Descartes, “The Passions of the Soul” In *The Philosophical Writings of Descartes* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), Art 53.

<sup>265</sup> René Descartes, “The Passions of the Soul” In *The Philosophical Writings of Descartes* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), Art 73. Deve-se combater tais pretensões por buscar o *maravilhamento* naquilo que é raro e

Neste sentido, Descartes observa que somente causa admiração aquilo que não se conhece plenamente; por diferir daquilo que se espera, trata-se de algo extraordinário<sup>266</sup>. Por outro lado, ao se *maravilhar*, o humano percebe em si uma estima ao desejável e uma repugnância ao indesejável<sup>267</sup>. Desta maneira, observa-se como o pensador francês herda em muitos modos as características elementares presentes nos vocábulos gregos e latinos, sobretudo a possibilidade de se conhecer a partir de uma experiência admirável, na qual o intelecto é atraído à investigação daquilo que se apresenta diante de si a fascinar. Há, todavia, uma dualidade na noção de *maravilhamento* expressa por Descartes, pois esta pode promover o conhecimento, mas gerar também uma disposição repetida pelo hábito, a qual impede que o humano possa se surpreender a ponto de investigar cuidadosamente àquilo que se apresenta aos sentidos e ao intelecto.

Francis Bacon também enfatiza a dualidade presente no *maravilhamento*, pois, de uma lado, promove o conhecer, mas também pode ser um caminho para afirmações sem qualquer embasamento racional. Afirma o pensador que o *maravilhamento* é a semente de todo o saber e, tanto este como aquele, são impressões obtidas por meio dos sentidos – *pleasure*. Todavia, o estudo especulativo que não se atenta aos limites do conhecimento herdado dos sentidos, mas se aventura a conclusões que não podem ser sustentadas é vão. Conclui, afirmando que o *maravilhamento* seria um saber imperfeito, um *conhecimento despedaçado – broken knowledge*<sup>268</sup>. Bacon assevera que não é seguro, por meio da contemplação dos elementos naturais, inferir qualquer qualidade metafísica a respeito dos mistérios do mundo<sup>269</sup>. Em muitas correntes que dialogam com esta

---

se apresenta de maneira não usual como uma busca pelo prazer ao diferente. O uso excelente do maravilhar deve conduzir o intelecto às investigações daquilo que se apresenta, mas também as formas de compreensão dos mesmos. Dorottya Kaposi, “*Descartes on the Excellent Use of Admiration*” In *Philosophy Begins in Wonder: An Introduction to Early Modern Philosophy, Theology and Science*, ed. Michael Deckard e Péter Losonczi (Eugene: Pickwick Publications, 2010), 107-118.

<sup>266</sup> René Descartes, “The Passions of the Soul” In *The Philosophical Writings of Descartes* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), Art 75. Conclui o filósofo que aqueles que não se inclinam ao *maravilhamento* ignoram ou não conhecem, pois não se abrem ao que se apresenta surpreendentemente aos sentidos. Todavia, deve-se corrigir os excessos para que o *maravilhamento* não se torne uma barreira ao conhecer. Art. 76-78.

<sup>267</sup> René Descartes, “The Passions of the Soul” In *The Philosophical Writings of Descartes* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), Art 149. Posteriormente, o pensador associa a estas expressões das paixões da alma a *veneração*. Desta maneira, assemelha-se aos vocábulos gregos e latinos no que tange ao *maravilhamento*.

<sup>268</sup> Francis Bacon, *The Advancement of Learning* (London: Cassel & Company, 1893), I.3

<sup>269</sup> Dennis Quinn considera que esta tendência gradativamente promove ideias Deístas e também uma aproximação moralizante da religião. Em outras palavras, distinguem-se as áreas destinadas as investigações naturais e as especulações metafísicas. Para o autor, o maior exemplo desta tendência pode ser visto nas argumentações de Galileu. Dennis Quinn, *Iris Exiled: A Synoptic History of Wonder* (New York: University Press of America, 2002), 196- 201. De fato, as transformações metodológicas do período recebem posteriormente um tratamento ontológico em que as concepções antigas e modernas são contrapostas. No caso particular do *maravilhamento*, algumas considerações cosmológicas, ou de sentido “religioso” são evidentes no desenvolvimento de pensadores centrais para o período comumente caracterizado como moderno, e.g., Spinoza e Kant. Gábor Boros, “*Spinoza: Wonder in the Age of the*

perspectiva, gera-se uma tendência intelectual que sustenta extinção do *maravilhamento*, pelo conhecimento, enfatizando a distinção entre o *maravilhamento* a promover todo o conhecer e o *maravilhamento* que inibe o intelecto<sup>270</sup>. Por outro lado, mesmo diante das propostas empiristas, racionalistas e críticas nos períodos subsequentes, mostra-se impossível encontrar uma base para o pensamento que não inclua o *maravilhamento* como um elementos central a promover o conhecer, estipulando as possibilidades e os limites do saber, mas também evitando todas as formas de “barbarismos”<sup>271</sup>.

A ideia de *maravilhamento* possui uma enorme aplicabilidade para o *reencantamento do mundo*. Ao estudar as formações culturais e os modos nos quais estas inibem algumas características do pensamento humano ou ainda algumas expressões sociais, inúmeros pensadores fazem uma crítica profunda destas convenções e buscam basear seus argumentos em um retorno à experiência do *maravilhamento*. Para Ernst Bloch, por exemplo, a ideia de progresso possui uma função histórica e social importante, apesar das inúmeras formas unilaterais nas quais esta foi explorada no ocidente. Deseja-se, portanto, refletir a respeito de uma utopia concreta em processo de realização por um *progresso idealizado* no presente, a partir de uma investigação do humano, o elemento comum em todas as Culturas ao longo da história. O sentido da história, dar-se-ia em uma escatologia realizada que anteciparia uma imanência ou atualizaria as potencialidades do humano no mundo. Ao não privilegiar uma Cultura particular, e.g., a europeia, afirma-se a possibilidade da “multiplicidade” e do “multiverso” em analogia a algumas ideias divulgadas pelas transformações científicas, e.g., geometrias não euclidianas o espaço de Riemann<sup>272</sup>. Ora, desta

---

*Saeculum*”; Patrick Frierson, “Kant and the End of Wonder” In *Philosophy Begins in Wonder: An Introduction to Early Modern Philosophy, Theology and Science*, ed. Michael Deckard e Péter Losonczi (Eugene: Pickwick Publications, 2010), 175-189; 285-309

<sup>270</sup> Uma dos mais célebres argumentos desta posição pode ser encontrado em Spinoza, o qual sustenta que aqueles que desejam conhecer as causas dos milagres e das coisas naturais são condenados a hereges por aqueles que defendem sua ignorância pelas convenções – estas que sustentam suas autoridades por meio de um entendimento do *maravilhamento* que não permite uma investigação mais profunda por receio de uma desconstrução das normas vigentes. Graeme Hunter, “Spinoza on Miracles” *International Journal for Philosophy of Religion* 56 (2004): 41-51. Novamente, há uma dualidade na concepção do que seja o *maravilhamento*, ao mesmo tempo em que se defende e se busca sustenatar a posição de um maravilhar que impulse o pensar – há um maravilhar que inibe a intelectualidade.

<sup>271</sup> Ao utilizar a longa exposição de Giambattista Vico sobre os modos nos quais os humanos se tornam bárbaros ao pensarem somente em seus problemas imediatos e pessoais, sem se atentarem para as investigações que se encontram além de suas técnicas e modos de produção, William Desmond caracteriza o *maravilhamento* como admiração – *astonishment* –, perplexidade e curiosidade, sustentando que é possível um maravilhar que não se limite a interesses humanos particulares nas diversas expressões artísticas, científicas e religiosas, nas quais o filósofo possa refletir mesmo na “mais profunda noite do sagrado” – “*the dark night of the sacred*”. William Desmond, “*Ways of wondering: Beyond the Barbarismo of Reflection*” In *Philosophy Begins in Wonder: An Introduction to Early Modern Philosophy, Theology and Science*, ed. Michael Deckard e Péter Losonczi (Eugene: Pickwick Publications, 2010), 310-348.

<sup>272</sup> Ernst Bloch, *A Philosophy of the Future* (New York: Herder & Herder, 1970), 143-145.

maneira, reflete a respeito do *maravilhamento*, condição necessária para o pensar e presente em toda e qualquer busca humana segundo o autor, em um contexto de internalização das políticas nacionais, sobretudo diante dos prismas éticos do final do século XIX. Assim, considera que o pensamento se desperta pelo *maravilhamento* e se torna profundo, adentrando gradativamente a superfície das crenças comuns partilhadas por todos, a fim de conduzir o ser coagido pelo fascínio a desestruturar as amarras sociais e históricas que o impedem de atualizar sua potencialidade pessoal e a potencialidade daqueles que partilham o seu mundo<sup>273</sup>. Em uma paráfrase a Ernst Bloch, o *maravilhamento* que germina o pensamento nunca encontra descanso pleno, pois visa a um questionar constante em busca das causas e das expressões deste *maravilhamento*.

De maneira similar à situação descrita pelo *descantamento do mundo* apresentado por Marx Weber, o *maravilhamento* não pode ser facilmente encontrado devido à natural conformidade humana diante do mundo. Tragicamente, os humanos não se encontram encantados, visto que o *maravilhamento* lhes é velado. Todavia, não apenas é possível se maravilhar no mundo – por meio do qual “todas as perguntas e modificações empíricas” e filosóficas se sustentam – mas também modificar as condições humanas para que este maravilhar surja e transforme a vida daqueles que se abram para o mesmo. Toda busca do essencial, depara-se com a necessidade de se maravilhar no mundo. Se, por um lado, Bloch acredita que os seres humanos estão distantes do *maravilhamento*, alienados em seus afazeres técnicos sem a perspectiva do sonho; por outro lado, a abertura para aquilo que possa trazer esperança e encantar o mundo traz novas questões e novos desafios, iniciados e perpassados pelo *maravilhamento*. Argumenta da seguinte maneira o pensador alemão:

Of course nothing would be falser, nothing more misleading and even unhealthy than to separate the fundamental question from the world. As it develops, and precisely thus, wonder must be suckled wholly on outwards looks, particularities, instances; must experience unflinchingly the weather of the world process, which brings with it quite different questions, quite different trials<sup>274</sup>.

De fato, as “*perguntas fundamentais*” não podem ser separadas do mundo; resta-nos, investigar que mundo é este que nos abarca e nos conduz ao *maravilhamento*, ao passo em que nos orienta para uma abertura ao Outro em sua diversidade. Assim, de maneira quase contraditória, o *maravilhamento* nos auxilia “*a desvelar o mistério*” do mundo, embora possua sua primeira

---

<sup>273</sup> Ernst Bloch, *A Philosophy of the Future* (New York: Herder & Herder, 1970), 4-5.

<sup>274</sup> Ernst Bloch, *A Philosophy of the Future* (New York: Herder & Herder, 1970), 8.



manifestação no ordinário cotidiano, no qual “*as substâncias autênticas se apresentam ao intelecto*”. Deve-se, portanto, buscar as melhores condições para esta experiência transformadora que irradia todos os horizontes do entendimento.

Ao descrever algumas funções contemporâneas, sobretudo aquelas associadas ao trabalho aos moldes dos *Tempos Modernos* de Chapplin, Gabriel Marcel retrata uma sociedade que perdeu o senso de si, devido às múltiplas formas da tecnicidade; atrofiando, por meio desta condição, a possibilidade de se maravilhar, de avaliar o mundo à sua volta e a si mesma. Há um diálogo profundo e evidente com o pensamento de Martin Heidegger, sobretudo diante do esquecimento do Ser, da obstrução dos momentos genuínos de eclosão do Ser e da impossibilidade de alcançar a autenticidade em tais circunstâncias. Há uma exigência do Ser, a qual nos leva à procura de estabelecer o nosso lugar no mundo e praticar as variadas funções a cada um de nós atribuídas, consciente e autenticamente. Para tanto, mesmo o pensamento mais crítico da contemporaneidade, contempla o *mistério ontológico*, o qual se enraíza em algo além daquilo que pode ser problematizado<sup>275</sup>. Tal constatação possui inúmeros paralelos com o pensamento de Ludwig Wittgenstein, conforme expresso a seguir.

Entre as inúmeras interpretações do pensamento de Ludwig Wittgenstein, destacam-se aquelas que retratam o desejo do filósofo em revitalizar o sentido do *maravilhamento* na contemporaneidade, pois neste reside os mistérios da vida humana no mundo. Desta maneira, sua filosofia carrega consigo uma crítica profunda às formas da Cultura que inibem esta realização, e.g., expressões metafísicas e científicas<sup>276</sup>, ao mesmo tempo em que expressa de maneira significativa o poder do *maravilhamento*: o silêncio diante do inefável<sup>277</sup>. Em suas palestras sobre Estética, em uma edição baseada nas notas de seus estudantes, Wittgenstein afirma que as expressões estéticas devem ser investigadas por meio de suas considerações pragmáticas, e.g., a existência de um desconforto estético requer uma ação que restabeleça o esperado<sup>278</sup>. Embora as

---

<sup>275</sup> Gabriel Marcel, *The Philosophy of Existentialism* (New York: Citadel Press Books, 1984), 10-21.

<sup>276</sup> Kevin Cahill, *The Fate of Wonder: Wittgenstein's critique of Metaphysics and Modernity* (New York: Columbia University Press, 2011), 2-13. De acordo com o autor, o entendimento ético de Wittgenstein, expresso por suas intenções na famosa carta ao editor do *Tractatus*, baseia-se em uma crítica às formas culturais e metafísicas do entendimento que inibem o *maravilhamento*. Deve-se, portanto, despertar este interesse, objetivo do *Tractatus*, sobretudo de sua parte considerada mística, ou ainda naquelas em que há um diálogo com a existência humana e a ansiedade. Evidenciam-se as preocupações éticas, especialmente em conexão direta com o sentimento de ansiedade, de *maravilhamento* e de autenticidade.

<sup>277</sup> Mark Kingwell, Husserl's sense of wonder *The Philosophical Forum* Volume XXXI (2000): 89.

<sup>278</sup> Ludwig Wittgenstein, *Lectures and conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief. Compiled from Notes taken by Yorick, Smythies, Rush, Rhess, and James Taylor and Edited by Cyril Barrett* (Oxford: Blackwell, 1966), II.10.

tentativas de explicação do efeito estético não sejam causais, há modos de expressar o significado<sup>279</sup>. Conforme salientado na segunda parte das *Investigações Filosóficas*, ao comparar o estilo de uma pintura e os conceitos a esta relacionados, há uma noção de prazer e beleza em nossas formulações epistemológicas, as quais se enraízam na inteligibilidade<sup>280</sup>. Desta maneira, o sentido possui uma conexão imediata com as funções performativas e são articuladas nos Jogos de Linguagem, exemplificados ao longo da obra<sup>281</sup>.

Assim, assumindo que o significado somente pode ser estabelecido por uma comunidade e constituído por regras específicas<sup>282</sup>, inquirir sobre a ideia de existência pessoal e do reconhecimento de si promove uma articulação entre Linguagem, perspectivas mentais, psicológicas e culturais, ou seja, aspectos que transcendem à imanência estabelecida e, ao mesmo tempo, perpassam todas as formas de expressão por meio de seus diversos signos. Há, assim, inúmeras interpretações filosóficas a relacionar o pensamento de Wittgenstein com a virada hermenêutica, em especial o pensamento de Heidegger<sup>283</sup>. Esta inserção cultural dos *Jogos de Linguagem* propicia diferentes modos de resignificar a existência humana no mundo; ocorrendo somente por meio de uma força coerciva a operar na linguagem e reconstruir os significados históricos continuamente<sup>284</sup>. Explicita-se a função do *maravilhamento* no pensamento de Wittgenstein: atentar para as regras por meio de uma recepção dos códigos herdados, mas também decodificar os mesmos em diferentes contextos, jogos e regras. Por fim, pode-se questionar a própria função que este *maravilhamento* possa vir a desempenhar, i.e., se o mesmo produzirá uma abertura (*Klarheit*) para uma expressão genuína ou se o mesmo somente servirá a efeitos distantes dos desejos pessoais e dos contextos particulares por forças exteriores<sup>285</sup>.

---

<sup>279</sup> Ludwig Wittgenstein, *Lectures and conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief. Compiled from Notes taken by Yorick, Smythies, Rush, Rhess, and James Taylor and Edited by Cyril Barrett* (Oxford: Blackwell, 1966), III.11.

<sup>280</sup> Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations: The German Text with a Revised English Translation*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2001, xii.

<sup>281</sup> Entre as mais famosas exemplificações das *Investigações Lógicas*, destacam-se aquelas em que Wittgenstein procura demonstrar como a linguagem comum, por meio de suas expressões, possui considerações práticas (§41); ou quando o filósofo investiga os diferentes sentidos e significados de algumas exclamações em determinados contextos, como é o caso de: “Água! Socorro! Fogo!” (§27)

<sup>282</sup> Colin McGinn, *Wittgenstein on Meaning: An Interpretation and Evaluation. Aristotelian Society Series vl 1* (Oxford: Blackwell, 1984), 192-200

<sup>283</sup> Stephen Mulhall, *On being in the World: Wittgenstein and Heidegger on Seeing Aspects* (London: Routledge, 1990), 196-202.

<sup>284</sup> J. Lazenby, *The Early Wittgenstein on Religion* (New York: Continuum International Publishing Book, 2006), 95-98.

<sup>285</sup> Há, assim, duas possíveis resoluções diante do pensamento exposto por Wittgenstein: uma atitude crítica das normas estabelecidas que não propiciam uma consideração genuína da experiência em suas múltiplas formas e funcionalidades;

Por fim, destaca-se o objeto formal da presente tese, a *abordagem fenomenológica*, em seu entendimento sobre o *maravilhamento*. A proposta fenomenológica do retorno às coisas como elas se apresentam à intuição, juntamente a uma investigação sobre os modos pelos quais estas podem ser apreendidas pela consciência, evidenciam a experiência do *maravilhamento* como uma questão relevante, podendo ser caracterizada como central para esta linha de estudo. O dado fenomenológico e o *ego* são necessários para uma investigação a respeito do maravilhar humano no mundo, pois tanto a coisa que maravilha quanto o ser maravilhado podem ser fenomenologicamente estudados mediante as possibilidade de apreensão dos seres, do Ser, do humano, do mundo e da própria experiência do *maravilhamento*.

No contexto da fenomenologia de Husserl a importância do *maravilhamento* se associa diretamente à Crise do pensamento ocidental, sobretudo devido à convicção de que todo o pensar humano se enraíza no *Lebenswelt*<sup>286</sup>. Deste modo, afirma-se categoricamente que a Fenomenologia não idealiza o mundo, não pretende substituir o mundo por uma tematização ideal, mas o afirma como condição *sine qua non* para todo pensar<sup>287</sup>. Neste sentido, mostra-se imperativo ressaltar que o *maravilhamento* se dá no mundo e pode ser investigado por meio dos vestígios das *origens* do

---

ou ainda aquela que avalia a possibilidade de uma abertura do Ser, a partir do qual a noção do Vero, do Belo e do Bom possa se estabelecer diante do infável *maravilhamento* em uma abertura da existência humana no mundo. Tais considerações não são excludentes, pelo contrário, são complementares. A primeira posição pode ser exemplificada na categorização de um pensamento anti-filosófico a Wittgenstein, conforme as considerações de Badiou, sobretudo diante de suas considerações lógicas. Alan Badiou, *Wittgenstein's AntiPhilosophy* (London: Verso, 2011). A segunda posição se concretiza no pensamento de Sergio Benvenuto, para o qual o pensamento de Wittgenstein se caracteriza por sua logicidade, metafísica e mística, especialmente em suas conexões éticas e estéticas por meio do *maravilhamento*. Sergio Benvenuto, *Wittgenstein: Lo Stupore e il Grido* (Milano: Et.Al., 2013). Destaca-se, neste sentido, a obra de Wilhelm Vossenkuhl, na qual as metamorfoses da vida se apresentam no pensamento de Wittgenstein para a fundamentação de todo o seu pensamento por meio de uma abertura essencial. Wilhelm Vossenkuhl, *Ludwig Wittgenstein* (München: Beck, 2003), 302-313.

<sup>286</sup> “O *maravilhamento de todos os maravilhamentos*” se apresenta ao ego e este, por sua vez, encontra-se no mundo. Heidegger herdará esta perspectiva ao acentuar a primazia do *Dasein* como aquele que pode responder ao chamado do Ser no mundo. Desta maneira, a experiência do *maravilhamento* evidencia o humano e o mundo como elementos essenciais. Edmund Husserl, *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927-1931)* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997), 142-144. A relação entre o *ego* e o mundo estabelece a possibilidade de um discurso verdadeiro, mas também as características belas e as premissas da bondade. A redução fenomenológica como um *maravilhamento no mundo*, portanto, refere-se a uma passividade do indivíduo à espera daquilo que se apresenta para a intuição no *mundo da vida*. Christopher Ben Simpson, *Merleau-Ponty and Theology* (New York: Bloomsbury, 2014), 32-35.

<sup>287</sup> Eugen Fink, “*The Phenomenological Philosophy of Edmund Husserl and Contemporary Criticism*” In *Edmund Husserl: Critical Assessments of leading Philosophers*, ed. Rudolf Bernet et alli (New York: Routledge, 2005), 210-214. Assim, Fink afirma que alguns críticos da Fenomenologia não consideram a presença vital da investigação do mundo para o estabelecimento da *epoché* ao julgarem que as investigações nesta linha de pesquisa desejam eliminar a realidade para a reconstruir em um mundo idealizado pelas ideias apriorísticas. Deve-se, todavia, enfatizar as crenças que se estabelecem por meio do *maravilhamento no mundo*, as quais são suspensas pela *epoché* e são resignificadas por meio das reduções fenomenológicas.

pensamento. A redução fenomenológica, realizada por meio das sucessivas suspensões do juízo, auxilia no desvelar e na manutenção das forças positivas do *maravilhamento no mundo*, sendo possível, portanto, uma experiência genuína na qual todas as certezas previamente estabelecidas podem ser demolidas<sup>288</sup>. Desta maneira, a fenomenologia, ao desejar investigar as bases de todo e qualquer pensamento, necessariamente se depara com o *maravilhamento* na tentativa de descrever os modos como o intelecto se apropria dos seres<sup>289</sup>. Toda e qualquer relação intuitiva requer o *maravilhamento*, não podendo existir epistemologia, metafísica, filosofia, lógica, estética, ética na ausência do mesmo. Ademais, somente pelo *maravilhamento* é possível conhecer e iniciar o longo caminho investigativo das reduções fenomenológicas. O pensamento especulativo, enraizado na experiência do *maravilhamento*, depende de um estudo das condições transcendentais e da intencionalidade, este somente pode ser efetuado por meio de uma investigação do ser que se apresenta – uma ontologia – e do ser que efetiva as reduções em questão – ego<sup>290</sup>. Há, portanto, uma transformação de uma atitude natural ingênua para uma investigação mais profunda das condições de apreensão dos seres no mundo<sup>291</sup>.

Ao estar no mundo, o humano coercivamente se maravilha, existindo um “*sentimento de abertura*”, também entendido como um “*despertar*”, o qual possibilita um entendimento do mundo e das coisas que se apresentam ao humano. Este poder avassalador do *maravilhamento* conduz o intelecto a investigar todos os seus horizontes, o *mundo da vida* por meio do qual eles apresentam, mas também a própria consciência<sup>292</sup>. A partir do *maravilhamento*, portanto, torna-se possível investigar as coisas como elas se apresentam, mas também as condições para a sua investigação.

---

<sup>288</sup> Eugen Fink, “*The Problem of the Phenomenology of Edmund Husserl*” In *Apriori and World: European Contributions to Husserlian Phenomenology*, ed. W. Mckenna et alli (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1981), 23-24.

<sup>289</sup> Eugen Fink, “*The Problem of the Phenomenology of Edmund Husserl*” In *Apriori and World: European Contributions to Husserlian Phenomenology*, ed. W. Mckenna et alli (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1981), 34-36. Esta consideração é mais bem expressa ao se pensar o *maravilhamento* como “*uma força a despertar a possibilidade da cognição e da formação dos conceitos*”. Fink acentua, também, que somente a partir do *maravilhamento* a existência e as considerações metafísicas são possíveis.

<sup>290</sup> Eugen Fink, “*L’Analyse Intentionnelle et la Pensée Spéculative*” In *Proximité et Distance* (Grenoble: Jérôme Millon, 1994), 113-127.

<sup>291</sup> Eugen Fink, “*La Philosophie comme dépassement de la naïveté*” In *Proximité et Distance* (Grenoble: Jérôme Millon, 1994), 84-101. Neste sentido, Fink dialoga, simultaneamente, com os pensamentos de Husserl e Heidegger ao estabelecer que a filosofia genuína seria responsável por esta transformação devido às reduções fenomenológicas, ou ao pensamento crítico e racional. Por um lado, busca-se a experiência genuína das coisas no mundo; porém, ao mesmo tempo, deve-se investigar os modos como estas se apresentam ao ser pensante e, portanto, como este vivencia a ideia de verdade, à qual também estendemos na presente tese para a noção do belo e do bom.

<sup>292</sup> Ronald Bruzina, *Edmund Husserl and Eugen Fink: Beginnings and Ends in Phenomenology* (Yale University Press, 2004), 347-348.

Neste sentido, conforme abordado nos trechos referentes ao pensamento fenomenológico nesta tese, o *maravilhamento* é central para a Fenomenologia. No contexto da *Crise das Ciências Europeias*, mas, ainda mais profundamente, na crise da humanidade ocidental<sup>293</sup>, o *maravilhamento* que proporciona uma abertura para a reflexão crítica das coisas, como elas se apresentam à nossa intuição por meio de um caminhar teórico que alie a praticidade e a funcionalidade sem a aniquilação das atitudes especulativas do pensamento, é imperioso.

A crise do pensamento ocidental caracterizada por Husserl, e entendida por Heidegger como o *esquecimento do Ser*, torna-se evidente quando aqueles que deveriam investigar criticamente todo o saber, em suas possibilidades e limites, restringem-se às *atitudes naturais e ingênuas* sem uma sólida averiguação da objetividade, da subjetividade, do ser pensante e dos modos de expressão destes no mundo. Todavia, é possível superar a crise instaurada no pensamento contemporâneo e a força motriz desta transformação é o *maravilhamento*, o qual converte o olhar para o essencial no mundo e, gradativamente, coage o intelecto em sua busca especulativa a respeito das causas desta mudança de atitude e das formas nas quais estas podem ser expressas em seus contextos particulares. O *maravilhamento* produz um despertar do ser humano para que ele problematize e tematize o mundo e a si mesmo no mundo. Se por um lado é verdade que Husserl não tenha abordado sistematicamente o termo *wunder*<sup>294</sup>, mostra-se também verdadeiro que devido às características associadas ao *maravilhamento*, e sucintamente descritas acima, há algo no mundo *maravilhoso*, pois o ser humano ao se *maravilhar* participa de uma experiência única a

---

<sup>293</sup> Uma crítica comum ao pensamento de Husserl se refere ao, em muitos contextos evidente, etnocentrismo europeu. Todavia, embora tais atitudes lhe possam ser atribuídas, deve-se considerar que, de uma maneira geral, ao se referir à humanidade europeia ou às ciências europeias, o pensador alemão inclui todas as Culturas que nutrem os mesmos ideais defendidos no velho continente. O argumento, todavia, complica-se ao se buscar estabelecer quais seriam estes ideais que caracterizariam e possibilitariam uma delimitação do que significaria ser europeu, ou ainda vivenciar/praticar as ciências europeias. Esta parece ser a tarefa desempenhada em muitos dos escritos tardios de Husserl, sobretudo a palestra em Viena intitulada *A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia* e o livro não terminado, *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental: Uma Introdução à Filosofia Fenomenológica*. Nestes dois textos, a crise contemporânea do pensamento se caracteriza por um esquecimento do lugar de vida de todos os saberes e também das vivências humanas (*Lebenswelt*) em detrimento de um saber teórico ausente de *maravilhamento*, por não se enraizar no mundo. Ambos os textos estão reunidos na edição da Forense Universitária de 2012. Husserl afirma tratar “não da Europa compreendida geográfica e cartograficamente”. Por considerar a perspectiva cultural e espiritual, incluindo países não localizados no velho continente, ao longo desta tese apresentamos o problema delimitado ao pensamento ocidental. Edmund Husserl, “*A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia*” In *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental: Uma Introdução à Filosofia Fenomenológica* (Rio de Janeiro; Forense Universitária, 2012), 250-254.

<sup>294</sup> Mark Kingwell, “Husserl’s sense of wonder” *The Philosophical Forum Volume XXXI* (2000): 85-107. O autor considera que Husserl não tematiza o *maravilhamento*, não especificando o que este seja, tampouco as relevantes relações entre teoria, a vida cotidiana e o *maravilhamento*. Kingwell propõe que o *maravilhamento* seja uma experiência entre o mundo e o ego, ambos tematizados pela proposta fenomenológica de Husserl, iniciando assim toda e qualquer reflexão.

ponto de o conduzir às raízes de todo o pensamento, de todas as expressões culturais, do seu próprio ser, questionando criticamente e contemplando a possibilidade da objetividade por meio de sua subjetividade. Observe como Husserl enfatiza a importância ao caracterizar estes momentos de encanto no mundo:

A vida natural caracteriza-se, agora, como uma vida que, ingênua e diretamente, se entrega ao mundo, ao mundo que, enquanto horizonte universal, está sempre aí consciente de um certo modo, mas não tematicamente. Temático é aquilo para que estamos dirigidos. A vida desperta é sempre um estar dirigido para isto ou para aquilo, dirigido para isto enquanto fim ou meio, enquanto relevante ou irrelevante, para o interessante ou o indiferente, o privado e o público, para o que é quotidianamente indispensável ou para algo irrompendo como novo. Tudo isto repousa no horizonte do mundo, mas são necessários motivos particulares para que quem está agarrado a uma tal vida mundana se converta e, por aí, chegue de algum modo a fazer dessa vida um tema e a ganhar por ela um interesse persistente<sup>295</sup>.

Martin Heidegger, em ocasião do septuagésimo aniversário de Husserl, profere um discurso em homenagem a este, no qual afirma que a Filosofia genuína se estabelece quando o ser humano se encontra totalmente livre de suas premissas (*Grund*). Neste caso, afirma Heidegger, aquele que intenta tal tarefa deve se empenhar em transformar não apenas as respostas fornecidas pela tradição e recebidas passivamente em nossos contextos particulares, mas também o próprio modo de questionar, embora seja necessária também uma preservação. O filósofo, para realizar tal tarefa, deve estar coercivamente “cativo” pelo *maravilhamento* e ninguém pode estar neste estado de fascínio sem investigar os limites do possível<sup>296</sup>. Ainda que possuam diferenças em seus modos de abordagem, Husserl e Heidegger se fascinam e investigam a questão do Ser (*Seinsfrage*)<sup>297</sup>. Pode-se, portanto, concluir que o *maravilhamento* é fundamental para estes pensadores, embora possa ser investigado de modos diferentes e em contextos distintos.

Para Heidegger, o *maravilhamento* como origem da filosofia é um modo de não trivializar a mesma em seus conceitos e construções mentais, mas afirmar seus poderes criativos diante do

<sup>295</sup> Edmund Husserl, “A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia” In *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental: Uma Introdução à Filosofia Fenomenológica* (Rio de Janeiro; Forense Universitária, 2012), 259.

<sup>296</sup> Martin Heidegger, “For Edmund Husserl on His Seventieth Birthday” In *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927-1931)*, Edmund Husserl (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997), 475-477. Continua seu raciocínio enfatizando a abertura necessária para a existência humana e para as forças presentes à sua volta no mundo. Por fim, se assim proceder, acredita Heidegger, que o filósofo possa entrar no centro daquilo que lhe é dado. Termina sua fala citando Platão na *Carta VII* em que a convivência entre o investigador e o objeto investigado promove uma iluminação na alma daquele a partir das sombras destes.

<sup>297</sup> Timothy Stapleton, *Husserl and Heidegger: The Question of a Phenomenological Beginning* (Albany: SUNY Press, 1983), 113-117.

ser que se apresenta e do ser que pensa a respeito dos seres. Trata-se de um caminho para as perguntas essenciais. Neste sentido, afirmar que a filosofia se origina no *maravilhamento* é constatar que a filosofia possui este em sua essência e em seu fundamento, tornando-se cada vez mais maravilhosa na medida em que se torna o que deve ser: Uma admiração profunda, na qual o usual se torna extraordinário e possibilita ao humano meditar sobre como tornar o habitual admirável e também possibilitar o entendimento do surpreendente extraordinário<sup>298</sup>. Por meio do *maravilhamento*, entende-se a noção heideggeriana de eclosão, desvelamento e clarividência a respeito da clareia do Ser; esta abertura pelo fascínio do Ser origina uma abertura do humano à realidade e aos modos de apreensão desta no mundo, seja por meio das ciências – *Wissenschaft* – e suas técnicas ou ainda pelo questionamento filosófico – do ser que questiona a apreensão dos seres –, mas, acima de tudo, em um pensamento que insista na presença do mistério do Ser em um constante aprofundamento das questões essenciais. Constata-se como o maravilhar, herdado de suas críticas histórico-filosóficas iniciadas nos gregos, mostra-se extremamente relevante para superar o *esquecimento do Ser* e buscar constituir na contemporaneidade as maneiras de reinstaurar esta questão entendida como primordial. O Ser somente se apresenta por meio do *maravilhamento*; assim o abandono da investigação do Ser afasta o *maravilhamento no mundo*. Neste contexto, o filósofo alemão enfatiza um estranhamento no mundo, pois o humano não consegue criar um espaço, uma habitação para o seu pensar e para o seu viver. De fato, embora não enfatize o fim das ciências e das artes como elas se apresentam na contemporaneidade, Heidegger assevera que, por meio das suas tecnicidades, pode haver o encobrimento do Ser e do maravilhar diante do Ser, conduzindo o humano a um tédio completo<sup>299</sup>. Constata-se, portanto, que a superação deste tédio tecnicista, por um modo de pensar distinto dos modos até então vigentes e enraizados em formas de velar o ser em seus discursos metafísicos, inicia-se em um retorno ao *maravilhamento no mundo*<sup>300</sup>. Contudo, deve-se ponderar a respeito dos benefícios e do perigo desta entrega ao *maravilhamento*, conforme Hannah Arendt atesta em seu tributo a este pensador, pois, do mesmo modo que Thales, maravilhado, ao contemplar as estrelas, cai em um poço; Heidegger obstinado

---

<sup>298</sup> Martin Heidegger, *Basic Questions of Philosophy: Selected "Problems" of "Logic"* (Indiana: Indiana University Press, 1994), 141-152.

<sup>299</sup> Michael Inwood, *Dicionário Heidegger* (Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2002), 14-16.

<sup>300</sup> Chad Engelland, "The Wonder of Questioning: Heidegger and the Essence of Philosophy" *Philosophy Today* 49: (2005), 185-192. Tal projeto se encontra na conhecida interpretação deste filósofo que a verdade seria um desvelamento a ocorrer em uma clareira no mundo em que o Dasein pode se incluir na busca de sua autenticidade ou se omitir diante do conforto do mesmo. Michael Inwood, *Dicionário Heidegger* (Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2002), 38-38.

em suas investigações não percebeu as consequências sociais e políticas de suas posições e atitudes<sup>301</sup>.

Richard Dawkins, em consonância com o apresentado, assevera que a familiaridade pode gerar um efeito inibidor ao desejo pelo *maravilhamento*. Ademais, ao apresentar os modos pelos quais as ciências deveriam pensar, estipula uma relação com os místicos ao cunhar a bela expressão “*awed wonder*”<sup>302</sup>. Conforme visto na exposição sobre a noção de Cultura e a sua relação com a atitude natural, termo usado por algumas correntes fenomenológicas, o *maravilhamento*, ao ser domesticado, inibe uma investigação daquilo que se apresenta, justamente por perder suas características de fascínio perante o desconhecido. Rudolf Otto, ao inquirir sobre a experiência humana com o sagrado, ressalta como a surpresa e o assombro se misturam ao paralisarem a alma perante o admirável, o Totalmente Outro, o *mysterium*. Devido às características descritas fenomenologicamente pelos termos *fascínio* e *augustus*, há, nas experiências com o sagrado, *temor* e *estupor* simultaneamente. O *maravilhamento*, portanto, expressa-se de maneira profunda em nossos meios culturais e em formas sacralizadas que tocam a todos os humanos de maneira incondicional. No contexto da fenomenologia da religião, na qual é impossível uma distinção plena entre o religioso e o cultural, Rudolf Otto investiga a ideia do sagrado em suas relações com o racional e os aspectos não sistematizados pelos modos racionais de entendimento. Nesta obra, o pensador afirma que existe um elemento fundamental presente nas mais profundas relações do humano no mundo, caracterizando o mesmo por *Tremendum*<sup>303</sup>; este não pode ser descrito em sua totalidade ou sintetizado em categorias; trata-se do inefável e do inconcebível a produzir diferentes modos de expressão nas variadas formas de ser no mundo<sup>304</sup>. Conforme atestado em outros pontos desta tese, a *via negativa* é a melhor maneira de evocar este encontro com as realidades sagradas devido aos limites da racionalidade humana e os imperativos éticos presentes perante o *Mysterium Tremendum*. Embora qualquer caracterização desta experiência seja vã, deve-se enfatizar o

---

<sup>301</sup> Hannah Arendt, “Martin Heidegger at Eighty” *The New York Review of Books* 17.6 (1971).

<sup>302</sup> Richard Dawkins, *Unweaving the Rainbow: Science, Delusion and the Appetite for Wonder* (New York: Mariner Books, 1998), 1-18. Tratam-se de reflexões pessoais do autor sobre os caminhos das ciências, as quais, segundo ele, deveriam mesclar lucidez e o constante *maravilhamento* diante da vida.

<sup>303</sup> Rudolf Otto, *The Idea of the Holy: an inquiry into the non-rational factor in the idea of the Divine and its Relation to the Rational* (London: Oxford University Press, 1936), 12.

<sup>304</sup> Rudolf Otto, *The Idea of the Holy: an inquiry into the non-rational factor in the idea of the Divine and its Relation to the Rational* (London: Oxford University Press, 1936), 175-190.



desejável e irresistível *maravilhamento* que pode ser estudado fenomenologicamente devido às variadas respostas humanas diante de seu poder coercivo no mundo<sup>305</sup>.

A experiência com o *Numinoso*, “o mais profundo e fundamental elemento” presente nas experiências religiosas não pode ser reduzido a templos, tempos e espaços específicos, mas permeia todas as atividades humanas, manifestando-se em contextos e lugares diferentes em um misto de reflexão pacífica e êxtases intensos. Todavia, conforme salientado em nossa discussão a respeito da contemplação, devido ao *maravilhamento*, cria-se um tempo e um espaço distintos da vida cotidiana. Assim, a contemplação *do Vero, do Belo e do Bom*<sup>306</sup>, em êxtases e internalizações, *evanece* quando o *maravilhamento* desaparece nas atividades do cotidiano.

O *Mysterium Tremendum* possui uma fascinação coerciva a promover a intuição daquilo que transcende ao humano e às suas racionalizações<sup>307</sup>, mas também há o *maravilhoso*, o poder majestoso que faz o humano tremer diante de sua finitude<sup>308</sup>. Para Otto, o Mistério que se apresenta no mundo por meio do *maravilhamento*, ao mesmo tempo em que fascina, aterroriza. Jorge Luis Borges, em seu conto *La escritura de Dios*, resume de maneira única estas interfaces entre o sagrado, o saber, a busca intelectual perante o *maravilhamento* por meio de suas características Culturais no trecho que segue:

Entonces ocurrió lo que no puedo olvidar ni comunicar. Ocurrió la unión con la divinidad, con el universo (no sé si estas palabras difieren). El éxtasis no repite sus símbolos: hay quien ha visto a Dios en un resplandor, hay quien lo ha percibido en una espada o en los círculos de una rosa. Yo vi una Rueda altísima, que no estaba delante de mis ojos, ni detrás, ni a los lados, sino en todas partes, a un tiempo. Esa Rueda estaba hecha de agua, pero también de fuego, y era (aunque se veía el borde) infinita. Entretejidas, la formaban todas las cosas que serán, que son y que fueron, y yo era una de las hebras de esa trama total, y Pedro de Alvarado, que me dio tormento, era otra. Ahí estaban las causas y los efectos, y me bastaba ver esa Rueda para entenderlo todo, sin fin. ¡Oh dicha de entender,

---

<sup>305</sup> Rudolf Otto, *The Idea of the Holy: an inquiry into the non-rational factor in the idea of the Divine and its Relation to the Rational* (London: Oxford University Press, 1936), xv; 191-194. Constata-se uma herança intelectual do Romantismo ao longo do texto de Otto, sobretudo os discursos sobre a religião de Schleiermacher. Friedrich Schleiermacher, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers* (London: K. Paul, Trench, Trubner & Co, 1893). O humano se vê dependente do sagrado, o qual é entendido como algo transcendente, primordial e irresistível. Rudiger Safranski, *Romantismo: Uma Questão Alemã* (São Paulo: Companhia das Letras, 2007), 125-140. As relações com o desenvolvimento dos estudos sobre a Cultura é nítida, sobretudo se for considerado o impulso nacionalista alemão nestas considerações românticas sobre as formas Culturais e religiosas.

<sup>306</sup> Nas palavras de Rudolf Otto “beleza, pureza e glória”. Rudolf Otto, *The Idea of the Holy: an inquiry into the non-rational factor in the idea of the Divine and its Relation to the Rational* (London: Oxford University Press, 1936), 12-13.

<sup>307</sup> Rudolf Otto, *The Idea of the Holy: an inquiry into the non-rational factor in the idea of the Divine and its Relation to the Rational* (London: Oxford University Press, 1936), 25-42.

<sup>308</sup> Rudolf Otto, *The Idea of the Holy: an inquiry into the non-rational factor in the idea of the Divine and its Relation to the Rational* (London: Oxford University Press, 1936), 12-23.

mayor que la de imaginar o la de sentir! Vi el universo y vi los íntimos designios del universo. Vi los orígenes que narra el Libro del Común. Vi las montañas que surgieron del agua, vi los primeros hombres de palo, vi las tinajas que se volvieron contra los hombres, vi los perros que les destrozaron las caras. Vi el dios sin cara que hay detrás de los dioses. Vi infinitos procesos que formaban una sola felicidad, y, entendiéndolo todo, alcancé también a entender la escriturad del tigre<sup>309</sup>.

A presente tese se propõe a expor o *maravilhamento* em seus modos de expressão por meio das noções de espaço em que *o Vero, O Belo e o Bom* se apresentem à apreensão. O ser humano, inserido inevitavelmente no mundo e em suas condições culturais, é convidado a se *maravilhar* diante do Mistério. Conforme descrito nas investigações a respeito da ideia de Natureza e da noção de Cultura, deseja-se investigar fenomenologicamente àquilo que propicia as expressões humanas em resposta às coercivas forças do *maravilhamento*— o solo comum para todas as expressões intelectuais do ser humano. Uma tensão entre unidade e diversidade, universalidade e particularidade é essencial nesta proposta, visto que ao honrar as formas de orientação da consciência presente em todas as manifestações intelectuais, enfatiza-se também as diferenças e as heterogeneidades manifestas em cada atividade particular. Assim, ao considerar o solo comum entre as Ciências, Artes e Religiões, deve-se também enfatizar os seus distintos modos de conceber, investigar e expressar a realidade. James Joyce, em seu *Portrait of the artist as a young man*, retrata estas tensões ao descrever como a ideia do divino, apesar de suas metamorfoses e distintas terminologias, mantém inalterada:

It was very big to think about everything and everywhere. Only God could do that. He tried to think what a big thought that must be; but he could only think of God. God was God's name just as his name was Stephen. Dieu was the French for God and that was God's name too; and when anyone prayed to God and said Dieu then God knew at once that it was a French person that was praying. But, though there were different names for God in all the different languages in the world and God understood what all the people who prayed said in their different languages, still God remained always the same God and God's real name was God<sup>310</sup>.

O *maravilhamento*, apesar de receber diferentes nomes em contextos particulares distintos, permanece, por meio de suas características inexoráveis, a fascinar e a promover o pensamento, mesmo diante do mais profundo silêncio. Em um paralelo com a fenomenologia da religião, aquilo que toca o humano de maneira incondicional fornece a *coragem* para que este viva

<sup>309</sup> Jorge Luis Borges, “La Escritura de Dios” In OC I (Buenos Aires: Emecé, 1974), 598-599.

<sup>310</sup> James Joyce, *A portrait of the Artist as a Young Man* (New York: The Viking Press, 1966), 16.

autenticamente<sup>311</sup> nas variadas manifestações culturais<sup>312</sup>, possibilitando, assim, uma descrição fenomenológica do Mistério por meio do *maravilhamento no mundo*<sup>313</sup>. Assim, por meio de suas particularidades e multiplicidades, o *maravilhamento* revela as características salvíficas ou demoníacas<sup>314</sup> de nossos edifícios intelectuais, i.e., pois, do mesmo modo que a Cultura e as religiões, estes podem promover ou anular o *maravilhamento*, enfatizá-lo ou o distorcer. Assim, somente por meio das concretizações do *maravilhamento* nas particularidades de nossas expressões intelectuais é possível apreender o Vero, o Belo e o Bom. Nas palavras de Heidegger, ao investigar a relação entre os humanos e o Ser em suas identidades e diferenças, há a necessidade de um tempestuoso desvelar, mesmo que o humano e o Ser já estejam em uma relação de *co-pertinência*<sup>315</sup>. Este *maravilhamento* perante o desvelar do Ser emerge dos contextos específicos de nossas tradições, técnicas e pelas forças coercivas do Tempo no qual o humano está inserido. No contexto da fenomenologia da religião, Heidegger afirma:

Pode alguém, pelo sentido relacional (por exemplo), estudar ao mesmo tempo o ‘Was’ (o conteúdo) daquilo que se investiga, e ainda assim o “Wie” do encantamento? Mas esta objeção é uma atitude. As direções do sentido são todas elas apreendidas. O encantamento da explicação não é uma separada sucessão de atos, apreendendo determinações. É para ser conquistado somente no contexto concreto da vida. Alguém, pode assim, ao mesmo tempo, possuir as direções daquilo que “não é visto”<sup>316</sup>.

O *maravilhamento* nos auxilia a *des-cobrir* nossas identidades e modos de ser no mundo, por trazer à luz o conteúdo de nossas investigações – “Was” – mas também os modos como nos apropriamos desta qualidade – “Wie”. Todavia, conforme salientado em nossos estudos sobre a contemplação e também em nossas caracterizações da Cultura como o solo primordial de toda reflexão, somente é possível ao humano refletir sobre o *maravilhamento* se este o experencia no mundo. Afirma-se, desta maneira, que o espaço é uma *condição de entendimento* do mundo por expressar, devido ao *maravilhamento*, as condições de apreensão e expressão do Vero, do Belo e

<sup>311</sup> Paul Tillich, *The courage to be* (New Haven: Yale University Press, 1980), 190.

<sup>312</sup> Paul Tillich, *Theology of Culture* (London: Oxford University Press, 1964), 41-45.

<sup>313</sup> Paul Tillich, *Systematic Theology* v12 (Chicago: University of Chicago Press, 1975), 211-286.

<sup>314</sup> Paul Tillich, “The significance of The History of religions for the Systematic Theologian” In *The Future of Religions*, ed. Jerald Brauer (New York: Harper & Row, 1966), 80-94

<sup>315</sup> Martin Heidegger, *Identity and Difference* (New York: Harper & Row, 1969), 30-35.

<sup>316</sup> “Can one, with the relational sense (for example), study as well the “What” (the content) of that to which one is comported, and even the How of the enactment? But this objection is attitudinal. The directions of sense are all three grasped. The enactment of the explication is not a separated succession of acts, grasping determinations. It is to be gained only in a concrete life-context. One can thereby also, at the same time, have the directions of sense that are ‘not seen’”. Martin Heidegger, *The Phenomenology of Religious Life* (Bloomington: Indiana University Press, 2004), 59-60.

do Bom. Para se estudar o espaço fenomenologicamente, deve-se salientar as características presentes nos entendimentos geométricos ou nas ciências naturais. Contudo, estas são apenas intelecções parciais, i.e., um modo de considerar o presente objeto material em suas relações com o mundo. No intento de uma *Fenomenologia da Cultura*, no entanto, outras manifestações simbólicas devem ser examinadas para uma melhor apreciação dos modos nos quais a consciência apreende e se relaciona com o espaço. Na presente tese, foca-se nas criações literárias de Jorge Luis Borges e Guimarães Rosa, assim também nas artes pictóricas modernas, e.g., Dali, Escher e Picasso. Assim, de maneira circular, estuda-se o espaço e o modo como *o Vero, o Belo e o Bom* são apreendidos e expressos por meio deste; constata-se que tanto as condições de possibilidade do espaço, mas também *do Vero, do Belo e do Bom*, devem ser investigadas fenomenologicamente no *mundos da vida*; por outro lado, este contexto vital de entendimento somente pode ser criticamente analisado nas formas simbólicas que o produzem, e.g., artes, ciências, religiões, filosofias, mitos. Assim, o espaço *desvela um mundo* e o mundo se reflete nas ideias de espaço no *mundo da vida*. Resume-se o argumento na sentença: o espaço é uma condição de possibilidade para o *entendimento* do mundo, ao passo em que o mundo é uma condição de possibilidade para o *estabelecimento* do espaço por meio das múltiplas *geo-metrias* e *geo-logias*.

No que segue, investigam-se as ideias de espaço a partir de alguns de seus desenvolvimentos intelectuais ao longo do tempo, afirmando a possibilidade de uma investigação fenomenológica do *mundo da vida* contemporâneo a partir das diferentes maneiras que o espaço é apreendido concebido, pensado e expresso. Para tanto, expõem-se de maneira paradigmática o desenvolvimento do postulado das paralelas e como as diferentes geometrias permitem distintos modos de apreensão do mundo, interagir com a racionalidade humana em diversos níveis culturais, entre os quais se destacam, pela tradição filosófica ocidental, as ideias do Vero, do Belo e do Bom. Mesmo diante da perplexidade, devido aos inúmeras maneiras de entender o espaço, constata-se que as transformações intelectuais resultantes do desenvolvimento do pensamento não-euclidiano e suas bem sucedidas aplicações, permitem variadas expressões intelectuais que nos possibilitam não apenas investigar o espaço, mas também a racionalidade contemporânea. Não se verifica uma intensão em imitar os resultados científicos, mas se apropriar simbolicamente de alguns elementos, utilizando-se de valores próprios em contextos particulares, para a expressão, vivência e possível entendimento do *maravilhamento no mundo*. Investigam-se, posteriormente, as apreensões,

expressões e concepções do espaço em algumas telas cubistas, nos trabalhos de M.C. Escher, nos contos de Jorge Luis Borges e no *Grande Sertão: Veredas* de Guimarães Rosa.

## **CAPÍTULO 2: UMA FENOMENOLOGIA DO ESPAÇO: AS EXPRESSÕES E APREENSÕES DO VERO, DO BELO E DO BOM NA ESPACIALIDADE**

Neste segundo capítulo, apura-se a possibilidade de um estudo da ideia de espaço por meio de uma abordagem fenomenológica. Conforme pode ser verificado no desenvolvimento do objeto formal desta tese, a Fenomenologia, em suas inúmeras tradições, proclama-se um retorno às coisas como elas são por meio das inúmeras suspensões de juízo e das reduções fenomenológicas, ao mesmo tempo em que se investiga as condições de possibilidade destas coisas serem apreendidas pela mente humana. Diante disto, para se estudar as diferentes experiências humanas nas quais a ideia de espaço possa ser apreendida, faz-se necessário estudar as expressões particulares da racionalidade humana no *mundo da vida*. Uma exposição de algumas perspectivas intelectuais que estudaram as ideias de espaço no pensamento ocidental é essencial, pois torna possível uma investigação das inúmeras tradições presentes nos múltiplos entendimentos destas ideias ao longo do tempo em suas múltiplas formas de compreensão atualmente. Por outro lado, devido ao objeto formal selecionado para a presente investigação, deve-se também entender como as diferentes correntes do pensamento fenomenológico investigaram a ideia de espaço. Ademais, por ser uma noção relevante e presente nas inúmeras manifestações intelectuais, um estudo a respeito dos modos pelos quais o espaço é apresentado pelas vias geométricas exige uma investigação a respeito dos discursos epistemológicos e suas apropriações intelectuais nas diversas áreas da Cultura. Assim, após investigar alguns desenvolvimentos nos pensamentos geométricos e algumas noções de espaço no pensamento ocidental, em especial as perspectivas fenomenológicas sobre o tema, propor-se-á uma investigação das ideias de espaço em algumas correntes filosóficas, científicas e culturais contemporâneas ao estudar o *mundo da vida* em que estas se sustentam. Para tanto, após exemplificar as manifestações e apreensões das ideias de espaço por meio de um estudo crítico destas inúmeras tradições, deseja-se compreender os modos pelos quais o espaço se relaciona com o Vero, o Belo e o Bom. Desta maneira, entende-se que a compreensão a respeito do espaço se expressa em diversos signos e símbolos culturais, os quais podem ser investigados em seus contextos vivenciais – o *mundo da vida* – para uma melhor compreensão a respeito daquilo que seja o espaço, mas também a respeito das condições que façam o espaço ser aquilo que é na apreensão e na expressão humanas.

Desta maneira, após a exposição exegética de certos entendimentos a respeito da ideia de espaço no pensamento ocidental, pode-se inquirir sobre os benefícios de um estudo pela via fenomenológica que vise a examinar o Vero, do Belo e do Bom, assim também suas possíveis relações. Perante às inúmeras maneiras de conceber o espaço, o emprego da via fenomenológica

deve ser necessariamente contextualizada nos limites dos saberes particulares ou em conjunções específicas e determinadas dos contextos culturais. Para tanto, após as avaliações a respeito de algumas ideias de espaço no pensamento ocidental, deseja-se investigar fenomenologicamente a recepção destas nas artes cubistas e nos trabalhos de M.C. Escher, mas também nos escritos de Jorge Luis Borges e no *Grande Sertão: Veredas* de Guimarães Rosa, a serem desenvolvidas no capítulo seguinte.

Avaliam-se, primeiramente, as relações entre os saberes geométricos e as Culturas nas quais estes estão inseridos, sobretudo por meio de suas concepções espaciais nas diversas áreas das atividades humanas – às quais são destacadas aquelas que se caracterizam por suas relações com o Vero, o Belo e o Bom. Neste contexto, observam-se como os saberes geométricos e as noções a respeito do espaço alicerçam diferentes discursos intelectuais a partir dos quais as diversas manifestações estéticas possam se expressar, mas também as constituições éticas de alguns discursos sociais se sustentam; entre estas a busca pelo sentido e organização do cosmos. Em um primeiro momento, ao investigar os alicerces lógicos que sustentam algumas das práticas geométricas, e.g., *Os Elementos* de Euclides, observam-se não apenas as articulações nas diversas expressões culturais de cada período, mas também os modos nas quais a busca intelectual pelas bases de sustentação de todos os saberes e, portanto, o inquirir metafísico, articula-se com os métodos e saberes geométricos, seja por suas heranças, seja pelas transformações de cada período particular. Tal consideração pode ser observada pelos modos como as ideias de espaço são apreendidas, concebidas e re-inventadas ao longo do tempo. Contudo, antes de apresentar algumas considerações a respeito das noções de espaço na tradição ocidental, opta-se por uma exposição paradigmática sobre os modos em que o postulado das paralelas de Euclides é aceito, estudado, contestado, “comprovado”, renunciado ao longo do tempo. O fascínio pelo Vero, em suas bases racionais mais poderosas, promove diferentes visões a respeito do mundo e a racionalidade interage com o mesmo por meio de variadas formas culturais. Assim, investigar histórica e filosoficamente o pensamento geométrico, insere-nos diretamente no centro dos debates filosóficos a respeito do que seja a matemática; mais profundamente do que uma mera disciplina acadêmica, o que seja o pensar e como esta atividade define e forma o humano.

Em uma paráfrase a Nietzsche, cotejamos a ilusão da verdade – o Vero – por estarmos eternamente condenados às inverdades e ao engano constantes por uma série de experiências

fantasmagóricas<sup>317</sup>. Assim, deparamo-nos com imagens de uma experiência genuína com o mundo, dentre as quais se destacam as noções de espaço – metáforas necessárias para expressar àquilo que não pode ser reduzido ao intelecto, explicado pela razão ou enquadrado nas redes humanas de sistematização. Todavia, sabemos algo destas imagens quando não procuramos explicar a outros, mas, no momento em que somos inquiridos sobre as mesmas, as dúvidas são acrescidas, evanescem-se as certezas e somos postos em perplexidade diante do mundo<sup>318</sup>. Nada nos causa maior assombro do que a correspondência de nossas invenções intelectuais com o mundo. Todavia, por nossas heranças culturais e por meio de suas interruptas transformações, o humano não apenas reconfigura a si, mas o mundo em volta de si. Deste modo, ao investigar as imagens expressas de um *presente-passado* sobre as ideias do espaço, almeja-se a promover a potencialidade enigmática de um *presente-futuro* sempre em processo de atualização nas buscas intelectuais humanas. Nas palavras de Miguel Baptista Pereira, em sua introdução à tradução de um Dicionário sobre termos filosóficos:

Certa visão intermitente do tempo idealiza um passado concluso, por vezes através de um sistema fictício de cortes ideais desferidos bem longe do acontecer real, que lhes permanece estranho e irredutível, como a continuidade do movimento à soma de unidades imóveis, segundo a hipótese clássica de Zenão. O passado não é pura e simplesmente o ultrapassado; pelo contrário, age nos projectos históricos do homem, afirmando-se na sua própria negação. Sob a forma de morte – o passado perfeito e acabado –, entra no núcleo extremo e enigmático do futuro e, pela sua contemporaneidade, desempenha um papel configurador do presente<sup>319</sup>.

O *presente-passado*, por ser inconcluso “age nos projetos históricos do humano” assim que este se insere no ato de pensar, o qual traz consigo o *mundo da vida* em suas variadas vicissitudes. Tais imagens, fictícias por si mesmas, configuram o presente vivido, podendo promover uma resposta genuína ao *maravilhamento no mundo* ou inibir tal autenticidade pela ilusão do conhecer plenamente. O sonho dogmático, ou o *sonho mágico* nas palavras de Nietzsche, parece ser a ínfima parcela por meio da qual o humano se agarra para a construção de sua realidade e sem a qual se encontra em uma profunda ignorância, pois ao desejar acordar outros não percebe estar já inebriado em um sono profundo. O pensador alemão interpreta, assim, sua profunda crítica aos modos pelos

---

<sup>317</sup> Friedrich Nietzsche, “Sobre o Pathos da Verdade” In *Cinco Prefácios para Cinco Livros não Escritos* (Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013), 26-27

<sup>318</sup> Esta é uma reconstrução da famosa frase de Sto. Agostinho sobre o tempo, a qual é constantemente rememorada por inúmeros pensadores.

<sup>319</sup> Miguel Baptista Pereira, “Introdução” In *Termos Filosóficos Gregos: Um Léxico Histórico* (Lisboa: Calouste Gulbekian, 1983), vii.



quais a ideia de Verdade é utilizada por aqueles que almejam à imortalidade por meio do conhecimento.

Em algum canto perdido do universo que se expande no brilho de incontáveis sistemas solares surgiu, certa vez, um astro em que animais espertos inventaram o conhecimento. Esse foi o minuto mais arrogante e mais mentiroso da história do mundo, mas não passou de um minuto. Após uns poucos suspiros da natureza, o astro congelou e os animais espertos tiveram de morrer. Foi bem a tempo: pois, se eles vangloriavam-se por terem conhecido muito, concluiriam por fim, para sua grande decepção, que todos os seus conhecimentos eram falsos; morreram e renegaram, ao morrer, a verdade. Esse foi o modo de ser de tais animais desesperados que tinham inventado o conhecimento<sup>320</sup>.

“Os animais espertos” morrem e renascem a cada geração, na medida em que suas imagens sobre o mundo e seus sistemas desmoronam ao passar do tempo. Não é possível se vangloriar em haver conhecido plenamente, mas por conhecer pouco e estar imerso em falsidades, pode-se investigar o *maravilhamento* e como as ideias do Vero, do Belo e do Bom emergem na experiência humana com o mundo. Para tanto, utilizar-se-ão como as noções a respeito do espaço são expressas em algumas obras literárias e expressões pictóricas contemporâneas desvelando o *mundo da vida* no qual elas estão enraizadas. Assim, após discutir o desenvolvimento de algumas sistematizações geométricas à luz do postulado das paralelas, são expostas algumas perplexidades diante dos modos de compreensão do espaço ao longo do pensamento ocidental. A partir dos desenvolvimentos intelectuais contemporâneos, constata-se que o espaço não pode ser considerado como algo pré-concebido que *in-forma* aprioristicamente a razão em suas ambições de ordenar a experiência humana no mundo. Pelo contrário, deve-se estudar as condições e as possibilidades nas quais estas experiências se apresentam a fim de discutir os modos de apreensão, concepção, invenção e expressão do espaço.

## **2.1 Geometrias, Espaços e os Saberes: considerações sobre o desenrolar histórico do postulado das paralelas**

---

<sup>320</sup>Friedrich Nietzsche, “Sobre o Pathos da Verdade” In *Cinco Prefácios para Cinco Livros não Escritos* (Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013), 26.

As pesquisas e os trabalhos em torno do *postulado das paralelas*, historicamente, propiciam um melhor entendimento do surgimento das geometrias não-euclidianas. Ao tentar promover a consistência e a completude em um sistema geométrico, há continuidades e descontinuidades a partir das variações possíveis nas bases lógicas e epistemológicas dos *Elementos*. O surgimento de novos modelos geométricos, consistentes mesmo em oposição aos dados sensíveis recebidos pela intuição, ocorre justamente no período de interpretação das *Críticas* kantianas e quando a fundamentação das ciências em suas características modernas passa a ser entendida como assunto primordial para o pensamento humano. Em outras palavras, o pressuposto filosófico, a partir do qual a correspondência entre a realidade e sua *apreensão-representação* deve ser vista sempre de maneira crítica, recebe especial atenção ao se considerar os modos pelos quais a razão humana opera em seus contextos específicos. Para se explorar as diversas noções a respeito do espaço na contemporaneidade, em suas múltiplas perspectivas, deve-se, portanto, apontar algumas diretrizes e eixos centrais que suscitem a discussão a respeito do pensamento epistemológico pós-Kant, sobretudo, no que tange aos aspectos essenciais para a possibilidade do conhecimento matemático, especificamente as Geometrias, visto que não é possível sustentar que o espaço seja uma condição apriorística para o entendimento se o mesmo carece de conceitos e ideias prévias para ser estabelecido, pensado, concebido e aceito.

Deste modo, usa-se a construção dos sistemas geométricos, suas epistemologias, estéticas e estéticas subjacentes para a promoção de questões avaliadas ao longo desta tese, nos quais o *maravilhamento no mundo* é entendido como a origem da crença necessária a toda e qualquer atividade intelectual. Busca-se um pensamento que considere a coerência e a consistência, que articule os aspectos sintáticos e semânticos e que preze pelos princípios de *racionalidade* e *razoabilidade*. Assim, dentre as discussões contemporâneas a respeito da experiência do espaço, da possibilidade de um pensamento geométrico ou algébrico que seja consistente e completo, e da fundamentação de um sistema de pensamento seguro, mas que leve em conta a subjetividade humana, opta-se por uma abordagem fenomenológica do espaço, a qual deve investigar também o *mundo da vida* em que as ideias, concepções, apreensões e expressões do espaço se baseiam.

Procura-se mostrar, portanto, a partir de um estudo fenomenológico da ideia de espaço, os modos como as explicações racionais humanas possibilitam uma *explicação* dos fenômenos e a *compreensão* dos mesmos a partir da consolidação das crenças essenciais para o pensamento dentre os quais se destacam a contemplação do Vero, do Belo e do Bom. Um estudo sistemático do espaço

– uma *Geometria* – possui a potencialidade de entendimento do mundo, i.e., as constituições e construções que orientam o humano em seu *maravilhamento*; por outro lado, o mundo possui as condições e as possibilidades para o estabelecimento das geometrias e, portanto, para as ideias de espaço, as quais são desveladas pelo *maravilhamento*. As vicissitudes que *conduzem* aos pensamentos platônico e aristotélico, mas também às *Críticas* kantianas e o pensamento pós-kantiano – suas implicações e questionamentos – são marcos concernentes a cada momento histórico e, portanto, devem ser analisadas especificamente como um modo de representação particular na herança cultural ocidental. Todavia, uma experiência genuína com o espaço somente pode ocorrer no *mundo da vida* e mediante uma crítica das heranças culturais a partir do qual as características do espaço são cristalizadas nas produções intelectuais de cada período histórico. Assim, deve-se estudar as geometrias em seus respectivos contextos por meio de seus pressupostos, sistematizações e desenvolvimentos.

A geometria grega surge de forma axiomática a partir de uma ousada busca intelectual que visava à substituição do método de característica experimental, baseadas no procedimento *sensual*, por bases epistemologicamente consistentes e seguras. Este processo resulta na coletânea feita por Euclides intitulada *Elementos*. Os trabalhos anteriores foram reunidos em treze volumes, os quais se desenvolveram a partir de verdades evidentes<sup>321</sup> e perspectivas aceitáveis de acordo com um princípio de razoabilidade<sup>322</sup>, i.e., as noções comuns provenientes da lógica e as características

---

<sup>321</sup> Para Aristóteles devem ser analisadas quatro interações entre as proposições: O possível (*to dynaton*) e o não-possível (*to me dynaton*) – o potencial e o não-potencial; o contingente (*to eudexomenon*) e o não-contingente (*to me eudexomenon*); o impossível (*to adynaton*) – o apotencial, ou seja, o que não possui potência; e, por fim, o necessário (*to anankaion*). F.E. Peters, *Termos Filosóficos Gregos: Um Léxico Histórico* (Lisboa: Calouste Gulbekian, 1983), 30-31; 59-61; A. Bailly, *Abrégé du dictionnaire Grec Français* (New York: French and European Publication Inc., 1969), 239-240; 623; Henry Liddell e Robert Scott, *A Greek-English Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1996), 451-453. Deste modo, existem quatro modalidades, respectivamente. *Possibilidade*: “é possível que S seja P”, S tem a potência de ser P, mas pode não se atualizar. *Impossibilidade*: “é impossível que S seja P”, S não tem a potencialidade de ser P. *Contingência*: “é contingente que S seja P”, pode ser que S seja P e também pode não ser que S seja P. *Necessidade*: “é necessário que S seja P”, não há outra possibilidade, pois S é a condição sem a qual P existe. Desta maneira, a evidência é vinculada à necessidade, pois algo é caracterizado como evidente quando se apresenta imediatamente a um sujeito, não sendo possível atribuir possibilidade, impossibilidade ou contingência ao que se apresenta, mas somente a necessidade. Assim, o evidente não possui nenhuma necessidade de demonstração na perspectiva aristotélica, pois é a condição sem a qual nem a própria proposição existiria. Contudo, tal discussão promove uma separação entre a evidência do ponto de vista ontológico e epistemológico que seria explorada, sobretudo, no pensamento filosófico medieval, nas pesquisas cartesianas ou ainda nas investigações fenomenológicas. A.P. Brogan, "Aristotle's Logic of Statements About Contingency" *Mind* 76 (1967): 49-61; Richard Taylor, "The Problem of Future Contingencies" *The Philosophical Review* 66.1 (1957): 1-28; Colin Strang, "Aristotle and the Sea Battle" *Mind* 69 (1960): 447-465.

<sup>322</sup> Sem sistematizar e definir de maneira clara a diferença entre racionalidade e razoabilidade, pode-se constatar inicialmente algumas considerações presentes no desenvolvimento do pensamento ocidental que corroboram esta perspectiva. Enquanto o pensamento puro se vincula à racionalidade; aquele que se relaciona com a experiência e a

próprias do pensamento geométrico euclidiano são articulados pelos postulados, pelos axiomas e pelos teoremas do sistema em construção. Algumas destas perspectivas são indefiníveis e sem estas as discussões posteriormente desenvolvidas não seriam possíveis. Exige-se, portanto, além de um critério lógico consistente, uma aceitação de pressupostos estabelecidos que não podem ser refutados, mas cridos. Resta-nos, assim, o dever de pensar a origem destes pressupostos e axiomas.

Não tivessem os gregos adotado este pensamento sistemático, não existiria o problema dos incomensuráveis, ou o mesmo seria percebido de maneira diferente pelo pensamento humano. A proposta da comensurabilidade somente surge quando os segmentos lineares são estabelecidos como objetos do pensamento. A geometria, desta forma, mostra sua natureza híbrida entre *racionalidade e razoabilidade, a priori e a posteriori*, uma atividade do pensamento com um imperativo sensual. O surgimento dos incomensuráveis explicita a necessidade de um pensamento consistente logicamente, não havendo possibilidade de uma fundamentação apenas pela articulação entre o objeto e a realidade por expectativas admissíveis ou comprovações experienciáveis.

Para Platão, a geometria e as outras disciplinas matemáticas são incapazes de fornecerem um substrato sólido (*logon didonai*) para as *hipóteses (hypotesis)* tomadas como verdades; desta forma, estas não podem ser vistas como verdadeiras *epistemai*<sup>323</sup>, ou pensamento que forneça um conhecimento seguro. Assim, a dialética rompe com tais hipóteses e avança para os princípios

---

respeito da experiência, carrega consigo as marcas da razoabilidade. Assim é pensada a separação entre a evidência no sentido ontológico e epistemológico, ou seja, a evidência da verdade em sentido objetivo e a credibilidade. A distinção entre o pensamento do *Organum* e da retórica aristotélica, dos dois absolutos de Agostinho, a necessidade de duas racionalidades para o estabelecimento da virtude em Aquino são alguns exemplos da origem antiga deste pensamento.  
<sup>323</sup> O termo *episteme* entendido como conhecimento verdadeiro oposto à *doxa*, um corpo organizado de conhecimento, ou conhecimento teórico, tem seu início nos pré-socráticos. Contudo, nestes não há uma distinção de conhecimento, sobretudo devido à análise da *physis*, mesmo para Heráclito em sua concepção do logos como componente oculto descoberto pela inteligência. A percepção sensualista entra em descrédito na irrupção da filosofia socrática, de acordo com o relato platônico. A partir deste período é possível estabelecer uma diferenciação entre *episteme* e *eide* em relação a *doxa* e *aistheta*. Para Platão o único conhecimento verdadeiro é um conhecimento dos *eide* a partir do método dialético. A transcendência dos *eide* platônicos é substituída pela variedade imanente das categorias aristotélicas. Neste caso, a mudança nos objetos implica necessariamente uma mudança na *episteme*. Ora, o verdadeiro conhecimento para Aristóteles é o conhecimento das causas – basta lembrar as famosas causas final, eficiente, formal e material. Ora, enquanto estas se referem a coisas que são necessariamente verdadeiras, a *doxa* trata das que são contingentes. O conhecimento por meio dos sentidos é uma condição necessária para a *episteme*, isto é, o conhecimento demonstrativo embasado pela Lógica. As causas do ser são consideradas supremas, o que não impede a decomposição da *episteme* em corpos organizados de conhecimento racional com objetos próprios. Destacam-se: *pratike, poiétique, theoretike, mathematike, physike, theologike*. F.E. Peters, *Termos Filosóficos Gregos: Um Léxico Histórico* (Lisboa: Calouste Gulbekian, 1983), 30-31; 62-67; 77-79; A. Bailly. *Abrégé du dictionnaire Grec Français* (New York: French and European Publication Inc., 1969), 225-226; 249-250; 345; Henry Liddell e Robert Scott. *A Greek-English Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1996), 444; 482; 660; Otfried Höffe. Aristotle. New York: SUNY Press, 2003, 15-19; William Prior, "The Socratic Fallacy" *Phronesis* 43.2 (1998): 97-113; John Kadvanly, "Reconstructing Reason" *The Threepenny Review* 6 (1981): 6-7

verdadeiros a fim de uma construção de base sólida. Compreende-se, portanto, a distinção entre o entendimento (*dianoia*) vinculado à geometria, aritmética, astronomia e outras técnicas e o conhecimento verdadeiro, obtido por meio da dialética e associado ao termo *noesis*. Em Aristóteles, a *episteme* se relaciona à demonstração (*apodeixis*), mas acima de tudo se subordina ao *nous*<sup>324</sup>. Deste modo, distinguem-se duas classes de princípios: os *axiomas* (axiomata), os quais são conhecidos por todos os homens e são comuns a todas as ciências, por estarem estas vinculadas a todas as esferas do Ser; e as *teses* (*thesis*), que são particulares de uma dada *episteme*. As teses são classificadas em hipóteses, as quais afirmam ou negam a existência de algo ou definições (*horismoi*), as quais dizem o que uma coisa é.

Há uma continuidade e uma descontinuidade terminológica em relação aos trabalhos estritamente filosóficos e aqueles que tratam das pesquisas geométricas. Pode-se discutir se as hipóteses que não são possíveis de serem provadas são verdadeiras, necessárias ou auto-evidentes. O surgimento das geometrias não-euclidianas enquanto modelos logicamente consistentes fornecem um bom exemplo para se discutir tais questões, sobretudo diante daquilo que pode ser expresso como verdadeiro e evidente, mas também a questão da contingência presente nas diferenças entre os variados sistemas geométricos. Sabe-se, entretanto, que já em Aristóteles havia

---

<sup>324</sup> *Nous* é entendido como inteligência, intelecto, espírito. Tanto a filosofia como a mitologia almejam um princípio ordenador, aquilo que Heráclito caracterizou como uma ordem oculta nas aparências das coisas pelo termo *logos*. Para os pitagóricos esta ordem poderia ser expressa em termos matemáticos e tornada explícita na harmonia do *kosmos* como um todo. F.E. Peters, *Termos Filosóficos Gregos: Um Léxico Histórico* (Lisboa: Calouste Gulbekian, 1983), 132-134; 148-158; A. Bailly. *Abrégé du dictionnaire Grec Français* (New York: French and European Publication Inc., 1969), 985; 1177-1178; Henry Liddell e Robert Scott. *A Greek-English Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1996), 507; 592. Há uma distinção clara entre a perspectiva pitagórica e o pensamento de Anaximandro: onde este via desarmonia, caos e ausência de balanço, o pensamento numérico dos pitagóricos buscava a beleza, a harmonia e a ordem. Acreditavam que o *Peras* impunha forma ao *apeíron*, ou seja, as partes finitas são postas em uma preciosa estrutura harmônica contra o vazio do indeterminado e disforme, assim, salientando a finitude e a limitação dos entes. O confronto entre o *Peras* e o *apeíron* ocorre em ato contínuo, visto que o que não tem limites avizinha-se do mundo ordenado, ou seja, o cosmo supera o caos ao ordená-lo, sem nunca, porém, eliminá-lo. Esta imposição da ordem era representada pelos números na perspectiva pitagórica. Há uma aproximação teológica do *nous* como causa cósmica do universo, contudo, deseja-se salientar a perspectiva epistemológica subjacente. Para Platão o *nous* é a capacidade da alma perceber os *eide*. F.E. Peters, *Termos Filosóficos Gregos: Um Léxico Histórico* (Lisboa: Calouste Gulbekian, 1983), 32-33; 186-187. Aristóteles ao falar da *noesis* enfatiza a passagem da potência ao ato, comparando em muitos casos a *noesis* humana com a divina. Distingue, assim, dois intelectos em paralelo à matéria e à forma. Deve-se ressaltar que para Aristóteles conhecemos porque o *nous pathetikos* está em potência, torna o objeto inteligível porque outra parte do *nous* está no ato, a qual ficou conhecida como *nous poietikos*, ou inteligência agente. Michael White, "The Problem of Aristotle's 'Nous Poietikos'" *The Review of Metaphysics* 57.4 (2004): 725-739; Michael White, "The Problem of Aristotle's 'Nous Poietikos'" *The Review of Metaphysics* 57.4 (2004): 725-739. Os estoicos pensam o *nous* como uma faculdade cognitiva distinta da *aisthesis*. F.E. Peters, *Termos Filosóficos Gregos: Um Léxico Histórico* (Lisboa: Calouste Gulbekian, 1983), 152-153; Scott Rubarth, "The Meaning(s) of aisthesis in Ancient Stoicism" *Phoenix* 58 (2004): 319-344. De um salto cronológico incrível, tais discussões podem ser relacionadas com as considerações sintéticas, analíticas e sintéticas *a priori* em sua tentativa de harmonizar o Racionalismo e o Empirismo, ou, em suas origens medievais, as conjecturas do Nominalismo e do Realismo.

indicações dos termos indefinidos e impossíveis de serem demonstrados, dada a regressão infinita ou circular na construção de um sistema<sup>325</sup>.

Nos *Elementos* de Euclides há uma lista de definições, aquilo que diz o que uma coisa é (*horismoi*), postulados ou exigências (*aitemata*) e noções comuns (*koinai ennoiai*)<sup>326</sup>. Outras definições são dadas ao longo dos livros, contudo o material como um todo é composto por proposições e problemas provados, ao menos supostamente, a partir das *premissas* estabelecidas. Estas conjecturas etimológicas são *necessárias* para entendermos a rápida atenção dada ao *quinto postulado* (*aitemata*). Se existisse um paralelo com o pensamento aristotélico, o postulado seria uma evidência da existência em uma *episteme* particular. Contudo, os três postulados iniciais são relacionados com a possibilidade de construção – a garantia da construção de uma reta por dois pontos, a possibilidade de uma reta independente do tamanho e a possibilidade da construção de qualquer ângulo. Enquanto isto, o quarto, também vinculado a aspectos construtivistas, garante a congruência, dada a igualdade entre os ângulos retos. Por fim, o *quinto postulado* enfatiza que a geometria é plana, não curva, por não haver possibilidade do encontro de duas retas do outro lado do plano, mas desde cedo não foi aceito como evidente. O *quinto postulado* somente é utilizado no desenvolvimento da geometria euclidiana na proposição vinte e nove do primeiro livro dos *Elementos*, levantando a suspeita que sua inclusão se deve ao desenvolvimento das proposições posteriores que utilizariam os resultados subsequentes. A partir da crítica ao *quinto postulado* surgiram inúmeros substitutos, ou seja, postulados equivalentes. Especula-se, desde muito cedo, sobre a possibilidade dos *Elementos* ser construído a partir dos quatro postulados, mais o postulado

---

<sup>325</sup> Os universais não podem ser expressos por nenhuma predicação e há ainda a existência de termos primitivos que tampouco podem ser predicados de acordo com nenhuma linguagem específica, pois são dados diretamente ao pensamento (*nous*). Evita-se, assim, uma regressão interminável. Chandler Hatch, "Aristotle on Universal Subjects" *Aporia* 20.1 (2010): 1-14. Ademais, a partir da necessidade de uma apreensão dos sentidos, a própria *physis* se torna indefinível, não podendo ser caracterizada por meio de suas mediações. Michail Peramatzis, *Priority in Aristotle's Metaphysics* (New York: Oxford University Press, 2011), 36-37.

<sup>326</sup> Deve-se ter em mente as transformações terminológicas existente nos *Elementos*, especialmente em relação ao pensamento aristotélico. Contudo, percebe-se também uma continuidade conceitual. Desta forma, as definições são modificadas apenas no âmbito dos significantes *horoi* e *horismoi*, respectivamente. Os axiomas aristotélicos são aqueles conhecidos por todos os homens e comuns a todas as *epistemai*, em Euclides recebem o nome de noções comuns, *koinai ennoiai*. Os postulados são aproximados com a hipótese, ao afirmarem a existência de uma dada coisa e, no caso geométrico, a possibilidade de construção e dinamicidade. Há, portanto, uma alta carga semântica em todos estes termos, gerando uma polissemia que deve ser analisada cuidadosamente, especificamente diante das tentativas de entendimento das paralelas. Em suma, para Euclides temos: a *definição* diz o que uma coisa é; segue, portanto, um princípio de racionalidade e razoabilidade para tanto; as *noções comuns* são os axiomas aristotélicos, comuns ao pensamento humano como um todo, vale lembrar o uso de axioma por Proclus, posteriormente. Assim, os *Elementos* começam com as definições para o entendimento daquilo que se fala; estas são seguidas pelos postulados que possibilitam a construção daquilo que se definiu e, portanto, asseguram a existência e o sistema a ser construído; por fim, apresenta as noções comuns como fundamentação lógica, racional e razoável de todo o discurso.

equivalente ao quinto. Em todas estas perspectivas, nota-se a profunda tensão própria do pensamento geométrico, os aspectos *a priori* e *a posteriori* são conjugados por meio de aspectos racionais e da experiência, havendo uma nítida articulação entre o evidente de uma proposição e a evidência *apofântica*.

Por meio de um estudo histórico a respeito do *postulado das paralelas* Euclidiano é possível perceber como as tradições geométricas, e seus respectivos desdobramentos culturais, são apreendidas e ao mesmo tempo refletem os diferentes sistemas intelectuais nos quais o Vero, o Belo e o Bom são manifestos<sup>327</sup>. A maneira didática e comum de se aproximar do *quinto postulado* é intuitiva, ou seja, antes de uma formulação lógica ou matemática, ter um olhar *profundamente superficial* é imprescindível. Infelizmente, já de antemão somos contaminados pelos *eternos* teoremas que gradativamente são encarnados por nós ou nos absorvem. O esforço é semelhante ao do homem velho voltar ao ventre. A raiz de nossa intuição deve residir nesta paradoxal vertigem: ver a incomensurabilidade do Real construída *retilineamente* sobre aquilo que não possui limitação ou perímetro (*apeiron*); ou formalizar axiomáticamente o que nossos olhos veem e não conseguir provar rigorosamente o desejado. A intuição, em sua imortalidade indiscreta, germinou a imaginação pela razão – ou seria a razão pela imaginação – possibilitando o surgimento e o estabelecimento de formulações *rigorosamente* distintas e alheias ao nosso sensualismo costumeiro e perene, mesmo em nossos idealismos mais profundos. O necessário e o contingente são manifestos e inter-relacionados: a ênfase no passageiro agora é símbolo do Eterno; a sintática e a semântica não se excluem nem se diluem, mas se harmonizam em uma síntese nunca desejada, sempre avistada, mas jamais concluída: permanece a *tensão essencial*.

As tentativas de provar o *quinto postulado* obtiveram ou uma afirmação injustificável, ou uma equivalente<sup>328</sup>. Um percurso ao longo do tempo é imprescindível para se entender a riqueza

---

<sup>327</sup> Há, evidentemente, outras formas de relacionar o pensamento geométrico e as transformações Culturais, e.g., o estudo da perspectiva, a implementação de um sistema de coordenadas, a ideia de um espaço imaginário distinto do espaço concreto, ou ainda a assimilação cultural de outras dimensões por algumas teorias. Todas estas abordagens teóricas possibilitam ideias específicas a respeito do espaço e de como organizar a experiência humana no mundo de maneira racional e coerente. Em todas estas formas subsiste o *maravilhamento*.

<sup>328</sup> A equivalência entre os postulados são asseguradas por aquilo que logicamente se entender como *se, e somente se*, isto é, a existência ou possibilidade lógica de uma proposição implica outra proposição, do mesmo modo que a existência ou a necessidade lógica desta última determina a existência da primeira. Deste modo, o axioma de *Playfair* de 1796, muitas vezes enunciado como o *quinto postulado* diz que *Por um ponto fora de uma reta pode-se traçar uma única reta paralela à reta dada*. Outros postulados equivalentes recorrentes são: a soma dos ângulos internos de um triângulo é sempre igual a dois ângulos retos; existe um par de triângulos semelhantes e não congruentes – John Wallis; existe um par de retas equidistantes – Proclus; se três dos ângulos de um quadrilátero são retos, então, o último também o é – Nasir Eddin Al-Tusi. Marvin Greenberg, *Euclidean and Non-Euclidean Geometries: Development and History*

do problema, no entanto, nossas análises são sempre corrompidas pelo nosso olhar e não conseguimos admirar o *escândalo da geometria*, pois sempre desejamos suas soluções e aplicabilidades. A longa história do postulado das paralelas se insere no caminho espiritual humano e nos modos como esta intelectualidade avalia criticamente as condições do conhecimento. Com o surgimento das geometrias não-euclidianas e, portanto, com a aceitação de sistemas logicamente consistentes e completos na aceitação das afirmações opostas ao quinto postulado, conclui-se que os axiomas não são verdades eternas, mas pressuposições intelectuais que permitem ao pensamento sistemático, dedutivo e racional operar dentro de uma coerência lógica com a realidade<sup>329</sup>. Assim, os postulados seriam hipóteses plausíveis nas quais todos os teoremas possuem sua base de sustentação. Este caminhar intelectual possui inúmeras relações com as diversas considerações culturais, sobretudo no modo como o espaço é concebido e, portanto, pode ser apreendido por meio das manifestações do Vero, do Belo e do Bom. De maneira sucinta, sobre o inquirir histórico do *postulado das paralelas*, sucintamente, destacam-se: Ptolomeu I; Proclus; Nasir Eddin All Tusin; John Wallis; Girolamo Saccheri; Johann Heinrich Lambert; Adrien Marie Legendre.

Marvin Greenberg assinala que Ptolomeu I assume justamente o que desejava provar, estando preso a uma circularidade. Nesta perspectiva, o autor contemporâneo admite o postulado das paralelas estipulado já na contemporaneidade por Hilbert – Greenberg assim procede, pois anteriormente em sua obra já havia mostrado a equivalência entre os postulados<sup>330</sup>. Não temos os trabalhos de Ptolomeu I a respeito de sua prova do *quinto postulado*, somente indicações nos escritos de Proclo; este assinala não apenas a obscuridade de algumas passagens, mas suas incongruências lógicas<sup>331</sup>. Todavia, ironicamente, a importância dos trabalhos de Ptolomeu I não recai em suas demonstrações corretas, mas naquilo que propiciou: o questionamento a respeito da *substância* e da *essência* do *quinto postulado*. Em seus comentários ao primeiro livro de Euclides, Proclo salienta a relevância do entendimento do postulado em questão:

---

(New York: Freeman and Company, 1993), 128-130. O substituto mantém o postulado de alguma forma, contudo, por meio de uma de suas consequências diretas, ou seja, postula um teorema desenvolvido pelo *quinto postulado*.

<sup>329</sup> Florence Lewis, "History of the Parallel Postulate" *The American Mathematical Monthly* 27.1 (1920): 16-23.

<sup>330</sup> Marvin Greenberg, *Euclidean and Non-Euclidean Geometries: Development and History* (New York: Freeman and Company, 1993), 128-130. Desta feita, não se prova nenhum dos dois postulados isoladamente, o que seria impossível, conforme pode ser atestado pelo desenvolvimento de geometrias não-euclidianas. Contudo, a equivalência entre os dois postulados na geometria neutra afirma: a existência do *quinto postulado* euclidiano ocorre se, e somente se, o postulado das paralelas de Hilbert ocorrer.

<sup>331</sup> Reinhard Laubenbacher e David Pengelley, *Mathematical Expeditions: chronicles by the Explorers* (New York: Springer, 1999), 2-3. Mostra-se, assim, como imediatamente os *Elementos* foram amplamente debatidos mesmo diante da aceitação de seus métodos e resultados.



... ele (o quinto postulado da Geometria Euclidiana) deveria ser retirado completamente da redação dos postulados, pois é um teorema difícil, o qual Ptolomeu propôs-se a demonstrar...<sup>332</sup>

Assim, o *quinto postulado*, que não se mostrava evidente e, portanto, não era comum a todos os homens e *epistemai*, agora era entendido como uma hipótese geométrica passível de prova. Proclo ainda assinalou que o encontro de duas retas cortadas por uma transversal, as quais formam dois ângulos agudos no lado do encontro, não *necessariamente* ocorre. Desta maneira, uma situação assintótica poderia ao menos ser imaginada: tanto a *indeterminação* do espaço, como a possibilidade da constituição necessária para o estabelecimento da evidência e da razoabilidade entram em discussão. Tal perspectiva ratifica a característica diferente do *postulado das paralelas* e a possibilidade deste ser provado como uma hipótese da *episteme* geométrica a partir dos postulados prévios. Garantem, assim, a *indeterminação* das teorias a respeito do espaço ou ao menos as limitações do pensamento racional para a apreensão do mesmo<sup>333</sup>. Proclo procurou demonstrar o *quinto postulado* a partir da definição de equidistância das retas paralelas, contudo, trabalhava com mais uma equivalência ao postulado que desejava demonstrar<sup>334</sup>.

Nasir Eddin Al-Tusi, que viveu no século XIII de nossa era, traduziu os *Elementos* para o árabe. Em sua tentativa de demonstração do *quinto postulado*, utilizou um quadrilátero no qual os ângulos da base eram retos e os lados adjacentes aos ângulos congruentes<sup>335</sup>. Concluiu que a figura

---

<sup>332</sup> Marvin Greenberg, *Euclidean and Non-Euclidean Geometries: Development and History* (New York: Freeman and Company, 1993), 149. "This ought even to be struck out of the Postulates altogether; for it is a theorem involving many difficulties, which Ptolemy, in a certain book, set himself to solve"

<sup>333</sup> Deve-se considerar que ao se discutir o que sejam os axiomas e postulados, suas funções e as condições de seu surgimento, os pensadores antigos já estavam cientes dos problemas epistemológicos evidenciados pelo estabelecimento das geometrias que não seguem o postulado das paralelas. Em outras palavras, nas distintas redações dos *Elementos*, mas também nas críticas e tentativas de demonstração do quinto postulado, evidencia-se uma discussão intelectual sobre a precisão e a possibilidade da apreensão das intuições espaciais por meio das imagens mentais criadas e no estabelecimento dos silogismos lógicos. Há um claro questionamento a respeito da racionalidade e das possibilidades de uma inferência ontológica a partir dos raciocínios geométricos baseados nos postulados e no procedimento lógico dos teoremas. Theokritos Kouremenos, "Posidonius and Geminus on the Foundations of Mathematics" *Hermes* 122 (1994): 437-450. Proclo, por exemplo, salienta que as conclusões perante a não evidência ou a não demonstração de um postulado seriam plausíveis e não necessárias. Florence Lewis, "History of the Parallel Postulate" *The American Mathematical Monthly* 27.1 (1920): 16-23. Por outro lado, o uso tecnológico dos resultados geométricos não carece uma sistematização que possua um rigor para o estabelecimento de axiomas, postulados, teoremas e corolários além de seus objetivos práticos e contextos particulares, e.g., a recepção romana destas ideias. H.E. Buchanan, "The Development of Elementary Geometry" *Mathematics News Letter* 3.5 (1929): 9-18.

<sup>334</sup> Marvin Greenberg, *Euclidean and Non-Euclidean Geometries: Development and History* (New York: Freeman and Company, 1993), 149.

<sup>335</sup> Deve-se considerar também o surgimento de uma geometria esférica e a importância destes resultados para o pensamento de Nasir Al-Tusi em sua relevante exposição considerada por muitos como uma das mais completas da antiguidade. Boris Rosenfeld, *A History of Non-Euclidean Geometry: Evolution of the concept of a Geometric Space* (New York: Springer, 1980), 7-20.

é um retângulo, provando que os demais ângulos são retos. Divide o quadrado por uma diagonal e prova a soma dos ângulos internos; equivalente, portanto, ao *quinto postulado*. Destaca-se em sua obra, e no círculo de intelectuais à sua volta, o desejo de uma análise crítica da tradição herdada, aperfeiçoando os métodos de observação e o rigor a respeito das bases filosóficas e das práticas do pensamento grego<sup>336</sup>. John Wallis, no século XVII, rompeu com a equidistância das retas paralelas proposta por Proclo, mas postulou a construção de um triângulo semelhante a um dado, independente do tamanho dos lados, outra equivalência de postulados<sup>337</sup>. Enquanto isto, Girolamo Saccheri, o qual possuía predileção pelas demonstrações por absurdo, havendo dedicado bastante atenção a estas, por meio da construção de um quadrilátero – pensado também por Nasir e por outros árabes como o pensador Omar Khayyám<sup>338</sup> –, queria não apenas demonstrar a congruência dos ângulos da base oposta, mas também conjecturar sobre a possibilidade dos mesmos serem não apenas retos, como agudos ou obtusos<sup>339</sup>.

Estabeleciam-se, assim, os alicerces intelectuais para as considerações não-euclidianas por vir, ainda que muitos pensadores desejassem, provar por contradição a impossibilidade de outra congruência, a não ser se os ângulos em questão fossem retos. Deste modo, no caso do raciocínio de Saccheri, há os seguintes: (1) a congruência dos ângulos; (2) provar que o *quinto postulado* equivale à hipótese dos ângulos serem retos; (3) provar que caso os ângulos fossem agudos ou obtusos existiria uma contradição nas proposições euclidianas. Por congruência de triângulos demonstra-se a igualdade dos ângulos – para tanto basta usar seguidamente o caso de congruência

---

<sup>336</sup>Willy Hartner, "La Science dans le monde de L'Islam après la chute du Califat" *Studia Islamica* 31 (1970): 135-151. O autor critica, inclusive, a pretensão "moderna" em buscar entender os desenvolvimentos intelectuais anteriores a partir das categorias que não pertencem às manifestações pretéritas, julgando salutar uma apreciação das diversas formas de expressar as relações humanas e suas experiências no mundo.

<sup>337</sup> Para tanto basta postular a existência de um triângulo semelhante a um dado a partir de um segmento de reta e um ponto fora de uma reta. Após traçar uma reta paralela à reta dada e uma transversal, ambas passando por P, é possível traçar uma perpendicular à transversal entre as duas paralelas. Deste modo, visto que é possível traçar uma perpendicular entre a reta dada e a paralela passando por P (razão da equivalência entre o Postulado de Wallis e o *quinto postulado*) é fácil aplicar o postulado de Wallis pelo segmento perpendicular entre as paralelas. Assim, o triângulo semelhante será construído pelo segmento perpendicular às duas paralelas, ou seja, necessariamente o lado que recai na transversal encontrará ambas as retas paralelas, uma no ponto P e a outra em decorrência da razão de semelhança.

<sup>338</sup> Buscava elementos primitivos mais simples, mas também não negar a relação estipulada pelo postulados das paralelas. Aminrazavi, Mehdi and Van Brummelen, Glen, "Umar Khayyam", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/umar-khayyam/>>

<sup>339</sup> Alguns intérpretes acreditam que por não duvidar do postulado das paralelas e acreditar que o argumento poderia ser reduzido ao absurdo, o jesuíta italiano foi capaz de criar uma nova abordagem para o famoso problema. Posteriormente, Bolya acredita que por este raciocínio seria possível uma ciência absoluta do espaço. George Hastel, "Non-Euclidean Geometry" *The American Mathematical Monthly* 7.5 (1900): 123-133

LAL e depois LLL. Assumindo a reta infinita, mostra-se que a hipótese dos ângulos obtusos era falsa. Saccheri provou a equivalência do ângulo reto e o quinto postulado, rejeitando, portanto, a prova feita por Nasir. Contudo, ao procurar uma contradição para a hipótese do ângulo agudo, obteve inúmeros resultados consistentes com os postulados da geometria euclidiana, com exceção do quinto. Buscou novas contradições, mas não as obteve. Abria, assim, caminhos para a possibilidade de geometrias não-euclidianas, restando algumas considerações a respeito do impedimento epistemológico e filosófico para o desenvolvimento destas estruturas. Em resumo: Para assumir a consistência da geometria euclidiana, Saccheri buscou afirmar os ângulos do quadrilátero como sendo retos, procurando mostrar que as demais hipóteses conduziriam a um absurdo. Obtém uma contradição caso sejam obtusos, mas exclama a falsidade no caso de serem agudos por ser uma característica repugnante a uma linha reta<sup>340</sup>. Estava à porta de uma nova geometria, nas palavras de Greenberg: “*é semelhante a um homem que descobriu um diamante raro e incapaz de acreditar no que seus olhos presenciavam, anunciou-o como vidro*”<sup>341</sup>.

Inevitável neste momento é a dissociação entre o pensamento geométrico e o mundo, do mesmo modo que séculos depois a própria álgebra e a aritmética potencializariam estes aspectos na linguagem, afirmando a não existência de uma bijeção entre o sistema de pensamento e as experiências com o mundo<sup>342</sup>. Alexis Claude Clairaut, por exemplo, opta por um *princípio de razoabilidade* em relação à *racionalidade* euclidiana, esta embasada em pressupostos helênicos como, por exemplo, a filosofia platônica e aristotélica<sup>343</sup>. Assim, o pensamento de Clairaut é marcado por uma preocupação semântica em relação aos axiomas e postulados euclidianos, pois,

---

<sup>340</sup> Marvin Greenberg, *Euclidean and Non-Euclidean Geometries: Development and History* (New York: Freeman and Company, 1993), 155.

<sup>341</sup> Marvin Greenberg, *Euclidean and Non-Euclidean Geometries: Development and History* (New York: Freeman and Company, 1993), 155.

<sup>342</sup> Há um longo percurso para a plena aceitação das geometrias que não se utilizam do postulado das paralelas. Por um lado, há uma tradição e uma concepção a respeito do espaço que não apenas é utilizada para a organização dos fenômenos físicos, mas também para as atividades Culturais. Ademais, a consistência lógica não implica necessariamente aplicabilidade e uma descrição do mundo por meio dos seus fenômenos. Há, portanto, um caminhar intelectual nas diversas áreas do saber para uma aceitação além de uma especulação ou além de um mundo possível apenas na imaginação. Abe Shenitzer, "How Hyperbolic Geometry Became Respectable" *The American Mathematical Monthly* 101.5 (1994): 464-470; P.H. Daus, "The Founding of Non-Euclidean Geometry" *Mathematics News Letter* 7 (1933): 12-16. Perante a impossibilidade de prova do postulado das paralelas, as aplicações de outras formas são gradativamente reconhecidas nos trabalhos de matemáticos e físicos.

<sup>343</sup> A substituição do postulado das paralelas pela afirmação da existência de quadriláteros corrobora esta premissa, visto que não se baseia nos postulados mas em uma existência. Neste sentido, as bases para a geometria se sustentam na capacidade da mente em se relacionar com o mundo a partir da evidência irrevogável. Judith Grabiner, "Why Did Lagrange 'Prove' the Parallel Postulate?" *The American Mathematical Monthly* (2009): 3-18; Marvin Greenberg, *Euclidean and Non-Euclidean Geometries: Development and History* (New York: Freeman and Company, 1993), 156-157.

ao mesmo tempo em que procura desenvolver seu pensamento por meio da praticidade própria de seu período, salienta de maneira contundente a tensão entre o *racional a priori* e a experiência *a posteriori* no pensamento geométrico. O *quinto postulado* encarna de maneira única estas predisposições em seu significado geométrico, epistemológico e lógico dentro do sistema. A seu respeito Johann Lambert assim se expressou:

Undoubtedly, this basic assertion is far less clear and obvious than the others. Not only does it naturally give the impression that it should be proved, but to some extent it makes the reader feel that he is capable of giving a proof, or that he should give it. However, to the extent to which I understand this matter, that is just a first impression. He who reads Euclid further is bound to be amazed not only at the rigor of his proofs but also at the delightful simplicity of his exposition. This being so, he will marvel all the more at the position of the fifth postulate when he finds out that Euclid proved propositions that could far more easily be left unproved<sup>344</sup>.

Johann Heinrich Lambert seguiu o pensamento de Saccheri, buscando uma contradição para a hipótese do ângulo agudo. Admitiu um terceiro ângulo reto no quadrilátero, negando também a hipótese do ângulo obtuso. Tampouco chegou a contradições caso este fosse agudo, mas desenvolveu algumas consequências, caracterizadas por ele como sendo excêntricas. Uma de suas proposições é a *deficiência / defeito* de um triângulo, o que equivale a zero na geometria euclidiana. Nas palavras de Lambert: “A área de um triângulo é proporcional à diferença entre a soma de seus ângulos internos e dois ângulos retos”. Desta forma, estipulou que triângulos em uma esfera possuem a soma dos ângulos internos maiores que  $180^\circ$ , e a proporção daquilo que excede a dois retos é proporcional à área do triângulo e a constante de proporcionalidade é o raio da esfera ao quadrado. Seguindo esta corrente, Adrien Legendre publicou inúmeras possíveis demonstrações ao *quinto postulado* a partir dos quatro anteriores, entretanto, faz uso de afirmações injustificáveis no desenvolvimento de seu raciocínio. Na impossibilidade de eliminar a hipótese do ângulo agudo, por não haver contradição nela, posteriormente seriam desenvolvidas geometrias distintas<sup>345</sup>.

---

<sup>344</sup> Reinhard Laubenbacher e David Pengelley, *Mathematical expeditions: chronicles by the Explorers* (New York: Springer, 1999), 7. Em uma tradução livre seria: “Sem dúvida, esta assertiva básica é bem menos clara e óbvia que as outras. Não apenas ela naturalmente fornece a impressão que deve ser provada, mas para alguma extensão ela faz o leitor sentir que é capaz de fornecer uma prova, ou que ele deva fazer isto. Contudo, da maneira pela qual eu entendo este problema, esta é apenas a primeira impressão. Aquele que lê mais Euclides é cingido a ficar maravilhado não apenas no que diz respeito ao rigor de suas provas, mas também na prazerosa simplicidade de sua exposição. Isto sendo assim, aquele se maravilhará ainda mais na posição do quinto postulado quando descobrir que Euclides prova proposições que poderiam facilmente ser deixadas sem provas”.

<sup>345</sup> A hipótese do ângulo reto fornece a geometria euclidiana, na qual a soma dos ângulos internos de um triângulo é igual a  $180^\circ$ ; as hipóteses dos ângulos agudos e obtusos, respectivamente, fornecem a soma dos ângulos internos de um triângulo como menor e maior do que  $180^\circ$ .

Sem atentar aos desenvolvimento do pensamento analítico e algébrico anterior e, principalmente, ao início do século XIX<sup>346</sup>, pode-se afirmar que as tentativas de provar o *postulado das paralelas* conduziram ao aparecimento de novas geometrias consistentes e diferentes da desenvolvida nos *Elementos*. Evita-se qualquer análise cronológica e historiográfica profunda por ora, visto que no período de eclosão destas ideias as perspectivas não-euclidianas ocorreram de maneira concomitante e dispersa – somente posteriormente são possíveis de serem avaliadas estas geometrias pelo olhar *con-fuso* do desenvolvimento de uma Teoria<sup>347</sup>.

Especificamente no caso de Nikolai Lobachevskii, é possível perceber um vínculo com a perspectiva empírica no que tange ao pensamento epistemológico; alguns, inclusive, poderiam caracterizá-lo como realista, por pensar que as leis de inferência lógicas são reflexos do mundo<sup>348</sup>. De fato, o pensador estava convencido da objetividade do mundo material independente da consciência humana, sem cogitar a impossibilidade do conhecimento do mundo. Desta forma, aproxima-se de Francis Bacon na tentativa de negar a possibilidade de todo o conhecimento residir somente em construções mentais. Afirma a necessidade de focar nos estudos da natureza, a qual possui todas as verdades e não falha em responder todas as questões satisfatoriamente<sup>349</sup>. Facilmente, então, pode assumir que as leis da inferência lógica são reflexos das regularidades do mundo; e estas, por sua vez, quando conhecidas constituem a Razão, na qual as primeiras causas do Universo estão impressas – são conciliadas, desta forma, as conclusões do nosso pensamento e os fenômenos naturais. Por fim, nega a confiança em ideias inatas ao pontuar que as bases seguras

---

<sup>346</sup> Para tanto, basta ter em mente a geometria analítica e diferencial, a geometria projetiva, a geometria algébrica ou a álgebra geométrica. Pensemos primordialmente o surgimento e estabelecimento das geometrias não-euclidianas, sem, contudo, olvidarmo-nos de desenvolvimento anteriores e concomitantes às geometrias que não consideram o postulado das paralelas conforme enunciado no texto antigo.

<sup>347</sup> Esta percepção do confuso se refere ao tempo próprio do pensamento que não segue um padrão cronológico, mas transcendendo a si mesmo recua e avança de maneira única, gerando e sendo gerado consubstancialmente. Desta feita, há uma impossibilidade de determinação objetiva, pois além da intersubjetividade inerente a qualquer época, há a recepção e re-estruturação da tradição. O *kayros* inerente a cada período deve ser considerado, *o tempo oportuno* a partir do qual todas as possibilidades de desenvolvimento mostram-se de maneira inequívoca. Deste modo, mesmo que desde a antiguidade e, anteriormente, já se havia tangenciado o desenvolvimento de espaços não-euclidianos, somente no final do século XVIII e início do XIX a ideia se tornou madura o suficiente para se estabelecer.

<sup>348</sup> Andrei Kolmogorov e Adolf-Andrei Yushkevich, *Mathematics of the 19th Century: Geometry, Analytic Function Theory* (Berlin: Birkhäuser, 1996), 40-56. Tendência percebida posteriormente por aqueles que acreditam que a experiência humana no mundo é um elemento necessário no entendimento das noções primitivas e, conseqüentemente, para o desenvolvimento das geometrias.

<sup>349</sup> Assim, Lobachevskii assevera que a matemática somente pode ser racionalmente entendida a partir dos sentidos, i.e., a partir dos dados empiricamente coletados que resultam em uma abstração conceitual. Ao afirmar a importância de Francis Bacon, o matemático russo evidencia a sua predileção pela experiência sensível para a obtenção da evidência e da convicção necessárias para o desenvolvimento do pensamento. Alexander Vucinich, "Nikolai Ivanovich Lobachevskii: The Man Behind the First Non-Euclidean Geometry" *Isis* 53.4 (1962): 465-481.

para o conhecimento são os conceitos herdados dos sentidos. Nota-se, portanto, a rejeição do *a priori* kantiano e, naturalmente, a concepção de que a única geometria concebível seria a euclidiana<sup>350</sup>. Resta-nos discutir a constituição destas posições, ou seja, se a rejeição das ideias inatas é decorrente de suas descobertas geométricas ou o inverso. Tal discussão já nos insere no âmbito do pensamento *neo-kantiano* e no desenrolar de suas consequências imediatas, dentre as quais o Romantismo e o Idealismo alemães<sup>351</sup>.

---

<sup>350</sup> Deve-se ponderar a respeito do conceito kantiano do espaço, sobretudo, seu posicionamento a partir do pensamento newtoniano. Desta feita, as discussões em torno do surgimento das geometrias não-euclidianas se inserem necessariamente diante das reflexões *neokantianas*, as quais de uma maneira não linear e por uma ordem não tão evidente, conduziram ao estabelecimento dos grandes sistemas do pensamento alemão, que se inter-relacionariam intimamente com o Romantismo e o Idealismo. A redução dos conceitos claros e reduzidos em número por Lobachevskii – perspectivas presentes no pensamento de Ockham, Descartes e Leibniz, por exemplo – opõe-se de maneira profunda às concepções *a priori* de Kant no que tange à matemática. A partir das *três críticas* é possível perceber uma clareza quanto à necessidade da experiência, o que de modo algum reduz o processo cognitivo aos modelos empíricos, mas problematiza a respeito do processo, visto que há conhecimentos que não se originam exclusivamente da experiência, mas são por ela articulados e evidenciados. Desta forma, nosso conhecimento não se resume àquilo que recebemos pelas impressões dos sentidos, mas é composto também pela nossa faculdade cognoscitiva. Kant conjuga, aos passos de Hume, a imaginação e a razão – esta última entendida como fator sintetizador dos dados obtidos pela sensibilidade. Enquanto a razão tem como objetivo o significado das coisas, a faculdade cognitiva visa a apreender a partir da sensibilidade. Deste modo, Kant nega que o pensamento esteja assentado somente sobre observações empíricas, conforme Bacon propôs, mas atribui um valor ativo ao processo racional estimulado pela sensibilidade – aqui se percebe a diferença em relação a Lobachevskii e a aproximação com o pensamento aristotélico. Mesmo os resultados da causalidade passam pela interpretação criativa da razão. Juntamente com a impossibilidade de chegarmos à *coisa em si*, Kant considera que a experiência nunca conseguirá obter uma universalidade verdadeira, mas apenas generalidades relativas. Assim, os valores necessários e universais não são aqueles baseados na experiência, mas devem ser postulados no conhecimento *a priori*. A causalidade é condição *a priori* para a própria experiência, pois é instrumento para a interpretação dos fenômenos. Tempo, espaço, Deus, liberdade, imortalidade, todos estes são temas da razão pura. Para melhor explorar tais questões e visando uma resposta ao problema postulado por Hume, Kant formaliza os juízos sintéticos e analíticos. Estes últimos dizem respeito aos predicados que analisam um determinado objeto sem nada lhe acrescentar, estando, portanto, no âmbito *a priori*. Os primeiros conferem uma qualidade ou extensão ao objeto conhecido, sendo necessária a experiência. Tal diferenciação é feita diante da necessidade única dos conceitos para fundarmos uma análise. A novidade encontra-se nos juízos *sintéticos a priori*, ou seja, sem a experiência algo novo pode ser acrescentado a respeito dos objetos. A aritmética e a geometria são bons exemplos de juízos *sintéticos a priori*, mesmo que possuam equivalentes no mundo empírico, não necessariamente são objetivados, podendo ser deduzidos pela racionalidade pura, tendo, somente na *Estética Transcendental*, enfatizado o estudo dos princípios *a priori* da sensibilidade. A partir destas reflexões poderia ser argumentado que nem o espaço e nem o tempo possuem realidade absoluta. Estes fornecem ordem para a racionalidade apreender o fenômeno, estando, portanto, vinculados ao conhecimento *a priori*. A coisa em si permanece incognoscível, visto que os objetos exteriores já se encontram “enredados” em condições anteriores à experiência, sendo, portanto, representações. Deste modo, o objeto permanece *transcendentalmente* ignorado. As intuições permitem a percepção dos objetos pela sensibilidade e, conseqüentemente, são representados pelos conceitos – estes que possibilitam o pensamento dos objetos por meio de suas representações. Não há conhecimento por conceitos sem intuição e nem conhecimento por intuição sem conceito! Somente quando são unidas a sensibilidade e o entendimento há o conhecimento: *pensamentos sem conteúdos são vazios e intuições sem conceitos são cegas*. Tais inquietações filosóficas são desenvolvidas por círculos distintos tanto no âmbito da ciência natural, como da Filosofia, obtendo resultados díspares a partir do pensamento kantiano ainda não resolvidas até a contemporaneidade, o que, por fim, recai no grande interesse deste projeto. Resta-nos conjecturar se os *sintéticos a priori* de Kant sustentam a criação de uma nova geometria ou deveriam ser reformulados à luz deste desenvolvimento.

<sup>351</sup> Mesmo em áreas nas quais os trabalhos de Kant ou os novos desenvolvimentos geométricos não eram amplamente discutidos, pode-se notar uma rede de influências mútuas entre as diversas áreas da intelectualidade que formariam

Inicialmente adepto da posição *apriorística* dos conceitos matemáticos, Gauss, diante de seus próprios resultados, vê com bons olhos a *criação* de Lobachevskii<sup>352</sup>. Afirma o primeiro que a necessidade de nossa geometria não pode ser provada pela razão e, conseqüentemente, esta não se encontra no mesmo nível da aritmética, mas da mecânica, isto é, a geometria é construída a partir da experiência e de conceitos *a posteriori*<sup>353</sup>. Há uma mudança significativa no posicionamento intelectual, matemático e filosófico de Gauss, pois ao associar a geometria à mecânica há ainda a confiança na *razoabilidade* da geometria euclidiana, mesmo sem uma prova convincente de sua consistência e, portanto, de sua *racionalidade*. Ao responder a F. A. Taurinus, o qual também analisou a questão das paralelas, Gauss afirmou que a hipótese da soma dos ângulos internos de um triângulo ser menor do que  $180^\circ$  conduz a uma curiosa geometria, diferente da usualmente conhecida, mas igualmente consistente. Continua: por exceção de uma constante, a qual não poderia ser designada *a priori*, todos os problemas poderiam ser resolvidos de maneira correspondente. Gauss é famoso por sua oposição ao pensamento filosófico ausente de uma especulação matemática profunda; uma das razões possíveis é a controvérsia com os intérpretes do pensamento kantiano que declaravam que o conceito de espaço era herdado diretamente da mente<sup>354</sup>. Conforme assinalado, o conceito de espaço em Kant não é admitido por métodos

---

novos entendimentos da racionalidade humana e novos modos de habitar o mundo. Catherine Evtuhov, "An Unexpected Source of Russian Neo-Kantianism: Alexander Vvedensky and Lobachevsky's Geometry" *Studies in East European Thought* 47. (1995): 245-258. Em tais correntes de pensamento, em construção no período, as Críticas kantianas são analisadas a fundo, e de tal maneira, que a presença do Absoluto se manifesta em diversos comentadores de Kant e na criação de sistemas distantes da herança kantiana. Cabe-nos um olhar crítico para o momento em questão e, sobretudo, uma discussão epistemológica a partir dos trabalhos e das posições geométricas não-euclidianas. Por ora, é possível duvidar da posição empírica de Lobachevskii, especialmente diante do estabelecimento de um aparato conceitual e lógico no desenvolvimento da geometria hiperbólica, os quais não se sustentam pela perspectiva indutiva e experimental, mas sobre sólidas bases expressas por meio de um racionalismo matemático.

<sup>352</sup> Reinhard Laubenbacher e David Pengelley, *Mathematical expeditions: chronicles by the Explorers* (New York: Springer, 1999), 12-15. Em necessidade de registro histórico, deve-se recordar as controvérsias e os resultados obtidos paralelamente por diversos pensadores, entre eles Bolya e Lobachevskii. Marvin Greenberg, *Euclidean and Non-Euclidean Geometries: Development and History* (New York: Freeman and Company, 1993), 161-175; George Halsted, "Simon's Claim for Gauss in Non-Euclidean Geometry" *The American Mathematical Monthly* 11.4 (1904): 85-86; George Halsted, "Gauss and the Non-Euclidean Geometry" *The American Mathematical Monthly* 7.11 (1900): 247-252.

<sup>353</sup> Tais argumentos são documentados em suas cartas, mas acima de tudo em seus interesses pela coerência de um sistema que utilizasse uma versão diferente do postulado euclidiano das paralelas. Lisa Warenski, "Naturalism, Fallibilism and the a priori" *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 142.3 (2009): 403-426.

<sup>354</sup> Tais controvérsias não são tão marcantes para a época, sobretudo devido ao isolamento de Gauss. Todavia, mostram como o pensador se inserem nas discussões intelectuais do período não apenas por suas considerações matemáticas. G. Waldo Dunnington, "The Historical Significance of Carl Friedrich Gauss in Mathematics and Some Aspects of His Work" *Mathematics News Letter* 8.8 (1934): 175-179. Ademais, o tema a respeito dos fundamentos das ciências, entre as quais os saberes geométricos, perpassa os períodos posteriores. Mostra-se, portanto, como as discussões a respeito das bases do pensamento, dos modos de entendimento das geometrias e da concepção do espaço compõem importantes

empíricos, mas por meio dos juízos  *sintéticos a priori* , os quais se mostram necessários para o pensamento e não necessariamente recaem na subjetividade. Deste modo, ao se considerar as  *Críticas*  kantianas como um marco do período, deve-se avaliar epistemologicamente o desenvolvimento das novas geometrias, o pensamento kantiano e as  *re-leituras*  do filósofo de Königsberg.

A escolha de tal marco não é totalmente arbitrária, visto que a aceitação e a rejeição dos pressupostos kantianos foram temas de variados debates ao longo de todo o século XIX. Se estas discussões forem caracterizadas por seus elementos  *neokantianos* , não há o prevalecimento das análises empíricas, tampouco racionalistas, mas a promoção de uma contingência com características de necessidade ou, em outras palavras, uma  *necessidade contingente*  por meio de investigações críticas além de algum  *sonho dogmático* . Exploram-se, assim, aos limites, as estruturas da Lógica clássica e de seus silogismos. Admitem-se, portanto, contradições e incompletudes inerentes a novos sistemas de pensamento. Em diálogos fecundos com o Romantismo e com o Idealismo alemão há um retorno ao pensamento antigo, em especial ao que não havia sido explorado pela  *razoabilidade tecnicista moderna* , i.e., busca-se por fundamentações epistemológicas e históricas para todos os saberes, inclusive aqueles que se sustentam na observação e na efetivação técnica. Deste modo, entre outras tendências, há objetivação do Absoluto,  *sintetizado*  pelo ideal racional hegeliano por meio de sua dialética, mas também pela permanência irrevogável da transcendência e da necessidade de estudar os modos de conscientização humana.

A aceitação dos novos modos de pensamento a respeito da realidade facilita ao surgimento de perguntas a respeito das questões essenciais ao pensamento, e.g., o que é a verdade, a consistência dos modos de apreensão da realidade, a função da subjetividade para a racionalidade e assim por diante. O surgimento das geometrias não-euclidianas enfatizou a necessidade de um olhar lógico e epistemológico nas discussões científicas, isto é, o espaço já não poderia ser pensado univocamente como um pré-existente absoluto e inerte, abre-se caminho para considerações plurais do mesmo de acordo com a experiência humana no mundo. Consequentemente, a partir dos desenvolvimentos posteriores como o  *Eletromagnetismo* , a  *Termodinâmica* , a  *Relatividade Restrita* , a  *Mecânica Quântica*  e a  *Relatividade Geral* , o tempo tampouco pode ser considerado

---

características do período. Ulrich Majer, "Geometry, intuition and Experience from Kant to Husserl"  *Erkenntnis*  42.2 (1995): 261-285. Tais temas são amplamente abordados ao longo do argumento desta tese.



absoluto e gradativamente novos modelos para a compreensão dos fenômenos físicos emergem. Contudo, o desenvolvimento de novas geometrias, especialmente em seu longo processo histórico e em suas variadas inter-relações com o pensamento de cada período particular, coloca-se em destaque a consistência e a completude não apenas dos sistemas geométricos, assim também a independência dos axiomas, mas também os limites e as possibilidades do próprio pensamento<sup>355</sup>. Se existe a possibilidade de uma evidência e de uma inequívoca relação racional com o mundo, a razão pode afirmar suas bases, seus limites e suas potencialidades por si mesma; do contrário, se há múltiplas possibilidades consistentes, completas e coerentes para a apreensão da realidade, a escolha de axiomas e, portanto, dos modos de apreensão dos fenômenos não pode se limitar à razão.

A consistência acontece se, e somente se, não existir contradição entre os axiomas e os teoremas em um sistema lógico, isto é, considera-se um sistema consistente se não há teoremas contraditórios entre si e opostos ao corpo de axiomas<sup>356</sup>. A completude significa: tudo o que será usado na teoria está presente nos axiomas e pode ser provado, não havendo hipóteses implícitas<sup>357</sup>.

---

<sup>355</sup> Conforme pontuado implicitamente em muitos pontos deste trabalho é necessário entender a gradual substituição do modelo matemático ideal na representação do pensamento objetivo, completo e consistente. Diante dos inumeráveis *caminhos* e *descaminhos* do pensamento geométrico, a álgebra e a aritmética ganharam destaque neste sentido. Não por acaso, os trabalhos de Cantor e o desenvolvimento lógico iniciado no final do século XIX e início do XX propiciaram, além de outros fatores relevantes e eminentes, o projeto idealizado por Hilbert e o resultado de Gödel. Assim, a partir deste desenvolvimento epistemológico inaugura-se uma busca profunda pelas raízes do conhecimento humano, com o estabelecimento de um novo olhar para a antiguidade, o estabelecimento de uma nova lógica e a busca por uma epistemologia distinta. Neste momento, as questões relativas à consistência, completude e independência ganham *vigor*. Soma-se a isto a preocupação estética em suas condições sensíveis de apreensão e representação, a qual tem suas heranças contemporâneas no Romantismo e no Idealismo alemães.

<sup>356</sup> O termo Consistência em filosofia é usado em dois sentidos principais, mas relacionados entre si por bases comuns: a consistência é entendida como subsistência e substância do Ser. Primeiramente, a partir da perspectiva do “real consistente” algumas expressões metafísicas descrevem a completa subsistência de uma realidade. Desta forma, apenas o Absoluto, o Infinito, o Incondicionado são verdadeiramente consistentes. Outra maneira usual do termo consistência diz respeito a expressões metafísicas que este se aproximam da essência. Assim, a essência é aquilo em que se consiste, surgindo de maneira indireta um contraponto com a existência. José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía A-D* (Barcelona: Ariel, 2004), 667-668. Deve-se ter em mente diferentes perspectivas a respeito do conceito essência, especialmente aquele iniciado no período medieval e presente na Fenomenologia em contrapartida às definições aristotélicas. Estas discussões devem ser exploradas em suas características metafísicas mais profundas, contudo, justamente nos limites e nas fronteiras do ético, do estético e do lógico.

<sup>357</sup> As diferentes correntes para o entendimento dos “fundamentos da matemática” se relacionam, pois de um lado “a verdade” em matemática requer uma “atitude platônica”, ao passo em que a sustentação destes argumentos necessariamente passam por construções teóricas formais. W.D. Hart, "On an Argument for Formalism" *The Journal of Philosophy* 71.2 (1974): 29-46. Pode-se interpretar o famoso teorema de Gödel como uma versão moderna do idealismo racionalista que aponta para elementos transcendentais inerentes aos modelos epistemológicos contemporâneos, diferindo de maneira explícita das sintáticas lógicas desenvolvidas tanto pelo pensamento *positivista*, *realista* e *neopositivista*. Está em jogo a clareza e a certeza dos raciocínios humanos, expressas em invenções ou descobertas, na possibilidade ou não de um modo preciso de se relacionar com o mundo. Hao Wang, "To and From Philosophy: Discussions with Gödel and Wittgenstein" *Synthese* 88.2 (1991): 229-277. Gödel, ao se deparar com paradoxos, transforma-os em linguagem matemática, mapeando as sentenças e fazendo uso da aritmética básica. Atribui, assim, a cada signo um único número, se este identificar o signo reciprocamente, este número é chamado

Os conceitos de consistência e completude são de natureza *sintática*, contudo, em seu desenvolvimento são necessárias considerações *semânticas*. O pensamento de Descartes, por exemplo, pensa uma substância completa como aquela revestida de formas e atributos suficientes para se conhecer. Leibniz, de maneira similar, considera uma ideia completa quando é possível conhecer clara e distintamente seus componentes: as ideias completas são adequadas e perfeitas, enquanto as incompletas são inadequadas e imperfeitas. Em suma: Em termos lógicos, considera-se um sistema completo quando dada uma proposição pertinente ao mesmo, ou a sua afirmação ou sua negação é um teorema do sistema. A independência ocorre se nenhum axioma puder ser obtido pelas relações com os outros. Deste modo, deseja-se evitar aspectos redundantes, ou seja, afirmações já contidas no sistema por meio dos axiomas ou pelas combinações lógicas possíveis não precisam figurar no corpo axiomático – a busca pela demonstração do *postulado das paralelas* é um belo exemplo. Há importantes aspectos usualmente esquecidos ou não tratados profundamente: a relação entre a estética e a praticidade do sistema axiomático, visto que o número maior de axiomas pode facilitar a demonstração de algumas proposições, embora não seja elegante; do mesmo modo a escolha de postulados equivalentes. Algumas vezes, do ponto de vista lógico, tais considerações possuem o mesmo resultado, todavia, são distintas do ponto de vista estético e argumentativo. A presença do postulado das paralelas nos *Elementos* de Euclides é determinante para a geometria desenvolvida, estando conectado profundamente com a consolidação do sistema, mas também com os aspectos formais e estéticos. Por exemplo, fosse postulada a igualdade entre os ângulos alternos internos não haveria a discussão a respeito do *quinto postulado* sobre as mesmas bases intelectuais; a mesma geometria, do ponto de vista formal, seria desenvolvida, mas a partir de outras perspectivas.

Diante do desenvolvimento iniciado pelo surgimento das geometrias não-euclidianas, o conceito de Verdade *necessariamente* deve ser revisto. A verdade racional e a Verdade em si são divergentes, isto é, os modelos por excelência do entendimento do mundo não são estabelecidos de maneira objetiva e biunívoca com o mundo. As criações científicas, mais especificamente aquelas

---

número de Gödel. Depois de listar cada termo do enunciado, Gödel arruma todos estes números em um único, fazendo apenas uso das operações básicas, criando uma sequência de primos de acordo com o número de termos da sentença, cada primo elevado ao número de Gödel correspondente. Desta forma, dado um número temos uma sentença e dada uma sentença temos um número. Em seus trabalhos de *mapeamento*, Gödel se depara com o indecidível, ou seja, em todo sistema existem proposições onde nem ela, tampouco sua negação podem ser provadas. Assim, chega ao ponto em que se deve optar ou pelo paradoxo ou pelo indecidível. Ao desejar consistência, depara-se com a incompletude; ao almejar o sistema completo este é inconsistente.

de caráter matemático, são criações humanas e não falam do Absoluto com a segurança epistemológica desejada. Para tanto, basta observar que *as verdades* estipuladas em sistemas geométricos completos e consistentes não *necessariamente* estabelecem ou fundam *a Verdade*. Em alguns círculos, conclui-se rapidamente que se deve louvar o contingente, o indeterminado, o plural, o múltiplo e o passageiro<sup>358</sup>. Não por acaso, o conceito de *valor* ganha vigor e se estabelece de maneira definitiva e irrevogável no mesmo período, assim também o desenvolvimento de uma metafísica que encarne a *physis* de maneira profunda, conforme corroborada, por exemplo, pelos ideais românticos. Resta-nos a pergunta, respondida por alguns pensadores formalistas como Tarski pela *indefinibilidade*<sup>359</sup>: afinal, o que é a verdade? Seria algo inerente ao sistema e somente estabelecida dentro de um determinado número de premissas e considerações, ou somente pode ser entendida por meio de uma *metalinguagem*, a qual indica tanto nossa imanência, quanto nossa transcendência. A fala de Poincaré é essencial para tal reflexão a respeito do pensamento geométrico, dos sistemas lógicos e dos sistemas racionais e razoáveis humanos: *Uma geometria não pode ser mais verdadeira do que a outra; poderá ser apenas mais cômoda*<sup>360</sup>.

A relevância dos estudos históricos e filosóficos da matemática são destacados nas inúmeras correntes do pensamento ao final do século XIX, destacando-se as tendências consideradas *platonistas, logicistas, formalistas, intuicionistas* entre outras. Embora não seja possível enumerar todas as correntes que estudam epistemologicamente o pensamento matemático, deve-se considerar a exposição superficial de algumas ideias, pois estas surgem em diversos pontos

---

<sup>358</sup> Deve-se, todavia, olhar criticamente para estas tendências contra-Culturais em seus respectivos contextos, pois nenhuma das duas posições, a necessidade e a contingência, podem ser defendidas categoricamente. Hilary Putnam, por exemplo, assinala quão temeroso seria a eliminação de todas as verdades apriorísticas a fim de estabelecer as bases para o pensamento nas premissas da experiência e em suas multiplicidades e indeterminações. Afirma que uma sentença não poderia ser verdadeira e falsa ao mesmo tempo como uma condição *a priori*. Hilary Putnam, "There is at Least One a priori Truth" *Erkenntnis* 13.1 (1978): 153-170. Todavia, pode-se considerar que as necessidades do pensamento racional podem ser reduzidas a sistemas específicos, portanto são contingentes a estes; infere-se, diante da pluralidade de possibilidades consistentes, que a *contingência é necessária*.

<sup>359</sup> Demonstra Tarski que as afirmações da aritmética não podem ser sustentadas pelas vias da aritmética. De maneira similar a Gödel, enfatiza a *indefinibilidade* da verdade em um sistema formal. Roman Murawski, "Undefinability of truth. The problem of the priority: Tarski vs. Gödel" *History and Philosophy of Logic* 19.3 (2007): 153-160. Ademais, busca uma base para as referências entre os objetos e as sentenças em seus desenvolvimento semânticos, sobretudo por considerar as possibilidades finitas de uma linguagem para a compreensão dos "fenômenos" e dos "conceitos". Jan Wolenski, "From Intentionality to Formal Semantics (From Twardowski to Tarski)" *Erkenntnis* 56.1 (2002): 9-27. Ao seguir esta tendência teórica, há inúmeros outros problemas filosóficos a serem enfrentados, sobretudo a respeito da necessidade da ideia de verdade para o estabelecimento de qualquer semântica e, portanto, qualquer linguagem e seus modos de apreensão e expressão da realidade. Jan Wolenski, "In Defense of the Semantic definition of Truth" *Synthese* 126 (2001): 67-90; Panu Raatikainen, "More on Putnam and Tarski" *Synthese* 135 (2003): 37-47. Sem nenhuma pretensão de entrar neste debate, o qual requer uma intenção e uma linguagens técnicas, afirma-se a necessidade de algo além das linguagens racionais para a expressão e consideração do racional pela ideia do *maravilhamento*.

<sup>360</sup> Henri Poincaré, *Science and Hypothesis* (New York: The Walter Scott Publishing Co, 1950), 50.

de nossas considerações a respeito do espaço, sobretudo devido à perspectiva geométrica. Todavia, mostra-se impossível determinar credos e dogmas específicos destas escolas de pensamento, dada a existência de um interrupto e constante fluxo de ideias entre as mais variadas posições sobre o tema. As reações imediatas ao pensamento Gödeliano expressam bem como todas estas perspectivas se entrelaçam, dialogam e fecundam novas ideias constantemente<sup>361</sup>. Desta maneira, percebe-se como a investigação dos objetos matemáticos, suas leis, suas regras básicas e seus modos de apreensão são expandidas para diversas áreas do pensamento e da Cultura. O entendimento dogmático das mais variadas correntes é dirimido por uma tolerância às variadas posições, visto não existir uma fundamentação no desenvolvimento da matemática por suas práticas em contextos particulares. “*Não se estipula proibições, mas almeja-se a convenções*”<sup>362</sup>.

Um modo de entender as diversas concepções *platonistas* é a afirmação de que os objetos matemáticos existem fora do tempo e independente dos seres humanos. O pensamento matemático, portanto, investiga verdades eternas a serem descobertas por leis constantes no universo, utilizando-se, inclusive, de processos intuicionistas, aos moldes da ideia clássica de contemplação e da intuição fenomenológica<sup>363</sup>. Uma maneira de descrever o projeto *formalista* consiste em perceber a matemática como uma coleção de sistemas formais, manipulados e combinados de acordo com regras específicas. Trata-se, assim, de uma criação e não de uma descoberta. O entendimento destas regras juntamente à sustentação consistente e não contraditória são os objetivos principais do pensamento matemático. Não há uma pergunta a respeito da existência dos objetos ideias tratados pela matemática, tampouco seus modos de apreensão<sup>364</sup>. O foco na finitude humana e na abstração a partir dos dados contingentes são características dos movimentos *intuicionistas* no pensamento matemático. Desta forma, acredita-se, nesta corrente, que toda prova se baseia em um processo mental e construtivo, retirando-se, em muitos casos, o princípio do

---

<sup>361</sup> Miklós Rédei. *John von Neumann: Selected Letters*. Providence: American Mathematical Society, 2005, 8-10

<sup>362</sup> Rudolf Carnap. *The Logical Syntax of Language*. London: Open Court Publishing Company, 2002, 51. Outras referências referentes ao tema são: Imre Lakatos. *Proofs and Refutations: The Logic of Mathematical Discovery*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. Paolo Mancosu. *The Philosophy of Mathematical Practice*. Oxford: Oxford University Press, 2008. Greg Restall. “*Carnap’s Tolerance, Meaning and Logical Pluralism*” *The Journal of Philosophy* 99.8 (2002): 426-443

<sup>363</sup> Mark Balaguer. *Platonism and Anti-Platonism in Mathematics*. Oxford: Oxford University Press 1998, 3-28. Paul Bernays. “*On Platonism in Mathematics*” In *Philosophy of Mathematics: Selected Readings*, ed. Paul Benacerraf and Hilary Putnam. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, 258-271

<sup>364</sup> John von Neumann. “*The formalist foundation of Mathematics*” In *Philosophy of Mathematics: Selected Readings*, ed. Paul Benacerraf and Hilary Putnam. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, 61-66. Haskell Curry. *Outlines of a Formalist Philosophy of Mathematics. Studies in Logic and the Foundations of Mathematics*. Amsterdam: North Holland, 1951, 56-69

terceiro excluído para inserir a incerteza e ambiguidade neste processo. Herdam-se as discussões do pensamento kantiano, pois “*todo conhecimento começa com intuições, procede a conceitos e termina na concepção das ideias*”<sup>365</sup>. Um entendimento do *logicismo* se refere à busca pela fundamentação da matemática nos pressupostos lógicos subjacentes aos sistemas formais, confiando assim na neutralidade e na objetividade da lógica<sup>366</sup>. De maneira ainda mais clara, não é possível se contentar com aplicações e coerências sem uma investigação das estruturas lógicas que ordenam os axiomas e o pensamento<sup>367</sup>.

As conversas entre Gottlob Frege, Edmund Husserl e Bertrand Russell são metonímias desta problemática intelectual *densa* e incomensurável historicamente<sup>368</sup>; do mesmo modo, os temas aqui enunciados apenas aludem a questões mais profundas e impossíveis de serem criticamente estudadas e analisadas no presente formato. Todavia, conforme salientado pelas exposições anteriores, opta-se por uma abordagem fenomenológica do espaço, na qual os horizontes das ciências particulares se sustenta no *mundo da vida*; e o mundo se expressa nas constituições intelectuais particulares; as quais podem ser investigadas a partir dos modos de apreensão da consciência humana. Deve-se, portanto, considerar as possibilidades, as intenções e os limites dos métodos racionais de entendimento do mundo.

---

<sup>365</sup> Dirk Schlimm. “Against Against Intuitionism”. *Synthese* 147.1 (2005): 171-188. Arend Heyting. “The Intuitionist Foundations of Mathematics” In *Philosophy of Mathematics: Selected Readings*, ed. Paul Benacerraf and Hilary Putnam. Cambridge: Cambridge University Press, 1983 52-60

<sup>366</sup> Gottlob Frege. *The Foundations of Arithmetic: A Logic-mathematical Enquiry into the Concept of Number*. New York: Harper & Brothers, 1960; Bertrand Russel. *Logic and Knowledge: Essays 1901-1950*. New York: Routledge, 2001

<sup>367</sup> Gottlob Frege. *The Basic Laws of Arithmetic*. Berkeley: University of California Press, 1964, 29-33.

<sup>368</sup> Além das correspondências entre Frege e Husserl e entre Frege e Russel, seus respectivos trabalhos e posteriores interpretações em contextos filosóficos mais abrangentes do que a fundamentação matemática revelam a densidade dos problemas filosóficos tratados. Gottlob Frege, *Philosophical and Mathematical Correspondence* (Chicago: University of Chicago Press, 1980) "Frege-Husserl Correspondence" *The Southwestern Journal of Philosophy* 5.3 (1974): 83-95; van Heijenoort, Jean. *From Frege to Gödel: A Source book in Mathematical Logic 1879-1931* (Cambridge: Harvard University Press, 1977), 124-128. Das cartas entre Russel e Frege, obtêm-se dados significativos para o entendimento de suas posições intelectuais, inclusive as tentativas de validar argumentos por meio das teorias logicistas aos moldes de Frege e o trágico fim da empreitada logicista, já salientado em muitos momentos por Russel. David Bell, "Russel's Correspondence with Frege Review of G. Frege, 'Philosophical and Mathematical Correspondence' " *Russell* 3.2 (1983), 159-170. Por outro lado, o fundamento do pensamento matemático e, posteriormente, de todo o pensamento pela via fenomenológica transcendental recebe duras críticas de Frege, subsistindo nos trabalhos de Husserl, sobretudo quando este evita ser classificado por considerações psicologistas e subjetivistas extremas – embora seja impossível pressupor a independência da mente para os desenvolvimentos lógicos. Husserl navega, portanto, entre o esclarecimento das ciências particulares e a obscuridade das relações entre a mente e o mundo por meio de suas construções intuitivas e transcendentais. Gottlob Frege, "Review of Dr. E. Husserl's Philosophy of Arithmetic" *Mind* 81 (1972): 321-337; E. Pivcevic, "Husserl versus Frege" *Mind* 76 (1967): 155-165; John Aach, "Psychologism Reconsidered: A re-Evaluation of the Arguments of Frege and Husserl" *Synthese* 85.2 (1990): 315-338. François Rivenc, "Husserl, with and Against Frege" *The Harvard Review of Philosophy* 6.1 (1996): 95-116.

As intenções de reduzir a Matemática à Lógica pressupõem uma neutralidade dos raciocínios lógicos em relação às inferências ontológicas e às correlações com o mundo sensível. Todavia, tais intentos, em muitos casos, assumem determinados pressupostos sem questionar seus fundamentos, i.e., a possibilidade da existência de axiomas ou fundamentações distintas das convenções lógicas aceitas por determinados grupos e crenças<sup>369</sup>. Há uma pluralidade de ideias e pensamentos que podem ser considerados sob a rubrica logicista; todavia, algumas destas reconstruções escondem afirmações ontológicas, constituições históricas e desejos epistemológicos anacrônicos, pretensamente evitados<sup>370</sup>. Ironicamente, ao buscar uma fundamentação além dos limites axiomáticos da aritmética, o pensamento logicista se aproxima das investigações sobre a fundamentação da matemática em contextos externos à matemática e ao mesmo tempo busca rejeitar outras opções externalistas, e.g., aquelas de características intuicionistas. A interação entre as ideias defendidas por Gottlob Frege, Bertrand Russel e Edmund Husserl ilustra de maneira convincente esta dubiedade nas intenções de uma fundamentação lógica para a aritmética, visto que os dois primeiros se aproximam de um entendimento logicista e o último se relaciona posteriormente às investigações de ordem transcendental<sup>371</sup>.

Gottlob Frege examina como a busca pelo rigor das provas intelectuais e a clareza nas definições dos conceitos são características essenciais de seu período. Assim, conclui que os fundamentos da aritmética devem ser provados com rigor e almeja a estudar natureza dos números

---

<sup>369</sup> Cf. Alan Musgrave. *Logicism Revisited. The British Journal for the Philosophy of Science* 28.2 (1977): 99-127. Tal atitude foi amplamente estudada nas diversas correntes do pensamento logicista por Musgrave. Mostra-se como as diferentes possibilidades de entendimento das Geometrias e de seus respectivos modelos axiomáticos de maneira consistente se inter-relacionam com a fundamentação da matemática por um ponto de vista exclusivamente analítico. Desta maneira, as transformações dos diferentes programas que intentavam reduzir a matemática à lógica, dialogam com contextos específicos e epistemais particulares. Procura-se, assim, evidenciar os pressupostos subjacentes e não ditos para a condição e possibilidade do entendimento matemático pela via logicista.

<sup>370</sup> Pode-se, por exemplo, reconstruir historicamente o pensamento de Dedekind e Peano com os parâmetros logicistas posteriores, nos quais a consistência da aritmética constituiria a consistência de toda a matemática e, conseqüentemente, de todos os modos do pensar humano. Evidentemente, cada hipótese se refere a modelos mais fracos ou fortes, dependendo do rigor e da extensão desejada em contextos epistemológicos particulares. Desta maneira, generaliza-se o pensamento logicista para além do contexto particular no final do século XIX e início do XX para pensamentos filosóficos de outras épocas, e.g., o entendimento cartesiano de que o pensamento aritmético e geométrico não carecem da existência concreta de seus objetos mentais. G.W. Leibniz. *New Essays Concerning Human Understanding*. New York: The Macmillan Company, 1896, 405-420.

<sup>371</sup> Além do necessário trabalho de investigar as diversas percepções sobre o tema nas inúmeras contribuições destes autores, as correspondências entre Husserl e Frege ou entre Russel e Frege fornecem subsídios para uma avaliação intelectual destas posições em seus contextos históricos e no desenvolvimento destas ideias em inúmeras correntes filosóficas, incluindo as perspectivas fenomenológicas. “*Frege-Husserl Correspondence*”. *The Southwestern Journal of Philosophy* 5.3 (1974): 83-95. Jean van Heijenoort. *From Frege to Gödel: A Source book in Mathematical Logic 1879-1931*. Cambridge: Harvard University Press, 1977, 124-128.

e, conseqüentemente, das leis da aritmética<sup>372</sup>. As proposições aritméticas são leis lógicas e suas aplicações são modos de perceber a lógica no sensível. As leis da aritmética são julgamentos analíticos e, portanto, são apriorísticas. Deseja, desta maneira, fundamentar o pensamento na lógica, entendida como um julgamento que não requer qualquer relação com os fenômenos externos do mundo. Para Frege, Kant subestima os julgamentos analíticos ao reduzir as condições de entendimento da aritmética à sensibilidade. Almeja, assim, entender as características sintéticas por meio dos analíticos, evidenciando uma rejeição da sensibilidade como condição de apreensão dos objetos pelos sentidos<sup>373</sup>. Frege verifica que os matemáticos não tratam da evidência dos objetos ideais que operam instrumentalmente, seja por uma perspectiva lógica ou intuitiva. Ambiciona, ainda, eliminar os saltos existentes entre a intuição e a formação dos princípios lógicos, concluindo que seria possível sustentar e demonstrar suas definições sem qualquer uso da intuição, de outras proposições ou de pensamentos sintéticos<sup>374</sup>. A aritmética estudaria a si mesma, sem o uso dos sentidos, visto que seus objetos são dados diretamente à razão. Conclui-se que “*não há nada mais objetivo do que as leis da aritmética*”. Os números, por sua vez, não são predicados, mas substâncias reconhecíveis pela imaginação e no contexto das proposições aritméticas<sup>375</sup>. Frege, acredita que por esta metodologia seria possível evitar o fisicalismo, o instrumentalismo e o psicologismo nas concepções a respeito dos números e, conseqüentemente, da aritmética, por uma relação puramente lógica<sup>376</sup>, portanto, apriorística e transcendental.

Tal pressuposição se baseia na possibilidade de estabelecer princípios lógicos sem qualquer interação com características externas à própria Lógica. Todavia, a famosa comunicação entre Frege e Bertrand Russel não apenas retrata a existência de um paradoxo como também propicia o intento de contornar o mesmo sem qualquer externalismo<sup>377</sup>. Russel considera, inicialmente ao

---

<sup>372</sup> Gottlob Frege. *The Foundations of Arithmetic: A Logic-mathematical Enquiry into the Concept of Number*. New York: Harper & Brothers, 1960, 3-5

<sup>373</sup> Gottlob Frege. *The Foundations of Arithmetic*: 99-101. Deve-se, todavia, avaliar seriamente o sentido da sensibilidade e das condições de possibilidade do conhecimento em Kant. O filósofo, por exemplo, especula a respeito de uma intuição distinta daquela que nos apresenta ao entendimento do espaço enquanto algo sensível. Assim, por um processo de abstração, ainda que suprimidas as características materiais, seria possível especular sobre a cognição dos objetos de distintas formas, sem descrever a qualidade dos corpos ou os sentidos psicológicos do sujeito. Immanuel Kant. *Crítica da Razão Pura*, A 394.

<sup>374</sup> Gottlob Frege. *The Foundations of Arithmetic*: 101-103.

<sup>375</sup> Conforme pode ser atestado em suas cartas, obras e pensamentos, Frege insiste que os números são objetos auto-subsistentes, não sendo criações humanas. Cf. Harold Hobbes. *Logicism and the Ontological Commitments of Arithmetic*. *The Journal of Philosophy* 81.3(1984): 123-149.

<sup>376</sup> Gottlob Frege. *The Foundations of Arithmetic*: 115

<sup>377</sup> Bertrand Russel comunica a existência de um paradoxo ao seguir as ideias de Frege em uma carta datada de Junho de 1901. Diante do projeto de reduzir a matemática à Lógica, tal comunicação de alguma maneira traz os paradoxos

menos, ter solucionado tais questões pela teoria dos tipos; todavia, percebe rapidamente que há a necessidade de postulados alheios ao pensamento puramente lógico. Tal mudança de pensamento revela uma extrema confiança na redução dos problemas matemáticos e filosóficos para o ambiente lógico, uma posterior decepção e algumas adaptações ao longo do seu percurso filosófico<sup>378</sup>. A adaptação a modelos matemáticos singulares e a convivência com perspectivas consistentes, coerentes e distintas se enraízam em estudos sobre a fundamentação do pensamento geométrico em ambos pensadores.

Russell define o problema das fundações do pensamento geométrico em relação à Lógica, à Psicologia e à Matemática em geral. Para tanto, trata das condições apriorísticas do conhecimento geométrico, resumindo sua investigação às considerações puramente lógicas, embora insira postulados hipotéticos para a sustentação da relação causal. Assim, ao mostrar as consistências das diferentes formas de *Geometria*, Russell conclui que indagar a respeito da verdade seria reduzido ao mero convencionalismo<sup>379</sup>; todavia, deseja-se evitar o relativismo extremo e através dos axiomas das Geometrias projetivas seria possível uma investigação dos pressupostos lógicos, das condições apriorísticas e das aplicações e resoluções empíricas<sup>380</sup>; por outro lado, as questões ontológicas devem ser relegadas ao pensamento metafísico<sup>381</sup>; e a Geometria possui a necessidade da sensibilidade ou alguma forma de construtivismo para a sua fundamentação<sup>382</sup>. A investigação

---

presentes no pensamento cantoriano ao centro do debate logicista, mas também podem ilustrar diferentes paradoxos ao longo do pensamento ocidental. Bertrand Russel. *Mathematical Logic as Based on the Theory of Types*. In *Logic and Knowledge: Essays 1901-1950*. New York: Routledge, 2001, 59-62. Frege analisa a origem de tal paradoxo por considerar que o mesmo vai de encontro à proposta que ele desejaria defender. Pondera a respeito dos valores das funções lógicas – em uma generalização daquilo que se entende pela relação de igualdade – e trata dos limites de seus pressupostos, visto que a abolição dos mesmos significaria não possuir uma base segura para a fundamentação da aritmética. Jean van Heijenoort. *From Frege to Gödel: A Source book in Mathematical Logic 1879-1931*. Cambridge: Harvard University Press, 1977, 124-128.

<sup>378</sup> Russel acreditava inicialmente que as ideias primitivas, as quais são impossíveis de serem definidas, possuiriam uma relação com a lógica geral e que os matemáticos já teriam demonstrado de maneira satisfatória os modos como estas são estabelecidas. Definia-se, assim, que as verdades matemáticas são analíticas, restando, aos filósofos que há tanto debatiam sobre o tema, agradecer tal trabalho. Bertrand Russell. “*Mathematics and the Metaphysicians*” In *Mysticism, and Logic and other essays*. London: George Allen & Unwin Ltd., 1917, 74-96. Tal atitude, que pode ser considerada arrogante, modifica-se ao se constatar que a inclusão de postulados para a sustentação da teoria dos tipos é feita com a condição de abandonar o plano inicial de uma fundação puramente lógica ou analítica. William Kneale and Martha Kneale. *The Development of Logic*. Oxford: Oxford University Press, 1962, 699. Em sua auto-biografia, Russell atesta que sua busca por certeza o conduz aos estudos matemáticos e posteriormente às investigações de suas fundamentações. Todavia, em tal intento pessoal, todas as tentativas de uma base logicamente sólida e indubitável não se sustenta aos exames críticos necessários. Bertrand Russell *Autobiography*. New York: Routledge, 1998, 725.

<sup>379</sup> Bertrand Russell. *An Essay on the Foundations of Geometry*. Cambridge: Cambridge University Press, 1897, 30.

<sup>380</sup> Bertrand Russell. *An Essay on the Foundations of Geometry*, 114.

<sup>381</sup> Bertrand Russell. *An Essay on the Foundations of Geometry*, 187.

<sup>382</sup> Bertrand Russell. *An Essay on the Foundations of Geometry 199-201*.



axiomática não trata da verdade, mas das condições que propiciam as proposições, restando-nos distinguir entre os modos puros e aplicados do pensamento<sup>383</sup>. Pode-se entender que esta aplicação logicista a contextos particulares se encontra no centro do debate que propicia ao surgimento do *empirismo lógico*<sup>384</sup>; mas também insere nas correntes logicistas os limites dos intentos iniciais<sup>385</sup>. Em outras palavras, o mundo dos números – metonímia para a matemática e o saber – se insere em um contexto maior do que as questões formalistas e logicistas, adentra *o mundo da vida*<sup>386</sup>.

Diante disto, optou-se em entender a ideia de mundo no pensamento pós-kantiano enquanto fundamentação e habitação de toda a *intelecção* por meio do *maravilhamento*. Pode-se comparar o intento de sustentação dos projetos logicistas com os movimentos de *arte pela arte* – concomitantes ao final do século XIX e início do XX. Todavia, diante das investigações a respeito das raízes essenciais para o pensamento, em um retorno às coisas como elas se apresentam à consciência, seus modos de entendimento e as condições de tal apreensão as relações entre as afirmações ontológicas a respeito dos objetos no mundo por meio de suas linguagens e modos de expressão não são transparentes; pelo contrário, desvelam um mundo inventado pela imaginação humana devido ao *maravilhamento* e co-ordenado pelas constituições do mundo. A literatura nos vale e não carece maior explicação nas linhas de Lewis Carrol:

"I don't know what you mean by "glory," Alice said.

---

<sup>383</sup> Bertrand Russell. *The Principles of Mathematics*. New York: W.W. Norton & Company, 1903, vii e 373. A distinção entre o pensamento puro e o condicional não causaria nenhum problema às considerações logicistas, visto que os axiomas seriam adaptados a contextos específicos, sem a possibilidade a inferências além dos limites estabelecidos. Assim, os axiomas seriam hipóteses que fundamentam as proposições primitivas caso fossem aplicados à matemática. Todavia, estes podem ser considerados apenas hipoteticamente e não por inferências externas. Bertrand Russell. *The Principles of Mathematics*, 430.

<sup>384</sup> Alan Musgrave. *Logicism Revisited*. *The British Journal for the Philosophy of Science* 28.2 (1977): 99-127.

<sup>385</sup> A hipótese do axioma da escolha não poderia ser provada analiticamente, do ponto de vista lógico. Bertrand Russell. *Mathematical Logic as Based on the Theory of Types*. In *Logic and Knowledge: Essays 1901-1950*. New York: Routledge, 2001, 83. Os axiomas são reduzidos a contextos finitos e determinados, sendo irrelevante atribuir falsidade ou verdade aos mesmos do ponto de vista formal. Alfred Whitehead and Bertrand Russell. *Principia Mathematica vol I*. Cambridge: Cambridge University Press, 1963, 660. Restando apenas a crença ou a descrença por dados empíricos. *Principia Mathematica vol II*. Cambridge: Cambridge University Press, 1927, 183. Este e outros axiomas necessários são hipóteses e não se referem a afirmações categóricas no âmbito ontológico ou a fatos no mundo concreto. Bertrand Russell. *Introduction to Mathematical Philosophy*. New York: Routledge, 2004. 122, 175.

<sup>386</sup> Tais discussões também se encontram no pensamento de Frege sobre a fundamentação da Geometria, visto que a intuição é aceitável nestes contextos, embora seja algo ilegítimo para a sustentação da aritmética por meio dos princípios lógicos. Gottlob Frege. "Methods of Calculation based on an Extension of the Concept of Quantity" In *Collected Papers on Mathematics, Logic, and Philosophy*, ed. Brian McGuinness (Oxford: Blackwell, 1984), 56-92. As questões inerentes à consistência do pensamento geométrico se encontram presentes na articulação de inúmeras posições filosóficas desde meados do século XIX. Assim, há uma tensão inerente entre os projetos logicistas e formalistas, incluindo uma fecundidade mútua. Mark Wilson. *Frege: The Royal Road from Geometry*. *Nous* 26.2 (1992): 149-180.

Humpty Dumpty smiled contemptuously. 'Of course you don't—till I tell you. I meant "there's a nice knock-down argument for you!"'

'But "glory" doesn't mean "a nice knock-down argument,"' Alice objected.

'When I use a word,' Humpty Dumpty said in rather a scornful tone, 'it means just what I choose it to mean—neither more nor less.'

'The question is,' said Alice, 'whether you CAN make words mean so many different things.'

'The question is,' said Humpty Dumpty, 'which is to be master—that's all.'<sup>387</sup>

## 2.2. Perplexidades diante da ideia de espaço: Um breve olhar histórico sobre algumas Ideias sobre o espaço no Pensamento Ocidental

*Maravilhamento*, espanto, perplexidade e *maravilhamento*. Estas e outras reações similares são associadas ao espaço. Do ponto de vista intelectual, as inúmeras áreas do saber em suas especificidades, e também em suas abstrações, possuem o espaço como um elemento central para o pensamento, para as expressões, para os desenvolvimentos e para seus respectivos resultados. Na história do pensamento filosófico ocidental, as reflexões sobre o espaço são marcadas pelas variadas teorias, em suas múltiplas orientações, ao longo do tempo. Discutem-se a respeito do espaço, em contextos históricos específicos, a materialidade, o caráter abstrativo, a função da razão, a importância da imaginação, a possibilidade de limitação, a impossibilidade de descrição, os modos de apreensão, a *aprioristicidade*, a inter-relação com os sentidos, a existência humana a partir e por meio do espaço, as relações de poder nas representações particulares e assim por diante. Mostra-se, portanto, que o *maravilhamento* com o espaço produz um sobressalto intelectual a conduzir uma sistematização da experiência humana em inúmeras perspectivas, as quais gradativamente questionam a validade dos modos de apreensão cognitiva, assim também os discursos racionais que procuram estudar o espaço. Avizinhar-se a todo instante da perplexidade metafísica diante da realidade, i.e., saber sobre a existência do espaço, mesmo diante da impossibilidade de aferir a qualidade daquilo que se apresenta ao humano. Dada a impossibilidade de categoricamente afirmar o que o espaço seja, maravilha-se novamente que o mesmo esteja tão

---

<sup>387</sup> Lewis Carroll. Alice's Adventures in wonderland and Through the looking-glass. New York: Barnes & Noble Classics, 2004, 219.

profundamente associado ao *ser humano no mundo*, seja por meio de intelectualidades sistematizadoras ou ainda pelas diversas expressões Culturais nas quais o espaço se apresenta.

Estudar o espaço requer uma atitude *a-disciplinar*, visto que o suposto *ob-jeto* se apresenta diante do humano, exigindo uma reflexão que não pode se limitar à especificidade, tampouco às áreas de fronteiras de algumas disciplinas. Aquilo que se contrasta com os entes concretos e com o sujeito pensante carece do *sub-jeto* nas experiências particulares para ser exposto, descrito, expresso e idealizado. Tal investigação deve se confrontar com a *superficialidade* e com a *profundidade* daquilo que apresenta aos sentidos; ademais, ao descrever as experiências com o espaço, e os modos de apreensão do mesmo, o intelecto humano, por meio de inúmeras sistematizações, fornece categorias de entendimento – estas que visam à unidade a partir da pluralidade apresentada aos sentidos e exposta por inúmeras expressões. Deste modo, as diversas descrições dos variados campos disciplinares nos quais os saberes humanos podem ser organizados expõem esta pluralidade de entendimentos a respeito do espaço, em suas *funcionalidades superficiais* e também em suas *ontologias profundas*. Todavia, diante das inúmeras formas de entendimento a respeito do espaço, a investigação a respeito do que este seja resulta em uma perplexidade inquietante. Nenhuma disciplina pode nos dizer o que o espaço é, somente os modos pelos quais o espaço se apresenta e pode ser apreendido em contextos particulares. Todavia, mesmo diante desta negação, o espaço se apresenta teoricamente e é vivido nas inúmeras formas de expressão cultural. Qualquer discurso intelectual a respeito do espaço opera no mundo das ideias. Trata-se, deste modo, de uma exposição metafísica.

Tornou-se comum nos estudos a respeito do espaço no contexto das histórias e filosofias das ciências uma aproximação que centraliza os desenvolvimentos científicos modernos e contemporâneos ao enfatizar as discussões entre as propostas de Newton e Leibniz como um panorama inicial e introdutório para as considerações da Teoria da Relatividade ou da Física Quântica<sup>388</sup>. Tal abordagem não abrange inúmeras experiências humanas com a noção de espaço,

---

<sup>388</sup> De fato, há um espanto e uma perplexidade diante da ruptura das premissas da Física clássica sistematizada posteriormente aos trabalhos de Newton e Leibniz. Deseja-se ainda entender o impacto das novas teorias, e.g., Relatividade e Quântica, à luz das diferentes tradições intelectuais herdadas da modernidade. Assim, as discussões a respeito do espaço são reduzidas às suas características absolutas ou relativas, ao surgimento das novas geometrias e às possibilidades de axiomatização. Bas van Fraassen, *Na Introduction to the Philosophy of Time and Space* (New York: Random House, 1970), 108-134. Stathis Psillos, *Philosophy of Science A-Z* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007), 234-235. Nesta última referência, por exemplo, que se destina a delimitar os panoramas sobre a Filosofia da Ciência por meio de seus tópicos mais relevantes, a questão do espaço é vista iniciada em Newton e concluída em Einstein, considerando as discussões kantianas, o advento das novas geometrias, o processo axiomático e as relações entre o tempo e o espaço à luz das teorias físicas. Tal consideração se encontra tão enraizada nestes círculos a ponto

seja nas técnicas específicas de cada ciência ou ainda no cotidiano. Tais considerações são importantes para se entender algumas concepções do espaço na contemporaneidade; todavia, elas não possuem uma validade apriorística universal. Ao contrário, diante da proposta de um *maravilhamento no mundo* como base de apreensão e de expressão do Vero, do Belo e do Bom, tais propostas de entendimento do espaço iluminam alguns contextos particulares do *mundo da vida* em situações específicas da intelectualidade contemporânea, a qual se constitui culturalmente por meio de inúmeras e distintas perspectivas – as quais ignoram, assumem, rejeitam ou dialogam criticamente com este entendimento a respeito do espaço. Propõe-se, portanto, uma investigação fenomenológica a respeito do *maravilhamento no mundo* e como a noção de espaço interage com o Vero, o Belo e o Bom nas variadas formas Culturais que constituem a vivência humana.

Há uma preocupação compreensível ao se estudar o espaço por meio das transformações científicas, matemáticas e metafísicas em suas inter-relações, a saber: não condicionar as novidades e desenvolvimentos específicos destas áreas a uma intencional re-significação das noções de espaço tradicionalmente herdadas<sup>389</sup>. Em outras palavras, os modos sugeridos para a representação do espaço nas teorias científicas, as sistematizações axiomáticas do pensamento matemático e as considerações a respeito da natureza ontológica do espaço, assim também das condições de sua apreensão, concepção e expressão, servem a propostas específicas em suas particulares que devem ser contextualizadas em suas problematizações próprias. Somente posteriormente as diversas compreensões são sintetizadas por diversas considerações complexas ao longo das variadas perspectivas Culturais, históricas e sociais<sup>390</sup>. Neste sentido, ao se propor uma investigação

---

de que sequer uma discussão preliminar a respeito do que seja o espaço e o tempo seja proposta, assumindo-se a formalidade introduzida por Minlowski sobre a relação intrínseca entre localidade e tempo. Robert DiSalle, “Space-Time” In *The Philosophy of Science: An Encyclopedia*, ed. Sahotra Sarkar e Jessica Pfeifer (New York: Routledge, 2006), 785-794. De fato, desde a Grécia antiga, tempo, espaço e movimento são discutidos simultaneamente, todavia, ao longo da história ocidental outras convenções podem ser encontradas e discutidas. Mostra-se, assim, como uma abordagem fenomenológica sobre o espaço deve considerar os impactos destas teorias no *mundo da vida* e na intelectualidade, mas não pode se restringir aos desejos e premissas destas abordagens filosóficas e históricas.

<sup>389</sup> David Marshall Miller nos alerta para as possíveis armadilhas nos estudos das ideias de espaço pelas transformações científicas quando pesquisadores desejam impor mudanças ontológicas – entenda-se o discurso metafísico - como prioridade dos trabalhos realizados em contextos técnicos. David Marshall Miller, *Representing Space in the Scientific Revolution* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 18-21. Constata o autor, todavia, que epistemologia e metafísica não são independentes, porém decide focar na primeira e no modo como a representação do espaço afeta o desenvolvimento das teorias físicas.

<sup>390</sup> As tensas relações entre História, Filosofia, Ciências – suas relações e inter-dependência em estudos transdisciplinares – são o foco deste debate. Não é possível resumir todas as problematizações e perspectivas, todavia, deve-se clarificar a posição que subjaz à tese. Tais áreas não são excludentes e podem existir de maneira complementar, respeitando seus limites e possibilidades para um diálogo fecundo. De um lado, deve-se considerar os desenvolvimentos específicos de cada ciência; por outro, torna-se imprescindível avaliar os elementos históricos e filosóficos presentes nestes, e.g., valores, escolhas e premissas. Richard Creath, “The Role of History in Science”

fenomenológica, esta tese se insere em uma busca pelas condições e pelos entendimentos cristalizados pela tradição e revividos pela experiência humana em seus lugares de vida. Deseja-se, assim, apontar os modos pelos quais o espaço pode ser investigado fenomenologicamente e as maneiras como *o Vero, o Belo e o Bom* se apresentam e são apreendidos por meio do espaço. Neste sentido, enfatiza-se não apenas os desenvolvimentos específicos e técnicos que constituem uma maneira de compreender o espaço, mas se aventura a uma investigação do *mundo da vida* na qual as ideias de espaço são constituídas e se expressam nas variadas formas culturais. Na *tessitura* do mundo o *maravilhamento* nos auxilia na investigação de uma coerência histórica que também se apresenta nas concepções humanas a respeito do espaço<sup>391</sup>. Pelo *maravilhamento no mundo* as noções de espaço se sustentam e pelo espaço o *mundo da vida* se desvela por meio das expressões e apreensões do Vero, do Belo e do Bom<sup>392</sup>.

Deve-se considerar que as representações do espaço não necessariamente desejam tratar do espaço em si – sentido ontológico – tampouco desejam descrever este completamente. Deve-se, portanto, distinguir entre a pergunta metafísica e ontológica a respeito do que seja o espaço do

---

*Journal of the History of Biology* 43.2 (2010), 207-214. Assim, entender as premissas e buscar de cada investigação particular tende a enriquecer a produção intelectual da História e da Filosofia das Ciências e suas intenções metafísicas. Alan Richardson, "Scientific Philosophy as a Topic for History of Science" *Isis* 99 (2008): 88-96.

<sup>391</sup> Mesmo aqueles que enfatizam as transformações e revoluções epistemológicas em seus contextos técnicos aludem aos modos de recepção histórica destas mudanças ao longo do tempo. David Marshall Miller constata as mudanças ou descontinuidades que emergem de novas teorias físicas. Deseja enfatizar também uma trilha contínua para o estabelecimento e desenvolvimento das ideias e teorias. Neste sentido, assevera que as mudanças não são inicialmente no âmbito ontológico, mas nas formas teóricas específicas e nos modos de suas representações. Todavia, entende que há diferentes autores em todos os períodos, uns firmados em contextos práticos e outros que se aventuram em perspectivas mais especulativas. David Marshall Miller, *Representing Space in the Scientific Revolution* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 213 - 216. Pode-se, portanto, examinar as relações entre as caracterizações físicas e metafísicas nas tensões intelectuais entre o conhecido e o desconhecido. Michael Heller, "Where Physics meets Metaphysics" In *On Space and Time*, ed. Shahn Majid (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 238-277.

<sup>392</sup> Ainda no contexto das delimitações entre a busca historiográfica das Ciências e suas relações com os demais contextos históricos, tais premissas estão presentes ao longo do entendimento cosmológico de cada período histórico por meio das relações intrínsecas e extrínsecas das variadas áreas do saber. Para ilustrar, basta constatar a relação existente entre os modos pelos quais o pensamento racional grego se aproxima do mundo natural para o entendimento do cosmo em conexão com os resultados de suas investigações naturais e também metafísicas. John Robinson, "The Framework of Greek Cosmology" *The Review of Metaphysics* 14.4 (1961): 676-684. Destaca-se também o percurso histórico no qual novos entendimentos teóricos promovem discursos metafísicos e cosmológicos diferentes daqueles encontrados anteriormente nas tradições culturais recebidas, promovendo mudanças graduais em todas as áreas que por fim podem ser caracterizadas como uma revolução para a intelectualidade humana – conforme os avanços técnico e as discussões cosmológicas iniciadas na Idade Média e percorrida no início do período comumente caracterizado como moderno salientam. Alexandre Koyré, *From the closed world to the infinite universe* (Maryland: Johns Hopkins University, 1957), 1-3. Por fim, pode-se atentar para a cosmologia contemporânea, na qual as considerações científicas e culturais se complementam. Nancy Ellen Abrams and Joel Primack, "Cosmology and 21st Century Culture" *Science, New Series* 293 (2001): 1769-1770. Por entender que as ciências são particularidades das expressões culturais, esta tese se propõe a uma Fenomenologia da Cultura por meio de uma investigação fenomenológica do espaço e nas apreensões e apresentações *do Vero, do Belo e do Bom*.

questionamento epistemológico sobre os modos de apreensão do espaço, mas também da investigação a respeito do papel do espaço para as teorias físicas por meio de suas representações técnicas para a constituição de hipóteses e suas aplicações. Diante da proposta de uma *Fenomenologia da Cultura* por meio do *maravilhamento* e da escolha do espaço como um objeto material de estudo, o argumento presente se insere na área limítrofe entre as características ontológicas e epistemológicas, enfatizada ao longo da exposição pela imprescindibilidade da metafísica. De imediato, opta-se pelo desconhecimento da substância presente nos diálogos aporéticos platônicos, na *Carta VII* e na *Douta Ignorância* defendida por Nicolau de Cusa, asseverando a impossibilidade de definir o que seja o espaço<sup>393</sup>. Todavia, o indefinível se apresenta a maravilhar o humano e por meio deste o Vero, o Belo e o Bom podem ser apreendidos e expressos nas diversas considerações culturais.

As noções a respeito do espaço, visualizadas também por meio de suas perspectivas geométricas, relacionam-se com inúmeras ideias em contextos históricos específicos, conforme pode ser constatado nas transformações científicas e matemáticas<sup>394</sup> que, ao mesmo tempo em que promovem um novo entendimento a respeito do espaço, também possibilitam desenvolvimentos e mudanças nas diversas artes, nos modos de expressão e na apreensão da realidade<sup>395</sup>. As idealizações e as representações do espaço se estende para além das concepções físicas e geométricas do entendimento, pois se inserem nos contextos vitais de inúmeras atividades

---

<sup>393</sup> Os percursos historiográficos e filosóficos sobre a noção de espaço não obtiveram maior êxito diante da variedade de propostas e considerações possíveis ao longo do tempo. Keimpe Algra, *Concepts of Space in Greek Thought* (Leiden: New York, 1994), 10-21; Nick Huggett, *Space from Zeno to Einstein: Classic Readings with a Contemporary Commentary* (Massachusetts: MIT, 1999), 264-265. Resta-nos apenas salientar as maneiras em que pensadores específicos compreenderam qualidades particulares da noção de espaço em seus contextos sem, contudo, afirmar categoricamente o que seja o espaço e como o ser humano compreende o mesmo. Fenomenologicamente, trata-se de investigar as condições e a experiência de apreensão do mesmo pela consciência em contextos específicos no *mundo da vida*.

<sup>394</sup> Apesar dos abusos das diferentes escolas de pensamento nas quais o entendimento sociológico e cultural dos saberes é usado como um modo de expressar as considerações metafísicas contingentes de seus autores, entender as teorias matemáticas e científicas em seus contextos culturais específicos é relevante para qualquer discussão séria a respeito da Epistemologia, da História, das funções e das bases destas disciplinas. No caso específico da noção de espaço e da matemática, a recepção cultural de algumas condições específicas conduzem a novas expressões que podem ser visualizadas na economia, nas artes pictóricas, no cinema e na música. Marco Li Calzi e Achille Basile, “Economists and Mathematics from 1494 to 1969”; Capi Corrales Rodriguez, “Mathematics, Arts and Aesthetics” Michelle Ermer, “Moebius Strip: From Art to Cinema”; Laura Lalli, “Mathematics & Cultures, Mathematics & Musics: A Model for Bronze Instruments” In *Mathematics and Culture I* (Berlin: Springer, 2000), 95-108; 123-138; 147-152; 281-292.

<sup>395</sup> William Ivins comenta a respeito da sincronicidade entre o pensamento geométrico e outras ideias ao longo do pensamento ocidental. A intuição do espaço se aprofunda nas diferentes formas culturais e artísticas desde o pensamento grego, passando pela perspectiva Renascentista e pela dissolução dos absolutismos científicos com o desenvolvimento de novas perspectivas a partir do século XIX. William Ivins, *Art and Geometry: A Study in Space Intuition* (New York: Dover, 1946), 105-109.

humanas, promovendo um modo de viver e de se expressar que somente podem ser entendidos por suas considerações metafísicas<sup>396</sup>. Neste segundo capítulo, a proposta de *re-encatamento* do mundo por meio do *maravilhamento*, sobretudo diante das expressões e apreensões *do Vero, do Belo e do Bom*, sustenta-se em uma investigação fenomenológica a respeito do espaço no *mundo da vida* contemporâneo. Para tanto, torna-se relevante uma recapitulação a respeito dos modos pelos quais as noções de espaço são apreendidas, entendidas e expressas ao longo do pensamento ocidental. Tal abordagem visa a considerar o espaço como condição de possibilidade para o entendimento do mundo e o mundo como condição de possibilidade para o estabelecimento das noções de espaço. Conforme as propostas fenomenológicas salientam, um retorno ao que se apresenta à consciência somente pode ser realizado plenamente por meio de uma investigação do *mundo da vida*, e.g., nos modos de constituição da inter-subjetividade, das linguagens e da existência humanas.

Assim, a proposta de uma *Fenomenologia do Espaço no mundo da vida* contemporâneo somente pode ser obtida por uma atitude teórica que considere de maneira significativa os modos pelos quais a Cultura se estabelece nas interfaces entre as diversas formas da racionalidade humana em suas diferentes tradições – argumento sustentado no primeiro capítulo e corroborada pela investigação fenomenológica neste segundo capítulo desta tese. As revisões históricas a respeito das noções de espaço propiciam inúmeros subsídios para uma *Fenomenologia da Cultura*, nas quais *o Vero, o Belo e o Bom* podem ser expressos e apreendidos por meio dos espaços concebidos e idealizados. A abordagem fenomenológica sustenta uma investigação do *maravilhamento*, do espaço, do Vero, do Belo e do Bom, conforme salientado anteriormente e compreendido na apresentação das diferentes tradições e metodologias fenomenológicas descritas no presente capítulo desta tese. Diante da impossibilidade de uma definição e de uma sistematização satisfatória a respeito do que seja o espaço, este é contemplado por meio de alguns textos de Jorge Luis Borges, no *Grande Sertão: Veredas* de Guimarães Rosa, assim também mediante algumas expressões da arte pictórica contemporânea, evidenciando certas possibilidades de experienciar o espaço como este se apresenta no *mundo da vida* e pode ser apreendido pela intuição humana. Entende-se que estes casos específicos de estudo evidenciam na Literatura e na arte pictórica contemporânea os modos pelos quais a apreensão, concepção e expressão do espaço articula em contextos específicos o Vero, o Belo e o Bom. Mostra-se como, por meio do espaço, as diferentes constituições dos

---

<sup>396</sup> Argumenta, por exemplo, como as transformações ocorridas pela algebrização e a axiomatização da geometria promovem uma distinção cultural fundamental entre a perspectiva visual para o entendimento e as considerações abstratas. David Berlinski, *The King of Infinite Space: Euclid and His Elements* (New York: Basic Books, 2013), 3-5.

discursos racionais se utilizam de considerações lógicas ou epistemológicas, éticas e estéticas para a sua concretização retórica no *mundo da vida*.

*Maravilhamento*, perplexidade, espanto e *maravilhamento*. Perante as inúmeras maneiras de conceber e apreender as ideias de espaço, opta-se por uma abordagem fenomenológica que ao mesmo tempo em que deseja a suspensão do juízo se proponha a investigar o *mundo da vida* no qual as ideias de espaço se originam e se sustentam. Assim, ao considerar pensadores e textos seletos para a compreensão histórica das ideias de espaço, não se almeja a elucidar todos os detalhes destas reflexões intelectuais específicas, mas a salientar importantes elementos que possibilitem a compreensão contemporânea a respeito do espaço. Dentre as variadas articulações, destacam-se as abordagens psicológicas, geométricas, físicas, epistemológicas, ontológicas e metafísicas. Ao considerar o *maravilhamento* como elemento central para a intelectualidade humana não se deseja uma tentativa hierárquica ou classificatória, visto que o *maravilhamento* somente pode existir no mundo, i.e., em um contexto específico de produção, reprodução, apreensão e expressão. Estas áreas destacadas na investigação a respeito do espaço compõem o *mundo da vida*, relacionando-se com os modos pelos quais o Vero, o Belo e o Bom podem ser articulados na Cultura. Sem a pretensão de uma *genealogia fenomenológica* ou *histórica*, entende-se que o *espaço psicológico*, evidenciado pela percepção, necessita das atribuições materiais dos objetos que compõem a realidade – o espaço físico. Todavia, ao evitar qualquer pretensão de um estudo a respeito das origens, as teorias e as abstrações intelectuais que possibilitam as afirmações sobre a (des)continuidade, (in)finitude, e (a)dimensionalidade não são produtos dos sentidos ou abstrações a partir dos dados sensíveis, mas modos de compreensão de uma experiência no mundo, iniciada necessariamente em um *maravilhamento*. Espaço: percebido, concebido, inventado, teorizado, inventado, concebido, percebido. Se nos é vedada qualquer afirmação categórica sobre o que seja e o que faz com que o espaço seja o que é, pode-se, entretanto, discutir como o espaço se apresenta à consciência e quais são as condições pelas quais este pode ser apreendido e expresso. Mostram-se, portanto, evidentes os motivos de uma abordagem fenomenológica. Ao afirmar a existência e, assim, propor um espaço ontológico no *mundo da vida*, as classificações e nossos desejos epistemológicos não são necessariamente claros e evidentes, mas a afirmação da racionalidade humana em busca pelo sentido de sua experiência humana no mundo é inegável.

As concepções a respeito do espaço se associam diretamente a ideias de características metafísicas na filosofia grega antiga antes do período clássico, sobretudo às noções que podem ser



entendida como *ser* e *não-ser*, assim também às suas variações e aos distintos modos de expressão destas perspectivas. Em outras palavras, os discursos a respeito da ideia de espaço são derivados da distinção entre a plenitude (*pleon*) e o vazio (*kenon*). Há uma dificuldade imensa em precisar a distinção entre os diversos paralelismos – plenitude e vazio, átomos e o *vacuum*, ser e não-ser – e uma definição precisa de cada termo isoladamente<sup>397</sup>. Em outras palavras, há uma impossibilidade de uma interpretação unívoca destes termos, visto que os modos como eles se articulam entre si em diversos contextos são essenciais para o entendimento de cada uma destas considerações<sup>398</sup>. Em uma leitura comparativa entre os trabalhos de Parmênides e Demócrito é possível perceber como estes diversos modos de percepção da realidade se entrelaçam. O filósofo eleata trata do ser e da plenitude, não permitindo, desta forma, o não ser e o vazio; o pensador atomístico reivindica a possibilidade do não-ser ao tratar do vazio necessário para o movimento<sup>399</sup>.

No pensamento platônico, o espaço não se restringe às suas particularidades físicas, mas deve ser entendido por meio de um discurso metafísico em que o Ser, o Uno e a Ideia podem ser apreendidos e representados pelo entendimento<sup>400</sup>. Uma das possibilidades interpretativas deste

---

<sup>397</sup> No caso específico dos termos comumente relacionados às ideias de espaço, destaca-se a dependência de contextos particulares para o entendimento dos termos *chora* e *topos*, embora exista a tendência de associar indiscriminadamente *chora* ao espaço e *topos* a lugar. Ao investigar o uso comum dos termos nas fontes literárias, constata-se em muitos momentos uma ambivalência entre os termos; embora *chora* se associe constantemente com extensão de uma terra firme, uma região ou um solo; *topos* também pode ser usado para denotar uma localização específica dentro de uma conjuntura maior, i.e., delimitada e precisa. Keimpe Algra. *Concepts of Space in Greek Thought* (Leiden: New York, 1994) 34-35.

<sup>398</sup> Discorda-se, assim, dos que sustentam uma discussão filosófica pura, na ausência de questionamentos matemáticos ou de investigações científicas para a interpretação dos inúmeros termos que possam ser associados à ideia de espaço contemporaneamente. Keimpe Algra. *Concepts of Space in Greek Thought*. Leiden: New York, 1994. Trata-se, portanto, de uma diferente relação com o mundo por meio de distintas formas de entender o pensamento em suas múltiplas formas, inclusive científicas e matemáticas.

<sup>399</sup> Deve-se notar ainda os infundados debates acerca das influências, das recepções e dos diálogos entre estas escolas de pensamento. Há aqueles que acreditam em uma influência da escola eleata no pensamento de Demócrito, argumentando que o mesmo recebe a teoria ontológica de Parmênides e faz algumas adaptações para evitar as contradições presentes nestes argumentos, de modo distinto do pensamento de Melisso de Samos e Zenão, pois assume a pluralidade, o movimento e a mudança. Jason Dayley. “*Demoscritus’ Parmedean Influence*” *Aporia* 16.2 (2006), 51-61. Por outro lado, há pesquisadores, que ao estudarem as similaridades terminológicas entre as mais variadas escolas do pensamento filosófico grego, associam os trabalhos atomísticos ao pensamento pitagórico. Tal argumenta visa a estabelecer uma distinção entre os “conflitos metafísicos” e as pesquisas atomísticas. R.G. Bury. “*The Origin of Atomism*” *The Classical Review* 30.1 (1916), 1-4. A identificação entre “ontologia e cosmologia” permite esta separação, mas não parece ser a perspectiva parmenídica, visto que esta procura investigar o ser e não os entes do mundo, sendo, portanto, “arbitrário” associar tais dimensões a esta linha de pensamento. Thomas S. Knight. “*Parmenides and the Void*”. *Philosophical and Phenomenological Research* 19.4 (1959), 524-528. Em sentido contrário, há posições que afirmam o sentido cosmológico do pensamento de Parmênides, ainda que sustentem os traços ontológicos que informam tal epistemologia. Rudolph Siegel. “*Parmenides and the Void*” *Philosophical and Phenomenological Research* 22.2 (1961), 264-266.

<sup>400</sup> O *chora* se associa, portanto, à manifestação do ser no mundo sensível, o qual se relaciona diretamente com o devir, visto que aquele que vem a ser é apropriado pelo receptáculo a ponto de tornar possível sua apreensão. Tais discussões

cenário, portanto, é a inserção de uma terceira via entre o material e o espiritual, i.e., o físico e o metafísico, que possibilite a apreensão do ser no mundo<sup>401</sup>. Por meio das discussões a respeito do ser e do devir, o *hypodoché* platônico - associado à ideia de espaço - é aquilo que aloca o que vem a ser e o *en-forma*<sup>402</sup>. Há, assim, uma distinção entre o mundo sensível entendido como uma cópia e, portanto, associado ao devir, e o ser que se *ex-pressa* no mundo possuindo ainda a imagem ideal<sup>403</sup>. O espaço, ao prover o lugar de todas as coisas que são<sup>404</sup> e alocar todos os corpos<sup>405</sup>, situa-se entre a idealidade e a sensibilidade. O conhecimento seguro somente pode ser obtido por aqueles que distinguem entre as imagens e a realidade do ser, i.e., entre as formas sensíveis de apreensão e a existência ideal dos seres que se apresentam por meio da sensibilidade<sup>406</sup>. Todavia, ao procurar definir o *hypodoché*, o humano constantemente recai em perplexidade, pois este assume as características do sensível e do inteligível, sem se reduzir aos mesmos.

O lugar para Aristóteles pode ser definido como aquilo que não se movimenta no interior do contido, sendo diferente de todos os corpos que podem ocupar o lugar<sup>407</sup>. Assim, em um dado movimento, se o limite interior de um corpo é trasladado, significa que este não é um lugar<sup>408</sup>. Todavia, devido ao movimento, não apenas no sentido de locomoção, mas também a atualidade do que há em potência, o lugar, segundo Aristóteles, deve ser investigado em conexão com o ser das coisas<sup>409</sup>. Embora não acredite que o espaço e a matéria sejam o mesmo, atribuindo tal conotação

---

estão inseridas no contexto dos debates a respeito da *Via da Verdade* e da *Via da Aparência*. Por ser concebido em um ponto intermediário entre o sensível e o ideal, o *chora* participaria de ambas as vias (*methexis*)

<sup>401</sup> Para tanto, a retórica do diálogo conduz o leitor a pensar em um princípio que perpassasse todas as coisas e, portanto, não esteja em uma realidade que possa ser plenamente descrita por considerações racionais. Tal princípio não pode ser associado aos seres apresentados apenas pela sensibilidade, mas em um princípio primordial. John Sallis, *Chorology: On Beginning in Plato's Timaeus* (Bloomington: Indiana, 1999), 98.

<sup>402</sup> *Tim* 50 c-d. In Plato, *Complete Works. Edited with Introduction and notes by John M. Cooper* (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997)

<sup>403</sup> Esta talvez seja uma das peças mais importantes para o entendimento do pensamento platônico, sobretudo por suas misturas entre as correspondências filosóficas e mitológicas sobre o *kosmos*. Nesta exposição, física e metafísica são inter-penetráveis: busca-se entender as atividades físicas, carece-se da metafísica; deseja-se entender as coisas como elas são, prescinde-se da ontologia. Nick Huggett, *Space from Zeno to Einstein: Classic Readings with a Contemporary Commentary* (Massachusetts: MIT, 1999), 3-5.

<sup>404</sup> *Tim* 52b

<sup>405</sup> *Tim* 50b

<sup>406</sup> A gênese platônica por meio do *hypodoché* relaciona tanto o ser ideal, como sua imagem sensível. Resta distinguir o ser e o devir, o sensível e o inteligível. F.E. Peters, *Termos Filosóficos Gregos: Um Léxico Histórico* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1974), 89-90.

<sup>407</sup> *Physics* 4.212a20 In Plato, *Complete Works. Edited with Introduction and notes by John M. Cooper* (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997)

<sup>408</sup> Peter Drum, "Aristotle's Definition of Place and of Matter" *Open Journal of Philosophy* 1.1 (2011): 35-36.

<sup>409</sup> Deve-se notar como a teoria aristotélica a respeito do lugar perpassa inúmeras áreas do saber abordadas pela dialética, relacionando o caráter abstrativo e concreto. Todavia, devida à característica imóvel do lugar, uma

a Platão, Aristóteles afirma que o movimento, potência e atualidade, somente pode ser entendido pelo estudo da substância, da qualidade, da quantidade e do lugar<sup>410</sup>. Define o lugar como aquilo que contém os corpos, mas não é parte deles ao mesmo tempo em que não é menor ou maior do que estes. Evidencia-se, portanto, como a ideia de *lugar* possui relações com o movimento das coisas e, portanto, características físicas, mas também, ao se relacionar com o *imóvel*, reveste-se de características metafísicas. Há uma abstração, i.e., uma imaginação racional a respeito dos limites e das localizações dos corpos em local concreto a partir da qual é possível inferir o ser das coisas, seus lugares naturais e também estudar o movimento<sup>411</sup>.

As heranças gregas sobre a noção de espaço perpassam o pensamento ocidental, conforme a abordagem sobre o postulado das paralelas feita anteriormente torna evidente. As relações entre as abordagens físicas e metafísicas propiciam ao gradual surgimento de uma diferenciação entre o espaço real e aquele que se constitui por artifícios teóricos. Suspende-se, temporariamente, uma discussão sobre o lugar e os corpos para focar novas abordagens explicativas para o movimento, as quais podem considerar a imaterialidade e o vazio<sup>412</sup>. Para tanto, alguns pensadores passam a distinguir o lugar (*locus*) do espaço (*spatium*), visto que o primeiro se refere a uma posição determinada de um corpo contido no segundo<sup>413</sup>. Há, portanto, uma série de inovações teóricas

---

abordagem matemática é conduzida por ser um campo ideal do pensamento a auxiliar na percepção dos corpos. H.R. King, "Aristotle's Theory of TOPOS" *The Classical Quarterly* 44 (1950): 76-96.

<sup>410</sup> *Physics* 4.209b-11-17. Deseja, assim, distinguir o espaço do lugar por acreditar que o pensamento platônico presente no Timeu relaciona espaço (*chora*), *princípios de matéria* (*hyle*), lugar (*topos*) e o vazio (*kenon*). Aristóteles concebe que a teoria do receptáculo platônica é contraditória; conforme o fundador da academia menciona na concepção de suas imagens e metáforas. Neste sentido, Aristóteles atribui o sentido de matéria primordial à ideia platônica justamente pelo tratamento metafísico e ontológico do problema. David Keyt, "Aristotle on Plato's Receptacle" *The American Journal of Philology* 82 (1961): 291-300

<sup>411</sup> Deve-se interpretar os textos aristotélicos criteriosamente, evitando, sobretudo, uma rápida distinção entre o pensamento platônico. Destacam-se, assim, a polissemia e os diferentes contextos em que o Estagirita se utiliza de termos que comumente podem ser traduzidos por matéria. Henry Mendell, "Topoi on Topos: The Development of Aristotle's Concept of Place" *Phronesis* 32.2 (1987): 206-231. Deve-se notar também as motivações metafísicas do pensamento aristotélico, entre estas: evitar uma discussão sobre a substância do lugar e a necessidade de todas as coisas possuírem o seu lugar.

<sup>412</sup> Mostra-se, assim, evidente como o pensamento de Galileu se insere neste contexto, pois visa a uma abordagem metodológica para a explicação do movimento, ao invés de discutir ontologicamente o lugar e o espaço. Descartes, apesar de assim proceder em seus estudos da filosofia natural, também indaga a respeito do que seja o espaço. Por este motivo, avalia não apenas as diversas possibilidades de entendimento do espaço, mas, por herança metafísica e lógica, afasta a ideia do vácuo. Edward Grant, *Much Ado About Nothing: Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 15-23. Richard Sorabji, *Matter, Space and Motion: Theories in Antiquity and Their Sequel* (London: Duckworth, 1988), 189-191.

<sup>413</sup> Tais considerações no contexto medieval são, inclusive, anteriores às traduções e divulgação dos textos aristotélicos. Marek Gensler et alli, "The Doctrine of Place in a Commentary on the 'Physics' Attributed to Antonius Andreae" *Early Science and Medicine* 4.4 (1999): 329-358. Mostra-se, portanto, como as inúmeras tendências que co-existem no período são amalgamadas em diferentes concepções a respeito do mundo por meio das considerações espaciais. Dentre os problemas e as teorias, as noções sobre o infinitamente grande e o infinitamente pequeno são importantes para estas

sobre a ideia de espaço que gradualmente iriam permitir uma superação do pensamento ptolomaico, conforme os desenvolvimentos dos trabalhos de Copernéico, Galileu, Descartes e outros atestam<sup>414</sup>.

Descartes discute a noção de espaço ao abordar os argumentos que sustentam o conhecimento e a existência das coisas materiais, enfatizando a necessidade de uma profunda articulação entre a mente e o corpo para a ação dos sentidos e, portanto, também para o conhecimento<sup>415</sup>. Os sentidos não nos mostram o que há nas coisas ou como as coisas são, mas por meio de uma combinação entre corpo e mente, eles nos indicam os benefícios e malefícios de algo em um contexto específico<sup>416</sup>. Assim, ao afirmar que a natureza dos corpos se constitui por sua extensão, Descartes deseja investigar filosoficamente os objetos ao excluir todas as características recebidas pelos sentidos. Neste contexto, a concepção usual de que o espaço seria um vazio sem nenhum objeto – *espaço imaginário* – e as transformações dos estados dos corpos sólidos impedem a defesa de uma afirmação que os corpos são extensões<sup>417</sup>. O filósofo aponta para a existência de uma confusão entre a qualidade e a quantidade, sobretudo quando os defensores de que as mudanças dos estados dos corpos seriam apenas uma explicadas pela quantificação<sup>418</sup>. Por outro lado, no caso do “espaço” ou do “lugar interno”, Descartes considera que não haja uma diferença real entre o espaço e a substância corpórea, mas na forma como concebemos estes<sup>419</sup>. O espaço e o lugar se referem a um corpo por meio do seu formato, tamanho e posição – esta que pode ser determinadas pelas relações dos corpos imóveis, ou ainda em um movimento sem a mudança de seu lugar em um mesmo instante de tempo<sup>420</sup>.

---

diferentes percepções do mundo. Pierre Duhem e Roger Ariew, *Medieval Cosmology: Theories of Infinity, Place, Time, Void and the Plurality of Worlds* (Chicago: University of Chicago Press, 1985, 3-138.

<sup>414</sup> Nick Huggett, *Space from Zeno to Einstein: Classic Readings with a Contemporary Commentary* (Massachusetts: MIT, 1999), 85-90.

<sup>415</sup> René Descartes, “*Principles of Philosophy*” In *The Philosophical Writings of Descartes* vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), II, §2

<sup>416</sup> René Descartes, “*Principles of Philosophy*” In *The Philosophical Writings of Descartes* vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), II, §3

<sup>417</sup> René Descartes, “*Principles of Philosophy*” In *The Philosophical Writings of Descartes* vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), II, §4-5.

<sup>418</sup> René Descartes, “*Principles of Philosophy*” In *The Philosophical Writings of Descartes* vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), II, §6-9.

<sup>419</sup> René Descartes, “*Principles of Philosophy*” In *The Philosophical Writings of Descartes* vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), II, §10-12.

<sup>420</sup> René Descartes, “*Principles of Philosophy*” In *The Philosophical Writings of Descartes* vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), II, §13. Ilustra a permanência do lugar por um corpo em movimento em um navio, pois este se locomove no interior, mas não no exterior da embarcação. Ao supor que não há pontos fixos, Descartes conclui que nenhuma coisa possui um lugar permanente, exceto nas determinações do pensamento humano. Este argumento possui um significativo impacto para o pensamento cosmológico cartesiano, pois permite ao filósofo

Descartes distingue o lugar do espaço ao afirmar que o primeiro se refere a uma posição determinada, não ao tamanho ou à forma, as quais são associadas ao espaço. Argumenta para tanto, que uma coisa pode sair de um lugar para o outro sem manter o mesmo formato e tamanho ou ainda manter estes, mas apenas trocar de lugar. Assim, conclui que o lugar se refere a uma posição dentro do sistema de referências estipulado em relação a outros objetos. A partir destas premissas, o pensador argumenta contra ao vácuo, pois não há nada entre a extensão interna do espaço – o lugar em que se encontra um determinado corpo – e a extensão do corpo<sup>421</sup>. O termo vazio, portanto, não denota ausência plena de coisas, mas o modo como a mente assume que não exista algo em um lugar ou no espaço. Torna-se evidente, portanto, as funções primordiais dos sentidos e da mente para a noção de espaço cartesiana, as quais aos poucos devem ser investigadas pela razão, como é o caso do vácuo, oriundo de uma suposição dos sentidos, mas impossível de ser sustentado segundo o pensamento cartesiano.

Deve-se enfatizar que tanto a assimilação como a distinção entre a matéria e o espaço ocupado é apenas conceitual e não real para Descartes<sup>422</sup>, pois ao conceber que toda substância possui extensão e que o espaço seria extensão, o raciocínio silogístico natural seria indagar a respeito da substância relativa ao espaço. Todavia, Descartes sustenta que toda substância se aloca em uma região do espaço<sup>423</sup>. A mente é um fator decisivo para a representação e concepção do espaço nas diferentes abordagens cartesianas. De um lado, há uma tendência metodológica na qual se deseja apenas uma explicação para o movimento, conforme inúmeras tradições medievais e renascentistas no início do período normalmente considerado moderno; por outro lado, há uma herança aristotélica e metafísica que se insere no contexto de uma concepção mais concreta, realista e também metafísica da realidade, conforme a importância da noção de substância revela<sup>424</sup>. Neste

---

considerar que a terra e também os planetas estejam em repouso em seus lugares, embora sejam carregados ao redor do sol. René Descartes, “*Principles of Philosophy*” In *The Philosophical Writings of Descartes* vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), III, §26-30.

<sup>421</sup> René Descartes, “*Principles of Philosophy*” In *The Philosophical Writings of Descartes* vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), II, §15-16

<sup>422</sup> John Cottingham, *Dicionário Descartes* (Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995), 60-61.

<sup>423</sup> Tal concepção de que cada substância está em seu lugar dialoga com as correntes de pensamento nas quais o espaço pode ser concebido como vazio ausente de coisas, como um continente de um sistema de relações ou um separador entre as extensões. No entanto, isto não significa que Descartes adote uma destas definições sobre o espaço, e.g., sabida é a sua rejeição do vácuo. O sistema de relações, conforme supracitado, permite discriminar uma posição relativa das coisas e não trata diretamente da forma ou tamanho. Quanto ao continente das coisas, há o problema da impenetrabilidade de toda extensão. Jonathan Bennett, “Space and Subtle Matter in Descartes Metaphysics” In *New Essays on the Rationalists*, ed. R. Gennaro e C. Heunemann (New York: Oxford University Press, 1999), 3-25.

<sup>424</sup> Pode-se ilustrar esta posição pela ideia citada anteriormente a respeito do espaço imaginário no pensamento medieval e sua relevância para as transformações científicas. Edward Grant, *Much Ado About Nothing: Theories of*

contexto, Descartes, a partir daquilo que poderia ser considerado comum aos sentidos e, portanto, evidente, assevera o vazio como uma decisão apriorística, visto que o corpo é percebido por suas extensões e não é possível conceber um espaço separado do corpo.

A proposta do entendimento do espaço por meio da mecânica newtoniana é um contraponto importante ao entendimento cartesiano sobre o espaço. Misturam-se as argumentações físicas e metafísicas, sobretudo ao serem consideradas as cartas entre Leibniz e Clarke<sup>425</sup>. Nestas, por exemplo, os argumentos teóricos são rapidamente associados a considerações práticas e também em discursos cosmológicos ou teológicos<sup>426</sup>. Por outro lado, embora a mecânica seja um exemplo da impossibilidade de uma geometria puramente abstrata, a hipótese de um espaço absoluto se enraíza em uma “necessidade lógica” – preservação de um estado inicial de um corpo na ausência da ação de uma força – e uma “necessidade ontológica” – um modo de superar as várias possibilidades de recepção dos sistemas inerciais<sup>427</sup>. Contudo, deve-se enfatizar que tais concepções newtonianas enfatizam primordialmente as características dinâmicas e operacionais, podendo, na interpretação de alguns, não se referir ao espaço como uma realidade física existente, mas como um ideal teórico que possibilite medidas relativas a este<sup>428</sup>. Em *De Gravitatione*,

---

*Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 15-23.

<sup>425</sup> Mesmo as interpretações que visam a relacionar os discursos newtonianos com uma “correlação epistêmica” – consideração teórica da matemática e verificação por meio dos experimentos – são incapazes de dissociar as próprias interpretações de Newton enraizadas em posições valorativas com ênfases teológicas e místicas. Max Jammer, *Conceitos de Espaço: A História das Teorias de Espaço na Física* (Rio de Janeiro: Contraponto, 2010), 148-153. As aproximações ingênuas sobre as relações entre o pensamento científico e os pressupostos metafísicos tendem a enfatizar uma dualidade inexistente, mas construída para a distinção entre elementos tradicionais e inovadores. Todavia, mostra-se impossível uma distinção precisa, especialmente no caso particular de Newton em que as perspectivas experimentais e as considerações metafísicas são intimamente entrelaçadas. Hylarie Kochiras, *Force, Matter, and Metaphysics in Newton's Natural Philosophy* (PhD diss, Chapel Hill, 2008), 170-173.

<sup>426</sup> Uma das possibilidades de entender estas considerações retóricas se enraíza no entendimento comum de que seria possível inquirir a constituição do mundo e os modos de apreensão do mesmo por meio da racionalidade humana. Consequentemente, as discussões a respeito do espaço – ser este absoluto ou relativo – somente faz sentido em uma discussão metafísica. Howard Stein, "Newton's Metaphysics" In *The Cambridge Companion to Newton*, ed. Bernard Cohen e George Smith (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 256-307.

<sup>427</sup> Max Jammer, *Conceitos de Espaço: A História das Teorias de Espaço na Física* (Rio de Janeiro: Contraponto, 2010), 138-142. Todavia, esta hipótese não proporciona nenhum meio de verificação por meio dos sentidos.

<sup>428</sup> Stephen Toulmin, "Criticism in the History of Science: Newton on Absolute Space, Time, and Motion I" *The Philosophical Review* 68.1 (1959): 1-29; Stephen Toulmin, "Criticism in the History of Science: Newton on Absolute Space, Time, and Motion II" *The Philosophical Review* 68.2 (1959): 203-227. Ao considerar o cuidado de Newton em não extrapolar os limites impostos por ele mesmo em sua teoria, mostra como intérpretes posteriores estavam preocupados em afirmar ou negar a existência de um espaço absoluto, enquanto que o físico inglês prefere apenas uma aproximação hipotética que facilite o entendimento das aplicações físicas.

Newton argumenta que o espaço é distinto da matéria e, conseqüentemente, aloca a mesma sem possuir nenhum efeito possível de mensuração<sup>429</sup>.

As variadas reações à proposta newtoniana não necessariamente se referem a seus pressupostos e resultados físicos, mas aos diferentes modos pelos quais a noção de espaço absoluto se relaciona com as concepções cosmológicas e racionais para o entendimento do mundo. Para os críticos, nota-se a impossibilidade de experimentação, mas também de sustentação racional da posição absolutista. Berkeley e Mach representam posições diferentes, mas que enfatizam o observável como um dos critérios relevantes para a validação de uma posição intelectual, especialmente ao se oporem a afirmações “essencialistas” nas teorias físicas<sup>430</sup>. Entende-se, portanto, que a distinção newtoniana entre o real e o aparente, o absoluto e o relativo, o teórico e o mensurável se enraíza em predisposições intelectuais do pensador. Mais precisamente, um espaço absoluto é impossível de ser apreendido pela cognição humana – pelos sentidos, pela imaginação ou pelo intelecto; seria, assim, desnecessário e sem significado concreto<sup>431</sup>. Por outro lado, as críticas às conseqüências racionais da noção absoluta do espaço desvelam inúmeras interfaces metafísicas e intelectuais sobre o tema<sup>432</sup>. As posições relativistas de Leibniz sobre o espaço enfatizam a idealidade do espaço como uma ordem de co-existência dos fenômenos físicos. Conseqüentemente, se não existisse a matéria a ser ordenada, não existira a ideia de espaço<sup>433</sup>.

---

<sup>429</sup> O espaço, portanto, pode ser visto como um objeto geométrico, sobretudo pela opinião comum em que o objeto e suas formas podem ser confundidos. Ademais, por ser uma condição prévia para a existência dos objetos, estar em todas as partes e se distinguir do nada, o espaço se associa ao divino. Nick Huggett, *Space from Zeno to Einstein: Classic Readings with a Contemporary Commentary* (Massachusetts: MIT, 1999), 107-143. Nas palavras de Einstein, o espaço seria como uma caixa infinita contendo os objetos materiais sem sofrer nenhum efeito do movimento ou das possíveis forças ativas em seu interior. Albert Einstein, “Apresentação” In *Conceitos de Espaço: A História das Teorias de Espaço na Física*, Max Jammer (Rio de Janeiro: Contraponto, 2010), 16-18.

<sup>430</sup> Nick Huggett, *Space from Zeno to Einstein: Classic Readings with a Contemporary Commentary* (Massachusetts: MIT, 1999), 169-188; Max Jammer, *Conceitos de Espaço: A História das Teorias de Espaço na Física* (Rio de Janeiro: Contraponto, 2010), 140. Os argumentos destes pensadores são distintos, mas as raízes críticas comuns são claras, sobretudo ao apelo para o esquecimento de um espaço e de um tempo absoluto por não serem necessários para a explicação da teoria newtoniana, opondo-se a afirmações ontológicas ou a “características essencialistas”. Karl Popper, “A Note on Berkeley as Precursor of Mach” *The British Journal for the Philosophy of Science* 4 (1953): 26-36.

<sup>431</sup> O espaço e o tempo absolutos são dispensáveis para o estudo mecânico do movimento e não são, portanto, justificáveis. W.A. Suchting, “Berkeley’s Criticism of Newton on Space and Motion” *Isis* 58.2 (1967): 186-197.

<sup>432</sup> Neste debate, evidenciam-se os pressupostos metafísicos destas considerações científicas, misturando argumentos físicos, teológicos e cosmológicos. Margula Perl, “Physics and Metaphysics in Newton, Leibniz and Clarke” *Journal of the History of Ideas* 30.4 (1969): 507-526. Entre os temas, destacam-se Deus, a alma, e o livre arbítrio. Ezio Vailati, *Leibniz and Clarke: A Study of Their Correspondence* (New York: Oxford University Press, 1997), 3-16.

<sup>433</sup> Embora possa existir alguma tendência em opor diametralmente as posições relativas e absolutas sobre o espaço, deve-se considerar que as posições de Newton e de Leibniz possuem elementos comuns. Se há um contraste ao se definir as origens da noção espacial – dadas absolutamente ou relativas à posição dos objetos – as relações espaciais são irredutíveis. Edward Khamara, “Leibniz’ Theory of Space: A Reconstruction” *The Philosophical Quarterly* 43 (1993): 472-488. Tais considerações são vistas na relação entre o “espaço real” e o “espaço ideal” a partir do qual as

Todavia, tal assertiva não predispõe uma entidade material apenas, mas uma situação a ser avaliada em todas as suas relações<sup>434</sup>.

Howard Caygill sustenta que Kant reescreve o clássico problema a respeito da natureza do espaço ao sintetizar as diferentes posições filosóficas de seu tempo sem o resolver, acrescentando ainda o problema da subjetividade – ou da passividade – a qual possibilita a coordenação dos objetos sensíveis. O filósofo de Königsberg trata das características de coordenação da ideia de espaço por meio da subjetividade, sem, contudo, distinguir entre os aspectos materiais e formais de sua natureza<sup>435</sup>. Todavia, através destas investigações, conclui-se que seja impossível uma descrição conceitual; assim, somente através de um argumento transcendental seria possível a compreensão do espaço enquanto intuição pura e subjetiva a coordenar a sensibilidade. Ademais, o espaço e o tempo propiciam a percepção e a representação das coisas como elas se apresentam à sensibilidade e não como elas são em si ou em suas relações. Conclui-se que o conhecer humano ocorre por meio da sensibilidade, do tempo e do espaço.

Kant sintetiza diversas posições de seus contemporâneos a respeito das ideias de espaço em diversos momentos de sua atividade filosófica, adotando características particulares de diferentes pensadores em seu próprio raciocínio. A relação entre as ideias metafísicas, as pesquisas físicas e o raciocínio matemático propiciam inúmeros paralelos em reflexões adotadas e transformadas por Kant. Desta maneira, o pensador de Königsberg entra nos debates intelectuais de seu período adotando algumas posturas que seriam deixadas de lado no decorrer do tempo, embora estas posições mantenham características relevantes para o pensamento posterior deste filósofo. Percebe-se, assim, como o questionamento a respeito do espaço, em suas variadas formas de entendimento, propicia um percurso filosófico gradual, iniciando-se na escola de pensamento de Leibniz e Wolff, passando pelas reflexões de Descartes, Locke e Newton, para, enfim, culminar no pensamento crítico transcendental. Torna-se evidente, ao estudar estas transformações no desenvolvimento

---

posições absolutistas e relativistas podem ser vistas em perspectiva. Vincenzo de Risi, *Geometry and Monadology: Leibniz's Analysis Situs and Philosophy of Space* (Basel: Birkhäuser, 2007), 477-579.

<sup>434</sup> Tema bastante discutido na crítica aos trabalhos de Leibniz, sobretudo no que tange à ordem ideal e imaginada que comumente se atribui ao espaço e ao lugar. Richard Arthur, "Space and Relativity in Newton and Leibniz" *The British Journal for the Philosophy of Science* 45.1 (1994): 219-240. Pode-se deduzir, portanto, que o espaço seria uma abstração a partir das relações dos corpos em uma dada situação.

<sup>435</sup> Howard Caygill. *A Kant Dictionary. The Blackwell Philosopher Dictionaries* (Malden: Blackwell, 2007), 373.



kantiano a respeito da ideia de espaço, a importante relação entre epistemologia e o pensamento metafísico kantiano<sup>436</sup>.

Ao iniciar suas reflexões sob a influência das recepções do projeto metafísico de Leibniz, Kant considera uma força primordial em relação imediata com a extensão e o espaço, associando esta força às mônadas, conforme descrito por Leibniz<sup>437</sup>. Tal força primordial assegura o pensamento geométrico, visto que este se estabelece devido à concordância com as leis oriundas das substâncias e suas relações<sup>438</sup>. A afinidade existente entre os pensamentos geométricos e metafísicos é latente nestas observações, sobretudo ao se enfatizar a possibilidade de modos diversos para o entendimento do espaço e da geometria além do euclidiano existirem. O espaço, as geometrias e a metafísica não se associam à subjetividade, mas às substâncias e suas relações<sup>439</sup>.

Somente quando inicia sua crítica ao modelo metafísico herdado, Kant passa a discutir a possibilidade de um entendimento subjetivo e intuitivo do espaço, em detrimento de uma relação

---

<sup>436</sup> Esta relação profunda deve ser entendida em seu contexto histórico particular, sobretudo no significado de um estabelecimento da razão para tratar de todos os assuntos da vida humana. Refere-se, deste modo, não apenas aos conflitos metafísicos, matemáticos e de concepção da natureza, mas também aos diversos modos da busca por segurança e rigor para o pensamento. Frederick Beise. “*Kant’s Intellectual Development 1746-1781*” in *Cambridge Companion to Kant*, ed. Paul Guyer (New York: Cambridge University Press, 1992), 26-29.

<sup>437</sup> Ao negar que a matéria poderia ser considerada uma substância conforme as afirmações Cartesianas, Leibniz afirma que as mônadas são a base de todo e qualquer fenômeno, em modos orgânicos e hierárquicos. Gottfried Leibniz. *Discourse on Metaphysics, correspondence with Anauld and Monadology* (Chicago: The open Court Publishing Company, 1908), 253-266. Tais distinções entre o pensamento Cartesiano e as ideias de Leibniz também se refletem na filosofia natural, visto que este prefere a *vis viva* e Descartes o *momentum* para o estudo do movimento, ao passo em que Kant desejaria sanar tal controvérsia sem sucesso. Eric Watkins. *Kant: Natural Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 1-9. Há uma intensa relação entre o pensamento metafísico de cada pensador e suas expressões físicas e teológicas: Descartes assume a natureza imutável de Deus pela conservação da quantidade de movimento; para Leibniz, as mônadas são expressões do poder, do conhecimento e da vontade divinas. Gottfried Leibniz. *Discourse*, 261. Tais características compõem ao seu modo o ideal de *mathesis universalis* do período. D’Alembert popularizou o entendimento que os dois modos de entendimento do movimento eram equivalentes, possuindo apenas contextos diferentes. Tratava-se de uma questão semântica. L.L. Laudan. “*The vis viva Controversy, a Post-Mortem*” *The History of Science Society* 59.2 (1968): 130-143. Desta maneira, o pensamento kantiano a respeito do tema possui diferentes desdobramentos e se encontra no centro do debate intelectual no contexto europeu em questão.

<sup>438</sup> Immanuel Kant, “*Thoughts on the True Estimation of Living Forces*” in *Natural Science: The Cambridge Edition of the works of Kant* ed. Eric Watkins (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), § 9-10.

<sup>439</sup> Sabe-se que, posteriormente, Kant rejeita outros modelos geométricos como formas de representar o mundo por serem *contra-intuitivas* e não serem passíveis de *serem construídos*. Por não possuir um sistema métrico, tais geometrias somente teriam sua consistência na imaginação, não possuindo aplicações no mundo concreto. Sabe-se que todas estas objeções não subsistiram ao tempo. Ronald Calinger. “*Kant and Newtonian Science: The Pre-Critical Period*” *The History of Science Society* 70.3 (1979): 348-362. Todavia, baseado em seus trabalhos pré-críticos, pode-se imaginar uma reflexão filosófica que sustente novas perspectivas geométricas, ainda que a intuição pura do espaço por meio da subjetividade no período posterior iluda ao filósofo no que diz respeito a estas objeções. Gordon Brittan. *Kant’s Theory of Science* (Princeton: Princeton University Press, 1978), 68-89.

externa e objetiva, de atração e repulsão de forças<sup>440</sup>. Tal atitude é corroborada pelo entendimento de que a metafísica não se refere às substâncias e à busca das primeiras causas, mas é uma ciência que estipula os limites da razão<sup>441</sup>. Curiosamente, neste momento da trajetória kantiana há uma recepção do pensamento newtoniano, especialmente as condições metafísicas inerentes ao pensamento do físico inglês – sobretudo a possibilidade de associar aquilo que não pode ser percebido e medido às coisas corpóreas. Assim, de modo similar aos geômetras, inicia-se uma reflexão da obtenção da ideia de direcionalidade pelo corpo. Alinha-se ao pensamento de um espaço absoluto que possibilite a orientação e a referência, pois esta perspectiva sugere que o espaço seja a condição de possibilidade para a percepção das coisas corpóreas<sup>442</sup>.

A aderência à perspectiva absoluta nos termos newtonianos de entendimento a respeito do espaço é breve, principalmente devido aos problemas de fundamentação racional desta posição e a articulação das primeiras impressões pela sensação. Tanto as ideias de Leibniz quanto as interpretações da posição Newtoniana possuem em si uma fantasmagoria que não subsistem a uma análise crítica da ideia de espaço. Postular uma substância e suas relações ou um espaço absoluto ideal que possibilite a mensuração do concreto resultaria, inevitavelmente, nas antinomias tratadas

---

<sup>440</sup> Esta posição sobre as forças de atração e repulsão pode ser vista na tentativa de demonstrar a existência das Mônadas de acordo com a geometria, assim também os modos de seu funcionamento físico. Immanuel Kant. “*The Employment in Natural Philosophy of Metaphysics combined with Geometry, of which Sample I contains the Physical Monadology*” In *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant: Theoretical Philosophy 1755-1770*, ed. David Walford (New York: Cambridge University Press, 2003), 361-372. À luz do pensamento transcendental kantiano e da história do pensamento filosófico subsequente, parece-nos irônico a forma argumentativa de Kant nesta obra, especialmente se nos atentarmos para o seu *despertar de um sono dogmático* e para a rejeição de alguns modelos de geometria por suas aplicações práticas. Evidentemente, o filósofo é fruto de seu tempo e inicia seu pensamento sob a égide do grande pensador alemão do período, Gottfried Leibniz. Do mesmo modo em que Kant acusou algumas expressões da Cultura humana de serem fantasmagóricas, Bertrand Russel vê nas mônadas um fantástico conto de fadas totalmente arbitrário, apesar de coerente. *A critical exposition of the Philosophy of Leibniz* (Cambridge: Cambridge University Press, 1900).

<sup>441</sup> Ao estudar alguns pensamentos místicos de seu tempo, Kant sustenta que “a terra de sombras é o paraíso para os sonhadores” e que “a luz da metafísica a fenecer torna visível o reino de sombras”. Immanuel Kant. *Dreams of a Spirit-Seer illustrated by dreams of metaphysics* (London: Swan Sonnenschein, 1900), 37; 55. Tais considerações fornecem à metafísica a tarefa de elucidar e esclarecer os limites da compreensão humana. Em outro trecho da mesma obra, o filósofo compara os poetas antigos e os geômetras pelo uso da analogia, tanto um como outro não se referem a entidades reais e concretas: “*concordam entre si analogamente e nunca em qualidade*” Immanuel Kant. *Dreams of a Spirit-Seer*, 70. Deve-se negar especulações sem sentido, e.g., como preencher um cubo com seres imateriais Immanuel Kant. *Dreams of a Spirit-Seer*, 43-44.

<sup>442</sup> Tal raciocínio se inicia por uma interpretação filosófica a respeito do *situs* em Leibniz, o qual pode ser entendido como uma precursora da topologia contemporânea, mas também possui inúmeras conexões com as mônadas, a percepção dos fenômenos, a constituição do espaço real e do espaço ideal em relação à matéria. Há ainda a associação entre o *situs* com o rigor geométrico no período, as fundações do cálculo e suas aplicações na mecânica. Vincenzo De Risi. *Geometry and Monadology: Leibniz’s analysis situs and Philosophy of Space* (Basel: Birkhäuser Verlag, 2000). Desde o início, Kant trata de avaliar a possibilidade de um entendimento do espaço sem a ideia de relação, mas pelas vias absolutas ou intuitivas – embora entenda as dificuldades de fundamentação plena a respeito desta tese. Immanuel Kant “*Sobre o primeiro fundamento da distinção de direções no espaço*” *Geografia* 15 (2006): 131-139.

exaustivamente na primeira Crítica<sup>443</sup>. Kant rejeita a associação entre extensão e o espaço; a ideia de que o espaço seja uma ordem racional das substâncias; uma abstração dos sentidos aos moldes empíricos; e, ao mesmo tempo, sustenta que o espaço não pode ser simplesmente postulado como absoluto. Todas estas ideias não passam pelo crivo da razão, pois somente nos indicam uma conexão com os fenômenos, sem investigar os princípios fundamentais que propiciam o surgimento destas ideias a respeito do espaço. Por outro lado, Kant argumenta que o espaço é uma ordem dos objetos sensíveis, todavia sem uma força substancial oriunda dos mesmos; tal coordenação dos objetos sensíveis é feita de forma intuitiva, pois o espaço fornece a possibilidade da sensibilidade sem, contudo, ser derivado dos sentidos. Ao relacionar a Geometria com as propriedades da intuição, Kant inicia a elaboração de seu pensamento metafísico tardio sobre os limites da razão: o espaço somente pode ser experienciado e compreendido de forma *passiva*<sup>444</sup>. Há, portanto, uma relação sinérgica entre os métodos simbólicos de expressar o conhecimento e a intuição. Assim, o espaço não pode ser definido pelos conceitos ou pelos dados externos, possuindo uma representação única dada por uma intuição pura<sup>445</sup>.

Todo o percurso kantiano sob a investigação das ideias de espaço converge para a *Estética Transcendental*, na qual tanto este como o tempo são intuições apriorísticas puras que sustentam a sensibilidade e, conseqüentemente, a racionalidade humana<sup>446</sup>. Na *primeira Crítica*, por meio de

---

<sup>443</sup> Pode-se dizer que o tema do espaço avança para a fase madura do pensamento do filósofo de Königsberg, sobretudo em suas investigações a respeito da esfera transcendental do conhecimento. Neste sentido, não apenas as tradicionais antinomias conduzem a razão para um momento de suspensão e autojulgamento, mas também a própria pergunta sobre a constituição do espaço. Deste modo, o espaço não se resume às características empíricas, tampouco aos aspectos subjetivos, mas deve ser entendido sob a ótica das condições e das possibilidades para a cognição. As decomposições analíticas das perspectivas de Leibniz e de Newton são fundamentais para o pensamento posterior da *Crítica* e para o discurso transcendental kantianos. Lucas Amaral. “*The 1768 Opusculum: ‘On The Ultimate Ground Of The Differentiation Of Regions In Space’ And Its Contribution To Space As A Theme In Kant’s ‘Transcendental Aesthetics’*” *Revista Eletrônica de Filosofia* 9.1 (2012): 10-21.

<sup>444</sup> Conforme argumenta Orlando Bruno Linhares, há uma distinção essencial entre a *Dissertação* inaugural e a *Crítica da Razão Pura*, pois a segunda obra trata do transcendental, ao mostrar as antinomias da razão. “*Ciência e Metafísica na Dissertação de 1770*” *Kant e-prints Série 2.2.2* (2007): 143-163. Isto não significa que as antinomias sejam “falsas”; ao contrário, elas constituem genuínos problemas para a razão e encontram uma solução nas condições e nas possibilidades da realidade transcendental. Desta maneira, há também inúmeras semelhanças entre as duas obras, especialmente no que tange ao foco do nosso estudo, a ideia de espaço.

<sup>445</sup> Assim, o filósofo de Königsberg conclui que: as coisas corpóreas afetam os sentidos, mas o espaço não deriva dos mesmos; o espaço é representação única, possuindo todas as coisas em si; o espaço não pode ser descrito, não deriva também dos conceitos; não é uma substância ou algo concreto, mas subjetivo e ideal; fornece o esquema para a compreensão, sendo o fundamento da sensibilidade pela subjetividade e pela racionalidade humanas. Immanuel Kant. “*On The Form and Principles of the Sensible and Intelligible World*” In *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant: Theoretical Philosophy 1755-1770*, ed. David Walford (New York: Cambridge University Press, 2003), 373-406.

<sup>446</sup> Assim também expõe Charles Parsons. Ao estudar o desenvolvimento das ideias de espaço em Kant, mostra as gradativas transformações até o surgimento de uma concepção do espaço como uma *intuição apriorística*. Esta última

um estudo dos fenômenos através da sensibilidade humana e da razão em suas múltiplas formas e características, há uma distinção fundamental entre aquilo que se pode conhecer e a coisa em si. Desta maneira, resume Alexandre Morujão no prefácio a uma edição portuguesa:

Saber o que são as coisas obriga, pois, ao concurso da sensibilidade e do entendimento. Mas a coisa, tal como a conhecemos, não é simples imagem de algo real. A coisa, tal como se pode compreender graças às faculdades que o homem possui, é a coisa na medida em que me aparece; i. é, dada pelas formas da sensibilidade — o espaço e o tempo — ou seja, é o fenômeno<sup>447</sup>.

De fato, Kant resume suas pesquisas anteriores a respeito do espaço ao estudar as formas da intuição sensível e as condições da existência das coisas enquanto fenômenos que se apresentam à sensibilidade. O espaço e o tempo constituem uma intuição pura, ou seja, não possuem qualquer relação com os sentidos, ao passo que a *estética transcendental* deseja investigar estes princípios apriorísticos e a *lógica transcendental* se utiliza dos princípios validados pela razão<sup>448</sup>. Assim, ao suspender todos os conceitos e raciocínios lógicos formais, juntamente à avaliação de toda e qualquer recepção dos dados da sensibilidade por meio da *estética transcendental*, conclui-se que o espaço e o tempo são intuições puras e princípios de todo e qualquer conhecimento. A geometria, por conseguinte, é um corpo  *sintético a priori*  que descreve as propriedades do espaço. Tais observações estão em consonância com seus trabalhos anteriores, nos quais a ideia de espaço pressupõe um estudo de suas características e as definições formais do pensamento geométrico. Kant argumenta que tal entendimento da geometria se sustenta na impossibilidade de existirem proposições que ultrapassem os conceitos; todavia, uma  *intuição pura*  do espaço não pode ser obtida por meio de conceitos, mas fornece as condições de possibilidades para o entendimento<sup>449</sup>. Assim, o filósofo de Königsberg disserta a respeito do espaço o que segue: o espaço não é inerente às coisas, tampouco representa as propriedades das coisas em si, nem estas em suas relações, mas é condição subjetiva da sensibilidade que permite a intuição externa e as representações<sup>450</sup>.

Após o surgimento das geometrias não-euclidianas e suas aplicações, inúmeras tendências científicas e filosóficas salientaram a possibilidade de uma mudança nos modos pelos quais a razão

---

posição deve ser entendida no âmbito da estética transcendental e de um estudo analítico a respeito das condições e das possibilidades da sensibilidade. Charles Parsons. “*The Transcendental Aesthetic*” in *Cambridge Companion to Kant*, ed. Paul Guyer (New York: Cambridge University Press, 1992), 67-80.

<sup>447</sup> Immanuel Kant. *Crítica da Razão Pura* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2001).

<sup>448</sup> Immanuel Kant. *Crítica da Razão Pura*, B32.

<sup>449</sup> Immanuel Kant. *Crítica da Razão Pura*, B41.

<sup>450</sup> Immanuel Kant. *Crítica da Razão Pura*, B42-B45.

humana se relaciona com a realidade. Henri Poincaré é uma das vozes mais influentes para a aceitação dos novos modos de compreensão do espaço devido à criação das geometrias não-euclidianas e das propostas relativísticas a estas associadas. Em inúmeros textos, o pensador francês expõe detalhadamente os motivos pelos quais as convenções humanas seriam determinantes para a aceitação de um modelo geométrico em detrimento de outro. Conforme expresso em diversas oportunidades, afirma-se que seria impossível encontrar uma contradição nas propostas de Euclides ou de Lobachevsky, i.e., ambas são logicamente consistentes.

Se por um lado as conclusões são feitas por meio de inferências que se sustentam em premissas evidentes, a experiência particular e seus objetivos são determinantes para o entendimento do modelo adequado a ser utilizado. Todavia, “*os axiomas geométricos não são sintéticos a priori e tampouco experimentais*”, são convencionais<sup>451</sup>. Entende por esta afirmação que a escolha é guiada por experimentos, mas estes não são absolutamente determinantes; o humano se mantém livre para optar por outras formas de entendimento da realidade. Neste sentido, não há sentido considerar que um modo de entender as relações do espaço é mais verdadeiro do que outras formas, são apenas distintas maneiras de medir e de interagir com o mesmo problema. Sustenta tal argumento, sobretudo, na conveniência das práticas intelectuais particulares e na intuição humana. Deve-se avaliar as relações e as diferenças existentes entre *espaço geométrico* e *espaço de representação*<sup>452</sup>. O primeiro, devido à imaginação e à abstração, possui características que são usadas, convenientemente, em alguns casos, mas que não eliminam outras formas de entendimento a respeito do espaço e, conseqüentemente, outras formas de organização da experiência humana no mundo. Assim, a convenção de um espaço contínuo, infinito, isotrópico, homogêneo e tri-dimensional não se sustenta em outras formas de concepção que se utilizam de distintos elementos da sensibilidade, e.g., a acomodação visual e a dimensionalidade do tato. Todavia, o espaço convencional para a descrição dos fenômenos físicos é construído a partir de uma série de inferências, muitas destas sequer no âmbito da consciência. Não se refere, portanto, a uma imposição natural devido às condições humanas de apreensão<sup>453</sup>. Os experimentos, por sua vez, ajudam na estruturação dos conceitos mentais e possibilitam abarcar a ideia desejada, “guiando” o pensamento ao que se aparenta mais verdadeiro<sup>454</sup>.

---

<sup>451</sup> Henri Poincaré, “Non-Euclidean Geometries” In *Science and Hypothesis* (New York: Dover, 1952), 50.

<sup>452</sup> Henri Poincaré, “Space and Geometry” In *Science and Hypothesis* (New York: Dover, 1952), 51-71

<sup>453</sup> Henri Poincaré, “Space and Geometry” In *Science and Hypothesis* (New York: Dover, 1952), 58.

<sup>454</sup> Henri Poincaré, “Space and Geometry” In *Science and Hypothesis* (New York: Dover, 1952), 71.

Para Einstein, deve-se considerar a experiência como um fator essencial para a constituição do sentido no trabalho científico, incluindo os elementos e as características pré-científicas que sustentam e perpassam o rigor intelectual<sup>455</sup>. No caso da investigação a respeito do espaço, deve-se estudar as noções anteriores à sistematização científica a fim de compreender os pressupostos e as afirmações a respeito do espaço no pensamento intelectual. Neste sentido, o famoso físico pondera sobre os modos pelos quais o conhecimento científico se desenvolve a partir de um conhecimento “pré-científico”. O espaço, de acordo com Einstein, predispõe corpos sólidos e não pode ser reduzido a um entendimento apriorístico, pois a partir das relações espaciais se considera os intervalos entre os corpos e por abstração se infere um espaço, aparentemente real, a interagir com estes sólidos<sup>456</sup>. Assim, Einstein pode afirmar que Euclides não pressupõe a realidade do espaço, mas a existência das relações dos objetos entre si e com o espaço – posteriormente suposto – com os objetos. Acredita que somente a partir de Descartes e à introdução da ideia do contínuo seria possível compreender o entendimento contemporâneo do espaço, sobretudo ao estipular o sistema de coordenadas e as figuras como pontos, não existindo um privilégio para nenhuma forma geométrica em particular, mas para as leis que governariam os corpos rígidos<sup>457</sup>. Assim, tais avanços formais proporcionaram a Newton a possibilidade de estudar os movimentos inerciais e propor um espaço que afetasse aos corpos rígidos, sem ser afetado por estes. Einstein, portanto, considera como “convencional”, a ideia de um o espaço entendido como um continente passivo, sem qualquer interação com as ocorrências físicas e sem ser modificado por estas. Todavia, com o surgimento das teorias a respeito das ondas e dos campos, sobretudo devido ao modo como as

---

<sup>455</sup> Contrapõe o saber oriundo da síntese entre teoria e experiência a uma abordagem meramente lógica, na qual os conceitos e os julgamentos dependem um do outro na constituição de uma certeza absoluta. Considera que tal investigação possui um conteúdo vazio quando não for corroborada e constituída a partir da experiência. Albert Einstein, “The Problem of Space, Ether and the Field in Physics” In *Essays* (New York: Philosophical Library, 1934), 61-63.

<sup>456</sup> Há uma crítica aberta ao espaço como *condição de possibilidade transcendental* no pensamento kantiano, mas também a toda e qualquer consideração que não leve em consideração a aplicabilidade de uma teoria específica às realidades e aos problemas concretos. Einstein argumenta que se um possível arqueólogo, sem qualquer conhecimento dos nossos modos de entendimento do mundo, estudasse qualquer um dos tratados geométricos, seus entendimentos lógicos e argumentativos a partir dos postulados e regras do pensamento não forneceria qualquer sentido, o qual somente poderia ser obtido com a experiência no mundo. Albert Einstein, “The Problem of Space, Ether and the Field in Physics” In *Essays* (New York: Philosophical Library, 1934), 62-63.

<sup>457</sup> Opinião similar possui Henri Bergson, embora não considere nomes específicos no desenvolvimento moderno, o pensador francês afirma que a noção de espaço conforme entendida a partir das ciências modernas não é vista nas considerações aristotélicas e em seus intérpretes. Henri Bergson, *O que Aristóteles pensou sobre o lugar* (Campinas: Unicamp, 2013), 170-175.

forças interagem entre si em diferentes localidades, fez-se necessário repensar esta condição do espaço para o entendimento dos fenômenos físicos a partir destas observações<sup>458</sup>.

Einstein, no quinto apêndice de *Relativity: The Special and the General Theory*, ao tratar sobre a Relatividade e o problema do espaço, afirma que o espaço-tempo não possui existência em si mesmo, ausente dos objetos físicos da realidade, mas como uma qualidade estrutural do campo. Ademais, constata que não existe um espaço sem um campo e, caso este seja retirado por um processo imaginativo, nada restaria. Conclui, assim, que a formação conceitual dos objetos materiais precede à investigação do espaço e do tempo. O famoso físico considera, portanto, que não é possível sustentar a existência do espaço independente dos objetos ou da realidade física, visto que os objetos estão no espaço, e somente podem ser descritos por meio de suas extensões espaciais<sup>459</sup>. Considera-se, portanto, que a ideia de um espaço vazio não possui sentido, pois há sempre um campo de forças entre os objetos a suscitar as possíveis descrições espaciais dos mesmos, o que não requer a existência de um espaço e de um tempo absoluto. Filosoficamente, suas considerações remontam às distinções já discutidas anteriormente entre o nada e o vazio, pois, na opinião de Einstein, ao se retirar as forças de um campo não restará um espaço vazio, mas o nada. Para se pensar o espaço a partir do ponto de vista físico, defendido nestes argumentos, há a necessidade do campo, sem o qual o espaço não existiria e a partir do qual o espaço auxilia “estruturalmente” o entendimento da “qualidade” do campo. Einstein acredita, assim, que Descartes não estaria plenamente equivocado ao se opor ao espaço vazio e, devido ao campo e aos desenvolvimentos da Teoria da Relatividade, afirma: “não existe espaço vazio de campo”<sup>460</sup>.

Einstein atesta uma mudança significativa no entendimento físico a respeito do espaço devido aos trabalhos de Lorentz e Riemann<sup>461</sup>. Do primeiro, infere-se que o espaço físico e o

---

<sup>458</sup>Primeiramente, pensou-se o ether como uma meio de localizar as forças e modos nas quais estas interagem no espaço, considerando alguns que não seria possível afirmar ou negar nada categoricamente a respeito do tema. Deve-se destacar que durante o século XIX a existência do *ether* foi assumida ou contraposta por teorias que levassem em conta a Energia como aspecto relevante para o entendimento físico. Helge Krash e James Overduin, *The Weight of Vacuum: A Scientific History of Dark Energy* (Heidelberg: Springer, 2014), 7-11; Robert Torretti, *Relativity and Geometry* (Oxford: Pergamon, 1983), 35-47.

<sup>459</sup> Albert Einstein, *Relativity: The Special and the General Theory* (New York Crown Publishers, 1961), vi.

<sup>460</sup> Albert Einstein, *Relativity: The Special and the General Theory* (New York Crown Publishers, 1961), 155-156.

<sup>461</sup> As transformações no entendimento geométrico e nos modos de representação do espaço físico possibilitaram a concepção de técnicas que não restringissem o espaço às tradicionais três dimensões, mas também a ausência de curvatura não poderia ser sustentada logicamente. Há, assim, um avanço teórico que seria, posteriormente, corroborado pela experiência, sustentando o argumento de que os desenvolvimentos geométricos e, conseqüentemente, as noções a respeito do espaço devem ser comprovadas pela experiência. Roberto Torretti, *Philosophy of Geometry From Riemann to Poincaré* (London: Reidel Publishing Company, 1978), 85-107. Dentre os inúmeros intelectuais, destacam-se Lorentz, Poincaré e Minkowski para o estabelecimento da Relatividade. Disputa-se, entretanto, os modos

*ether* não podem ser diferenciados, visto que o *ether* não poderia se movimentar no espaço; acrescenta-se que os campos são estados físicos do espaço. Do segundo, acrescenta-se que o espaço não pode ser compreendido de maneira rígida sem a possibilidade de interação com os eventos físicos<sup>462</sup>. Assim, com o advento da Teoria da Relatividade, Einstein atesta que o campo gravitacional é determinado pela configuração das massas dos corpos sólidos presentes no interior deste campo, mudando de maneira correspondente as novas configurações. Assim, ao associar a estrutura geométrica do espaço com o campo de forças, deve-se necessariamente afirmar que o entendimento geométrico do espaço deve se transformar de acordo com a configuração das massas presentes no interior de um determinado campo. Neste sentido, o espaço não pode ser considerado absoluto, pois sua estrutura intrínseca e o modo de entendimento do mesmo depende diretamente dos objetos físicos e não pode existir isoladamente.

Em *The Meaning of Relativity*, Einstein pondera sobre a importância da experiência humana para as investigações intelectuais, defendendo a tese de que todos os modos de conhecer visam a coordenar nossas experiências em um modelo lógico para o entendimento. Considera os aspectos subjetivos das experiências do tempo e do espaço, mas também os modos como o convencionalismo estipula aquilo que pode ser aceito. Ao mesmo tempo, denuncia os interesses filosóficos que pretendem retirar as características físicas da experiência humana ao privilegiar uma realidade apriorística. Assevera, portanto, que a origem da ideia de espaço não pode ser explicada de maneira abstrata, mas somente pela percepção de corpos específicos<sup>463</sup>. Ao apresentar o livro de Max Jammer, Einstein retorna a esta posição intelectual. Acrescenta, neste texto, que os fenômenos percebidos necessitam das formulações conceituais e dos sentidos. Ademais, visto que o humano não possui acesso às *origens*, um olhar crítico deve auxiliar o pensamento a não ser dominado por um conceito ou uma ideia; possibilitando, assim, uma abertura para, herdando uma tradição, também transformá-la. Embora exista uma distinção clara entre o interesse daqueles que praticam um determinado saber, daqueles que se orientam para o entendimento histórico destas atividades e ainda daqueles que desejam uma compreensão filosófica a respeito de algumas ideias, todas estas atividades intelectuais se relacionam culturalmente. Assim, apesar de não se aventurar

---

nos quais o convencionalismo, a simultaneidade e a causalidade devem ser entendidas neste novo contexto. Robert Torreti, *Relativity and Geometry* (Oxford: Pergamon, 1983), 220-256.

<sup>462</sup> Albert Einstein, "The Problem of Space, Ether and the Field in Physics" In *Essays* (New York: Philosophical Library, 1934), 74-77

<sup>463</sup> Albert Einstein, *The Meaning of Relativity: The Stafford Little Lectures of Princeton University, May 1921* (New Jersey: Princeton University Press, 1956), 4-16.



em uma conjectura a este respeito, Einstein se mostra ciente de que os cientistas se utilizam de “*conceitos dos quais se imbuíu praticamente junto com o leite materno*” sem um questionamento histórico, crítico e filosófico<sup>464</sup>. Cabe-nos, portanto, avaliar como as teorias intelectuais – dentre as quais as de característica científica – propiciam a apreensão e a expressão das ideias de espaço. Em uma paráfrase a Einstein, o objetivo de nossas atividades intelectuais é *co-ordenar* as experiências humanas e expressá-las coerentemente<sup>465</sup>. No caso da presente tese, afirma-se que a contemplação e o desejo de coordenação estão enraizados no *maravilhamento no mundo*; expõe-se também como o Vero, o Belo e o Bom são manifestos nas compreensões e expressões da ideia de espaço.

Dentre as recepções das teorias relativísticas no pensamento intelectual posterior, pode-se destacar aquelas que enfatizam a necessidade de se investigar os inúmeros elementos de um sistema em suas relações mais profundas. Alfred Whitehead, por exemplo, assevera que não há nada significativamente novo nas propostas das Teorias da Relatividade, mas considera que uma pesquisa filosófica que se sustente nestas premissas científicas seja importante para o pensamento contemporâneo, embora não resolva as controvérsias entre o realismo e o idealismo<sup>466</sup>. Em sentido

---

<sup>464</sup> Em contrapartida, o físico se aventura a descrever o desenvolvimento da ideia de espaço na tradição ocidental por uma visão considerada por ele coerente, visto que a noção de lugar – enquanto uma porção ou uma região específica – deve ter primazia como base da abstração ou da indução humana. Assim, segue-se a possibilidade de ordenação dos objetos por pontos referenciais, atitude esta que não predis põe o vazio como condição de existência. Por fim, por um processo abstrativo, pode-se conjecturar a respeito do espaço como um continente absoluto dos objetos, o qual por meio de uma metáfora poderia ser associado a uma caixa. Concluí que a gradativa substituição dos objetos materiais para o campo como a base das investigações físicas possibilita a superação da necessidade de pressupor o espaço absoluto – atitude anti-intuitiva, mas que facilitava o desenvolvimento das teorias físicas. Por fim, repete sua famosa sentença sobre esta questão: “*O que constitui o caráter espacial da realidade passa a ser, então, a simples quadridimensionalidade do campo. Não há espaço ‘vazio’, ou seja, não existe espaço sem campo*” Albert Einstein, “Apresentação” In *Os conceitos de Espaço: A História das Teorias do Espaço na Física*, Max Jammer (Rio de Janeiro: Ed. Puc, 2010), 15-20.

<sup>465</sup> “The object of all science, whether natural science or psychology, is to co-ordinate our experiences and to bring them into a logical system.” Albert Einstein, *The Meaning of Relativity: The Stafford Little Lectures of Princeton University, May 1921* (New Jersey: Princeton University Press, 1956), 4. Trad. O objeto de toda a ciência, seja a ciência natural ou a psicologia, é coordenar nossas experiências e conduzi-las a um sistema lógico.

<sup>466</sup> Sabe-se que o autor propõe sua solução particular para o histórico conflito intelectual em sua Filosofia do Processo, na qual a realidade deve ser entendida por meio da uniformidade significativa dos eventos, i.e., em suas perspectivas simbólicas por meio do princípio subjetivo a partir do qual o processo seja a melhor analogia para exemplificar a permanência e a mudança nos diversos modos de entendimento da realidade. Alfred Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology* (New York: The Free Press, 1978), 168-184; 208-219. Todavia, antes mesmos destas conhecidas palestras oferecidas na Universidade de Edinburgh, o pensador já salientava ideias similares ao comentar as Teorias da Relatividade, ao acrescentar como estas podem reviver em contextos diferentes o Idealismo de Berkeley – posição rejeitada por Whitehead – ou ainda a importância da relação para o entendimento humano ou a existência de inúmeros fatores desconhecidos para o intelecto humano na natureza. Alfred Whitehead, “The Philosophical Aspects of the Principle of Relativity” *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series 22* (1922): 215-223. Rejeita a posição idealista em questão por não acreditar que a natureza possa ser entendida pelas expressões comuns das diversas formas de mentalidade; todavia, ao mesmo tempo considera que esta não se refere a um agregado de ideias dissociadas, reiterando a importância de uma investigação filosófica com as premissas das Teorias da Relatividade.

contrário, há aqueles que devido às tendências de que os sistemas de coordenadas poderiam ser modificados de acordo com o observador – devido às forças do campo em localidades específicas – atestam que as ciências físicas não ofereceriam nada que poderia ser considerado absoluto, sendo necessária a consciência para o estabelecimento de uma experiência originária<sup>467</sup>. Embora as apressadas e imprecisas conclusões de um relativismo absoluto decorrente dos novos desenvolvimentos científicos sejam exageradas<sup>468</sup>, constata-se no período que a escolha das premissas essenciais ou as considerações absolutas para o estabelecimento das evidências necessárias de uma teoria carecem da subjetividade humana e dos modos de apreensão.

Pode-se, ainda, salientar como as ideias propostas por Einstein e pelas diversas conjecturas a respeito das Teorias da Relatividade podem ser inseridas em um contexto intelectual de diálogo com as propostas antigas e contemporâneas a respeito do espaço<sup>469</sup>. Trata-se de um percurso sumariamente tratado neste segundo capítulo da tese, a partir do qual as noções de espaço são ponderadas em seus contextos históricos específicos. Se há de fato uma interação intelectual entre as propostas das *Teorias da Relatividade* e os saberes antigos que predisponham não apenas a exclusão do vazio, mas também a relação profunda entre os objetos e o espaço, esta somente pode ser feita ao se enfatizar as particularidades de cada período, suas possibilidades e seus limites. As mudanças culturais a respeito do entendimento humano a respeito do espaço possuem inúmeros paralelos epistemológicos e intelectuais que devem ser investigados conjuntamente. Do mesmo

---

<sup>467</sup> Wildon Carr, “The Metaphysical implications of the Principle of Relativity” *The Philosophical Review* 24 (1915): 1-16. Um exemplo destas discussões feitas por pensadores do mesmo período das Teorias da relatividade. Ao discutir que a relatividade do espaço e do tempo não podem ser “consideradas novas doutrinas” o autor pondera sobre a não correspondência destas ideias com as ciências físicas de determinados períodos históricos. Assim, ao assumir a existência do absoluto e entender que as Teorias da Relatividade não fornecem nenhum absolutismo físico, o autor considera, inclusive, a possibilidade de um princípio espiritual.

<sup>468</sup> A opinião popular de que os desenvolvimentos científicos modernos a partir do final do século XIX seriam os responsáveis pela demolição de todas as certezas deve ser investigado cautelosamente, sobretudo diante das premissas defendidas pelo modernismo cultural nas diversas áreas e nas reconstruções históricas de períodos posteriores. Se há as transformações nos modos de entendimento dos fenômenos físicos devido a novas metodologias e concepções intelectuais, estas não significam uma imprecisão absoluta ou um relativismo pleno. Burton Feldman, *112 Mercer Street: Einstein, Russel, Gödel, Pauli, and the End of Innocence in Science* (New York: Arcade Publishing, 2007), 126-128. Aqueles que enfatizam a contingência e o devir como características contemporâneas devido aos desenvolvimentos científicos, desconsideram as premissas, os resultados e as abordagens dos próprios cientistas, os quais buscam, essencialmente, embasar seus resultados e suas convicções em pressupostos racionalmente consistentes.

<sup>469</sup> Nick Huggett, *Space from Zeno to Einstein: Classic Readings with a Contemporary Commentary* (Massachusetts: MIT, 1999), 261-265. De fato, devido à perplexidade da ideia de espaço, estas analogias com o pensamento antigo e com as práticas contemporâneas podem ser delineadas, sobretudo devido à ambiguidade dos termos e da recepção do pensamento antigo ou ainda devido aos diferentes modos das manifestações culturais contemporâneas. Destacam-se: a impossibilidade de desassociar a matéria do receptáculo na qual esta se aloca em Platão; a rejeição de separar os movimentos dos entes de seus lugares no pensamento aristotélico; a realização física de inúmeros entendimentos geométricos consistentes, condizentes com a experiência e em tensão com as convenções intelectuais herdadas

modo em que não há consenso a respeito das posições filosóficas que afirmam categoricamente a natureza da realidade e das metodologias usadas para a apreensão dos dados sensíveis desta mesma realidade estudada, tampouco há um *paradigma*, uma *matriz disciplinar* ou qualquer outro correspondente que nos auxilie a respeito das perguntas últimas sobre a constituição do mundo e dos questionamentos primeiros a respeito da natureza das coisas que são apresentadas ao humano no mundo. No que tange ao espaço, conforme visto ao longo desta breve exposição, as ideias não seguem um desenvolvimento linear. As indagações a respeito do que seja o espaço, de suas características e dos modos em que esta ideia se relaciona com o conhecimento humano em suas diversas áreas somente possuem sentido se o *mundo da vida* for considerado. Há aqueles que sustentam, por exemplo, que as similaridades existentes entre Einstein e Descartes não foram ainda amplamente investigadas, afirmando que um estudo sobre estas revelaria aspectos consideráveis do convencionalismo científico na contemporaneidade. A tentativa de descrever uma passagem histórica de uma concepção *substancialista* para uma *relacionalista* de entendimento do espaço, do tempo e do movimento falha ao não considerar os modos de entendimento do espaço e a presença das substâncias em contextos históricos diferentes. Trata-se de uma discussão que constantemente inter-relaciona considerações epistemológicas e ontológicas, apesar de, em muitos casos, não ser o intuito das teorias físicas<sup>470</sup>. Neste sentido, as comparações entre o entendimento epistemológico da ideia de espaço e os modos pelos quais o espaço é utilizado em inúmeras teorias não podem ser confundidas com as afirmações a respeito da natureza do espaço ou o que seja o espaço.

Por outro lado, deve-se salientar as propostas do entendimento científicos contemporâneo, sobretudo diante de suas relações diretas com o entendimento humano a respeito do mundo, as quais se manifestam abertamente por meio das afirmações ontológicas a respeito da realidade ou implicitamente nas escolhas, nos métodos e nos argumentos não ditos no labor científico e na maneira pela qual este *informa* – em certo sentido *re-forma* ou *de-forma* – a compreensão humana a respeito do mundo e dos modos pelos quais este pode ser entendido. Neste contexto, os debates

---

<sup>470</sup> Edward Slowik considera que o uso do pensamento de Thomas Kuhn sobre as revoluções científicas não poderia ser aplicado nas discussões a respeito dos entendimentos mais substancialistas ou relacionalistas, visto não existir uma concordância paradigmática e estas concepções ontológicas serem pré-paradigmáticas. Edward Slowik, “On the Cartesian Ontology of General Relativity: Or, Conventionalism in the History of the Substantial-Relational Debate” *Philosophy of Science* 72.5 (2005): 1312-1323. Entenda-se que estas escolhas e decisões a respeito de um modo de compreensão do espaço, do tempo, da matéria e do movimento se relacionam diretamente com escolhas metafísicas ou intenções distante dos processos técnicos.

epistemológicos a respeito da natureza do espaço, seus modos de apreensão e expressão, auxiliam-nos a avaliar a intelectualidade contemporânea. O hipotético conflito entre o entendimento realista da *Teoria da Relatividade* e a compreensão convencionalista da mesma é um belo exemplo sobre as raízes metafísicas não ditas na tarefa científica e, muitas vezes, omitidas nas interpretações filosóficas das teorias científicas e em seus respectivos impactos para o pensamento contemporâneo. Atente-se para as controvérsias decorrentes das interpretações “filosóficas” de Einstein e Poincaré. Ambos são conscientes da limitação das propostas físicas e matemáticas, embora ambos flertem com interpretações holísticas, aparentemente antagônicas<sup>471</sup>. Do ponto de vista histórico, deve-se salientar que o postulado da constância da velocidade da luz e o entendimento de que não há um repouso absoluto, conforme usado nas teorias da relatividade, já eram conhecidos e publicados por Poincaré e Lorentz, diferindo apenas por suas propostas “epistemológicas e conceituais”<sup>472</sup>. Alguns intérpretes deduzem das premissas epistemológicas e do exercício científico de Poincaré que a proposta de Einstein na teoria da relatividade seria “uma pobre tentativa para explicar um pequeno pedaço dos fenômenos abarcados pelas teorias de Lorentz”<sup>473</sup>. Esta afirmação pode ser corroborada pelo desejo de simplicidade e de certeza para o processo indutivo científico. Por outro lado, Poincaré hesita em confirmar um novo entendimento mecânico do cosmos sem uma confirmação por experimentos seguros – apesar da flexibilidade disponível para as hipóteses científicas.

Há uma divergência entre os intérpretes das teorias da Relatividade de Einstein que acreditam que estas superam todo e qualquer convencionalismo, sobretudo diante de uma noção geométrica empírica. De um lado, há a tendência em acreditar que o convencionalismo seria aplicado somente à “matemática pura”; e, conseqüentemente, a atitude empiricista se relacionaria diretamente com os experimentos físicos, podendo modificar as concepções estabelecidas aprioristicamente. Todavia, ambos os pensadores, Einstein e Poincaré, inspirados em Lorentz, acreditam que as geometrias podem se relacionar com a realidade em diversos modos distintos

---

<sup>471</sup> Apesar das teorias da relatividade propostas serem “incomensuráveis”, ambos os autores trabalham em problemas e circunstâncias comuns, e.g., Eletromagnetismo, movimento dos elétrons, grupos de Lorentz. Por outro lado, ambos possuem interpretações holísticas distintas, e.g., Einstein elimina a possibilidade do *ether*, enquanto Poincaré a mantém, considerando que toda e qualquer medida são aparentes e relativas a este. Trata-se de duas versões para problemas e propostas similares. Oliver Darrigol, “The mystery of the Einstein-Poincaré Connection” *Isis* 95.4 (2004): 614-626.

<sup>472</sup> Carlo Giannoni, “Einstein and the Lorentz-Poincaré Theory of Relativity” *Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association* vol. 1970 (1970): 575-589

<sup>473</sup> Stanley Goldberg, “Poincaré's silence and Einstein's Relativity: The Role of Theory and Experiment in Poincaré's Physics” *The British Journal for the History of Science* 5.1 (1970): 73-84.

dependendo dos contextos específicos de abordagem<sup>474</sup>. As possíveis bases para estas interpretações distintas sobre as teorias relativísticas contemporâneas podem ser tangenciadas pela pretensa posição realista essencial do pensamento de Einstein sobre a geometria e o espaço, visto que para este, somente pelas experiências empíricas seria possível induzir a existência, os modos de apreensão e a função do espaço em um contexto específico<sup>475</sup>; mas também pela ponderação de Poincaré a respeito de como as convenções intelectuais informam necessariamente a intelectualidade. No caso particular da geometria, Poincaré afirma que esta não possui uma origem apriorística e tampouco uma base empírica, pois os experimentos “*guiam*” o intelecto humano para os sistemas mais adequados, não os “impõem” deterministicamente.

Devem-se avaliar, portanto, mesmo diante das propostas relativísticas, os modos pelos quais as convenções ou tradições desempenham uma função vital para as ideias de espaço. Neste sentido, para abordar o espaço, necessariamente, deve-se considerar não apenas a relatividade do mesmo em relação aos campos de força e às coordenadas de orientação referencial, mas também a relação existente entre a consciência e a experiência. Nesta tese, aventura-se a estudar a proposta fenomenológica do espaço, a qual se orienta justamente na consideração fundamental de um retorno ao espaço como ele se apresenta e pelos modos nos quais ele pode ser apreendido. Para tanto, faz-se necessário investigar também as condições pelas quais o espaço pode ser discutido, a saber: as experiências humanas no mundo a nortear o entendimento em seus discursos a respeito do espaço. Devido à escolha fenomenológica, investiga-se o *mundo da vida* pelo qual o espaço se apresenta e pode ser apreendido. Em uma paráfrase às propostas de investigação do espaço físico pelas Teorias da Relatividade, propõe-se a investigar os *campos de força*— metáfora infame — que permitem ao humano se relacionar com o mundo por meio das constituições e das construções do espaço.

---

<sup>474</sup> Yemima Ben-Menahem, “Poincaré and Some of His Critics” *The British Journal for the Philosophy of Science* 52.3 (2001):471-513. Esta possibilidade de diferentes geometrias não elimina definitivamente a possibilidade de uma reconstituição realista da realidade, i.e., um entendimento teórico que descreva o mundo sem a necessidade da percepção ou da mente humana. Entretanto, talvez o argumento mais significativo contra o realismo nas propostas da física contemporânea seja do próprio Einstein ao afirmar que as proposições matemáticas produzem uma certeza por não se referirem à realidade, ao passo em que qualquer intenção de uma referência à mesma acarreta uma dose de incerteza. Albert Einstein, “Geometry and Experience” In *Ideas and Opinions* (New York: Three Rivers Press, 1982), 233. “*As far as the propositions of mathematics refer to reality, they are not certain; and as far as they are certain, they do not refer to reality.*” Trad. “No momento que as proposições matemáticas se referem à realidade, elas não são exatas; à medida em que são exatas, elas não se referem à realidade.”

<sup>475</sup> Albert Einstein, “Geometry and Experience” In *Ideas and Opinions* (New York: Three Rivers Press, 1982), 240-245.

### 3.3. Uma Fenomenologia da Espaço a partir do *mundo da vida*: os modos de expressão e apreensão do Vero, do Belo e do Bom

Sabe-se que os termos e metodologias fenomenológicas possuem um vasto campo de aplicação com significantes desenvolvimentos nas diversas áreas do pensamento contemporâneo, e.g., lógica, epistemologia, estética, ética e estudos culturais. Ao se buscar entender as ideias centrais do retorno às coisas como estas se apresentam à consciência por meio de uma análise transcendental, conforme as primeiras tentativa de Edmund Husserl no âmbito da Fenomenologia, faz-se necessário discutir as bases filosóficas desta atitude, suas noções gerais, desenvolvimentos e recepções na contemporaneidade. As presentes diversidades e difusões do pensamento fenomenológico na contemporaneidade estão enraizadas nas múltiplas perspectivas<sup>476</sup> que se seguiram ao pensamento de Brentano e nos diferentes círculos intelectuais nos quais as investigações da descrição transcendental emergiram em constante diálogos entre si. Expor e arrazoar sobre as diversas perspectivas teóricas no desenvolvimento da Fenomenologia por meio

---

<sup>476</sup> Ainda que os trabalhos de Edmund Husserl sobre a fundamentação epistemológica da matemática sejam importantes para o desenvolvimento das investigações fenomenológicas, tais atitudes e posicionamentos filosóficos produzem uma ampla rede de aplicação nas diversas áreas do saber – processo este já iniciado pelo próprio Husserl. Tal diversidade também pode ser atestada em praticamente todos os autores do pensamento humano se a definição de Fenomenologia for estendida maximamente para todos os estudos das coisas que se apresentam e podem ser apreendidas pela consciência. Contudo, usando Edmund Husserl como um marco para esta tendência no pensamento ocidental, ainda que tal atitude se sustente somente pela popularização do termo Fenomenologia e seus derivados, esta diversidade pode ser expressa nas seguintes categorias: constituição transcendental dos objetos e da consciência; constituição natural dos objetos e da consciência; estudos de natureza existencial; investigações que privilegiam as bases históricas dos significados e da experiência; análise genealógica ou genética para o entendimento da experiência humana; aproximação hermenêutica do mundo; tendência a uma realismo para o entendimento da mente e das experiências da consciência. Lester Embree et alli ed. *Encyclopedia of Phenomenology* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997), 522-525. Todavia, tais considerações não explicitam de maneira clara as múltiplas incursões do pensamento fenomenológico nas mais variadas áreas do pensamento, tais como os discursos a respeito da subjetividade e da natureza; a percepção, a corporeidade e as questões de gênero; a expressão e apreensão do desvelar da consciência de si no mundo; a linguagem, o pensamento e as discussões epistemológicas; assim também os estudos religiosos, históricos, éticos e artísticos. Dan Zahavi ed. *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology* (Oxford: Oxford University Press, 2012). Deve-se ponderar a respeito dos inúmeros intelectuais que desenvolveram seus sistemas de pensamento a partir das reflexões fenomenológicas, e.g., Martin Heidegger e Merleau Ponty, mas também a presença das questões lógico-matemáticas como um espelho da epistemologia contemporânea à luz dos desenvolvimentos fenomenológicos. Charles Parsons. *From Kant to Husserl: Selected Essays* (Cambridge: Harvard University Press, 2012). Richard Tieszen. *Phenomenology, Logic and the Philosophy of Mathematics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012). Este último texto, por exemplo, mostra-nos como o Logicismo, o Intuicionismo, o Formalismo e o construtivismo, em conexão com os diálogos intelectuais entre Frege, Husserl e Gödel, inserem-se no pensamento contemporâneo. A série *Contributions to Phenomenology* publicada pela *Spring International Publishing* possui diversos exemplos de como os estudos fenomenológicos se encontram nas mais diversas áreas. Michael Baber e Jochen Dreher ed. *The Interrelation of Phenomenology, Social Sciences and the Arts* (New York: Springer International, 2013). Neste livro, por exemplo, as inúmeras práticas e reflexões estéticas são pensadas em seus contextos sociais específicos, incluindo formas de discurso sobre a formação social, por exemplo, mediante os estudos literários.

das obras e dos pensamentos filosóficos eminentes ao longo do tempo, ajuda-nos a entender as inúmeras bases filosóficas e as diversas aplicações metodológicas nas quais as investigações fenomenológicas se sustentam e por meio das quais estas se articulam. Ao se observar e descrever as ideias filosóficas significantes para o desenvolvimento da investigação fenomenológica e para os seus posteriores desenvolvimentos, obtém-se um quadro complexo com inúmeras variações e escolhas particulares em contextos determinados muitos além dos estudos iniciados por Brentano ou Husserl<sup>477</sup>. Embora exista uma diversidade de abordagens no pensamento fenomenológico inicial e nas inúmeras recepções posteriores, torna-se evidente que ao desejar fornecer métodos e instrumentos mentais para a investigação da coisa em si, assim também suas condições e suas possibilidades de cognição, a investigação fenomenológica pode articular os modos como o Vero, o Bom e o Belo se expressam no mundo, especialmente em suas formas sistemáticas nas lógicas, éticas e estéticas em diversos contextos.

Por este motivo, para compreender as inúmeras abordagens fenomenológicas e seus resultados no pensamento contemporâneo, foca-se nos autores que utilizam a investigação fenomenológica em umas destas áreas – Lógica, Ética e Estética –, salientando a constante presença do fascínio e do *maravilhamento no mundo*. Assim, estas categorias sustentam uma pesquisa filosófica a respeito da história da fenomenologia, iluminando os seguintes elementos essenciais: o retorno às coisas em si e uma investigação a respeito das condições e das possibilidades da redução fenomenológica. Visto que a *epoché* fenomenológica e a metodologia transcendental ambicionam uma base rigorosa para o pensamento filosófico<sup>478</sup>, a utilização das discussões lógicas, éticas e estéticas como parâmetros de análise fornece um modo entender as ideias e o desenvolvimento da Fenomenologia. Por meio destes parâmetros é possível abordar os pontos

---

<sup>477</sup> Brentano jamais se classificou como um *fenomenologista*, pelo contrário, trata de se diferenciar das investigações husserlianas, ainda que estas somente divirjam em posições conceituais, mas não estruturais. Franz Brentano. “*On Entis Rationi*” in *Psychology from an Empirical Standpoint* (London: Routledge, 1995), 366-367. Pode-se considerar a enorme influência de Brentano, mas a Fenomenologia, conforme se entende na contemporaneidade, popularizou-se nas obras de Husserl. Este acredita que a investigação fenomenológica é fundamental para a filosofia, pois se refere às ideias filosóficas primordiais, tais como o percebido, as condições e as possibilidades para o seu entendimento. Ademais, devido à revolução copernicana no pensamento kantiano, Husserl espera que a Fenomenologia possa proteger a filosofia das considerações céticas, místicas e psicologistas sobre o ato de conhecer. Por outro lado, Husserl foi criticado e estigmatizado como platônico por considerar possível uma cognição fenomenológica pura das estruturas transcendentais *a priori*. Tais críticas podem ser ilustradas no pensamento de Brentano, Stumpf e Heidegger. Pode-se perceber como o fluxo de ideias entre todos estes pensadores é constante, sobretudo se forem avaliadas as tentativas de destruir as estruturas da temporalidade que velam o entendimento humano – atitude que possui muitos paralelos em pensadores posteriores, e.g., Gadamer, Ricouer e Derrida.

<sup>478</sup> Edmund Husserl, “*Philosophy as a Rigorous Science*” in *Phenomenology and the Crisis of Philosophy* (New York: Harper & Row, 1965), 71-147.

centrais da tradição fenomenológica em suas conexões e cometimento com a história da filosofia ocidental, em seus desenvolvimentos iniciais e nos estudos fenomenológicos posteriores. Por fim, ao discutir o Vero, o Belo e o Bom, deve-se interagir com os diferentes modos e expressões nos quais o ser humano se fascina e se maravilha no mundo no *des-velar* das realidades incondicionais.

Ao se utilizar os parâmetros lógicos, estéticos e éticos para se discutir a Fenomenologia, deseja-se articular tradições filosóficas diferentes em diálogo com as ideias fenomenológicas inicialmente propostas por Husserl para o estabelecimento de um modo de pensar. Por outro lado, estes parâmetros auxiliam na apreciação da Fenomenologia em comparação com as diversas tradições filosóficas do século XX – fornecendo a oportunidade de investigar interpretações e argumentos particulares em seus contextos históricos com precisão histórica e filosófica. Enfim, ao utilizar o Vero, o Belo e o Bom como parâmetros para o entendimento da Fenomenologia nas diversas áreas do pensamento contemporâneo, torna-se possível refletir e explorar os contributos desta perspectiva filosófica na Cultura e na vida contemporâneas.

A análise textual das diversas correntes do pensamento fenomenológico tem como texto principal e se inicia a partir dos excelentes estudos editados por Anna-Teresa Tymieniecka, *Phenomenology World-Wide: Foundations – Expanding Dynamics – Life Engagement: A Guide for Research and Study*<sup>479</sup>. Concomitantemente, estuda-se as referências e textos primários dos diferentes autores para sustentar as discussões a partir dos parâmetros acima mencionados para o entendimento da Fenomenologia. Ao se estudar as raízes históricas e os posteriores desenvolvimentos dos estudos fenomenológicos, faz-se necessária uma discussão sobre o Transcendental, as realidades primeiras, os aspectos sagrados e os modos como a vida humana se relaciona nas constituições culturais. Assim, não apenas se deve explorar as ideias fenomenológicas em suas investigações lógicas, estéticas e éticas, mas também se discute as condições e as possibilidades para o aparecimento do Vero, do Belo e do Bom.

Os seguintes tópicos sustentam a argumentação principal:

*As raízes históricas, os princípios fundamentais e as ideias iniciais da Fenomenologia*<sup>480</sup>

<sup>479</sup>Anna-Teresa Tymieniecka, ed. *Phenomenology World-Wide: Foundations – Expanding Dynamics – Life Engagement: A Guide for Research and Study* (London: Kluwer Academic Publishers, 2002). A escolha do texto também se deve a um estudo previamente realizado e orientado pelo Professor Robert Corrington. A despeito da existência de outros excelentes materiais textuais a respeito do tema, alguns supra ou infra citados, diante da existência de uma pesquisa iniciada neste livro, opta-se por usar o mesmo como referência inicial principal. Não obstante, todos os temas tratados serão perpassados por outras referências ao longo dos seus respectivos desenvolvimentos.

<sup>480</sup> Anna-Teresa Tymieniecka, “*Phenomenology as The Inspirational Force of Our Times: Its Seminal Intuitions And Dynamic*”; Mauro Antonelli, “*Franz Brentano, the Grandfather of Phenomenology and the Spirit of the Times*”;



*A Fenomenologia de Edmund Husserl: Fundamentos, Ideias e Desenvolvimentos*<sup>481</sup>  
*Representantes Imediatos: Max Scheler, Roman Ingarden e Martin Heidegger*<sup>482</sup>

---

Angela Ales Bello, “The Generative Principles of Phenomenology, Their Genesis, Development and Early Expansion”; Roberta de Monticelli, “Personal Identity and The Depth Of The Person, Husserl And The Phenomenological Circles of Munich and Gottingen”; Jacek Surzyn, “Jean Hering And Early Phenomenological Ontology” In *Phenomenology World-Wide: Foundations – Expanding Dynamics – Life Engagement*, ed. Anna-Teresa Tymieniecka (London: Kluwer Academic Publishers, 2002). Franz Brentano. *Investigations on Space, Time and the Continuum* (New York: Croom Helm 1988); *Psychology from an Empirical Standpoint* (New York: Routledge, 1995); *The True and the Evident* (New York: Routledge, 1966). *Descriptive Psychology* (New York: Routledge, 2006). Immanuel Kant. *Critique of Pure Reason* (New York: Cambridge University Press), 1998; *Prolegomena to any future metaphysics that will be able to come forwards as science* (New York: Cambridge University Press, 2004); *Lectures on Metaphysics* (New York: Cambridge University Press, 1997); *Lectures on Logic* (New York: Cambridge University Press, 1992); G.W.F.Hegel. *Phenomenology of Mind* (Oxford: Clarendon Press, 2007); *Hegel’s Preface to Phenomenology of the Spirit* (Princeton: University Press, 2005); *Hegel’s Science of Logic*. New York: Macmillan, 1929; Dean Moyar e Michael Quante, *Hegel’s Phenomenology of Spirit: a Critical Guide* (New York: Cambridge University Press, 2008)

<sup>481</sup> Edmund Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy vol 1: General introduction to Pure Phenomenology* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers), 1983; *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy vol 2: studies in the phenomenology of constitution* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989); *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy vol 3. Phenomenology and the Foundations of the Sciences* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1980); *Phenomenology and the Crisis of Philosophy: Philosophy as a Rigorous Science, and Philosophy and the Crisis of European man* (New York: Harper and Row, 1965); *Introduction to Logical Investigations: A Draft of a Preface to the Logical Investigations* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1975); *Logical Investigations 2 vol* (London: Routledge, 1970). Dan Zahavi and Frederik Stjernfelt. *One Hundred years of phenomenology: Husserl’s Logical Investigations revisited* (Boston: Kluwer Academic Publisher, 2002). Claire Ortiz Hill, “On Husserl’s Mathematical Apprenticeship and Philosophy of Mathematics”; Jocelyn Benoist, “The Question Of Grammar In Logical Investigations, with Special Reference To Brentano”, Marty, Bolzano “Later Developments In Logic”; Jocelyn Benoist, “Husserl and Bolzano”; Luis Flores H. “Husserl’s Concept of Pure Logical Grammar”; Oded Balaban; “Epoché: Meaning, Object, and Existence in Husserl’s Phenomenology”; Sebastian Luft, “Husserl’s Notion of the Natural Attitude and the Shift to Transcendental Phenomenology”; Rolf Kuhn and Michael Staudigl, “Passivity as Pre-Predicative Constitution in Husserl: Structure and Discussion”; Sonja Rinofner-Kreidl, “Fathoming the Abyss of Time: Temporality and Intentionality In Husserl’s Phenomenology”; Sonja Rinofner-Kreidl, “The Role of Intersubjectivity and Empathy In Husserl’s Foundational Project”; Bianca Maria d’Ippolito, “The Concept of Lebenswelt from Philosophy of Arithmetic To Crisis, In *Phenomenology World-Wide: Foundations – Expanding Dynamics – Life Engagement*, ed. Anna-Teresa Tymieniecka (London: Kluwer Academic Publishers, 2002).

<sup>482</sup> Max Scheler. *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values; a New Attempt Toward the Foundation of an Ethical Personalism* (Evanston: Northwestern University Press), 1973. Roman Ingarden. *On the motifs which led Husserl to transcendental Idealism* (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1975); *Man and value* (Washington: Catholic University Press 1983); *The Literary work of Art: An Investigation on the Borderlines of Ontology, Logic and Theory of Literature* (Evanston: Northwestern University Press, 1973). Edith Stein. *On the problem of empathy* (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1864); *Finite and Eternal Being: An attempt at an Ascent to the Meaning of Being* (Washington: Institute of Carmelites Studies, 2002). Martin Heidegger. *Kant and the Problem of Metaphysics* (Bloomington: Indiana University Press, 1929); *The Basic Problems of Phenomenology* (Bloomington: Indiana University Press, 1982); *Being and Time* (Albany: State University of New York Press, 2010); *Phenomenological Interpretation of Kant’s Critique of Pure Reason* (Indianapolis: Indiana University Press, 1997). Manfred S. Frings. “Max Scheler and Ethos: The Human Being in Action and In the Cosmos”; Zofia Majewska, “The Philosophy of Roman Ingarden”; Maria Bielawka, “Danuta Gierulanka, Phenomenology of Mathematics”; Victor Kocay, “Roman Ingarden’s Unique Conception of Aesthetic Objects”; Angela Ales Bello, “Hedwig Conrad-Martius and The Phenomenology of Nature”; Angela Ales Bello, “Edith Stein’s Contribution to Phenomenology”; Jiro Watanabe, “Heidegger’s Phenomenology of Being And Husserl’s Phenomenology Of Consciousness” In *Phenomenology World-Wide: Foundations – Expanding Dynamics – Life Engagement*, ed. Anna-Teresa Tymieniecka (London: Kluwer Academic Publishers, 2002).

*Alguns Desenvolvimentos Subsequentes e novas abordagens em Fenomenologia: Hermenêutica, Existencialismo e Ética*<sup>483</sup>  
*Fenomenologia e a Vida: Intersubjetividade, Linguagem, e Existência Humana*<sup>484</sup>  
*Lebenswelt, Estudos sobre a Cultura e Transdisciplinaridade: abordagens para as discussões fenomenológicas.*<sup>485</sup>

A exposição destes tópicos mostra como as investigações fenomenológicas se relacionam com as perspectivas lógicas, estéticas, éticas e a noção do incondicional ou do sagrado<sup>486</sup>. Tais

<sup>483</sup> Maurice Merleau-Ponty. *The World of Perception* (New York: Routledge, 2004); *Phenomenology of Perception*. (London: Routledge, 1974). Jean-Paul Sartre. *Truth and Existence* (Chicago: University of Chicago Press, 1992); *Being and Nothingness: An Essay on phenomenological Ontology* (New York: Philosophical Library, 1956). Hans-Georg Gadamer. *The Beginning of Knowledge* (New York: Continuum International, 2003); *Hermeneutics, Religion and Ethics* (New Haven: Yale University Press, 1999); *Truth and Method* (London: Sheed and Ward, 1975). Paul Ricoeur. *Husserl: An analysis of his Phenomenology* (Evanston: Northwestern University Press, 1999); *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination* (Minneapolis: Fortress, 1995). Emmanuel Levinas. *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology* (Evanston: Northwestern University Press, 1973); *Discovering Existence with Husserl* (Evanston: Northwestern University Press, 1998); *Otherwise than Being or Beyond Essence* (Boston: Kluwer Academic Publishers, 1978); *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority* (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969); Yvanka B. Raynova, "Jean-Paul Sartre, a Profound Revision of Husserlian Phenomenology"; Jacob Golomb, "Sartre's Early Phenomenology of Authenticity In Relation to Husserl"; Patrick Bourgeois, "Maurice Merleau-Ponty. Philosophy as Phenomenology"; Osvaldo Rossi, "Hans-Georg Gadamer, Phenomenology and The Hermeneutic Turn"; Domenico Jervolino, "Paul Ricoeur and Hermeneutic Phenomenology"; Jesus Conill, "Phenomenology in Ortega and In Zubiri"; Richard Sugarman, "Emmanuel Levinas: The Ethics of 'Face To Face' / the Religious Turn"; Thomas Ryba, "Anna-Teresa Tymieniecka's Phenomenology of Life"; Daniel Giovannangeli and Denis Seron, "Jacques Derrida's Profound and Radical Questioning of Husserlian Phenomenology" in *Phenomenology World-Wide: Foundations – Expanding Dynamics – Life Engagement*, ed. Anna-Teresa Tymieniecka (London: Kluwer Academic Publishers, 2002).

<sup>484</sup> Anna-Teresa Tymieniecka. *Logos and Life: Creative Experience and the Critique of Reason. Analecta Husserliana XXV* (Boston: Kluwer Academic Publishers, 1998); *Logos and Life: the three movements of the soul Or The Spontaneous and the Creative in Man's Self-Interpretation-in-the-sacred. Analecta Husserliana XXV* (Boston: Kluwer Academic Publishers, 1988). Konrad Rokstad, "Meditations on Intersubjectivity and Historicity in Husserl's Transcendental Phenomenology"; Jan Bengtsson, "Phenomenological Ethics, A Historical Outline"; Maria Jose Cantista and Maria Manuela Martins, "Phenomenology, Corporeity and Intersubjectivity in Husserl: The Most Significant Influences On Husserl"; Luigia Di Pinto, "Philosophy of Language and Corporeity"; Eric Grillo, "The Conception of Intentionality in Phenomenology and Pragmatics"; Gary Backhaus, "Phenomenological Sociology"; Patrick Bourgeois, "Phenomenology and Pragmatism" in *Phenomenology World-Wide: Foundations – Expanding Dynamics – Life Engagement*, ed. Anna-Teresa Tymieniecka (London: Kluwer Academic Publishers, 2002).

<sup>485</sup> Edmund Husserl. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy vol 3. Phenomenology and the Foundations of the Sciences (The Hague: Martinus Nijhoff, 1980)*. Stuart Elden. *Mapping the present: Heidegger, Foucault and the Project of a Spatial History* (New York: Continuum, 2001). Bianca Maria d'Ippolito, "The Concept of Lebenswelt in European Culture"; Judy Miles, "Simone De Beauvoir's Feminism: the Other as Subject"; Daniella Verducci, "Work and Economics in Max Scheler"; Donald Vandenberg, "Phenomenology and Fundamental Educational Theory"; Robert J. Wise, Jr, "Phenomenology in Interdisciplinary Aesthetics -- Literature And The Fine Arts: Marlies Kronegger"; Piotr Mroz and Andrzej Warminski, "From Ingarden to Naturalistic Aesthetics: Maria Golaszewska"; Mamuka Dolidze, "Phenomenology in Science and Literature"; Franco Bosio, "Phenomenology of Religion"; Gary Backhaus, "Alfred Schutz, Progenitor of Social Phenomenology"; Robert Sweeney, "Paul Ricoeur on Language, Ethics and Philosophical Anthropology"; Robert Bernasconi, "Hannah Arendt, Phenomenology and Political Theory"; Angela Ales Bello, "Edith Stein, Phenomenology, the State And Religious Commitment" in *Phenomenology World-Wide: Foundations – Expanding Dynamics – Life Engagement*, ed. Anna-Teresa Tymieniecka (London: Kluwer Academic Publishers, 2002).

<sup>486</sup> Os chamados textos do jovem Heidegger, as análises de Edith Stein e as investigações posteriores de Rudolf Otto são exemplos significantes sobre como a noção do sagrado é relevante para as discussões fenomenológicas. Por outro lado, os trabalhos de Husserl em filosofia da matemática juntamente às investigações de Brentano, indicam-nos a

temas propiciam uma investigação sobre as ideias centrais em Fenomenologia, assim também seus argumentos, fundamentos e fundamentações. No caso particular de Husserl, entender suas ideias matemáticas e estudar o período pós-kantiano são importantes para explorar suas ideias sobre a Fenomenologia em seus contextos históricos e por meio de suas recepções. Os representantes imediatos, aqueles presentes no círculo de pesquisadores ao redor de e com Husserl, fornecem diferentes abordagens sobre o assunto. Assim, ainda que Husserl seja lembrado como o fundador da Fenomenologia, por ter cunhado o termo, estabelecido os alicerces e proposto as ideias iniciais e essenciais para o desenrolar futuro, uma avaliação histórico-crítica revela diversas ideias originais e co-fundadores do pensamento fenomenológico em constante e infindo processo de refinamento a preceder e a suceder Husserl. De fato, Husserl, estudante de Brentano, Bolzano e Stumpf, recebe e recria os conceitos, as ideias e as propostas filosóficas de seus antecessores<sup>487</sup>; em contrapartida, Max Scheler e Martin Heidegger são dois exemplos de desenvolvimentos fenomenológicos distintos em diálogo com as ideias husserlianas, mas atuando sem a direção ou intervenção do projeto pessoal de Husserl. Conclui-se que o termo Fenomenologia, entendido como escola de pensamento, é uma categoria que precisa ser analisada especificamente em seus contextos determinados e em seus usos particulares. Todavia, estudar o desenvolvimento do pensamento filosófico de Husserl desde sua dissertação *Sobre o Conceito de Número* até as aulas intituladas *Fenomenologia e a Crise da Filosofia* fornece uma imagem relevante sobre as controvérsias filosóficas presente nas discussões fenomenológicas iniciais, em suas diferentes abordagens e em seus múltiplos desenvolvimentos. A atual diversidade de entendimentos e perspectivas sobre a Fenomenologia é um resultado destes debates e polêmicas, e.g., a possibilidade de uma apreensão além da atitude humana natural por meio de uma investigação transcendental sobre a cognição e a intencionalidade; ou a relevância ou rejeição da intersubjetividade e do *Lebenswelt* como categorias para a investigação epistemológica.

Devido ao vasto campo de interesses nas investigações fenomenológicas iniciais, os pensadores posteriores ilustram uma variedade enorme de linhas e de tendências, incluindo a

---

consideração especial com a lógica. Por fim, os trabalhos de Max Scheler e Roman Ingarden salientam como, respectivamente, a ética e a estética se relacionam com a pesquisa fenomenológica.

<sup>487</sup> Robin Rollinger, *Husserl's Position in the School of Brentano* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999). O autor mostra as relações entre os inúmeros pensadores relacionados diretamente a Brentano e como estes favorecem ao surgimento das ideias centrais do pensamento de Edmund Husserl. Assim, o livro descreve as ideias principais de Brentano, Bolzano, Stumpf, Meinoing e outros, observando a criação de uma tradição centrada na figura do primeiro, a qual é transformada e enriquecida por outros. Desta maneira, o autor situa, à medida do possível, as inúmeras relações filosóficas, matemáticas e científicas que permeiam o pensamento Husserliano em formação.

gradual injeção de diferentes áreas de investigação tais como a hermenêutica, o existencialismo, a filosofia da linguagem e os estudos sociais, políticos e culturais. Embora estas expansões pareçam divergir das primeiras ideias que originaram os estudos fenomenológicos, elas articulam características específicas, as quais presentes nas investigações anteriores, não foram totalmente exploradas.

Descrever e analisar o desenvolvimento pessoal de Husserl também auxilia no entendimento das vastas abordagens sobre a Fenomenologia na atualidade, visto que suas primeiras investigações dentro de um contexto da epistemologia da matemática produz um molde que paulatinamente passa a focar os fundamentos de todo o processo cognitivo nas formas mais abstratas e nas ciências particulares. Assim, desde o polêmico entendimento psicologista sobre a matemática, passando por suas ideias iniciais sobre a redução fenomenológica em seu pensamento filosófico sobre as discussões transcendentais, até os modos de articulação do *Lebenswelt* para o pensamento humano na *Krisis*, os trabalhos de Husserl retratam um pensador que busca explorar as constituições profundas da realidade em suas diversas formas. Por este motivo um estudo da Fenomenologia a partir do desenvolvimento filosófico de Husserl em diálogo com seus predecessores, contemporâneos, estudantes e sucessores fornece subsídios para um entendimento amplo do pensamento fenomenológico, sobretudo nas análises de diferentes contextos culturais, enfatizando os modos de existir no mundo, a temporalidade, a existência humana.

Ao estudar as contribuições de Husserl em diálogo com seus contemporâneos e estudantes, fazendo uso dos parâmetros lógicos, estéticos e éticos para analisar os fundamentos e o desenvolvimentos da Fenomenologia, é possível inserir tais pesquisas em seus contextos históricos. Tal consideração deseja fornecer uma visão holística a partir da qual uma perspectiva filosófica possa emergir na contemporaneidade. Estudar a recepção de diferente ideias presentes nas investigações fenomenológicas é importante, pois tais interpretações articulam e transformam o pensamento contemporâneo em diferentes contextos, ajudando-nos a refletir sobre o nosso horizonte próprio de reflexão. Um estudo sobre os modos de manifestação do Vero, do Belo e do Bom nas inúmeras articulações possíveis entre as características lógicas, estéticas e éticas através da metodologia fenomenológica é plausível, visto que estes parâmetros estão presentes nas fundamentações das diferentes tradições fenomenológicas e nas diversas áreas nas quais tais ideias, metodologias e temas se apresentam no atual contexto filosófico. Estudar as definições, as fundações e os desenvolvimentos do pensamento fenomenológico é um passo primordial para o

entendimento histórico destas perspectivas, mas, acima de tudo, para a incorporação destas em novos modos de pensamento. No caso do presente trabalho, o estudo das ideias fenomenológicas por meio de suas histórias e estórias promove uma investigação sobre o Vero, o Belo e o Bom em seus múltiplos modos de expressão e apreensão.

A Fenomenologia Husserliana tardia almejava a ser uma filosofia com rigor científico que sustentasse todo o pensamento humano, dialogando intensamente com seus antecessores e promovendo inúmeras tendências que não se encontravam nos projetos iniciais do pensador. Não é possível uma sistematização universalista que estenda os modos de pensar fenomenológico para todas as épocas, tampouco um olhar triunfante que afirme a sobreposição de antigas e ultrapassadas formas de entendimento da realidade. A relação ora harmoniosa e ora conflituosa entre as tradições Brentanistas e Husserlianas ilustram tais considerações. É possível diferenciar as ideias de Brentano e as investigações fenomenológicas posteriores, embora seja impossível rejeitar a relação de influentes pensadores que associam suas ideias com o pensamento fenomenológico, e.g., Husserl, Heidegger and Scheler<sup>488</sup>. No que tange à relação intelectual entre Husserl e Brentano, há convergências em algumas ideias essenciais, ainda que diferenças significativas existam em muitos pontos.<sup>489</sup> Como são entendidas a intencionalidade, os fenômenos mentais e os diferentes níveis da consciência são alguns exemplos. Esta última perspectiva se faz presente na investigação fenomenológica de Husserl, nos estudos transcendentais – *vid.* *Ideas* (1913) – e nas análises da intersubjetividade e da síntese passiva – *vid.* *Krisis 1938*. Ainda mais significativo para Husserl são as ideias de Brentano sobre a possibilidade da filosofia possuir fundações científicas e a

---

<sup>488</sup> Heidegger foi primeiramente influenciado pelas ideias de Brentano sobre a noção de Ser e seus comentários filosóficos à obra de Aristóteles, somente posteriormente Heidegger se aproxima de Edmund Husserl, sobretudo pela relação conhecida entre estes dois pensadores. Edmund Husserl, *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927-1931)* (Dordrecht: Kluwer Academic Press, 1997), 12. Os modos de relacionar os valores e a ideia de Ser são importantes para o pensamento ético de Max Scheller. *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values: A new attempt toward the Foundation of an Ethical Personalism* (Evanston: Northwestern University Press, 1973), 82. Ainda assim, Scheler, critica o papel primordial dado à representação para o entendimento dos valores por Brentano. Do ponto de vista de Scheler, Brentano sugere que os seres humanos podem entender os valores através dos fenômenos mentais em suas respectivas representações, raciocínio que entende o formalismo como o único modo de apreensão dos valores (p.32).

<sup>489</sup> Brentano percebe nas *Investigações Lógicas* de Husserl um tipo de platonismo, especialmente quando este assevera a possibilidade de uma fundação rigorosa da lógica baseada na redução fenomenológica, i.e., Brentano critica a ideia Husserliana de que seja possível apreender as coisas em si por meio da *epoché*. Robin Rollinger, *Husserl's Position in the School of Brentano* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999), 67. De acordo com Robin Rollinger, há outras diferenças essenciais, estas seguem: referência intencional; a ideia de *não-presentificação* dos fenômenos e partes da consciência que não são intencionais; a existência de fenômenos psíquicos que não são uma *presentificação* e não se baseiam em uma *presentificação*. Rollinger conclui que as revisões feitas por Husserl não significa que ele e Brentano tenham dois pontos de partidas distintos, mas que se diferenciam em aspectos relevantes. Logo, pode-se inferir, que estes pensadores possuem pontos de chegadas diferentes – ainda que não exista uma relação causal necessária.

inserção das perspectivas psicológicas na epistemologia, fatores constantemente presentes na fenomenologia husserliana, conforme os diálogos com Descartes e Kant tornam evidentes. Outro ponto relevante é a pertinência das ideias filosóficas em diálogo com as ciências modernas, estas que são mescladas com os pensamentos clássico e medieval para Brentano e influenciam a gênese, o desenvolvimento e as expansões da Fenomenologia em outros contextos. Em todas estas diferentes abordagens a respeito da percepção humana e das possibilidades de conhecimento reside uma crença de que a Filosofia pode ser entendida a partir do rigor científico. Em outras palavras, não se rejeita o conhecimento metafísico, ao contrário, tais empreendimentos afirmam as transformações deste entendimento de acordo com o desenvolvimento histórico das *epistemai*. Desta maneira, no caso específico do pensamento de Husserl, as ideias de Brentano a respeito de uma filosofia com bases científicas e a inserção de perspectivas psicológicas, como é o caso da consciência, possuem um forte impacto nas concepções iniciais do pensamento fenomenológico. Tais articulações, i.e., *apropriações* e *re-figurações*, revelam um amálgama entre múltiplas concepções presentes nas tradições Aristotélicas, Cartesianas e Empiristas<sup>490</sup>; e produzem inúmeros associações intelectuais além dos estudos estritamente fenomenológicos.

---

<sup>490</sup> Tais perspectivas referentes ao pensamento filosófico antigo são resultantes dos estudos teológicos de Franz Brentano, especificamente seus estudos a respeito das bases do conhecimento humano a partir da noção medieval de intuição e das múltiplas concepções de Ser no pensamento metafísico aristotélico. Alguns exemplos são necessários para ilustrar a importância do pensamento antigo, em especial a recepção aristotélica. Ao analisar as concepções filosóficas de Aristóteles, Brentano salienta a importância dos axiomas, a transcendência das possíveis definições de substância e a mediação do conhecimento; define quatro distinções do Ser em Aristóteles, *acidentes, a ideia de verdade, potência e ato e de acordo com as imagens das categorias*; tais distinções e possibilidades de conhecimento se encontram no entendimento da alma e da função ativa do intelecto para Aristóteles, os quais são estudados detalhadamente por Brentano. Franz Brentano, *Aristotle and His World View* (Berkeley: University of California Press, 1975) 25-36; 43-45; *On the Several Senses of Being in Aristotle* (Berkeley: University of California Press, 1975), 3-6; *The Psychology of Aristotle: In Particular his Doctrine of Active Intellect* (Berkeley: University of California Press, 1977) 4-24. Do ponto de vista biográfico, deve-se salientar que Brentano somente abandona suas funções de clérigo após o Concílio Vaticano I, no qual é decidido o dogma da infalibilidade papal, i.e., não apenas a antiguidade e o pensamento filosófico medieval possuem uma enorme influência em seus trabalhos, mas inúmeras considerações místicas e teológicas na modernidade. Mauro Antonelli. “Franz Brentano, ‘The GrandFather of Phenomenology’ and the Spirit of Times.” In *Phenomenology World-Wide: Foundations – Expanding Dynamics – Life Engagement: A Guide for Research and Study*, ed. Anna-Teresa Tymieniecka (London: Kluwer Academic Publishers, 2002), 12. Por fim, toda a discussão a respeito das diretrizes para o pensamento humano na Modernidade são tidas em grande relevo, conforme suas constantes revisões e posições a respeito das descobertas científicas revelam juntamente com sua crítica aos pensadores modernos, sobretudo considerações do ponto de vista ético. Franz Brentano. *The Origin of our Knowledge of Right or Wrong* (London: Routledge & Kegan Paul: Humanities Press, 1969), 47-98. Desta maneira, entende-se mais facilmente a necessidade de assegurar a existência da exterioridade dos objetos e a intencionalidades dos mesmos na mente, conforme posteriormente Husserl salienta. Percebe-se, por exemplo, como Husserl, em seu pensamento posterior, abandona uma perspectiva mais imanente – de características relativas à *empiria* – por uma investigação mais especulativa, e.g., *LebensWelt*. Entende-se também o interesse de Martin Heidegger em articular seu pensamento como uma interpretação das concepções aristotélicas

No centro da noção Husserliano de intencionalidade se encontra a possibilidade de acessar o verdadeiro e o genuíno das coisas no mundo além das aparências. Por este motivo, sua pesquisa fenomenológica é um constante ato de refinamento da percepção e da compreensão, incluindo as regressões às dimensões pré-categoriais da vida<sup>491</sup>. Husserl avança progressivamente de seus estudos em lógica e matemática para integrar a experiência humana como um todo através da noção do *dado fenomenológico* e da análise transcendental. Estas ideias se sustentam em um projeto de descrição fenomenológica que almeja à suspensão de todas as ideias pré-concebidas sobre a realidade e daquilo que é dado à experiência; ao mesmo tempo, busca-se a exposição dos diferentes níveis da realidade que sustentam a cognição humana. Mostra-se, no caso particular de Husserl, como a Fenomenologia gradualmente se distancia das investigações restritamente lógicas e epistemológicas e se insere nas variadas áreas da Cultura humana; sem, contudo, negar os passos precedentes, mas incluindo seus resultados nas pesquisas subsequentes.

Ao invés de investigar objetos formais particulares, como a linguagem, religião, antropologia e outras perspectivas semelhantes por meio de metodologia fenomenológica, propõem-se as categorias mais genéricas da Lógica, da Estética e da Ética, a partir das quais é possível analisar os princípios, os métodos e as consequências para a expressão do *maravilhamento no mundo*. Deveras, as análises de Scheler sobre a ação humana no mundo baseada na noção de valor e as críticas de Roman Ingarden ao idealismo transcendental de Husserl por meio dos objetos estéticos são dois exemplos distintos que ilustram como os componentes éticos e estéticos são relevantes para o desenrolar da Fenomenologia e seus intentos lógicos incipientes. Consequentemente, as recepções filosóficas posteriores que incluem as perspectivas existenciais, hermenêuticas, antropológicas, religiosas e outros modos similares podem ser analisadas pelos parâmetros lógicos, estéticos e éticos. Tal tratamento concede uma elaboração mais genérica sobre as formas nas quais o pensamento fenomenológico se envolve nos mais variados aspectos das Culturas, seja por uma via teórica ou por uma dimensão prática. Deve-se notar ainda que tais

---

<sup>491</sup> Angela Ales Bello, “*The Generative Principles of Phenomenology, Their Genesis, Development and Early Expansion*” in *Phenomenology World-Wide: Foundations – Expanding Dynamics – Life Engagement*, ed. Anna-Teresa Tymieniecka (London: Kluwer Academic Publishers, 2002), 29-31. Angelo Bello descreve os diferentes modos pelos quais autores selecionam tópicos específicos no pensamento Husserliano, tais como a relação entre os estudos fenomenológicos com a lógica e a matemática; a atitude natural, a epoché e as dimensões pré-categoriais do conhecimento; a investigação fenomenológica como uma oportunidade de inquirir sobre as estruturas da temporalidade; as ideias sobre o sujeito e a intersubjetividade; Crises culturais; e assim por diante. Tais escolhas particulares, sem um olhar ao *corpus* Husserliano, geram categorias de investigação fenomenológicas com objetivos distintos aos encontrados no pensamento do filósofo alemão.

discussões fenomenológicas inevitavelmente devem verificar os modos de expressão, as fundamentações e as manifestações do Vero, do Belo e do Bom. Deste modo, investigações sobre a noção de valor e, conseqüentemente, sobre a realidade ontológica são necessárias. Almeja-se a uma abordagem fenomenológica da ideia de espaço, a qual, imprescindivelmente, deve versar sobre o invisível que não é predicado e ao mesmo tempo sobre as condições e as possibilidades do entendimento. Em outras palavras, uma metodologia que possibilite o estudo das realidades transcendentais, tanto no sentido medieval quanto da filosofia pós-kantiana. Da primeira ideia de transcendental pode se discutir os modos de expressão, apreensão e relação entre o Vero, o Belo e o Bom; do segundo entendimento, pode-se inferir as ferramentas para uma análise do espaço nas suas mais variadas manifestações culturais.

A análise fenomenológica do espaço a partir das mais variadas expressões culturais é possível por meio de uma racionalização que não privilegie uma *episteme* particular, mas trate da percepção e do estudo do espaço como este é recebido nos mais variados meios e também investigue as condições e as possibilidades desta tarefa. Neste sentido, estabelecer os discursos lógicos, estéticos e éticos como delimitações formais de análise propicia a criação de um *locus* no qual o objeto material em questão – o espaço – possa habitar e se expressar. A articulação entre o Vero, o Belo e o Bom a partir de uma descrição e de uma investigação fenomenológica exige uma racionalidade que não elimine a subjetividade, a intersubjetividade e a possibilidade de um modo de pensar seguro nas mais variadas particularizações. Para tanto, deseja-se aprofundar o entendimento de uma *Fenomenologia da Cultura*, a qual almeja a refletir sobre as diversas manifestações humanas por meio de suas expressões e apreensões em contextos específicos.

A *Fenomenologia da Vida* de Anna-Teresa Tymieniecka possibilita inúmeras linhas de reflexão para o presente trabalho, particularmente nos modos de articulação entre o Vero, o Belo e o Bem em conexão com as ideias de espaço<sup>492</sup>. Esta reflexão se enraíza nos mais básicos

---

<sup>492</sup> O Termo *Fenomenologia da Vida* se popularizou pela obra de Anna-Teresa Tymieniecka. A pensadora, de origem polonesa, procura estudar as diversas correntes do pensamento fenomenológico, ao passo em que promove uma racionalidade vital nos inúmeros âmbitos da vida, estudando a criatividade e criticando algumas concepções da razão herdadas no pensamento ocidental. Assim, investiga a imaginação, a transcendência e a vontade por meio de um exame radical da condição humana e mediante uma existência comunicativa e jubilosa. Tymieniecka estuda ainda os ímpetus *onto-poéticos* que favoreçam o sentido no mundo e uma racionalidade por meio de um *logos* mais abrangente que os modelos técnicos. Anna-Teresa Tymieniecka. *Logos and Life: Creative Experience and the Critique of Reason Analecta Husserliana*, vol. 24. book 1 (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988b); *Logos and Life vol. 2: The Three Movements of the Soul. Analecta Husserliana vol. 25* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988); *Impetus and Equipose in the Life-Strategies of Reason: Logos and Life Book 4. Analecta Husserliana: The Yearbook of Phenomenological Research vol. 70* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2000). O mesmo termo,



fundamentos das diversas tradições fenomenológicas e, ao seu modo, trata dos variados modos nos quais a racionalidade humana se relaciona com o mundo. A linha de pesquisa lidera por Tymieniecka aborda os aspectos lógicos, estéticos e éticos em diversos momentos e em diferentes contextos, versando sobre temas centrais, como é o caso do espaço<sup>493</sup>. O grupo publicou recentemente uma coletânea de textos a respeito das possibilidades da fenomenologia investigar as ideias do espaço e do tempo a partir da noção de intencionalidade fenomenológica, do invisível, do sagrado e do místico<sup>494</sup>. Neste trabalho, há um constante diálogo com a proposta de uma *Fenomenologia da Vida*, na qual exista uma abertura para o *logos* humano nos diversos modos de interação com o mundo, sobretudo naquilo que se entende como a gênese *onto-poética* para os pensamentos e para as ações humanas. A ideia de espaço, portanto, relaciona-se não apenas com suas condições epistemológicas e científicas essenciais, ainda que tais trabalhos possam atestar uma busca intelectual de ordenar o mundo, i.e., torná-lo *cósmico*. Afirma-se que a inter-relação entre as ciências e o processo imaginativo se frutifica na perene tensão entre as perspectivas finitas do conhecimento e o desejo pelo infinito. De acordo com as pesquisas fenomenológicas recentes, e parcialmente expostas, o espaço e o tempo devem propiciar, cada um ao seu modo, e em suas inter-relações, a possibilidade de uma racionalidade para o *re-encantamento* do mundo. Para realizar tal tarefa, faz-se necessária uma avaliação da posição do ser humano em seus contextos particulares a partir da construção de seus símbolos, ou seja, os diferentes modos nos quais os humanos habitam o mundo. Afirma-se, assim, que a racionalidade deve integrar a consciência e o corpo na vida, não revelando, desta maneira, as estruturas das coisas e dos seres, mas tornando possível o *des-velar* destas estruturas no mundo<sup>495</sup>.

---

*Phénoménologie de la vie*, é usado por Michel Henry, almejando tratar da exterioridade e da possibilidade de sentir a si mesmo. Michel Henry. *Incarnation* (Paris: Éditiones du Seuil, 2000), 35-132

<sup>493</sup> Seria impossível listar os trabalhos propriamente dirigidos ou orientados por Tymieniecka e a enorme produção bibliográfica oriunda de *The World Institute for Advanced Phenomenological Research and Learning* em uma nota bibliográfica ou em uma bibliografia comentada. Trata-se de um grupo de pesquisa iniciado em 1976 por Tymieniecka, inicialmente vinculado à Harvard University, que procura estudar as mais variadas perspectivas em torno da pesquisa fenomenológica. Com um vasto material em constante publicação, resta-nos apenas a mera menção do site oficial do grupo para maiores informações: <http://www.phenomenology.org/>

<sup>494</sup> Anna-Teresa Tymieniecka ed., *Phenomenology of Space and Time: The Forces of the Cosmos and the Ontopoietic Genesis of Life* (Hanover: Springer, 2014).

<sup>495</sup> Daniela Verducci afirma que a obra de Anna-Teresa Tymieniecka cria a possibilidade de uma inter-relação entre o Ser e o povir, conforme anunciado por Nietzsche. Trata-se de uma investigação a respeito dos princípios elementares do pensamento a partir de uma análise fenomenológica que propicie o surgimento de um *logos* que possibilite inúmeras metamorfoses na contemporaneidade. Verducci procura estudar a necessidade de um pensamento além da incomunicabilidade ontológica, derivada dos inúmeros processos de racionalização do mundo, os quais podem ser entendidos na moldura do presente argumento nas antinomias da razão humana, mas também, conforme a mesma se refere, apoiada em Max Weber, ao processo de *desencantamento do mundo*. Daniela Verducci, “*Communicative*

Todavia, torna-se imprescindível salientar a imaterialidade das ideias e, portanto, o entendimento de que o espaço não é um ente ou uma entidade material. A partir desta premissa, as descrições e as análises fenomenológicas daquilo que não pode ser apreendido pelos sentidos são constituídas pelas investigações das condições de possibilidade apreendidas pela consciência por meio da intencionalidade. Assim, uma crítica ao absolutismo de algumas vertentes científicas que se baseiam em dados experimentais como modos inequívocos da experiência humana são comuns nas múltiplas investigações fenomenológicas, pois aquilo que não pode ser mensurado, medido e experienciado pelos sentidos não pode ser abolido, mas requer um refinamento de nossas ferramentas mentais ao exigir um caminho tortuoso e, em alguns casos mais complexo, para o entendimento do ser humano no mundo. Para tanto, as investigações daquilo que subjaz e não se resume às aparências é mandatário por meio da intencionalidade e da consciência em suas mais variadas relações com os horizontes de entendimento<sup>496</sup>. A relação entre o *visível* e o *invisível*<sup>497</sup> é apenas uma das possíveis formas de descrever o amálgama entre as características *ônticas* e *ontológicas* da realidade que se nos apresenta<sup>498</sup>.

---

*Virtues of A-T. Tymieniecka's Phenomenology of Life*” in *Phenomenology of Space and Time: The Forces of the Cosmos and the Ontopoietic Genesis of Life*, ed. Anna-Teresa Tymieniecka (Hanover: Springer, 2014), 3-16.

<sup>496</sup> Giovanna Constanzo, “Towards a Phenomenology of Life and the Invisible: generative and Sonship in the Thought of Michel Henry” in *Phenomenology of Space and Time: The Forces of the Cosmos and the Ontopoietic Genesis of Life*, ed. Anna-Teresa Tymieniecka (Hanover: Springer, 2014), 17-30. Argumenta-se neste texto sobre a relação entre o ser humano e o mundo, ambos vistos enquanto fenômenos. As metáforas teológicas de Michel Henry auxiliam na percepção das variadas formas nas quais a investigação fenomenológica pode propiciar a *autenticidade* no mundo em seu tratamento imediato com aquilo que não pode ser percebido pelos sentidos, mas nem por isto deixa de influenciar diretamente o entendimento humano sobre si, seus horizontes e as relações ao redor de si.

<sup>497</sup> Merleau-Ponty corrobora tal perspectiva, sobretudo ao afirmar a necessidade de um lugar de reflexão no qual os instrumentos mentais e as intuições não tenham sido discriminadas por categorias, mas possibilite uma investigação que redefina as noções tradicionalmente aceitas pelo discurso filosófico. *O Visível e o Invisível* (São Paulo: Editora Perspectiva, 1971). Esta posição intelectual se insere nas questões centrais “da crise da racionalidade”, a qual o filósofo pensa a natureza como um solo, sendo necessária uma investigação sobre as condições de possibilidade de todo o pensamento. *A Natureza*. (São Paulo: Martins Fontes, 2000). A experiência com a obra de arte pictórica “confunde as categorias do entendimento”, pois dentro do âmbito visível a presença do invisível se manifesta como uma possibilidade. Paula Mousinho Martins, “Entre visível e invisível, para além do entendimento: o tema da natureza no último Merleau-Ponty. *Revista de Filosofia*” *Aurora*, Curitiba 22 n. 31(2010):469-482.

<sup>498</sup> Tal “mistura entre o empírico e o transcendental” propicia o questionamento sobre a terminologia fenomenológica, especialmente ao se considerar a vontade humana e a recepção de diferentes modos de apreensão do mundo. Francesco Totaro avalia como a partir das categorias de intencionalidade, Telos e transcendência a Fenomenologia se constitui como uma filosofia da história, visto que esta deve tratar em última análise da recepção de uma tradição, sua transformação e seu uso em realidades particulares com intuítos práticos. Francesco Totaro, “*Intentionalité, Telos, Transcendentalité em tant que Forces Ontopoïétiques du Cosmos*” In *Phenomenology of Space and Time: The Forces of the Cosmos and the Ontopoietic Genesis of Life*, ed. Anna-Teresa Tymieniecka (Hanover: Springer, 2014), 31-36. Assim, tanto os modos de apreensão herdados quanto a vontade humana de poder estão condicionados à crítica e à investigação fenomenológica em seus modos sensíveis e inteligíveis. Róbert Karul analisa a relação entre o sensível e o inteligível, ainda que exista a dissolução dos sentidos na contemporaneidade, no estudo das metáforas de Plotino. Róbert Karul, “*Le Chaos du monde sensible et la quête du sens rudimentaire (à partir de Plotin)*” in *Phenomenology*

Na presente proposta de tese, afirma-se ser possível estudar as ideias a respeito do espaço em seus *rastros* ao longo da Cultura; ademais, a partir de uma abordagem fenomenológica, torna-se possível investigar as *origens* das expressões e das apreensões do Vero, do Belo e do Bom. Assim, embora não esteja em questão a *história de um simbolismo*, conforme constata Mircea Eliade, deseja-se investigar a Cultura mediante um estudo das ideias de espaço pela via fenomenológica em suas múltiplas imagens e símbolos vividos, experienciados e valorizados<sup>499</sup>. As ideias de espaço possuem em si algo além das definições e tratamentos formais que possibilitam suas expressões e apreensões em inúmeros contextos particulares, as quais nos propormos a avaliar pela via fenomenológica. Em uma paráfrase à Mircea Eliade, deseja-se investigar fenomenologicamente *as imagens, os mitos e os símbolos relacionados* à ideia de espaço por meio do *maravilhamento no mundo* a fim de explicitar as ulteriores modalidades do Ser, do mundo e de suas inter-relações.

Uma maneira breve para abordar as questões levantadas por Edmund Husserl em sua investigação sobre *A Origem da Geometria* pode ser encontrada nas analogias descritas por Reuben Hersh na forma de um diálogo<sup>500</sup>. Do ponto de vista da história do desenvolvimento do pensamento fenomenológico Husserliano, *A Origem da Geometria* pondera sobre questões essenciais para as investigações iniciais deste pensador e suas respectivas propostas de fundamentação racional dos saberes pelo estudo da historicidade, da intersubjetividade e da possibilidade de objetividade a partir dos objetos ideais invariantes<sup>501</sup>. Em ambas aproximações, faz-se necessário investigar os modos que propiciam a experiência da geometria no mundo, i.e., o fascínio a partir do qual o sentido original de geometria cativa aos pensadores a ponto destes sistematizarem suas ideias em

---

*of Space and Time: The Forces of the Cosmos and the Ontopoietic Genesis of Life*, ed. Anna-Teresa Tymieniecka (Hanover: Springer, 2014), 57-66.

<sup>499</sup> Mircea Eliade. *Imagens e Símbolos: Ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. (São Paulo: Martins Fontes, 2012), 172-178. O famoso autor explica como o símbolo não subtrai a realidade apresentada pelos sentidos, posto que inclui em si algo que não pertence à ordem do visível e do cósmico: “*O simbolismo acrescenta um novo valor a um objeto ou a uma ação, sem por isto prejudicar seus valores próprios e imediatos.*” Conclui, assim, afirmando que a abertura das ideias simbólicas podem constituir “*meios de fuga*” ou “*a possibilidade de alcançar a verdadeira realidade do mundo*”. As investigações fenomenológicas a respeito do espaço enfatizam o retorno a uma experiência originária, impedindo assim “*uma fuga*”, ao mesmo tempo em que interage com o mundo em suas múltiplas realidades. Conforme pode ser expresso na generalização do pensamento Husserliano a respeito *da Origem da Geometria* a ser avaliado a seguir.

<sup>500</sup> Reuben Hersh. “*The ‘Origin’ of Geometry*” *The College Mathematics Journal* 33.3 (2002): 207-211.

<sup>501</sup> Tal parece ter sido a tarefa inicial do comentário de Jacques Derrida ao famoso texto Husserliano. Jacques Derrida. *Edmund Husserl’s “Origin of Geometry.” An Introduction* (Lincoln and London: University of Nebraska Press, 1989), 23-33. Todavia, como não poderia ser diferente, Derrida incorpora a tradição fenomenológica em sua investigação daquilo que sempre escapa à percepção e ao raciocínio sistemático, associando, tais pesquisas transcendentais à *Diferença* (141-154).

inúmeras tradições, horizontes intersubjetivos e intrasubjetivos. Husserl acredita que este *maravilhamento* com o pensamento geométrico se refere a algo fundamental a ponto de comparar este com a linguagem e o relacionar com os modos de apreensão do discurso racional no mundo. Por este motivo, Reuben Hersh no artigo supracitado, reflete a respeito das convenções e das concessões feitas para o entendimento dos objetos ideais, visto que estes não possuem uma realidade em si alheia às sociedades, às Culturas e às intelecções, i.e., tais objetos ideais e suas tradições pertencem ao mundo.

Neste famoso texto, especialmente em suas conexões com o pensamento tardio de Husserl, argumenta-se a respeito da necessária investigação fenomenológica das condições apriorísticas do conhecimento, incluindo suas particularizações culturais, i.e., uma análise do transcendental em suas formas históricas em determinados contextos e expressões específicas. Nega-se que a repetição das verdades consideradas *auto-evidentes* forneça algum entendimento das fundamentações epistemológicas particulares, ou seja, rejeita-se que os modelos sintáticos ou formalistas possuam os modos de esclarecimento da razão humana em seus métodos e em suas sistematizações<sup>502</sup>. Propõe-se, portanto, uma investigação das condições transcendentais dos horizontes históricos (*Lebenswelt*) pela via fenomenológica, pois estas são artifícios necessários para a compreensão da racionalidade humana em seus contextos específicos. Para tanto, Husserl examina a origem da geometria, suas posteriores sedimentações nas expressões culturais, a formação de inúmeras tradições e a possibilidade de experienciar o evento originário a partir da recepção destes produtos históricos. Quer-se evitar, assim, o solipsismo subjetivista e a objetividade tecnicista ao mesmo tempo.

Edmund Husserl inicia sua exposição apresentando uma distinção entre a origem histórica do pensamento geométrico por meio de suas sistematizações e a origem da evidência primordial para o estabelecimento deste pensar geométrico. O filósofo acredita que as reflexões feitas pelos modos de entendimento herdado por Galileu propiciam tal distinção, mas também promovem uma

---

<sup>502</sup> Ao seguirem a linha do pensamento de Brentano, Husserl e Heidegger percebem tais conflitos epistemológicos como uma disputa entre os modos de percepção antiga e moderna. Portanto, desejam aprofundar as pesquisas de Brentano a fim de recuperar o evento originário do pensamento nas articulações e nos inúmeros horizontes de mundo no cotidiano. Lenore Langsdorf et alli. *Phenomenology, Interpretation, and Culture. Selected Studies in Phenomenology and Existential Philosophy* (New York: SUNY, 1996), vii-x. Desta maneira, a tarefa fenomenológica proposta por Husserl caminha na linha tênue entre o objetivismo tecnicista e o relativismo historicista, pois, ao passo em que afirma a necessidade dos horizontes históricos para a compreensão dos objetos ideais por meio das comunidades, da empatia e da linguagem, reitera a possibilidade de investigar e de desvelar a experiência originária com o mundo, a qual foi sedimentada pelos primeiros geométricos e seus sucessores.

investigação sobre o significado e a origem dos métodos geométricos, sobretudo pela profunda transformação ocorrida no pensamento humano<sup>503</sup>. No entanto, a discussão que se propõe Husserl não pode ser confundida com as inúmeras formas de transmissão da tradição geométrica por meio das Culturas, pois trata-se de uma análise dos aspectos apriorísticos gerais que possibilitam tais expressões particulares em seus contextos históricos específicos<sup>504</sup>. Assim, argumenta ele que as aquisições ideais e espirituais da Geometria se apresentam pela tradição, porém as experiências primordiais que originam tais especulações podem se tornar obscuras na projeção e na execução das possíveis sistematizações<sup>505</sup>.

A partir da cadeia dos significados herdados pela tradição e utilizados nas aplicações particulares do pensamento geométrico, Husserl almeja a investigar o momento em que o sentido originário da geometria se torna *auto-evidente* não apenas no passado, mas para todos aqueles que pensam sobre o tema. Ao utilizar os objetos ideais, aqueles que não existem onticamente, mas são pressupostos subjetivos para a objetividade, inquire-se sobre os métodos geométricos em suas formas subjetivas e sobre a validade dos mesmos para todos os seres humanos, i.e., refere-se à intra-subjetividade e a intersubjetividade das expressões geométricas em seus sentidos primordiais e sistemáticos<sup>506</sup>. Ao comparar o pensamento geométrico à linguagem, Husserl investiga a

---

<sup>503</sup> Tal discussão é relevante do ponto de vista ontológico, visto que a percepção galilaica do mundo transforma o entendimento a respeito do real. Do ponto de vista Husserliano, a matematização feita pelas ciências da natureza carecem de uma investigação daquilo que propicia tal intento, a saber: *Lebenswelt*. Desta maneira, todo o conhecimento se reveste dos aspectos subjetivos inerentes à condição humana sem, contudo, perder características objetivas particulares em expressões científicas específicas sustentadas por modos intersubjetivos. Gail Soffer. “*Phenomenology and Scientific Realism: Husserl’s Critique of Galileo*” *The Review of Metaphysics* 44.1 (1990): 67-94. De fato, deve-se considerar o processo de idealização das relações humanas no mundo, em especial àquelas vinculadas diretamente ao processo de investigação científica-intelectual. Husserl busca investigar as bases e as condições do surgimento das ciências naturais, ou seja, propõe-se a uma análise transcendental. Por outro lado, atesta que a interação entre as ciências particulares e a ideia de *Lebenswelt* deve ser investigada fenomenologicamente, restaurando diversos sentidos e significados presentes no processo intelectual que velam os aspectos essenciais presentes no processo intra e intersubjetivo. James Garrison. “*Husserl, Galileo and the Processes of Idealization*” *Synthese* 66.2 (1986): 329-338.

<sup>504</sup> Neste sentido, Husserl enfatiza a necessária síntese constante entre as tradições, o entendimento humano e seus horizontes no mundo. Desta maneira, entende-se a origem enquanto um aspecto genuíno das relações humanas, sendo, portanto, expressa por seu impulso primordial. A relação do ser que pensa a geometria já é secundária e mediada pelas tradições e desenvolvimentos culturais. Todavia, pode-se inquirir sobre este sentido originário e primordial através da experiência com os modelos geométricos particulares. Edmund Husserl. *The Origin of Geometry*. 157-162.

<sup>505</sup> De fato, Husserl argumenta que “*We understand our geometry, available to us through tradition (we have learned it, and so have our teachers), to be a total acquisition of spiritual accomplishments which grows through the continued work of the new spiritual acts into new acquisitions.*” Todavia, afirma: “*Clearly, then, geometry must have arisen out of a first acquisition, out of a first creative activities*” Desta maneira, mantendo em suspensão a investigação sobre as condições e as possibilidades para o surgimento das ciências, e da geometria em particular, conclui que: “*Science, and in particular geometry, with this ontic meaning, must have an origin in an accomplishment: first as a project and then in successful execution*”. Edmund Husserl. *The Origin of Geometry*, 159.

<sup>506</sup> *The Origin of Geometry*. 161. O mundo para Edmund Husserl pode ser entendido como o horizonte da existência humana, possibilitando os aspectos de envolvimento pessoal, mas também as relações com a comunidade, a civilização,

experiência humana com o *sentido original* que se apresenta pela evidência dos seres no mundo, mas também os modos de articulação destes seres através da intuição, da retenção e da passividade humana no recolhimento dos dados oferecidos pelo *originário*. Para tanto, deve-se entender os modos intra e intersubjetivos do processo cognitivo. Em outras palavras, devota-se a estudar àquilo que subjaz e possibilita o entendimento humano em sua historicidade, mas também em suas heranças culturais e epistemológicas.

Estudando as condições de apreensão das tradições, em especial àquelas vinculadas ao pensamento geométrico, Husserl investiga os modos evidentes de recepção dos seres no mundo por meio da intuição, ratificando que a *retenção* e a sistematização do pensamento carecem da passividade subjetiva do sujeito. Argumenta conforme segue:

O ser mesmo original, na atualidade de sua primeira produção, i.e., na *auto-evidência* original, não resulta em alguma aquisição que venha a possuir existência objetiva. A vívida auto-evidência passa – por este meio a atividade imediatamente se torna passiva mediante ao fluxo efêmero da consciência de algo – algo que há sido há pouco. Finalmente, a retenção desaparece, todavia o desaparecido ao passar e ser pretérito não se torna um vazio para o objeto em questão: ele pode ser despertado. Da passividade daquilo que é inicialmente despertado do obscurecimento e daquilo que, talvez, surja com maior claridade possível, trata-se da possível atividade de retenção, na qual a experiência pretérita [Erleben] é vivida através de uma quase novo e quase ativo modo<sup>507</sup>.

Conclui, desta maneira, que a *existência persistente* dos *objetos ideais* se refere à evidência primordial, embora esta não seja plenamente imediata, visto que há a mediação pessoal e comunitária das tradições humanas. Todavia, em meio ao engajamento das expressões orais e escritas, pode-se pensar além do valor “*ôntico através da consciência*”, distinguindo-se entre o entendimento passível de uma expressão e o ato de tornar esta *auto-evidente* pela reativação do sentido. Nas palavras de Husserl, deve-se evitar a *sedução da linguagem*, i.e., quando, por meio da sedimentação de uma tradição, o sentido primário e original é esquecido por um saber puramente

---

a linguagem e os modos de ser herdados por textos e outras expressões culturais. Assim, tanto a geometria como a linguagem – comparação feita por Husserl – são expressas por meio de estruturas internas e subjacentes à condição humana, em suas características cognoscíveis e culturais.

<sup>507</sup> Edmund Husserl. *The Origin of Geometry*. 163. “*The original being-itself-there, in the immediacy [Aktualität] of its first production, i.e., in original ‘self-evidence, results in no persisting acquisition at all that could have objective existence. Vivid self-evidence passes – through in such a way that the activity immediately turns into the passivity of the flowingly fading consciousness of what –has-just-now-been. Finally, this retention disappears, but the ‘disappeared’ passing and being past has not become nothing for the object in question: it can be reawakened. To the passivity of what is at first obscurely awaked and what perhaps emerges with greater and greater clarity there belongs the possible activity of a recollection in which the past experience [Erleben] is lived through in a quasi-new and quasi-active way*”

associativo e tecnicista<sup>508</sup>. Em uma associação com a lógica, entendida ao tratar dos objetos ideais, o filósofo afirma que a busca por esta experiência primordial não invalida o surgimento de novas ideias, mas fornece a capacidade de reativação daquilo que sustenta tanto ao pensamento lógico quanto ao pensamento geométrico. Tal tarefa ocorre por meio dos objetos ideais nas construções particulares e nas adaptações passivas desta experiência em contextos específicos<sup>509</sup>.

Husserl afirma que as ciências dedutivas não se apresentam perfeitamente adequadas na forma de doutrinas, mas dependem de um envolvimento na vida e nos processos de produtividade do sentido em articulação com os horizontes do mundo. Os documentos textuais são, portanto, sedimentações de inúmeras reflexões a correlacionar a objetividade ideal apriorística e intrapessoal com as inúmeras tradições que se apresentam de maneira inter-pessoal *a posteriori*<sup>510</sup>. A objetividade somente é possível no envolvimento cultural; e por esta relação com o mundo, o sentido é obtido muito além dos modelos sintáticos das ciências particulares. Os saberes que não possibilitam a investigação de suas condições essenciais e primordiais não representam a experiência humana de um encontro genuíno com os diversos horizontes do mundo e seus respectivos modos de compreensão<sup>511</sup>; todavia, por meio das tradições e das sedimentações – que ocorrem em múltiplos horizontes – é possível reativar aquilo que é *pré-dado* ao entendimento, tornando-se, assim, uma *auto-evidência* incontestável através do sentido presente na reativação da experiência primordial<sup>512</sup>. Todas as ciências operam por meio de inúmeras sedimentações, algumas documentadas e outras que não são expressas, ou ainda não são perfeitamente definidas em seus

---

<sup>508</sup> Edmund Husserl. *The Origin of Geometry*. 164-166. Tais palavras possuem significativos paralelos com o pensar heideggeriano a respeito do *esquecimento do Ser* em uma sociedade marcada pelo modo utilitarista de apreensão das técnicas. Husserl, portanto, afirma ser de responsabilidade de todo cientista investigar estes sentidos primários que podem ser meramente esquecidos na tarefa cotidiana das ciências particulares. Tornam-se, assim, evidentes as pretensões Husserliana de tratar as *Origens da Geometria*: deseja investigar as condições e os modos de expressão que possibilitam o surgimento dos modelos geométricos, não enquanto um evento histórico particular, mas a partir de uma investigação fenomenológica dos modos de apreensão e representação dos modelos geométricos.

<sup>509</sup> Sustenta ainda que a possibilidade de uma evidência dos aspectos primeiros, não significa a evidência de seus resultados. Há, portanto, que se considerar os aspectos construtivistas de cada reativação particular desta experiência primordial que antecede ao pensamento geométrico. Ademais, tal experiência antecede aos axiomas, sendo estes os resultados mediados pelos diversos horizontes do mundo. Edmund Husserl. *The Origin of Geometry*, 168.

<sup>510</sup> Edmund Husserl. *The Origin of Geometry*, 169.

<sup>511</sup> Edmund Husserl. *The Origin of Geometry*, 170

<sup>512</sup> Assim afirma o filósofo: “Assim, a totalidade das ciências dedutivas pré-dadas, o sistema total de suas proposições na unidade de suas validades, é apenas uma proposta que pode ser justificada como uma expressão da alegada junção entre a verdade e o sentido, somente justificada pela capacidade atual de reativação”. Na tradução inglesa: “Thus the whole *pregiven* deductive Science, the total system of propositions in the unity of their validities, is first only a claim which can be justified as an expression of the alleged *truth-meaning* only through the actual capacity of reactivation”. *The Origin of Geometry*, 170. Entende-se que a reativação deste sentido originário fornece um sentido além do meramente técnico e formal; trata-se da própria razão de ser das ciências dedutivas em seus contextos históricos específicos.

horizontes históricos. Desta maneira, de acordo com Husserl, em diálogo com uma interpretação do pensamento de David Hume, a formação do sentido nas ciências particulares ocorre no ambiente pré-científico, i.e., se baseia naquilo que não se pergunta nas sistematizações, a saber: os elementos culturais e as condições apriorísticas do entendimento na historicidade humana. Assim, pode afirmar que tornar a geometria algo *auto-evidente* é *des-velar* as tradições históricas subjacentes à mesma<sup>513</sup>. O filósofo indica que a investigação das ciências particulares, neste caso a geometria, necessariamente deve tratar do transcendental, enquanto uma investigação das condições apriorísticas, e de sua funcionalidade nos horizontes históricos.

Ao estudar a *Origem da Geometria*, percebem-se os modos pelos quais a investigação fenomenológica Husserliana analisa as estruturas internas para a obtenção de sentido através da suspensão dos juízos na aplicação da *epoché*. Tal busca deve necessariamente investigar os modos apriorísticos do entendimento humano na história por meio de suas configurações particulares na Cultura, i.e., suas respectivas tradições. Os métodos da *Fenomenologia Transcendental* também devem analisar àquilo que torna possível as idealizações geométricas por meio de uma metodologia que ilumine as condições apriorísticas deste saber. Husserl entende que suas argumentações o conduzem ao grande problema da razão e de seus fundamentos<sup>514</sup>. Conforme assinala Jacques Derrida, Husserl rejeita às posições que exacerbam a técnica ou aquelas que tratam das condições históricas particulares, em louvor ao contingente, em prol de uma reflexão que traga à luz uma maneira mais profunda de se relacionar com a historicidade: quer-se fundamentar a objetividade<sup>515</sup>. Conforme a passagem a seguir, sobre as condições apriorísticas do mundo para o entendimento da Geometria, ilustra:

Somente [por meio do desvelar deste *a priori*] pode existir um ciência do *a priori* que se estenda para além de todas as facticidades históricas, todos os mundos históricos, povos, tempos, civilizações; somente desta forma pode uma ciência como *aeterna veritas* surgir. Somente sobre este fundamento é baseada a segura capacidade de inquirir regressivamente sobre a temporalidade de uma ciência exaurida de auto-evidência para as auto-evidências primárias<sup>516</sup>.

---

<sup>513</sup> “Tornar a geometria auto-evidente, então, se um possui clareza ou não a respeito disto, é o desvelar de suas tradições históricas”. Na tradução inglesa: “Making geometry self-evident, then, whether one is clear about this or not, is the disclosure of its historical tradition” Edmund Husserl. *The Origin of Geometry*, 173

<sup>514</sup> Edmund Husserl. *The Origin of Geometry*, 180.

<sup>515</sup> Jacques Derrida. *Edmund Husserl's "Origin of Geometry."* *An Introduction* (Lincoln and London: University of Nebraska Press, 1989), 26.

<sup>516</sup> Edmund Husserl. *The Origin of Geometry*, 179. “Only [through the disclosure of this *a priori*] can there be an *a priori* science extending beyond all historical facticities, all historical surrounding worlds, peoples, times, civilizations; only in this way can a science as *aeterna veritas* appear. Only on this fundament is based the secure capacity of inquiring back from the temporality depleted self-evidence of a science to the primal self-evidences”



Husserl não exhibe nenhuma metodologia para a exposição das estruturas apriorísticas do entendimento da Geometria, tampouco dedica algum trecho para tratar das características fenomenológicas associadas a esta tarefa no presente texto em estudo. Todavia, diante da inegável relação terminológica presente em seus textos tardios, o desvendar do transcendental pelas características do *Lebenswelt* e a auto efetivação da razão no mundo são inerentes a esta tarefa. Não é possível contestar a questão epistemológica essencial de um conhecimento ideal a possuir profundas aplicabilidades no mundo concreto, como Husserl supõe fazer o historicismo romântico. Tampouco, pode-se olvidar que todas estas constituições singulares e particulares revelam uma causa teleológica em contextos específicos, os quais estudados fenomenologicamente podem manifestar a constituição, as condições e as possibilidades das formas intelectuais particulares<sup>517</sup>. Tal tarefa, de avaliar a falibilidade das potencialidades humanas em conhecer e a vocação de um estudo filosófico que exhiba “aquela *genuidade última da origem* que, uma vez contemplada, *constrange apoditicamente a vontade*”, é exposta de modo sistemáticos na *Krisis*<sup>518</sup>.

Se de um lado a exposição dos fundamentos transcendentais necessários para o conhecimento se assemelha à tarefa da metafísica kantiana, ao impor limites e as condições para o conhecimento humano; por outro lado, a possibilidade de descrição dos objetos ideais objetivamente, sem necessariamente recair em um solipsismo ou psicologismo subjetivista, requer parâmetros em constante desenvolvimento no pensamento Husserliano através das reduções fenomenológicas pela *epoché* e das investigações dos horizontes de mundo que propiciam o pensamento intelectual. Desta forma, ao compararmos a exposição feita na *Origem da Geometria* com a descrição sistemática do pensamento transcendental, em diálogo e aprofundamento com o pensamento kantiano na *Krisis*, obtém-se uma percepção clara do projeto Husserliano, pois este almeja a uma “*viragem última*” a ponto de promover uma transformação intelectual que avalie a dimensão transcendental, “há muito pressentida e, no entanto, sempre oculta”, a ponto desta se revelar em uma “*experiência direta*” – sendo necessário, portanto, cultivar uma metodologia filosófica para a investigação do “*solo da experiência*”<sup>519</sup>.

---

<sup>517</sup> Edmund Husserl. *The Origin of Geometry*, 180.

<sup>518</sup> Edmund Husserl. *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental: Uma Introdução à Filosofia Fenomenológica* (Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012), 12-14.

<sup>519</sup> Edmund Husserl. *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental: Uma Introdução à Filosofia Fenomenológica* (Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012), 81. Ao comparar a investigação fenomenológica com o pensamento crítico kantiano, Husserl honra as investigações de seu predecessor, ao mesmo tempo em que deseja

Paul Ricouer busca evidenciar as diferenças existentes entre o projeto fenomenológico husserliano e o pensamento crítico kantiano, alertando para a constituição ontológica dos fenômenos em si como uma distinção essencial a produzir distintas metodologias para o entendimento da experiência humana. Diferencia-se, assim, de uma percepção meramente epistemológica das obras de Kant. Pode-se observar como a constante aproximação entre a *Primeira Crítica*, em seus limites para o conhecimento, mas também a busca por um retorno às coisas como elas se apresentam, e às condições de seu surgimento, possuem uma interação direta com o desenvolvimento do pensador francês ao longo de seu percurso filosófico particular.

Ricouer propõe três etapas para a comparação entre o projeto kantiano e a fenomenologia de Husserl. Primeiro, a partir de um ponto de vista husserliano, pode-se distinguir uma fenomenologia implícita em Kant. Para Ricouer, seria possível entender uma concepção fenomenológica embrionária a sustentar todo o edifício teórico da primeira Crítica, podendo se interpretar a tarefa Husserliana em desenvolver aquilo que não estava plenamente claro ou não havia atingido sua potencialidade máxima. A seguir, a partir de uma reflexão baseada em Kant, Ricoeur se propõe a investigar se a fenomenologia representa os modos implícitos da apresentação já manifesta em Kant ou, se na verdade, corresponde à eliminação da concepção ontológica kantiana, limitando e baseando a coisa em si na consciência humana. Por fim, a avaliação comparativa do pensador francês enfatiza a crise instaurada ao se *des-ontologizar* o objeto na direção do solipsismo transcendental. Assim, Ricouer investiga a possibilidade de discutir a intersubjetividade sem a filosofia prática kantiana, por meio de um estudo da constituição do ego nas determinações práticas e individuais<sup>520</sup>. Tal decisão, evidentemente, reflete as intenções éticas

---

aprofundar os temas potencialmente não desenvolvidos. Assim, acredita que o *mundo da vida – Lebenswelt* – é um pressuposto implícito nas reflexões de Kant e nunca analisado criticamente, por não se encontrar entre os temas centrais para o filósofo de Königsberg. O transcendental kantiano e o *Lebenswelt* das investigações fenomenológicas Husserlianas se relacionam em contextos filosóficos distintos, visto que o primeiro se estabelece como condição do conhecimento inacessível à descrição e o segundo é objeto de análise para a constituição de todas as ciências. Edmund Husserl. *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*: 83-110.

<sup>520</sup> Torna-se evidente, portanto, que as investigações fenomenológicas se encontram dentro da tradição kantiana ao passo em que buscam investigar as fundamentações transcendentais do sujeito cognoscente em suas relações com o mundo. Ricouer, portanto, investiga as raízes desta tendência que se encontrariam, na opinião deste filósofo, no centro do pensamento kantiano, sobretudo em suas determinações práticas ao se correlacionar com o Outro. Assim, Kant investiga a constituição da pessoa e procura localizar na subjetividade os modos pelos quais o externo é apropriado. Paul Ricouer. *Husserl: An analysis of his Phenomenology* (Evanston: Northwestern University Press, 1967), 196-198. Em nossa investigação particular, deseja-se justamente identificar esta constituição do sujeito e esta apropriação dos dados externos, sem, contudo, privilegiar as reflexões de caráter ético. Trata-se, portanto, de uma investigação dos modos de expressão do Vero, do Belo e do Bom. Tal proposta também se relaciona ao pensamento kantiano, visto que o mesmo procura inter-relacionar as três Críticas através da pesquisa transcendental, mas também possui suas raízes na investigação fenomenológica a respeito do *Lebenswelt*.

– presentes nas avaliações fenomenológicas – e críticas – conforme podem ser atestadas em outros trechos da obra filosófica Ricoueriana. Conclui o filósofo francês que a fenomenologia eleva a investigação do aparente através de suas constantes reduções; ao passo em que o kantismo possui o mérito de analisar o aparente em seus limites e em suas funções práticas. Destaca, assim, que “*Husserl fez fenomenologia, mas Kant a limitou e a fundou*”<sup>521</sup>.

Ao analisar *A Origem da Geometria* em relação ao desenvolvimento do pensamento Husserliano, percebe-se claramente o desejo fenomenológico de sustentar uma aproximação objetiva da realidade através de um retorno às coisas em si mesmas, em seus respectivos contextos, e por meio de uma análise das condições de possibilidade para estas se expressarem e serem apreendidas pelo intelecto. A rejeição do psicologismo e do formalismo puro como fundamentações últimas, resultam em uma investigação crítica sobre a intersubjetividade e os modos intra-subjetivos para a constituição objetiva das ciências particulares. Há diferenças significativas entre o pensamento transcendental proposto por Husserl e o tradicional entendimento do projeto crítico kantiano. Husserl acredita que uma análise e uma descrição destas condições transcendentais para o pensamento seriam possíveis através das reduções fenomenológicas, pois ao tornar o *Lebenswelt* tema de reflexão, pode-se investigar os modos da subjetividade e da objetividade no mundo<sup>522</sup>. Ademais, examina-se fenomenologicamente não apenas a experiência, mas o solo que propicia a mesma, por meio das intuições, retenções, reduções e tradições. Ao indagar as dimensões transcendentais por tais perspectivas em *A Origem da Geometria*, o fascínio primordial, e acessível pela reativação de um sentido genuíno nas tradições geométricas, é a força propulsora para uma análise fenomenológica da Geometria.

Tais perspectivas fenomenológicas herdadas de Husserl propiciam um olhar distinto às ideias de espaço, sobretudo se estas forem consideradas através da pesquisa transcendental. As ideias de espaço podem ser investigadas fenomenologicamente e, necessariamente, devem dialogar com o *mundo da vida* (*Lebenswelt*) em seus inúmeros horizontes e tradições. Deste modo, um estudo das ideias de espaço, por meio dos métodos fenomenológicos, inicia seu parecer por uma análise da experiência e por uma investigação do solo desta experiência, i.e., uma decomposição dos modos de apreensão da ideia de espaço e uma pesquisa sobre as condições de possibilidade das mesmas. Assim, torna-se possível propor um estudo sobre as diferentes formas de sedimentação

---

<sup>521</sup> Paul Ricouer. *Husserl: An analysis of his Phenomenology* (Evanston: Northwestern University Press, 1967), 201.

<sup>522</sup> Edmund Husserl. *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental: 115-117*.

das ideias de espaço no pensamento humano pela via fenomenológica, analisando os diversos modos pelos quais estas se manifestam e são apreendidas, assim também suas condições e suas possibilidades de surgimento. Para tanto, parte-se das várias formas de *maravilhamento no mundo* e dos diversos modos de expressão e apreensão do Vero, do Belo e do Bom. Propõe-se, portanto, uma interação entre as premissas transcendentais propostas pela via fenomenológica – condições apriorísticas à cognição – e também pelo necessário a toda e qualquer predicação sem nunca ser predicado – conforme inúmeras correntes do pensamento medieval. John Sallis, ao avaliar a proposta heideggeriana de um lugar entre o saber e a ignorância, descreve da seguinte maneira a constituição da necessidade e da ansiedade:

Assim, esta necessidade/angústia fornece ao pensar em seu início primordial seu espaço essencial, um espaço no qual os seres podem vir à tona em seus modos de ser e podem, assim, serem apreendidos e nomeados em seus modos de ser pela primeira vez. É, portanto, esta necessidade/angústia que relaciona intensamente os humanos com os seres em seus modos de ser. Tal relacionamento é aquilo que os Gregos chamaram *maravilhamento* e identificaram como a origem da filosofia<sup>523</sup>.

Heidegger, em sua perspectiva existencial dos estudos fenomenológicos, mostra-nos como a ideia de espaço se relaciona com a vida humana em sua facticidade, ou seja, nos diferentes modos pelos quais os seres humanos criam um lugar acerca de si para entendimento do mundo, mas também para a compreensão das relações entre o ser pensante e as coisas ao seu redor<sup>524</sup>. Deseja-se, desta maneira, uma investigação a respeito da experiência das ideias de espaço nos diferentes horizontes de mundo por meio de uma análise fenomenológica de suas expressões e de seus modos

---

<sup>523</sup> John Sallis, “*Grounders of the Abyss*” in *Companion to Heidegger’s Contributions to Philosophy*, ed. John Sallis et alli (Bloomington: Indiana University Press, 2001), 183. Texto em inglês: “*Thus this need/distress provides to thinking in the first beginning its essential space, a space in which beings can come forth in their being and can thus be apprehended and named in their being for the first time. It is, then, this need/distress that attunes man to beings in their being. This attunement is what the Greeks called wonder and identified as the origin of philosophy*”.

<sup>524</sup> Para Martin Heidegger o espaço se relaciona com a existência do Dasein no mundo e, portanto, não se origina no sujeito, tampouco na natureza, mas é importante para a compreensão de todas as coisas que estejam presentes e são acessíveis ao Dasein, possuindo também um elo com aquilo que constitui o ser humano no mundo em suas inúmeras relações. *Being and Time* (Albany: SUNY Press, 2010), 99-112. Tal ideia de espaço não se nutre nas pesquisas das ciências naturais ou nos estudos geométricos, mas na constituição daquilo que torna as coisas acessíveis ao ser humano, permitindo o cuidado de si e a autenticidade. Marrison Hall, “*Intentionality and World: Division I of Being and Time*” in *Cambridge Companion to Heidegger*, ed. Charles Guignon (New York: Cambridge University Press, 1993), 127-129. O espaço também torna possível a eclosão do Ser; pois do mesmo modo que o Dasein se acomoda no mundo, também o Ser o faz por meio da espacialidade. *Mindfulness* (New York: Continuum, 2006), 85. Por outro lado, a conceptualização do espaço e do tempo na história da metafísica evidencia uma discrepância entre o Ser e a Ideia, sendo necessária uma destruição das inúmeras camadas intelectuais que se sobrepõem ao Ser para um experiência genuína no mundo. *Contributions to Philosophy (Of the Event)* (Bloomington: Indiana University Press, 2012), 162-176.

de apreensão. Para tanto, precisa-se compreender as formas apriorísticas da sensibilidade e investigar as possibilidades do surgimento da ideia de espaço em inúmeros contextos. De maneira análoga ao pensamento Husserliano, pode-se estudar as diferentes maneiras pelas quais as ideias de espaço se sedimentam nas mais variadas expressões históricas, constituindo inúmeras tradições; ademais, mediante análises e investigações fenomenológicas, torna-se viável um rememorar das incontáveis transformações históricas das ideias de espaço, mas também é possível uma experiência com os *eventos originários* a partir da recepção destas sedimentações e tradições em contextos particulares.

Há, ante a esta proposta de um estudo fenomenológico a respeito das ideias de espaço, a necessidade de um *estranhamento* e de uma *familiaridade* essenciais. A ansiedade e a angústia perante o desconhecido interagem com o conforto e a segurança daquilo que se conhece para a efetivação de uma experiência genuína das ideias de espaço por meio das sedimentações e das tradições culturais. Trata-se, portanto, de uma *fenomenologia da vida, das formas simbólicas*<sup>525</sup>, do *mundo da vida*<sup>526</sup>, ou, simplesmente, um estudo das coisas como elas se apresentam em nossos contextos específicos e uma investigação das condições de possibilidade de sua apreensão. Utilizam-se as ideias de espaço como um objeto material de pesquisa a fim de trazer à luz os benefícios de uma *Fenomenologia da Cultura*, na qual as origens do Vero, do Belo e do Bom se tornem manifestas, assim também as possibilidades de interação entre tais perspectivas transcendentais.

A admiração, o fascínio e o *maravilhamento* da noção de espaço se solidifica nas formas da intimidade da subjetividade, mas também nas expressões culturais. Gaston Bachelard, em *La Poétique de l'Espace*, estuda o espaço vivenciado por meio das experiências físicas, dos processos imaginativos e das expressões da memória. Deseja, assim, mostrar como o espaço íntimo da casa

---

<sup>525</sup> As formas simbólicas de Ernest Cassirer articulam os diversos modos de entendimento do mundo, ainda que operem por meio de uma função espiritual fundamental, superando as contradições e os paradoxos da racionalidade humana. Ernest Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms: The Phenomenology of Knowledge* (New Haven: Yale University Press, 1957), 41. Assim, ao representar e reconhecer estas formas simbólicas nas manifestações culturais, torna-se clara a unidade das múltiplas formas de expressão do conhecimento, mas também as concepções intuitivas do mundo (116-117). Deve-se, portanto, estudar os modos pelos quais o conhecimento humano se estabelece em suas formas culturais, mas também por meio de uma investigação de suas condições apriorísticas.

<sup>526</sup> O *mundo da vida* é uma tradução possível para o termo bastante usado no pensamento fenomenológico alemão: *Lebenswelt*. Este possui inúmeras aplicações em diversos pensadores e em inúmeros contextos particulares, sobretudo aqueles que propõem uma relação intra e intersubjetiva para o desenvolvimento do conhecimento. Para maiores considerações além dos textos supracitados Bianca Maria d'Ippolito, “*The Concept of Lebenswelt from Philosophy of Arithmetic To Crisis*” in *Phenomenology World-Wide: Foundations – Expanding Dynamics – Life Engagement*, ed. Anna-Teresa Tymieniecka (London: Kluwer Academic Publishers, 2002), 158-171.

se insere no *cosmos*, gerando, simultaneamente, conforto e ansiedade diante das possibilidades interiores e exteriores no mundo. Bachelard ambiciona a “*dessocializar*” as lembranças para investigar os devaneios da mente humana, utilizando o espaço como um “*instrumento de análise para a alma humana*”<sup>527</sup> e denunciando a intelectualidade exacerbada que obscurece a imaginação, assim também a experiência humana no mundo<sup>528</sup>. Almeja, portanto, a uma junção entre pensamento e experiência vivida por meio da imaginação nos espaços tornados íntimos pela subjetividade<sup>529</sup>, os quais eclodem e são passíveis de serem estudados em *momentos especiais*. Tais *instantes epifânicos* somente podem ser entendidos pela imaginação e pelo devaneio<sup>530</sup>, os quais são dados à intuição e podem ser acessados instantaneamente. Desta maneira, estende Bachelard a sua concepção do *instante* em detrimento da *duração*<sup>531</sup> para privilegiar o espaço em relação ao tempo, pois o *momento de eclosão* deve ser interiorizado pela imaginação por meio dos dados sensíveis e da memória – esta interiorização é instantânea. Ademais, ao se comparar com a

---

<sup>527</sup> Antonio Dimas acredita que o rigor científico, mesclado às experiências pessoais na obra de Bachelard promovem algumas associações surpreendentes, mas também revelam uma característica humana que transcende a todas as particularidades históricas. Antonio Dimas, *Espaço e Romance* (São Paulo: Ática, 1985), 44.

<sup>528</sup> Gaston Bachelard, *A Poética do Espaço* (São Paulo: Martins Fontes, 2012), 19-22.

<sup>529</sup> Esta pretensão teórica é fruto de seu trabalho epistemológico que visa a integrar os aspectos concretos e abstratos, objetivos e subjetivos do pensamento humano. Na monografia, destinada ao Instituto de Matemática da UFRJ, já foram abordados alguns pontos sobre a imaginação criadora no processo cognitivo humano. Há, assim, trabalhos em que o contexto científico objetivista entende a expressão poética como algo oposto a seus ideais, mas há também escritos nos quais uma complementaridade entre o científico e o poético deve ser almejado. Bachelard, portanto, deseja uma filosofia aberta, asseverando as turbulências da razão em consonância aos movimentos surrealistas. Destacam-se os esforços para uma filosofia *não-substancialista* e *não-apriorística*, à qual os modos de pensamento não estejam subjugados a ideais racionais ou científicos sem o entendimento crítico da experiência em seus contextos específicos e em suas funcionalidades particulares. Gaston Bachelard, *La Philosophie du Non: Essai D'Une Philosophie Du Nouvel Esprit Scientifique* (Paris: Les Presses Universitaires, 1966), 131-134. O devaneio, *rêverie*, auxilia a imaginação criadora a se instaurar por meio das palavras, da razão, do pensamento e das construções de mundo. Gaston Bachelard, *La Poétique de La Rêverie* (Paris: Les Presses Universitaires, 1968).

<sup>530</sup> Richard Kearney, “Bachelard and The Epiphanic Instant” *Philosophy Today* 52 (2008):38-45. Neste artigo, Kearney expõe como o fascínio pela coexistência de opostos, presente amplamente nos textos literários, conduz Bachelard a estudar a “metafísica do imediato”, a “psicologia da ambivalência fundamental” e a “moralidade do instantâneo”, afirmando que o “instante poético é tanto existencial, quanto linguístico”. Por fim, associa este instante superlativo aos termos teológicos cristãos encontrados na obra do autor, e.g., *momento escatológico* ou *momento kairótico*.

<sup>531</sup> Está em jogo nestas afirmações o debate com a ideia bergsoniana de tempo, o qual afirmar ser o instante uma invenção artificial. Henri Bergson. *Time and Free Will*. New York: Dover, 2001. Por outro lado, Bachelard sustenta o instante como a unidade essencial do tempo, pois sem este o processo criativo e as mutações não poderiam ocorrer. Gaston Bachelard, *L'Intuition del L'Instant* (Paris: Éditions Gonthier, 1932), 19-26. Deve-se considerar a posição de Bergson a respeito da duração, sobretudo nos modos de apreensão e expressão do Ser, mas também na transformação da sociedade, das ciências e das ações humanas, estas relações mostram, de maneira inequívoca, como a ideia de duração não deve ser atribuída somente para a percepção da matéria, mas de todas as formas e expressões do viver humano. Suzanne Guerlas, “Thinking in Time: Henri Bergson (An Interdisciplinary Conference)” *MLN* 120.5 (2005) 1091-1098; G. Watts Cunningham, “Bergson's Conception of Duration” *The Philosophical Review* 23.5 (1914): 525-539. A inevitável condição de se relacionar consigo e com o mundo é a base da *duração* para todo e qualquer modo de compreensão.

atividade poética, percebe-se como “*a poesia é uma metafísica instantânea*”, a partir da qual uma simultaneidade essencial destrói todas as construções de continuidade do tempo em seu poder performativo ao se apresentar diretamente aos sentidos<sup>532</sup>. Assim, ao optar pela instantaneidade, Bachelard sustenta que a poesia, em seu instante de criação e performance, desencadeia hábitos criados pelo tempo, quebra as estruturas sociais e destrói todos os planos periféricos que impedem o acesso imediato com aquilo que é experienciado<sup>533</sup>. Desta maneira, pode Bachelard afirmar que o tempo emerge destes momentos especiais e, portanto, há uma prioridade do espaço para a subjetividade<sup>534</sup>.

Assim, para determinar “*os centros de destino*”, a fenomenologia da imaginação proposta por Bachelard deseja tratar do *fundo* e do *profundo*. Elege-se, portanto, o espaço como o elemento essencial para instaurar a imaginação criadora, animar a memória e reviver as experiências. Argumenta, assim, o pensador francês:

Aqui o espaço é tudo, pois o tempo já não anima a memória. A memória – coisa estranha! – não registra a duração concreta, a duração no sentido bergsoniano. Não podemos reviver as durações abolidas. Só podemos pensa-las, pensa-las na linha de um tempo abstrato privado de qualquer espessura. É pelo espaço, é no espaço que encontramos os belos fósseis de duração concretizados por longas permanências. O inconsciente permanece nos locais. As lembranças são imóveis, tanto mais sólidas quanto mais bem especializadas. Localizar uma lembrança no tempo não passa de uma preocupação de biógrafo e corresponde praticamente apenas a uma espécie de história externa, uma história para uso externo, para ser contada aos outros. Mais profunda que a biografia, a hermenêutica deve determinar os centros de destino<sup>535</sup>.

---

<sup>532</sup> Gaston Bachelard, “*Instant Poétique et Instant Métaphisique*” In *L’Intuition del L’instant* (Paris: Éditions Gonthier, 1932), 103-105.

<sup>533</sup> Há, portanto, inúmeras escolhas teóricas que se encontram além das discussões do tempo e do espaço, do contínuo e do discreto. Tais considerações foram abordadas na presente tese na exposição das características *indecidíveis* para o pensamento humano. Neste caso particular, a escolha de Bachelard pelo instante considera a possibilidade de um acesso direto, ao que o autor chamou de moralidade. Gaston Bachelard, “*Instant Poétique et Instant Métaphisique*” 110-111. Na exposição da presente tese estendemos da moralidade para a ideia do Bom; por conseguinte, também consideramos a ideia do Vero e do Belo. Todavia, mesmo diante deste diálogo com as proposta do pensador francês, após a exposição das correntes fenomenológicas e seus respectivos desenvolvimentos, optou-se por uma abordagem fenomenológica que opere pelo maravilhamento diante do instante, mas também com as características culturais e transcendentais inerentes a toda e qualquer apreensão da realidade. Desta maneira, por mais que o *maravilhamento no mundo* seja uma experiência instantânea, sua representação, expressão e modos de apreensão carecem também de uma duração. Diante do exposto, dialoga-se sobre o mesmo campo colhendo flores similares, mas com elementos diferentes, a saber: deseja-se integrar a instantaneidade com as condições de possibilidade para a apreensão diante do maravilhamento.

<sup>534</sup> Gaston Bachelard, “*Instant Poétique et Instant Métaphisique*”, 106. A poesia ao enunciar o instante destrói todos os encadeamentos criado por imagens falsas, criando espaço para o tempo vir a ser (*jaillir*).

<sup>535</sup> Gaston Bachelard, *A Poética do Espaço* (São Paulo: Martins Fontes, 2012), 29.

Ao estudar fenomenologicamente o espaço, Bachelard investiga os modos pelos quais a memória e a imaginação se inter-relacionam na experiência e na lembrança pelo indivíduo. Para tanto, o pensador francês se insere no perene debate sobre a distinção fenomenológica entre a metáfora e a imagem. Conforme abordado, sabe-se que a possibilidade teórica de efetivamente ter uma experiência da coisa em si mesma, conforme os primeiros escritos de Husserl, é transformada, rejeitada ou adaptada nos diferentes círculos intelectuais de abordagem fenomenológica. Para Bachelard a imagem seria “*obra da imaginação pura*”; enquanto que a metáfora equivaleria a uma “*imagem fabricada, sem raízes profundas, verdadeiras, reais*”<sup>536</sup> – distinção similar aos trabalhos de Husserl, no qual o autor pretende investigar as imagens autênticas e inautênticas para a consciência. Deste modo, quer o pensador francês uma fenomenologia que gradativamente elimine as *imagens falsas* – metafóricas – em proveito das genuínas imagens providas pela imaginação, visto que esta é “*doadora de ser*”, “*produtora de expressão*” e é “*formada no devaneio humano*”<sup>537</sup>.

No capítulo sobre *A Gaveta, os Cofres e os Armários*, Bachelard, em sua *topofilia* fenomenológica, examina a intimidade do espaço e modo como o humano esconde aquilo que lhe é caro a ponto de se esconder com os segredos que busca ocultar. Há, portanto, uma intimidade entre as coisas e os seres humanos que revela tanto a natureza das coisas quanto o ser que valora a todo o tempo as coisas em sua volta. A “*Intimidade das substâncias*” já havia sido tratada pelo pensador em sua obra *La Terre et les Rêveries de la Volonté*, mostrando como os devaneios da vontade são associados ao sonho e à imaginação<sup>538</sup>. De fato, somente por meio do devaneio – ou no termo escolhido para esta tese, do *maravilhamento* – é possível imaginar o ser das imagens que se apresentam à mente. A imaginação ultrapassa todos os limites do sensível, pois esta “*deseja ver o invisível, apalpar os grãos das substâncias*” ao “*valorizar os estratos das coisas*” e incessantemente “*desejar ir ao fundo das coisas*”<sup>539</sup>. Ao estudar fenomenologicamente o espaço

---

<sup>536</sup> Gaston Bachelard, *A Poética do Espaço* (São Paulo: Martins Fontes, 2012), 88.

<sup>537</sup> Gaston Bachelard, *A Poética do Espaço* (São Paulo: Martins Fontes, 2012), 88-90.

<sup>538</sup> Gaston Bachelard, *La Terre et les Rêveries de la Volonté* (Paris: Librairie José Corti, 1948), 9-12. Nestes trechos o autor sintetiza o modo como a busca pela substância dos elementos primordialmente associados à matéria é fruto de um devaneio imaginativo da intelectualidade humana. Esta apresentação não visa a estipular a busca metafísica como algo pejorativo ao intelecto, pelo contrário, enfatiza como que, por meio deste modo de pensar, o humano se insere no mundo, distinguindo o real do irreal, as forças do inconsciente e a consciência humana na percepção dos sentidos. Todavia, nas palavras do autor, os devaneios confundem tais distinções, pois as “*forças oníricas se apresentam ao consciente*”, “*exigindo atenção redobrada para distinguir entre imagem e percepção*”.

<sup>539</sup> Gaston Bachelard, *La Terre et les Rêveries de la Volonté* (Paris: Librairie José Corti, 1948), 20. “*L’imagination est, dans ces images, tout entière à sa tâche de dépassement. Elle veut voir l’invisible, palper le grain des substances. Elle valorise des extraits, des teintures. Elle va au fond des choses, comme si elle devait trouver là, dans une image finale, le repos d’imaginer.*” Trad. “*A imaginação é, de acordo com estas imagens, plenamente um trabalho de*



por meio da imaginação, Bachelard visa a investigar as coisas como elas se apresentam à mente, a consciência que as intui, mas também visa a estudar os modos desta recepção e representação. Todavia, “*a intimidade do homem e a intimidade das coisas*” também se oculta e não se desvela plenamente na experiência humana. Para tanto, o autor pretende, por meio dos métodos fenomenológicos escolhidos e aplicados ao espaço, trazer à luz o que se obscurece habitualmente. Destaca, assim, a importância da ideia de espaço para a sua investigação:

Noutras palavras, não há mais que um lugar para o que é *superlativo* do *oculto*. O oculto no homem e o oculto nas coisas pertencem à mesma *topoanálise* quando penetramos nesta mesma região do *superlativo*, região pouco estudada pela psicologia. A bem dizer, toda positividade faz o superlativo recair no comparativo. Para entrar no âmbito do superlativo, é preciso trocar o positivo pelo imaginário. É preciso escutar os poetas<sup>540</sup>.

Expõe, nestas palavras, não apenas a importância da ideia de espaço, mas como esta somente pode ser plenamente entendida pelo devaneio e pela imaginação. Em outras palavras, no exato momento em que aquilo que transpassa a toda experiência passa a ser entendido de maneira positiva, e.g., a metáfora neste texto de Bachelard, já não se trata da qualidade que se buscava, mas uma transposição finita do infinito inicialmente almejado. Explica-se, assim, o desejo de uma investigação da imaginação e do devaneio, mas também a utilização do espaço como elemento articulador destes para a experiências e para a expressão humanas em seus variados contextos. Se a imagem do espaço é possível ser acessada pela investigação fenomenológica da imaginação, suas descrições, exposições e sistematizações são meras transposições metafóricas ou, nas palavras de Bachelard, *imagens fabricadas* para expor algo diferente daquilo que se apresenta ao humano. No caso específico do espaço habitado e do pensamento geométrico, o pensador discute os modos pelos quais o ser humano, “*atirado no mundo*” precisa *cosmoficar* o caos para ser um habitante autêntico. Esta atitude transcende a qualquer sistematização geométrica, embora possa fazer uso de uma. Nas palavras de Bachelard:

Nessa comunhão dinâmica entre o homem e a casa, nessa rivalidade dinâmica entre a casa e o universo, estamos longe de qualquer referência às simples formas geométricas. A casa vivida não é uma casa inerte. O espaço habitado transcende ao espaço geométrico<sup>541</sup>.

---

*ultrapassagem. Ela quer ver o invisível, sentir o grão de substâncias. Valoriza os estratos, as cores. Ela vai para o fundo das coisas, como se houvesse encontrado lá uma imagem final, o descanso de imaginar.”*

<sup>540</sup> Gaston Bachelard, *A Poética do Espaço* (São Paulo: Martins Fontes, 2012), 101.

<sup>541</sup> Gaston Bachelard, *A Poética do Espaço* (São Paulo: Martins Fontes, 2012), 62.

A ambivalência deste espaço íntimo se estende ao cosmo interiorizado e ao corpo em suas formas exteriores de apresentação, conforme a exposição do ninho e da concha, entendidas como expressões do habitar humano no mundo, revelam<sup>542</sup>. O *imenso* e o *exterior* somente podem ser considerados quando concebidos intimamente, i.e., pelos atos de interiorização. Portanto, a fenomenologia da imaginação proposta por Bachelard ambiciona a investigar as imagens poéticas do espaço que se apresentam por meio do *instante*, interiorizadas devido ao momento de apreensão e rememoradas nas imagens do espaço expressas. Desta maneira, tais imagens não se condicionam a eventos históricos específicos, mas podem revelar o que seja o espaço na intimidade da apreensão. Nas palavras do pensador francês:

A imagem poética não está submetida a um impulso. Não é o eco de um passado. É antes o inverso: pela explosão de uma imagem, o passado longínquo ressoa em ecos e não se vê mais em que profundidade esses ecos vão repercutir e cessar. Por sua novidade, por sua atividade, a imagem poética tem um ser próprio, um dinamismo próprio. Procede de uma *ontologia direta*. É com esta ontologia que desejamos trabalhar<sup>543</sup>.

Todavia, para tal apreensão, faz-se necessário partilhar o mesmo jogo – linguístico ou cultural no caso das obras literárias consideradas por Bachelard. Não é possível antever o que se apresenta sem um entendimento claro das regras daquilo que se expressa, sendo imperativa a inserção do humano no mundo e uma recepção crítica das tradições. Propõe, assim, uma necessária “*osmose entre o espaço íntimo e o espaço indeterminado*” a tangenciar os discursos ontológicos e existenciais. Relendo um dos trabalhos de Balzac, constata a substituição da “admirável” expressão “*recuar o espaço diante dele*” pela frase “*Ele deixava, segundo sua expressão, o espaço atrás de si.*” Esta constatação permite a Bachelard enfatizar a impossibilidade de afastar a ideia de espaço para o entendimento do ser e do ser que medita sobre o ser. Conclui Bachelard:

Em uma reflexão sobre o ser é muito comum colocar o espaço entre parênteses, ou seja, deixar o espaço “atrás de si”. Como indício da tonalização do ser perdido, notamos que a “admiração” foi suprimida. A segunda maneira de exprimir-se já não é, como confessa o escritor, *admirável*. Pois era efetivamente admirável este poder que faz recuar o *espaço*, que põe o espaço para fora, que expulsa todo o espaço para que o ser que medita seja livre no seu pensamento<sup>544</sup>.

A *ontologia direta* ocorre em uma *Poética do Espaço*, o qual não é apenas uma ideia vaga e intelectualizada, mas a condição usada pela memória e pela imaginação para o entendimento das

<sup>542</sup> Gaston Bachelard, *A Poética do Espaço* (São Paulo: Martins Fontes, 2012), 141-143.

<sup>543</sup> Gaston Bachelard, *A Poética do Espaço* (São Paulo: Martins Fontes, 2012), 2.

<sup>544</sup> Gaston Bachelard, *A Poética do Espaço* (São Paulo: Martins Fontes, 2012), 232-233

coisas e dos seres. Assim, ao se inserir no *mundo da vida*, o humano a investigar as ideias de espaço deve se utilizar de todas as potencialidades da subjetividade e da intimidade para apreender e expor o espaço por meio de suas formas e seus símbolos. No terceiro capítulo, expõem-se como algumas expressões pictóricas e literárias na contemporaneidade, especificamente algumas telas cubistas, obras selecionadas de Escher, os contos de Jorge Luis Borges e o *Grande Sertão: Veredas* de Guimarães Rosa, desvelam esta intimidade e também re-velam um *mundo da vida*.

### CAPÍTULO 3. AS ARTES PICTÓRICAS, A LITERATURA E O ESPAÇO: UM ESTUDO FENOMENOLÓGICO DO *MUNDO DA VIDA* CONTEMPORÂNEO

Conforme visto e atestado ao longo desta tese, as ideias a respeito do espaço não podem ser entendidas na ausência de seus contextos históricos, culturais, epistemológicos, filosóficos e religiosos. Deste modo, somente por uma investigação metafísica, por meio da qual se discuta a pertinência e os modos de apreensão nas variadas expressões culturais, mas também insista em afirmar a pergunta pelo que seja o espaço, torna-se possível avaliar criticamente tais premissas e o estudo em questão<sup>545</sup>. Diante do *maravilhamento* e das perplexidades das ideias de espaço, restamos uma investigação das condições de possibilidade para a apreensão, concepção e expressão destas considerações. Para tanto, investiga-se o *mundo da vida* contemporâneo a partir de algumas expressões artísticas e literárias a fim de considerar como as ideias de espaço e a espacialidade sustentam os discursos a respeito do Vero, do Belo e do Bom, mas também são revistas, reconsideradas e re-significadas em alguns contextos particulares. Assim, mostra-se como o *maravilhamento* propicia uma investigação sobre o espaço em diversas áreas da intelectualidade contemporânea em profunda conexão com os desenvolvimentos científicos e filosóficos, mas sem qualquer dependência determinante. Por outro lado, a perplexidade, diante das inúmeras considerações espaciais, também é expressa por meio de diferentes mídias e através de diversos horizontes culturais na promoção e na transformações das heranças intelectuais ocidentais.

A relevância da ideia de espaço para a pintura, mas também para a Arte como um todo, pode ser expressa pela afirmação de Frank Stella: *o objetivo da arte é criar espaços nos quais os sujeitos da pintura possam viver*<sup>546</sup>. Mostra-se, portanto, não apenas a polissemia da ideia de

---

<sup>545</sup> A percepção de como as ideias de espaço interagem com o pensamento humano em suas múltiplas perspectivas, também se expressa nos diferentes períodos históricos, nos modos pelos quais estes definem e articulam suas ideias, mas também como inter-relacionam as características epistemológicas com as atuações políticas e sociais ou ainda suas expressões artísticas. William Dunning, por exemplo, considera como as diferenças entre as artes pictóricas gregas, renascentistas, impressionistas e modernas desvelam diversas condições e entendimentos sobre a realidade: de um lado, os objetos são vistos em suas inúmeras perspectivas no pensamento grego; enquanto que após as transformações medievais, a perspectiva fornece um mesmo ponto de vista ao priorizar a questão empírica; por fim, as expressões modernas e contemporâneas re-estruturam os elementos do entendimento e dos sentidos. William Dunning, *Changing Images of Pictorial Space: A History of spatial Illusion in Painting* (Syracuse: Syracuse University Press, 1991), 2-9.

<sup>546</sup> "But, after all, the aim of art is to create space - space that is not compromised by decoration or illustration, space within which the subjects of painting can live." Frank Stella, *Working Space* (Cambridge: Harvard University Press, 1986), 5. Trad. "Contudo, apesar de tudo, o objetivo da arte é criar espaço – espaço que não seja comprometido pela decoração ou ilustração, espaço no qual os sujeitos da pintura possam viver". Ademais, conforme explorado a seguir,

espaço, mas também a relevância desta para o entendimento do mundo e o modo de se viver no mundo, os quais são expressos também pela via pictórica. No caso particular de Stella, destacam-se os modos de apresentação das diversas noções de espaço, inclusive aqueles em que o observador não possuem dados para a representação ou possuem dados incompatíveis com a percepção usual da realidade. No contexto contemporâneo, o seu trabalho também enfatiza as múltiplas maneiras de perceber, conceber e apreender o espaço. Cogita-se, portanto, como os modos de expressão *informam* nossa percepção e concepção, i.e., embora o espaço possa ser entendido idealisticamente, o mesmo somente pode ser investigado a partir das formas de representação e como o humano o percebe em seus variados contextos.

O espaço na crítica literária contemporânea possui diferentes abordagens nas quais se destacam a polissemia da noção espacial e suas múltiplas funções no desenvolvimento da obra e nas repercussões da mesma em seus contextos de leitura. Por um lado, portanto, há aproximações formalistas a respeito da ideia de espaço que focam nos modos nos quais o texto literário se estrutura e busca representar as experiências humanas por meio da linguagem. Por outro, destacam-se as forças sociais e políticas das representações, mas também as considerações culturais que exploram as indeterminações e a importância do imaginário na produção das obras e nas condições em que estas se sustentam<sup>547</sup>. Há ainda as tendências que visam a entender o espaço literário como aquele que faz o invisível se tornar visível pela força da palavra na constituição de um mundo em que as decisões da vida e a proximidade da morte são tangíveis – afirma-se um retorno às profundezas do ser<sup>548</sup>. A existência de inúmeras relações entre a produções literárias e as condições

---

mostra-se também que as pinturas criam espaços nos quais os espectadores possam adentrar o mundo, recebido do exterior e criado conjuntamente com a tela.

<sup>547</sup>Luis Alberto Brandão, “Espaços Literários e suas Expansões” *Aletria* 15 (2007), 207-220; Luis Alberto Brandão, *Teorias do Espaço Literário* (São Paulo: Perspectiva, 2013), 17-105. Brandão resume as posições tradicionais e deseja expandir o conceito de espaço para a crítica literária contemporânea. Neste sentido, entende que a *representação* do espaço se insere nas malhas das construções sociais, políticas e culturais que podem ser desveladas nos textos literários, por exemplo, pelas formas de exposição do espaço urbano ou como a arquitetura de uma determinada cidade é exposta. As formas de *estruturar* o texto é também abordado pelo autor, sobretudo na produção do efeito de simultaneidade, mas também a focalização, gerada pela visão e pela criação das descrições pelas perspectivas propostas no texto. Ademais, afirma-se também que a palavra, sua enunciação e registro formam um espaço para a *linguagem*, seja pela materialidade dos signos seja pelos modos de pensar suas relações. Ao expandir estas noções de espaço, Brandão dialoga com diferentes autores nos quais as recepções das obras literárias, mas também as relações entre o texto e o mundo, são exploradas em suas indeterminações e em vias alternativas para o estabelecimento de espaços sociais em que novas interpretações possam surgir.

<sup>548</sup>Maurice Blanchot, *L'espace littéraire* (Paris: Gallimard, 2014), 174-183. Assim, o espaço que sustenta a literatura seria o espaço da vida em que a fala e o canto desvelam as origens do ser e a possibilidade de tornar a morte uma intimidade pela qual a arte desvela a sua potencialidade máxima. O espaço para Maurice Blanchot pode ser entendido como uma dimensão profunda do imaginário em que, a despeito dos limites físicos, a noção de proximidade e

sociais nas quais se inserem o autor e o receptor dos textos são evidentes. Todavia, pouco clara são estas relações e como elas se articulam na composição e na recepção dos textos. Tarefa assaz árdua – para não afirmar impossível – seria propor uma metodologia por meio da qual tais relações pudessem ser descritas objetivamente, propiciando, assim, uma descrição precisa dos autores, das sociedades e das comunidades que se comunicam pela via literária ao longo da história. Deve-se aceitar a premissa essencial: a escrita e a leitura ocorrem por meio de processos receptivos constantes e intensos, a produzir textos – objetos materiais – e textualidades – objetos ideais – nas diferentes constituições culturais ao longo do tempo. Diante da imaterialidade da tradição, percebem-se os limites dos métodos interpretativos e as potencialidades para transformações culturais. A literatura, portanto, é um espelho partido em infinitos pedaços, refletindo por inúmeras formas e por modos distintos autores, leitores, suas condições sociais e suas múltiplas relações. Ao produzir sua imagem, este espelho, amplamente estilhaçado, não ambiciona ser uno, pois ama ser fragmentado; tampouco deseja ser o mundo a que reflete, porquanto é ciente de que este é apenas um reflexo de seus intentos. Eis o mistério, o sabor e o poder da Literatura: Fazer parte do *mundo da vida* por meio da escrita, justamente por ser fragmentado, absolutamente próximo e simultaneamente distante.

Ao recompor de maneira sucinta os modos significativos pelos quais as ideias de espaço se apresentam na arte pictórica, especialmente diante das relações culturais de períodos específicos do pensamento, Christopher Tyler e Amy Ione destacam: o entendimento herdado das interpretações platônicas a respeito da distorção da verdade na criação das imagens; os murais romanos sem acesso ao exterior; a perspectiva da Renascença e a possibilidade de representar a terceira dimensão; os espaços ilusórios criados pela junção entre a arquitetura e a pintura das Igrejas e castelos<sup>549</sup>; as transformações científicas e culturais iniciadas no século XIX, a partir das quais a subjetividade da visão, a percepção das cores e as novas concepções do espaço fornecem um substrato teórico e inter-subjetivo para as representações pictóricas<sup>550</sup>. Um estudo crítico dos

---

afastamento torna visível àquilo que antes não poderia ser visto. Renato Suttana, "Maurice Blanchot e o espaço do imaginário: algumas aproximações" *Letras de Hoje* 48.2 (2013): 172-181

<sup>549</sup> Tais espaços possuem um forte teor teológico, político e sociológico ao mesclarem os mitos religiosos e seculares pela pintura e pela arquitetura, aos moldes dos trabalhos renascentistas, mesclando ideias clássicas e características locais. Carol Strickland, *The Annotated Arch: A Crash Course in the History of Architecture* (Kansas City: John Boswell, 2001), 77-79.

<sup>550</sup> Christopher Tyler e Amy Ione, "The Concept of Space in Twentieth Century Art" *SPIE Proceedings Vol. 4299: Human Vision and Electronic Image VI* (2001): 565-577. Os autores distinguem entre as transformações culturais ocorridas durante o século XIX e os desenvolvimentos científicos do século XX. Na apresentação desta tese, embora se considere as especificações de cada contexto histórico particular, expõe-se como as considerações a respeito do

modos de expressão artística em conexão com estes períodos particulares e com o desenvolvimento do pensamento geométrico não estão entre os objetivos de nossa exposição, embora tal investigação seja imprescindível para uma avaliação contextualizada das ideias de espaço ao longo da história do pensamento ocidental<sup>551</sup>. Deseja-se, todavia, enfatizar a centralidade da ideia de espaço nas expressões em destaque; ademais, dada esta predominância, verificam-se como os questionamentos e tentativas de resolução de cada período particular articulam suas concepções a respeito do Vero, do Belo e do Bom.

Os artistas do século XX frequentemente procuram modos de exposição não tradicionais diante de dilemas e considerações recorrentes de seu período; revela-se, portanto, diversas intenções *desconstrutivistas*. A arte abstrata, por exemplo, destaca os modos de percepção e de configuração do espaço na tela, em oposição aos modos de representação descritivo-realista. A variedades destas representações não lineares são expandidas em consonância ao desenvolvimento histórico e cultural deste período. Embora seja impossível de ser rastreado concretamente e genealogicamente, inúmeras ideias, conceptualizações e sistematizações intelectuais de diferentes áreas são recebidas direta ou indiretamente por inúmeros artistas<sup>552</sup>. No caso específico da noção

---

espaço e do tempo nas ciências do século XX estão enraizadas indubitavelmente nos discursos do século precedente. Deste modo, parece-nos redundante tal diferenciação, sobretudo diante da possibilidade de uma historiografia destas transformações na qual se evidencia que os elementos característicos do século posterior estão enraizados no período anterior. As afirmações a respeito da abstração, da não-linearidade e da multiplicidade das ideias de espaço já estavam presentes em discussões anteriores, e.g., as geometrias não-euclidianas, conforme uma das autoras testemunha. Amy Ione, “*Working Space Revisited: Painting*” In *Innovation and Visualization: Trajectories, Strategies, Myths* (New York: Rodopi, 2005), 155-157.

<sup>551</sup> Observe, por exemplo, como Arnold Berleant, também de maneira concisa, procura delinear os modos pelos quais o espaço se apresenta artisticamente ao longo da história humana. Arnold Berleant, *Art and Engagement* (Philadelphia: Temple University Press, 1991): 56-57. Neste trecho, o autor considera que o espaço pictórico estaria ausente nas manifestações artísticas do Egito, de Creta e da Índia; possuiria uma característica idealizada na Grécia e em Roma; possuindo relevância na época Medieval, mas refletindo primariamente paisagens imaginadas para a representação dos mitos que posteriormente assumiriam características mais realistas em suas descrições, sobretudo a partir das técnicas associadas à perspectiva.

<sup>552</sup> Entre outras referências ao assunto espalhadas ao longo desta apresentação, podem-se destacar, especificamente no caso das pinturas deste período tematizado como exemplo paradigmático, os casos de Picasso e Escher. Conforme já enfatizado, não se deseja um estudo genealógico sobre as origens históricas, mas enfatizar a *inter-subjetividade* e a ampla relação existente entre os diferentes modos de expressão intelectual, artística e cultural. Há aqueles que expressam esta característica pela analogia entre a musicalidade e as formas do raciocínio humano em que todos os níveis de *presentificação* cultural se entrecruzam. Douglas Hofstadter, *Gödel, Escher e Bach: An Eternal Golden Braid – a metaphorical fugue of minds and machines in the spirit of Lewis Carroll* (New York: Basic Books, 1979), 715-719. Deve-se considerar, nos casos específicos das relações entre as ciências e as artes contemporâneas, o processo abstrativo essencial para a produção de um novo entendimento diante de experiências não previstas em modelos herdados, naquilo que pode ser entendido como um pensamento em rede – “network thinking”. Arthur Miller, *Einstein, Picasso: Space, Time and the Beauty that Causes Havoc* (New York: Basic Books, 2001), 247-258. Esta temática foi amplamente explorada sob a rubrica da Intersubjetividade em diversos círculos intelectuais, dentre os quais a sociologia, a psicanálise, a fenomenologia e os estudos culturais. De fato, somente por meio de constantes diálogos entre as variadas áreas em que o *mundo da vida* se apresenta – dentre as quais, as considerações existenciais e as

de espaço, pode-se afirmar que há uma inter-relação entre o *espaço físico*, o *espaço sentido*, o *espaço idealizado* e o *espaço representado* nas expressões pictóricas e literárias<sup>553</sup>. Christopher Tyler e Amy Ione concluem que a ideia de espaço se mescla a inúmeras perspectivas culturais que não podem ser facilmente delimitadas – em dissonância com Frank Stella, o qual afirma que a Arte no século XX harmoniza inúmeros elementos em uma tela plana<sup>554</sup>. Diante do exposto ao longo desta tese, nega-se a possibilidade de uma genealogia precisa e objetiva a respeito destas configurações culturais que se apresentam de maneira multiforme nas artes, nas ciências e nas demais atividades sociais. Entretanto, defende-se a possibilidade de uma *Fenomenologia da Cultura*, por meio da qual todas as expressões culturais possam ser avaliadas em suas expressões e apreensões em seus contextos particulares. Por este motivo, investiga-se as noções de espaço nas artes pictóricas modernas e na Literatura contemporânea como um modo de expressar a intelectualidade humana sobre o tema. Assim, ao investigar fenomenologicamente estas obras, ou seja, os modos pelos quais elas se expressam e também nas formas da recepção das mesmas pela consciência humana, verifica-se como estas articulam a ideia do *Vero*, do *Belo* e do *Bom* em um diálogo aberto com os saberes de seu tempo e com intuítos claros de uma transformação social por meio de suas expressões estéticas. Conforme segue, a leitura dos inúmeros manifestos artísticos na contemporaneidade corrobora esta consideração ao afirmarem a necessidade do Belo nas diversas expressões artísticas, mas também ao desfigurar, configurar e reconfigurar as ideias do Vero e do Bom em seus contextos específicos. Enfatiza-se a noção de espaço como uma das possibilidades de apreensão destas particularidades.

---

perspectivas de expressão cultural – será possível um enfoque crítico sobre o tema. Alex Gillespie e Flora Cornish, “*Intersubjectivity: Towards a Dialogical Analysis*” *Journal for the Theory of Social Behavior* 40.1 (2010):19-46.

<sup>553</sup> Pode-se, analogamente, pensar a respeito do modo como o espaço pode ser concebido fenomenologicamente ou ao longo da história do pensamento ocidental. Mesclam-se estas categorias de entendimento do espaço – físico, sentido, idealizado e representado –, sendo impossível uma separação entre estas, somente por uma ilusória abstração sem qualquer contextualização. As obras de Paul Cézanne e William Turner são excelentes exemplos contemporâneos. O primeiro, é rapidamente mencionado no desenvolvimento a seguir. Turner, não esquecido, mas não diretamente associado aos movimentos destacados no argumento, possui uma maneira ímpar de expressar as apreensões do sentido por meio da sensibilidade em conexão profunda com a subjetividade humana. As cores, a paixão e os movimentos implícitos em suas telas indicam novos meios de entendimento do mundo, novas concepções a respeito da verdade, novas maneiras de representação. W.E. Channing, “Turner” *The Journal of Speculative Philosophy* 10.2 (1876): 141-158.

<sup>554</sup> Christopher Tyler e Amy Ione, “*The Concept of Space in Twentieth Century Art*” *SPIE Proceedings Vol. 4299: Human Vision and Electronic Image VI* (2001): 565-577. Por outro lado, a afirmação de Stella permanece se somente forem consideradas as obras mais conhecidas ou populares do século XX, e.g., Picasso e Dali, nas quais a maioria destas transformações culturais e epistemológicas ocorrem em tela plana e não em outros meios de expressão. Contudo, há variadas tendências nas quais outras dimensões podem ser exploradas, incluindo objetos.



Nas descrições literárias de Kafka, por exemplo, há um realismo subjetivo que sugere ao leitor uma composição espacial diferente da usualmente esperada, utilizando-se dos artifícios literários para retratar os modos da percepção dos personagens em seus contextos vivenciais por meio de desconstruções sistemáticas das concepções do espaço<sup>555</sup>. Estas ambiguidades da noção espacial são relacionadas à percepção, mas também às formas abstratas do pensamento, à simbologia, à funcionalidade narrativa e à força da ficção mesmo para os elementos descritivos da realidade<sup>556</sup>. Pode-se concluir, portanto, que o espaço é uma ilusão criada para expor as experiências humanas no mundo, as quais somente podem ser entendidas por meio das ideias e na realidade do sonho<sup>557</sup>. As preocupações com o espaço também podem ser consideradas extremamente relevantes nas obras de James Joyce, seja em suas perspectivas geográficas, visuais, acústicas ou urbanas. Destacam-se as percepções, as concepções e expressões retratadas na interface entre a noção de espaço, a linguagem e a literatura<sup>558</sup>.

A Pintura possui características espaciais, mas o espaço também se apresenta de alguma maneira em toda e qualquer pintura, seja por meio dos diversos modos de expressão da perspectiva ou ainda por meio da ambientação. Embora uma maneira comum de entendimento do espaço possa ser descrito pelas características de uma abstração universal e impessoal que separa os objetos em si e promove a distância entre observador e observável – visando a uma localização precisa; a partir de algumas expressões da arte moderna, pode-se perceber diversos entendimentos do espaço como uma realidade dinâmica e inseparável da subjetividade humana. As transformações no

---

<sup>555</sup> O espaço é utilizado para expor os ideais metafísicos do autor por meio do desenrolar narrativo, seja ao propor o mundo como um labirinto – com uma lógica impossível de ser decifrada pelo humano – ou ainda pelas vãs tentativas de imputar um sentido ao mundo. Nestes há uma propensão a enfatizar o mundo a ser descrito como uma imagem criada a partir de outras imagens, e.g., o espaço e o tempo. Frederick Karl, "Space, Time and Enclosure in 'The Trial' and 'The Castle'" *Journal of Modern Literature* 6.3 (1977): 424-436. Por fim, deve-se atentar para a centralidade da noção de espaço para Kafka, sobretudo diante da possibilidade de expor aquilo que escapa à ordem do racional e que pode ser apreendido por palavras ou processos de conscientização. David Steinsaltz, "Kafka's Geometry" *Seminar* (1992) 334-350.

<sup>556</sup> Emily Troscianko, *Kafka's Cognitive Realism* (New York: Routledge, 2014), 32; 148-149. Tais afirmações se sustentam, pois a noção espacial não pode ser separada das demais considerações humanas em suas relações com a realidade. Mesmo o espaço visual deve ser entendido em conexão com outras experiências cognitivas e subjetivas no mundo. O leitor é "forçado" a conceber o espaço em suas múltiplas perspectivas e por meio de inúmeros horizontes.

<sup>557</sup> Margaret Church, "Time and Reality in Kafka's *The Trial* and *The Castle*" *Twentieth Century Literature* 2.2 (1956): 62-69.

<sup>558</sup> As experiências com o espaço e a espacialidade não visam a encerrar todos os significados e delimitar plenamente um conceito, mas devem expressar uma complexidade vista ao longo da obra do artista irlandês e explorada por inúmeros críticos ao longo do tempo. Os modos de representação do espaço, suas considerações subjetivas, os impactos nos modos de compreensão e de apreensão da arquitetura e da organização urbana, todos estes fatores estão dispostos e em relação ao longo da obra de Joyce, sobretudo devido às suas transformações linguísticas e literárias. Valerie Benjamen e John Bishop ed., *Making Space in the Works of James Joyce* (New York: Routledge, 2011), 6-14.

entendimento científico e filosófico a respeito das ideias de espaço possuem relevância na alteração no entendimento estético a respeito das mesmas<sup>559</sup>, sobretudo nas diversas formas de entendimento de uma Fenomenologia descritiva<sup>560</sup>. A importância e a imprescindibilidade da experiência para a concepção articula de maneira peculiar o entendimento conceitual, as características estéticas e as considerações éticas das ideias de espaço.

Quando nós lidamos com a percepção estética do ambiente físico, o envolvimento do organismo humano na percepção espacial da paisagem na pintura assume formas que não são completamente diferentes, mas também extremamente ativas. Neste cenário, arquitetura e ambiente incorporam o paisagem pictórica. E, embora a característica sinestésica da experiência estética é uma verdade para todas as artes, esta não é mais literal do que o caso da percepção do ambiente, na qual o espaço, uma presença percebida em todas as artes, como em todas as experiências, torna-se um meio pelo qual nós agimos<sup>561</sup>.

Enfim, o impacto das geometrias não-euclidianas e, conseqüentemente dos novos entendimentos a respeito da relação entre o pensamento e a realidade, pode ser observado pelas expressões pictóricas e literárias, sobretudo devido à popularização destas ideias. Trata-se de uma recepção que se estende além dos limites das especificidades técnicas para inúmeras expressões culturais<sup>562</sup>. As correntes modernistas do início do século XX, consideradas não apenas em suas

---

<sup>559</sup> William Ivins, *Art and Geometry: A Study in Space Intuition* (New York: Dover, 1946), 105-109. Argumenta a respeito das convenções e dos hábitos herdados a partir da relação entre a perspectiva e a existência de uma única verdade. Tal linha de pensamento se associa, assim, diretamente à geometria Euclidiana e ao entendimento de uma realidade universal, a partir da qual pode ser concebida uma verdade e uma ideia de Beleza. Por outro lado, as inúmeras formas coerentes e possíveis de entender o mundo com o surgimento de novas geometrias, asseveram a relevância da consciência e da experiência para o entendimento daquilo que se apresenta.

<sup>560</sup> Arnold Berleant, *Art and Engagement* (Philadelphia: Temple University Press, 1991): 55-75. Por este motivo, Arnold Berleant descreve o modo como as recepções das ideias cartesianas e newtonianas são expressas de maneira distinta nos desenvolvimentos científicos e filosóficos iniciados no séculos XIX. Para este autor, a generalização das co-ordenadas cartesianas gera uma uniformidade do entendimento do espaço como um meio a promover as características objetivas das ciências. Todavia, com o advento de diferentes formas de entendimento do espaço, do tempo e da matéria no desenvolvimento intelectual contemporâneo, deve-se considerar a percepção como uma característica necessária para o entendimento do espaço por meio das artes. Assim, ao enfatizar a relevância dos estudos fenomenológicos, Berleant indica a possibilidade de uma articulação entre a subjetividade e o objetividade do pensamento, mas também descreve os diferentes modos de apreensão e de expressão do espaço na experiência contemporânea.

<sup>561</sup> Arnold Berleant, *Art and Engagement* (Philadelphia: Temple University Press, 1991): 75. “*What is true for our perception of the physical environment, since the same features can act in all these situations in similar ways. When we deal with the aesthetic perception of the physical environment, the involvement of the human organism in the spatial perception of landscape painting takes forms that are not so much different as more overtly active. Here architecture and environment become the embodiment of the pictorial landscape. And while the synaesthetic, active character of aesthetic experience is true of all the arts, this is nowhere more literally the case than in environmental perception, where space, a perceptual presence in every art, as in all experience, becomes the actual medium within which we act.*”

<sup>562</sup> Linda Dalrymple Henderson, *The fourth Dimension and Non-Euclidean Geometry in Modern Art* (Massachusetts: MIT Press, 2013), 97; William Dunning, *Changing Images of Pictorial Space: A History of spatial Illusion in Painting*

características artísticas ou estéticas, promovem novos modos de apreensão intelectual que transformam as relações com o mundo e o entendimento humano gradativamente<sup>563</sup>. Nas tradições físicas ou metafísicas, nas expressões artísticas ou religiosas, uma multiplicidade de concepções são estabelecidas e sustentadas de maneira coerente, exigindo, assim, novos olhares e novas considerações a respeito da realidade diante de uma possível pluralidade. No caso específico das artes pictóricas, estas mudanças na compreensão humana e as necessidades de novas abordagens para o entendimento podem ser vistas nas obras de Paul Cézanne, Pablo Picasso, Henri Matisse, Wassily Kandisky, Salvador Dalí, Maurits Cornelis Escher e inúmeros outros artistas. Em nossa investigação a respeito do *mundo da vida* contemporâneo e do modo pelos quais o espaço, – *apreendido, conceptualizado e expresso* – interage com a contemplação do Vero, do Belo e do Bom, selecionam-se algumas obras particulares destes artistas privilegiando alguns para a exposição a seguir<sup>564</sup>.

O mundo se apresenta complexo e multifacetado em suas inúmeras relações, podendo ser entendido somente quando considerado na intimidade da subjetividade humana em seus contextos específicos de apreensão e produção. Os artistas mencionados são conhecidos por seu experimentalismo e constante mudanças de estilo, mas também por realçarem a relação entre o olhar e as formas de apreensão da mente: seja ao enfatizar a percepção e a subjetividade são relevantes na expressão artística de Cézanne<sup>565</sup>; pelas diversas perspectivas reunidas em uma tela

---

(Syracuse: Syracuse University Press, 1991), 156-157; Tony Robbin, *Shadows of Reality: The Fourth Dimension in Relativity, Cubism and Modern Thought* (New Haven: Yale University Press, 2006), 19-52.

<sup>563</sup> Charles Gauss, “The Theoretical Backgrounds of Surrealism” *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 2.8 (1943): 37-44. Pode-se estender o pensamento de Charles Gauss ao estudar o surrealismo para as demais atividades pictóricas aqui expostas e caracterizada por *Arte Moderna*, pois estas, ao conceberem, e exporem teorias heterogêneas e heterodoxas em seus contextos particulares, apresentam a possibilidade de verificação dos elementos centrais de suas expressões artísticas e, inevitavelmente, também permitem investigar as bases da intelectualidade humana e os modos pelos quais esta se desvela e se sustenta no mundo.

<sup>564</sup> Menciona-se Cézanne para algumas comparações com telas cubistas e Dalí no desenvolvimento do argumento, mas o foco de abordagem se restringirá nos trabalhos de M.C. Escher e algumas obras Cubistas. A pesquisa sobre Salvador Dalí e o espaço estava avançada; todavia, para um equilíbrio entre os exemplos paradigmáticos da tese, apresentam-se dois casos das artes pictóricas e dois casos literários.

<sup>565</sup> A ideia de que o humano não é um ser passível – somente a receber os estímulos do exterior – possibilita inúmeras discussões a respeito dos processos cognitivos a partir da obra de Cézanne, incluindo os elementos da percepção, da memória e mesmo os impulsos fisiológicos do cérebro. Amy Ione, “An inquiry into Paul Cézanne: The Role of the Artist in Studies of Perception and Consciousness” *Journal of Consciousness Studies* 7 (2000): 57-74. Pavel Machotka, *Cezanne: The Eye and the Mind* (Paris: Editions Cres, 2009), Jonah Lehrer, *Proust was a Neuroscientist* (New York: Houghton Mifflin Company, 2007). Há uma interação intelectual com inúmeros pensadores no que tange à recepção e ao entendimento estético do mundo, sobretudo nas relações entre a subjetividade, a imaginação e a percepção no pensamento francês do mesmo período. Forrest Williams, “Cézanne and French Phenomenology” *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 12.4 (1954): 481-492. Pode-se, assim, considerar não apenas o movimento e os objetos em suas atualidades, mas nos modos de apreensão da mente ou nos modos “virtuais de entendimento”, efetivando uma

plana nas considerações cubistas de Picasso, Braque, Gris e outros<sup>566</sup>; nas vibrantes cores de Matisse nos quais as emoções e as relações se estabelecem para além de uma ordem considerada fisicamente natural ou realista<sup>567</sup>; na abstração entendida como um modo de ponderar sobre o sentido na liberação de uma intuição natural, em Kandinsky<sup>568</sup>; na liberdade de transformar os limites da realidade convencionada e entendida intelectualmente por meio das relações entre o inconsciente, o subjetivo, os sonhos e o místico em Dalí<sup>569</sup>; ou ainda nas arquiteturas impossíveis

---

distinção entre as descrições realistas e normativas herdadas da perspectiva moderna e os modos da percepção individual. Paul Smith, "Cézanne's primitive perspective or the view from everywhere" *The Art Bulletin* 95.1 (2013): 102-119. No caso particular do espaço, retrata-se o espaço percebido e, portanto, entendido de maneira plana ou como apreendido pelos sentidos, pela mente e pelos processos de conscientização – atitude esta que se opõe diretamente aos modos abstratos do cubismo, por exemplo. Carol Donnell-Kotrozo, "Cézanne, Cubism, and the Destination Theory of Style" *Journal of Aesthetic Education* 13.4 (1979): 93-108.

<sup>566</sup> Há uma relação inequívoca entre o pluralismo de perspectivas por meio da valorização de diferentes pontos de vista particulares no desenvolvimento das interpretações Cubistas. Pau Pedragosa, "Multiple Horizons: Phenomenology, Cubism, Architecture" *The European Legacy* 19.4 (2014): 747-776. As técnicas e meios usados para explorar os modos de representação cubistas transformam o entendimento artístico das concepções a respeito da perspectiva, mas também das relações existentes entre o espaço e o tempo, sobretudo ao afirmar, de maneira abstrata, os motivos e a significância, em detrimento das figuras, das paisagens e dos objetos particulares. Edward Fry, "Picasso, Cubism and Reflexivity" *Art Journal* 47.4 (1988): 296-310. A ideia de simultaneidade e, portanto, as ambíguas relações com o pensamento sobre a duração em Henri Bergson, mostra-se relevante nos escritos teóricos sobre o Cubismo, desvelando uma ambiguidade e uma fragmentação não apenas nos processos criativos do Cubismo, mas também do período. Robert Antliff, "Bergson and Cubism: A Reassessment" *Art Journal* 47.4 (1988): 341-349; Stoyan Sgourev, "How Paris Gave Rise to Cubism (and Picasso): Ambiguity and Fragmentation in Radical Innovation" *Organization Science* 24.6 (2013): 1601-1617.

<sup>567</sup> De maneira similar às outras obras modernistas, os trabalhos de Henri Matisse desentrem os modos realistas de representação da realidade e, portanto, do espaço. Em suas expressões artísticas, as cores percebidas pelos expectadores possuem maior relevo que os limites pré-estabelecidos pelas formas, reforçando, assim, por meio da sensibilidade, mesmo em períodos anteriores aos trabalhos mais abstratos e imaginativos, os modos de percepção. Catherine Bock-Weiss, *Modernist Against the Grain* (Philadelphia: The Pennsylvania State University Press, 2009), 9-11. O modo como o artista explora as cores na exposição de suas telas recebe atenção especial do público e da crítica, fascinando jovens artistas e permitindo inúmeros debates intelectuais. Hilary Spurling, *The Unknown Matisse: A Life of Henri Matisse: The Early Years, 1869-1908* (New York: Knopf, 2005), 330-338; 403-406.

<sup>568</sup> As formas de abstração por meio das formas, das cores e dos sentidos almejados pelo artista em uma resposta interior aos estímulos externos, possibilitam novas considerações estéticas nas quais a não-objetividade é um elemento central para a exposição das percepções e das concepções do artista e, portanto, do expectador. Consequentemente, há uma explícita rejeição da materialidade como meio de apreensão da realidade, sobretudo devido aos modos quantitativos de compreensão. Neste sentido, ao destruir até mesmo as formas, a arte seria uma afirmação do espírito. Peter Selz, "The Aesthetic Theories of Wassily Kandinsky and Their Relationship to the Origin of the Non-Objective Painting" *The Art Bulletin* 39.2 (1957): 127-136. Por outro lado, Kandinsky almeja a expressar as primeiras impressões em formas artísticas de maneira intuitiva e que, gradativamente, relacioná-las com os sentimentos. Por meio deste processo, entendido como racional, o artista acredita que tanto sua arte como suas explicações racionais desvelam a espiritualidade humana em suas variadas perspectivas. Wassily Kandinsky. *On the Spiritual in Art: First Complete English Translation with Four Full Colour Page Reproductions, Woodcuts and half Tones* (New York: Solomon Guggenheim, 1946), 98-99. Entende, portanto, que a Arte seria um meio de harmonizar e unir "o interno e o externo, o subjetivo e o objetivo, o temporal e o eterno" por meio da imaginação e da razão nas apreensões e expressões do Belo. Kenneth Berry, "Kandinsky, and a Modern Mandala" *Journal of Aesthetic Education* 42.4 (2008): 105-110.

<sup>569</sup> Salvador Dalí, "The conquest of the Irrational" In *The Collected Writings of Salvador Dalí*, ed. Haim Finkelstein (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 262-272; Salvador Dalí, "Mystical Manifesto" In *The Collected Writings of Salvador Dalí*, ed. Haim Finkelstein (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 363-366. Durante toda sua exposição pública e ao longo de sua produção artística, percebe-se como os modos realistas e subjetivistas

que somente fornecem sentidos diante da relatividade de uma referência pela apreensão intelectual humana conforme se encontra na obras de Escher<sup>570</sup>. O espaço, portanto, não pode ser entendido como algo existente em si e distante da intimidade da consciência, mas se estabelece nas imensas e complexas formas de compreensão do mundo e nos modos pelos quais o humano se orienta intelectualmente em seus lugares de vida. Mostra-se, portanto, que o surgimento das abordagens fenomenológicas no mesmo período corrobora com estas considerações, especialmente devido ao estudo dos modos de apreensão da consciência por meio das inúmeras suspensões do juízo, das investigações a respeito da atitude natural e do pensamento transcendental, mas também devido às características *inter-subjetivas* nos estudos do *mundo da vida*. Ademais, no caso particular das noções de espaço, as perplexidades observadas desde o período antigo são discutidas em termos da existência de um espaço absoluto ou a relatividade do mesmo – neste último caso, deve-se distinguir entre a relatividade em relação à mente humana ou ainda em relação a um sistema de referência. Assim, devido à gradual aceitação cultural das novas abordagens científicas, verificase um crescente interesse de inúmeros pintores em expressar estas concepções em diferentes contextos, nos quais não apenas a veracidade a respeito dos modos de representação da realidade são postos em debate, mas as formas de se entender as ações humanas no mundo e também os modos de apreciação estética.

As concepções a respeito de uma quarta dimensão no final do século XIX estavam presentes em diversas áreas da Cultura, sobretudo devido à popularização destas ideias nas artes, nas literaturas e nos debates intelectuais de variados círculos<sup>571</sup>. Linda Henderson mostra como a quarta dimensão se popularizou desde o século XIX e fertilizou inúmeras tendências culturais, as quais

---

são combinados, seja em suas fases surrealistas ou místicas Nobert Wolf, *Salvador Dalí 1904-1989* (New York: Parragon, 2010), 7-10.

<sup>570</sup> Pieter Tjabbes ed., *Catálogo: O Mundo Mágico de Escher* (Rio de Janeiro: CCBB, 2011); Bruno Ernst, “The Vision of a Mathematician” In *M.C. Escher: His Life and Complete Graphic Work. With a Fully Illustrated Catalogue*, F.H. Boll et alli (New York: Harry Abrams, 1982), 135-154; Galina Pasko, “Ascending in Space Dimensions: Digital Crafting of M.C. Escher’s Graphic Art” *Leonardo* 44.5 (2011): 411-416; Ivars Peterson, “Visions of Infinity” *Science News* 158 (2000): 408-410; Ruth Berger, “Green Jello world and Escher’s World” *The College Mathematics Journal* 45.1 (2014): 50-53; Michele Emmer. “Animating M.C. Escher” In *Mathematics and Culture IV*, ed. Michele Emmer (Berlin: Springer, 2007), 227-245.

<sup>571</sup> De fato, os avanços técnicos no campo dos experimentos físicos e da sistematização matemática das inúmeras geometrias e das respectivas aplicações em descrições da realidade podem ser considerados em paralelo aos inúmeros usos e expressões destas discussões ao longo do tecido cultural. Os problemas técnicos são gradativamente incorporados no imaginário popular, seja por publicações ou conferências de matemáticos, cientistas, filósofos ou ainda por suas aproximações artísticas. Linda Henderson, *The Fourth Dimension and Non-Euclidean Geometry in Modern Art* (Princeton: Princeton University Press, 1983), 6-17; Tony Robbins, *Shadows of Reality: The Fourth Dimension in Relativity, Cubism, and Modern Thought* (New Haven: Yale University Press, 2006), 17-18

posteriormente foram combinadas, por exemplo, com as recepções do pensamento de Henri Poincaré e das teorias físicas de Einstein. Distingue-se não apenas uma apropriação cultural, literária e artística da quarta dimensão dos estudos mais técnicos e específicos das áreas matemáticas e científicas, mas também há inúmeras recepções das ideias de uma quarta dimensão e das diferentes noções do espaço sem, necessariamente, relacionarem-se diretamente com as geometrias não-euclidianas e suas investigações científicas<sup>572</sup>.

Tais considerações, antes mesmo de transformar os modos de representar os experimentos físicos ou as concepções epistemológicas a respeito da realidade, propiciaram a emergência do fantástico, ou seja, narrativas que usam modos descritivos além daqueles comumente aceitos pela normalidade vigente, mas também discursos e reconsiderações a respeito da metafísica<sup>573</sup>. Nota-se como os diversos círculos intelectuais que discutem a respeito da possibilidade e da realidade de uma quarta dimensão não se preocupam em definir os parâmetros por uma via técnica e precisa, mas, por analogia, inferem como seria uma quarta dimensão – percebida pelos consagrados meios de entendimento das geometria euclidiana em seus modos analíticos<sup>574</sup>.

Há, assim, uma gradual mudança na concepção do espaço, o qual deve ser entendido diante da experiência e em suas funções pragmáticas em contextos distintos, transformando assim os modos de apreensão e expressão do mesmo<sup>575</sup>. No caso particular do Cubismo, um exemplo

---

<sup>572</sup> Linda Henderson, *The Fourth Dimension and Non-Euclidean Geometry in Modern Art* (Princeton: Princeton University Press, 1983), 339-345.

<sup>573</sup> Destacam-se neste contexto as tentativas de explicação racional de algumas considerações impensadas nos modelos tri-dimensionais, e.g., passagem através das paredes. Tony Robbins, *Shadows of Reality: The Fourth Dimension in Relativity, Cubism, and Modern Thought* (New Haven: Yale University Press, 2006), 19-22.

<sup>574</sup> Destaca-se o romance *Flatland*, no qual tais analogias são claramente exploradas literariamente a partir das noções primitivas das dimensões do espaço. Edwin Abbot, *Flatland: a Romance of Many Dimensions* (New York: Dover, 1992); Tony Robbins, *Shadows of Reality: The Fourth Dimension in Relativity, Cubism, and Modern Thought* (New Haven: Yale University Press, 2006), 27; Linda Henderson, *The Fourth Dimension and Non-Euclidean Geometry in Modern Art* (Princeton: Princeton University Press, 1983), 10-42.

<sup>575</sup> Na sucinta revisão a respeito das noções de espaço no pensamento ocidental nesta tese, observa-se como a partir do surgimento das geometrias não-euclidianas as concepções que asseguram um estabelecimento apriorístico do espaço não poderiam se sustentar, especialmente diante dos modos descritivos coerentes e com inúmeros resultados práticos na Física. Destaca-se, neste contexto, o estabelecimento do espaço-tempo nas Teorias da Relatividade, mas também as discussões epistemológicas nas quais a experiência e/ou as convenções são aquelas que condicionam a compreensão do espaço, mas também o modo de entendimento do mesmo por meio das geometrias ou outras formas de expressão da intelectualidade humana. Ora, neste sentido, ao mostrarem as diferentes vias de popularização destas ideias, torna-se evidente como estas são incorporadas nos movimentos artísticos. Linda Henderson, *The Fourth Dimension and Non-Euclidean Geometry in Modern Art* (Princeton: Princeton University Press, 1983), 37-41; Tony Robbins, *Shadows of Reality: The Fourth Dimension in Relativity, Cubism, and Modern Thought* (New Haven: Yale University Press, 2006), 28-41. Os Movimentos modernistas que desejam afirmar uma transformação nos modos de compreensão do mundo, combinando inúmeras áreas e discussões intelectuais, almejando a discutir práticas sociais, exploram a noção de espaço em muitas obras.

tangível devido aos inúmeros críticos e aos manifestos, as novas geometrias, a quarta dimensão e a noção do espaço são consideradas relevantes para a compreensão do mundo e devem ser estudadas por meio das inúmeras expressões artísticas<sup>576</sup>. Rapidamente as expressões artísticas, combinadas com os desenvolvimentos científicos do mesmo período, abrangem a discussão filosófica a respeito da realidade e dos modos de percepção da mesma. Se o espaço não pode ser estabelecido aprioristicamente, baseando-se nas experiências individuais do pensador em sua busca de descrição e entendimento, aquilo que se apresenta aos sentidos, o aparente, é entendido como algo transitório, fugidio e relativo. De maneira similar aos círculos platônicos antigos, acredita-se ser possível uma busca pela verdade além das aparências<sup>577</sup>. No caso particular do espaço, deve-se considerar os modos nos quais a apreensão e a expressão deste deve ser visto paralelamente ao desenvolvimento da consciência intelectual humana, pois a experiência no mundo, os modos de apreensão e as estruturas conceituais se articulam nas inúmeras formas culturais<sup>578</sup>. Não há o desejo dos artistas e literatos em ilustrar as teorias matemáticas ou as inovações científicas, mas estes almejam, ao delinearem a subjetividade contemporânea, a interagirem com as *metáforas culturais* sobre o espaço, promovendo, assim, uma nova capacidade estética e conceitual<sup>579</sup>.

Ao considerar as diferentes formas pelas quais os movimentos artísticos interagem com as expressões culturais, privilegia-se nesta exposição os modos como estes apreendem o Vero, o Belo e o Bom por meio das diversas noções do espaço na contemporaneidade. No caso do cubismo, as interações com o pensamento científico propiciam novas abordagens de representação,

---

<sup>576</sup> Dentre os inúmeros exemplos, entre textos primários cubistas e de crítica posterior a estes movimentos: Guillaume Apollinaire, “On Painting” In *Modernism: An Anthology of Sources and Documents*, ed. Vassiliki Kolocotroni et alli (Chicago: Chicago University Press, 1998), 265-267; Albert Gleizes e Jean Metzinger, “Cubism” In *Modern Artists on Art*, ed. Robert Herbert (Mineola: Dover, 2000); 1-16; Arthur Miller, *Einstein, Picasso: Space, Time and the Beauty that Causes Havoc* (New York: Basic Books, 2001), 127-172; Linda Henderson, *The Fourth Dimension and Non-Euclidean Geometry in Modern Art* (Princeton: Princeton University Press, 1983), 74-89.

<sup>577</sup> Assim, alguns teóricos entendem que, ao expressarem as “ilusões da perspectiva”, as expressões artísticas contemporâneas se aproximariam da verdade, pois, devido à liberdade de representação, estas expressariam melhor a verdade, a qual somente poderia ser apreendida pela subjetividade. Olivier-Hourcade, “The Tendency of the contemporary Painting” In *Cubism*, Edward Fry (London: Thames & Hudson, 1966), 74-75 O real somente pode ser entendido pela relação entre a sensação individual e mental diante daquilo que se apresenta, visto que a certeza somente pode ser obtida nas imagens mentais e não nos objetos ou nos critérios externos à subjetividade. Albert Gleizes e Jean Metzinger, “Cubism” In *Modern Artists on Art*, ed. Robert Herbert (Mineola: Dover, 2000); 1-16. As possíveis relações com o pensamento fenomenológico são evidentes: modos de apreensão pelos processos da consciência e a necessidade de superação de um atitude natural pela constante suspensão do juízo.

<sup>578</sup> Rice Pereira, *The Nature of Space* (Minnesota: Minnesota University Press, 1956), 4-6.

<sup>579</sup> Tony Robbins, “The New Art of 4-Dimensional Space: Spatial Complexity in recent New York Work”, *Artscribe* 9 (1977) 19-22. Ora, entende-se, portanto, que as representações físicas, matemáticas, artísticas e poéticas são modos de apresentar a experiência humana no mundo. Nesta tese, defende-se o *maravilhamento* e se entende que o espaço é um meio pelo qual este se expressa em suas diversas formas, modos e analogias, as quais expressam e permitem a apreensão do Vero, do Belo e do Bom.

especialmente nas *re-significações* do espaço e do tempo como meios de apreensão da realidade para o entendimento humano<sup>580</sup>; concernente às características éticas da tríade explorada ao longo desta tese, deve-se atentar para os usos políticos das tradições, mas também para o envolvimento nas transformações das ações sociais, sobretudo diante do impacto da primeira guerra europeia no século XX<sup>581</sup>. Ao se avaliar como a divisão do plano e como a perspectiva são exploradas nas obras gráficas de M. C. Escher, observam-se as maneiras na quais a percepção, a concepção e a idealização do espaço enfatizam a subjetividade humana e expressam impossibilidades por meio da *inter-penetração* ou relação entre imaginação e os sentidos.

Assim, ao inserir estes artistas nas inúmeras correntes artísticas que poderiam ser reunidas sob a acunha de *Arte Moderna* e de *Literatura Contemporânea*, avaliam-se como as noções a respeito do espaço auxiliam às inúmeras representações e expressões artísticas deste contexto em profunda conexão com os desenvolvimentos e desejos de transformação social do período. Neste sentido, não apenas as expressões artísticas, mas também os manifestos destes artistas e movimentos, são exemplos irrevogáveis de uma tentativa de inter-relacionar o Vero, o Belo e o Bom. As diferentes formas de entendimento do mundo, marcadas pelas transformações epistemológicas ao longo dos séculos anteriores, possibilitaram novos modos de expressão artísticas e novas concepções sociais. Destaca-se, ao longo desta tese, como as ideias de espaço também são transformadas nestes contextos, visto que novas concepções geométricas, científicas e filosóficas fornecem subsídios intelectuais, nos quais o Vero, o Belo e o Bom se estabelecem e são expressos. Deste modo, expõem-se como as artes pictóricas cubistas e as artes gráficas de M.C. Escher eclodem as imagens de um mundo por meio de suas considerações a respeito do espaço. Ademais, conforme salientado anteriormente, as noções a respeito do espaço são constituídas no *mundo da vida* e também podem ser exploradas nos desenvolvimentos literários, pois estes interagem com as formas simbólicas herdadas das relações culturais, intelectuais, científicas e religiosas de cada período histórico. Assim, entende-se que cada geração deva discutir os meios e os métodos de se apropriarem de suas heranças culturais para que a identidade de um povo venha

---

<sup>580</sup> Mark Antliff e Patricia Leighton, *Cubism and Culture* (New York: Thames & Hudson, 2001), 64-110.

<sup>581</sup> Talvez a obra mais famosa do Cubismo, *Guernica*, seja o melhor exemplo a ser destacado pelas articulações entre o Vero, o Belo e o Bom, pois diante das novidades técnicas e conceituais das novas concepções a respeito do espaço e dos modos de apreensão deste, as transformações significativas do gosto estético possuem um valor ético evidente, devido às circunstâncias históricas particulares de sua interpretação e as guerras do século XX. Mark Antliff e Patricia Leighton, *Cubism and Culture* (New York: Thames & Hudson, 2001), 111-135; 197-214. Juan Larrea, *Guernica: Pablo Picasso* (New York: Curt Valentin, 1947), 13-27.



à luz mediante suas expressões e ações sociais, em uma paráfrase a José Verissimo, em sua *História da Literatura Brasileira*, afirma-se: *a história e a historicidade da Literatura é a atividade literária de cada um de nós, a sobreviver na memória coletiva de um povo e na constituição de uma crença*. Deseja-se estudar os modos de apreensão, concepção e expressão do espaço nos trabalhos de Jorge Luis Borges e no *Grande Sertão: Veredas* de João Guimarães Rosa a fim de salientar as heranças culturais *re-significadas* e as maneiras nas quais as diferentes ideias de espaço se relacionam na trama das narrativas literárias na articulação do Vero, do Belo e do Bom.

### 3.1 A experiência cubista: sobreposição de planos, múltiplas perspectivas a reconstrução do espaço

O surgimento do cubismo expressa uma desconstrução espacial com ênfases na dimensionalidade da tela, rejeitando os modos tradicionais da perspectiva e das representações realistas. Se de um lado há o ponto de fuga renascentista, caracterizado por um olhar descritivo e realista a partir de um observador<sup>582</sup>, destacam-se gradualmente os modos pelos quais a visão e a memória assumem relevância. No caso do Cubismo, os fragmentos, em suas singularidades, denotam um objeto específico a partir dos sentidos, ansiando à totalidade de perspectivas, pontos

---

<sup>582</sup> O entendimento da perspectiva como uma “visão através” da qual os objetos e o próprio espaço são vistos – metaforicamente – por uma janela aberta à realidade possibilita a criação de um plano abstrato e figurativo em que os dados imediatos da visão são combinados com noções “geométricas coerentes”. Erwin Panofsky, *La Perspectiva como “Forma Simbólica”* (Barcelona: Grafos, 2003), 9-11. Este espaço racionalizado, infinito, constante e homogêneo, predispõe não apenas a validade das premissas geométricas e dos modos de observação, mas também a imobilidade da referência (12-13). Esta concepção do espaço requer, assim, uma abstração da realidade, entendida a partir das impressões visuais. Há uma oposição entre a ideia de um “espaço puro”, entendido intelectualmente, e as ideias de um espaço apreendido pelos sentidos e pela consciência, visto que a constituição abstrata da perspectiva abstrai os dados psico-fisiológicos. A perspectiva, portanto, envolve uma vasta rede de considerações técnica, matemática e teológicas utilizadas de maneira simbólica nas expressões artísticas, ora para a afirmação de uma “teocracia”, ora para a defesa de uma “antropocracia moderna” (49-54). As transformações sociais, políticas, econômicas e intelectuais ao final da Idade Média, possuem o humano e a percepção como elementos centrais para o entendimento do mundo. Assim, neste contexto, a perspectiva “*representa materialmente aquilo que foi concebido mentalmente*”. Alistair Crombie, *Science, Optics, and Music in Medieval and Early Modern Thought* (London: The Hamblendon Press, 1990), 161-163. Deve-se atentar para as mudanças ocorridas durante o período medieval na compreensão dos dados visuais, pois estas investigações permitem tanto a artistas como a intelectuais a utilização e a reflexão da perspectiva em diversos contextos culturais. Alistair Crombie, *Science, Art and Nature in Medieval and Modern Thought* (London: Hamblendon Press, 1996), 301-327. Ao considerar a perspectiva em suas expressões técnicas e artísticas particulares, constata-se como as inovações matemáticas se inter-relacionam com as diversas maneiras de entendimento do espaço. Embora exista uma diferença clara entre aqueles que aplicam a ideia sobre a perspectiva e a sistematização destas ideias, há uma intensa inter-relação – que não pode ser mensurada – entre as concepções teóricas e os usos nas variadas áreas dos saberes humanos, e.g., pintura, arquitetura, cosmologias. Kirsti Andersen, *The Geometry of an Art: The History of the Mathematical Theory of Perspective from Alberti to Monge* (New York: Springer, 2007), 713-720.

de vista e considerações possíveis sobre um objeto, uma paisagem, uma ação. Observa-se, assim, os inúmeros modos de entender a realidade, pois na afirmação das variadas perspectivas simultâneas e possíveis de serem apreendidas pelos sentidos, as obras cubistas evidenciam como os diferentes modos de representação da realidade se relacionam e, portanto, promovem um melhor entendimento a respeito daquilo que se deseja apreender<sup>583</sup>. Ao valorizar a experiência humana no mundo, discute-se não apenas o que seja a realidade e como esta se apresenta ao humano, mas também os diversos modos de sua apreensão, os quais não necessariamente revelam uma ordem pré-estabelecida dos fenômenos físicos ou da inteligência humana.

Ao *des-configurar* a perspectiva realista em sua descrição da realidade e promover a simultaneidade de inúmeros pontos de vista, as abordagens cubistas enfatizam não apenas a arbitrariedade de uma única escolha de representação entre outras intelectualmente coerentes e possíveis de serem escolhidas, mas também insere uma descrição por meio da imaginação, da memória e da abstração como um modo possível de expressar e comunicar a experiência humana no mundo. Esta posição intelectual, conforme visto na das noções de espaço na recepção das geometrias não-euclidianas, insere-se em contextos nos quais as ideias pluralistas, o convencionalismo e a experiência devem ser entendidos como elementos centrais para as considerações intelectuais. Assim, o realismo, associado a uma única perspectiva para a representação pictórica se relaciona diretamente à concepção de uma verdade estabelecida por adequação entre elementos e considerações absolutas, ou seja, pela correspondência entre os signos e o mundo externo por meio de um entendimento “metafísico-realista” do mundo. Por outro lado, o pluralismo e o convencionalismo são exemplos de uma investigação da experiência de acordo com os inúmeros sistemas de “crenças possíveis”<sup>584</sup>. Uma investigação dos processos de

---

<sup>583</sup> A interação entre as diversas áreas do saber, sobretudo as maneiras nas quais a percepção de problemas particulares são *re-significados* no imaginário coletivo das formas culturais, fornece um melhor entendimento de como o ser humano concebe, apreende e expressa a realidade. Elijah Bodish, "Cubism and the Fourth Dimension" *The Montana Mathematics Enthusiasm* 6.3 (2009): 527-540. Tal posicionamento se insere no contexto da presente tese, com o cuidado de não sobrepor uma superinterpretação, i.e., utilizar teorias e pensamentos de um campo particular indiscriminadamente em outros ou inferir uma posição definitiva a respeito de temas sabidamente complicados como é o caso do espaço e dos seus modos de entendimento.

<sup>584</sup> Hilary Putnam, *Reason, Truth and History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 49-51. O autor considera as correntes objetivas e subjetivistas para o entendimento no início do século XX, mas também reflete sobre o pluralismo possível a partir dos sistemas de crenças particulares e os modos de articulação da consciência. Pau Oedragosa argumenta que os modos de representar a perspectiva nas artes pictóricas iniciadas na Renascença se inter-relacionam com o pensamento moderno, sobretudo devido ao realismo associado a um modo objetivo de entendimento da realidade. Por outro lado, devido às mudanças promovidas pela abordagem fenomenológica, seria possível uma compreensão das múltiplas perspectivas de representação do mundo, conforme as expressões cubistas salientam. Pau Pedragosa, "Multiple Horizons: Phenomenology, Cubism, Architecture" *The European Legacy* 19.4 (2014): 747-76

conscientização nos lugares de vida devido aos diferentes modos de representação e apreensão da experiência humana com o espaço se insere na proposta desta tese<sup>585</sup>.

Embora seja impossível delimitar todas as facetas do Cubismo de maneira clara por meio de suas obras e graduais transformações, deve-se considerar os movimentos cubistas por meio de suas variadas expressões ao longo do tempo. Há trabalhos considerados analíticos por enfatizarem partes dos objetos por meio de seus múltiplos pontos de vistas, simbolizando, assim, o objeto como um todo por meio de suas partes, mas também o próprio espaço em fragmentos<sup>586</sup>. Em alguns experimentos cubistas não é possível distinguir as representações em tela, sendo considerada uma fase hermética<sup>587</sup>. Por isto, para muitos críticos de arte, o Cubismo não é considerado uma expressão artística auto-evidente, sendo necessário um estudo a respeito do contexto intelectual ao redor do movimento para uma compreensão mais adequada de suas propostas e considerações estéticas<sup>588</sup>. Por outro lado, há trabalhos nos quais a combinação de diferentes fragmentos por meio do método de *collage* promove sínteses cubistas<sup>589</sup>. As categorias *Cubismo analítico* e *Cubismo*

---

<sup>585</sup> Pau Pedragosa, "Multiple Horizons: Phenomenology, Cubism, Architecture" *The European Legacy* 19.4 (2014): 747-76. Assim, considera o autor que a fenomenologia e o cubismo fazem parte de uma transformação nos modos de percepção e articulação da realidade no mundo contemporâneo, destacando-se, sobretudo a passagem de uma para múltiplas perspectivas e a investigação dos modos de conscientização destas nos inúmeros contextos históricos. Assim, as representações do espaço vivido se articulam com as diferentes compreensões do espaço nas variadas áreas. A presente tese destaca a necessidade de entender o espaço no *mundo da vida*, por meio de uma abordagem fenomenológica, desvelando os modos de entendimento do Vero, do Belo e do Bom.

<sup>586</sup> Estas características "analíticas" das primeiras obras de Picasso são evidenciadas pelos modos nos quais os objetos são apresentados por meio de suas partes constituintes minuciosamente apresentadas. John Golding, *Cubism: A History and an Analysis 1907-1914* (Michigan: Belknap Press 1988), 74-76; Christopher Tyler e Amy Ione, "The Concept of Space in Twentieth Century Art" *SPIE Proceedings Vol. 4299: Human Vision and Electronic Image VI* (2001): 565-577. Alguns críticos consideram que esta característica provém diretamente de Cézanne. Daniel Robins, "Abbreviated Historiography of Cubism" *Art Journal* 47 (1988): 277-283. Outros historiadores acreditam que a fotografia complementar esta herança cultural, sobretudo devido à perspectiva, ao foco e à possibilidade de distorção das fotos. Paul Tucker, "Picasso, Photography, and the Development of Cubism" *The Art Bulletin* 64 (1982): 288-299.

<sup>587</sup> O termo hermético pode ser entendido no sentido de separação das correntes artísticas ou culturais em voga, mas também para ilustrar os modos nos quais as técnicas, as premissas e os processos criativos foram intensamente explorados entre os primeiros pintores, especialmente na criação de um distanciamento de outras tendências por Picasso e Braque. Mark Roskill, *The Interpretation of Cubism* (Cranbury: Associated University Press, 1985), 22. Destaca-se ainda nesta categorização de um período ou algumas obras o desejo de investigar as bases da realidade por meio de uma representação possível dos fenômenos naturais e da natureza das coisas. Assim, mostra-se como, ao mesmo tempo em que se estabelece um isolamento, este não pode ser caracterizado como absoluto, visto que as intenções dos artistas estão em constante diálogo com o exterior, nos círculos pessoais e nos experimentos artísticos destes resultantes. Timothy Mitchell, "Bergson, Le Bon, and Hermetic Cubism" *the Journal of Aesthetics and Art Criticism* 36 (1977): 175-183. Apesar de ser criado em círculos fechados de artistas, o movimento cubista se expande rapidamente e, por meio do fascínio e da admiração, relaciona-se com inúmeras expressões artísticas posteriores.

<sup>588</sup> Neil Cox, *Cubism* (London: Phaidon Press Limited, 2000), 4-8.

<sup>589</sup> Exige-se do espectador uma dedução racional para entender a proposta de algumas expressões cubistas, pois estas estão logicamente ordenadas em dados, aparentemente díspares, sintetizados pelo pintor por meio das formas, das deformações, das cores. Daniel Robins, "Abbreviated Historiography of Cubism" *Art Journal* 47 (1988): 277-283. Nas tentativas de relacionar as obras cubistas com o entendimento estético kantiano, alguns afirmam que estas promovem

*sintético* são modos de entendimentos consagrados pela historiografia deste movimento artístico, embora não sejam aceitos de maneira definitiva e unânime. Entende-se analítico como a avaliação das partes mínimas dos objetos, os quais pela técnica de *collage* promoveria uma visão mais complexa dos mesmos<sup>590</sup>.

Por fim, as interpretações a respeito destas expressões artísticas variam enormemente, sobretudo no que tange à ideia de espaço, pois, pode-se questionar se as telas cubistas desejam expressar a essência daquilo que está sendo representando; ou ainda, questionar a relação existente entre as conceptualizações e as sensações pessoais do artista e do público. Mostra-se, portanto, necessário investigar fenomenologicamente o espaço no *mundo da vida* e nos processos de conscientização individual; tornando possível inquirir a respeito das expressões e apreensões cubistas<sup>591</sup>. Todavia, tal investigação somente pode ser realizada a partir dos dados fenomenologicamente apreendidos pela consciência, os quais são obtidos pela experiência estética promovidas por algumas das pinturas avaliadas ao longo desta exposição, especialmente em suas articulações entre o Vero, o Belo e o Bom.

Mostram-se, assim, inegáveis algumas articulações intelectuais sintetizadas pelos movimentos cubistas, sobretudo em suas manifestações pictóricas, pois nestas há uma espécie de *collage cultural*, por meio do qual as perspectivas geométricas e científicas de Henri Poincaré se articulam com o entendimento a respeito do espaço e do tempo no pensamento de Henri Bergson<sup>592</sup>,

---

sínteses dos objetos para dispor “os inúmeros modos de compreensão e a variedade da percepção”. Daniel-Henry Kahnweiler, *The Rise of Cubism* (New York: Wittenborn, 1949),12.

<sup>590</sup> Destaca-se, assim, a distinção clara entre o entendimento dos termos no pensamento kantiano. Do ponto de vista do filósofo alemão, o analítico se refere às realidades do pensamento que não se utilizam dos dados sensíveis do entendimento; enquanto que os artistas cubistas pensam no sentido de decompor em partes mínimas, conforme uma das opções semânticas do termo *análise*. Todavia, devido à criação de novas formas e novos objetos nos trabalhos considerados sintéticos, há a prevalência da experiência. Alguns autores, inclusive, acreditam que se trata de um “mal uso” dos termos consagrados pelo filósofo alemão. Neil Cox, *Cubism* (London: Phaidon Press Limited, 2000), 426-427.

<sup>591</sup> Ao avaliar o pensamento de Hannah Arendt, Pau Pedragosa enfatiza a necessidade de se estudar a passagem de um espaço pessoal e privado para um espaço intersubjetivo por meio do constante diálogo como uma premissa ética essencial. Assim, a arquitetura unificaria as pluralidades nos modos de percepção do espaço na criação de uma área comum, a partir da qual seria possível expressar as inúmeras formas da subjetividade pessoal e coletiva. Pau Pedragosa, “Multiple Horizons: Phenomenology, Cubism, Architecture” *The European Legacy* 19.4 (2014): 747-764

<sup>592</sup> São amplamente discutidas as “relações enigmáticas” entre as ideias de Bergson e as expressões artísticas/intelectuais cubistas. Robert Antiff, “Bergson and Cubism: A Reassessment” *Art Journal* 47.4 (1988): 341-349. Há aqueles que consideram duvidosa uma reconciliação entre a intuição bergsoniana e o tratamento cubista à quarta dimensão. Jacques-Émile Blanche, *Portraits of a Lifetime* (New York: Dent & Son, 1938), 244-245. Todavia, Robert Antiff sustenta ser possível, a partir da leitura do manifesto *Du Cubism* de 1912, delinear os modos como algumas características relevantes para o pensamento de Bergson são incorporados pela intelectualidade cubista. Embora não seja uma relação que promova uma associação perfeita entre as posições filosóficas de Bergson e as propostas de Gleizes e Metzinger, há um diálogo entre estas perspectivas.

mas também inclui diferentes tradições históricas e sociais seja por meio de suas representações políticas ou por suas considerações intelectuais<sup>593</sup>. Para se estudar o *mundo da vida* contemporâneo, observa-se o movimento cubista juntamente a outras tendências intelectuais no início do século XX, ambicionando explicar as transformações realizadas nas heranças ocidentais, consideradas desde o período clássico até às formas modernas de entendimento, nos diversos contextos intelectuais da contemporaneidade<sup>594</sup>. Destacam-se, assim, não apenas os modos pelos quais os diferentes métodos e as diversas linguagens do entendimento clássico e moderno são reconstruídos nas expressões culturais contemporâneas, mas também os modos pelos quais as necessidades históricas de períodos posteriores fornecem, sentidos múltiplos a estes movimentos em contextos distintos<sup>595</sup>.

Dentre as primeiras impressões do movimento cubistas, destacam-se as seguintes considerações<sup>596</sup>: a verdade almejada não corresponde às aparências exteriores dos objetos<sup>597</sup>; relação com as inovações intelectuais no campo da Matemática e da Física, sobretudo as novas

---

<sup>593</sup> Estas inúmeras interações se inserem na reconstrução dos modos do entendimento humano em seus contextos particulares, evidenciando como as atividades estéticas cubistas estão em constante interação com os desenvolvimentos intelectuais e as transformações sociais do seu período. Dentre as possibilidades de reconstituição histórica e intelectual, a inserção nos movimentos modernistas, as re-figurações do espaço e do tempo, os usos políticos da tradição e a consideração das obras cubistas em períodos de guerra sustentam, de maneira inequívoca, esta afirmação. Mark Antliff e Patricia Leighton, *Cubism and Culture* (New York: Thames & Hudson, 2001), 8-13.

<sup>594</sup> David Cottington, *Cubism and its Histories* (Manchester: Manchester University Press, 2004), 238-240. Afirmar que todo discurso, sobretudo o historiográfico, estabelece-se por premissas contemporâneas em seus contextos específicos é uma constatação evidente, mas sempre necessária. Diante disto, Cottington enfatiza como algumas interpretações do movimento cubista visam a sustentar posições “pós-modernistas” mesclam e, ao mesmo tempo confundem, o significado das expressões no início do século XX com as articulações ambicionadas na segunda metade do mesmo.

<sup>595</sup> Deve-se enfatizar as inúmeras recepções intelectuais de outras áreas do conhecimento em saberes específicos e em condições particulares, i.e., o modo como as teorias científicas e filosóficas interagem com as expressões artísticas e culturais a promover inúmeras transformações para o entendimento humano. Os casos mais significativos podem ser vistos no período do pós-guerra, em que as atitudes modernistas do início do século são re-significadas em contextos distintos, e.g., o *teatro do absurdo* de Samuel Beckett, o *existencialismo* de Albert Camus, ou ainda as *re-figurações* de uma *genealogia da moral* em Michel Foucault. Destacam-se as características anti-culturais ou o absurdo da existência nas reformulações dos ideais modernistas. Richard Begam, Samuel Beckett and the End of Modernity (California: Stanford University Press, 1996), 3-7; Robert Resch, "Modernism, Postmodernism, and Social Theory: A Comparison of Althusser and Foucault" 10 (1989): 511-549.

<sup>596</sup> Mark Roskill, *The Interpretation of Cubism* (Cranbury: Associated University Press, 1985), 28-32. Lista inicialmente observada nesta obra e depois complementada com textos primários ou obras referentes aos temas em destaque.

<sup>597</sup> Nas palavras de Gleizes e Metzinger, os objetos não possuem uma forma essencial única, mas várias possíveis de serem apreendidas no “domínio do sentido”, as quais devem ser apreendidas por meio de uma investigação da personalidade dos indivíduos, não em uma essência eterna e abstrata, conforme idealizada por “filósofos e matemáticos”. Albert Gleizes e Jean Metzinger, “Cubism” In *Modern Artists on Art*, ed. Robert Herbert (Mineola: Dover, 2000), 11

geometrias e as reações à quarta dimensão no imaginário popular<sup>598</sup>; as condições e mudanças sociais referentes às experiências modernas e à industrialização são esteticamente delineadas<sup>599</sup>; a experiência do tempo se estende a modos de compreensão psicológico e de apreensão subjetiva<sup>600</sup>; a ideia de simultaneidade que permite a combinação de inúmeras perspectivas em processos de relativização que expressam vários pontos de vista ao mesmo tempo<sup>601</sup>.

Um dos conhecidos predecessores do Cubismo, Cézanne<sup>602</sup> também expressa de maneira significativa a relação entre as descrições do espaço físico na tela e a realidade que se apresenta aos sentidos a interagir com as inúmeras características da subjetividade. Preocupava-se, em muitos momentos, em descrever sua visão interior sem uma preocupação com referências concretas ou modelos físicos de apreensão. Enfatizava, portanto, a coisa vista como o centro irradiador de sua

---

<sup>598</sup> Linda Henderson, *The Fourth Dimension and Non-Euclidean Geometry in Modern Art* (Princeton: Princeton University Press, 1983), 44-74; Elijah Bodish, "Cubism and the Fourth Dimension" *The Montana Mathematics Enthusiasm* 6.3 (2009): 527-540; Tony Robins, *Shadows of Reality: The Fourth Dimension in Relativity, Cubism and Modern Thought* (New Haven: Yale University Press, 2006), 28-40; Arthur Miller, *Einstein, Picasso: Space, Time and The Beauty Havoc* (New York: Basic Books, 2001), 127-172. Estes são exemplos que, entendidos à luz das premissas sociais dos movimentos modernistas, ilustram de maneira singular a tese aqui defendida e expressa por um estudo das artes pictóricas: um dos modos de investigar o *maravilhamento* é por meio de um estudo da maneira na qual o espaço é apreendido, entendido e expresso nas articulações entre o Vero, o Belo e o Bom. No caso particular do cubismo, os modos de entendimento dialogam com as premissas geométricas popularizadas ao longo do século XIX acentuando as mudanças na compreensão do mundo.

<sup>599</sup> Há nesta observação algo aparentemente mais profundo do que a mera constatação de que o cubismo seria uma expressão modernista de uma era marcada pela tecnologia. Destacam-se os contornos comuns com o Dadismo e o Futurismo, nos quais a primazia do belo e do ordenado cede espaço ao cenário urbano por meio de suas apresentações nem sempre prazerosas. Neste contexto, Urbain Gohier descreve os motivos de evocação do que poderia ser considerado "feio", "grotesco", "desproporcional" ou "bizarro": são evocações da vida e não da imaginação, aspirando à realização do sonho. Urbain Gohier, "Notre Peinture" In *A Cubism Reader: Documents and Criticism, 1906-1914*, ed. Mark Antliff e Patricia Leighton (Chicago: The University of Chicago Press, 1997), 160-162.

<sup>600</sup> Destacam-se as relações intelectuais posteriores que associam tais expressões artísticas ao pensamento de *duração* de Henri Bergson. Robert Antiff, "Bergson and Cubism: A Reassessment" *Art Journal* 47.4 (1988): 341-349. Todavia, estas relações com os modos de percepção estão enraizadas nas mudanças e nas possibilidades de *lomcomoção*, mas também nas transformações da recepção e da compreensão do que é dado à sensibilidade em seus contextos, seja por meio das formas, das cores ou pelos meios de apreensão destas. Fernand Léger, "Les Réalisations Picturales Actuelles" In *A Cubism Reader: Documents and Criticism, 1906-1914*, ed. Mark Antliff e Patricia Leighton (Chicago: The University of Chicago Press, 1997), 634-644.

<sup>601</sup> Esta talvez seja a característica mais significativa das expressões cubistas, pois ao mesmo tempo em que permite um variedade de perspectivas, exige uma síntese pelo artista ou espectador. Assim, a simultaneidade interage diretamente com a multiplicidade de pontos de vistas e com as técnicas utilizadas nesta representação, e.g., no caso do *collage*, há uma tensão entre posições antagônicas, considerações improváveis de serem vistas unidas ou no diálogo entre tradição e inovação. Lewis Kachur, "Popular Music and Collage Cubism (1911-12)" *The Burlington Magazine* 135 (1993): 252-260. Por outro lado, deve-se considerar as condições necessárias para o receptor em sua busca de sentido diante de uma exposição que possa ser considerada fragmentada. Neste caso, a simultaneidade interage com as características psicológicas e mentais para o entendimento. Roger Rothman e Ian Verstegen, "Arnheim's Lesson: Cubism, Collage, and Gestalt Psychology" *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 65 (2007): 287-298.

<sup>602</sup> Henri Matisse e Louis Vauxcelles comentam a obra *Houses at L'Estaque* de Branque, nomeando-a cubista devido ao formato utilizado nas descrições da tela. Esta obra pode ser entendida como uma resposta de Branque aos trabalhos de Cézanne, visto que as formas, as cores, as linhas são mescladas aos modos de entendimento e à sensibilidade. Patricia Leighton, "Revising Cubism" *Art Journal* 47.4 (1988): 269-276.

inspiração<sup>603</sup>. Todavia, no caso específico da ideia de espaço, ao expressar àquilo que se apresentava ao sentidos, Cézanne necessitava criar um espaço verossímil para o espectador<sup>604</sup>. Este espaço imaginado e expresso é repleto de significado e interage com os objetos descritos na cena, fornecendo uma nitidez que se enraíza e se estende além da mera descrição realista<sup>605</sup>. Por outro lado, inicialmente, são “retirados” dos objetos apresentados pelo artista “todas as características físicas”, exceto “os elementos de um espaço puro e suas dimensões”. Estes objetos possuem “coordenação lógica” devido à organização sensorial do artista, a qual os expressa em um mundo concretizado na tela, mantendo suas características abstratas<sup>606</sup>. Ao destacar as deformações geométricas e a percepção dos sentidos, focaliza-se não apenas nas impressões óticas e nas considerações *psico-químicas* da cognição, mas nos modos de entendimento dos objetos e na possibilidade de investigar àquilo que é dado fenomenologicamente ao humano. Há aqueles que interpretam que o espaço para Cézanne não seria vazio, mas formado por corpúsculos passíveis de serem investigados para a obtenção de essências<sup>607</sup>. Ressalta-se, contudo, a relação de ambiguidade existente entre a transparência e a opacidade do espaço, o qual somente poderia ser fenomenologicamente investigado por meio das expressões intelectuais – estas que já estão enraizadas nos sentidos, na intuição e na concepção daquilo que se deseja criticamente examinar.

---

<sup>603</sup> Roger Fry, *Cézanne: A Study of His Development* (Chicago: University of Chicago Press, 1989), 10-25. Roger Fry afirma categoricamente que Cézanne apresenta honestamente ao público as circunstâncias que ele mesmo deseja investigar, até mesmo suas contradições internas e os conflitos da percepção. Entre os inúmeros paralelos com o pensamento fenomenológico, pode-se enumerar os processos intuitivos da recepção sensível, mas também as forças externas à experiência que impossibilitam um entendimento genuíno daquilo que se observa. Pode-se, por exemplo, afirmar que esta corrente filosófica e estas expressões artísticas possuem uma “clarificação mútua”. Forrest Williams, “Cézanne and French Phenomenology” *The Journal of Aesthetic and Art Criticism* 12.4 (1954): 481-492. As relações entre as tendências fenomenológicas e as expressões pictóricas de Cézanne podem ser exemplificadas por alguns estudos de Merleau-Ponty, nos quais a busca filosófica não se limita às palavras, mas considera as características visuais como experiências primordiais do dado fenomenológico. Daniel Guentchev, “The Role of Painting in the Philosophy of Merleau-Ponty” *ASAGE: American Society for Aesthetic Graduate e-journal* 2.2 (2010): 1-6. Destacamos, no caso específico de Cézanne e Merleau-Ponty, o retorno à natureza visível das coisas e a formação do sentido. Theodore Toadvine, “The Art of Doubting: Merleau-Ponty and Cézanne” *Philosophy Today* 41.4 (1997): 545-553.

<sup>604</sup> Roger Fry, *Cézanne: A Study of His Development* (Chicago: University of Chicago Press, 1989), 10

<sup>605</sup> Roger Fry, *Cézanne: A Study of His Development* (Chicago: University of Chicago Press, 1989), 45. REF -PONTY

<sup>606</sup> Roger Fry, *Cézanne: A Study of His Development* (Chicago: University of Chicago Press, 1989), 56.

<sup>607</sup> Christopher Tyler e Amy Ione, “The Concept of Space in Twentieth Century Art” *SPIE Proceedings Vol. 4299: Human Vision and Electronic Image VI* (2001): 565-577. Os autores consideram, inclusive, um paralelo com as teorias de Einstein.



Paul Cézanne, *Casa Maria com uma vista do Château-Noir*, 1895, Tinta a Óleo, 65cm x 81cm, Museu de Arte de Kimbell



Paul Cézanne, *Quatro Banhistas*, 1878, Tinta a Óleo, 38 cm x 46 cm, Coleção Particular

Dois exemplos de obras de Cézanne nas quais as cores e as formas são enfatizadas pela sensibilidade e pela subjetividade humanas. Algumas obras Cubistas se apropriam destes elementos técnicos e enfatizam as impressões por meio das relações entre a aparência dos objetos físicos e suas abstrações ideais a partir múltiplos pontos de vista sobre os mesmos.

A importância de Cézanne para as formas cubistas de expressão e de entendimento não podem ser avaliadas somente por uma perspectiva historiográfica, sobretudo, pela inserção da subjetividade como um meio indispensável para a representação da realidade. No caso particular das ideias a respeito do espaço, o abandono das descrições realistas, mescladas aos modos de considerar a imaginação e a memória nas representações, permitem uma “fusão” entre a forma dos objetos e o espaço, ou ainda, uma junção entre o que se apresenta aos sentidos e o fundo no qual este é representado<sup>608</sup>. Em um paralelo com o pensamento filosófico de Locke, estas representações podem ser interpretadas pela ênfase nas qualidades primárias dos objetos na tela – a posição e a forma<sup>609</sup>.

Ao comparar a *Paisagem em Ceret* (1913) de Juan Gris com a *Casa Maria* de Cézanne, percebe-se como as cores e as formas são combinadas por uma *collage* das paisagens, dos objetos,

<sup>608</sup> Daniel Robbins, “Abbreviated Historiography of Cubism” *Art Journal* 47.4 (1988): 277-283

<sup>609</sup> Daniel-Henry Kahnweiler, *The Rise of Cubism* (New York: Wittenborn, 1949), 12. Neste contexto, as interpretações nas quais o cubismo deseja focalizar os objetos como eles são em si mesmos ou nas diversas possíveis articulações com a subjetividade, promovem a liberdade necessária pela qual se torna possível discutir o que estes objetos são e como estes podem ser apreendidos pela sensibilidade.



das casas e da natureza. Combinam-se partes do ambiente natural com construções humanas, as quais são unificadas e compostas pelo artista ao misturar as características realísticas de descrição – estas que tendem a serem interpretadas como um modo de percepção visual – com elementos imaginados que podem ser relacionados à memória ou aos sentimentos por suas formas e cores. Se na obra de Cézanne há uma reconfiguração de toda a imagem pelos modos de apreensão, neste trabalho de Juan Gris a tensão entre realidade e imaginação é tangente devido às distintas imagens reunidas na tela. Desta forma, a pintura de Gris remete o espectador à tensão entre ordem racional de exposição e a liberdade imaginativa<sup>610</sup>, os dados descritivos da realidade e a ilusão. Há também uma mistura entre uma organização metódica da exposição pelos diversos pontos de vista e uma experiência contínua para se explorar aquilo que se deseja expressar por meio das telas, incluindo o modo “expressivo” e vibrante pelo qual Gris explora as cores nesta obra em particular<sup>611</sup>.



Juan Gris, *Paisagem em Ceret*, Tinta a Óleo, 92cm x 60cm, Moderna Museet, Stockholm

<sup>610</sup> Edith Hoffmann, "Juan Gris at the Orangerie" *The Burlington Magazine* 116 (1974): 357-358

<sup>611</sup> Douglas Cooper, "The Temperament of Juan Gris" *The Metropolitan Museum of art Bulletin* 29.8 (1971): 358-362. Destacam-se no desenvolvimento cubista de Juan Gris estudos sobre a utilização das cores, silhuetas e sombras, e.g., diferentes considerações sobre o *chiaroscuro*, mas também a organização formal dos objetos em tela e a criação de planos paralelos para indicar diferentes pontos de vista de uma região particular.

As novas interpretações a respeito do espaço e do tempo, juntamente com as abordagens intelectuais que consideram a subjetividade humana como um elemento decisivo para a compreensão, interagem com o surgimento de algumas técnicas e expressões cubistas por meio das quais se estabelecem uma revisão das noções de perspectiva e suas aplicações, mas também no modo pelo qual o espaço em si pode ser apreendido e representado. Considerando as obras cubistas, tornam-se evidentes os meios e os modos de contrapor uma descrição realista dos objetos e do espaço, especialmente diante dos múltiplos pontos de vistas reunidos em um “tempo estendido” e um “espaço deformado”, a captar os diversos ângulos de um ente particular nas variadas formas que este se apresenta à subjetividade<sup>612</sup>.

As pinturas o *Gosto* (1911) de Jean Metzinger e *O Violino e as Uvas* (1912) de Picasso ilustram bem como a concepção de um espaço constantemente fragmentado na tela por meio de diferentes pontos de vista sobre o mesmo evento, objeto, personagem, ou cenário, exige a subjetividade do espectador para a obtenção de um sentido. Ao deformar o espaço desta maneira, implicitamente, afirma-se a extensão do tempo, a co-existência de múltiplos instantes e a possibilidade de uma síntese abstrativa que reúna todas as diferentes considerações em uma exposição coerente<sup>613</sup>.

Na pintura de Picasso, o artista decompõem o instrumento musical ao focar em alguns detalhes do mesmo, inserindo notas musicais em sua organização da tela. Infere-se, portanto, a possibilidade de uma ação, visto que cada nota pode representar um instante específico de uma música. Por outro lado, as uvas enfatizam um contraste por sua constante e fixa posição em relação às partes do violino. Há um contraste dinâmico entre permanência e mudança, obtido pela decomposição do espaço da tela e pela *re-figuração* dos pontos de vista. Dentre os quais, destacam-se as formas nas quais a tela se torna um espaço em que diferentes níveis ou interpretações da

---

<sup>612</sup> Não se trata de uma desorganização, mas de diferentes modos de ordenar o espaço por meio das experiências. Deste modo, as convenções podem ser usadas para explicar não apenas as decisões dos pintores, mas, sobretudo, a receptividade dos espectadores diante das mais variadas formas de abstração nas pinturas cubistas. Torna-se evidente o processo de conscientização dos dados sensíveis e seus modos de representação, os quais são caracterizados por alguns como “*anti-positivismo*” ou “*anti-racionalismo*”. Mark Antliff e Patricia Leighton, *Cubism and Culture* (New York: Thames & Hudson, 2001), 65-69. Todavia, mesmo sem estas caracterizações, os artigos e manifestos que visam a descrever as intenções cubistas rapidamente associam estas obras com algumas tendências presentes nos pensamentos de Henri Poincaré, Henri Bergson, Friedrich Nietzsche, William James. De fato, são recepções que consideram elementos particulares destes pensadores, e.g., convencionalismo nos sistemas geométricos, tempo e duração, as transformações de todos os valores e o fluxo de consciência, articulando-os por meio das expressões artísticas.

<sup>613</sup> Conforme algumas práticas expressivas cubistas, pode-se afirmar que o objeto é visto por diversos pontos de vista, inferindo-se assim a duração de tal tarefa e, portanto, o tempo. Edward Wachtel, "The First Picture Show: Cinematic Aspects of Cave Art" *Leonardo* 26.2 (1993): 135-140.

realidade comungam<sup>614</sup>. Afirma-se, assim, não a descrição realista das partes, mas os modos de apreensão da experiência, percebidas pelo artistas em seus contextos particulares, mas também apreendidas pelo espectador diante da tela nos contornos desejados e organizados pelo artista<sup>615</sup>. Assim, estas percepções do mundo e dos objetos idealizados nas pinturas requerem inúmeras acordos implícitos entre os pintores e seus espectadores, pois o reconhecimento e a identificação de seus objetos necessitam da experiência sensorial por meio da qual a imaginação, a autoridade, a sugestão proporcionem uma suspensão dos juízos pré-concebidos e esperados a partir do apresentado<sup>616</sup>.

Em sua exposição dos pintores cubistas, Guillaume Apollinaire considera que estes desejam expressar a pureza da arte<sup>617</sup>, pois ao “*batizarem os instintos, humanizarem as arte e dignificarem a personalidade*”, estes não visam a imitar a natureza ou os objetos, mas expressam realidades concebidas e criadas por meio da intuição e da apreensão dos mesmos na consciência. Para Apollinaire, portanto, a função do artista é, assumir as constantes transformações do natural no mundo das aparências e captar como estas mudanças ocorrem na recepção humana<sup>618</sup>. Considera, por exemplo, que Picasso estuda um objeto de maneira similar a um cirurgião a dissecar um cadáver. A tela, resultado da concepção do artista, expressa não apenas os inúmeros instantes e pontos de vista de um objeto, mas sua conceptualização e sua concepção espacial exposta ao público.

---

<sup>614</sup> Robert Hughes, *The Shock of New* (New York: Knopf, 1981), 327.

<sup>615</sup> Assim, as pinturas se relacionam não apenas com a perspectiva visual e seus pontos de fuga, mas com a experiência humana entendida holisticamente. Esta observação pode ser melhor representada na pintura o *Gosto* de Jean Metzinger. Gordon Graham, "Value and teh Visual Arts" *Journal of Aesthetic Education* 28.4 (1994): 1-14.

<sup>616</sup> Mark Roskill, *The Interpretation of Cubism* (Cranbury: Associated University Press, 1985), 234-237

<sup>617</sup> Guillaume Apollinaire, “Les Peintres cubists: Méditations Esthétiques,” In *A Cubism Reader: Documents and Criticism, 1906-1914*, ed. Mark Antliff e Patricia Leighton (Chicago: The University of Chicago Press, 1997), 477-523. Apollinaire acredita que as tendências modernistas nas artes conduziriam a uma “*pintura pura*”, em analogia à relação existente entre a música e a Literatura; busca-se uma harmonia mesmos nas características não simétricas.

<sup>618</sup> Neste sentido, a pureza da arte somente pode ser entendida por meio de suas expressões em contextos históricos específicos. Não há uma possibilidade de interpretar a pureza como uma descrição realista da realidade, pois o autor constantemente insere a noção idealista da concepção cubista como um meio de expressar as “*verdades percebidas*” em cada momento histórico. Esta premissa se expressa na impossibilidade de desvendar a “*verdade de uma vez para todo o sempre*”, pois a verdade sempre se renova em cada era. Guillaume Apollinaire, “Les Peintres cubists: Méditations Esthétiques,” In *A Cubism Reader: Documents and Criticism, 1906-1914*, ed. Mark Antliff e Patricia Leighton (Chicago: The University of Chicago Press, 1997), 477-523.



Pablo Picasso,  
*Violino e as Uvas*  
 1912  
 Tinta a Óleo  
 61cm x 51cm  
 MoMa – New York

Na obra em destaque de Metzinger a ilusão do espaço tri-dimensional pode ser inferida pelas posições dos objetos em relação à personagem central, o uso de um vaso ao fundo por meio de um ponto de fuga, mas também o modo no qual a mesa e a cadeira são apresentadas ao espectador. Diferente de *O Violino e as Uvas*, a ação se oferece diretamente sem qualquer necessidade de inferência, pois a personagem possui uma colher em posição central, entre os lábios e a xícara, destacando a ambiguidade entre um seio ora coberto e ora aparentemente exposto. Assim, a diversidade de pontos de vistas não se restringe à coleção de imagens reunidas pela sensibilidade, imaginação e memória por um indivíduo, mas também na reunião de dados por diversos observadores de uma ação que nunca se repetirá da mesma maneira. Por fim, pode-se interpretar que esta pintura almeje a representar a quarta dimensão, embora tal inserção não seja necessária<sup>619</sup>. Ademais, conforme indicado ao longo da argumentação, o espaço pensado a partir

<sup>619</sup> Arthur Miller, *Einstein, Picasso: Space, Time and the Beauty that Causes Havoc* (New York: Basic Books, 2001), 167-169. Pode-se interpretar que a inserção da quarta dimensão para o esclarecimento ou discursos cubistas não correspondam às intenções iniciais de nenhum dos artistas em questão, servindo apenas para promover um debate “pseudo-científico ou místico”. Em favor desta posição, argumenta-se que a popularização, por diversos modos de enCulturação, da quarta dimensão ocorre em um período posterior às obras cubistas. Tom Gibbons, "Cubism and 'The Fourth Dimension' in the context of the late nineteenth-Century and Early Twentieth-Century Revival of Occult Idealism" *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 44 (1981): 130-147. A associação e a interpretação de acordo com as novas perspectivas geométricas, deve-se a processos de intelecção posterior, nas quais se incluem os próprios artistas, e.g., Jean Metzinger. As expressões artísticas cubistas e as reflexões a respeito do movimento cubistas

da experiência, segundo o manifesto *Du Cubisme*, deve considerar – dialogando com o pensamento de Henri Poincaré sobre o assunto – o tato e as sensações motoras<sup>620</sup>. Neste sentido, as formas, as cores, a organização e o uso dos pontos de fuga são harmonizados na experiência do espaço não apenas pelo movimento representado, mas também pelos demais sentidos, dentre os quais são evidenciados pela pintura a visão e o paladar. A primeira se infere pela representação dos olhos por pontos de vista diversos e a segunda pela bebida a ser saboreada.



Jean Metzinger, *O Gosto*, 1911, Tinta a Óleo, 75.9 cm x 70.2cm Philadelphia Museum of Art

A concepção de uma “*mobilidade do espaço*” permite ao artista retratar os objetos em um número infundável de pontos de vista, nas quais ambiciona descrever o visualizado em sua multiplicidade. Ao mesmo tempo, destaca-se o processo criativo como elemento central das pinturas cubistas, pois, de outro modo, o artista somente estaria imitando as formas herdadas das convenções e não aquelas percebidas por si mesmo<sup>621</sup>. Mostra-se, portanto, como as concepções a respeito do espaço são essenciais, não apenas para o processo cognitivo dos objetos, mas também

---

são relacionadas, mas não necessariamente coadunam ou possuem as mesmas premissas e avaliações a respeito de um determinado tema. Mark Roskill, *The Interpretation of Cubism* (Cranbury: Associated University Press, 1985), 13.

<sup>620</sup> Robert Antliff, "Bergson and Cubism: A Reassessment" *Art Journal* 47.4 (1988): 341-349

<sup>621</sup> Yvonne Lemaitre, "An Interview with Jean Metzinger on Cubists and What They are Doing in the Art World" In *A Cubism Reader: Documents and Criticism, 1906-1914*, ed. Mark Antliff e Patricia Leighton (Chicago: The University of Chicago Press, 1997), 547-554. Neste contexto, Metzinger. Enfatiza a criatividade como um elemento central para o artista, contrapondo-a à imitação. Afirma que o artista não pode se tornar um operário a serviço dos valores estabelecidos.

para a discussão a respeito do ser e como este pode ser apreendido pela consciência e expresso, também em sua multiplicidade.

Para Jean Metzinger, o cubismo seria a única forma artística naquele momento a desafiar a primazia dos fenômenos que se caracteriza por uma “*obediência do rítmico grego*”, enfatizando uma compreensão dinâmica dos objetos, e do espaço, por meio de um entendimento da “*duração*”<sup>622</sup>. Considera, assim, os modos como as pinturas cubistas criam uma tela na qual a diversidade de imagens apreendidas pela mente nas múltiplas constituições do espaço e ao longo do tempo podem se apresentar simultaneamente. Talvez um dos melhores exemplos das ambições cubistas em apreender o sentido em um conjunto fragmentado de dados, sem um foco claro e definido por uma experiência, mas por meio dos fluxos da consciência, seja o texto de Gertrude Stein “Picasso”. Neste, a presença incessante do pronome demonstrativo denota a particularidade da avaliação, mas também a repetição de temas, em diferentes “construções” narrativas. Denota, assim, como o sentido é apreendido durante a leitura, na qual a apreensão e os processos de conscientização são amalgamados na constante descrição literária do sujeito, na afirmação da autora em sua exposição sobre este e também no ato de leitura<sup>623</sup>. Há, portanto, que se enfatizar que a tela não expressa o caos, mas a ordem e o sentido obtido pela experiência em seus modos de conscientização. Assim, destaca-se a relevância das formas, em suas *in-formações* e *de-formações*.

Na Tela *O Português* de Braque, a importância das formas em suas expressões e apreensões do sentido se manifesta de maneira clara, sobretudo diante do hermetismo – ou pressupostos anteriores para interpretação – e dos enigmas que esta provoca. Há uma tênue linha entre *informação* e *deformação* na tentativa de abarcar a experiência por meio dos detalhes mínimos a partir dos diversos pontos de vistas: estes são tão variados que tornam uma exposição clara impossível no formato desejado; ou as formas apreendidas não auxiliam na promoção de sentido. O espectador deve se concentrar e arduamente seguir as pistas fornecidas na tela à qual ao mesmo

---

<sup>622</sup> Jean Metzinger, “Note sur la peinture” *A Cubism Reader: Documents and Criticism, 1906-1914*, ed. Mark Antliff e Patricia Leighton (Chicago: The University of Chicago Press, 1997), 75-83 Entende-se no texto do autor que os autores contemporâneos necessitam reinventar a proposta grega, sobretudo na imposição das formas e do entendimento. Assim, crê que os cubistas não se preocupam em iluminar os fenômenos como eles se apresentam à sensibilidade de maneira realista devido à rejeição da estabilidade em qualquer Sistema de pensamento. Chega, inclusive, a exagerar em sua compreensão sobre o movimento cubista ao afirmar não existir nenhuma “intenção simbólica” “anedota” ou “ornamento” nestas materializações artísticas. Percebe-se, de imediato, a tensão entre a recepção de uma tradição e sua rejeição, tema que perpassa todo o período nas mais diversas áreas<sup>622</sup>.

<sup>623</sup> A evocação das técnicas cubistas se desvela em uma atenção seletiva que *des-integraliza* o foco, restando somente o fluxo da consciência – duração – para um entendimento daquilo que é exposto. Gertrude Stein, “Picasso” In *A Cubism Reader: Documents and Criticism, 1906-1914*, ed. Mark Antliff e Patricia Leighton (Chicago: The University of Chicago Press, 1997), 50-55.

tempo em que desconstrói o personagem descrito, se for considerada a via realista, o reconstrói por meio de seus fragmentos<sup>624</sup>. Ao perceber uma forma sólida como um indício para o entendimento da pintura, esta se mostra automaticamente ilusória por não existir um processo de continuidade fixa na tela, e.g., reconhece-se o músico a cantar, mas este é entrecortado por partes de objetos e outras formas geométricas. Mescla-se, portanto, sentido e racionalidade, abstração e representação, transparência e opacidade, visto que os múltiplos planos são interconectados por diferentes pontos de vista, mas também por pontos de fuga – indicados também pelas letras e números. A percepção gradual da perspectiva em *O Português* é aquilo que permite a “substancialidade” do representado<sup>625</sup>, i.e., possibilita encontrar pontos de referência nos quais as formas e a diagramação propostas pelo autor podem ser entendidas. Assim, ao considerar as formas como elementos centrais para o cubismo, afirma-se que estas devem criar *espaços simbólicos* nos quais os fragmentos propostos possam melhor se expressar no conjunto da obra em exposição<sup>626</sup>. Algumas interpretações do *Cubismo Hermético* afirmam que cada quadro apresenta uma realidade pura, sem a representação do espaço envolvente; todavia, enfatizam este mesmo espaço por meio da realidade apreendida nos detalhes dos fragmentos ou dos diversos pontos de vista. Ao mesmo tempo, os métodos de *collage* permitem uma associação entre as características realistas e as concepções cubistas mais abstratas. Há, assim, um abandono do espaço pictórico tradicional, mas também a afirmação da experiência humana do espaço por meio da apreensão das formas estéticas<sup>627</sup>.

---

<sup>624</sup> Neste sentido, há interpretes que acreditam que o artista busca expor por meio da memória e das relações espaciais a experiência vivenciada com o personagem descrito. Fred Kleiner, *Gardner's Art through the Ages: The western Perspective vol 2* (Boston: Wadsworth, 2010), 697.

<sup>625</sup> Colin Rowe e Robert Slutzky, "Transparency: Literal and Phenomenal" *Perspecta* 8 (1963): 45-54. Os planos, as formas e as diagramações não são passivos em muitos trabalhos cubistas, relacionando-se constantemente com o sentido por modos opacos e transparentes.

<sup>626</sup> Andreia Manuela Passos de Abreu, *Gertrude Stein e o Cubismo Literário - Mestrado em estudos Americanos* (Porto: Universidade Aberta, 2008), 14.

<sup>627</sup> Nota-se, por exemplo, algumas variações entre os modos de criação das telas cubistas: há representações a partir de uma abstração das partes entendidas em suas formas naturalistas ou ainda expressões que se iniciam diretamente do devaneio, obtendo suporte na realidade, parcialmente expressa pelos métodos de *collage*. Andreia Manuela Passos de Abreu, *Gertrude Stein e o Cubismo Literário - Mestrado em estudos Americanos* (Porto: Universidade Aberta, 2008), 18-22





Georges Braque, *O Português*, 1911, Tinta a Óleo, 116.8 cm x 81 cm, Kunstmuseum Basel.

As formas e seus modos dinâmicos de apresentação dos detalhes não são importantes apenas nas telas herméticas do cubismo. Pelo contrário, inspirados em Paul Cézanne, conforme já destacado anteriormente, os artistas exploram as formas geométricas básicas em seus modos mais simples para a apreensão dos fenômenos visuais<sup>628</sup>. Pode-se comparar a obra selecionada de Cézanne, *Quatro Banhistas*, com a famosa pintura, de Pablo Picasso, anterior à sua fase cubista: *Les Femmes d'Alger (O Jovem Ouvreiro)* (1907). Neste caso em particular, as cores também estão em relevo, sobretudo pelo destaque entre a similaridades destas nos corpos e a distinção em algumas faces. Assim, as formas, as *de-formações* e as *in-formações* expressas na tela ilustram inúmeras vezes e uma diversidade que não poderia ser explorada somente pelos padrões usuais, mas por uma violenta

---

<sup>628</sup> Os diferentes estudos destes artistas não nos permite uma relação causal imediata entre obras e autores. Todavia, não é possível negar que entre aqueles artistas dos quais Picasso mais estudou as maneiras de expressar as formas foi Paul Cézanne. Anthony Blunt e Phoebe Pool, *Picasso, The Formative Years: A Study of his Sources* (New York: New York Graphic Society, 1962), 17-19. Esta relação bastante conhecida é tornada clara na comparação entre as obras conforme sugerido acima. Pode-se ainda associar à tela *Les Grandes Baigneuses* de Cézanne, na qual as relações são ainda mais claras. Nestas comparações, evidencia-se uma mudança radicalizada pelo cubismo, a saber: do conteúdo para a forma. Christopher Green, "An Introduction to *Les Femmes d'Alger*" In *Picasso's Les Femmes d'Alger*, ed. Christopher Green (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 9. Destacam-se, por exemplo, os modos como as figuras estão próximas, em profundidade e se relacionando com todas as coisas ao redor. John Golding, "The 'Femmes d'Alger' *The Burlington Magazine* 100 (1958): 154-163.



caricatura do real, na qual os corpos são contorcidos em seus ínfimos detalhes a fim de, por meio de suas variadas formas, proporcionar uma vitalidade ímpar<sup>629</sup>. Destaca-se, novamente, a coexistência de múltiplos pontos de vistas, estes que não são limitados ao visual, mas que por meio desta tela recebe contornos morais na história de sua interpretação. Há, assim, uma relação entre as formas, a serem transformadas e deformadas, e a produção de uma informação cultural.



Pablo Picasso  
*Les Femmes d'Alger (O Version O)*  
 1911-12  
 Tinta a Óleo  
 243.9cm x 233.7cm  
 MoMa – New York

Ao criticar as ideias modernas centralizadoras por meio de suas expressões artísticas, os movimentos Cubistas, em uma interpretação usual, enfatizam não apenas o fragmentado, mas a simultaneidade da multiplicidade, ou a concomitância de muitos “*cantos por diversas vozes*”<sup>630</sup>. Dentre estas vozes, destacam-se aquelas que não são diretamente relacionadas com aqueles que detêm o poder e, obrigados ao trabalho, formam um grupo de pessoas distintos dos primeiros; por estarem em contextos diferentes no mundo, cantos múltiplos também emergem e são harmonizados

<sup>629</sup>Robert Rosenblum, *Cubism and Twentieth-Century Art* (New York: Harry Abrams, 2001), 16. Tal vitalidade segundo o autor contagia até mesmo os objetos inanimados na tela, e.g., as frutas diante das personagens refletem parcialmente as cores e as formas destas. Deve-se ainda atentar para as diversas interpretações da tela, entre as quais as correntes que sustentam que, por se tratar de um bordel as frutas possuem elementos que sinalizam o encontro sexual. Lawrence Steefel, "The Neglected Fruit Cluster in Picasso's 'Les Femmes d'Alger'" *Artibus et Historiae* 13 (1992): 115-120.

<sup>630</sup>David Cottington, *Cubism and its Histories* (Manchester: Manchester University Press, 2004), 102-104

nas intenções dos artistas<sup>631</sup>. Talvez uma das interpretações mais conhecidas sobre *Les Demoiselles D'Avignon* é a de Leo Steinberg, na qual a relação com o Outro – no caso as moças de um bordel – é especificada pelo ato sexual<sup>632</sup>. Em todo o caso, esta pintura exemplifica como o cubismo se insere nas transformações culturais do período, sobretudo diante da tensão entre os modos tradicionais de entendimento e os movimentos modernistas. Se há uma tendência realista na tela, há também uma forte e violenta impressão delineada pela expressão das formas e das cores<sup>633</sup>.

A intensidade é característica marcante das obras cubistas em contextos de profundas transformações intelectuais e culturais. Os artistas cubistas buscam uma diferenciação com a tradição herdada ao imitarem dos mestres do passado a criação de novos modos de apreensão da realidade por meio da arte, inspirando, assim, elementos para constituírem um olhar crítico e também consistente para a contemporaneidade<sup>634</sup>. Sobre o tema e em uma clara interface com o texto sobre o *Cubismo e a Tradição*, Albert Gleizes tenta demonstrar como as pinturas cubistas se inserem nas tradições intelectuais e artísticas europeias, apesar de suas distinções formais. Para tanto, considera que a pintura que “*emana do pensamento humano*” não pode estar “*fixa em um única*” forma de expressão e se manter distante dos problemas de seu período histórico<sup>635</sup>. Assim, a anarquia vista por alguns críticos se transformaria em uma nova Renascença ou na continuação de alguns de seus valores essenciais, por meio de uma revitalização das concepções de mundo e das expressões artísticas.

No caso particular das noções espaciais, a perspectiva e as descrições realistas associadas a um momento específico no tempo, são comumente avaliadas à luz das tradições euclidianas, estas

---

<sup>631</sup> Destacam-se as interpretações que consideram a questão racial, de gênero e de classe em *Les Demoiselles D'Avignon*. Anna Chave, "New Encounters with Les Demoiselles d'Avignon: Gender, Race, and the Origins of Cubism" *The Art Bulletin* 76.4 (1994): 596-611.

<sup>632</sup> O autor conclui que as descrições que inferem um ato sexual promovem um união metafórica com a Arte, em analogia às metáforas sexuais dos místicos. Leo Steinberg, "The Philosophical Brothel" *October* 44 (1988): 7-74. O poder e o fascínio desta pintura pode ser explicado pela vivacidade na qual o expectador é convidado a fazer parte da tela, a entrar no bordel. Christopher Green, "An Introduction to Les Demoiselles d'Avignon" In *Picasso's Les Demoiselles d'Avignon*, ed. Christopher Green (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 9. Destaca o autor ainda que a interpretação de Steinberg modificou a história da interpretação desta pintura. Deve-se ponderar ainda a respeito dos efeitos desta pintura nas atitudes contemporâneas, mas também na relação entre o dionísio e o sublime. Lisa Florman, "The Difference Experience Makes in 'The Philosophical Brothel'" *The Art Bulletin* 85.4 (2003): 769-783

<sup>633</sup> John Golding, "The 'demoiselles d'Avignon'" *The Burlington Magazine* 100 (1958): 154-163. O autor assevera que a fisionomia e as expressões faciais tornam esta tela marcante, chegando a classificar a mesma como um dos mais marcantes produtos do expressionismo do século passado.

<sup>634</sup> Jean Metzinger, "Cubisme et tradition" In *A Cubism Reader: Documents and Criticism, 1906-1914*, ed. Mark Antliff e Patricia Leighton (Chicago: The University of Chicago Press, 1997), 123-127

<sup>635</sup> Albert Gleizes, "La Tradition et le Cubisme" In *A Cubism Reader: Documents and Criticism, 1906-1914*, ed. Mark Antliff e Patricia Leighton (Chicago: The University of Chicago Press, 1997), 123-127.

que mescladas ao desenvolvimento das teorias físicas modernas dialogam com uma forma de entendimento absolutista do espaço. Por outro lado, ao inserir a subjetividade como meio essencial de apreensão da realidade, os artistas cubistas enfatizam uma relativização no entendimento do espaço, pois este não é concebido como pré-existente a fornecer as condições do entendimento e tampouco por meio de uma idealidade proveniente da relações dos objetos. Assim, a possibilidade da existência de um convencionalismo dos sistemas geométricos a serem utilizados, mesclado à relevância da subjetividade, incluindo a memória e a imaginação, favorecem não apenas diversos pontos de vista sobre um mesmo objeto em tela, mas também a afirmação e a validade das experiências individuais como uma base da compreensão humana a respeito da verdade por meio do gosto estético<sup>636</sup>. O espaço imaginado pelo artista é apresentado ao espectador por meio dos fragmentos dos objetos, dos personagens e das ações, requerendo uma interação subjetiva para a obtenção de sentido. Devido ao espaço ser concebido mediante a percepção, em suas multiplicidades de formas, os objetos somente podem ser entendidos em relação a um conjunto de outras coisas, a promover um dinamismo plástico<sup>637</sup>. Tais considerações podem ser vistas na obra *Porto da Normandia* (1909) de Georges Braque

---

<sup>636</sup> Neste contexto, destaca-se a afirmação de que a ideia de verdade somente pode ser vista como uma consideração pessoal que cada indivíduo impõe aos outros, incluindo as diversas compreensões possíveis a respeito do espaço e dos modos de compreensão dos objetos no mundo por meio de um conhecimento objetivo. Albert Gleizes e Jean Metzinger, “Cubism” In *Modern Artists on Art*, ed. Robert Herbert (Mineola: Dover, 2000), 16. Assim, o impacto das teorias físicas contemporâneas no movimento cubista e em seus modos de representação pode ser caracterizado pelo convencionalismo de Poincaré, a partir do qual haveria uma validade de concepções possíveis em contextos específicos, sem a absolutização de uma consideração em especial. Linda Henderson, *The Fourth Dimension and Non-Euclidean Geometry in Modern Art* (Princeton: Princeton University Press, 1983), 97-99; Mark Antliff e Patricia Leighton, *Cubism and Culture* (New York: Thames & Hudson, 2001), 69-71.

<sup>637</sup> Albert Gleizes, “La Tradition et le Cubisme” In *A Cubism Reader: Documents and Criticism, 1906-1914*, ed. Mark Antliff e Patricia Leighton (Chicago: The University of Chicago Press, 1997), 123-127.



Georges Braque, *Porto na Normandia*, 1909, Tinta a Óleo, 80 cm x 80 cm, Coleção Particular

Do mesmo modo que *Les Femmes d'Alger*, esta peça se distingue pela combinação de formas e cores intensas sem retratar o tema escolhido por meios herméticos, ou fragmentos diversos que necessitam um impulso inicial para sua compreensão. O que se apresenta aos olhos é reconhecível, mas o espaço – por meio dos objetos, suas distâncias e relações, mas também pela perspectiva –, os objetos representados e a imagem proposta são des-figurados ao gosto do artista, inferindo-se, portanto, a subjetividade e a escolha de pontos de vistas múltiplos<sup>638</sup>. Ao invés de uma escolha por cores suaves e sem contrastes evidentes, como é o caso de *O Português*, o espaço em *Porto na Normandia* é retratado em sua vivacidade, embora mantenha uma característica translúcida, i.e., permite a observação por meio do filtro das cores e das formas únicas apresentadas em tela<sup>639</sup>. Assim, o espaço não é apenas um meio que permita os objetos serem representados em

<sup>638</sup> A. d'H, "Harbor in Normandy" *Calendar of the Art Institute of Chicago* (1970):1-5. Destaca o modo como nesta obra já são explorados alguns temas que seriam consagrados pelos desenvolvimentos cubistas posteriores, dentre os quais a desestruturação do espaço e das formas pelo acúmulo de instantes e pontos de vista sobre um objeto. Conforme as palavras de Braque registrada neste artigo, a atração sobre a sensação do espaço sentido era o tópico central de abordagem: "espaço tátil, quase móvel".

<sup>639</sup> As comparações entre as diferentes fases das obras de Braque e, também dos movimentos cubistas, permitem estudar os diferentes meios pelos quais o espaço é explorado. De um lado, há o hermetismo e análise em unidades mínimas; por outro, explora-se a questão dos sentidos e como estes são expressos por técnicas e temas ao longo da obra, especialmente nas tentativas de apreender e representar o espaço. Assim, o espaço não é apenas a condição de possibilidade para a existência dos objetos e suas apreensões, mas também o inevitável meio pelo qual o humano deve reconhecer o mundo e a si. Deve-se "criar o espaço desejado" para depois retratar um objeto ou expressar um tema.

tela, mas um motivo de *maravilhamento*, análise, decomposição e reconstrução. Explorado em seus múltiplos meios de apresentação, conforme pode ser visto em *O Violino e a Vela* (1910).



*Georges Braque*  
*O Violino e a Vela*  
1910  
Tinta a Óleo  
60.96 cm x 50.17 cm  
(San Francisco MoMA)

Em cores e contrastes similares que ao *Porto na Normandia*, esta tela decompõe o espaço para o inventar, embora ainda mantenha clara a presença entre os dois objetos em destaque. Unem-se, assim, as figuras e suas as formas com o espaço da tela<sup>640</sup>, tornando estes indistinguíveis a um primeiro olhar. O contraste entre a brancura da vela e a cor de todo o ambiente, em especial os instrumentos musicais, é relevante, pois possibilita um ponto de referência importante. A luz e a claridade da vela se misturam à totalidade da tela, delineando, de maneira vaga e ambígua é verdade, tanto os instrumentos quanto o espaço. Ao fundir objeto e fundo, a noção de distância e de posição não são as mesmas expressas por aqueles que utilizam da perspectiva e da caracterização realista, pois as formas são modificadas, as cores são revitalizadas por novos usos de iluminação e

---

William Rubin, *Picasso and Braque: Pioneering Cubism* (New York: Museum of Modern Art, 1989), 26-30; Jack Flam, "Review: Another Look at Cubism" *Art Journal* 49.2 (1990): 194-198.

<sup>640</sup> Este é um entendimento sobre o impacto causado por *Les Femmes d'Alger*, pois embora algumas obras cubistas mostrem inúmeros planos de observação sobre o mesmo objeto, estes são interconectados na tela, promovendo "não mais a ilusão do espaço", em sua busca por uma terceira dimensão realisticamente explorada na tela, mas um espaço imaginado que privilegie as intenções do artista. Edward Fry, "cubism 1907-1908: An Early Eyewitness Account" *The Art Bulletin* 48.1 (1966): 70-73.

a própria estrutura do espaço deve ser repensada para a concepção, mas também para a apreciação destas pinturas<sup>641</sup>.

Gleizes e Metzinger desejam explicar a distinção entre o espaço natural, associado a algo passível de ser mensurado<sup>642</sup>, e o espaço apreendido e descrito pela pintura<sup>643</sup> a partir do surgimento das novas geometrias. Não significa que o desconhecimento das novas tendências geométricas signifique a ausência de um entendimento do espaço pictórico, mas acreditam que este se constitui pela experiência, por meio de uma “dinâmica” da sensibilidade por meio de todas as faculdades humanas do entendimento<sup>644</sup>. Ora, se os sistemas geométricos escolhidos são contingentes – de acordo com a conveniência e a convenção – não se sustenta no imaginário cubista a existência de um espaço absoluto apriorístico a promover as representações humanas; todavia, torna-se imperativo expressar um espaço apreendido e constituído por meio da subjetividade, tornado válido por meio da experiência<sup>645</sup>. As deformações plásticas nas formas, escalas e tamanhos, assim também a rejeição de um único ponto de vista como meio de representação da realidade, mesclam-se ao *collage* de distintas imagens que se articulam em algumas telas, a fim de destacar a experiência humana como o elemento essencial para o entendimento da realidade, sobretudo por meio da memória, da imaginação e dos sentidos. Consequentemente, as ideias de espaço não apenas dialogam com as transformações nos diferentes modos de entendimento geométrico, mas também

---

<sup>641</sup> Tais inovações podem ser interpretadas como diferentes modos de conscientização dos objetos e do espaço por abordagens fenomenológicas como descrito anteriormente em notas desta tese, mas também por uma concepção dinâmica do espaço, entendidas por conexões inerentes aos objetos e aos observadores. Christopher Lyon, "A shared Vision: An Introduction to 'Picasso and Braque: Pioneering Cubism'" *MoMa 2.2* (1989): 7-13.

<sup>642</sup> Albert Gleizes e Jean Metzinger, "Cubism" In *Modern Artists on Art*, ed. Robert Herbert (Mineola: Dover, 2000), 6. Este é associado à perspectiva visual e à geometria euclidiana.

<sup>643</sup> Albert Gleizes e Jean Metzinger, "Cubism" In *Modern Artists on Art*, ed. Robert Herbert (Mineola: Dover, 2000), 6-7. Ao considerar que as figuras não podem ser deformadas no sentido euclidiano, os autores sugerem que, caso haja o desejo de associar o espaço dos pintores a alguma corrente geométrica, deveria se estudar o desenvolvimento das novas geometrias e os teoremas de Riemann.

<sup>644</sup> Albert Gleizes e Jean Metzinger, "Cubism" In *Modern Artists on Art*, ed. Robert Herbert (Mineola: Dover, 2000), 7.

<sup>645</sup> Trata-se de uma articulação entre as características relativas à percepção humana e as perspectivas teóricas que se comprovam pragmaticamente. Conforme visto na breve exposição a respeito das noções de espaço no pensamento ocidental, os desenvolvimentos das geometrias não-euclidianas promovem a necessidade de comprovação *a posteriori* de acordo com situações específicas. Deste modo, há um conflito intelectual entre os defensores de uma consideração apriorística a respeito do espaço, entendido fisicamente por meio das formas euclidianas, e o desenvolvimento de uma nova tendência, na qual o espaço somente pode ser enfatizado em seus contextos particulares, relativos – não apenas à mente, mas ao modo como os objetos investigados se articulam para a percepção do espaço. Do ponto de vista das expressões cubistas, o espaço pode ser entendido como uma constituição dos diversos sentidos, sendo uma projeção conveniente, e aos modos de apreensão da realidade. Mark Antliff e Patricia Leighton, *Cubism and Culture* (New York: Thames & Hudson, 2001), 72-77; Jacques Nayral, "Préface, Expositio d'art cubista" In *A Cubism Reader: Documents and Criticism, 1906-1914*, ed. Mark Antliff e Patricia Leighton (Chicago: The University of Chicago Press, 1997), 287-295.

se inserem nos estudos a respeito dos modos de conscientização, dos quais destacamos as abordagens fenomenológicas no desenvolvimento desta tese. Conclui-se que o espaço, conforme entendido pelas expressões artísticas cubistas e também pelas sistematizações intelectuais destas, não se resume às descrições realistas associadas as geometrias euclidianas, mas deve ser entendido em sua plasticidade e em seus diferentes modos de apreensão<sup>646</sup>.

Mostra-se, portanto, como o espaço pode ser utilizado como um objeto material de estudo a partir do qual as transformações em seu entendimento e em suas manifestações artísticas auxiliam no entendimento do período em questão, sobretudo nas diferentes maneiras nas quais o *Vero, o Belo e o Bom* são apreendidos, compreendidos e expressos. Inserido nos vastos movimentos que posteriormente foram categorizados como modernistas, as pinturas cubistas articulam novas ideias e novas compreensões do mundo, dialogando com as novas compreensões a respeito do espaço, sem necessariamente se referir a elas diretamente ou impor temas ou propostas características dos saberes científicos específicos. O artista, neste contexto, conduz seus espectadores aos limites do conhecido e se aventura no desconhecido. Acredita-se que os artistas não podem ser subservientes às formas herdadas de uma tradição e, tampouco, aos diferentes modos nos quais os convencionalismos tentam sistematizar a experiência humana no mundo. O entusiasmo ao redor das manifestações artísticas cubistas pode ser explicado pelo desejo de transformação e pela ideia do novo na condição humana, estes que são acentuados pela supervalorização do presente. Deste modo, o sentimento de incerteza e insegurança cristalizam um futuro hipotético e permeiam de mistério aquilo que parecia evidente à primeira vista, possibilitando uma atitude intelectual autêntica perante os desafios contemporâneos<sup>647</sup>.

Ao discutir a subjetividade nas pinturas contemporâneas Maurice Rayal discute filosoficamente estas expressões em seus processos abstrativos nos quais a percepção visual e a

---

<sup>646</sup> Assim, o manifesto *Du Cubism* enfatiza a necessidade de se estudar as inovações geométricas decorrentes do pensamento de Riemann e suas associações com as formas de entendimento do espaço que não se resumem ao pensamento euclidiano. Albert Gleizes e Jean Metzinger, “Cubism” In *Modern Artists on Art*, ed. Robert Herbert (Mineola: Dover, 2000), 6-8. Apollinaire, por sua vez, considera como a presença intelectual de uma quarta dimensão promove uma plasticidade maior para a representação dos objetos e do espaço, mas também enfatiza o estudo das novas formas de entendimento das geometrias e do espaço como um elemento crucial para o desenvolvimento intelectual e artístico do movimento cubista. Guillaume Apollinaire, *The Cubist Painters* (California: University of California Press, 2004), 15-17.

<sup>647</sup> Jacques Nayral, “Préface, Exposition d'art cubista” In *A Cubism Reader: Documents and Criticism, 1906-1914*, ed. Mark Antliff e Patricia Leighton (Chicago: The University of Chicago Press, 1997), 287-295. Somente por meio destas rupturas com as convenções seria possível à sensibilidade e à inteligência encontrarem satisfação, mas também investigar a “*realidade profundamente*” e perguntar a respeito dos modos de constituição das “verdades”. Por meio do “*divino sentimento de mistério*”, torna-se possível “contemplar” a “beleza” na “*profundidade da alma*” humana.

conceptualização interagem entre si. Neste sentido, devido à natural tendência de pintar aquilo que é visto, o autor considera a relação entre o *Vero* e o *Belo* como uma possibilidade de se chegar o mais próximo possível da verdade por meio da Arte. Assim, as concepções possuem primazias em relação aos sentidos, pois é mandatório investigar aquilo que torna o visto possível de ser apreendido. Assim, os pintores contemporâneos ambicionam a pintar aquilo que eles concebem mentalmente, não o percebido por meio de uma perspectiva – um ponto fixo – ou a percepção visual<sup>648</sup>. Por outro lado, mesmo em meio à total abstração ou hermetismo, suas obras não podem ser reduzidas apenas a conceitos, conforme as maneiras de organizar as experiências por meio das imagens em diálogo com a sensibilidade atestam nestas pinturas<sup>649</sup>. A arte é uma metonímia da intelectualidade humana; interage intuição e formalismo, razão e razoabilidade<sup>650</sup>. Assim, destacam-se entre as condições naturais e histórico-sociais que permitem o surgimento de uma nova sensibilidade estética: as mudanças no modo de se relacionar com a natureza; os processos de industrialização e a inserção das tecnologias nos variados setores da vida humana que modificam a composição das cidades; a facilidade de transporte que permite a comparação de diferentes dados e lugares; os modos rápidos de locomoção a partir dos quais a consciência do vivido adquire um novo ritmo; as investigações científicas que tornam razoável especular além daquilo que é visto<sup>651</sup>. Estas características resultam em uma diferente sensibilidade estética, descrita por sua “intensidade” e suas “formas multifacetadas” que gradativamente promovem uma mudança “qualitativa dos valores”. O *mundo da vida* contemporâneo é redefinido nas variadas articulações destes valores, dentre os quais se destaca em nosso argumento o uso da noção de espaço para a apreensão e expressão do Vero, do Belo e do Bom.

---

<sup>648</sup> Maurice Rayal, “Conception et vision” *A Cubism Reader: Documents and Criticism, 1906-1914*, ed. Mark Antliff e Patricia Leighton (Chicago: The University of Chicago Press, 1997), 318-323. Sem afirmar completamente o idealismo de Berkeley, argumenta-se que a escolha de uma referência para a percepção e, portanto, para a expressão do visto, não é apenas arbitrária, mas pode conduzir a erros de acordo com a consideração racional.

<sup>649</sup> De fato, conforme já salientado, as impressões dos sentidos, sobretudo a questão visual, são importantes e dialogam com inúmeros casos contemporâneos ao cubismo, como é o caso de Cézanne ilustrado acima. Ademais, é impossível reduzir as expressões a meras abstrações racionais, como é bem atestado em temas, objetos e personagens, mas também no impacto dos movimentos cubistas no pensamento francês. Stoyan Sgourev, “how paris gave Rise To Cubism (and Picasso): Ambiguity and Fragmentation in Radical Innovation” *Organization Science* 24 (2013): 1601-1617. Mostra-se, portanto, impossível uma inovação radical, visto existir uma tensão indissociável entre tradição e crítica.

<sup>650</sup> As explicações causais, nas quais a história, a sociologia, a filosofia e a psicologia interagem nas variadas teorias, não explicam completamente a linguagem formal criada nas manifestações cubistas. Estas não poderiam ser criadas sem um acesso “formal ao vocabulário intelectual e cultural” das gerações precedentes, mas não podem ser reduzidas a um sistema claro de explicação causal. Pepe Karmel, *Picasso and the Invention of Cubism* (New Haven: Yale University Press, 2003), vii-ix.

<sup>651</sup> Henri Le Fauconnier, “La sensibilité modern et le Tableau” In *A Cubism Reader: Documents and Criticism, 1906-1914*, ed. Mark Antliff e Patricia Leighton (Chicago: The University of Chicago Press, 1997), 384-393



A experiência no mundo, iniciada pelo *maravilhamento*, não pode ser totalmente abarcada por conceitos em suas formas abstratas, tampouco pode ser reduzido aos sentidos em meios físicos de mensuração. Todavia, pode ser expressa em um espaço inventado que articule as formas de apreensão da subjetividade humana e os modos de interação objetivo com a realidade, i.e., em algumas das pinturas cubistas, imagina-se um espaço no qual a experiência humana no mundo possa ser ordenada; utilizam-se, assim, das formas geométricas mais simples para a composição destas imagens. Deve-se, portanto, parafraseando Braque, inventar um espaço para que aquilo que se deseja exibir possa ser alocado e expresso. Não há uma predisposição para que o espaço seja uma condição apriorística para o entendimento do mundo, mas este é visto e delineado por meio de uma relação intensa, uma verdadeira fusão, entre objetos e fundo. Os conceitos abstratos são reduzidos às suas formas mais elementares e, pela experiência no mundo – também iniciada pela tela –, o espaço que se inventa fornece significado ao ordenar a sensibilidade. Os planos são mesclados na tela, mas também na relação entre artista e espectador, visto que a partir dos fragmentos dos objetos e do espaço qualquer síntese da multiplicidade objetiva disposta na tela é subjetiva. Sem a experiência há apenas formas geométricas sem contextualização. Nas palavras de Daniel-Henry Kahnweiler:

A representação da posição dos objetos no espaço é feita do seguinte modo: ao invés de começar com o suposto primeiro plano e a partir dele para fornecer a ilusão de profundidade por meio da perspectiva, o pintor inicia com um claro e definido plano de fundo. A partir deste fundo, o pintor, agora, trabalha em direção à frente da tela por um tipo de esquema de formas no qual qualquer posição dos objetos é claramente identificada, em relação ao fundo definido e aos outros objetos. Tal arranjo fornece um clara e plástica vista. Todavia, se somente este esquema de formas existisse, seria impossível de ver na pintura a representação das coisas do mundo. O espectador veria apenas o arranjo de planos, cilindros, quadrados, etc<sup>652</sup>.

Mesmo em suas fases iniciais, analíticas ou herméticas, infere-se das telas cubistas que não há espaço sem experiência. A relação entre as causas e os modos de sustentação das coisas são colocadas em debate nestas pinturas devido aos modos de representação apresentados em tela, mas

---

<sup>652</sup> “Representation of the position of objects in space is done as follows: instead of beginning from a supposed foreground and going on from there to give an illusion of depth by means of perspective, the painter begins from a definite and clearly defined background. Starting from this background the painter now works toward the front by a sort of scheme of forms in which each object’s position is clearly indicated, both in relation to the definite background and to other objects. Such an arrangement thus gives a clear and plastic view. But, if only this scheme of forms were to exist it would be impossible to see in the painting the “representation” of things from the outer world. One would only see an arrangement of planes, cylinders, quadrangles, etc.” Daniel-Henry Kahnweiler, *The Rise of Cubism* (New York, Wittenborn Schultz, 1949), 11.

também por meio da ambígua categoria da intenção<sup>653</sup>. Um retorno às coisas como elas se apresentam à consciência somente é possível nos contextos particulares do *mundo da vida* e seus modos de significação são expressos por meio de abstrações teóricas e concretizações artísticas. As telas destacadas ao longo desta exposição indicam uma relação entre diferentes modos de concepção da realidade e das práticas sociais a promoverem novas articulações e considerações a respeito das ideias do Vero, do Belo e do Bom por meio de uma re-significação das ideias espaciais nas pinturas cubistas. Não se discute a profundidade do conhecimento científico, ou as relações existentes entre as teorias científico-filosóficas e as obras cubistas, mas se afirma o diálogo entre as diversas áreas da intelectualidade contemporânea nos círculos de pintores e nas reverberações de suas obras. Ademais, as práticas sociais modernistas, conforme atestado nos escritos e manifestos dos artistas cubistas, salientam uma tentativa de transformação cultural, a qual pode expressar nos modos de apreensão do Vero, do Belo e do Bom. Há um desejo de profunda transformação que perpassa todas as áreas da atividade humana, a ser representando em uma desfiguração do espaço na tela, uma metonímia para as transmutações dos valores e das práticas desejadas.

### 3.2 As Refigurações do Espaço em Escher

Sem Dúvida uma boa dose de uma *maravilhamento* infantil é necessária. E isto eu possuo em uma quantidade considerável; o *maravilhamento* é o sal da terra <sup>654</sup>.

Ao se estudar o desenvolvimento artístico de Escher, observa-se em seu início uma preocupação com os modos de representar algumas paisagens, nas quais a função da perspectiva é essencial. Neste sentido, suas obras posteriores destacam, inequivocamente, os questionamentos a respeito da essência da representação e as condições necessárias que possibilitem tais expressões. Destacam-se as metamorfoses – não apenas das figuras, mas do espaço – em que o entendimento do espaço e suas estruturas elementares são re-presentadas por meio de diferentes modos coerentes a relacionar a concepção humana do espaço vivido, concebido e representado<sup>655</sup>. Apesar de

<sup>653</sup> Mark Roskill, *The Interpretation of Cubism* (Cranbury: Associated University Press, 1985), 212-221.

<sup>654</sup> Afirmação de M.C. Escher registrada em Anne Hughes, "Escher's Sense of Wonder" In *M.C. Escher's Legacy: A Centennial Celebration*, ed. Doris Schattschneider e Michele Emmer (Berlin: Springer, 2003), 67. "Undoubtedly a good deal of childish wonder is necessary. And this I do possess in fair quantity; wonderment is the salt of the Earth".

<sup>655</sup> Bruno Ernst enfatiza como este interesse por paisagens pode ser estabelecido nas obras anteriores a 1937 e que os temas de características marcadamente matemáticas são de períodos posteriores a esta data. Conclui o autor afirmando que "a estrutura do espaço" – considerado como as três dimensões nos quais o movimento dos corpos acontece –, sua

expressar constantemente as contradições entre os sentidos e o entendimento racional, i.e., as imagens apreendidas pela perspectiva e a concepção intelectualmente aceita do mundo, Escher não procura um automatismo psicológico do inconsciente ou as raízes da subjetividade humana; pelo contrário, suas obras se diferenciam pela lucidez, pela racionalidade e pelos modos conscientes de suas concepções artísticas<sup>656</sup>. Há, assim, dois níveis de *maravilhamento*, constantemente expressos por Escher: um estabelecido a partir da ordem expressa pela consistência dos fenômenos apreendidos pela consciência; o outro, ao mostrar a finitude das condições humanas de apreensão e os limites das certezas humanas<sup>657</sup>.

Para J.L. Locher, por meio das expressões gráficas de Escher, percebe-se uma interação entre uma “estrutura” dada pela experiência e os modos de reconhecimento do mundo. Para este crítico, a partir de 1937, tais “estruturas”, ou os modos de apreensão do mundo, recebem maior destaque do que uma descrição do exterior. Destaca-se, assim, uma visão pluralística a respeito das visões e das percepções do mundo, interagindo com os contornos físicos e com as noções espaciais. Embora a variedade de perspectivas seja um elemento comum nas manifestações artísticas modernas, no caso de Escher, há a predominância da ordem e não a insistência no caos. Conclui Locher que o pluralismo ordenado de Escher desafia ao espectador a encontrar novas relações lógicas nos modos de apreensão da realidade, nas concepções gráficas de Escher, mas também nas relações lógicas dos fenômenos. Há, portanto, uma “*inseparabilidade entre narração e estrutura*”, visto que o mundo não pode ser concebido sem uma aproximação teórica e esta abordagem se baseia, necessariamente, em uma experiência do mundo<sup>658</sup>.

---

concepção e expressão, são motivos de inspiração para Escher. Bruno Ernst, *The Magic Mirror of Escher* (New York: Barnes & Nobles Books, 1994), 20-21.

<sup>656</sup> Assim descreve em sua carta para Merema em 1952, pois entende que suas expressões artísticas “*são mais consciente e racionalizante*” do que a maioria dos artistas contemporâneos. Maurits Cornelis Escher, *The Magic of M.C. Escher* (New York: Joost Elffers Books, 2000), 22. Deve-se ponderar, por exemplo, as diferenças com as propostas surrealistas, visto que as ilusões e impossibilidades apresentadas por Escher são frutos de um meticuloso pensamento e não pela busca da espontaneidade e dos impulsos. M.C. Escher, “The Regular Division of the Plane” In F.H. Boll et alli, *M.C. Escher: His Life and Complete Graphic Work. With a Fully Illustrated Catalogue* (New York: Harry Abrams, 1982), 160.

<sup>657</sup> Deste maravilhar, há o prazer de misturar dimensões espaciais e as leis físicas estabelecidas pelo entendimento. A consistência dos fenômenos ao redor, reconhecida por meio de suas ordens, regularidades, repetições cíclicas e renovações são importantes nas descrições ordenadas do mundo. Por outro lado, considera também o fascínio por desdenhar das certezas humanas por inter-relacionar os modos de representação das dimensões espaciais, ou ainda da superfície plana e do espaço. M.C. Escher, “Discurso ao receber um prêmio cultural na cidade de Hilversum em 5 de Março de 1965” In *The Magic of M.C. Escher* (New York: Joost Elffers Books, 2000), 102.

<sup>658</sup> J.L. Locher, “The Work of M.C. Escher” In *The World of M.C. Escher*, ed. J.L. Locher, (New York: Harry Adams Publishers, 1974), 13-16.

No caso de um entendimento fenomenológico a respeito do espaço a partir das obras gráficas de Escher, destaca-se como o *mundo da vida* e como os modos de conscientização dos fenômenos interagem entre si na afirmação dos meios de apreensão e de expressão do espaço. Não é possível conceber o espaço sem uma experiência – sem um *maravilhamento no mundo*; todavia, toda e qualquer imagem ou imaginação do espaço pressupõe uma rede de significados nas quais o mundo pode ser visto como ordenado, ao passo em que é co-ordenado pelas diretrizes lógicas particulares de contextos específicos. As representações pictóricas do espaço são relevantes para a compreensão dos trabalhos de Escher, pois não apenas são enfatizadas descrições realistas da realidade em um período inicial, mas também sugestões entre as diferentes concepções de realidade passíveis de interagirem entre si ou ainda nos modos de preenchimento do plano por distintas divisões<sup>659</sup>.

A subjetividade essencial e desvelada por meio das imagens e das inúmeras formas de representação dos objetos e do espaço mostram como o mundo considerado real ou concreto somente pode ser concebido devido à experiência e à imaginação. Neste sentido, não apenas a ilusão do espaço em suas formas de expressão na subdivisão do plano ou na interconexão entre imagens e realidades são resultantes do devaneio humano, mas também os modos de entendimento dos objetos e suas respectivas apreensões devem ser investigadas de acordo com a subjetividade humana. O espaço, para Escher, não é um pré-requisito ou uma predisposição do entendimento, mas uma inferência a partir da sensibilidade, da razão e da imaginação. Embora não seja necessário duvidar da existência real do espaço para nenhuma das teorias humanas nas diversas áreas do saber, tampouco é possível afirmar categoricamente que o espaço possa existir independente da mente humana, i.e., objetivamente. Nas palavras do artista gráfico em Carta a Wagenaar:

Not one of us needs to doubt the existence of an unreal, subjective space. But personally I am not sure of the existence of a real, objective space. All our senses reveal only a subjective world to us; all we can do is think and possibly mean that therefore we can conclude the existence of an objective world<sup>660</sup>.

---

<sup>659</sup> A noção espacial nos trabalhos de Escher, especialmente devido às inúmeras possibilidades de pensar a perspectiva nas artes pictóricas, é percebida nas descrições realistas do período anterior a 1937, mas também nas composições baseadas em um processo inventivo que caracterizam o trabalho do artista em períodos posteriores. Distinguem-se os períodos por motivos e temas, mas os diversos modos de compreensão do espaço, sobretudo devido aos modos da percepção humana, são importantes ao longo de toda a obra, pois salientam a importância da mente; a interação entre as realidades descritas, pensadas e percebidas; as sugestões do infinito, contidas nas representações finitas; a estrutura lógica na qual o mundo pode ser concebido ou criado por meio das relações entre os objetos e o preenchimento do espaço. J.L. Locher, “The Work of M.C. Escher” In *The World of M.C. Escher*, ed. J.L. Locher, (New York: Harry Adams Publishers, 1974), 8-10.

<sup>660</sup> Maurits Cornelis Escher, “Carta a J.W. Wagenaar a 16 de Janeiro 1953” In *The Magic of M.C. Escher* (New York: Joost Elffers Books, 2000), 136.

O artista prossegue seu argumento na mesma epístola, asseverando a primazia do pensamento para o entendimento do espaço e, portanto, daquilo que comumente se entende por realidade; os quais, tanto o espaço como a realidade, são elementos teóricos e, por conseguinte, primordialmente ilusórios. Conforme pode ser visto em suas obras gráficas, o mundo é visto por meio das imagens criadas a respeito da experiência humana no mundo, as quais nem mesmo a visão imediata daquilo que se apresenta ao humano pode evitar os pontos de referência específicos, conforme as escolhas de pontos de fuga ou de perspectiva salientam. Assim, neste contexto, Escher afirma novamente a prioridade da subjetividade para o entendimento do mundo, sem a qual os sentidos não teriam um substrato sólido e por meio da qual a evidência do que nos é dado nos diversos modos da experiência humana pode ser avaliada.

This (for a layman like myself) marvelous game in which my thoughts penetrate into the farthest distances of so-called real space, farther and farther. This game sometimes suddenly turns into the contrary because of the question: what is that so-called reality; what is this theory other than a beautiful but primordially human illusion? Even if one corroborates the correctness of the theory with observations, hence through the senses, which seem to lead to the same conclusion, does that mean that the proof has been given? Why do we have such a rigid faith in our senses? And Why should we not be content with the subjective, for that matter?<sup>661</sup>

Ao tentar categorizar os trabalhos de Escher sob um ponto de vista matemático, Bruno Ernst enfatiza os seguintes temas ao longo da obra do artista<sup>662</sup>: *interpenetração de mundos*, o mundo concebido como concreto ou real e aquele estipulado por meio das obras gráficas; *a ilusão do espaço*, sobretudo devido ao conflito entre uma representação bidimensional e a realidade que se aparenta possuir três dimensões; *a divisão regular do plano*, a qual pode ser vista por meio de diferentes técnicas, mas também temáticas cíclicas e metamorfoses; as funções da *perspectiva*, por meio da qual a percepção e a relatividade do entendimento são exploradas; o fascínio por *sólidos regulares*, dentre os quais os tradicionais associados ao pensamento platônico, mas também outras formas de exposição; as *impossibilidades* expressas e pensadas como anomalias da percepção

---

<sup>661</sup> Maurits Cornelis Escher, “Carta a J.W. Wagenaar a 16 de Janeiro 1953” In *The Magic of M.C. Escher* (New York: Joost Elffers Books, 2000), 137.

<sup>662</sup> Bruno Ernst, “*The Vision of a Mathematician*” In *M.C. Escher: His Life and Complete Graphic Work. With a Fully Illustrated Catalogue*, F.H. Boll et alli (New York: Harry Abrams, 1982), 135-154.

espacial; o *infinito* a ser concebido por um ser finito e expresso em suas condições finitas de possibilidades, conforme as repetições e transformações de tamanho almejam a representar. Percebe-se como os temas destacados por Bruno Ernst não existem por si mesmos ou isoladamente, mas dialogam entre si apesar das diferenças existentes entre eles. O deslumbre com as imagens fornecidas por espelhos, os diversos usos da perspectiva e a percepção humana são alguns dos elementos que se entrelaçam pela subjetividade humana nos modos de descrever e expressar a sensibilidade<sup>663</sup>.

A relação entre imagem e realidade, i.e., aquilo que é apreendido pelos sentidos e aquilo que é concebido pela mente, é um tema recorrente na obra do artista gráfico holandês. À intangibilidade da reflexão e à apresentação perante a vista, adiciona-se a relatividade e as adaptações da percepção de acordo com a subjetividade. As realidades – concreta e percebida por imagens – são combinadas em diferentes formas. Misturadas a tal ponto que a distinção entre uma e outra somente poderia ser descoberta por meio da perspectiva, a qual necessita um observador que estabeleça os modos de *representação-apreensão* da relação entre o mundo e sua imagem. Percebe-se, assim, como o fascínio pelo espelho, suas imagens e sua percepção, é posteriormente mesclado aos estudos da perspectiva e da divisão do espaço. Entretanto, no centro de suas expressões artísticas, mantêm-se as tensões entre a realidade e os respectivos modos de representação por meio de suas imagens pela percepção humana.

Inúmeras são as obras em que a perspectiva, as reflexões de espelhos e as imagens do mundo estão presentes na obra de Escher. Destaca-se a necessidade da subjetividade humana como um ponto de referência nas obras com estas características, seja por meio da escolha de um ponto de fuga ou devido ao modo como as relações entre as imagens e a realidade se estabelecem. O *maravilhamento* pela reflexão e a percepção das imagens perpassam a obra do artista gráfico ao longo do tempo, seja em objetos distantes que possibilitem uma apreensão de si em um espaço específico, como é o caso da representação da *Igreja de São Bavo* de 1920, ou ainda reflexões em objetos próximos do artista, e.g., em uma mesa de trabalho, como as famosas litografias da *Mão*

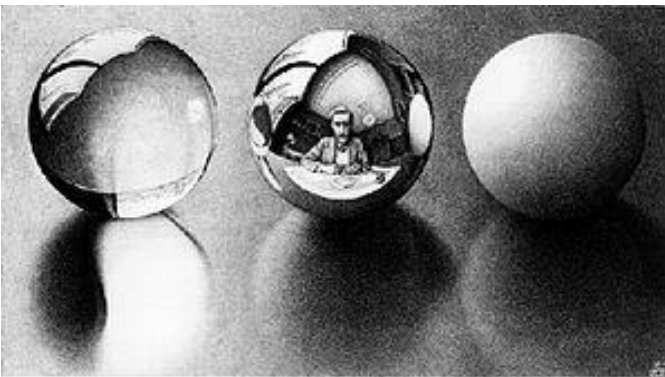
---

<sup>663</sup> Deve-se considerar também a divisão proposta pelo próprio autor: Divisão regular do plano; espaços ilimitados; espaços de anéis e espirais; imagens do espelho; inversão; poliedros; relatividades; conflito entre o plano e o espaço, objetos impossíveis. M.C. Escher, *The Graphic work of M.C. Escher* (Köln: Taschen, 2001). Contudo, para o argumento desta tese nenhuma destas divisões possui primazia, visto que o mais importante para os modos pelos quais o espaço é expresso nas obras do artista deve ser a relação existente entre as *imagens* e a realidade, mas também as possibilidades e os limites da representação.

com uma esfera reflexiva (1935) e as *Três esferas II* (1946), nas quais o artista fornece auto-retratos nos objetos esféricos.



M.C. Escher  
*Mão com uma esfera reflexiva*  
 (auto-retrato em espelho esférico)  
 1935  
 Litografia  
 31.8cm x 21.3 cm  
 Gemeentemuseum, Haia, Holanda



M.C. Escher  
*Três Esferas II*  
 1946  
 Litografia  
 26.9cm x 46.3cm  
 Gemeentemuseum, Haia, Holanda

Nos dois trabalhos destacados acima a inter-penetração entre o mundo e suas respectivas imagens é evidenciada por inúmeros detalhes, dentre os quais a presença da mão e da mesa nas relações entre a realidade e as imagens destacadas nestas obras. Na primeira, em semelhança ao

Aleph Borgiano, a esfera contém a sala e seus objetos à mão do artista – se fosse possível considerar a esfera como um ponto, e.g., o Aleph, este conteria todos os outros pontos visualizados pelo artista. A sala e o artista somente podem ser reconhecidos pela reflexão, pois nada há do espaço físico, a não ser a mão a segurar a esfera – esta seria a esquerda, ao passo em na imagem é invertida. Em as *Três Esferas II*, a reflexão não existe apenas na esfera central, mas na mesa em que uma esfera transparente e outra opaca estão situadas. Há, assim, implicitamente, a inclusão de um ponto de vista que possibilite não apenas a vista das esferas e suas qualidades, mas também o reflexo das mesmas na mesa. A relação entre estes diferentes mundos e suas respectivas imagens é relevante também na esfera central, pois, nesta, a imagem das outras também podem ser percebidas. Enfim, ao retratar a si mesmo em seu ofício por meio destes objetos esféricos, deve-se escolher uma abordagem particular, no caso por meio da centralidade da reflexão, embora seja impossível desconsiderar os objetos ao redor e mesmo àquilo que possibilita a tarefa, i.e., a mesa e suas reflexões. O artista, portanto, deseja produzir uma imagem em um mundo constituído, a todo o instante, por relações imagéticas.

Por outro lado, o interesse a respeito da reflexão na natureza e sem um agente humano ou possível espectador, entendidos como objetos de reflexão, ou sujeitos para a percepção de uma dada reflexão, também é representado por Escher. Em algumas obras, enfatiza-se como o mundo natural apresenta imagens e reflexões sem intervenções ou ações humanas. Assim, as diferentes técnicas de impressão possibilitam especular a respeito da interpenetração das imagens e a Natureza em a *Gota de Orvalho* (1948), a *Superfície Ondulada* (1950), a *Poça de Água* (1952), os *Três Mundos* (1955). Percebe-se como o interesse sobre uma reflexão particular que possibilite uma descrição de si em ambientes interiores é sucedida por expressões artísticas que exploram imagens em um ambiente externo e mais naturalista. Os dois últimos trabalhos realçam os diferentes modos de observar o mundo e como todas estas perspectivas coexistem. Em a *Poça de Água*, terra, ar e água são combinados de tal maneira que estes elementos são conjugados na imagem fornecida pela poça, embora possam ser separados pela subjetividade e memória humanas perante experiências similares; em os *Três Mundos*, a parte superior da representação somente pode ser reconhecida por meio de seus reflexos, a parte interior do rio não se apresenta diretamente aos sentidos, pois a única perspectiva aparentemente imediata são as folhas sobre a superfície de um lago. A inter-penetração dos modos de entendimento humano, razão e imaginação, imagem e realidade, o percebido e o inventado também é explorada nas duas obras anteriores, sobretudo



devido ao modo como a refração da gota de orvalho possibilita uma visão diferente daquilo que é refletido, mas também da folha na qual ela se encontra; mudança similar à imagem proveniente das ondas na superfícies líquida. Em todas estas obras sobre a reflexão no mundo natural, mostra-se evidente como o meio modifica a percepção, mas também como este meio de reflexão e produção de imagens não pode ser entendido isoladamente, mas em sua relação com as outras dimensões do entendimento e dos objetos.



M.C. Escher  
*Gota de Orvalho*  
 1948  
 Mezzo-tinto  
 24.5cm x 17.9cm  
 Gemeentemuseum, Haia, Holanda

Ao mesmo tempo em que reflete o exterior, a gota de orvalho possibilita uma nova visão sobre o interior, i.e., mesclam-se as imagens pela perspectiva do observador.



M.C. Escher  
*Superfície Ondulada*  
 1950  
 Linóleo  
 32 cm x 26cm  
 Gemeentemuseum, Haia, Holanda

Observe como os mesmos temas a respeito das imagens na natureza e a relação com os modos de percepção visual também são explorados por meio de uma superfície líquida. Neste caso, a estabilidade visual dos objetos rígidos é modificada em suas imagens, repetindo a inter-penetração entre os mundos, i.e., concebidos, apreendidos, expressos.



M.C. Escher  
*Poça de Água*  
 1952  
 Xilografia  
 24cm x 31.9cm  
 Gemeentemuseum, Haia, Holanda

Não apenas as imagens modificam a percepção humana, mas o mundo físico e o mundo constituído pelos homens também modificam as imagens destes mundos. Nesta Xilografia a natureza e as marcas humanas sobre o mundo produzem uma reflexão do mundo.

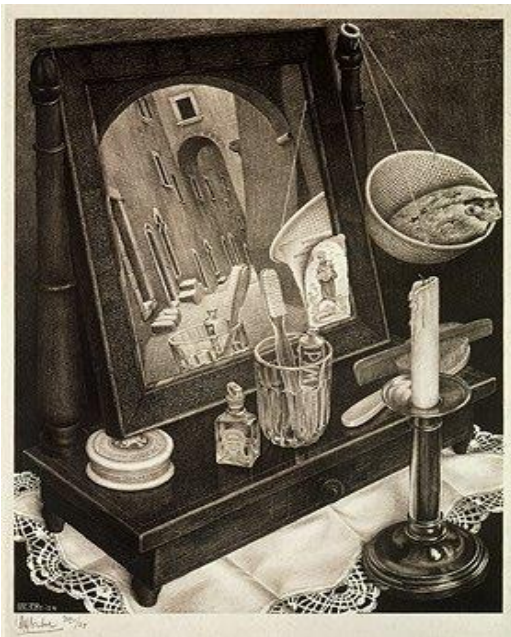


M.C. Escher  
*Três Mundos*  
 1955  
 Litografia  
 36.2cm x 24.7 cm  
 Gemeentemuseum, Haia, Holanda

Por fim, a mesma temática se repete nesta litografia, na qual realidade e imagem se misturam pelos reflexos na superfícies líquida – com a presença das folhas sobre o lago e a vida em seu interior. Devido ao ponto de vista do observador, há uma interpenetração entre os objetos e suas respectivas imagens, mas também a distorção pela refração.

Escher explora a constituição das imagens, do ponto de vista intelectual, não apenas por meio das reflexões através de espelhos ou no mundo natural, mas também mediante a perspectiva e os inexoráveis modos de representação no plano de uma tela. O artista, portanto, explora e apresenta a “*ilusão do espaço*” artisticamente em suas obras e intelectualmente em suas palestras ou em seus

textos. Há um esforço vão de avançar ao espaço tri-dimensional, pois a apreensão visual e constituição mental do humano se constitui no plano. Embora as formas de representar o espaço sejam fortemente caracterizadas por suas intuições matemáticas, deve-se considerar também os estudos a respeito da perspectiva juntamente a seus interesses sobre a percepção visual. Estas características são marcantes na fusão entre o exterior e o interior na obra *Natureza Morta e a Rua* (1937), tema já desenvolvido em *Natureza Morta e o Espelho* (1934). Se no trabalho de 1934 o artista descreve como as imagens exteriores poderiam adentrar a intimidade e o recinto por meio de espelhos e seus respectivos reflexos, três anos depois somente o olhar para o exterior torna inevitável o amálgama com os objetos interiores, visto que os livros sobre a mesa podem ser confundidos com as paredes dos prédios à frente e a própria mesa se funde à rua. Se o espelho indica a produção de imagens, o olhar tampouco pode ser considerado como um recurso preciso para a descrição realista do espaço, pois mesmo diante de aproximação racional a ilusão da percepção não pode ser evitada.



M.C. Escher, *Natureza Morta e o Espelho*, 1934,  
Litografia 39.4 cm x 28.7cm, Gemeentemuseum, Haia,

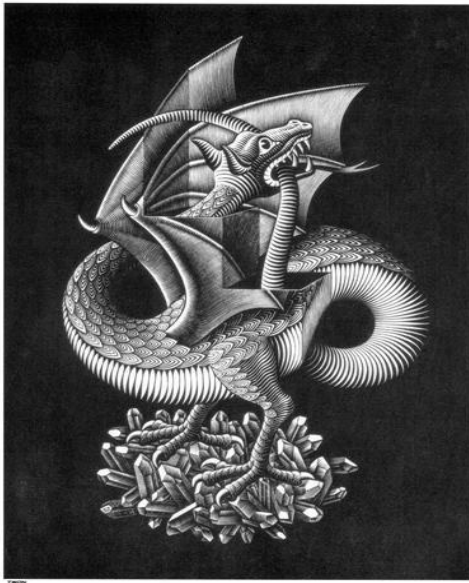


M.C. Escher, *Natureza Morta e a Rua*, 1937, Xilografia 48.7 cm x 49 cm,  
Gemeentemuseum, Haia, Holanda

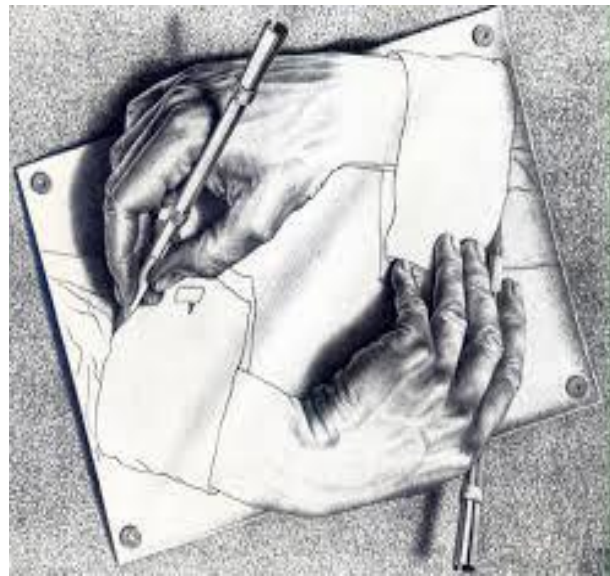
A Obra sobre o *Dragão* (1952), mordendo sua própria cauda e as *Mãos e Desenhos* (1948) exploram a necessidade da existência de uma dimensão maior para a ação representada ocorrer: o dragão e as mãos não poderiam efetivar seus respectivos movimentos. No caso desta última peça,



as mãos indicam o ato de desenhar por meio de suas posições e são concebidas realisticamente; o ato de desenhar, por meio de seus gestos característicos e a posição dos respectivos lápis, infere uma terceira dimensão, sobretudo devido ao que encobrem. Nas palavras do artista: “*uma mão emerge do plano e vem à vida*”<sup>664</sup>.



M.C. Escher, *Dragão*, 1952,  
Xilografia, 20cm x 24cm,  
Gemeentemuseum, Haia, Holanda



M.C. Escher, *Mãos e Desenhos*, 1948,  
litografia, 28.2 cm x 33.2 cm,  
Gemeentemuseum, Haia, Holanda

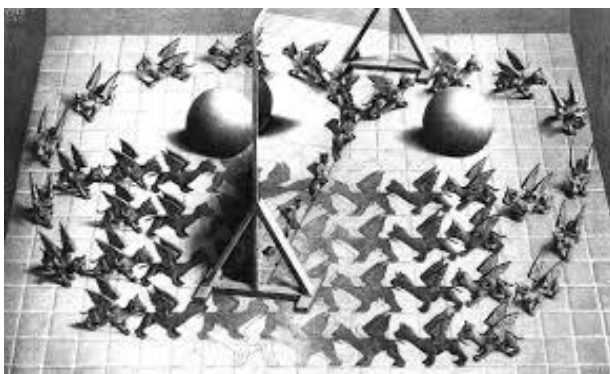
Novamente, percebe-se como a percepção do espaço, especialmente devido à perspectiva atrai a atenção de Escher. Ademais, a visão humana e as representações ocorrem em um plano e são comumente exploradas pela perspectiva e por um ponto de fuga fixo. Há, portanto, um conflito entre os objetos e suas representações, visto que estas nunca poderão expressar de maneira precisa uma experiência concreta no espaço tri-dimensional, pois podem apenas inferir uma de suas dimensões. Conforme visto, esta característica não se resume aos projetos de expressão artística, mas se inserem nos modos pelos quais o humano apreende o mundo. Assim, mostra-se como o fascínio pelas imagens também retrata um interesse pela relação existente entre o objeto e sua representação, a experiência e sua apreensão. Talvez a melhor peça do artista holandês que retrate este pensamento seja a litografia sobre os *Répteis* (1943) que ganham vida ao saírem de um

<sup>664</sup> M.C. Escher, *M.C. Escher: 29 Master Prints* (New York: Harry Abrams, 1983), 48.

subdivisão do plano e depois retornam ao mesmo. Uma cartela de cigarros se encontra na parte inferior da gravura – possuído o nome *Job* e muitas vezes confundido com o livro bíblico de Jó – e um dos animais exala uma fumaça. O movimento e a fumaça indicam que estes animais não estão em uma representação estática, mas entram no mundo considerado real e retornam à sua representação. Tema similar foi explorado com a ajuda de efeitos reflexivos em *Espelho Mágico* (1946), ao expor como as realidades das imagens, dos desenhos no plano e dos objetos em movimento são mescladas e confundidas na expressão litográfica. Há, portanto, uma constante humorística que se sustenta entre a possibilidade e a impossibilidade da percepção e da reflexão humanas, seja por meio das imagens e dos objetos reflexivos, ou apenas pelos modos de apreensão da experiência.



M.C. Escher  
*Répteis*  
 1943  
 Litografia  
 33,4cm x 38.5 cm  
 Gemeentemuseum, Haia, Holanda



M.C. Escher  
*Espelho Mágico*  
 1946  
 Litografia  
 28cm x 44.5 cm  
 Gemeentemuseum, Haia, Holanda

As compreensões sobre o que seja o espaço e os modos pelos quais este pode ser apreendido, concebido e expresso, recebem vital importância no desenvolvimento do pensamento e das obras Escher – conforme a divisão regular do plano e a pesquisa sobre a perspectiva visual por meio de distintos pontos de fuga revelam. Assim, a compreensão do espaço se sustenta por

meio das possibilidades e das impossibilidades de representação, sendo delineada por diferentes perspectivas em uma mesma obra, mas também pelo mistério e pelo fascínio diante da realidade, do representado e das (im)possibilidades<sup>665</sup>. O espaço, não apenas em sua transparência, pela qual os objetos podem ser apreendidos, mas também por sua característica enigmática, é um mistério. Os humanos nada podem saber a respeito do mesmo, apenas produzir imagens que nunca revelam o espaço em si, mas desvelam algumas de suas características de acordo com a percepção, a concepção e a imaginação. Nas palavras de Escher, o espaço é inescrutável pelos sentidos e somente pode ser concebido pelo uso da razão. O humano, portanto, possui “*a urgência e o desejo pelo impossível*” – nos termos desta tese visa ao *maravilhamento* – e este se desvela no cotidiano quando os ouvidos e os olhos estão atentos o suficiente a ponto de afastar àquilo que comumente se aceita como normal. Neste sentido, a ideia de espaço brota do fascínio por aquilo que não pode ser apreendido nas tarefas do cotidiano e carece das abstrações racionais. Trata-se, portanto, de algo imaginado e concebido em detrimento de algumas experiências concretas no mundo, mas por meio de um *maravilhamento*. Nas palavras de Escher:

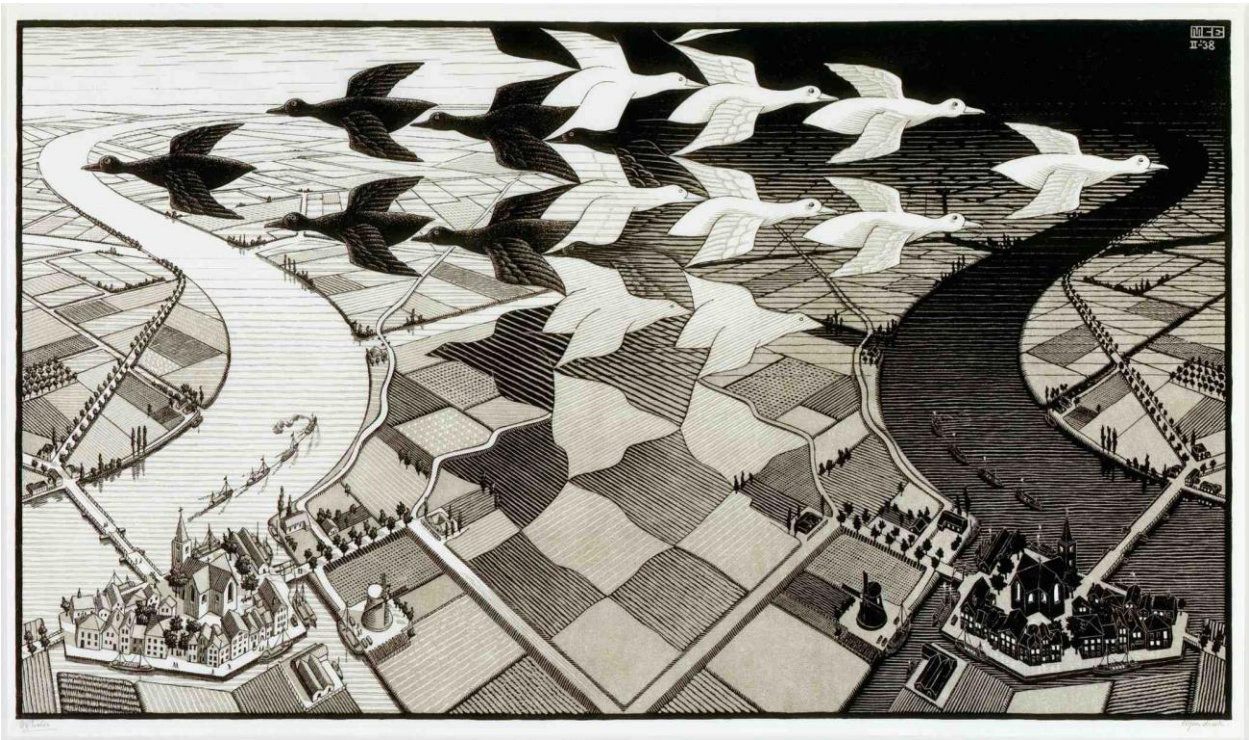
Às vezes, parece-me que todos nós estamos aflitos com uma urgência e possuídos por um desejo pelo impossível. A realidade em nossa volta, o mundo tridimensional que nos rodeia, é muito comum, muito desinteressante, muito ordinário para nós. Nós aspiramos ao não natural ou ao sobrenatural, este que não existe, um milagre. Como se a realidade cotidiana não fosse enigmática o suficiente! De fato, isto pode acontecer com qualquer um de nós, quando, inesperadamente, com êxtase em nossos corações, sentimos a estagnação do cotidiano se afastar de nós por um momento. Pode acontecer que nos tornemos receptivos ao inexplicável, ao milagre que nos rodeia continuamente. É o mesmo milagre daquela espacialidade tri-dimensional na qual peregrinamos diariamente, como em uma esteira. O conceito de espacialidade revela a si mesmo às vezes, em raros momentos de lucidez, como algo de tirar o fôlego<sup>666</sup>.

---

<sup>665</sup> Este é o parecer da curadoria do *Centro Cultural Banco do Brasil* (CCBB) a respeito da “estrutura do espaço” nas obras de Escher. Para tanto, enfatiza-se que o artista deseja surpreender o expectador pelas impossibilidades ou improbabilidades das inferências a partir dos sentidos. Para tanto, estrutura fielmente os dados realistas da observação, mas sem perder de vista as perspectivas mais extremas da observação, a interligação entre as imagens e a realidade e tampouco a incongruência entre os sentidos e as formas do entendimento. Micky Piller, “Estrutura do Espaço” In *Catálogo: O Mundo Mágico de Escher*, ed. Pieter Tjabbes (Rio de Janeiro: CCBB, 2011), 57-65.

<sup>666</sup> “*It sometimes seems to me that we are all afflicted with an urge and possessed by a longing for the impossible. The reality around us, the three-dimensional world surrounding us, is too common, too dull, too ordinary for us. We hanker after the unnatural or supernatural, that which does not exist, a miracle. As if that everyday reality isn't enigmatic enough! In fact, it can happen to every one of us that suddenly, with ecstasy in our hearts, we feel the rut of daily life fall away from us for a moment. It can happen that we become receptive to the unexplainable, to the miracle that surrounds us continuously. It is the miracle of that same three-dimensional spatiality in which we trudge along daily, as on a treadmill. That concept of spatiality reveals itself sometimes, in rare moments of lucidity, as something breathtaking*”. M.C. Escher, *Escher on Escher: Exploring the Infinite* (New York: Harry Abrams Inc., 1989), 135.





M.C. Escher, *Dia e Noite*, 1938, Xilografia 67.7cm x 39.1 cm Gemeentemuseum, Haia, Holanda

O espaço se des-vela por meio da espacialidade e por meio da receptividade daquilo que não é esperado: um milagre, um *maravilhamento*. Não há uma dicotomia entre o espaço imaginado e o espaço concebido pelas dimensões usuais, visto que ambos possuem “o desejo pela impossibilidade” diante das concepções ordinárias da realidade. Assim, a inter-relação e o amálgama existente entre o mundo percebido e o representado, entre a realidade e as imagens são formas de expressão deste *maravilhamento* pelo qual o espaço se revela. Dualidades e simetrias presentes nas formas artísticas de Escher mostram a tentativa de racionalizar o espaço, mas também enfatizam os limites desta tarefa. A organização lógica das cores, das diagramações, dos objetos e do espaço estão submetidas à subjetividade humana – seja do artista, seja do espectador. Na xilografia *Dia e Noite* (1938), os pássaros são metamorfoses da divisão do solo no centro da figura e, por meio de suas cores, mesclam-se aos respectivos fundos, propiciando, assim, a visão dos pássaros negros durante o dia e dos pássaros brancos à noite. Ademais, parece existir um corte meridional pelo centro do eixo horizontal a funcionar como um espelho, i.e., tudo que há na esquerda se encontra invertido à direita ou vice e versa, incluindo posição, cores e deslocamento. A fusão entre objetos e o fundo é bastante utilizada na divisão regular do plano, mas *Dia e Noite*

também contém a metamorfose de alguns objetos e o deslumbramento pela reflexão como meios nos quais o *maravilhamento* possibilita um desvelar do espaço.

A divisão regular do plano é um dos maiores interesses de Escher, o qual pode ser avaliado por suas expressões gráficas diretamente relacionadas ao tema, seus estudos de cristalografia e suas palestras a respeito do interesse, das técnicas e dos modos de representar artisticamente a divisão do plano. Escher se surpreende que nenhum artista almejou a retratar a divisão regular do plano, considerando, portanto, um mistério se estas figuras pertencem à Arte ou à Matemática<sup>667</sup>. Diante das muitas maneiras de entender e descrever o plano, este visto como ilimitado, o artista almeja a preencher o mesmo por figuras geométricas similares que tangenciem umas às outras “*sem deixar um espaço vazio*”. Tal abordagem, segundo ele, poderia ser feito por um número limitado de sistemas, mas *infinitamente*<sup>668</sup>; todavia, deve-se destacar que o artista não segue restritamente os métodos da cristalografia, pois para ele há pontos pré-fixados de referência<sup>669</sup>.

O Contraste entre branco e preto nas inúmeras subdivisões do plano evidenciam uma dualidade em constante tensão, a qual pode ser vista ao longo de toda obra do artista: a concepção de uma realidade concreta objetiva e os meios de apreender e entender a mesma<sup>670</sup>. Em um de seus textos sobre o seu processo estético de divisão regular do plano, o artista gráfico mostra como o interesse pela compreensão e pela divisão regular do plano pode ser iniciado por atividades práticas comuns para depois descrever seu modo de trabalho – a fim de destacara a apreensão das

---

<sup>667</sup> M.C. Escher, “The Regular Division of the Plane” In F.H. Boll et alli, *M.C. Escher: His Life and Complete Graphic Work. With a Fully Illustrated Catalogue* (New York: Harry Abrams, 1982), 155. Deve-se ressaltar que Escher não possui um interesse científico ou matemático sobre a cristalografia, mas tampouco considera a questão por uma orientação somente estética. Para tanto, afirma que ao “*escalar as altas paredes*” e “*atravessar os áridos desertos*” a matemática “*abriria uma porta para um jardim*” a todos os interessados. Este fascínio, entediante para muitos, seria o jardim buscado pelo artista, o qual não necessariamente se interresse pelas abordagens técnicas desta área específica, mas a estuda, possuindo um conhecimento de suas abordagens. Em carta a Bruno Ernst, Escher afirma que a obra Belvedere não possui um pensamento matemático elevado, constatando sua lástima por não possuir um conhecimento maior das técnicas e dos procedimentos matemáticos, mas também afirmando os pontos de tangência entre esta área do saber e suas elaborações estéticas, sem considerar, contudo, que estas sejam sobrepostas. Considera-se, enfim, leigo em matemática – utiliza-a apenas como inspiração, .e.g., características particulares na cristalografia ou ainda nas ideias sobre as geometrias no círculo. Bruno Ernst, *The Magic Mirror of Escher* (New York: Barnes & Nobles Books, 1994), 23-25.

<sup>668</sup> M.C. Escher, “The Regular Division of the Plane” In F.H. Boll et alli, *M.C. Escher: His Life and Complete Graphic Work. With a Fully Illustrated Catalogue* (New York: Harry Abrams, 1982), 156-157.

<sup>669</sup> Bruno Ernst, “*The Vision of a Mathematician*” In *M.C. Escher: His Life and Complete Graphic Work. With a Fully Illustrated Catalogue*, F.H. Boll et alli (New York: Harry Abrams, 1982), 138-139. Todavia, as similaridades entre os métodos devem ser destacadas, pois a duplicação das figuras regulares pode acontecer por translação, reflexão, sucessivas reflexões e rotações de um elemento mínimo.

<sup>670</sup> Neste sentido, Escher constantemente afirma que sua obra não possui nenhuma intenção inicial de se relacionar com características psicológicas ou em abarcar a realidade em si. Bruno Ernst, *The Magic Mirror of Escher* (New York: Barnes & Nobles Books, 1994), 17-18



possibilidades destas divisões serem feitas por figuras conhecidas. Conforme visto em suas obras que abordam este interesse, tais divisões conduzem o artista a pensar nas metamorfoses das figuras escolhidas e em círculos narrativos. Observa-se, assim, que ao assumir o plano como ilimitado e propor um limite arbitrário de acordo com o material em trabalho, tais transformações e circularidades possuem em si alguns elementos de uma contagem infindável e, portanto, tangenciam a ideia do infinito a ser representado no plano, o qual, por sua vez, é fruto de uma representação finita. Esta constatação pode ser corroborada pelo argumento do próprio em carta a seu sobrinho Rudolf Escher:

In the very first place my work is closely connected to the Regular Division of the Plane. All the images of the last few years have come from this, from the principle of congruent figures that, without leaving any “open spaces”, endlessly fill the plane or at least unlimitedly so. As your father once expressed it perfectly: for me it is always a question of providing the unbordered plane with limits, “to put an end to it,” make a “composition” of it. I have to struggle, so to speak, with two separated difficulties that together make the whole affair so enthralling for me: first “finding” or puzzling or putting together the congruent figures I need; second, composing an enclosed plane with specific measurements in which those figures, which carry infinity or boundlessness inside, so to speak, lie chained or incarcerated. This two-tiered bass of my pictures is therefore abstract. The motivation of my attempts has nothing to do with true reality<sup>671</sup>.

O interesse pelas imagens, pelas reflexões dos espelhos, pelos modos de entendimento do espaço por meio da perspectiva, pelas divisões regulares do plano são mesclados com os modos de expressar o infinito nas formas humanas finitas. Nestas considerações não há o interesse de uma descrição realista, mas se baseia em um entendimento abstrato e imaginativo a respeito da realidade. A co-existência de todos estes elementos é apresentada textualmente por Escher ao descrever seu processo de composição, alertando ao leitor para a escolha de algumas possibilidades dentre inúmeras possíveis, para as incertezas das formas que são transformadas ao longo do tempo pela repetição e pela criação, para a evocação da profundidade e para a inversão entre o conteúdo

---

<sup>671</sup> Carta ao sobrinho Rudolf Escher 17 de Janeiro de 1944. Maurits Cornelis Escher, *The Magic of M.C. Escher* (New York: Joost Elffers Books, 2000), .63. Trad. “Primeiramente, meu trabalho é profundamente conectado com a Divisão Regular do Plano. Todas as imagens dos últimos anos vieram disto, do princípio de congruência das figuras que, sem deixar nenhum ‘espaço vazio’, indefinidamente preenche o plano ou ao menos assim o faz ilimitadamente. Conforme o seu pai uma vez expressou perfeitamente: para mim, há sempre a questão de propor limites ao plano sem fronteiras, ‘colocar um fim nele’, fazer ‘uma composição’ dele. Eu tenho que combater duas dificuldades distintas, as quais juntas fazem toda a empreitada excitante para mim: primeiro, ‘encontrar’, investigar ou colocar junto as figuras congruentes que eu precise; segundo, compor um plano limitado com medidas específicas no qual aquelas figuras, as quais trazem em si o Infinito ou o fato de não possuir qualquer borda que as limite por assim dizer, possuam uma cadeia ou concatenação. Estes dois âmbitos das minhas figuras são, portanto, abstratos. As motivações de minhas investigações não possuem conexão alguma com a realidade verdadeira”.

e o continente<sup>672</sup>. Nestas concepções do espaço, expresso e concebido por meio do plano, tais divisões implicam que o fundo e os objetos possuem uma dupla função e não podem ser apreendidos ou entendidos separadamente.

Destacam-se também as possibilidades de considerar o infinito nos meios finitos de representação artística, as quais Escher explora pela subdivisão do plano em suas formas circulares e na mudança de proporção entre as figuras. Em suas palavras, deseja capturar “*a beleza do infinito enclausurado no plano*”. Se não é possível registrar as fontes concretas de inspiração de Escher a respeito destas figuras que se utilizam de ideias presentes em formas de geometria hiperbólicas, e.g., geometrias no disco, é inegável o diálogo com as tradições contemporâneas de seu tempo, mas também a centralidade da relação existente entre pensamento, espaço e representação para o artista gráfico holandês<sup>673</sup>. Em *Cada vez menor* (1956) a repetição constante e a mudança de proporção das figuras cria uma sensação de ordem mesmo diante da possibilidade do caos – o infinito – ser limitado pela moldura e pelas figuras que compõem a xilografia. Observa-se também que o plano – espaço de representação – possui uma diagramação distinta das transformações destacadas nas *Metamorfoses*, visto que a narrativa ou a estória proposta pelas constantes modificações não se apresenta no sucessivo e tampouco pelas mudanças dos objetos, mas por transformar as projeções e indicar o ponto de fuga no centro da obra: infere-se o infinito por um único ponto. Por outro lado, em *Limite Circular III* (1959) e *Limite Circular IV* (1960), o infinito se apresenta ao longo da borda pela constante subdivisão do círculo aos moldes do pensamento das geometrias hiperbólicas. No segundo caso, a divisão do plano circular é ainda explorada pelas dicotomia de temas e cores,

---

<sup>672</sup> M.C. Escher, “The Regular Division of the Plane” In F.H. Boll et alli, *M.C. Escher: His Life and Complete Graphic Work. With a Fully Illustrated Catalogue* (New York: Harry Abrams, 1982), 157-160. Destaca-se no decorrer do argumento do artista o seu interesse inicial em criar um figura reconhecível sem um fundo, argumento corrigido pelo oftalmologista J.W. Wagenaar em uma série de correspondências atestadas por Escher. Nestas, o oftalmologista afirma que as figuras e os fundos nas pinturas possuem uma *representação dinâmica*, i.e., elas mudam suas funções constantemente e cíclicamente. O mundo concebido por estas figuras de Escher está em constante mudança e somente são concebidas estaticamente pela percepção.

<sup>673</sup> Tal relevância sobre o tema pode ser visto na tentativa de reproduzir as obras de Escher por meio de objetos gráficos concretos, mas também nos estudos voltados para a história das ideias, nos quais as inspirações, projetos e expressões do artista gráfico são postos em relevo. Galina Pasko, “Ascending in Space Dimensions: Digital Crafting of M.C. Escher’s Graphic Art” *Leonardo* 44.5 (2011): 411-416; Ivars Peterson, “Visions of Infinity” *Science News* 158 (2000): 408-410. Em ambos os casos, mostram-se inegáveis os métodos utilizados por Escher para a obtenção dos padrões e repetições nos círculos, os quais podem ser interpretados também à luz do disco de Poincaré, ao obter uma transformação matemática no disco. A explicação mais comum sobre a introdução destas ideias nos trabalhos de Escher é o diálogo com o matemático H.S.M. Coxeter. Ademais, a possibilidade de pensar “mundos diferentes”, ou mais corretamente, a possibilidade de apreender e representar o mundo de maneiras diferentes, é uma marca inegável das novas concepções a respeito do espaço devido às novas geometrias. Ruth Berger, “Green Jello world and Escher’s World” *The College Mathematics Journal* 45.1 (2014): 50-53.

destacando também a relação dinâmica entre fundo e objetos. Mostra-se evidente, portanto, como as diferentes concepções a respeito do espaço e de como o expressar são mescladas por Escher constantemente.



M.C. Escher  
*Cada Vez Menor*  
1956  
Xilografia  
380cm x 380cm  
Gemeentemuseum, Haia, Holanda



M.C. Escher  
*Limite Circular IV*  
1960  
Xilografia  
416cm Diâmetro  
Gemeentemuseum, Haia, Holanda



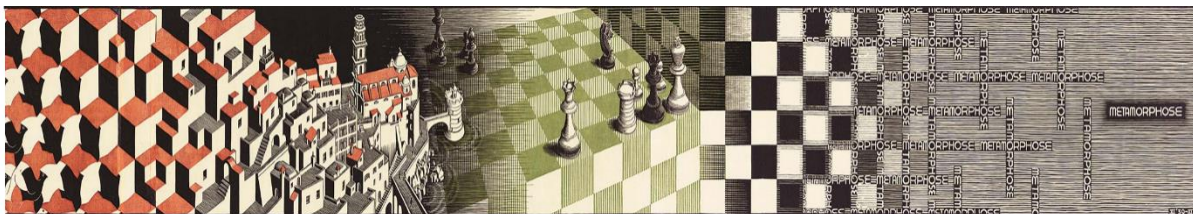
M.C. Escher  
*Limite Circular IV*  
 1960  
 Xilografia  
 416cm Diâmetro  
 Gemeentemuseum, Haia, Holanda

Ao enfatizar que seus interesses a respeito da divisão regular do plano não se baseiam em sua prévia experiência matemática, mas ao treino e a estudos particulares, Escher pondera sobre seus interesses, suas expressões gráficas e suas considerações intelectuais ao afirmar que a questão central destas atividades é explorar em “*em que extensão estamos conscientes do espaço e do milagre chamado realidade*”<sup>674</sup>. De acordo com o artista, apesar da artificialidade da representação artística em sua tentativa de fornecer vida aos objetos, somente por meio de artifícios ficcionais, como é o caso do plano, seria possível se aproximar da realidade. Ademais, devido ao equilíbrio dinâmico de suas obras, a presença de opostos e as diferentes formas de dualidade são exemplos nos quais contínuas metamorfoses e histórias podem ser expressas de acordo com as percepções e as formas culturais do entendimento<sup>675</sup>. No caso de sua famosa série em que a divisão regular do plano é explorada sucessivamente, *Metamorfoses I*, *Metamorfoses II*, *Metamorfoses III* (1967-68), o artista explora a divisão regular do plano e ao mesmo tempo efetua uma narração por meio das imagens sucessivamente transformadas. Empreende, assim, os modos nos quais o espaço se relaciona com a consciência, seja em diferentes diagramações ou mesmo nas descrições realistas inseridas nestas obras, e.g., tanto os objetos que possuem um equilíbrio dinâmico com o fundo, quanto aqueles que são inseridos ao longo da vasta obra, como é o caso de alguns insetos, outras inserções artísticas com as proporções das figuras ou ainda ao retratar um cidade à beira de águas e peças de xadrez sobre o tabuleiro. Estas últimas imagens permitem um retorno cíclico para a

<sup>674</sup> M.C. Escher, “The Regular Division of the Plane” In F.H. Boll et alli, *M.C. Escher: His Life and Complete Graphic Work. With a Fully Illustrated Catalogue* (New York: Harry Abrams, 1982), 168-171.

<sup>675</sup> Dentre as dualidades presentes e destacadas pelo autor, incluem-se aquelas em que o fundo e os objetos são intercambiáveis ou ainda a presença dos elementos naturais como ar e água, mas também características culturais como anjos e demônios ou paraíso e inferno.

divisão regular do plano, em uma recusa em retratar pontos de fuga para uma terceira dimensão e se fundir com a dualidade das cores do tabuleiro em suas divisões tradicional.



M.C. Escher, Trecho Final de *Metamorfoses II*, 1939-1940, Litografia, 19.2 cm x 389.5 cm  
Gemeentemuseum, Haia, Holanda

O espaço é uma imagem recriada pela percepção e pela imaginação a partir da referência estabelecida pela subjetividade humana. Para corroborar esta tese, Escher mostra como os pontos da perspectiva no horizonte, o *nadir* e o *zênite* são relativos; expressando, em algumas obras, linhas “curvas de perspectiva” na tentativa de reproduzir a dinâmica do olhar desde um ponto de referência a outro<sup>676</sup>. *Outro mundo* (1947) é uma das mais famosas litografias de Escher que condensam estas ideias devido à substituição arbitrária entre alto e baixo, esquerda e direita ao alterar o centro de fuga e ao mesclar as três perspectivas possíveis. “Ao desenhar virtualmente a mesma janela” por meio de perspectivas diferentes, Escher explora os limites do plano a fornecer ao mesmo ponto de fuga três funções de acordo com Bruno Ernst<sup>677</sup>. Há uma quebra de um movimento dinâmico natural, pois após observar o ponto de fuga através da janela central, a figura acima não se refere ao Zênite, mas ao Nadir – inversão similar ocorre se o expectador optar pela janela inferior<sup>678</sup>.

<sup>676</sup> Bruno Ernst, “The Vision of a Mathematician” In *M.C. Escher: His Life and Complete Graphic Work. With a Fully Illustrated Catalogue*, F.H. Boll et alli (New York: Harry Abrams, 1982), 144. Para tanto, o autor expande seu interesse de representação dinâmica para além do plano, pois ao combinar os pontos de perspectiva do observador olhando em direção ao horizonte, com o ponto imaginário no eixo perpendicular à superfície terrestre sobre a cabeça do observado (Zênite) e com o ponto alinhado sob os pés do observador por uma linha perpendicular à superfície terrestre (Nadir), Escher infere a necessidade de um ponto de referência para a percepção e para a obtenção de sentido aceito culturalmente. Do contrário, trata-se de uma expressão artística meramente imaginativa delineando o caos.

<sup>677</sup> M.C. Escher, *M.C. Escher: 29 Master Prints* (New York: Harry Abrams, 1983), 8.

<sup>678</sup> Maurits Cornelis Escher, *The Magic of M.C. Escher* (New York: Joost Elffers Books, 2000), 33. Em carta a Gerd Arnzt, Escher detalhe seu interesse nestes pontos imaginários desde o seu período na Itália, conforme pode ser atestado em sua explicação sobre a litografia no interior da Basílica de São Pedro (1935).





M.C. Escher  
*Outro Mundo*  
 1947  
 Litografia  
 31.8 cm x 26.1 cm  
 Gemeentemuseum, Haia, Holanda

Embora estes pontos de fuga não tenham sido explorados em conjunto anteriormente, eles podem ser vistos em obras particulares do autor que datam do início de sua carreira. No entanto, com os interesses de explorar o espaço por meio de suas imagens e de suas possibilidades imaginativas, Escher combina os três pontos de fugas em uma mesma tela a partir do final da década de quarenta como um meio de indicar como os pontos de referência podem ser intercambiáveis, pois requerem a relatividade de um observador. Em outras palavras, ao explorar o ponto de fuga tradicional em conjunto com o *nadir* e o *zênite*, por meio das *linhas curvas da perspectiva*, o artista não apenas confunde o espectador, mas também salienta a possibilidade de uma reconstituição racional do expresso ao ser selecionada uma dentre as possíveis alternativas presentes nas obras. Surgem, assim, inúmeras obras nas quais a convivência de mundos possíveis isoladamente, e descritos por pontos de referência específicos, são postos em conjunto pelo artista em telas como *Cima e Baixo* (1947) e *Relatividade* (1953). Na primeira, *zênite* e *nadir* são combinados de tal modo que é possível observar a cena de dois pontos de vista simultaneamente. O espaço da tela é retorcido de tal maneira que esta impossibilidade humana, concebida somente pela abstração, torna-se possível pela combinação de diversos pontos de vista de um único instante simultaneamente. Na segunda, um dos trabalhos mais conhecidos de Escher, há três centros de gravidade que correspondem aos três pontos de fuga mencionados que co-existem na litografia.

Assim, de maneira similar, mas diferente da inter-penetração entre a realidade e suas imagens, ao explorar as diferentes perspectivas por meio da simultaneidade dos pontos de fugas, o artista gráfico assevera a co-existência de considerações distintas da mesma ocasião ou de diferentes concepções do espaço/mundo.



M.C. Escher  
*Cima e Baixo*  
1947  
Litografia  
20.5 cm x 50.3 cm  
Gemeentemuseum, Haia, Holanda

Uma das melhores formas para apreciar o uso do zênite e do nadir nesta litografia é dividir a mesma ao meio – por um corte horizontal – e observar cada uma das partes separadamente. Depois, ao vislumbrar toda a obra, perceber-se a movimentação dos pontos de fuga.



M.C. Escher  
*Relatividade*  
1953  
Litografia  
27.7 cm x 29.2 cm  
Gemeentemuseum, Haia, Holanda

Ao se considerar as obras de Escher nas quais a relatividade da perspectiva visual humana obedece aos contornos e aos efeitos físicos da gravidade, constata-se como mesmo uma das mais evidentes coerções físicas podem ser transformadas pela imaginação artística. Todavia, há uma distinção entre o obedecer de uma condição física inevitável e os modos de representação do entendimento do mundo. Nas palavras de Escher não há meios de evitar a “*tiranía da gravidade*”; entretanto, esta não impede ao humano de imaginar ou propor novos meios de relação com o espaço ou o ambiente à sua volta. Nas palavras do artista:

What pathetic slaves we turn out to be of gravity’s dominant power over everything on earth! And then that right angle between the horizontal and the vertical! Almost everything we construct and put together: houses, rooms, closets, tables, chairs, beds, books, in principle they’re all right-angled boxes. They really are dreadfully boring and annoying, those walls of our rooms, always with the same old angles of 90 degrees. Our only consolation is that we cannot help it. It isn’t our fault; we must, like it or not, obey gravity, our tyrant<sup>679</sup>

Por fim, os objetos impossíveis de serem realizados no mundo, de acordo com as perspectivas de visualização propostas, exploram os diferentes modos em que os pontos de fuga são combinados harmoniosamente pelo artista. Dentre estas obras, destacam-se: *Côncavo e Convexo* (1955), *Galeria de Pintura* (1956); *Belvedere* (1958), *Subindo e Descendo* (1960), *Cascata* (1961). Na primeira obra, há uma combinação harmoniosa entre os pontos de perspectiva, de tal maneira, que aquilo que aparentemente é entendido como o solo em um dado momento pode ser visto como o teto – ou ainda objetos que aparentemente são côncavos, mostram-se convexos, dependendo do observador e do fuga adotado pelo mesmo. Na *Galeria de Pintura*, o espectador vê a si mesmo, devido à expansão circular do plano utilizada. Em *Belvedere*, a co-existência do interior e do exterior também é enfatizada pelos detalhes em destaque na obra, e.g., a subida por uma escada que se inicia no interior e termina no exterior, mas também pelas posições dos

---

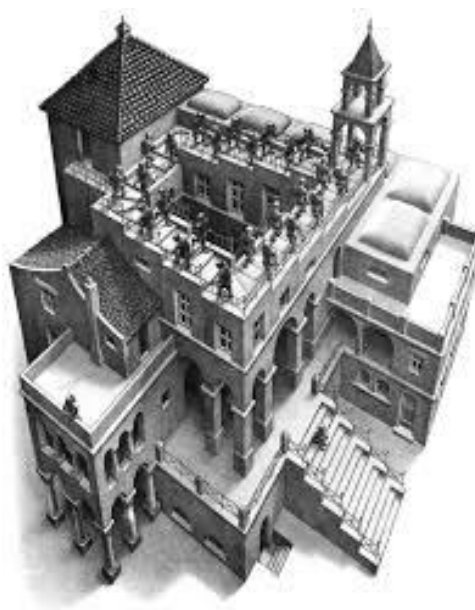
<sup>679</sup> Maurits Cornelis Escher, “Perspective: A lecture in Gemeentemuseum, The Hague, 3 March 1954” In *The Magic of M.C. Escher* (New York: Joost Elffers Books, 2000), 117. Trad. “*Patéticos escravos nos tornamos do poder dominante da gravidade sobre todas as coisas sobre a Terra! E então daquele ângulo reto entre o horizontal e o vertical! Quase todas as coisas que nós construímos e formamos: casas, salas, armários, mesas, cadeiras, camas, livros, são todos caixas formadas pelo princípio do ângulo reto. São horrorosamente maçantes e perturbadoras aquelas paredes de nossas salas, sempre com os mesmos velhos ângulos de noventa graus. Nossa única consolação é não haver nada que possamos fazer para mudar isto. Não é nossa culpa; nós necessariamente devemos, goste disto ou não, obedecer a gravidade, nossa tirana*”.



personagens a indicarem direções ortogonais específicas que os sentidos comungam a partir do espectador. Em *Subindo e Descendo* e em *Cascata* a dualidade e a impossibilidade dos movimentos co-existirem são exploradas por uma escolha de referências para a observação. Assim, segue temas similares aos adotados anteriormente, todavia, enfatiza-se nestas obras em destaque a impossibilidade física do que é retratado existir, embora seja plausível de acordo com a exposição gráfica.



M.C. Escher  
*Belvedere*  
 1958  
 Litografia  
 46.2 cm x 29.5 cm  
 Gemeentemuseum, Haia, Holanda



M.C. Escher  
*Subindo e Descendo*  
 1960  
 Litografia  
 35.5 cm x 28.5 cm  
 Gemeentemuseum, Haia, Holanda

Apesar de não almejarem a retratar nenhuma área ou consideração matemática específica, os objetos impossíveis de Escher fecundam inúmeras analogias e diálogos com intelectuais desta área. O artista destaca, por exemplo, que a escada que permite um caminhar de subida e descida

sem fim é inspirada no matemático Roger Penrose<sup>680</sup>. Ao abordar as características impossíveis em suas obras, Escher afirma que, mesmos nestas, algumas regras de coerência e de lógica devem ser seguidas, a fim de gerar não apenas verossimilhança, mas também um elemento inescrutável a partir do qual o espectador se atenta. Há, em uma interpretação das palavras do artista, que se velar o inefável por elementos comuns de reconhecimento diário para que o *maravilhamento* e o espanto com o extra-ordinário possam existir. Afirma Escher:

He who wants to depict something nonexistent has to follow certain rules. Those rules are more or less the same ones as for fairy tales. The element of the inscrutable, on which he now wants to focus attention, needs to be surrounded, to be veiled by a perfectly common everyday evidence, recognizable to all. That true-to-nature environment, acceptable to any superficial spectator, is indispensable for creating the desired shock<sup>681</sup>.

Se por um lado as figuras impossíveis são modos de exposição da ilusão da ideia humana de espaço, ao mesmo tempo em que as subdivisões do plano por figuras reconhecíveis pela sensibilidade reafirmam a possibilidade de compreender e expressar o espaço de diversas maneiras, as transformação nas diagramações – conhecidas também como *grids* – possibilitam formas abstratas de retratar o espaço apreendido por algumas experiências ou outras concepções do artista<sup>682</sup>. Destacam-se, dentre as obras de Escher, a *Sacada* (1945), na qual uma ilusão de ótica amplia o prédio central em relação aos demais, e também a *Galeria de Pintura* (1956), em que é

---

<sup>680</sup> Michele Emmer. “Animating M.C. Escher” In *Mathematics and Culture IV*, ed. Michele Emmer (Berlin: Springer, 2007), 227-245. A ver os trabalhos gráficos de Escher, o matemático Roger Penrose decide criar objetos similares ao do artista, e.g., o triângulo impossível utilizado posteriormente nas famosas gravuras sobre a *Cascata* (1961) e *Subida e Descida* (1960). Micky Piller, “Espaços Impossíveis” In *Catálogo: O Mundo Mágico de Escher*, ed. Pieter Tjabbes (Rio de Janeiro: CCB, 2011), 129-142.

<sup>681</sup> Maurits Cornelis Escher, “The impossible” In *The Magic of M.C. Escher* (New York: Joost Elffers Books, 2000), 113. “*Aquele que deseja retratar algo que não existe deve seguir certas regras. Estas regras são mais ou menos as mesmas usadas pelos contos de fadas. O elemento inescrutável, no qual ele quer focar sua atenção, precisa estar cercado, para estar velado por uma evidência perfeitamente comum do cotidiano, reconhecível a todos. Este elemento de verdadeira relação com o ambiente natural, aceitável por qualquer espectador superficial, é indispensável para a criação do impacto desejado*”.

<sup>682</sup> Os diferentes usos de diagramação possuem uma função especial na promoção de sentido, sobretudo quando considerado como uma via reguladora a nortear as possíveis mensagens ou as possibilidades de representação. No caso particular de Escher, as formas de avaliar a relação entre as imagens e a realidade são re-significadas por meio de diferentes processos de diagramação, conforme vistos em seus rascunhos e elaborado em suas composições. Hécio Fabri, “A morte do grid: Reflexões sobre o design gráfico na Pós-Modernidade” *Tuñuti: Ciência e Cultura* (2009): 11-24. Todavia, conforme os trabalhos de Escher atestam, não se trata de “uma morte” da diagramação, mas uma abertura para novas possibilidades de expressão do artista gráfico, o qual sempre se encontrará limitado por seus meios e modos de trabalho.

possível reconstruir por meio da diagramação e inferir que o espectador observa a si mesmo na galeria de arte.



M.C. Escher  
*Sacada*  
 1945  
 Litografia  
 29.6 cm x 23.5 cm  
 Gemeentemuseum, Haia, Holanda

Na obra acima, a característica visual destacada é resultante em uma mudança na estrutura de diagramação do plano, conforme pode ser atestado nos estudos e nos rascunhos da mesma<sup>683</sup>. Em a *Galeria de Pintura*, soma-se à mudança no plano, a possibilidade de representar o pertencimento simultâneo no interior e no exterior: dos rascunhos, infere-se que o espectador retratado no interior da galeria vê a si mesmo, abrindo a possibilidade de ser aquele a observar a figura neste instante; por meio de estudos dos modos pelos quais Escher modifica a diagramação do plano, pode-se propor uma reconstrução do setor deixado em branco na pintura seguindo os “*períodos multiplicativos*” ou o sistema ordenado criado pelo artista para se obter o mesmo resultado<sup>684</sup>. Esta talvez seja a mais poderosa obra sobre a inter-penetração dos mundos – a

<sup>683</sup> Bruno Ernst, *The Magic Mirror of Escher* (New York: Barnes & Nobles Books, 1994), 31-34. Deste estudos, observa-se a forma meticulosa pela qual o artista projeta sua obra e as transformações visuais desejadas. Do rascunhos, constata-se a descrição dos prédios e a escolha do diâmetro e da localização da circunferência; da diagramação, verifica-se o cuidado e a precisão necessárias para este efeito. Novamente, há a ilusão do espaço de representação diante de uma terceira dimensão; todavia, neste caso, nas palavras de Escher, é como se um empurrão fosse dado ao fundo da tela, em uma tentativa de uma projeção, mas o resultado é apenas “*uma ilusão de uma ilusão*”, visto que há somente a expansão do que pode ser representado na tela.

<sup>684</sup> Bart de Smit e Hendrik Lenstra Jr. “The Mathematica Structure of Escher’s Print Gallery” In *Mathematics and Culture IV*, ed. Michele Emmer (Berlin: Springer, 2007), 217-226

realidade e o representável –, mas também aquela que mais bem expressa as condições subjetivas necessárias para a apreensão do espaço, ao mesmo tempo em que se baseia firmemente em propostas teóricas para matematizar aquilo que pode ser concebido.



M.C. Escher  
*Galeria de Pintura*  
 1956  
 Litografia  
 31.7 cm x 31.9 cm  
 Gemeentemuseum, Haia, Holanda

Ao visualizar os modos pelos quais o espaço é apreendido e expresso por Escher, sobretudo devido à importância da imagem, a interpenetração entre a realidade e suas imagens, a ilusão do espaço, as divisões regulares do plano, as diferentes formas de perspectiva e os objetos impossíveis, deve-se considerar a relevância da subjetividade para o entendimento da realidade e, conseqüentemente, a questão das ilusões criadas pela mente humana perante a realidade na tentativa de organizar a experiência no mundo. Nas palavras de Escher, pode-se afirmar que suas obras trazem à vista do espectador problemas e ideias, mais do que seus modos de execução e do produto materializado através de inúmeras mídias<sup>685</sup>. Assim, o artista holandês explora os limites da apreensão humana e seus modos de representação, apontando as diversas formas pelas quais o espaço pode ser experienciado, apreendido, concebido e expresso. Enquanto um elemento da realidade idealizada pelo autor, o espaço e suas características não podem ser discerníveis pela

---

<sup>685</sup> Extraído de uma palestra no Museu de Stedelijk em Novembro de 1953. Maurits Cornelis Escher, *The Magic of M.C. Escher* (New York: Joost Elffers Books, 2000), 34.

percepção, intelecção ou pela memória, mas por meio de uma integralidade da racionalidade humana que agregue todos estes elementos por meio do *maravilhamento*<sup>686</sup>.

### 3.3. A Terceira Margem do Grande Sertão: A espacialidade em Guimarães Rosa

Todos os meus livros são simples tentativas de rodear e devassar um pouquinho o mistério cósmico, esta coisa movente, rebelde a qualquer lógica, que é a chamada “realidade”, que é a gente mesmo, o mundo, a vida. Antes o obscuro que o óbvio, que o frouxo. Toda lógica contém inevitável dose de mistificação. Toda mistificação boa dose de verdade. Precisamos também do obscuro<sup>687</sup>.

As ideias sobre o espaço na escrita de Guimarães Rosa assumem diversas características e modos de expressão que salientam as polissemias, as ambiguidades e os paradoxos das diversas noções intelectuais apresentadas ao longo desta tese. Todavia, diante da obra *Grande Sertão: Veredas*, constata-se a relevância do narrar a partir de experiência e da vivência de Riobaldo, i.e., evidenciam-se os modos pelos quais a análise existencial do narrador tece as intrigas da ação e reinventa o espaço do sertão por suas falas *mitopoéticas*. Diante desta propriedade narrativa – tanto do narrar de Riobaldo quanto da escrita de Guimarães Rosa – as considerações a respeito da ideia de espaço se alicerçam em uma mistura de atribuições físicas, geográficas, psicológicas, afetivas, místicas, metafísicas e religiosas. De fato, se *o Sertão é o mundo*, este se apresenta por meio da veredas narrativas dos autores: narrador e escritor. O mundo desvelado pelo ouvir ou pela leitura das peripécias do jovem jagunço Riobaldo apresenta as ideias relativas ao espaço subjacente a estes dois autores, visto que tanto o sertão como o espaço “*se sabe só por alto*”, sendo “*traíçoeiros e muito desastrosos*” “*ainda que possuam um poder enorme*”. Associar o espaço ao sertão é uma forte intuição inicial do presente estudo, pois no *quietar* de suas presenças estes estão em toda a parte e por meio destes é que a narrativa e o viver da narrativa eclodem: “*o senhor toda-a-vida não pode tirar os pés: que há-de estar sempre em cima do sertão*”<sup>688</sup>.

<sup>686</sup> Em carta a Bruno Ernst, Escher afirma que busca constantemente por maravilhamento, visando somente a maravilhar seus expectadores. M.C. Escher, “Carta a Bruno Ernst 12 de Outubro de 1956” In *The Magic of M.C. Escher* (New York: Joost Elffers Books, 2000), 51.

<sup>687</sup> João Guimarães Rosa, *Correspondência com seu tradutor Alemão Curt Meyer-Clason (1958-1967)* (Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003), 232.

<sup>688</sup> As citações acima são paráfrases que explicitam a articulação entre o espaço e o sertão no discurso de Riobaldo. João Guimarães Rosa, *Grande Sertão: Veredas* (Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006).

Todavia, associar o sertão ao espaço, sobretudo diante da noção de mundo expressa pelos autor Rosa e pelo narrador Riobaldo, traz um ideal cosmogônico e cosmológico de uma *universalidade particular*. Em outras palavras, ao sertão, como um universo particular diante da realidade Brasileira<sup>689</sup>, contrapõe-se uma particularidade tão intimista do sertão que o torna um exemplo para todo particular, sendo, assim, universal<sup>690</sup>. Diante desta constatação, as ideias de espaço em *Grande Sertão: Veredas* devem ser estudadas também diante dos espaços específicos e como estes se desenvolvem na narrativa. A partir destes, observa-se como o gênero literário criado por Guimarães Rosa para expor sua estória revela a polissemia da noção de espaço por meio de reflexões existenciais e metafísicas no narrar das peripécias de Riobaldo. Deve-se, por conseguinte, salientar o próprio ato da fala apresentado pelo texto como o momento de instauração e de desvelamento das características do *espaço-sertão*, sobretudo diante da função da memória e da articulação entre realidade e ficção, física e metafísica, passado e presente, mito e razão. Ao estudo da relação entre o sertão, o mundo e o espaço, segue-se uma análise de trechos especificamente selecionados ao longo da narrativa nos quais as noções a respeito do espaço são antevistas pelo contar “desorganizado”, e em seu conjunto, para a exposição das ações e das peripécias dos personagens.

Dentre os trechos e temas que possibilitam um estudo sobre a noção do espaço em *Grande Sertão: Veredas*, os seguintes são destacados: A descrição da natureza em muitos momentos se associa indissolúvelmente a Diadorim – tais exposições marcam uma relação entre o espaço físico, o espaço vivido e o espaço recordado das travessias do sertão através de suas veredas; o contraste entre as guerras no sertão e a Fazenda Santa Catarina, na qual Riobaldo conhece a Otacília – contrastes marcantes entre o constante desejo de um espaço de tranquilidade e a duradoura

---

<sup>689</sup> Consideração apresentada diante de toda a obra, considerando-se o narrar de Riobaldo para o suposto douto interlocutor oriundo de uma grande cidade ou ainda personificado em muitos momentos por Zé Bebelo. Neste caso, há inúmeros exemplos, destacam-se: o anseio deste se tornar deputado; exterminar o sistema dos jagunços para uma ordem nacional, o pedido de ajuda para os soldados do governo diante do cerco na *fazenda dos Tucanos*, suas expressões de patriotismo, e sua ida à capital para se doutorar e se tornar um advogado. Assim, o sertão se incluiu no Brasil com um caso particular, mas dentro do sertão rosiano há também algo de universal que se estende para além das nacionalidades.

<sup>690</sup> Esta é uma das dualidades expressas constantemente diante do desenrolar da narrativa: *o sertão é o mundo*, pois o mundo se envereda por todo o sertão e somente é possível tratar do sertão porque o mundo comum – aquele gerado por *homem humano* – possibilita tal ordem. Tome como exemplo a crítica de Antonio Candido, o qual constata que em *Grande Sertão: Veredas* estão presentes os grandes problemas que atormentam o homem, não podendo, portanto, ser tratado apenas como uma literatura regionalista, mas um romance metafísico. Antonio Candido, “O Homem dos Avessos” In *Tese e Antítese: Ensaios* (São Paulo: companhia Editorial Naiconal, 1978), 119-139. De modo semelhante, acredita-se, conforme acima destacado, que a particularidade da exposição desta obra traz consigo a universalidade; e a universalidade, reciprocamente, somente pode se expressar por meio da particularidade.

realidade de guerra vivenciada no sertão e em suas veredas políticas; o modo de retratar a travessia do *Liso do Suçuarão* possuem importantes representações simbólicas para a narrativa, sobretudo diante das (im)possibilidades físicas e suas contrapartidas existenciais e metafísicas – a desertificação, o medo e a morte do primeiro momento são substituídos pela abundância, coragem, vivacidade após a travessia; por fim, o presumível pacto realizado nas *veredas mortas*, ou como revelado posteriormente, nas *veredas altas*, perpassa toda a obra em suas questões morais, existenciais e metafísicas – neste trecho *o espaço* e *o momento* são descritos de maneira singular em suas inter-relações em que as características místicas, mitológicas e existenciais são condensadas neste trecho e também perpassam todo o narrar. Há, evidentemente, inúmeros outros trechos específicos nos quais um estudo sobre a descrição e a consideração sobre o espaço se apresenta ao ouvinte-leitor. Entretanto, tais *veredas* selecionadas nos possibilitam a investigar as ideias sobre a espacialidade em *Grande Sertão: Veredas* e como as noções do Vero, do Belo e do Bom são expressas na narrativa a partir destas considerações sobre o espaço. O mundo e o sertão são intercambiáveis e neles o humano encontra o seu destino, podendo investigar a si mesmo e os acontecimentos a fim de encontrar a si.

Por Diadorim Riobaldo vive seus anos de jagunço e Diadorim ensina a este a apreciar as belezas do sertão, ao mesmo tempo que representa os perigos, as dúvidas e as incertezas do viver no mundo sertanejo. Além das experiências vividas, os modos pelos quais a memória retém e organiza os acontecimentos fundem Diadorim ao sertão pelo descrever da narrativa de Riobaldo. Diadorim é a “*neblina*” de Riobaldo, a ambiguidade dos opostos personificada pela internalização do sertão, ao mesmo tempo em que o sertão é um modo de expressão de Diadorim. Não é possível classificar e categorizar nem o sertão e nem Diadorim claramente; tampouco é fácil exprimir os sentimentos das experiências vividas. Na figura desta personagem, a confusão e a perdição de Riobaldo se materializam, pois o desejo por aquilo que não pode ser obtido se mistura pela impossibilidade de se viver plenamente na ausência do desejado. Morre Diadorim, afasta-se do sertão e ambos devem ser pensados e concebidos pela criação mitológica do narrar de si. A beleza da natureza se mistura às ações humanas, suas peripécias, seus atos políticos, seus amores, por meio de uma concepção ideal do espaço-sertão.

Diadorim ensina Riobaldo a admirar a natureza e, assim, as memórias deste são perpassadas pelos “rastros” deixados ao longo de todo o sertão. O contraste com Otacília, atual esposa e sempre distante das aventuras sertanejas, é marcante, visto que na figura desta personagem a promessa de

uma vida segura é descrita por meio das descrições de lugares calmos e alheios às guerras do sertão. Por outro lado, Diadorim, em sua neblina, possibilita a felicidade dos momentos de paz, mas também a tensão dos momentos de conflito. A instabilidades e os perigos do sertão são personificados pelos afetos nutridos por Diadorim e na construção de sua imagem ao longo do contar de Riobaldo. Assim, ao mesmo tempo em que ao descrever a natureza do sertão pode afirmar que “*quem me ensinou a apreciar essas as belezas sem dono foi Diadorim...*”, as saudades sentidas, “*da idéia e do coração*” são referentes aos momentos tidos com Diadorim no sertão. Vive-se os perigos e as belezas do sertão através dos sentimentos nutridos por Diadorim. Por outro lado, somente é possível reconstruir os acontecimentos e a “*matéria vertente*” por meio destes sentimentos. O contar e o recontar de Riobaldo somente é possível devido as “*rastros*” deixados por Diadorim no espaço do sertão; o sertão, por sua vez, somente pode ser exposto a partir das experiências vividas, nas quais Diadorim possui grande relevo. Nas palavras de Riobaldo:

Por mim, só, de tantas minúcias, não era o capaz de me lembrar, não sou de à parada pouca coisa; mas a saudade me lembra. Que se hoje fosse. Diadorim me pôs o rastro dele para sempre em todas essas quisquilhas da natureza. Sei como sei. Som como os sapos sorumbavam. Diadorim, duro sério, tão bonito, no relume das brasas. Quase que a gente não abria boca; mas era um delém que me tirava para ele – o irremediável extenso da vida<sup>691</sup>.

Se Riobaldo “*gostava de Diadorim para poder saber que estes gerais são formosos*”, Diadorim “*toma conta*” de Riobaldo como o sertão lhe sobrevém inexoravelmente, i.e., trata-se de uma relação inevitável a partir da qual, após o abandono do grupo de jagunços, Riobaldo procura encontrar o sentido de sua vida distante do sertão, pois somente é possível sair deste ao nele adentrar profundamente. A junção entre o espaço do sertão e os sentimentos por Diadorim é bem expressa ao rememorar a travessia do “*grande Chico*” com o menino – revelado depois como sendo o próprio Diadorim – em sua infância. Mesmo em meio a medos, receios e temores, o jovem Riobaldo cede à força do carisma do menino, desvelando sua “*aurora*”, descobrindo a natureza do sertão. Ao relatar sua experiência, entende que ele, o menino e toda a natureza à volta deles estavam em íntima conexão. É por Diadorim que o sertão se desvela a Riobaldo e é por meio do sertão que a aurora de sua vida, o sentido do seu viver e o pesquisar do profundo das coisas podem acontecer:

---

<sup>691</sup> João Guimarães Rosa, *Grande Sertão: Veredas* (Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006), 29.



Os olhos, eu sabia e hoje ainda mais sei, pegavam um escurecimento duro. Mesmo com a pouca idade que era a minha, percebi que, de me ver tremido todo assim, o menino tirava aumento para sua coragem. Mas eu aguentei o aque do olhar dele. Aqueles olhos então foram ficando bons, retomando brilho. E o menino pôs a mão na minha. Encostava e ficava fazendo parte melhor da minha pele, no profundo, desse a minhas carnes alguma coisa. Era uma mão branca, com os dedos dela delicados. – “Você também é animoso...” – me disse. Amanheci minha aurora<sup>692</sup>

Por outro lado, no contar de sua estória, o espaço do sertão é contraposta à *Fazenda Cantarina* e Diadorim à Otacília. A *Fazenda Santa Catarina* representa ao longo do contar de Riobaldo tanto a impossibilidade de lá permanecer para se estar no sertão, como a possibilidade de sair do sertão para estar em situação semelhante e, assim, ter a chance de enunciar as estórias e aventuras do antigo jagunço. Se o sertão possui inúmeras metamorfoses que se associam aos sentimentos nutridos por Diadorim, as imagens desta fazenda são mantidas estáveis e estão diretamente conectadas com Otacília. No recordar do jagunço, portanto, os espaços são associados às pessoas, aos sentimentos nutridos por elas e, portanto, às experiências tidas e esperadas nas construções imaginadas dos relevos geográficos. Riobaldo a contar sua estória se sente dividido entre Diadorim e Otacília, fazendeiro e jagunço, a aceitação do amor possível e a rejeição do amor impossível. Por uma lado a proteção, a certeza, a confiança e a segurança; do outro, desconhecimento, perplexidade, inquietação. O *espaço-sertão* e o *espaço-fazenda* são revestidos pelos sentimentos, pela memória seletiva do jagunço e pela esperança de uma autenticidade a ser obtida em seu meditar profundo sobre si. Estes contrastes são claros na seguinte passagem, em que as relações entre os espaços físicos, a memória e os espaços das relações humanas são interconectados de tal modo que não é possível entender os sentimentos compartilhados se os locais forem desassociados.

A bobéia, toleima. Otacília estava guardada protegida, na casa alta da Fazenda Santa Catarina, junto com o pai e a mãe, com a família, lá naquele lugar para mim melhor, mais longe neste mundo. E eu, sem ser por motivo ou razão, cada dia tocava com a minha gente por contrárias bandas, para mais apartado de donde ela assistia. Ao cada dia mais distante, eu mais Diadorim, mire veja. O senhor saiba – Diadorim: que, bastava ele me olhar com os olhos verdes tão em sonhos, e, por mesmo de minha vergonha, escondido de mim mesmo eu gostava do cheiro dele, do existir dele, do morno que a mão dele passava para a minha mão. O senhor vai ver. Eu era dois, diversos? O que não entendo hoje, naquele tempo eu não sabia<sup>693</sup>.

<sup>692</sup> João Guimarães Rosa, *Grande Sertão: Veredas* (Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006), 106-107.

<sup>693</sup> João Guimarães Rosa, *Grande Sertão: Veredas* (Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006), 489.

Há, assim, quatro níveis a serem destacados ao longo de toda a narrativa descritiva destes locais, sobretudo devido às suas conexões profundas com o contar de Riobaldo: a vivência das experiências em locais específicos; o recordar destas experiências, em uma conceptualização ao rememorar os espaços em que a ação ocorreu e pode se repetir; o contar por meio do *diálogo-monólogo* da narrativa em que não apenas a vivência, mas a própria recordação dos espaços e dos eventos devem ser expostos para o entendimento da “*matéria vertente*”; por fim, o horizonte do leitor implícito esperado pelo autor, a fundir suas expectativas e considerações a respeito do espaço com as perspectivas propostas pela narrativa dos eventos de acordo com o contar do antigo jagunço. Estes níveis são misturados a todo o instante, sobretudo devido ao estilo proposto ao longo de todo o livro. Assim, ao descrever a busca por poços e a sede do bando, retratando as carências, as necessidades e os perigos do sertão, a falta do líquido é associada à ausência de Otacília, pois ela deseja morrer e viver por Riobaldo<sup>694</sup>; aos perigos do sertão são contrapostos as promessas de vida feliz nas terras próximas ao céu e nos vastos campos com borboletas<sup>695</sup>.

O ouvinte-leitor, do mesmo modo que Riobaldo está imerso no mundo, caracterizado como o sertão, e também possui suas escolhas e suas reconstruções afetivas a serem realizadas. Todavia, mesmo após o destino se manifestar, carece-se refletir sobre o seu sentido; e é neste meditar que os espaços físicos são entrecortados pelas reconstruções da memória e dos sentimentos, mesmo que nenhum entendimento seja possível ser obtido. O Menino que conduz Riobaldo ao longo dos perigos da travessia do rio São Francisco, revela-se, posteriormente, em meio a perigos e ameaças, para a segurança do jovem *contador* que acabara de fugir do bando de Zé Bebelo. Contrastam-se, assim, os perigos do sertão com a calma da Fazenda Santa Catarina, nos “Buritis-Altos”, que se personifica nas imagens criadas para Otacília. Se uma destas situações é divina, a outra deve estar na perspectiva oposta:

O que entendi em mim: direito como se, no reencontrando aquela hora aquele Menino-Moço, eu tivesse acertado de encontrar, para o todo sempre, as regências de uma alguma a minha família. Se sem peso e sem paz, sei, sim. Mas, assim como sendo, o amor podia vir mandado do Dê? Desminto. Ah – e Otacília? Otacília, o senhor verá, quando eu lhe contar – ela eu conheci em conjuntos suaves, tudo dado e clareado, suspendendo, se diz: quando os anjos e o vôo em volta, quase, quase. A Fazenda Santa Catarina, nos Buritis-Altos, cabeceira de vereda. Otacília, estilo dela, era toda exata, criatura de belezas. Depois lhe conto; tudo tem o tempo.

<sup>694</sup> João Guimarães Rosa, *Grande Sertão: Veredas* (Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006), 48.

<sup>695</sup> Dentre os exemplos, pode-se destacar o contraste entre a espera meiga e suave de Otacília e a bravura necessária para atravessar o sertão. De uma lado, a espera sem movimento, do outro a inconstância e eterno mover. Riobaldo constata tais diferenças e acredita que tudo na vida “*é muito cantável*”. João Guimarães Rosa, *Grande Sertão: Veredas* (Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006), 485-487.

Mas o mal de mim, doendo e vindo, é que eu tive de compesar, numa mão e noutra, amor com amor. Se pode? Vem horas, digo: se um aquele amor veio de Deus, como veio, então – o outro?<sup>696</sup>

O contraste entre guerras e calmaria afeta as descrições dos espaços, mas também propicia à inserção de valores variados nas descrições do jagunço aposentado a contar sua estória. Neste contexto, as tarefas da fazenda são transvestidas pelos desejos de paz, incluindo possibilidades não antevistas anteriormente, como “*rever as flores desfeitas pelo vento*”. Os quatro níveis presentes na obra – experiência vivida, recordada, contada e lida – fornecem à *Fazenda Santa Catarina* uma força simbólica única, pois se refere a um espaço possível de ser atingido a partir das travessias nos labirintos do *mundo-sertão*. Os modos de retratar o espaço por meio dos sentimentos e da memória enriquecem as descrições e fornecem a elas sentidos que perpassam simbolicamente todos os níveis da narrativa rosiana. O espaço vivenciado é revestido pelas lembranças e se torna uma pré-figuração dos desejos humanos, mas também das possibilidades de se viver e de se estabelecer as relações humanas essenciais no mundo. Ao contrastar Otacilia e Diadorim, Santa Catarina e o sertão, o narrar de Riobaldo segue a constante da obra em relacionar a experiência no espaço com as pessoas, os sentimentos e o anseio de buscar o sentido de ser no mundo pelo refletir profundo.

Nenhum outro episódio narrado se contrapõe aos valores da *Fazenda Santa Catarina* do que o ocorrido na *Fazenda dos Tucanos*. Lá, contrastam-se diversos elementos a partir da ideia de liberdade de movimentação em campo aberto e a impossibilidade de sair da casa por estarem os jagunços liderados por Zé Bebelo encurralados. Os sentimentos já presentes sobre a incapacidade deste último em vingar a morte de Joca Ramiro perpassam todos os eventos, constituindo uma íntima conexão entre a desconfiança de Riobaldo e o sentimento de claustrofobia gerado por dias de tocaia sob o perigo dos tiros inimigos. O espaço da fazenda é reconfigurado pelos eventos e pelos sentimentos do jagunço ao narrar o acontecido. Se ao longo das travessias, o “sem fecho” do sertão é nutrido pela abstração de sempre poder cavalgar mais uma légua; na forçada estadia nos *Tucanos*, os limites do espaço vivenciado é retratado a todo instante, seja pela constante aproximação do cerco de jagunços, seja pela espera do anoitecer para que dois aliados pudessem se espreitar pelas sombras para buscar ajuda, ou ainda na impossibilidade de ajudar os cavalos alvejados nos estábulos e a urrir de dor. Os homens do sertão que possuem a possibilidade de estar nos lugares desejados ao longo de seus percursos, estão impossibilitados de se movimentar além dos limites da residência sob tiros do bando inimigo. A vivência do espaço é contrastada, mas

---

<sup>696</sup> João Guimarães Rosa, *Grande Sertão: Veredas* (Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006), 139-140.

também enfatizada pelo “*despoder*” dos homens de Zé Bebelo; de tal modo, que o próprio tempo já não pode ser medido com precisão ou não é tão relevante quanto a angústia gerada pelo claustrofóbico cerco. Nas palavras do diálogo que tomamos parte:

Altas misérias nossas. Mesmo eu – que, o senhor já viu, reviro retentiva com espelho cem-dobro de lumes, e tudo, graúdo e miúdo, guardo – mesmo eu não acerto no descrever o que se passou assim, passamos, cercados guerreantes dentro da Casa dos Tucanos, pelas balas dos capangas do Hermógenes, por causa. Vá de retro! – nanje os dias e as noites não recordo. Digo os seis, e acho que minto; se der por os cinco ou quatro, não minto mais? Só foi um tempo. Só que alargou demora de anos – às vezes achei; ou às vezes também, por diverso sentir, acho que se perpassou, no zuo de um minuto mito: briga de beija-flor<sup>697</sup>

Se por um lado o tempo desmedido ou impreciso é da natureza do contar, “*a verdadeira lâmpada de Deus, a lisa e real verdade*” somente pode ser antevista nesta indeterminação, pois a estória não é vista, mas ouvida pelo contar daquele que vivenciou a transmutação do espaço pelas forças do agir humano. O espaço internalizado pela experiência é *re-significado* pela memória e expresso por meio das emoções e das lóstimas associadas ao evento. “*O mundo era muita doideira e pouca razão*”, conforme o caos na *Fazenda dos Tucanos* atestava – mesmo diante das ordens criadas pela imaginação narrativa de Riobaldo. Nela, a escuridão da noite obscurece a confiança do, recém nomeado, *Urutu Branco* com o chefe do bando Zé Bebelo, pois este “luzia” suas ordens em ambíguas falas em decorrência de suas relações com o governo e de sua vida com os jagunços do sertão. Salvos pelo estratagema noturno de anunciar aos soldados a localização dos jagunços, o bando encurralado pode enfim retornar ao sertão “sem fecho”, não se alinhar às forças políticas externas ao sertão, mas decidir adentrar as profundezas do labirinto em busca de vingar a morte de Joca Ramiro. O *espaço-sertão* somente pode ser abarcado pela vivência, pelo rememorar e por buscar o profundo dos acontecimentos.

O *Liso do Suçuarão* e a impossibilidade inicial de sua travessia são significantes para o desenrolar dos acontecimentos e, respectivamente, para o rememorar de Riobaldo. A descoberta do possível pacto de Hermógenes – inimigo a ser perseguido pela morte de Joca Ramiro – se associa à desertificação do espaço físico em suas metamorfoses afetivas e emocionais em relação a Diadoriam, mas também em suas analogias e metáforas místicas do encontro de si nas travessias do sertão. Se em as *Veredas Mortas*, o espaço existencial do encontro consigo se sobrepõe ao lugar, sua vegetação e seus contornos geográficos; o *Liso do Suçuarão* promove o movimento inverso,

---

<sup>697</sup> João Guimarães Rosa, *Grande Sertão: Veredas* (Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006), 343.

pois diante da impossibilidade de sua travessia e por ser um lugar inabitável, este espaço específico do sertão adentra as relações sociais do bando, as relações pessoais dos jagunços e a existência individual de cada um deles a partir do relato de Riobaldo. Assim, os atos racionalmente impensáveis para vingar a morte do líder querido propiciam um sutil revelar dos motivos de Diadorim estar com os jagunços e sua importância para Riobaldo. Os inúmeros horizontes de entendimento do mundo-sertão estão interconectados na árdua tensão entre o meio e os seres humanos, sobretudo por meio da linguagem *mitopoética* utilizada na narrativa.

Se as *Veredas Mortas* representam o lugar do encontro de si, o *Liso do Suçuarão* traz em si também as consequências das decisões decorrentes desta auto-afirmação. No contraste entre a impossibilidade da travessia e a ação heroica de tornar o impensável acessível, a concretização da existência no espaço-sertão se materializa nos perigos da vida e na certeza da morte expressa a todo momento pelas descrições do *Liso Suçuarão*: “o ermo mais longe”; “quando a gente entesta com aquilo o mundo se acaba”; sem água, não é possível avançar, pois se “espia só o começo, só”; “o vento se sabe sozinho”; “não tem excrementos; não tem pássaros”<sup>698</sup>. Novamente, como em diversos momentos de sua narrativa, Riobaldo apresenta uma interpenetração profunda e íntima entre o espaço físico, o espaço da existência, o espaço místico, o espaço da narrativa. Estes se interpenetram, embora não sejam determinados por nenhum destes isoladamente, i.e., co-existem e se perpassam a todo instante pela experiência recontada do ex-jagunço. Em sua exposição mnemônica, o *contador* associa ao enorme calor, que impedia a todos de agir normalmente, às forças ocultas que alguns criam possuir Hermógenes. Assim, as afirmações “o sol vertia no chão” e “fogo começou a entrar, com o ar, nos pobres peitos da gente”<sup>699</sup> são combinadas com a revelação de um possível pacto feito pelo líder inimigo. Ausência de tudo e a clara iminência de “desexistir” a todo instante, somente o pensar em um espaço idealizado por valores de paz, tranquilidade e calma – Otacília e a *Fazenda Santa Catarina* – torna possível suportar as desventuras. Ao interiorizar os martírios do *Liso do Suçuarão*, estes são resignificados pela mistificação da realidade, a ponto de inferir uma relação existente entre os antropomorfismos do espaço físico com a possibilidade da existência de um pacto feito pelo inimigo.

Como vou achar ordem para dizer ao senhor a continuação do martírio, em desde que as barras quebraram, no seguinte, na brumalva daquele falecido amanhecer, sem esperança em uma, sem o simples de passarinhos faltantes? Fomos. Eu

<sup>698</sup> João Guimarães Rosa, *Grande Sertão: Veredas* (Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006), 34-35.

<sup>699</sup> João Guimarães Rosa, *Grande Sertão: Veredas* (Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006), 48-49.

abaixava os olhos, para não reter os horizontes, que trancados não alteravam, circunstavam. Do sol e tudo, o senhor pode completar, imaginado; o que não pode, para o senhor, é ter sido, vivido. Só saiba: o Liso do Suçuarão concebia silêncio, e produzia uma maldade – feito pessoa!<sup>700</sup>

A mudança pessoal de Riobaldo a partir do ocorrido nas Veredas Mortas o levam a tentar “*traspasar*” o Liso do Suçuarão para atacar a família de Hermógenes e encadear o confronto final com o bando inimigo. Todavia, diferente do ocorrido sobre a chefia de Medeiro Vaz, o Liso não se impôs tão ferozmente, conduzindo o ouvinte-leitor a indagar a respeito da força do possível pacto feito no silêncio das mortas veredas. Neste contexto, nutre-se a dúvida de Riobaldo, pois ou deveria se negar a experiência anterior, reconsiderando o Liso, ou afirmar o possível pacto e seus efeitos para a obtenção de seus desejos pessoais. Inegáveis são a transformação do jagunço e a coragem de tentar a travessia aparentemente impossível, mas também os modos como as percepções do mundo são modificadas pelas relações *mítico-simbólicas* do contar do jagunço.

O que era – que o raso não era tão terrível? Ou foi por graças que achamos todo o carecido, não obstante no ir em rumos incertos, sem mesmo se percurar? De melhor em bom, sem os maiores notáveis sofrimentos, sem em-errar ponto. O que era, no cujo interior, o Liso do Suçuarão? – era um feio mundo, por si, exagerado. O chão sem se vestir, que quase sem seus tufos de capim seco em apraz e apraz, e que se ia e ia, até nãoonde a vista não se achava e se perdia. Com tudo, que tinha de tudo. Os trechos de plano calçado rijo: casco que fere faíscas – cavalo repisa em pedra azul. Depois, o frouxo, palmo de areia de cinza em-sobre pedras. E até barrancos e morretes. A gente estava encostada no sol. Mas, com a sorte nos mandada, o céu enuveou, o que deu pronto mormaço, e fresco. Tudo de bom socorro, em az<sup>701</sup>

Se durante todo o diálogo com o visitante o espaço físico é reconsiderado pela memória e pelo contar do jagunço aposentado, em nenhum outro ponto do texto a exterioridade espacial penetra mais profundamente o interior do *contador* do que as descrições e os relatos do ocorrido nas *Veredas Mortas*. De fato, torna-se impossível distinguir o exterior do interior, pois o sertão e suas paisagens são apresentados, recriados e re-constituídos pelo contar de Riobaldo em seus discursos afetivos, em seus medos e receios, por meio de suas aventuras e travessias. O espaço é aproximado pela experiência vivida e descrito pelo contar do antigo jagunço, perpassando as memórias e os sentimentos por Diadorim, mas também e tão profundamente, o encontro místico consigo mesmo, com Deus e com o diabo nestas veredas do sertão. A pergunta central que perpassa toda a conversa que retrata sua vida – já tida por diversos outros momentos como salientado pelos

<sup>700</sup> João Guimarães Rosa, *Grande Sertão: Veredas* (Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006), 50-51.

<sup>701</sup> João Guimarães Rosa, *Grande Sertão: Veredas* (Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006), 508.

conselhos do compadre Quelémem – se origina no silêncio destas veredas, pela não manifestação do diabo para comprovar a concretização de um possível pacto. Este silêncio se *espacializa*, não apenas nas condições climáticas, mas nos efeitos fisiológicos e na mudança de personalidade afirmadas pelo contar de Riobaldo<sup>702</sup>.

Na primeira vez em que são mencionadas<sup>703</sup>, pede-se para não se aprofundar a respeito do significado das *Veredas Mortas*, pois, neste “*lugar não onde*”, a tragédia a ser desvelada ao longo do recitar se manifesta pela expressão “*O demônio na rua, no meio do redemunho*”. É o espaço do não dito a perpassar todo o dito, o “*lufar*” do silêncio a permear toda a ação do jagunço e a perscrutar toda a vida do homem que tenta se descobrir após o decorrer dos acontecimentos. Insuficientes são as metáforas hiperbólicas e as imagens da natureza usadas para descrever as *Veredas Mortas*, pois mesmo o “*espaço é tão calado*” que o tempo da maior escuridão se antecipa sobre estas. Ao desejar irradiar uma luz para o entendimento de si, o contar do ex-jagunço é de um “*sucedido desgovernado*”, pois conta a partir dos sentimentos e não pela concatenação ordenada dos acontecimentos. Embora entenda que este modo de exposição seja “*difícultoso*” e “*muito entrançado*” visa, ao contar sua vida em conversa, a “*matéria vertente*”<sup>704</sup>. Assim, desvela-se a importância das *Veredas Mortas*, por meio de suas afirmações e reticências, mas acima de tudo pelo desvio “*improvisado*” no enredo para se focar no necessário, na “*matéria vertente*”.

O espaço do sertão somente pode ser entendido pelo leitor por meio da linguagem criada por Rosa e perpetrada por Riobaldo; por outro lado, somente pela interiorização dos amores, dos perigos, das travessias, da vida e da morte é que este espaço físico e geográfico pode ser pensado, concebido e exposto. Deste modo, a objetividade do contar é obtida pela subjetividade do jagunço em suas lembranças e nesta junção entre o vivido, o recordado e o concebido, o sertão e seus lugares

---

<sup>702</sup> João Guimarães Rosa, *Grande Sertão: Veredas* (Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006), 418-425. O narrar de Riobaldo interconecta o frio e as doenças do bando de jagunços em associação às *Veredas Mortas*. Evidentemente, tais recursos literários tendem a elevar a tensão para o momento decisivo da vida do jagunço, mas também podem ser vistas como as condições nas quais suas decisões extremas foram tomadas a fim de prosseguir com os objetivos traçados de vingar Joca Ramiro. “*Daí, despropositou o frio, vezmente. E quase que todos os companheiros já estavam adoecidos. Refiro ao senhor que, da bexiga-brava, não. Mas de outras enfermidades. Febres*”

<sup>703</sup> João Guimarães Rosa, *Grande Sertão: Veredas* (Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006), 96-98.

<sup>704</sup> Há, neste sentido, uma quebra na ordem do narrar devido à centralidade, a denotar sua relevância, no sucedido nas *Veredas Mortas*. Ironicamente, por meio de uma metalinguagem, o autor relaciona a proximidade do objetivo da fala de Riobaldo com a constante proximidade entre este e Diadorim, mas que por desconhecimento do verdadeiro desta amizade o conduz a atitudes estranhas. Assim, embora mude o rumo do contar, Riobaldo revela a razão do mesmo: “*Queria entender do medo e da coragem, e da gã que empurra a gente para fazer tantos atos, dar corpo ao suceder. O que induz a gente para más ações estranhas é que a gente está pertinho do que é nosso, por direito, e não sabe, não sabe, não sabe!*” João Guimarães Rosa, *Grande Sertão: Veredas* (Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006), 100.

ganham vida pelo narrar de si. O mundo e o sertão são intercambiáveis, assim também o destino e as ações dos humanos são mesclados com a vegetação, os caminhos, as veredas e suas formas *mitopoéticas* do recitar do jagunço aposentado. As *Veredas Mortas*, encruzilhada, ponto central, momento de mudança, é o local em que o pensamento do que não é se materializa e a culpa de Riobaldo se enraíza; por isto, trata-se de um lugar que não deveria existir e não poderia ele ter ido. A revelação ao final do livro que as pessoas conhecem o mesmo local como *Veredas Altas*<sup>705</sup> sugere o que toda a exposição da conversa já alertara ao ouvinte-leitor: o sertão se conhece do interior das pessoas e no modo como elas o expõe. Assim também suas particularidades por meio da experiência das pessoas na constante luta da vida, em um amálgama entre o exterior e o interior. É ali que Riobaldo conhece o seu “limite certo” ao encontrar o seu destino pessoal e se fundir com o sertão no silêncio e na escuridão daquelas veredas durante toda a madrugada. No silêncio e no escuro, nada há a ser descrito, apenas a solidão do humano em seus anseios existenciais. O subir e o descer das Veredas mudam o jagunço e o curso dos acontecimentos, pois *o homem se confunde com o espaço em que habita*:

Garoa da madrugada. E, a bem dizer por um caminho sem expedição, saí, fui vindo m'embora. Eu tinha tanto friume, assim mesmo me requeimava forte sede. Desci, de retorno, para a beira dos buritis, aonde o pano d'água. A claridadezinha das estrelas indicava a raso a lisura daquilo. Ali era bebedouro de veados e onças. Curvei, bebi, bebi. E a água até nem não estava de frio geral: não apalpei nela a mornidão que devia-de, nos casos de frio real o tempo estar fazendo. Meu corpo era que sentia um frio, de si, frior de dentro e de fora, no me rigir. Nunca em minha vida eu não tinha sentido a solidão duma friagem assim. E se aquele gelado inteiro não me largasse mais. Foi orvalhando. O ermo do lugar ia virando visível, com o esboço no céu, no mermar da d'alva. As barras quebrando. Eu encostei na boca o chão, tinha derreado as forças comuns do meu corpo. Ao perto d'água, piorava aquele desleixo de frio. Abracei com uma árvore, um pé de breubranco. Anta por ali tinha rebentado galhos, e estrumado. – “Posso me esconder de mim?” Soporado, fiquei permanecendo<sup>706</sup>.

O sertão é o mundo, o mundo é o sertão e por meio da linguagem este espaço específico da vida cotidiana é *re-tratado, re-significado e re-descoberto* nos “*contos críticos*”<sup>707</sup> de João

<sup>705</sup> João Guimarães Rosa, *Grande Sertão: Veredas* (Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006), 601.

<sup>706</sup> João Guimarães Rosa, *Grande Sertão: Veredas* (Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006), 423.

<sup>707</sup> Termo usado pelo próprio autor e recebido amplamente pela crítica. Günter Lorenz, “Diálogo com Guimarães Rosa” In *Guimarães Rosa*, Eduardo Coutinho org (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983), 71. Até mesmo a obra magna, *Grande Sertão: Veredas*, pode ser vista sob a ótica interpretativa dos contos críticos ao desvelar, por meio de sua narrativa em forma de *diálogo-monológico*, diversos núcleos literários em que as formas da lenda e do conto se misturam na composição da obra. Walnice Nogueira Galvão, *As formas do Falso: Um estudo sobre a ambigüidade no Grande Sertão: Veredas* (São Paulo: Perspectiva, 1972), 67-69; João Adolfo Hansen, “Forma, indeterminação e Funcionalidade das imagens de Guimarães Rosa” In *veredas no Sertão Rosiano* (Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007), 29-



Guimarães Rosa. Ao buscar o “*vertente*” e não apenas as aparências, o autor mineiro se aprofunda em uma tarefa de transformação da realidade por meio da lírica *poético-lendária* do sertão, apreendendo e *re-figurando* o sertão à medida que se aventura além dos limites da racionalidade convencional na esperança de resgatar o inefável submerso nas cinzas das inúmeras camadas que codificam a realidade e impedem o ser humano de possuir uma experiência genuína no mundo. Na maneira em que foram abordados estes temas no desenvolvimento desta tese, pode-se parafrasear a última sentença do seguinte modo: deve-se investigar as bases de sustentação do mundo a fim de trazer à luz, o máximo possível, a possibilidade de *maravilhamento*. Rosa se utiliza do lugar vivencial do sertão como um *leitmotif* ao longo de sua obra. Trata-se de um espaço percebido por suas inúmeras características, entre estas, as geográficas, as físicas, as subjetivas, as espirituais e as metafísicas.

Não é possível distinguir o sertão, o mundo e a linguagem pela qual este é apresentado, sobretudo devido à intencional ambiguidade a perpassar toda a obra e a romper com as pretensões *lógico-formais* de entendimento da obra e do mundo. Contudo, na imersão da linguagem e em suas transformações, o mundo do sertão se apresenta ao ouvinte-leitor pelo contar do jagunço Riobaldo<sup>708</sup>. A perplexidade encontrada ao se estudar a noção de espaço ao longo do pensamento ocidental, é refletida nos usos do termo sertão ao longo da produção rosiana. Em ambos os casos, pode-se apenas tangenciar os termos sem, contudo, categoricamente determinar o objeto de estudo, restando uma avaliação por meio de inúmeras características que podem ser apreendidas por diferentes metodologias e interesses. Necessita-se da intimidade da subjetividade, mas também dos métodos de exposição objetiva a partir dos quais o *espaço-sertão* pode ser apreendido, exposto e resignificado. A respeito das semelhanças de abordagens sobre o sertão e o espaço o seguinte trecho de Garnde Sertão: Veredas é elucidativo:

---

49. A união entre ficção poética e realidade permite ao “*contista de contos críticos*” retornar ao centro irradiador da linguagem.

<sup>708</sup> Tema recorrente na crítica rosiana, a escolha da voz narrativa como sendo um jagunço aposentado, com acesso a algum nível de erudição, permite ao autor transformar a linguagem ao prazer do contar de seu personagem. Neste contexto, entende-se a afirmação “*Quando escrevo repito o que vivi antes. E para estas duas vidas um léxico apenas não me é suficiente*”. Günter Lorenz, “Diálogo com Guimarães Rosa” In *Guimarães Rosa*, Eduardo Coutinho org (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983), 72. Todavia, a mudança de léxicos ou as transformações sintáticas e semânticas ao longo da obra servem à proposta rosiana de “*descobrir pedaços do infinito*” ou o grande mistério do mundo por meio da escrita. “*A linguagem e a vida*” são unas e a transformação da primeira implica uma nova dimensão do entendimento da segunda. Assim, ao sertão se apresentar pelo contar de Riobaldo, suas premissas, predisposições e exposições são transformadas pela subjetividade do jagunço, i.e., o mundo apresentado pelo sertão é *místico-metafísico* auxiliando ao narrador em sua busca pessoal de si.

Que assim viemos. Mas, conto ao senhor as coisas, não conto o tempo vazio, que se gastou. E glose: manter firme uma opinião, na vontade do homem, em mundo transviável tão grande, é dificultoso. Vai viagens imensas. O senhor faça o que queira ou o que não queira – o senhor toda-a-vida não pode tirar os pés: que há-de estar sempre em cima do sertão. O senhor não creia na quietação do ar. Porque o sertão se sabe só por alto. Mas, ou ele ajuda, com enorme poder, ou é traiçoeiro muito desastroso. O senhor...<sup>709</sup>

A dificuldade em manter firme uma opinião ao longo das travessias e das mudanças da vida é grande, para tanto o jagunço aposentado Riobaldo, ao narrar sua *estória*, não deseja falar daquilo que se deu e, tampouco, delinear as coisas como elas são em si mesmas, pois as coisas que são expostas pela linguagem não podem ser feitas no vazio, mas permeadas pelo tempo e pelas marcas das travessias humanas no mundo do sertão e nos sertões do mundo. Todavia, a fala aborda o seu ouvinte e, por conseguinte o leitor, sobre a impossibilidade de se ausentar do sertão, mesmo que somente seja possível conhecer do sertão sorratamente. Da mesma maneira que a noção de espaço, situação e lugar ao longo do pensamento ocidental, não se pode conceber o humano ou as coisas imersos e alocados no nada; ao mesmo tempo, ao se buscar entender as condições nas quais estes se estabelecem e se apresentam à apreensão dos sentidos, há uma sensação de desastrosa contradição ou um contrassenso absurdo; pois, embora seja necessário pressupor o *espaço-sertão*, este é traiçoeiro e impossível de ser domesticado pela razão ou pelas técnicas humanas: está em toda a parte, não se pode se ausentar dele, mas tampouco é possível descrever com precisão o que seja. Todavia, apresenta-se aos sentidos por suas características físicas e geográficas e, no caso de Riobaldo, por meio de sua memória e dos sentimentos nutridos por Diadorim. Em *Grande Sertão: Veredas*, entre o concreto e o abstrato, o fantástico e o realista, o racional e o místico, o *espaço-sertão* atravessa toda a narrativa.

O senhor tolere, isto é o sertão. Uns querem que não seja: que situado sertão é por os campos-gerais a fora a dentro, eles dizem, fim de rumo, terras altas, demais do Urucuia. Toleima. Para os de Corinto e do Curvelo, então, o aqui não é dito sertão? Ah, que tem maior! Lugar sertão se divulga: é onde os pastos carecem de fechos; onde um pode torar dez, quinze léguas, sem topar com casa de morador; e onde criminoso vive seu cristo-jesus, arredado do arrocho de autoridade<sup>710</sup>.

Ao flertar com o infinito nas particularidades do sertão, o ouvinte-leitor é conduzido a imaginar um espaço “*sem fecho*” em que um pode sempre andar uma légua a mais sem qualquer

<sup>709</sup> João Guimarães Rosa, *Grande Sertão: Veredas* (Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006), 532.

<sup>710</sup> João Guimarães Rosa, *Grande Sertão: Veredas* (Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006), 7-8.

mudança significativa na paisagem. Ao mesmo tempo, este mesmo espaço carece de ser concretizado nas formas geográficas, nas atividades arquitetônicas humanas, nas formas de vida e nas possibilidades de morte. Há um vínculo indissolúvel entre o interno e o externo – o humano e o sertão; o sertão e o mundo; a obra e o leitor. A *mimesis* rosiana se enraíza profundamente no mundo e o seu mundo é o sertão – um espaço representado em todas as potências da linguagem por meio do qual o narrar de Riobaldo busca entender o *profundo do mundo*<sup>711</sup>. Esta busca visa ao sentido de sua existência no espaço do sertão – em que “*viver é muito perigoso*” –, mas também, entre *sertão* e *veredas*, é possível pensar sobre o *maravilhamento* do viver. Conforme visto na breve exposição sobre as formas de entendimento do espaço, há uma tensão entre a subjetividade especulativa-imaginativa e objetividade descritiva-tecnicista ao se estudar as ideias sobre o espaço. No caso do universo rosiano, estas são interpenetráveis e permeadas pelo olhar *místico-metafísico* em que o humano constrói suas redes simbólicas e procura se orientar e se descobrir no mundo.

O *espaço-sertão* se insere profundamente em todas as características particulares que podem ser delineadas ao longo das obras rosianas, e.g., geográfica, física, mística, afetiva, mnemônica; todavia, transcende a todas estas devido à universalização dos temas e dos desejos intrínsecos do autor expressos por meio de suas construções simbólicas e de sua linguagem *mitopoética*. O mundo é uma labirinto explorado pelo ouvinte-leitor diante do contar e do narrar de Riobaldo nos *dédalos* do sertão. Atravessados pelas aventuras do jagunço em sua reconstrução de si por meio da fala, o ouvinte também é conduzido a pensar sobre o sentido cósmico do nosso mundo<sup>712</sup>. Os horizontes são mesclados no ato da fala e ao se sentar para ouvir, as percepções sobre o espaço nas construções do nosso mundo convergem para a pergunta mística do jagunço sobre a possibilidade de seu pacto. O ouvinte possui o centro do labirinto estilhaçado, entre realidade e fantasia, pelo contar do sertanejo devido à sua dúvida inquietante. Nas particularizações e na universalização do sertão, as perspectivas espaciais facilitam a interação entre os inúmeros

---

<sup>711</sup> Alan Viggiano, “Grande Sertão: Veredas: Itinerário de Riobaldo Tatarana” In *Veredas no Sertão Rosiano* (Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007), 87-99. O autor salienta que a *mimesis* rosiana possui um lugar vivencial preciso e delimitado ao longo de sua obra, tornando possível uma associação entre o interior e o exterior na experiência do *espaço-sertão*.

<sup>712</sup> José de Almeida, “Quem tem medo de Guimarães Rosa? Introdução à leitura de Grande sertão: Veredas” In *Veredas no Sertão Rosiano* (Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007), 104-127 O “projeto narrativo” ao enfatizar a distância pelos usos do tempo e da memória permite a Riobaldo buscar não apenas o profundo no curso das ações, mas também a indagar a respeito de si e se reconstruir durante o narrar. Por outro lado, na universalidade da construção do sertão como um mundo, os leitores também são conduzidos à pergunta central que é sintetizada na fórmula simbólica do pacto com o Diabo. Nas palavras de João de Almeida, “*também nós, ao percorrermos com Riobaldo as veredas do sertão, de certa maneira compartilhamos dessa mesma perturbadora e fascinante exploração do ‘mistério cósmico’, que constitui, em última análise, a essência do grande romance.*” (109).

horizontes por meio dos quais se apresenta o *místico-sertão* em suas considerações geográficas, simbólicas e míticas. Nas palavras de Walnice Nogueira Galvão, as vias sotereológicas de Riobaldo são assim apresentadas, pois:

Não se pode, tampouco, ignorar o significado simbólico que se superpõe a esse, literal: o de um espaço amplo e perigoso, cheio de percalços e armadilhas, verdadeiro labirinto espiritual, mas que admite brechas levando a saídas, vias de comunicação – talvez vias de salvação<sup>713</sup>.

Tais vias orientam não apenas a Riobaldo diante do mistério do mundo, mas ao ouvinte-leitor que atento ao contar do jagunço se vê entrelaçado entre o espaço do sertão e o espaço de sua vida. Se, de fato, “há tudo para quem souber ler”<sup>714</sup> no sertão de Guimarães Rosa, é por que, ao se aprofundar no específico do sertão, o contar do jagunço aposentado se estende para o mundo do leitor em seus temas mais importantes. Assim, não há dois planos entrecortados, mas três estipulados pela ação, a narração e a leitura. O labirinto do mundo, metáfora para explicitar o *maravilhamento* e a perplexidade do humano, é retrato por meio do sertão, em meio às peripécias e às transformações de Riobaldo. Transformar o mundo somente é possível pela transformação da linguagem<sup>715</sup>; e esta mudança somente se torna tangível quando purificada pelas experiências genuínas com o mistério do mundo. Deve-se adentrar o sertão para se sair dele, deve-se deixar se enredar pela fala do jagunço para que suas dúvidas, indagações, travessias e caminhos também nos oriente. Assim pensa Antonio Candido ao relacionar o sertão e o mundo com a existência dos leitores de Rosa:

Se o leitor aceitou as premissas deste ensaio, verá no livro um movimento que afinal reconduz do mito ao fato, faz da lenda símbolo da vida e mostra que, na literatura, a fantasia nos devolve sempre enriquecidos à realidade do cotidiano, onde se tecem os fios da nossa treva e da nossa luz, no destino que nos cabe. “A gente tem que sair do sertão! Mas só se sai do sertão é tomando conta dele adentro...” Entremos nessa realidade fluida para compreendermos o Sertão, que nos devolverá mais claros a nós mesmos e aos outros. O Sertão é o Mundo<sup>716</sup>.

---

<sup>713</sup> Walnice Nogueira Galvão, *Guimarães Rosa* (São Paulo: Publifolha, 2000), 29-30.

<sup>714</sup> Frase consagrada na crítica rosiana por Antonio Candido. Antonio Candido, “O Homem dos Avessos” In *Tese e Antítese: Ensaio* (São Paulo: companhia Editorial Naiconal, 1978), 121.

<sup>715</sup> Günter Lorenz, “Diálogo com Guimarães Rosa” In *Guimarães Rosa*, Eduardo Coutinho org (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983), 62-65.

<sup>716</sup> Antonio Candido, “O Homem dos Avessos” In *Tese e Antítese: Ensaio* (São Paulo: companhia Editorial Naiconal, 1978), 139.

As sobreposições de perspectivas e de categorias sobre os modos de apresentar e estudar o espaço permitem a construção *mitopoética* rosiana em que a linguagem transforma o mundo por se interessar pelas experiências genuínas em que o *maravilhamento* se apresenta ao ser humano em seu *mundo da vida*; neste caso, o sertão inventado por Guimarães e contado por Riobaldo. Não é possível discriminar uma única categoria de análise, pois o modo de apresentar a narrativa é permeado pela subjetividade do jagunço, por suas memórias, por seus sentimentos e por seus interesses. Assim, ao buscar delimitar o sertão exposto geograficamente, as rédeas do real são confundidas com as forças do mito; ao buscar descrever os locais em que as ações são desenvolvidas, os sentimentos por Diadorim são mesclados às afeições do autor e do narrador aos animais, às pastagens, aos rios; ao buscar apreender logicamente as travessias pelo sertão, o narrar lendário conduz os cavalos a locais distintos daquele que poderiam ser esperado. O espaço no sertão e o espaço do sertão é entrecortado por elementos *reais, mágicos, políticos, lúdicos, lógicos, lendários, mnemônicos, místicos e míticos*<sup>717</sup>.

Enunciar o sertão é pressupor todas as perspectivas em todas as suas potências em diferentes modos e atualidades. Dentre os variados exemplos sobre este amálgama de perspectivas, destacam-se aqueles em que a dualidade Deus-diabo se apresenta no narrar de Riobaldo, sobretudo se for considerado o interesse final sobre a existência do pacto com o demônio. De um lado, a crença na existência do divino a sustentar todo o sertão por meio de sua bondade, “*Deus é alegria e coragem – Ele é bondade adiante*”; do outro, os males inegáveis e a constante busca em negar o Diabo, mesmo após desejar o pacto nas *mortas veredas* e ter o silêncio – “*a gente mesmo, demais*”. Deus e Diabo, portanto, não se referem a tradições e a discursos teológicos específicos, mas uma das condições de entendimento do espaço-sertão por meio das experiências pessoais narradas por Riobaldo. Na impossível tarefa de separar o bom do mau, o sim do não, o seguro do duvidoso, o certo do errado, estas duas imagens simbólicas permeiam o entendimento do sertão e são usadas ao longo da narrativa em diversos contextos. Em decorrência da relevante mudança de atitude de

---

<sup>717</sup> Walnice Nogueira Galvão, *As formas do Falso: Um estudo sobre a ambigüidade no Grande Sertão: Veredas* (São Paulo: Perspectiva, 1972), 69-75; Walnice Nogueira Galvão, *Guimarães Rosa* (São Paulo: Publifolha, 2000), 30; 135-139. A autora entende que a marca da ambigüidade é significativa para o desenvolvimento da narrativa, mas também considera que o modo cosmológico de apresentar o sertão por meio de uma linguagem mítico-simbólica favorece na exposição do *maravilhoso* no cotidiano. No caso da segunda obra citada, salienta: “*Ao escrever o romance, marcado pelo signo da ambigüidade, Guimarães Rosa mitifica esse grande espaço interior do Brasil que é o sertão, recolhendo as sagas dos guerreiros que o habitaram. Um espaço sem fronteiras interiores nem exteriores, tendo por pontos de fuga no horizonte, aludidos, mas nunca mostrados, a cidade e o mar. Um espaço onde o maravilhoso e o fantástico fazem parte da vida cotidiana.*”

Riobaldo após contemplar o silêncio a perpetuar sua angústia sobre ser ou não pactário, as múltiplas relações entre Deus, o diabo, o sertão e o humano se tornam manifestas:

Deus deixou. Deus é urgente sem pressa. O sertão é dele. Eh! – o que o senhor quer indagar, eu sei. Porque o senhor está pensando alto, em quantidades. Eh. Do demo? Se é como corujão que se voa, de silêncio em silêncio, pegando rato-mestre, o qual carrega em mão curva... No nada disso não pensei; como é que pudesse? A invenção minha era uma, os minutos todos, tivesse um relógio. A atravessar o Liso do Suçuarão. Ia. Indo, fui ficando airoso<sup>718</sup>.

O sertão é sem pressa ao ser visto como uma paisagem, mas é “airoso” como Riobaldo pronto para atravessar o *Liso do Suçuarão* após tantas desventuras. Misturam-se, assim, pelo contar do jagunço, os horizontes de apreensão do sertão por meio de suas imagens simbólicas, dos sentimentos do narrador, das estruturas simbólicas e das características físicas ou geográficas dos locais destacados. Se o sertão não impõe ao humano o seu destino, tampouco é algo indiferente às peripécias deste; ao seu tempo, a simbologia mística representada pela afirmação do divino e pela negação do diabo predispõe uma interação entre as ações humanas e os seus sentidos sagrados mediante as travessias humanas no “*sertão do mundo*”. O humano existe no sertão, o divino por intermédio das ações humanas se manifesta:

E nisto, que conto ao senhor, se vê o sertão do mundo. Que Deus existe, sim, devagarinho, depressa. Ele existe – mas quase só por intermédio da ação das pessoas: de bons e maus. Coisas imensas no mundo. O grande-sertão é a forte arma. Deus é um gatilho?<sup>719</sup>

Ações estas que conduzem Riobaldo através do grande rio na companhia do menino e do sertão ao lado do jagunço Reinaldo, seu amado companheiro Diadorim. Ações humanas que conduzem Riobaldo para a chefia e acarretam as consequências da infausta sentença “*o diabo na rua, no meio do redemunho*”, explicitada na batalha final em que a morte revela o grande amor vivido e nunca tido. O sertão, espaço da vida e da morte, do encontro e do desencontro, de Deus e do diabo. Tão profundamente entranhado no humano que os destinos das ações e da natureza se misturam a ponto de se confundir os agentes humanos por meio da mística da palavra e da enunciação do narrar do jagunço. O espaço da vida se mistura ao espaço da batalha e, entre o

<sup>718</sup>João Guimarães Rosa, *Grande Sertão: Veredas* (Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006), 503.

<sup>719</sup>João Guimarães Rosa, *Grande Sertão: Veredas* (Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006), 343.

apresentado e antevisto, misturam-se o físico, o metafísico, o místico e o afetivo no vocábulo sertão.

O que era um riso escondido, tão exato em mim, como o meu mesmo, atabafado. Onde desconfiei. Não pensei no que não queria pensar; e certifiquei que isso era idéia falsa próxima; e, então, eu ia denunciar nome, dar a cita: ... Satanão! Sujo!... e dele disse somentes – S... – Sertão... Sertão...

Na meia-detença, ouvi um limpado de garganta. Virei para trás. Só era o cego Borromeu, que moveu os braços e as mãos; feio, feito negro que embala clavinote. Sem nem sei por que, mal que perguntei:

– “Você é o Sertão?!”

– “Ossenhon perfeitamém, ossenhon perfeitamém... Que sou é o cego Borromeu... Ossenhon meussenhor...” – ele retorquiu.

– “Voxe, uai! Não entendo...” – tartamelei.

Gago, não: gagaz<sup>720</sup>.

Gagos e *gagazes* somos na tentativa de decifrar o mistério do mundo, conforme as noções de espaço e o sertão apresentado por Rosa nos indicam. Tão intrincados os homens, suas crenças e o sertão que estes se confundem mesmo na aglutinação e aliteração da letra “s” no desenrolar do derradeiro relato. O sertão é melhor descrito por metáforas, pois qualquer intenção de expressar o mesmo diretamente flerta com o vazio, com a inconsistência, com o paradoxo, com a cegueira da razão e a gaguez da fala humana. Esta abordagem se funda em uma atitude teórica consciente do autor, o qual considera a linguagem como uma possibilidade de tratar do inefável, ao ser constantemente investigada em suas condições, heranças e predisposições. No entanto, mostra-se impossível formular uma sintática perfeita em que sejam evitados os paradoxos ou as contradições lógicas. Ao buscar uma linguagem que trate do “vertente”, i.e., do fundo e da eclosão do ser-evento no mundo, deseja-se algo que supere as regras “matemáticas” ou “lógicas”, pois “*elas não valem para o homem*” em sua vida perante o infinito. Deste modo, mostra-se como o estilo rosiano visa a incorporar os múltiplos horizontes de entendimento nas inúmeras características do sertão em suas descrições, construções, rememorações. Sem elucidar o mistério, mas por causa do mistério no mundo do sertão e no sertão do mundo, nem Riobaldo, e tampouco o seu ouvinte-leitor, pode fornecer uma expressão do espaço-sertão sem as polissemias, ambiguidades e paradoxos do narrar proposto por Rosa. Interrogado por Günter Lorenz se esta perspectiva, presenciada na própria

<sup>720</sup> João Guimarães Rosa, *Grande Sertão: Veredas* (Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006), 591.

pessoa de Guimarães Rosa, poderia ser interpretada como uma incoerência, o autor alude para o fundo paradoxal do mundo:

A vida, a morte, tudo é, no fundo, um paradoxo. Os paradoxos existem para que ainda se possa exprimir algo para o qual não existem palavras. Por isso, acho que um paradoxo bem formulado é mais importante que toda a matemática, pois ela própria é um paradoxo, porque cada fórmula que o homem pode empregar é um paradoxo<sup>721</sup>.

Estudar o espaço pode conduzir a razão humana a embaraços impossíveis de serem superados pela própria razão; do mesmo modo o sertão, entre sentimentos e pensamentos, somente por meio de um modo de apresentação que contenha o contraditório pode apresentar o sentido e o supra-senso almejado pelo autor. Inclui-se, neste contexto, o “*método que implica na utilização de cada palavra como se ela tivesse acabado de nascer, para limpá-la das impurezas da linguagem cotidiana e reduzi-la a seu sentido original*”<sup>722</sup>. Assim, ao transformar a linguagem para transformar o mundo, acredita-se que a relação do humano com o sertão somente pode se dar nas constituições *mitopoéticas* do narrar que busca lapidar a experiência em busca do genuíno ao retirar o inautêntico. Tais características somente possuem sua vigência no contexto do *mundo da vida* e nos três níveis propostos da narrativa rosiana: o sertão, o contar e o mundo implícito pelo leitor. Misturam-se mundo e sertão, leitor e ouvinte, Riobaldo narrador e Riobaldo jagunço. Assim, somente pelos traços do contar de Riobaldo é possível adentrar o universo proposto por Rosa, mas também compreender os modos pelos quais o sertão se *espacializa* na narrativa e como as formas de retratar o espaço possibilitam algumas apresentações do sertão.

A relação entre a linguagem e a realidade é permeada pela invenção imaginativa que a todo instante transforma as imagens herdadas do mundo para pesquisar o fundo e o “vertente” e como este pode ser apreendido pela consciência humana. Eis, o que no contexto desta tese, pode-se anunciar como um intento fenomenológico de Guimarães Rosa: investigar o *mundo da vida* do sertão a partir do *maravilhamento* humano diante do mistério do mundo<sup>723</sup>. Ademais, por meio de

---

<sup>721</sup> Günter Lorenz, “Diálogo com Guimarães Rosa” In *Guimarães Rosa*, Eduardo Coutinho org. (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983), 68.

<sup>722</sup> Günter Lorenz, “Diálogo com Guimarães Rosa” In *Guimarães Rosa*, Eduardo Coutinho org. (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983), 81.

<sup>723</sup> João Guimarães Rosa, *Tutameia* (Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009), 29-40. Ao estar contra algumas premissas historiográficas de tendências positivas, a estória permite ao ser humano adentrar a história de um povo, de uma nação, de uma comunidade. Eduardo Portella, “A Estória Cont(r)a a História” In *Guimarães Rosa*, Eduardo Coutinho org. (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983), 198-201



suas narrativas, apresenta-se o sertão como o espaço vivido, estudado, concebido e expresso por meio das linguagens humanas perpassadas pelas razões e pelos mitos. Ao revitalizar a linguagem, purificando-a dos dicionários e de suas descontextualizações, o autor visa a uma renovação do humano. A performance retórica disposta ao longo da obra rosiana funde prosa e poesia, ao passo em que uma nova imagem do mundo é produzida por meio da linguagem<sup>724</sup>. Assim, somente é possível adentrar o sertão proposto pelo autor por meio da leitura de seus textos e, no caso de *Grande Sertão: Veredas*, pela escuta de Riobaldo. A universalidade do sertão, sobretudo na caracterização da situação humana no mundo, constitui-se por e através das inúmeras reinvenções da linguagem pelo autor

*Grande Sertão: Veredas* se apresenta em linhas narrativas que se entrecortam constantemente em relações indissociáveis, mas nunca determinantes entre o sertão e o humano<sup>725</sup>. O espaço somente pode ser percebido, apreendido e exposto no mundo do sertão e por meio de suas falas contextualizadas – inacessíveis àqueles que não se detém para o ouvir o *devagar dos acontecimentos*. As imagens dos inúmeros horizontes apresentados pelo falar de Riobaldo não oferecem uma representação mimética que almeje a retratar bijetivamente a realidade; entretanto, por suas formas poéticas, permeadas pela imaginação na formação de jogos linguísticos, analogias e metáforas, o sentido pode ser obtido em seu contexto de narração ou enunciação pelas metamorfoses da linguagem. Neste sentido João Hansen afirma que a imaginação utilizada por Guimarães Rosa é “*produtiva*” e não “*reprodutora*” pois:

Desloca-se das imagens dos usos linguísticos e literários que o leitor tem na memória, inventando a forma como imagem das transições da sua apreensão intuitiva das formas representadas no devir do seu movimento como leitor. Nela, as essências da metafísica e suas filiais religiosas não são substâncias a serem interpretadas como revelação de fundo. São substanciais apenas funcionalmente.

---

<sup>724</sup> Eduardo Coutinho, “Guimarães Rosa e o Processo de Revitalização da Linguagem” In *Guimarães Rosa*, Eduardo Coutinho org. (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983), 218-219. Há uma inter-penetração entre as ideias metafísicas herdadas da vida e as articulações filológicas que desvelam a experiência humana nas transformações tanto dos significados, mas também dos meios significantes de exposição. Neste sentido, não há criações linguísticas arbitrárias no universo rosiano, mas são exploradas “*as possibilidades latentes dentro do sistema da língua*”. Eduardo Coutinho, “Guimarães Rosa e o Processo de Revitalização da Linguagem” In *Guimarães Rosa*, Eduardo Coutinho org. (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983), 205.

<sup>725</sup> Há algumas leituras críticas da obra que procuram delinear uma distinção entre o plano do narrado e o plano do diálogo entre Riobaldo e o visitante desconhecido. Desta maneira, destacam a objetividade dos fatos passados e a subjetividade do presente. “*Grande parte do livro se estrutura em duas linhas paralelas: a objetiva, de combates e andanças – criadoras da personalidade do jagunço que termina chefe do bando – e a subjetiva, marchas e contramarchas de um espírito estranhamente místico, oscilando entre Deus e o Diabo*”. M. Cavalcanti Proença, “Trilhas no Grande Sertão” In *Augusto dos Anjos e Outros Ensaios* (Rio de Janeiro: José Olympio, 1959), 155. De fato, esta contrapartida existe, todavia, não é possível discriminar tais planos, pois o leitor somente possui acesso ao relato *mitopoético* de Riobaldo.

Como peças do artifício produtor do fundo indefinido dessa apreensão, suas imagens fazem falar o que a ideologia silencia. As coisas figuradas nela só têm existência como a realidade do possível poético que estranha os hábitos perceptivos do leitor<sup>726</sup>.

Hansen, neste texto, possui uma clara tendência a relegar as imagens, construídas ao longo da narrativa, apenas para a funcionalidade, retirando qualquer sentido de interpretação – caracterizada por Hansen – como “metafísico-religiosa”. Se por um lado tal leitura possibilita uma apreensão do processo comunicativo rosiano por meio de suas imagens na pragmática do texto; esta também, se utilizada a ponto de desmistificar estas imagens, centralizando em suas funções no universo rosiano, não se sustenta pelo próprio sistema de relações que estas imagens criam e re-significam por meio de suas características simbólicas. Parafrazeando o próprio Hansen<sup>727</sup>, ao deformar as imagens, o léxico, a sintática e semântica, Rosa sustenta uma “*verossimilhança*” em relação ao Mistério, pois cria, na funcionalidade do fundo, um novo discurso no qual o sertão possa ser enunciado e a vida nele corajosamente vivida. Pela palavra “*sertão*”, o mundo para o leitor, é *re-estabelecido*, seja pelo ato narrativo de Riobaldo, seja pela leitura da obra que nos coloca diante dos perigos do mundo. Contudo, o sertão mesmo não pode ser representado<sup>728</sup>, mas enunciado e, assim, tangenciado pela fala e pela memória. As *trans-formações* da linguagem visam, nas palavras de Riobaldo, a tratar do mais *profundo*. O fundo sertanejo e sua funcionalidade na narrativa podem auxiliar o ouvinte-leitor por meio da simbologia herdada do autor nas palavras do narrador. A *desorganização ordenada* da memória contada visa à enfatizar o relevante, a saber: a possibilidade de viver depois de descobrir o vivido e o não vivido ao lado de Diadorim; e a existência do pacto ou a inexistência do diabo. Para tanto, a junção entre mundo e sertão atravessa as características

---

<sup>726</sup> João Adolfo Hansen, “Forma, indeterminação e Funcionalidade das imagens de Guimarães Rosa” In *Veredas no Sertão Rosiano* (Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007), 32.

<sup>727</sup> Em outro texto do autor, sustenta-se a pluralidade da obra rosiana, sobretudo a historicidade do sertão em sua dupla e tensa relação entre “produção” e “produto” por meio dos quais não apenas as formas materiais, mas também os discursos ideológicos são sobrepostos na narrativa. João Adolfo Hansen, *A ficção da Literatura em Grande Sertão: Veredas* (São Paulo: Hedra, 2000), 191-193. A funcionalidade dos usos linguísticos e das formas narrativas não excluem o discurso metafísico, neste caso em sua versão política, mas assegura aos mesmos um espaço vivido por meio do qual estes podem se sustentar.

<sup>728</sup> João Adolfo Hansen, “Forma, indeterminação e Funcionalidade das imagens de Guimarães Rosa” In *Veredas no Sertão Rosiano* (Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007), 30. O sertão é uma ficção crítica expressa por meio de imagens e suas indeterminações. Assim, conclui o autor que “o leitor encontra a negação da “lógica” e a afirmação dessa outra coisa, efetuada artificialmente como coisa alheia à representação. Na efetuação, as imagens de Rosa orientam o sentido poético sugerido no indeterminado da forma como evidência do sentido objetivo da liberdade da arte”. De fato, a liberdade, expressa em diversos níveis da obra rosiana, inclusive o uso linguístico e literário de inúmeras formas e jogos de linguagem é expressa justamente naquilo que não pode ser representado, mas é constantemente tangenciado: o sertão. Todavia, esta profunda liberdade possui seus limites e suas condições nas heranças recebidas e re-significadas pelo autor.

físicas, geográficas, psicológicas, religiosas e a estas transcende. Cabe ao leitor *viver perigosamente* nos entrecortes dos inúmeros horizontes propostos no contar de Riobaldo.

*Entre-cortes* são apresentados o espaço e o sertão na verossimilhança do narrar e no ato da leitura. A fala almeja a explicitar a relação do humano no mundo, desvelando o importante que é obscurecido pelos acontecimentos da vida. Entre o visível e o invisível – aquilo que pode ser apreendido pelos sentidos e aquilo que carece reflexão – a fala de Riobaldo possui elementos sotereológicos e anagógicos, pois, ao narrar, o jagunço não apenas se apresenta ao ouvinte, mas se reconstrói pelo diálogo<sup>729</sup>. A pluralidade de funções atribuídas a Riobaldo reflete a diversidade de considerações a respeito do sertão, pois entre a ação e a narração o sertão também é modificado pela memória afetiva do jagunço ao mesmo tempo em que se sustenta firmemente em sua experiência. O sertão é a vida e é a morte, indissociável relação que a todos perpassa e somente pode ser reconstituído pela linguagem que avalia o profundo das coisas. Deste modo, constata-se que a presença exterior irrevogável somente passa a ser compreendida pela intimidade do humano a viver sua plena existência em relação profunda com o seu meio. O *espaço-sertão*, portanto, é múltiplo, multifacetado e polissêmico. Todavia, ao narrar, o afeto e a força da memória redimensiona o espaço do sertão para a centralidade do que se deseja. Nas palavras de José Carlos Garbuglio:

Se o objeto da conceituação se mostra assim polifacetado e se indica a existência de ângulos tão diversos por onde não pode ser apreendido, está visto que a realidade se conforma a esse caráter difuso, tornando-se flexível em sua configuração. Se a existência do sertão é incontestável, inclusive pela marca com que rubrica os homens que se lhe amoldam, os atributos que o definem apenas roçam a superfície sem penetrar o miolo do objeto. Neste modo, permanece sujeito às sensações e às circunstâncias forjadas dos momentos de definição do homem. Vale dizer, a ideia de sertão se converte em uma ideia interiorizada e ganha em subjetividade dimensões ilimitadas. Por isso, a utilização de um processo de natureza racional, a lógica dos referentes, não pode conduzir a nenhuma solução de caráter geral, porque se limitará sempre aos aspectos inteligíveis deixando de lado os apenas sensíveis. Ora, a imagem do espaço geográfico em que decorrem as ações e as experiências do narrador, se eleva em interiorização e particularização, porque imagem construída, sobretudo, pela afeição<sup>730</sup>.

---

<sup>729</sup> Wilson José Leffa, “Elementos anagógicos em Grande Sertão: Veredas” *Organon* 15 (1986):129-141. Rememorar a travessia no sertão é para o jagunço uma fonte de elementos místicos, metafísicos e religiosos que permitem ao mesmo uma renovação de si em seu ato narrativo.

<sup>730</sup> José Carlos Garbuglio, *Rosa em 2 Tempos* (São Paulo: Nankin, 2005), 69.

O sertão somente pode ser apreendido pela interiorização da subjetividade humana em sua reflexão profunda sobre os acontecimentos. Tal constatação corrobora os trechos selecionados e investigados, sobretudo no que se refere à afeição de Riobaldo por Diadorim, os medos e receios das travessias, a força mística e *mitopoética* dos lugares ao longo da narrativa. Assim, ao afirmar que cada sentença sobre a realidade se reveste de paradoxos para ser o mais próximo possível do que se deseja, o *espaço-sertão* somente pode se desvelar nas incongruências da linguagem, nos limites da racionalidade e na inserção dos problemas mais profundos do humano. Assim, o sertão é um espaço de vida no qual as eminentes ações e reflexões humanas ganham seu vigor. Qualquer tentativa de se aproximar do que seja este espaço, do Vero, do Belo e do Bom somente pode ser feita indiretamente, pois carece do humano, seus sentidos, suas lembranças e seus interesses<sup>731</sup>. Do mesmo modo que Riobaldo “*não acerta no contar por remover o mexido alto*”, tampouco nós ao adentrarmos o sertão pelo ouvir podemos separar o bom do mau, o belo do feio, o vero do falso. Embora se deseje “*apontar os opostos*”, classificando-os e os delimitando<sup>732</sup>, o sertão se apresenta na mistura dos opostos a abarcar a todos em seus perigos. E ao ser engolido pelo sertão e nele buscar se encontrar, o humano se vê jogado entre o “*Nada*” e o “*Tudo*”<sup>733</sup>, habitando a clareia que possibilita ao humano ser e compreender o seu lugar no espaço-sertão. Ao cuidar de si e da clareia existente entre o finito e o infinito, o dizível e o inexorável, o determinado e o indeterminado, o humano vislumbra as encruzilhadas da vida que o possibilitam narrar sua estória – mecanismo pelo qual sua identidade e sua alteridade se manifestam pela fala. Assim, a interioridade do espaço-sertão possibilita a clareia do Ser; nas palavras de Manuel Antônio de Castro:

O que é a clareia? É o entre de ser e não-ser, é uma doação da floresta, é o livre aberto no qual entre-experenciamos cotidianamente nosso projeto de ser o não-ser. É nosso permanente entre-limiar de abertura para o ser e de afirmação de nossa identidade e diferença. É o entre-lugar de nosso ser conosco mesmo e com

<sup>731</sup> Conforme indicado por Eduardo Coutinho, *o Físico, o Ético e o Místico* são inter-relacionados ao longo da obra rosiana para as exposições, descrições e considerações do sertão. Todavia, diante da exposição da tese, opta-se pela inserção do Vero, do Bom e do Belo. Eduardo Coutinho, “Guimarães Rosa e o Processo de Revitalização da Linguagem” *Guimarães Rosa*, Eduardo Coutinho org. (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983), 225-226.

<sup>732</sup> Riobaldo deseja, em um dado momento, ser o “*ponteador de opostos*”, pois afirma carecer *que o bom seja bom e o ruim seja ruim*. Todavia, tal atitude não se sustenta ao longo da narrativa, pois, nas travessias das veredas do sertão, esta distinção tende a se dissolver em contextos distintos e nas ações contadas pelo jagunço. Walnice Nogueira Galvão, *As formas do Falso: Um estudo sobre a ambigüidade no Grande Sertão: Veredas* (São Paulo: Perspectiva, 1972), 75-77.

<sup>733</sup> Manuel Antônio de Castro, “Grande Ser-Tao: diálogos amorosos” In *Veredas no Sertão Rosiano* (Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007), 142-143. A questão maior do humano, portanto, é a manifestação do Ser que torna possível pensar e cuidar de si no espaço da vida no Ser-Tao.

os outros, enquanto auto-diálogo e hetero-diálogo com o outro. Por isso, ela será o lugar do pacto<sup>734</sup>.

O sertão é o entre-cortes de horizontes que interiorizados e exteriorizados formulam o lugar em que o humano vive, decide seu destino e reflete sobre o sentido de sua existência. Eis um espaço mistificado em que o geográfico, o político, o físico, o metafísico e todas as outras possibilidades interpretativas do sertão estão condicionadas pela fala de Riobaldo que deseja investigar o vertente. A realidade é múltipla, ambígua, paradoxal e impossível de ser separada em categorias simples para a avaliação. No entanto, ao ter o sertão dentro de si, imaginar e conceber o espaço em que vive por meio de sua fala, o jagunço aposentado transforma o mundo em seu relato, pois, ao “*ultrapassar a pura referencialidade*”, este universo chamado sertão é um espaço de criação<sup>735</sup>.

### 3.4 O espaço do infinito e os labirintos de Jorge Luis Borges<sup>736</sup>

I suppose philosophy springs from our perplexity. If you've read what I may be allowed to call “my works” – if you've read my sketches, whatever they are – you'd find that there is a very obvious symbol of perplexity to be found all the time, and that is the maze. I find that a very obvious symbol of perplexity. A maze and amazement go together, no? A symbol of amazement would be the maze<sup>737</sup>.

<sup>734</sup> Manuel Antônio de Castro, “Grande Ser-Tao: diálogos amorosos” In *Veredas no Sertão Rosiano* (Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007), 166.

<sup>735</sup> Eduardo Coutinho, *Em Busca da Terceira Margem: Ensaios sobre Grande Sertão: Veredas* (Salvador: Fundação Casa Jorge Amado, 1993), 28-31. Há uma clara distinção entre o pensamento regionalista Brasileiro e estas posições rosianas, mas, também, promove-se uma nova concepção do espaço-sertão, pois a transformação da linguagem ambiciona a uma mudança nos modos de compreensão do mundo. A distinção entre as tendências regionalistas e as realistas é feita em uma “*visão do sertão como realidade múltipla e ambígua, ao mesmo tempo específica e genérica, concreta e abstrata, exterior e interior*”. Ao seu tempo, todavia, o grande conto de Rosa apresenta o sertão como uma “*realidade viva e dinâmica, profunda e contraditória, dada a conhecer ao leitor através da visão e experiência existencial de um indivíduo que a carrega nas veias*”.

<sup>736</sup> Há diferentes edições das obras completas de Jorge Luis Borges, as editadas pela Emecé procuram seguir a ordem cronológica de publicação, embora alguns dos textos sejam datados anteriormente. A presente exposição trabalhou com duas edições distintas e optou por uma em especial no modelo das citações que seguem. As edições da década de oitenta que tivemos acesso, não continham alguns textos publicados de maneira avulsa em distintos lugares ou postumamente, e.g., a conhecida coleção de prólogos ou ensaio sobre obras imprescindíveis da literatura. Optou-se, pela facilidade de acesso, em trabalhar com a edição argentina de dois volumes para a maioria das citações: Jorge Luis Borges, *Obras Completas 1923- 1972* (Buenos Aires: Emecé Editores, 1984); *Jorge Luis Borges, Obras Completas 1975-1985* (Buenos Aires: Emecé Editores, 1989). Tais textos correspondem aos três volumes da edição espanhola de 1996, feita pela própria Emecé. Todavia, devido ao uso de alguns textos selecionados para o quarto volume, entre os quais as palestras reunidas sob o título *Borges Oral*, este será citado. Jorge Luis Borges, *Obras Completas 1975-1988* (Barcelona: Emecé, 1996). Explica-se, assim, sem qualquer estranhamento, a ausência de um hipotético terceiro volume omisso da exposição. Procurou-se também, sempre que necessário, expor a obra particular de Borges nas referências, devido às inúmeras edições particulares.

<sup>737</sup> Denis Dutton, Palencia-Roth e Lawrence Berkove, “‘...Merely a Man of Letters’: An Interview with Jorge Luis Borges” *Philosophy and Literature* 1 (1977):337-341. Trad. “*Eu penso que a Filosofia surja de nossa perplexidade.*

O leitor constantemente se depara com o fascínio intelectual e místico do ser humano diante do mistério no mundo ao ler os contos e poemas de Jorge Luis Borges. Por um lado, em muitos momentos o escritor argentino descreve o desejo imenso por apreender a realidade em suas múltiplas conotações e considerações; por outro, ao fascinar personagens, leitores, o autor e a concepção sobre o modo de ser humano no mundo, o mistério se mantém inatingível, ainda que se apresente na narrativa e na leitura. As considerações intelectuais, filosóficas, científicas, teológicas, históricas e literárias, misturam-se às descrições e ao modo de narrar peculiar de Borges. Ao serem expressas literariamente, as recepções das diversas correntes filosóficas permitem inúmeras discussões críticas sobre os modos pelos quais a invenção, a retórica, a memória, a imaginação, o fantástico e a ficção se relacionam com os modos de compreender o mundo, e.g., mediante as considerações existenciais, científicas, culturais, religiosas ao longo de toda a sua obra.

Qualquer trabalho crítico sobre as obras de Borges requer uma desobediência juvenil às indicações do próprio autor a respeito do modo pelo qual seus textos deveriam ser apreciados. Em diversos momentos de sua trajetória pública, o escritor argentino diferencia tacitamente o excessivo rigor crítico- intelectual da leitura e da escrita; dos momentos lúdicos diante do texto a proporcionar o fascínio e o *maravilhamento*<sup>738</sup>. Assim, todo crítico diante da obra de Borges deveria cumprir a impossível tarefa de não pensar sobremaneira a respeito dos objetos textuais diante de si e das condições artísticas, estéticas e literárias em que estes habitam. Embora estes possuam claras diretrizes intelectuais específicas e provoquem no leitor inúmeras outras considerações marcadas

---

*Se você já leu, permita-me chamar, de “meus trabalhos” – se você já leu meus rascunhos, o que quer que estes sejam – você verá que existe um óbvio símbolo de perplexidade a ser encontrado a todo o tempo, e este é o Labirinto. Creio ser este um óbvio símbolo de perplexidade. Um labirinto [maze] e maravilhamento [amazement] juntos, no? Um símbolo para o maravilhamento pode ser o labirinto”.*

<sup>738</sup> Dois casos são suficientes para exemplificar o descrito: “*Quando estou escrevendo algo, tento não compreendê-lo. Não acho que a inteligência tenha muito a ver com o trabalho de um escritor. Acho que um dos pecados da literatura moderna é ser muito autoconsciente*” e “*Y em lo que se refiere a artículos, bibliografías y demás, no tenéis que preocuparos. Lo único que tienen que hacer es ler los autores*”. Jorge Luis Borges, *Este Ofício do Verso* (São Paulo: Companhia das Letras, 2000), 123; Richard Burgin, *Conversaciones con Jorge Luis Borges* (Madrid: Taurus Ediciones, 1974), 142-143. A primeira citação, refere-se a uma conferência em Havard, todavia, trata-se de uma tese constantemente repetida em entrevistas e outras exposições. A segunda, insere-se em uma discussão sobre o prazer da literatura e como Borges propõe o estudo das obras a seus alunos. Enfim, pode-se relembrar a tensão entre uma escrita clara e a dificuldade da interpretação de seus textos a percorrer toda a trajetória de Borges e a recepção de suas obras. Por um lado, há o desejo de uma escrita cristalina, obtida com maestria por meio de seus poemas, contos e histórias. Todavia, há um afastamento de parte do público leitor por diversos motivos. O próprio autor contextualiza tais considerações nas edições posteriores de seus contos. Richard Burgin, *Conversaciones*, 43-65. Ademais, caracteriza, humoristicamente, a boa recepção de suas obras internacionalmente por se tratar de um autor latino americano, exótico, de idade avançada e cego. Trata-se, portanto, de uma busca pelo prazer literário, pela clareza de expressão e pela múltipla recepção de seus textos que se desenvolve por meio de suas leituras e escritas.

pela tradição acadêmica, a sugestão do próprio autor enfatiza mais o prazer de adentrar o infinito ínfimo de suas fábulas e de seus contos do que analisar estes criticamente. Contudo, diante da tarefa de estudar a maneira pela qual a ideia de espaço é literariamente apresentada por Borges, deve-se, ironicamente, ignorar os conselhos do próprio autor e indagar a respeito das premissas, expressões e reverberações das ideias de espaço por meio de uma *fenomenologia da leitura* através de alguns textos pontuais. Ao assim proceder, encontramos-nos diante da tarefa de cada escritor, “*inventar nossos precursores*” e o “*modo como estes e nós modificamos o passado e o futuro*” em uma produção literária em nosso presente pelos atos da escrita e da leitura<sup>739</sup>. Ora, a escolha de Borges e a investigação da noção de espaço em seus textos já desempenha uma característica inerente a esta invenção autoral. A tarefa crítica apresentada, portanto, fundamenta-se em uma ironia: ignorar os conselhos do mestre para segui-lo.

Diante da crítica literária borgiana, para detectar, investigar e estudar os precursores intelectuais de Borges, a apreciação estética de seus textos é mais significativa do que a averiguação histórica, social e crítica. Tais considerações formam um paralelo entre o pensamento literário e a criação literária, pois, em seus contos, Borges constantemente nos convida a uma organização cósmica e temporal que requer mais uma apreciação particular de seus *con-textos* específicos do que uma aproximação teórica generalizadora. Deste modo, para cumprir a tarefa de estudar as ideias sobre o espaço apresentadas por Borges, focar-se-á primeiramente em um estudo literário de seus textos.

Todavia, mostra-se impossível ignorar as inúmeras considerações intelectuais que o escritor argentino integra em seu labor poético-narrativo, sobretudo diante do ato receptivo de seus inúmeros leitores. Em outras palavras, as relações e analogias com as demais obras do pensamento humano estão presentes nos textos destacados, ao mesmo tempo em que possuem uma relação íntima, peculiar e pessoal com o escritor argentino; entretanto, somente ao entrar no universo proposto por Borges pelo “*prazer literário*”, torna-se possível estudar intelectualmente as ideias

---

<sup>739</sup> Trata-se da famosa relação existente entre a obra e seu autor, i.e., o hipotético problema sobre se a obra é inventada pelo autor ou este é uma invenção daquela em seu ato contínuo de expressão e recepção. Borges assinala tal conjectura em muitos momentos de sua obra, sobretudo nas inúmeras maneiras em que interpreta o monismo em associação ao idealismo de Berkeley ou ao pensamento de Schopenhauer. As paráfrases acima fazem parte de seu ensaio sobre Kafka, no qual Borges relata como a busca por precursores de um escritor somente pode ser realizada diante de um estudo minucioso dos textos escritos e, portanto, segue, necessariamente, as pistas deixadas e uma auto-expressão do autor. Portanto, não apenas nos textos kafkaniano, mas em todos aqueles que este autor ressignifica estão presentes as diretrizes de seus escritos e pensamentos. Pode-se concluir, assim, ser impossível distinguir entre obra e pessoa, autor e expressão, visto que estes se apresentam conjuntamente ao receptor. Jorge Luis Borges, *Kafka y sus Precursores* In *Otras Inquisiciones* (OC I 710-713).

consideradas e expressas ao longo de sua vasta obra. Tal procedimento não significa ignorar as relações e inter-relações com os diversos saberes, mas pressupor – e hipoteticamente olvidar – os mesmos ao privilegiar os textos em sua ação comunicativa. Sente-se o texto e este nos convida a entrar nos labirintos tortuosos da escrita-leitura, nos quais o ser humano se inventa em sua busca pela felicidade<sup>740</sup>.

Assim, dentre as áreas que interessam diretamente aos propósitos da presente exposição, destacam-se: a matemática<sup>741</sup>, a filosofia<sup>742</sup>, a teologia<sup>743</sup>, assim também algumas relações com as

---

<sup>740</sup> Tal releitura das palavras de Borges, referem-se à tarefa de sentir a poesia para que dela possa se tirar o máximo, incluindo a felicidade, ainda que a escrita se dê também devido à infelicidade. Richard Burgin, *Conversaciones con Jorge Luis Borges* (Madrid: Taurus, 1969), 157-158. Ora, quanto ao sentir a poesia e suas expressões literárias em consonância à felicidade, diz-nos Borges, em suas palestras reunidas em *Siete Noches*: “Hay personas que sienten escasamente la poesía; generalmente se dedican a enseñarla. Yo creo sentir la poesía y creo no haberla enseñado; no he enseñado el amor de tal texto, de tal otro: he enseñado a mis estudiantes a que quieran la literatura, a que vean en la literatura una forma de felicidad”. *La Poesía*, OC II, 254-266.

<sup>741</sup> Alguns exemplos sobre o modo como as obras de Borges podem ser contextualizadas em um contexto matemático são: William Goldbloom Bloch, *The Unimaginable Mathematics of Borges' Library of Babel* (New York: Oxford University Press, 2008); Guillermo Martinez, *Borges and Mathematics* (West Lafayette: Purdue University Press, 2011); Mercedes Blanco, “La parable et les paradoxes: Paradoxes mathématiques dans un conte de Borges” *Poétique* 55 (1983): 259-281. William Bloch mostra como inúmeras teorias e ideias matemáticas podem ganhar um novo significado durante a leitura dos contos borgianos, como *La biblioteca de Babel* e *El Libro de Arena*. Destacam-se considerações sobre Combinatória, Análise, Topologia, Geometria, Grafos, Homomorfismo em algumas estruturas. De acordo com o autor, a pretensão do livro seria enriquecer os leitores de Borges com as inúmeras possibilidades interpretativas do conto sobre a biblioteca infinita, possuindo um leitor implícito transdisciplinar e particularizado em Umberto Eco. Guillermo Martinez atesta as aproximações borgiana do pensamento matemático, em especial nos limites epistemológicos dos paradoxos presentes em muitos de seus contos. Assim, destaca-se a incerteza, associada diretamente a objetos do pensamento matemático, e.g., o infinito, mas também destaca as formas em que a abstração matemática se relaciona com o pensamento humano em geral, sobretudo em seu caráter intelectual, filosófico ou metafísico. Conclui que os elementos matemáticos variados ao longo de toda a obra de Borges podem se relacionar ao estilo deste escritor e não somente a temas utilizados por ele. Ao longo do livro diversos temas matemáticos se misturam a perspectivas filosóficas em uma perspectiva ensaística. Por fim, Mercedes Blanco expõe como argumentos matemáticos não intuitivos a respeito da cardinalidade dos conjuntos numéricos são referenciados, sobretudo, no que tange ao entendimento do contínuo e do infinito em relação ao espaço e à disposição arquitetônica do relato borgiano *Parabola del Palacio*. Acredita a autora que o texto em questão incorpora de maneira precisa, embora imaginativa, tais ideias matemáticas.

<sup>742</sup> Dentre as inúmeras obras sobre os textos de Borges e a Filosofia, seguem alguns exemplos que abordam o tema diretamente: W.H. Bossart, *Borges and Philosophy: Self, Time and Metaphysics* (New York: Peterlang, 2003); Juan Nuño, *La Filosofía de Borges* (Ciudad del México: Fondo de Cultura Económica, 1986); Andrés Lema-Hincapié, *Borges..., ¿Filósofo? Creación Literaria y Filosofía en la Obra de Jorge Luis Borges* (Ithaca: Cornell University, Doctor Dissertation in Philosophy, 2008.); Andrés Lema-Hincapié, “Borges y la Filosofía Occidental: Algunos momentos de la Crítica” *Revista Praxis Filosófica* 14 (2002): 99-115; Roberto Paoli, “Borges y Schopenhauer” *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 24 (1986): 173-208; Francisco José Martins, “Las Representaciones Literarias del Mundo: Borges y Schopenhauer” In *El Siglo de Borges vol II: Literatura, Ciencia, Filosofía*, ed. Alfonso de Toro e Susanna Regazzoni (Madrid: Iberoamericana, 1999), 139-150; Fernando Savater, “Borges y la Filosofía” In *El Siglo de Borges vol II: Literatura, Ciencia, Filosofía*, ed. Alfonso de Toro e Susanna Regazzoni (Madrid: Iberoamericana, 1999), 123-129; Frances Weber, “Borges's Stories: Fiction and Philosophy” *Hispanic Review* 36 (1968): 124-141.

<sup>743</sup> Destacam-se alguns trabalhos que relacionam a característica apofântica, as descrições de epifanias e o modo narrativo em paralelo com as tradições ocidentais e elementos de orientalismo. Annette Flynn, *The Quest for God in the Work of Borges* (New York: Continuum International, 2009); Jon Thiem, “Borges, Dante, and the Poetics of Total Vision” *Comparative Literature* 40.2 (1988), 97-121; Julio Ortega, “‘El Aleph’ y el lenguaje epifánico” In *El Siglo de*



ciências em geral<sup>744</sup>. Todavia, convém destacar que o *idealismo-subjetivista*, inspirado em Berkeley, Hume e Schopenhauer, é uma das grandes forças inspiradoras do escritor argentino. As diferenças entre estes escritores, incluindo suas ideias contrárias e refutações, seriam maneiras de expressarem o mesmo de uma maneira distinta. Destaca-se, no entanto, o inevitável solipcismo devido às construções mentais de todo o conhecimento, seja devido aos atos da consciência ou aos impulsos cerebrais, i.e., diante dos fenômenos mentais. Resume sua herança, constantemente reelaborada em seus textos em uma entrevista publicada no periódico *Philosophy and Literature*<sup>745</sup>. Afirma iniciar sua escrita pelo *maravilhamento* e pelo sonho, qualquer moral ou intelectualidade encontrada nos mesmos é um diagnóstico posterior – característica estética asseverada em muitos momentos ao longo de sua trajetória. Ao não se categorizar como um pensador sistemático, Borges também enfatiza que as ideias expressas em seus textos não pertence a ele, mas são herdadas de inúmeras pessoas por meio das difusões culturais. Ao se considerar “*um mero homem de letras*”, compara seu modo de apreender o pensamento de seu tempo a Dante e a Milton, os quais utilizaram a teologia para se expressarem poeticamente. Assim, ao se utilizar do pensamento idealista que mais o atraía, deseja seguir os passos recebidos pelas expressões artísticas legadas pela Cultura ocidental. Enfim, Borges induzido por uma pergunta alude à possibilidade de uma estória representar mais efetivamente algumas considerações filosóficas do que meros argumentos, visto que estes em suas formas lógicas, consistentes e silogísticas não podem convencer plenamente ao intelecto. Utiliza-se do exemplo das religiões, mais especificamente Jesus Cristo em suas expressões parabólicas e metafóricas. Embora os filósofos se caracterizem por uma busca rigorosa

---

*Borges vol. II: Literatura – Ciencia – Filosofía*, ed. Alfonso de Toro e Susanna Regazzoni, (Madrid: IberoAmericana, 1999), 171-183; Giulio Giorello, “*Il sonno di Dio. Note su Borges e Berkeley*” In *El Siglo de Borges vol. II: Literatura – Ciencia – Filosofía*, ed. Alfonso de Toro e Susanna Regazzoni, (Madrid: IberoAmericana, 1999), 129-138. Todavia, pode-se também salientar a des-estabilização de uma determinada ordem pela via narrativa e a desconstrução de uma tradição específica, similar a algumas atitudes teológicas. Stephen Prickett, “*Narrative, Theology and Literature*” *Religion & Literature* 41.2 (2009): 206-212. Ao refletir sobre a escrita, Borges também estuda minuciosamente a leitura e a existência diante da Cultura e das formas de manifestação do sagrado. Maria Clara Iglesias, “*Borges y sus tres interpretaciones de canto de Ulisses em el Inferno de Dante*” *MLN* 127.2 (2012):282-301. A intensa interconexão entre metafísica, ciência e religião possui inúmeros paralelos com o pensamento hermético antigo, mas também místico medieval e sufista. Humberto Núñez-Faraco, *Borges and Dante: Echoes of a Literary Friendship* (Bern: Peter Lang, 2006), 198-200. Dentre os inúmeros interesses, evidenciam-se também os textos que tratam da cabala. Salomón Lévy, “*El Aleph, símbolo cabalístico, y sus implicaciones em la obra de Jorge Luis Borges*” *Hispanic Review* 44.2 (1976): 143-161.

<sup>744</sup> As repercussões literárias e metafísicas de Borges iluminam, em certo grau, problemas e definições que perpassam gerações de cientistas, justamente por seu modo transversal e poético de apresentar estes a seus leitores. J. Agassi, “*Philosophy as Literature: The Case of Borges*” *Mind* 79 (1970):287-294.

<sup>745</sup> Denis Dutton, Palencia-Roth e Lawrence Berkove, “‘...Merely a Man of Letters’: An Interview with Jorge Luis Borges” *Philosophy and Literature* 1 (1977):337-341.

em detrimento das metáforas, estas, por sua vez, não podem ser entendidas com menor rigor, pois também tratam dos mesmos temas, perpassam caminhos intelectuais similares e se expressam pela via parabólica ou literária. Embora nenhum sistema seja possível, a busca por um modo de expressar o *maravilhamento* é inevitável, assim até mesmo as buscas pela racionalização plena e pelo rigor total devem ser consideradas. Mostra-se, portanto, o modo como os diversos saberes são heranças culturais apropriadas por Borges para expressar seu pensamento pelo viés literário, metafórico e poético.

Ao observar a história da interpretação dos textos de Borges, percebem-se de maneira nítida a rejeição e a aceitação de suas ideias como representações válidas das atividades intelectuais abordadas pela via literária. Em alguns momentos, uma discussão a respeito da relação entre a textualidade de Borges e o correto entendimento das teorias particulares em que o autor aborda, e.g., teoria dos conjuntos, idealismo, subjetivismo, são colocados à prova<sup>746</sup>. Assim, de um lado há aqueles que tendem a priorizar as características literárias dos escritos de Borges, desconsiderando qualquer contribuição filosófica deste<sup>747</sup>; todavia, há aqueles que enfatizam o modo filosófico do pensar do escritor, especialmente ao apreciar as representações literárias como uma forma particular de expressão que pretende instaurar uma verdade, ainda que esta não corresponda fielmente às crenças estabelecidas ou aos dados apreendidos pelos sentidos<sup>748</sup>.

Adota-se a compreensão de que a forma e os gêneros escolhidos por qualquer autor não implica necessariamente o conhecimento/desconhecimento de alguma área ou o pertencimento a

---

<sup>746</sup> Ernesto Sábato, por exemplo, enfatiza que o ecletismo de Borges pretende favorecer à atividade literária primordial, expressando algumas imprecisões em desacordo com um olhar técnico mais detalhado. Para tanto, o pensador assegura que, em alguns momentos Borges confunde determinismo e finalismo, o infinito com o indefinido, subjetivismo com idealismo e lógica com ontologia. Ernesto Sábato, “*Les deux Borges. L’argentin, la métaohysique et le tango*” in *Jorge Luis Borges. Cahiers de L’Herne*, ed. Dominique de Roux e Jean de Milleret. (Paris: Editions de l’Herne, 1964).

<sup>747</sup> Roberto Paoli, por exemplo, realça que, embora Borges afirme ter estudado Berkeley, Hume e Schopenhauer, deve-se considerar a liberdade com que o escritor argentino se apropria deste material e os manipula artisticamente em busca do prazer estético. Assim, não se poderia exigir do ideal metafísico e das representações do mundo de Borges uma característica sistemática e coerente. Tal postura pode ser observada, sobretudo, devido à falta de rigor com que Borges aborda o tema do idealismo, sem uma exposição crítica mais aprofundada. Roberto Paoli, “*Borges y Schopenhauer*” *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 24 (1986): 173-208.

<sup>748</sup> Ao relembrar o pensamento estético de Schopenhauer, o qual enfatiza a plena realização da vontade a ponto de superar todos os limites das meras representações racionais ou intelectuais, Francisco José Martins destaca como, para Borges, as verdades estão condicionadas aos seus modos de expressão, ou seja, o autor destaca o processo inventivo de toda e qualquer representação da realidade como uma forma de manifestação da vontade. Assim, o humano habita no mundo de sua criação, uma compreensão ordenada da realidade, a qual os textos de Borges seriam um exemplo. Francisco José Martins, “*Las Representaciones Literarias del Mundo: Borges y Schopenhauer*” In *El Siglo de Borges vol II: Literatura, Ciencia, Filosofía*, ed. Alfonso de Toro e Susanna Regazzoni (Madrid: Iberoamericana, 1999), 139-150.

algum grupo particular de intelectuais<sup>749</sup>. Refuta-se, assim, imediatamente, qualquer tentativa de considerar um trabalho literário desprovido de expressões filosóficas, teológicas, matemáticas ou científicas. Reitera-se que o gênero escolhido, ao enfatizar o estético, de maneira alguma deixa de prover as informações e a comunicação necessária para qualquer área do saber humano. Todavia, deve-se considerar o interesse literário de Borges como uma forma de expor suas convicções a respeito do mundo, em especial os temas de teores metafísicos. Nas palavras do próprio autor, a filosofia fornece uma riqueza à vida na medida em que as pessoas se encontram demasiadamente seguras de suas ideias e de suas convicções. Assim, a filosofia dissolve a realidade e permite a abertura necessária além de crenças particulares<sup>750</sup>.

Entretanto, diante da valorização dos artifícios literários, deve-se, portanto, enfatizar os modos pelos quais Borges entende e expressa o *Estético* em seus textos e conferências. Conforme ele salienta em *Otras Inquisiciones*, trata-se da iminência de uma revelação que não se produz por si, associando-se a uma espécie de *ceticismo esencial*. Em outras palavras, ao mesmo tempo em que o *Estético* é fundamental para a epifania, o mesmo revela uma diferenciação ontológica essencial entre pensamento e realidade: ao expressar o estético, comunica-se o inefável; tal ato, somente pode existir, diante de uma negação de qualquer discurso ontológico definitivo<sup>751</sup>. Tais considerações são facilmente perceptíveis ao discutir os modos pelos quais a realidade é comumente classificada, em especial as conjecturas metafísicas expressas por Francisco Bernádez e inspiradas por Korzybski. Borges atesta que as conjecturas humanas a respeito dos problemas metafísicos essenciais não elucidam estes questionamentos definitivamente; ao contrário, presenciamos construções intelectuais insatisfatórias<sup>752</sup>. Tais incompletudes constitucionais e essenciais insatisfações com as respostas humanas diante de seus problemas fundamentais

---

<sup>749</sup> Andrés Lema-Hincapié mostra como a tendência anti-metafísica de alguns intelectuais tenderam também a qualificar a obra literária de Borges dentro dos parâmetros meramente linguísticos, sem atentar para as múltiplas possibilidades interpretativas do mesmo. Andrés Lema-Hincapié, “*Borges y la Filosofía Occidental: Algunos momentos de la Crítica*” *Revista Praxis Filosófica* 14 (2011): 103-105.

<sup>750</sup> Richard Burgin, *Conversaciones con Jorge Luis Borges* (Madrid: Taurus, 1969), 160.

<sup>751</sup> Tais considerações podem ser vistas expressamente no epílogo, transcrito conforme segue: “*A estimar las ideas religiosas o filosóficas por su valor estético y aun por lo que encierran de singular y de maravilloso. Esto es, quizá, indicio de un escepticismo esencial*”. OC I 775. Todavía, o valor apofântico ou revelatório das considerações estéticas já se prenunciavam no primeiro relato, *La Muralla y los libros*, em que se contrapõem o poder imperial de erguer muralhas e o exigir a exclusão de livros, generalizados para o fazer estético de uma forma pura que nunca se atualiza. OC I 635. Deste modo, o fazer estético opera diante de uma negação, caracterizada por um conseqüente ceticismo.

<sup>752</sup> Em *La Penúltima Versión de la Realidad*: “*Frente a la incalculable y enigmática realidad, no creo que la mera simetría de dos de sus clasificaciones humanas baste para dilucidarla y sea otra cosa que un vacío halago aritmético*”. OC I 198.

perpassam não apenas os temas, mas o próprio estilo de Borges. Assim, as considerações estéticas expressam aquilo que de outro modo não poderia ser apreendido. Desta maneira, dentre inúmeras outras perspectivas nas quais a característica estética é relevante, destacam-se as relações entre o espaço e o tempo<sup>753</sup>, a imortalidade<sup>754</sup>, a escrita<sup>755</sup>, a metáfora<sup>756</sup>.

---

<sup>753</sup> A grande crítica de Borges, em *La Penúltima Versión de la Realidad*, fundamenta-se na relação entre o espaço e o tempo. Diferente de Kant, e acreditando seguir o caminho idealista de Spencer e Schopenhauer, ele assegura que o espaço é um mero acidente da intuição, não podendo, portanto, ser considerado uma intuição pura. OC I 200-201. Efetua, portanto, uma crítica idealista das concepções sobre o espaço em que o mesmo passa a ser entendido absolutamente. A tentativa de atribuir esta condição ao tempo tampouco se mantém, devido às perplexidades metafísicas e à adesão às ideias idealistas-subjetivistas. Busca-se refutar o tempo a partir da percepção humana do mesmo, visto não existir outro modo para problematizar o tempo. Ademais, diante da eternidade e da experiência do inefável, a sucessão, o sincronismo e a representação homogênea não são suficientes para qualquer explicação crítica. Todavia, toda a nossa linguagem está repleta de tempo, expressando-o a todo instante. Conclui, em seu famoso trecho, que o tempo “arrebata” ao indivíduo e o conduz a reflexões existenciais. *Nueva Refutación del Tiempo*, OC I, 757-772. Ned Davison estuda a função retórica da repetição de passagens inteiras neste ensaio de Borges. Ned Davison, “*Aesthetic Persuasion in ‘A New Refutation of Time’*” *Latin American Literary Review* 7.14 (1979), 1-4. Para este autor, seguindo os comentários de Borges sobre este tema, a repetição destas passagens servem como um modo de duplicar uma dada experiência em contextos distintos para melhor apreender um árduo tópico – conforme expresso na introdução da exposição dos dois artigos em *Otras Inquisiciones*. O tempo e o espaço, são fontes de paradoxos ocorridos por meio dos modos de sua representação e por reduzir tanto o humano como aquilo que se quer conhecer a apenas um dos aspectos possíveis de sua apreensão. Julián Arango, “*Borges y el Tiempo*” *Palimpsestos* (2001): 120-127. Mostra-se, portanto, os diferentes usos da linguagem e da composição literária utilizados por Borges para abordar temas essenciais da metafísica e que não poderiam receber um tratamento direto e sistemático. Por fim, mostra-se, especificamente como o espaço e o tempo, na perspectiva de Borges, somente poderiam ser abordados por meio da ficção, em especial a literária.

<sup>754</sup> Ainda que seja um tema corrente em seus textos, Borges trata especificamente da imortalidade em palestras editadas no ano de 1979. No contexto destas, percebe-se como o livro, entendido como uma extensão da memória, associa-se aos modos de apreensão do tempo e da imortalidade. Mistura-se, portanto, uma concepção do cosmo como um livro aberto à leitura humana e a ideia de uma imortalidade por meio da memória em ato, pela imprecisão e inconsciência das obras e da linguagem. Assim, quase platonicamente, pode afirmar que a eternidade se manifesta no espaço e no tempo – somente por meio da imortalidade das expressões linguísticas e literárias seria possível adentrar e expor tal manifestação. *Borges Oral*, OC IV, 166-205. Há rastros de uma experiência inter-subjetiva e monista nestas afirmações, e.g., no conto *El Inmortal*, Homero se apresenta gradativamente ao narrador a ponto de o mesmo concluir: “*yo he sido Homero; em breve, seré Nadie, como Ulisses; em breve, seré todos: estaré muerto*”. OC I, 544. Em uma paráfrase a Borges, resta-nos apenas palavras distantes e desfiguradas das lembranças que elas originaram.

<sup>755</sup> A escrita em Borges pode ser entendida como uma resposta ao *maravilhamento no mundo*. Tal conjectura se encontra em diversos textos e possui sua maior metamorfose no silêncio mediante a perplexidade das aventuras intelectuais humanas. Há, portanto, uma compreensão de que somente por meio da ficção ou da invenção subjetiva-idealista qualquer realidade possui sentido. Desta maneira, ao afirmar sua timidez a ponto de expor a si mesmo em seus textos, ao mesmo tempo em que baseia toda a sua obra na história do pensamento humano, sobretudo o literário, Borges vê na escrita o modo de responder aos questionamentos fundamentais e gradativamente expor a si. Richard Burgin, *Conversaciones con Jorge Luis Borges* (Madrid: Taurus, 1974), 141-160.

<sup>756</sup> Em *Historia de la Eternidad*, Borges trata rapidamente sobre a metáfora, constatando como em algumas expressões culturais há uma translação entre os pólos presentes na construção metafórica OC I 382-385. Em seu curso sobre a Literatura Inglesa, mostra como os temas dos épicos recorrem gradativamente a palavras compostas e depois a diferentes formas de metáforas. Jorge Luis Borges, *Introducción a la Literatura Inglesa* (Madrid: Alianza Editorial, 1999), 2-6. Em suas palestras ministradas em Havard e reunidas sob o título *Esse Ofício do Verso*, dedica um dia para tratar o tema, concluindo que há um número limitado de metáforas que se apresentam em contextos diferentes, mas também há metáforas que não podem ser reduzidas a modelos simples. Jorge Luis Borges, *Esse Ofício do Verso* (São Paulo: Companhia das Letras, 2000), 49. Assim, além dos usos coloquiais e específicos, a função de unificar sinteticamente duas perspectivas distintas da realidade fornece à metáfora um status intelectual e filosófico profundo para o pensamento borgiano. Isto se manifesta diante da função crítica e ficcional do humano diante do mundo, mas

Deste modo, é inegável a presença dos variados saberes nos textos de Borges, sobretudo a utilização dos mesmos para as discussões cosmogônicas ou considerações metafísicas essenciais. Ademais, tal entendimento permite um olhar crítico à realidade que cerca o autor, mas também se insere em suas características estilísticas. Por outro lado, as características estéticas utilizadas não se resumem a uma mera escolha estilística, mas a uma maneira viável de expressar algumas de suas posições intelectuais. Encontra-se, portanto, na zona limítrofe entre imaginação e crítica, racionalidade e razoabilidade, prosa e poesia, realidade e ficção<sup>757</sup>. *Espaço ficcional inventado* que o permite investigar as raízes das crenças humanas, seus respectivos limites e suas ilusões. Aventura-se, portanto, nos limites do conhecer e do representar, investigando as raízes metafísicas do pensar humano pela via literária<sup>758</sup>. A respeito desta relação indissociável entre suas pretensões de discutir o entendimento intelectual do humano sobre o mundo e suas experiências históricas, destaca-se o prólogo de *Elogio de la Sombra*:

Sin proponérmelo al principio, he consagrado mí ya larga vida a las letras, a la cátedra, al ocio, a las tranquilas aventuras del diálogo, a la filología, que ignoro, al misterioso hábito de Buenos Aires y a las perplejidades que no sin alguna soberbia se llaman metafísica<sup>759</sup>.

Constata-se, enfim, que devido ao modo intrínseco em que os temas se associam ao gênero escolhido para a exposição de suas ideias, a recepção crítica da obra de Borges há muito discute a

---

também em sua busca por um número limitado de metáforas que gerariam todas as demais formas. Somente por meio desta ambiguidade característica seria possível comunicar o inefável, de conciliar considerações opostas. Rafael Gutiérrez Girardot, “*El Lenguaje de la metáfora y los géneros literarios*” In *Jorge Luis Borges. El Gusto de Ser Modesto* (Bogotá: Panamericana, 1998), 35. O uso de metáforas, portanto, é essencial para a representação do universo. Álvaro Salvador, “*Borges y la Fatalidad de las Metáforas*” *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 53 (2001), 53-64. Tal representação, portanto, é sempre ambígua, flertando com a inconsistência, a incompletude, a irrealidade. Zunilda Gertel enumera as seguintes funções da metáfora no pensamento de Borges: valor funcional de transladar elementos díspares em uma nova concepção; redução a fórmulas arquetípicas das metáforas; há metáforas que unificam o processo intelectual e são quase inacessíveis; as imagens antitéticas transmutam a realidade para a Arte. Acredita, assim, a autora que em Borges exista tanto a crítica a um absolutismo de uma determinada ideia, quanto a crítica ao relativismo extremo. Zunilda Gertel, “*La Metáfora en la Estética de Borges*” *Hispania* 52 (1969): 33-38.

<sup>757</sup> Tais características são evidentes na leitura dos textos de Borges, mas também salientado a todo instante em sua recepção crítica. As escolhas dos termos em tensão são enfocados de acordo com o interesse crítico de cada autor, conforme o contexto de nossa exposição exemplifica acima. Há aqueles que preferem salientar este terceiro lugar intermediário pelos termos “*crítica e imaginação, intelectualidade e poesia, o real e o inventado*”. Frances Weber, “*Borges’s Stories: Fiction and Philosophy*” *Hispanic Review* 36 (1968):124-141; ou aqueles que destacam “*o real e o irreal, o conhecimento e a intuição, a prosa e a poesia*”. Rafael Gutiérrez Girardot, *Jorge Luis Borges, ensayo de interpretación* (Madrid: Insula, 1959), 10.

<sup>758</sup> J. Agassi associa o pensamento de Borges ao demônio cartesiano ao descrever o escritor argentino como aquele que expressa o pesadelo de todos aqueles que desejam uma ordem hierárquica e especializada de todos os saberes. A impossibilidade de demarcar claramente o conto e o ensaio, a referência e a metáfora ou o real e o imaginário, sobretudo nas áreas em que estas perspectivas co-existem, corroboram esta associação entre o demônio cartesiano e Borges. J. Agassi, “*Philosophy as Literature: The Case of Borges*” *Mind* 79 (1970):287-294.

<sup>759</sup> OC I, 975.

que ponto, como e em que contextos se deve privilegiar a perspectiva literária e a exposição filosófica. Fato: elas se encontram a tal ponto interconectadas que qualquer tentativa de uma separação ou categorização resultaria em total fiasco. Esta ambição crítica de separar a ideia de seu veículo de expressão, no entanto, mantém-se na história da crítica das obras de Borges – como também em muitos casos do pensamento ocidental<sup>760</sup>.

As abordagens críticas que relacionam o pensamento borgiano com os saberes e suas diferentes formas de expressão são extremamente relevantes e serão abordadas quando necessárias; todavia, respeitar-se-á a centralidade do texto e o prazer literário. Conforme Borges assevera, “*a Literatura impõe sua magia por artifícios*” a ponto de infringir alterações físicas a seus leitores. Mostra-se, assim, um dos muitos modos em que Borges aborda o Idealismo associado, por este, a Berkeley:

Este prólogo podría denominarse la estética de Berkeley, no porque la haya profesado el metafísico irlandés – una de las personas más queribles que en la memoria de los hombres perduran -, sino porque aplica a las letras el argumento que éste aplicó a la realidad. El sabor de la manzana (declara Berkeley) está en el contacto de la fruta con el paladar, no en la fruta misma; análogamente (diría yo) la poesía está en el comercio del poema con el lector, no en la serie de símbolos que registran las páginas de un libro. Lo esencial es el hecho estético, el *thrill*, la modificación física que suscita cada lectura<sup>761</sup>.

Com esta recepção do pensamento metafísico de Berkeley em mente, parte-se do “comércio” entre leitor e texto a fim de investigar os modos pelos quais as ideias a respeito do espaço são apreendidas, expressas e entendidas pelo escritor argentino. Os seguintes contos foram selecionados: *El jardín de senderos que se bifurcan*, *Tlön*, *Uqbar*, *Orbis Tertis*, *La Biblioteca de Babel* da primeira parte livro *Ficciones*<sup>762</sup>; *La muerte y la brújula* e *El Sur* da segunda parte do

---

<sup>760</sup> Tais concepções a respeito da literatura e do pensamento filosófico pode ser caracterizado por uma incoerente separação entre intelecto e sentimentos, totalmente contrárias aos textos e às exposições críticas de Borges sobre seu modo de escrever. De acordo com Fernando Savater, Borges possui uma vocação filosófica e a une com sua vocação literária, sobretudo diante de suas veias mais humorísticas. Fernando Savater, “Borges y la Filosofía” In *El Siglo de Borges vol II: Literatura, Ciencia, Filosofía*, ed. Alfonso de Toro e Susanna Regazzoni (Madrid: Iberoamericana, 1999), 123-129. Este autor dedica especial atenção à obra de George Santayana, *Three Philosophical Poets: Lucretius, Dante, and Goethe* para exemplificar casos em que a especulação filosófica se apresenta em um formato literário. De fato, tal separação possui suas raízes em uma deturpação do pensamento platônico, o qual Santayana procura corrigir ao afirmar a possibilidade de um poeta com compreensão filosófica ou um filósofo com escrita poética – podendo co-existir em ambas as perspectivas em excelência. George Santayana, *Three Philosophical Poets: Lucretius, Dante, and Goethe* (Cambridge: Harvard, 1910).

<sup>761</sup> Jorge Luis Borges, *Obra Poética 1923-1967* (Buenos Aires: Emecé, 1967), 11.

<sup>762</sup> OC I 427-480.

livro *Ficciones*, *Artíficios*<sup>763</sup>; *El Immortal*, *La Busca de Averroes*, *La Escrita de Dios*, *Abenjacán el Bojarí, muerto en su laberinto*, *Los dos reyes e los dos laberinto e El Aleph* do livro *El Aleph*<sup>764</sup>; *El Disco e El Libro de Arena* do livro *El Libro de Arena*<sup>765</sup>. Desta maneira, iniciar-se-á uma discussão a respeito das concepções sobre o espaço no pensamento de Borges pela leitura de seus contos, sem ignorar as diversas perspectivas intelectuais presentes nestes a partir da recepção crítica da obra do escritor argentino. Por fim, deve-se considerar a produção poética do autor e como esta também expressa algumas noções espaciais. Todavia, diante desta vasta produção poética e da dificuldade de rastrear todos os modos que esta abordaria as ideias sobre o espaço e a espacialidade, restringir-se-á esta apresentação a poemas particulares a partir das discussões iniciadas pelas leituras dos contos e do estudo da crítica literária na recepção da obra borgiana<sup>766</sup>.

Finalmente, deve-se salientar a polissêmica inter-conexão existente entre o tempo e o espaço ao longo do pensamento de Borges. Por um lado, em diversos momentos, expressa-se a ideia de que o tempo possuiria uma constituição intelectual anterior ao espaço, caracterizando-se, deste modo, por sua maior abrangência no contexto do pensamento idealista, subjetivista e monista de Borges; entretanto, há inúmeras referências nas quais o espaço e o tempo são vistos como representações do entendimento humano para a apreensão da experiência. Ao longo desta exposição, salienta-se o modo pelo qual Borges expressa os problemas metafísicos metaforicamente; assim também podem ser entendidos o espaço e o tempo: metáforas que propiciam ao intelecto as representações de uma epifania impossível de ser apreendida em sua totalidade. A hipotética oposição entre o espaço e o tempo é ilusão criada pelas diferentes formas

---

<sup>763</sup> OC I 481-532. Pode-se considerar que *Ficciones* é um livro de duas partes *El jardín de senderos que se bifurcan* e *Artíficios*. Todavia, pode-se também ler o mesmo material como dois livros distintos editados conjuntamente, visto que possuem dois prólogos. Tal entendimento se torna possível, sobretudo, devido ao prólogo da segunda parte, na qual o autor explica que a primeira parte havia sido publicada anteriormente, sem qualquer mudança nesta nova edição.

<sup>764</sup> OC I 533-633.

<sup>765</sup> OC II 11-76.

<sup>766</sup> O gênero poético traz em si uma dificuldades claras de delimitação e precisão para esta apresentação, sobretudo diante das múltiplas possibilidades interpretativas. Para tanto, a fim de restringir nosso enfoque em textos que versam diretamente sobre as concepções de espaço ou de alguma maneira expressam estas noções ao longo da narrativa, opta-se, preferencialmente, por um estudo dos contos de Borges. Todavia, não ter em conta a obra poética do autor seria crasso erro. Para tanto, bastaria lembrar a associação poético-filosófica entre o rio heraclítico e a existência humana, ou ainda o fascínio particular sobre o labirinto ou o modo como o jogo de xadrez poderia ser interpretado. Tais temas se encontram, respectivamente, nos poemas *Cosmogonía* – também no poema *El hacedor* –, *El Laberinto* e *El Ajedrez*. OC II 80; 311; 434; OC I, 831. O livro *Fervor de Buenos Aires* seria outra indiscutível peça do acervo poético de Borges, no qual a expressão poética da cidade por meio de seus lugares específicos, sentimentos a estes associados e as respectivas memórias desenvolvem inúmeras aproximações à ideia de espaço. OC I 13-55.

de representação do intelecto<sup>767</sup>. O fascínio pelos paradoxos de Zenão, em suas exposições literárias e ensaísticas, corrobora tais afirmações, visto que os pontos no espaço não podem ser ordenados pela mente humana e tampouco os instantes do tempo<sup>768</sup>. Em suas discussões sobre o pensamento de Pascal, Borges assevera que um tempo e um espaço infinitos causariam um problema de referência para o entendimento, por impossibilitarem a existência de um quando e de um onde<sup>769</sup>.

Ao percorrer os labirínticos textos do pensador argentino, constata-se que: o tempo e o espaço podem ser confundidos em suas representações<sup>770</sup>; o universo é incognoscível e somente pode ser expresso por jogos simbólicos<sup>771</sup>; a impossibilidade de representar perfeitamente o

---

<sup>767</sup> Em *La penúltima version de la Realidad*, ao afirmar que o mundo é enigmático, não podendo ser escrutinado completamente pelos cálculos mentais do humano, Borges salienta que a oposição entre o espaço e o tempo é uma ilusão, visto que, em sua interpretação do Idealismo, o espaço poderia ser apenas uma forma de expressão do tempo, aos moldes do monismo de Spinoza. Desta maneira, reflete sobre a possibilidade do espaço ser um acidente. Apoiado sobre a necessidade dos sentidos e as convenções que especificam nossa noção do espaço, Borges conjectura a respeito de uma cosmogonia ausente do espaço e repleta de tempo. OC I, 198-201. Este argumento é repetido em sua palestra sobre o tempo em *Borges Oral*. OC IV, 198-205. O tempo também é uma ilusão, sobretudo diante do eterno presente realizado e a ilusória percepção do sucessivo, conforme descrito em *Sentirse en Muerte* em *La Historia de la Eternidad*. OC I, 365-367. Reflete ainda a respeito de como os arquétipos e a ideia de eternidade são condicionadas pela vontade, assim também o espaço e o tempo em um estudo de Plotino em *Historia de la Eternidad*. OC I, 353-364. Assim, o tempo também deve ser refutado, adentrando ainda mais profundamente nas ideias já presentes em Berkeley, Hume e Schopenhauer. Em *Nova Refutación del Tiempo*, Conclui que negar ao espaço implica negar ao tempo, ao passo em que negar a co-existência é tão árduo quanto negar a sucessão. OC I 760-796.

<sup>768</sup> Tal fascinação e perplexidade pelos paradoxos de Zenão estão presentes em inúmeros textos, tangenciando inúmeros diálogos com diferentes pensadores, e.g., Georg Cantor, Stuart Mill, Henri Bergson, William James, Bertrand Russell. Ao expor as diferentes opiniões sobre o tema, Borges atesta como as abstrações e inferências do intelecto corrompem tanto o espaço como o tempo, mas também as nossas experiências com o espaço e com o tempo. Em *La Perpetua carrera de Aquiles y la Tortuga* expõe como a divisão do espaço e do tempo podem ser consideradas arbitrárias e conclui, que Zenão é incontestável e que existe a necessidade de pensar o tempo e o espaço pela via idealista. Chegar-se-á, portanto, a inevitáveis paradoxos, trocando-se o nosso entendimento preciso do mundo, “*por um pedaço de gregas trevas*”. OC I 244-248.

<sup>769</sup> Trata deste argumento ao expor o pensamento místico e teológico de Pascal por meio de suas metáforas geométricas, especialmente a conhecida menção sobre a esfera de raio infinito com o centro em todos os pontos. Conclui que esta esfera se associa ao espaço e a infinidade do todo deve estar em todas as coisas. Um espaço entendido assim, em suas características absolutas teria assolado Pascal. *La Esfera de Pascal*, OC I, 636-639 e *Pascal*, OC I 703-705.

<sup>770</sup> Em *Historia de Jinetes*, Borges fornece um novo exemplo sobre a possibilidade do monismo ao longo de estórias aparentemente diferentes. Afirma, ao fim, que as descrições de lugares distintos ao longo do tempo, ora sociedades agrárias na formação da Cultura, ora sociedades urbanas a constituir as civilizações, representariam o modo como o espaço, o tempo e a História poderiam ser intercambiáveis. OC I, 152. Em *El Tiempo y J.W. Dunne*, considera como as infinitas dimensões do tempo são formas de espacialidades. OC I, 648.

<sup>771</sup> A impossibilidade de expressar o universo ou as experiências humanas de maneira precisa, consistente e completa favorecem um simbolismo cósmico a perpassar toda a história humana, ou a *história da ideia de eternidade*. Bouvard e Peuchet de Flaubert são vistos como arquétipos do anseio humano em conhecer. Constata-se também as afinidades existentes entre Flaubert, Schopenhauer e Newton, como expressões particulares de uma universalidade presente ao longo da história. *Vindicación de Bouvard et Peuchet* OC I, 259-262. As expressões de nosso conhecimento seriam símbolos expressos em contextos e lógicas específicas. Shlmoy Mualem, *Borges and Plato: A Game with Shifting Mirror* (Madrid: Iberoamericana, 2012), 78-80; 115-122. Os textos são “labirintos de símbolos” a expressarem nossa perplexidade e maravilhamento. Ethan Weed, “*A Labyrinth of Symbols: Exploring ‘the Garden of Forking Paths’ Variaciones Borges* 18 (2004):161-189.



universo e nossas categorias do entendimento não impedem ao humano de adentrar a memória, relacionando sua identidade pessoal ao mundo<sup>772</sup>; há algo *incondicionado* que apofanticamente se apresenta ao intelecto, não podendo ser sonhado ou representado nos limites da condição humana<sup>773</sup>. Atesta-se, assim, que o espaço e o tempo são ilusões ou meros reflexos da eternidade que nos cerca e se expõe por meio do *maravilhamento* humano. Todavia, ainda que reduzidos à instrumentalidade do intelecto, são *condições* para a apreensão do *incondicionado*. Ao aprofundar nossas investigações no mundo por meio da memória, dos sentidos, das ideias e das representações sonhamos o mundo e a nós mesmos por meio de inúmeros espelhos criados pela nossa delirante ficção. Em nossas ilusões, acercamo-nos do Vero, do Belo e do Bom sem a possibilidade de a eles fielmente expressar. Misturam-se, deste modo, nossas experiências no mundo e nossos jogos intelectuais, ambas perspectivas necessárias para o entendimento<sup>774</sup>. Resume tais posições em seu poema *La Recoleta*:

El espacio y el tiempo son normas suyas,  
son instrumentos mágicos del alma,  
y cuando ésta se apague,  
se apagarán con ella el espacio, el tiempo y la muerte,  
como al cesar la luz  
caduca el simulacro de los espejos  
que ya la tarde fue apagando<sup>775</sup>.

Assim, embora seja possível constatar em alguns textos a primazia do tempo sobre o espaço, percebe-se nitidamente que ambos possuem uma similar categorização no pensamento de Borges. Pode-se, portanto, questionar sua descrição idealista de um mundo ausente de espaço, em primazia ao tempo, devido às inúmeras formas nas quais Borges entende o subjetivismo e o idealismo

---

<sup>772</sup> Ao tratar de Plotino, em *Historia de la Eternidad*, Borges constata que a Eternidade não pode ser entendida dissociada do espaço e do número, i.e., esta não pode ser compreendida sem as formas humana de representação racional. Assim, a identidade pessoal, somente pode ser entendida em conexão direta com o Outro por meio da memória. OC I, 353-364.

<sup>773</sup> Desta maneira, aquilo que não pode ser inventado, mas coercivamente atraindo ao pensamento, não pode ser o espaço ou o tempo. Tal incondicionado nos leva a sonhar um mundo localizado em um espaço inventado e firmado no tempo por meio de nossas *fantasmagorias*. Trata-se de um sonho sonhado por uma força que transcende ao indivíduo – *Avatares de la tortuga*, OC I, 258 – ou apenas de um sonho perene a idealizar todas as coisas – *La Larga Busca*, OC II, 490.

<sup>774</sup> Consideração bastante explorada por Borges em muitos momentos. Dada a imprescindibilidade da ideia de mundo para se pensar o mundo, é-nos impossível escapar das representações e das regras herdadas. Em *Ajedrez*, há um jogo infinito que se estende para além do tabuleiro perpassando o mundo e os movimentos do jogo OC I, 813; em *El Truco*, somente por meio do jogo é possível se acercar da metafísica, entendida como justificação e finalidade da intelectualidade humana. OC I, 145-147.

<sup>775</sup> OC I, 18.

filosófico, e.g., Berkeley e Schopenhauer<sup>776</sup>. Desta maneira, o espaço e o tempo se confundem e, em muitos momentos, são justapostos por serem considerados *condições ficcionais* para o entendimento do mundo. Estes não são condições de possibilidade para o entendimento, no sentido do transcendentalismo kantiano em que o espaço e o tempo são vistos apriorística e sinteticamente. Pelo contrário, o conhecimento e as condições estabelecidas para se conhecer são frutos da *ficção* humana diante do inefável e daquilo que não pode ser apreendido pelo intelecto. Assim, percebe-se como o mundo, o ser, o tempo, o espaço e a metafísica são expressos por meio do ato da escrita – ou expressão estética – a perpassar todos os livros e a estes transcender<sup>777</sup>. O espaço e o tempo são invenções; o conhecimento por meio deles, portanto, é uma invenção condicionada por um ato ficcional anterior<sup>778</sup>. Assim, a experiência do mistério inefável, ou aquilo que não pode ser condicionado, porém condiciona a todas as ficções, somente pode ser contemplado pela escrita parcial humana no mundo, na Cultura, nos livros.

Assim, assumindo o espaço como uma invenção necessária para explicitar a experiência humana no mundo nos textos de Borges, observa-se como as ideias de espaço constituem simbologias por meio das quais o *maravilhamento no mundo* pode ser descrito e delineado

---

<sup>776</sup> Em *Nova Refutación del Tiempo* e em sua conferência sobre o tempo em *Borges Oral*, observa-se como tais considerações encontram suas raízes na preferência pelo estético como modo de apreensão da realidade no pensamento de Schopenhauer, e.g., a questão da música. Se na segunda exposição apresenta-se um mundo ausente de espaço, na primeira almeja a refutar o tempo. OC I 757-771 e OC IV 198-205. Tal entendimento e aplicação do idealismo subjetivista é herdado por Borges de seu pai e aplicado à história e às ações humanas, mas também aos atos contemplativos. Roberto Paoli, “*Borges y Schopenhauer*” *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 24 (1986): 175-179. O humano se encontraria em um *labirinto do tempo* devido às suas heranças culturais em sua expressão do presente. Giulio Giorello, “*Il sonno di Dio. Note su Borges e Berkeley*” In *El Siglo de Borges vol. II: Literatura – Ciencia – Filosofía*, ed. Alfonso de Toro e Susanna Regazzoni, (Madrid: IberoAmericana, 1999), 129-134.

<sup>777</sup> Novamente, pode-se explicitar as características do pensamento monista de Borges por meio das expressões da *Vontade*, a qual pode também ser entendida pelas características místicas do autor ou de suas interpretações de Schopenhauer. A ficção de todo saber e o desvelar de um mundo que nos perpassa, precede-nos, sucede-nos e nos transcende é uma marca essencial da escrita de Borges. Assim, o ato racional é fictício e opera por meio da memória a construir, desconstruir e reconstruir a Cultura por meio dos mitos. José R. Vilahomat, *Ficción de Racionalidad: La Memoria como Operador Mítico em las Estéticas Polares de Jorge Luis Borges y José Lezama Lima* (Newark: Juan de la Costa, 2004), 11-14;21; 136-136; 165-171. Pode-se inferir que o ato da escrita é uma performance necessária para o conhecimento e a expressão de si. Cada escritor e cada leitor se nadifica a ponto de se tornarem todos, em seus respectivos momentos, textos em contextos. W.H. Bossart, *Borges and Philosophy: Self, Time and Metaphysics* (New York: Peterlang, 2003), 1555-194.

<sup>778</sup> Assim, somente pelas expressões estéticas da escrita, a reunir ficção, mito e crítica, Borges antevê a possibilidade de tratar dos particulares e dos universais na experiência humana. O estético supera as dicotomias do pensamento, ao considerar seriamente o ascetismo e propor a validade das múltiplas perspectivas do universo em seus contextos simbólicos respectivos, tratando de uma epifania que se apresenta, mas nunca é totalmente abarcada. Carter Wheelock, *The Mythmaker: A Study of Motif and Symbol in the Short Stories of Jorge Luis Borges* (Austin: The University of Texas Press, 2014), 1-25. Tal celebração da unidade e da diversidade de apresentações e representações se estabelece nos inúmeros modos em que estas se transvestem nos textos de Borges e enfatizam o caráter ficcional de todo conhecer. Carmen Del Rio, *Jorge Luis Borges y la Ficción: El Conocimiento como Invención* (Miami: Ediciones Universal, 1983), 30-59;75-90.

esteticamente. Maurice Blanchot em *O Segredo do Golem*, enfatiza que a experiência simbólica, ao tangenciar o invisível, torna o visível ainda mais expressivo. No âmbito das expressões literárias salienta, paralelamente a Borges, a necessidade de uma “inocência” no ato de leitura, mas também ressalta como as interpretações destes símbolos suscitam novos questionamentos para antigas questões ou prevalecem respostas antigas para novas questões. Assim, na tensão entre o prazer literário pela leitura inocente e a recepção simbólica das obras, assevera Blanchot:

Se tentarmos aplicar esse experiência do símbolo à literatura, percebemos não sem surpresa, que ela concerne unicamente ao leitor cuja atitude ela transforma. É somente para o leitor que há símbolo, é ele que se sente ligado ao livro pelo movimento de uma busca simbólica, é o leitor que, diante da narrativa, experimenta um poder de afirmação que parece transbordar infinitamente a esfera limitada em que este poder se exerce, e ele pensa: “É muito mais do que uma história, há aqui o pressentimento de uma verdade nova, de uma realidade superior, algo me será revelado, algo que este maravilhoso autor me destina, que ele viu e quer que eu veja, com a condição que eu não me deixe cegar pelo sentido imediato e a realidade premente da obra.” Assim, ele está prestes a se unir à obra, por uma paixão que chega às vezes até à iluminação, que no mais das vezes se esgota em traduções sutis, quando se trata de um leitor especializado, feliz por abrigar sua pequena luz no seio de uma nova profundidade<sup>779</sup>.

Talvez o símbolo mais famoso e que melhor expresse a obra de Borges seja o Aleph, em sua *metonímia viva* sobre o infinito e a possibilidade de desvelar algo profundo a respeito do universo concebidos pela racionalidade. “*Un Aleph es uno de los puntos del espacio que contienen todos los puntos*”. Assim o define Carlos Argentino Daneri, poeta de versos esteticamente duvidosos de acordo com a opinião do narrador, mas que em desespero por salvar a inspiração de seus versos, revela o segredo e a fonte de sua inspiração. O espaço cósmico, contido em uma esfera de três centímetros de diâmetro, é o objeto a partir do qual a narrativa se desenvolve. A deformação do espaço físico pelo artifício literário de Borges é uma invenção que permite ao autor falar do admirável. Nas palavras de sua auto-crítica, a partir da figura de Daneri, “*el trabajo del poeta no estaba en la poesía; estaba en la invención de razones para que la poesía fuera admirable*”. A ideia do espaço em *El Aleph* é explorada por meio das figuras geométricas e pela relação existente entre o universo e as limitações das linguagens humanas em o descrever ou desvendar suas causas. Observa-se, portanto, como *o ponto do espaço que contém todos os pontos e a esfera a revelar*

---

<sup>779</sup> Maurice Blanchot, “*O Segredo de Golem*” In *O Livro Por Vir* (São Paulo: Martins Fontes, 2013), 128-129.

*todas as imagens do mundo por todos os pontos de vista possíveis*, são imagens repletas de significados e funcionam como um espelho do *mundo da vida*.

Diferente do expresso no conto *La Escritura Del Dios*, em que a íntima relação entre a ordem suprassensível do cosmos somente pode ser contemplada por uma revelação que resulta em silêncio; em *El Aleph*, as inúmeras descrições – caracterizadas pelas séries de enumerações – são propiciadas pela visão da fantástica esfera. Todavia, não há possibilidade de expressar àquilo que não possui um equivalente para o entendimento humano, pois esta experiência se encontra além da linguagem e dos modos de racionalização. Mesmo a caracterização metafórica desta experiência se constitui pela falsidade.

Todo lenguaje es un alfabeto de símbolos cuyo ejercicio presupone un pasado que los interlocutores comparten; ¿cómo transmitir a los otros el infinito Aleph, que mi temerosa memoria apenas abarca? Los místicos, en análogo trance, prodigan los emblemas: para significar la divinidad, un persa habla de un pájaro que de algún modo es todos los pájaros; Alanus de Insulis, de una esfera cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna; Ezequiel, de un ángel de cuatro caras que a un tiempo se dirige al Oriente y al Occidente, al Norte y al Sur. (No en vano rememoro esas inconcebibles analogías; alguna relación tienen con el Aleph.) Quizá los dioses no me negarían el hallazgo de una imagen equivalente, pero este informe quedaría contaminado de literatura, de falsedad<sup>780</sup>.

Enumerar, sequer parcialmente, perante a infinidade é uma tarefa ínfima: de uma lado está o simultâneo Aleph com suas inumeráveis imagens; do outro o narrar, necessariamente sucessivo e, portanto, falsificador da experiência. Carlos Argentino Daneri em sua interminável obra poética e o narrador em sua enumeração efêmera apenas expressam o visto, discretamente, por um ponto de vista – impossibilitados de abarcar o todo dado de imediato pelo Aleph. Assim, mostra-se como a intenção do autor é inventar um espaço que possibilite a inserção do infinito nas finitas condições de apreensão do humano.

Esta imagem é repetida ao longo da obra borgiana por meio de diferentes imagens, as quais distorcem a concepção usual do espaço para a apreensão do inefável, seja por meio de uma palavra, uma frase ou um livro, conforme visto em *El Libro de Arena*. As analogias e metáforas com o pensamento geométrico, segundo o autor, é o melhor modo de entender o conto.

---

<sup>780</sup> OC I, 624-625.

La línea consta de un número infinito de puntos; el plano, de un número infinito de líneas; el volumen, de un número infinito de planos; el hipervolumen, de un número infinito de volúmenes... No, decididamente no es éste, more geométrico, el mejor modo de iniciar mi relato<sup>781</sup>.

Embora não deseje demonstrar nada ao modos dos geômetras – em alusão ao tratado ético de Espinoza –, a narrativa, que se quer verossímil. Para tanto, utiliza-se destas imagens para compreender a fantástica experiência de abrir um *livro sagrado com características infinitas*. Um melancólico vendedor de bíblias se apresenta a um bibliófilo com este raro exemplar a fim de, conforme considerado pelo narrador ao final, repassar este “*monstruoso livro*”. Sem data e com características de um texto sacro, a obra atrai a atenção do narrador-personagem imediatamente por sua aleatoriedade no modo em que as páginas são ordenadas, visto não existir uma sequência numérica esperada. O vendedor anuncia que ao fechar estas páginas, estas nunca mais serão vistas. De fato, após o ato, há uma tentativa vã em obter o mesmo local no livro. Ao indagar a origem do livro, descobre que o visitante o obteve em troca de uma Bíblia e algum valor monetário. Afirma que este era conhecido como o *Livro de Areia*, por não possuir princípio e fim.

O pedido para buscar a primeira e a última página também resulta em um projeto inútil, em uma clara metaforização da continuidade matemática, também inspirada em outros contos pelos teoremas de Cantor, a questão do infinito e os paradoxos de Zenão. O trecho a seguir ilustra de maneira significativa estas relações, sobretudo ao se conhecer a célebre frase de Cantor, “*vejo, mas não acredito*”:

- Esto no puede ser.

Siempre en voz baja el vendedor de biblias me dijo:

- No puede ser, pero es. El número de páginas de este libro es exactamente infinito. Ninguna es la primera; ninguna la última. No sé por qué están numeradas de ese modo arbitrario. Acaso para dar a entender que los términos de una serie infinita admiten cualquier número.

Después, como si pensara en voz alta:

- Si el espacio es infinito estamos en cualquier punto del espacio. Si el tiempo es infinito estamos en cualquier punto del tiempo<sup>782</sup>.

O fantástico, aquilo que não pode ser de acordo com nossas crenças mais profundas, apresenta-se diante dos olhos. Contido em formatos usuais, situado nas aceitas descrições das posições no espaço, mas ainda assim revelando àquilo que não pode ser apreendido pela

---

<sup>781</sup> OC II, 68.

<sup>782</sup> OC II, 69.

racionalidade vigente. De maneira similar à *Biblioteca* aparentemente infinita em suas inúmeras salas hexagonais e ao ponto que contém todos os pontos no *Aleph*, o *Livro de Areia*, é descrito como algo factível de ser obtido, limitado pela brochura de sua redação e com acesso às mãos de um bibliófilo. Todavia, as páginas são infinitas, sendo impossível encontrar a primeira e a última lauda, possuindo uma numeração arbitrária, a qual, à luz do autor, assemelha-se à condição humana diante do infinito. Neste ponto, conjecturar a respeito das condições do humano no espaço e no tempo são relativos ao fantástico ato de abrir o livro em questão. A hipótese de existir o *Livro de Areia* implica a possibilidade do espaço e do tempo também serem infinitos. Os paralelos com o pensamento científico do período são claros diante dos sistemas de co-ordenadas, as hipóteses sobre a continuidade e os valores de representação associados ao espaço-tempo. Desta maneira, se o livro em questão não pode ser ordenado, a não ser de maneira arbitrária, infere-se que qualquer modo de pensar – e, portanto, ordenar – o espaço e o tempo devem possuir uma alta dose de indeterminação.

Novamente, como expresso em outros contos, a irredutibilidade da experiência e a impossibilidade de uma abstração que conduza à criação de um modelo explicativo objetivo para o mundo são afirmados. Não por acaso o autor sentencia que tal constatação pode ser fruto de uma crença religiosa, ao que o vendedor afirma ser presbiteriano e possuir a consciência tranquila por trocar a “*Palavra do Senhor*” “por um livro diabólico”. Estes dados são importantes, pois o bibliófilo adquire o *Livro de Areia* ao propor uma quantia em dinheiro e uma edição de um bíblia de Wycliffe, um dos primeiros reformadores de acordo com algumas tendências Protestantes. Possuindo o livro, o narrador-personagem passa a descrever os temores e os receios provenientes de conhecer a respeito da existência do mesmo: noites sem dormir; medo de ser realmente infinito; obsessão por abrir o livro. Sente-se um prisioneiro deste. Provou-se, rapidamente, ser impossível buscar uma ordem no livro, causando-lhe insônia e mesmo perante o sono o livro se apresentava em seus sonhos. Torna-se claro os motivos da monstruosidade do livro e, conseqüentemente, do próprio leitor que o possuía em suas mãos: “*una cosa obscena que infamaba y corrompía la realidad*”. Denegrir e corromper a realidade, as crenças a respeito do real, os modos de pensamento, as razões e seus resultados; tudo aparenta-se perdido se não é possível ordenar o livro, pois não haveria meios de o interpretar plenamente. Abre-se a possibilidade do cosmos ser aleatório e caótico à semelhança deste objeto. Esconde o livro em uma biblioteca, pois, teme que queimar um livro infinito resulte em uma catástrofe, diante das possibilidade de uma chama sem fim.

As relações entre o livro e seus leitores, mas também entre o livro e mundo são relevantes no desenvolvimento da narrativa. O livro sendo maldito, seus leitores também o são; o livro sendo impossível de ser decifrado, o mundo também há de ser. Há, implicitamente, a prevalência do elemento quixotesco nesta apresentação, visto que Don Quijote herda o mundo de cavalaria por suas leituras e imaginações. Esconder, aniquilar a possibilidade de contato com o livro, é a tarefa necessária para não enlouquecer. Não é o objeto em si que requer esta tarefa a fim de manter a sanidade, mas aquilo que ele representa: a infinidade e a impossibilidade de ordenar racionalmente o mundo. O misterioso e religioso vendedor de bíblias, entre suspiros, aventura-se a levantar a tese de um espaço e de um tempo infinitos em decorrência da existência do *Livro de Areia*. Todavia, ainda mais enfaticamente, assumindo tal infinidade, os pontos de referência – como os números nas páginas – são irrelevantes, pois servem apenas para uma consideração local sem qualquer possibilidade de inferência em relação ao todo. A perplexidade perante a continuidade e o infinito são expressas por meio da imagem de uma livro, mas também por uma biblioteca possivelmente infinita, ou por um ponto que contenha todos os pontos.

Esta biblioteca, que outros chamam de universo<sup>783</sup>, é composta por um número indefinido e, talvez, infinito de galerias hexagonais. Os pisos superiores e inferiores são intermináveis de acordo com a visão, mas há aqueles que consideram que a existência de espelhos favoreça à ideia de que a biblioteca não seja infinita, mas produto de um processo de duplicações ilusórias. O leitor permanece na ambiguidade, sobretudo devido à iluminação ser descrita como insuficiente, embora incessante. Assim é a descrição inicial de *La Biblioteca de Babel*, conto no qual o escritor argentino expõe os modos de compreensão do mundo e as diferentes interpretações humanas perante as variadas teorias por meio de analogias, metáforas e metonímias.

O narrador, entre todas as possibilidades, prefere a promessa do infinito, buscando, inclusive, um “*catálogos de todos os catálogos*” em sua juventude. Há, assim, uma intertextualidade clara com o conto *El Libro de Arena*, mas também uma relação evidente com o desejo humano em possuir um conhecimento perfeito, completo e consistente a respeito de todas as coisas, entre estas o universo, ou no caso particular da presente estória, a *biblioteca*. Como em toda a sua obra, Borges conjuga os saberes como um meio de interpretar a racionalidade humana em busca do entendimento de suas experiências. Neste caso específico, as características do espaço

---

<sup>783</sup> Há uma inversão proposital na apresentação do conto de Borges para enfatizar ainda mais a relação estabelecida entre a Biblioteca e o Universo. “*El universo (que otros llaman la Biblioteca) se compone de un número indefinido, y tal vez infinito, de galerías hexagonales*”. OC I, 465.

são fornecidas por meio de uma série de considerações místicas, matemáticas, físicas e metafísicas. A importância da noção de espaço para o entendimento da *Biblioteca* decorre no que segue:

Los idealistas arguyen que las salas hexagonales son una forma necesaria del espacio absoluto o, por lo menos, de nuestra intuición del espacio. Razonan que es inconcebible una sala triangular o pentagonal. (Los místicos pretenden que el éxtasis les revela una cámara circular con un gran libro circular de lomo continuo, que da toda la vuelta de las paredes; pero su testimonio es sospechoso; sus palabras, oscuras. Ese libro cíclico es Dios.) Básteme, por ahora, repetir el dictamen clásico: La Biblioteca es una esfera cuyo centro cabal es cualquier hexágono, cuya circunferencia es inaccesible<sup>784</sup>.

As paráfrases ao pensamento ocidental são claras: seja as discussões a respeito da possibilidade de existência de um espaço absoluto ou da necessidade da intuição, seja por meio das paráfrases ao pensamento medieval descrito na *Divina Comédia* sobre as circunferências diante da visão da Trindade Cristã, ou ainda, pela ideia de uma esfera infinita com o centro em todos os pontos, imagem também coletada por Blaise Pascal. Ademais, deve-se considerar a suspeita em relação ao conhecimento obscuro dos místicos e também a caracterização de idealista para uma concepção absoluta a respeito do espaço. Mostra-se significativo que todos os modos de descrição da biblioteca e, portanto, do cosmo sejam de natureza idealista, especialmente se o leitor tiver em consideração o conto *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius*: não há como fugir do idealismo, pois qualquer descrição do mundo requer a subjetividade, a imaginação e a Ideia. Na introdução desta tese, afirma-se de maneira clara a impossibilidade de pensar distante da metafísica. Conclui-se, assim, que a estória de Borges é uma analogia com as possibilidades de entendimento humano do mundo em suas formas e constituições culturais.

Inicia sua descrição a partir dos elementos mínimos, as letras, as páginas, os livros, as estantes, as salas hexagonais. Tal contagem vertiginosa fornece ao leitor uma estonteante experiência sobre aquilo que não pode ser enumerado para embasar as teses de que todas as coisas podem ser registradas na *Biblioteca*. Afinal, se a linguagem é uma imitação dos símbolos naturais, o mundo pode ser descrito a partir dos livros desta coleção imensa. Contudo, perante a infinidade, há aqueles que “*sostienen que esa aplicación es casual y que los libros nada significan en sí*”. Conforme visto em outros trechos da obra borgiana, o sentido dos pensamentos e dos modos de apreender a realidade permitem ao leitor inferir a contingência dos sistemas, das descrições e dos

---

<sup>784</sup> OC I, 465.



modelos propostos sobre o mundo. Assumir o número dos símbolos linguísticos e a existência eterna da biblioteca como axiomas não impede a interface entre as linguagens criadas na imensa coleção de livros. Um pensador “engenhoso” mostrou que não existem dois livros iguais e que todo livro possui elementos em comum, deduzindo que na biblioteca estaria contido todas as combinações possíveis, i.e., tudo aquilo que seria possível expressar estaria presente neste recinto aparentemente sem fim. Nas palavras de Borges:

De esas premisas incontrovertibles dedujo que la Biblioteca es total y que sus anaqueles registran todas las posibles combinaciones de los veintitantos símbolos ortográficos (número, aunque vastísimo, no infinito) o sea todo lo que es dable expresar: en todos los idiomas. Todo: la historia minuciosa del porvenir, las autobiografías de los arcángeles, el catálogo fiel de la Biblioteca, miles y miles de catálogos falsos, la demostración de la falacia de esos catálogos, la demostración de la falacia del catálogo verdadero, el evangelio gnóstico de Basilides, el comentario de ese evangelio, el comentario del comentario de ese evangelio, la relación verídica de tu muerte, la versión de cada libro a todas las lenguas, las interpolaciones de cada libro en todos los libros, el tratado que Beda pudo escribir (y no escribó) sobre la mitología de los sajones, los libros perdidos de Tácito<sup>785</sup>.

Novamente, o autor se utiliza da enumeração como um meio de expressar algo grandioso, indeterminado e sem fim. O saber e o expressar por meio de um livro, embora distintos, relacionam-se pelo desejo de um conhecimento completo a respeito da realidade. Abarcar todos os livros, portanto, significa abarcar todas as possibilidades e todas as soluções possíveis de serem criadas para qualquer problema. Justifica-se, assim, o universo: “*el universo bruscamente usurpó las dimensiones ilimitadas de la esperanza*”. Frase sutil, mas repleta de significados, visto que pressupor todas as possibilidades implica não existir novidade alguma. Os desejos de uma linguagem perfeita ou de modelos de representação objetiva do universo são expressos deste modo na narração, visto que, na indeterminação das infinitas possibilidades, uma delas desvendaria o mistério do mundo e, portanto, suas leis e determinações. Mostra-se, portanto, que a crença de que a biblioteca conteria todas as possibilidades do conhecimento germina na perspectiva de elucidar o inefável, o inaudito, o Mistério. Borges descreve de maneira literária os intentos das ciências particulares em seu tempo, as quais não apenas se preocupam com seus problemas específicos, mas desejam inferir as condições de sustentação do mundo por meio de seus discursos cosmológicos.

---

<sup>785</sup> OC I, 467.

“*La aclaración de los misterios básicos de la humanidad*”, torna-se um objetivo dos habitantes da biblioteca. A analogia com as ciências modernas não se restringe aos modos de concepção do espaço geométrico e dos cosmos, mas também pela inserção de “*buscadores oficiales, inquisidores*”. A falsa dicotomia e tensão histórica entre as religiões e as ciências como modos de explicar o mistério é apresentada por Borges ao unir ambos em uma busca comum, ao passo em que grupos são sancionados por autoridades constituídas. Da esperança enraizada na certeza e na convicção a respeito de uma elucidação das perguntas essenciais, segue-se uma excessiva depressão por seu constante fracasso. Da mesma maneira que as autoridades religiosas e científicas do passado, criam-se livros canônicos e são rejeitados qualquer possibilidade de “salas hexagonais” previamente inacessíveis ou ideias contrárias – facilmente categorizadas como inúteis. Contudo, em outra analogia ao contínuo geométrico para o entendimento do *espacio da biblioteca*, acredita-se que cada exemplar e, portanto, cada ideia a respeito do cosmo é infinitesimal e insignificante, i.e., possui medida nula em relação ao todo. O livro perfeito, a linguagem perfeita, a descrição perfeita são apenas ideias e nunca podem ser reconhecíveis na imensidão do mundo em suas “*centenares de miles de facsímiles imperfectos: de obras que no difieren sino por una letra o por una coma*”. Mostra-se, assim, de maneira clara que há uma distinção entre a perfeição da Biblioteca, em suas leis impossíveis de serem sintetizadas, e os métodos humanos de apreensão expressos por meio dos livros. Todavia, se “*basta que un libro sea posible para que exista*”, a possibilidade de um livro total, que contenha a cifra para todos os demais livros, fornece o incentivo para uma busca interminável.

Os paradoxos do pensamento racional perpassam a todo o instante o conto, a ponto do autor salientar de maneira enfática: “*Hablar es incurrir em Tautologias*”. Define tal posição por considerar que tudo aquilo que existe e pode ser transformado em linguagem possui sentido; entretanto, diante das inúmeras possibilidades de interpretação, também o contrário deve existir de igual modo. Combina-se, assim, posições filosóficas herdadas de inúmeras tradições, e.g., Platão e Peirce, incorrendo na metalinguagem necessária: “*Tú, que me lees, ¿estás seguro de entender mi lenguaje?*” Se o leitor afirmar que sim, rapidamente se verá em embarços, pois dada a natureza fantástica da estória deve afirmar que não há certeza sobre o entendimento; todavia, negar é uma das possibilidades e, portanto, fornece sentido à estória, metonímia paradoxal que ilustra o entendimento da linguagem borgiana. Assim, o autor argentino enclausura o leitor em sua biblioteca imaginária, não apenas por simular a existência de tal coleção de livros em sua

materialidade e em suas subsequentes idealizações, mas também por meio da linguagem e do ato interpretativo. De fato, o universo e a biblioteca, a biblioteca e o universo, são intercambiáveis; e o leitor se encontra no interior destes ao ler.

Resta ao humano apenas conjecturas e esperanças diante do universo-biblioteca. As brigas de poder, as barbáries, as perseguições e as mortes, decorrentes de estar no mundo, predisõem o narrador a inferir que a espécie humana pode ser extinta, mas a biblioteca se manterá. Ao fim, afirma novamente que considera a mesma infinita, incluindo uma *periodicidade de sua desordem*, a qual resultaria na *Ordem*, tão procurada, mas nunca encontrada. Esta esperança do narrador o insere na busca humana pelo sentido, i.e., nos pressupostos de que para existir carece haver um sentido de ordenação. Todavia, salienta o mesmo, após procurar incessantemente, que esta Ordem não é dada ao humano, aparentemente. Em nota, Borges predis põe o leitor de sua obra a comparar *La Biblioteca de Babel* com o *Libro de Arena*, visto que o espanto relacionado à primeira poderia se reduzir a um único volume. Baseia-se na ideia comum de que qualquer corpo sólido é composto por uma infinidade de planos. Torna-se manifesta a importância das noções de espaço e os modos de apreensão das ideias de espaço para a concepção borgiana. Por outro lado, mostra-se também importante salientar que durante toda a narrativa o espaço vivenciado pelo personagem, e concebido pela verossimilhança, contrasta-se a todo o instante com os modos abstrativos do entendimento. Deduz-se, portanto, que o espaço pode ser entendido como um elemento central para o desenvolvimento da narrativa por sua condição paradoxal, i.e., por permitir a criação de falácias a partir do momento de sua descrição e conceptualização.

Deve-se inventar o espaço para o perceber. Tal premissa é explorada literariamente ao longo das narrativas em que o universo e a linguagem são expressos pela imagem do labirinto. Há um misto de perplexidade e *maravilhamento*, i.e., limitação do racional e impulso a conhecer. Os limites do saber são expressos constantemente nas afirmações que poderiam ser facilmente caracterizadas por nominalistas nas escritas Borges, i.e., a impossibilidade de conhecer algo além daquilo que nos é imediatamente dado por meio dos modos de apreensão racional. Em *La Busca de Averroes* tal consideração se justifica pela tendência aristotélica em rejeitar a infinidade para o entendimento do espaço, mas também pela busca intelectual do próprio Averróis ao almejar a entender àquilo que sequer poderia imaginar por não estar em seus signos e construções culturais: a tragédia e a comédia aristotélicas. Desta maneira, Borges ilustra como as tradições intelectuais estão enraizadas nos horizontes possíveis de atuação do pensamento, contrapondo o desejo humano

em conhecer algo de maneira consistente e completa. Do mesmo modo que em outros contos, a característica mística do narrativa se reflete na contraposição entre a possibilidade divina de estabelecer o infinito, devido à sua potencialidade própria, e a impossibilidade humana de alcançar tal proposta perante sua finitude. Eis o melhor trecho a ilustra esta posição intelectual: “*la divinidad sólo conoce las leyes generales del universo, lo concerniente a las especies, no al individuo*”. Por outro lado, é vedado ao humano o conhecimento das leis gerais, restando apenas a particularidade.

Ao leitor contemporâneo, ao qual se pressupõe o entendimento de que seja a tragédia e a comédia no contexto aristotélico, a intensa dúvida do renomado pensador islâmico reflete, ludicamente, os caros pré-requisitos ao estudo de determinadas considerações, visto que sem qualquer experiência com uma forma do teatro grego, mesmo por meio de uma reconstrução intelectual, torna-se inviável descobrir o sentido dos termos essenciais usados na *Poética* aristotélica. Tal crise não se refere apenas a uma dificuldade em traduzir o comentário antigo e as ideias do filósofo, mas em encontrar sentido em condições culturais e intelectuais diversas. Agravesse o problema pelas inúmeras interfaces entre as distintas eras e os diferentes modos de pensamento, pois não apenas algumas posições intelectuais de Aristóteles são honradas, e.g., “*el temor de lo crassamente infinito*” mas elas também se inserem dentro de um contexto islâmico, e.g., em relação aos escritos sagrados desta tradição. Mesmo diante de um exposição similar a respeito do que poderia ser caracterizado um teatro por alguns de seus interlocutores, Averróis pode apenas produzir uma visão parcial e deturbada do que sejam as tragédias e as comédias. Nas palavras de Borges:

En la historia anterior quise narrar el proceso de una derrota. Pensé, primero, en aquel arzobispo de Canterbury que se propuso demostrar que hay un Dios; luego, en los alquimistas que buscaron la piedra filosofal; luego, en los vanos trisectores del ángulo y rectificadores del círculo. Reflexioné, después, que más poético es el caso de un hombre que se propone un fin que no está vedado a los otros, pero sí a él. Recordé a Averroes, que encerrado en el ámbito del Islam, nunca pudo saber el significado de las voces tragedia y comedia<sup>786</sup>.

O humano, portanto, vê-se derrotado em algumas de suas empreitadas intelectuais. Ao longo do texto, convencionou-se pelas ideias místicas que nada pode estar escondido da divindade, mesmo que assim esteja para o humano. Se a inclusão das premissas contemporâneas torna o caso

---

<sup>786</sup> OC I, 587

narrado mais poético ao beirar o cômico, a condição humana perante o saber que se deseja universal se desvela trágico. Diante dos limites das possibilidades humanas, imaginar o que não se encontra dentro das possibilidades de apreensão dos sentidos somente pode ser feito por um processo ficcional. Neste caso, mesmo Averróis, suas reconstituições históricas e a própria narração são usadas como símbolos a desvelar o próprio autor e, conseqüentemente, a condição humana. Somente ao narrar, o ser e o humano podem estabelecer as bases da crença e, assim, frutificarem o saber.

Assim, a narrativa desvela o humano ser no mundo e para si mesmo, constituindo-se como um espaço a partir do qual o humano pode expressar o seu ser. Desta maneira, as estórias não apenas expressam de maneira descritiva o exterior, mas também, analiticamente, perscrutam os desejos e as ansiedades do humano. O espaço, portanto, reveste-se de qualidades objetivas e subjetivas que delineiam não apenas o mundo, mas também o ser humano em sua existência. Assim, na estória *El Sur*, importantes aspectos subjetivos a respeito da impressão humana sobre o espaço são detalhados no desenvolvimento do enredo. Se “*ciego a las culpas, el destino puede ser despiadado con las mínimas distracciones*”, o leitor tampouco pode se culpar ao se distrair nos labirintos mentais e espirituais descritos pelo autor. Somente ao final da narrativa um amparo verossímil para a interpretação do precedente pode ser encontrado. Por conseguinte, no prólogo de *Artifícios*, segunda parte de *Ficciones*, Borges alerta ao leitor a respeito de uma possibilidade de leitura distinta da narração direta<sup>787</sup>. Se não é possível reescrever a vida e o modo que ela foi vivida, à conclusão da estória, alude-se à possibilidade de sonhar a morte e de a viver intensamente por meio das recriações de sua imaginação. Deste modo, o narrado possui uma dupla função descritiva: objetiva em relação aos eventos inventados e subjetiva em relação à descrição realista. Neste sentido, os retratos geográficos e as exposições dos lugares ocorrem em uma constante tensão entre os múltiplos artifícios da mente e da memória.

A intermediária presença do livro para a compreensão da realidade é marcante durante o desenrolar da trama. Como em outras estórias do autor, trata-se de uma metonímia eficaz para as expressões do pensamento humano, pois ao mesmo tempo em que concretiza algo imaterial, o livro permanece aberto à realidade por meio da leitura. Na área limítrofe entre a abertura para o mundo e a *de-finição* do texto, e também na abertura do texto para uma definição do mundo, literatura e realidade podem ser intercambiáveis, pois se inventa o mundo em que se constitui a literatura e somente é possível tal invenção por uma ficção literariamente exposta. Usa-se o exemplo das *Mil*

---

<sup>787</sup> OC I, 485.

*e uma noites* de Weil como este elemento: causa a forte concussão, pois na ânsia de sua leitura o protagonista bate violentamente com a cabeça; a caminho para o interior, *El Sur*, retrato o livro é fechado, pois “*se dejaba simplemente vivir*”. Tais detalhes são relevantes para a presente interpretação da estória, visto que pela abertura do livro as condições para se compreender seus infortúnios são explicitadas, pelo fechamento há o desejo intenso em se viver o que seria os derradeiros minutos da reconstrução de sua própria vida a caminho da morte. Ao final da narrativa, para evitar o confronto direto da realidade, abre-se o livro “*como para tapar la realidad*”.

Ademais, a inclusão do protagonista em um sanatório, possibilita à narrativa um fluir que, embora racionalmente encadeada, não precise seguir os acordos de nenhuma descrição precisa ou realista dos fatos, visto que “*en la primera noche del sanatorio, cuando le clavaron la aguja*”, proporcionarem-lhe a oportunidade de narrar os fatos da maneira que ele gostaria, inclusive “*hubiera podido elegir o soñar su muerte, ésta es la muerte que hubiera elegido o soñado*”<sup>788</sup>. Assim, ao contar o caminho da cidade ao campo, as leituras, o olhar da paisagem, as paradas em locais específicos são perpassados por sentimentos, lembranças e outras inúmeras considerações da subjetividade. Ao descrever o espaço presenciado por meio de sua vegetação, seus objetos e dos inúmeros pontos de referências, atribui a estes inexoravelmente valores e sentimentos. Dois dos melhores trechos a enfatizar tais considerações, seguem:

También creyó reconocer árboles y sembrados que no hubiera podido nombrar, porque su directo conocimiento de la campaña era harto inferior a su conocimiento nostálgico y literario<sup>789</sup>.

Todo era vasto, pero al mismo tiempo era íntimo y, de alguna manera, secreto. En el campo desaforado, a veces no había otra cosa que un toro. La soledad era perfecta y tal vez hostil, y Dahlmann pudo sospechar que viajaba al pasado y no sólo al Sur<sup>790</sup>.

Devido à possibilidade interpretativa de que todo o conto é uma recriação autobiográfica do narrador, tais construções nostálgicas e literárias firmadas, sobretudo na memória e no processo imaginativo, Borges ilustra como o humano somente pode se conhecer ao inventar a si mesmo. No exemplo de Dahlmann, tais características são salientadas pela distinção entre o espaço aberto dos

---

<sup>788</sup> OC I, 530.

<sup>789</sup> OCI, 527.

<sup>790</sup> OCI, 527-28.

campos e o espaço interno do sanatório. São dois os personagens, são duas as vidas, são duas as mortes, são dois os espaços nos quais a descrição vivencial e as experiências subjetivas retratam.

Mañana me despertaré en la estancia, pensaba, y era como si a un tiempo fuera dos hombres: el que avanzaba por el día otoñal y por la geografía de la patria, y el otro, encarcelado en un sanatorio y sujeto a metódicas servidumbres<sup>791</sup>.

O espaço nesta estória, portanto, é entrecortado pela memória e pelo desejo. Se em *Fervor de Buenos Aires*, Borges enuncia versos para elementos específicos do cenário urbano, em *El Sur* a intimidade do espaço vivido é extrapolado aos processos imaginativos e à criação de um espaço enraizado na memória e nas experiências vividas em um tempo hipoteticamente pretérito. Contudo, mesmo sem a possibilidade de uma vivência, trata-se de um *presente-passado* inventado, de uma experiência inventada e de um espaço inventado pela literatura e por meio da imaginação. O leitor, portanto, vislumbra a área limítrofe entre a razão, a invenção e a loucura. Em um paralelo com o *Alienista* de Machado de Assis, pode-se perguntar os motivos pela internação e também se os critérios de normalidade não são invenções criadas em nome da racionalidade e justificada por métodos declarados científicos<sup>792</sup>. Conforme visto em inúmeros trechos da obra de Borges, a crítica ao estabelecimento de uma normalidade pelas vias racionais não pode possuir um sucesso por si, apenas pela sustentação de uma característica externa e, portanto, meta-teórica a criar convenções, estabelecer crenças e sustentar dogmas. Ora, diante do caso de Dahlmann, sobretudo suas considerações a respeito do espaço, deve-se inquirir, ao menos em possibilidade, se todos não se encontram em posição similar: inventar o sentido para a vida e para a morte por meio das expressões de nossas experiências no espaço. Há uma ilusão entre imagens criadas pelo *maravilhamento* diante do mundo e as experiências em si mesmas, pois estas possuem dois modos de entendimento a respeito da eternidade, conforme ilustrado no seguinte trecho:

Pidió una taza de café, la endulzó lentamente, la probó (ese placer le había sido vedado en la clínica) y pensó, mientras alisaba el negro pelaje, que aquel contacto era ilusorio y que estaban como separados por un cristal, porque el hombre vive en el tiempo, en la sucesión, y el mágico animal, en la actualidad, en la eternidad del instante<sup>793</sup>.

---

<sup>791</sup> OC, 527

<sup>792</sup> Machado de Assis, “O Alienista” In *Obra Completa* vol II (Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994). A referência a Machado é um paralelo literário sobre o tema da loucura e da razão. Todavia, os trabalhos sobre o tema no pensamento de Michel Foucault e outras possibilidades interpretativas não podem ser esquecidas, embora existam em uma complexidade enorme de perspectivas e com intenções diversas.

<sup>793</sup> OC I, 527.

Pela tensão entre o discreto e o contínuo, i.e., aquilo que é apreendido pelos sentidos imediatamente e aquilo que é sistematizado pela razão teórica. Borges utiliza o conto policial, enquanto um gênero específico com suas intenções e condições, para expressar tais diferenças na compreensão do mundo, mas também retratar as consequências práticas na vida daqueles que vivem de acordo com as crenças estabelecidas por modelos teóricos. Em *La Muerte e La Brújula* a noção espacial novamente se mistura com tendências místicas, metafísicas, teológicas, filosóficas na constituição da narrativa. A associação racional entre o tetragrama hebraico e os pontos cardeais é contraposta à experiência vivencial de um dos personagens em uma casa aparentemente crescente e, portanto, infinita. A estória é um conto policial em que a solução do mistério proposto leva ao assassinato daquele que desvenda o segredo. Durante todo o desenrolar do enredo, há uma clara separação entre os métodos racionais para a captura do assassino, desempenhado por Treviramus, e as aproximações místicas ou “rabínicas” para a resolução do mesmo problema por Lönnrot. Ironicamente, a resolução dos crimes cometidos é feita pelo caminhar místico de Lönnrot, o qual encontra sua morte devido a uma vingança pessoal, uma condição efêmera em contraposição à busca mística e intelectual empreendida pelo rabino e herdada pelo detetive. Se por um lado, pode-se sentir que o mundo “*que el mundo es un laberinto, del cual era imposible huir*”, pois todos os caminhos, independente de como o humano se oriente por suas bússolas, sempre o conduz ao mesmo lugar; o desenrolar do enredo segue as pistas deixadas pelo vingativo irmão. Assim, não apenas os crimes são mapas, i.e., representações do espaço em conexão mística com o tetragrama divino, mas há também a possibilidade de que a própria “*historia seja um simulacro*”.

Assim, Borges nos apresenta um conto policial em que as condições e as formações das crenças humanas determinam o modo como o mundo e a realidade são compreendidos e expressos, mas também como os humanos vivem por meio destas e em suas experiências com o espaço. A distinção entre os dois detetives – quase uma diferenciação entre Hercule Poirot de Agatha Christie e Sherlock Holmes de Arthur Conan Doyle – ilustra bem esta posição, visto que um prefere um explicação causal, a qual necessariamente requer crença e mística, enquanto o outro admite a possibilidade do acaso como um modo de explicar o crime em questão. Os bilhetes deixados no lugar do crime, em referência às letras do tetragrama divino, corroboram com o espirituoso e místico Lönnrot que, sem saber, já está atraído pela ordem do universo criada por seu próprio assassino. Os subsequentes crimes ocorrem com o mesmo intervalo de tempo, referindo-se a uma letra específica, embora o terceiro crime suscite ser a última letra.



O leitor espera um último crime, sem saber a resolução da estória, mas é advertido que este não ocorrerá, pois as datas e os locais dos mesmos formam um “*triângulo equilátero místico*” em um mapa da cidade, conforme Treviramus recebe em uma carta assinada por Baruch Spinoza. Assim, descreve o raciocínio geométrico e um dos modos nos quais o espaço é entendido na estória:

Erik Lönnrot las estudió. Los tres lugares, en efecto, eran equidistantes. Simetría en el tiempo (3 de diciembre, 3 de enero, 3 de febrero); simetría en el espacio también... Sintió, de pronto, que estaba por descifrar el misterio. Un compás y una brújula completaron esa brusca intuición<sup>794</sup>.

Um simples conhecimento de geometria perante a resolução da carta implica uma intuição a respeito de um quarto lugar ao sul da cidade. Mostra-se, portanto, de maneira clara, como o espaço representado pode ser revestido por inúmeras condições particulares neste contexto específico, e.g., na associação entre o raciocínio geométrico e os estudos místicos do judaísmo. Assim, Lönnrot acredita ter solucionado o misterioso caso dos assassinatos e afirma:

Virtualmente, había descifrado el problema; las meras circunstancias, la realidad (nombres, arrestos, caras, trámites judiciales y carcelarios) apenas le interesaban ahora. Quería pasear, quería descansar de tres meses de sedentaria investigación. Reflexionó que la explicación de los crímenes estaba en un triángulo anónimo y en una polvorienta palabra griega. El misterio casi le pareció cristalino; se abochornó de haberle dedicado cien días.

A reviravolta no desenrolar da estória contradiz esta convicção de maneira brutal. O leitor, portanto, possui diante de si a crença fiel na resolução do problema que conduz à morte o detetive que soluciona o crime “*virtualmente*”, i.e., por resoluções teóricas. Ao chegar ao local designado pela teoria construída em torno da representação espacial no mapa da cidade, o detetive possui uma experiência diametricamente oposta: o espaço da casa em que se encontra parece infinito e sua resolução era uma mera ficção orquestrada por seu futuro assassino. Este, por sua vez, explica como o “labirinto” foi cuidadosamente criado em torno do detetive para o conduzir até aquele local, mesmo diante das contingências, ajustadas de acordo com a intenção do homicida.

Yo presentí que usted agregaría el punto que falta. El punto que determina un rombo perfecto, el punto que prefija el lugar donde una exacta muerte lo espera. Todo lo he premeditado, Erik Lönnrot, para atraerlo a usted a las soledades de Triste-le-Roy.

---

<sup>794</sup> OC I, 503.

Resoluto, o místico detetive, entrega-se ao destino, mas, antes, sugere que em uma próxima oportunidade, Schalarich deveria o matar em uma labirinto formado por uma única reta, em alusão ao argumento presente nos paradoxos de Zenão. Se os filósofos se perderam nesta linha invisível e incessante, não haveria vergonha a um detetive falecer por se perder nesta mesma perplexidade. Após assentir, Schalarich conclui sua vingança. Ao final dos crimes descritos em *more geométrico*, a consistência e a coerência dos modos de entendimento racional a respeito do espaço são construídos a partir do desejo pessoal de Schalarich. Os motivos são desconhecidos por Lönnrot que apenas reconstitui parcialmente os acontecimentos por raciocinar a partir das imagens herdadas das cenas dos crimes. As reconstruções teóricas, portanto, são apenas ilusões criadas a partir de considerações consistentes, mas que não podem desvelar as circunstâncias e os motivos por trás das imagens recebidas do mundo.

Em raciocínio similar ao apresentado em *La Muerte e La Brújula*, em *Abenjacán El Bojari, Muerto em su Laberinto*, Borges mostra como o raciocínio lógico-geométrico não é suficiente para o entendimento do universo e sequer para a ordem estabelecida pelas crenças humanas. Também neste conto uma morte misteriosa e a ideia de um labirinto são importantes elementos no decorrer da narrativa. Da mesma maneira que o conto anterior, dois modos de interpretação da realidade são contrapostos; desta vez o poeta Dunraven e o matemático Unwin. O enigmático caso desta vez se refere a eventos ocorridos em um passado remoto em que uma importante figura de uma tribo estrangeira morreu no centro de um labirinto criado para ser sua morada, usada como um modo de se esconder do fantasma de seu primo assassinado por suas mãos<sup>795</sup>.

Há uma constante durante toda a estória: a complexidade do universo e a simplicidade do métodos racionais humanos para o entendimento do mundo. Logo de início o matemático alude à *The Purloined Letter* de Edgar Allan Poe e ao *The Big Bow Mystery* de Israel Zangwill para reduzir as causas do crime histórico a motivos simples. Ao passo em que o poeta pensa que estes podem ser complexos em analogia direta ao universo. Contudo, após ouvir toda a estória e meditar sobre ela, o matemático deduz que para aquele que desejava se esconder não haveria necessidade de construir um labirinto, visto que o universo seria o melhor deles. Mesmo sem ouvir as conclusões

---

<sup>795</sup> A descrição borgiana é repleta de detalhes importantes para o desenrolar da narrativa, dentre as quais a fama de covarde de Zaid, o primo morto, o sonho de uma asfixia por serpentes devido ao contato com uma teia de aranha, as palavras de prometida vingança pelo moribundo, a desfiguração da face do mesmo e assim por diante. Tenha em mente que a narrativa, embora construída por meio de uma reconstrução racional, sustenta-se pelo suporte lendário e mítico, pois a estória é conhecida pelo povoado local e transmitida oralmente.

lógicas de seu amigo, o poeta pensa a respeito da inferioridade das soluções perante o mistério, visto que “*el misterio participa de lo sobrenatural y aun de lo divino; la solución, del juego de manos*”. No caso particular dos modos racionais que visam a explicar o mistério, resta ao leitor aceitar ou rejeitar as premissas discutidas pelos dois interlocutores.

Destacam-se, todavia, as imagens geométricas que denotam uma conotação espacial ao longo da narrativa, mas também a associação entre o pensamento matemático e a busca por uma resolução racional do enigmático crime. O labirinto construído pelo estrangeiro é gigantesco, a ponto de seus limites circulares serem percebidos como uma linha reta para os indivíduos em seu interior. Curiosamente, o matemático do conto de Borges não se recorda das possibilidades geométricas não-euclidianas, mas de Nicolau de Cusa quando este argumenta que a reta é uma circunferência de raio infinito. O labirinto, portanto, fornece a ilusão de ser infinito, em uma intertextualidade direta com a percepção da casa em que o último assassinato acontece em *La Muerte e La Brújula*, pois se vislumbra “*la extensión y la forma de su casa, con estupor y aun con escándalo*”<sup>796</sup>. Por fim, a forma lógico-matemática de resolução proposta por Unwin é laconicamente proposta por Borges, pois ao assumir que a versão original do enigmático crime não era verdadeira, este se propõe a pensar em algo mais sensato e a esquecer as absurdidades. Dunraven indaga se este pretende cogitar sobre a teoria dos conjuntos ou a quarta dimensão. No contexto da narrativa tal assertiva surpreende aos leitores, pois o matemático, ao contrário, propõe uma dedução intuitiva a partir da imagem do “*labirinto de Creta*”, pela associação entre a “*criação monstruosa*”, o “*monstro*” no centro desta e a interpretação dos sonhos contido na antiga estória. Mostram-se nesta narrativa diversos elementos que consideram os modos de apreensão, concepção e representação do espaço, mas também são incluídos os modos em que o entendimento racional se assemelha ao raciocínio matemático.

A imagem do mundo como um labirinto é uma constante nos textos de Borges. Em *Los Dos Reyes Y Los Dos Laberintos*, não apenas a imagem, mas a relação existente entre a ordem racional na construção do labirinto e a impossibilidade de obter uma ordenação plena que satisfaça os modelos de representação do mundo são explorados pela disputa casual entre dois reis. Um deles resolve criar um labirinto “*tan perplexo y sutil*” que causaria espanto, pois “*la confusión y la maravilla son operaciones propias de Dios y no de los hombres*”<sup>797</sup>. Após encarcerar um rei árabe

<sup>796</sup> OC I, 601. Casa formada por muitas léguas, atribuída, pelos visitantes locais, a costumes estranhos e não cristãos.

<sup>797</sup> OC I, 607.

em visita e este pedir por socorro de seu interior, o visitante arquiteta uma vingança ainda maior: colocar o rei que criou este labirinto e o humilhou no interior do deserto. Após conseguir realizar seu plano, o rei árabe exclama:

Oh, rey del tiempo y substancia y cifra del siglo!, en Babilonia me quisiste perder en un laberinto de bronce con muchas escaleras, puertas y muros; ahora el Poderoso ha tenido a bien que te muestre el mío, donde no hay escaleras que subir, ni puertas que forzar, ni fatigosas galerías que recorrer, ni muros que vedan el paso<sup>798</sup>.

Tal imagem do deserto se assemelha à imagem dos navegantes que desejam criar um mapa perfeito do oceano na estória *The Hunting of the Snark: An Agony in Eight Fits* de Lewis Carroll. Esta representação do oceano não pode conter os meros sinais convencionais do homem, como os trópicos, os polos e as linhas meridionais, nem mesmo ilhas ou outras formas de referência concreta, a não ser o próprio mar em sua vastidão. Todos os marinheiros na estória de Lewis Carroll se sentem contentes por este ser um mapa que eles podem entender<sup>799</sup>. No deserto proposto, no qual o rei capturado morre, não há mapas ou modos de ordenar o espaço que lhe possibilitem sair do labirinto da realidade, esta que se apresenta de maneira nítida e evidente a todo momento. Expressa-se, assim, uma clara distinção entre o espaço vivencial, o espaço concebido, o espaço arquitetonicamente construído e o espaço natural. De um lado, há o desespero claustrofóbico em busca de uma saída; do outro, a morte em um ambiente aberto. Em um há o projeto em detalhes e racionalmente construído de um labirinto; no outro, a existência de um elemento natural impossível de ser racional e completamente entendido.

Se existe a impossibilidade de uma compreensão racional, completa e consistente, do universo; se o espaço e as condições de sua apreensão são invenções particulares que sustentam o entendimento, novas cosmologias podem ser inventadas que possuam igual valia se sustentadas pela coerência lógica. Assim, a primazia do tempo em relação ao espaço no pensamento idealista borgiano possui em *El jardín de senderos que se bifurcan* uma forte exposição. Há, conforme inúmeros paralelos ao longo da narrativa, uma apresentação formal de um estudo minucioso sobre uma alternativa à explicação do universo e uma contrapartida veemente pela contingência da realidade. Conforme visto ao longo da obra do escritor argentino, a morte, condição inexorável ao humano, apresenta-se como aquela que evidencia a relatividade e a fantasiosa imaginação dos

---

<sup>798</sup> OC I, 607.

<sup>799</sup> Lewis Carroll, *The Hunting of the Snark: An Agony in Eight Fits* (London: Macmillan, 1876), 15-16.

discursos cosmológicos. Dentre as possibilidades de interpretação desta estória, há aquela que tende a centralizar os aspectos filosóficos desenvolvidos ao longo do enredo, no qual, o universo proposto é um labirinto de signos, permitindo “*varios porvenires*”, pois há uma “*bifurcación en el tiempo, no en el espacio*”; existe, todavia, a possibilidade de observar somente o desenrolar da trama sem a explicação literária que lhe serve de aparato intelectual. Nesta, Yu Tsun, agente chinês trabalhando para os alemães, precisa mandar uma mensagem codificada em meio à guerra; impossibilitado de cumprir tal tarefa sem que o conteúdo seja interceptado, resolve assassinar o estudioso dos textos de seus antepassados a fim de indicar a cidade homônima a ser bombardeada. Embora a ação da narrativa e suas interpretações são díspares, o modo pelo qual elas são apresentadas unifica de maneira indissociável, pois aquilo que pode ser considerado “*irreal*” ou “*insignificante*” depende da resposta que o leitor possua sobre a interpretação do falecido estudioso Albert.

A constante associação entre o mundo e o labirinto se fortalece ainda mais pela apresentação borgiana, pois não se trata apenas dos intrincados meios pelos quais o humano deseja desvendar os problemas e os mistérios do universo, mas a própria linguagem na qual o pensamento intelectual se orienta é um dédalo insuperável. Ts’ui Pên, bisavô do agente chinês, deseja construir uma edificação em que todos os humanos se perdessem e, para tanto, retira-se para escrever um livro e realizar tal tarefa. Ao se propor a produzir um labirinto infinito, o estudioso inglês acredita que Ts’ui Pên imaginara um universo em que todas as opções de futuro pudessem existir e, em alguns casos, elas poderiam convergir. Para tanto, argumenta o inglês que o labirinto proposto pelo antepassado chinês é o próprio livro, formado por propostas aparentemente contraditórias. Há, portanto, uma tensão entre potencialidade e atualidade, o tempo como condição para a *diferença* e o espaço como condição para a *identidade*. O Jardim proposto teria como tema central o espaço, por meio de suas metáforas e paráfrases, a fim de indicar por um caminho tortuoso aquilo que se apresenta pela evidência.

Precisamente -dijo Albert-, El jardín de los senderos que se bifurcan es una enorme adivinanza, o parábola, cuyo tema es el espacio; esa causa recóndita le prohíbe la mención de su nombre. Omitir siempre una palabra, recurrir a metáforas ineptas y a perífrasis evidentes, es quizá el modo más enfático de indicarla. Es el modo tortuoso que prefirió, en cada uno de los meandros de su infatigable novela, el oblicuo Ts'ui Pên<sup>800</sup>

---

<sup>800</sup> OC I,

Ora, A impossibilidade de desvendar o universo pelo estudo de suas causas reside precisamente nas contradições da linguagem exposta no livro, do mesmo modo que o espaço pretensamente se apresenta de maneira transparente ao observador, mas, realmente, ao ser pensado é visto por inúmeras contradições. Assumir, assim, tanto uma posição quanto a alternativa contrária, acreditando ambas possuírem as mesmas condições de validade, requer uma concepção intelectual que aceite a contradição e, conseqüentemente, deveria produzir um universo distinto daquele defendido pelos pressupostos lógicos das ciências naturais de então. Para tanto, propõe uma divisão causal que não se estabeleça no espaço, condição de identificação, mas no tempo a partir do qual os contraditórios poderiam existir em convergências, divergências e paralelismos. Deste modo, o universo proposto por Ts'ui Pên possui em si todas as possibilidades em constantes e discretos momentos de presentes.

me consta que no emplea una sola vez la palabra tiempo. La explicación es obvia: El jardín de los senderos que se bifurcan es una imagen incompleta, pero no falsa, del universo tal como lo concebía Ts'ui Pên. A diferencia de Newton y de Schopenhauer, su antepasado no creía en un tiempo uniforme, absoluto. Creía en infinitas series de tiempos, en una red creciente y vertiginosa de tiempos divergentes, convergentes y paralelos. Esa trama de tiempos que se aproximan, se bifurcan, se cortan o que secularmente se ignoran, abarca todas las posibilidades. No existimos en la mayoría de esos tiempos; en algunos existe usted y no yo; en otros, yo, no usted; en otros, los dos.

O espaço como condição da atualidade e o tempo como condição da possibilidade são conjugados na proposta descrita acima. Todavia, requer-se a crença no labirinto textual proposto por Ts'ui Pên, sobretudo diante da incompletude de sua proposta, mas também pela impossibilidade de uma comprovação por meio da experiência. Neste ponto, conforme indicado pelas constantes reações do agente Yu Tsun – *“pululación”* – o leitor possui duas opções para atualizar a potencialidade da narrativa. A primeira, o bisneto aceita a interpretação do estudioso e, resignado com as condições iminentes a se atualizarem na narrativa – descritas pelas posições espaciais e o movimento do agente Richard Madden em direção ao chinês –, mata o estudioso como parte de um dos elos discretos do tempo. A eficácia retórica da narrativa, por meio de inúmeros artifícios literários corrobora esta opção, pois o restante é *“irreal”* e *“insignificante”* diante da infinidade de possibilidade do universo. A segunda interpretação, baseia-se na irrealidade e na insignificância da construção literária em face das eminências históricas e das contingências da guerra. Mata a Albert, rende-se, comunica a mensagem desejada e a atualização das ações, ao longo do espaço físico, são registradas. Conforme o desejo de Ts'ui Pên ambas as posições são plausíveis e são bifurcações de

possibilidades na potencialidade do tempo e na atualidade do espaço. Se há vários “*porvires*”, nem todos são atualizados, conforme já nos indicava a interpretação do estudioso inglês. Borges oferece ao leitor a possibilidade de atualizar as potenciais ramificações no tempo por meio da interpretação, mas também limita a estas pelo assassinato de Albert. O universo apresentado pela apreensão dos sentidos se enraíza nas atualizações dos seres no espaço. A cosmologia proposta ao longo da narrativa averigua as possibilidades de atualizações diferentes ao longo do tempo.

A ficção, como um modo imprescindível para o entendimento da realidade, sustenta a ideia de que o espaço e o tempo são imagens criadas para ordenar a experiência humana no mundo. Assim, o vigor filosófico das narrativas fantásticas de Borges se sustentam nas críticas aos modelos de pensamento que ambicionam a se constituírem plenamente verdadeiros e únicas bases de sustentação para o entendimento da realidade. Na emblemática mudanças de eventos em uma de suas mais famosas narrativas, sentencia:

Fácilmente aceptamos la realidad, acaso porque intuimos que nada es real. Le pregunté qué sabía de la Odisea. La práctica del griego le era penosa; tuve que repetir la pregunta. Muy poco, dijo. Menos que el rapsoda más pobre. Ya habrán pasado mil cien años desde que la inventé<sup>801</sup>.

A memória e o ato de narrar para a constituição da realidade são combinadas na estória *El Inmortal*, na qual o protagonista, vivendo nos tempos antigos, deseja encontrar a *cidade dos Imortais* e acaba por conhecer Homero e a si mesmo ao constituir sua epopeia. Esta talvez seja a narrativa com o maior poder de atração para a tese sobre o mundo ser uma invenção literária de um único autor, à qual comumente se atribui a denominação de *idealismo subjetivista monista*. Após passar pela cidade procurada e dela fazer parte, o narrador se depara com sua própria imagem sendo construída por meio das narrativas homéricas e, por fim, conclui que “*Yo he sido Homero; en breve, seré Nadie, como Ulises; en breve, seré todos: estaré muerto*”.

Entre as inúmeras paráfrases com as tradições intelectuais gregas e latinas, sobressaem-se as seguintes: a imagem do rio para a transformação e permanência das coisas<sup>802</sup>; a inutilidade de expandir a vida do humano, pois somente multiplicaria seus males e agonias; a sucessão de

---

<sup>801</sup> OC I, 539-540.

<sup>802</sup> OC I, 534ff. A imagem do rio utilizada por Borges em outras estórias possui um forte valor simbólico nesta narrativa, especialmente devido ao pensamento heraclítico sobre as modificações constantes do humano em relação ao tempo. O desvelar gradativo da figura de Homero ocorre nas passagens entre labirintos e rios. Por fim, se há um rio que possuiria o dom de fornecer a imortalidade, indaga-se a respeito de outro que faria o inverso.

construções simbólicas a explorar relação entre o universo e o labirinto a esconder a monstruosa possibilidade para a imortalidade<sup>803</sup>; a impossibilidade de discernir entre o estar acordado e o sonho; uma paráfrase à Caverna de Platão<sup>804</sup>; evidentes são as inter-textualidades com as obras homéricas, sobretudo para a construção da possibilidade de que o próprio narrador seja de fato Homero, também assim o leitor.

Os espaços descritos ao longo da narrativa homérica proposta são perpassados pelos sentimentos e pela memória. Nestes há tanto a euforia de um atravessar e seguir adiante nos labirintos do mundo, como também a tensão e a ansiedade por não ser possível transpor os obstáculos rapidamente. Acrescem-se a estas considerações a descrição de sonhos e os delírios no caminhar fatigante entre desertos e campos, fornecendo à narrativa características lendárias. Assim, o espaço ora é apresentado em uma descrição da paisagem natural, ora como um labirinto constituindo o universo e ainda é visto por meio de repetidas alucinações ao longo do desenvolvimento do enredo. Nesta complexa construção literária, a mesclar sonho e realidade, delírio e racionalidade, elementos palpáveis e fantasia, o protagonista cruza a cidade de “trogloditas” sem saber que acabara de beber do procurado rio e de conhecer àqueles que almejava. Vislumbra uma cidade diante de si e é seguido por aquele que mais tarde se revelaria ser Homero. Como em toda a narrativa, atravessa câmeras e labirintos por um tempo indeterminado até que, finalmente, depara-se com a luminosa cidade. Ao entrar depara-se com construções intermináveis – imagens do infinito, metonímias criadas pelos imortais. Sem saber que esta obra seria dos trogloditas que ele havia passado – revelação pensada posteriormente –, o protagonista acredita tais edificações aos deuses. Ao comparar estas obras com os labirintos perpassados para chegar até ali, sente repugnância por estas construções que não possuem fim.

A la impresión de enorme antigüedad se agregaron otras: la de lo interminable, la de lo atroz, la de los complejamente insensato. Yo había cruzado un laberinto, pero la nítida Ciudad de los Inmortales me atemorizó y repugnó. Un laberinto es una casa labrada para confundir a los hombres; su arquitectura, pródiga en simetrías, está subordinada a ese fin. En el palacio que imperfectamente exploré, la arquitectura carecía de fin. Abundaban el corredor sin salida, la alta ventana

---

<sup>803</sup> Há inúmeros casos de construções descritas como labirintos neste conto. Fornecem ao leitor uma sensação de impossibilidade de alcançar o objetivo desejado, visto que todos estaríamos entre um destes obstáculos para a obtenção do local tão almejado por nossas buscas intelectuais.

<sup>804</sup> OC I, 537. Esta se deve à sensação de estar preso em uma série de labirintos subterrâneos e a se descobrir a saída escalando em direção a uma resplandecente cidade.



inalcanzable, la aparatosa puerta que daba a una celda o a un pozo, las increíbles escaleras inversas, con los peldaños y balaustrada hacia abajo<sup>805</sup>.

Se em *La Muerte e La Brújula* o espaço da casa é mencionado como uma percepção de algo sem fim, na cidades dos imortais as construções são infinitas. A perplexidade se dá apenas por sua existência e não pela confusão de sua criação. Não há possibilidades de raciocínio algum diante do Infinito. Nota-se, sorratamente, que por meio dos lapsos temporais na narrativa e na convicção de que tais construções são intermináveis que o narrador implicitamente aponta para a imortalidade do protagonista. Adiciona-se a esta constatação a insistência de que a memória e sua transcrição dos eventos podem não representar exatamente o que foi visto no passado cronologicamente. O troglodita que havia seguido o narrador é nomeado em honra ao cachorro de Homero, Argos. Após correr em seu socorro, este se revela como sendo o poeta grego. Este revela que a construção, entendida como uma monstruosidade à razão, foi o último símbolo feito pelos imortais e depois, considerando todas as tarefas vãs perante a infinidade do tempo, resolveram se dedicar à pura especulação do pensamento. Em uma paráfrase ao pensamento aristotélico: “*No hay placer más complejo que el pensamiento y a él nos entregábamos*”<sup>806</sup>.

O narrador-protagonista apresenta ao leitor, portanto, diferentes modos pelos quais o Imortal eterniza a sua incessante busca pela mortalidade. Assumindo o tempo *infinito de uma vida interminável*, a narrativa homérica, as construções impossíveis por ilustrarem uma extensão impossível de ser obtida pelos mortais e o próprio narrar borgiano são modos particulares de apresentação de um mesmo autor e de uma mesma obra – a qual, embora seja uma vã expressão do humano perante àquilo que não pode ser apreendido, oferece-lhe a oportunidade de auto-reconhecimento. Há, assim, uma passagem continua e cíclica entre os espaços físicos, metafísicos, narrativos, psicológicos e existenciais.

Tais relações com os inúmeras formas da racionalidade humana para a constituição de uma cosmologia, a ser expressa por meio poéticos e narrativos, desenvolve-se no conto *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius*. Neste universo inventado, questiona-se se toda e qualquer afirmação sobre o mundo não reside em uma invenção. O *maravilhamento* e o assombro substituem a busca pela verdade, pois, ao reduzir esta a algum sistema, invariavelmente, a condiciona às contingências do mundo. Nas palavras de Borges:

---

<sup>805</sup> OC I, 537.

<sup>806</sup> OC I, 538.

Los metafísicos de Tlön no buscan la verdad ni siquiera la verosimilitud: buscan el asombro. Juzgan que la metafísica es una rama de la literatura fantástica. Saben que un sistema no es otra cosa que la subordinación de todos los aspectos del universo a uno cualquiera de ellos.

Em uma abordagem *metapoética* sobre o conto, Borges salienta como, “*ao desfigurar as ações da narrativa*” por meio de contradições permite “*a poucos leitores*”<sup>807</sup> o desvelar de uma realidade banal. Embora esta nota se refira a uma conversa hipotética com Bioy Casares, entende-se, assim, que apesar de propor a descrição de uma terra imaginária, o escritor desvela o comum e o cotidiano; o leitor deve apreciar e ler a realidade apresentada, ou mesmo a sua própria realidade, a partir do olhar proposto pela interpretação borgiana da enciclopédia encontrada. A presença do espelho, símbolo constante nas obras de Borges, insere o leitor na discussão entre os modos de apreensão do entendimento, suas imagens e a possibilidade de distinção entre os objetos e suas representações.

Há, assim, uma multiplicidade de imagens apresentadas ao leitor, como as famosas pinturas nas quais os espelhos são descritos e são apresentadas suas reflexões<sup>808</sup>. O surpreendente capítulo de uma enciclopédia que não se apresenta em todos os volumes, apresenta uma cosmologia – um modo de organizar o mundo – estranho às crenças assumidas usualmente pelo narrador e, implicitamente pelo leitor. O fascínio por um discurso tão distinto e incomum, mas plausível de existir, ilustra o arrebatamento a respeito das construções humanas e racionais de entendimento do mundo. Se é possível imaginar um espaço não homogêneo, formado por sucessões de imagens mentais e, portanto, temporal, infere-se ser necessário não apenas comparar, mas avaliar as raízes que sustentam o entendimento de um espaço homogêneo e possível de existir sem a apreensão humana; se é possível idealizar uma linguagem em que os substantivos são formados por uma sucessão de adjetivos, indaga-se, por analogia, à constituição dos elementos básicos dos idiomas utilizados; se é possível considerar uma ponderação intelectual em que o materialismo é visto como escândalo, por falta de clareza e evidência, reflete-se a respeito daquilo que torna nossas atitudes

---

<sup>807</sup> OC, 431.

<sup>808</sup> Neste tese, a seguir, utiliza-se a pintura de Salvador Dalí, na qual as diferentes imagens são apreendidas a partir do ponto de vista do observador. No caso do texto de Borges, trata-se de uma imagem condensada na enciclopédia hipotética, a qual é apresentada pela imagem criada por Borges, restando ao leitor a apreensão de uma terceira imagem, a partir da qual não apenas há uma distância entre as anteriores, mas também uma aproximação inexistente antes da leitura. Do mesmo modo que as telas, o leitor-expectador é introduzido em um mundo de imagens e reflete a respeito da constituição de seu próprio mundo por meio de imagens.

intelectuais confiáveis e plausíveis, mas também como a razão humana se estabelece em convenções.

Cosmologia é um elemento central no desenvolvimento deste conto borgiano, pois as compreensões a respeito do mundo e suas formas de entendimento se relacionam com os diversos saberes, as distintas formas de entendimentos e as inúmeras práticas intelectuais. Neste universo, a exemplo dos horizontes de mundo nos quais o humano se orienta, há uma busca rigorosa por ordem, modos de compreender o mundo; os seres pensantes e suas tarefas que se estendem para além das possibilidades racionais dos homens. Todavia, mesmo diante do inefável e dos limites do pensamento, o ser que pensa se dispõe a procurar uma ordem ou uma maneira de coordenar suas experiência no mundo. Entre perplexidades e *maravilhamentos*, o mundo – entendido como a constituição mental da experiência humana em seus processos sistemáticos – é “*um labirinto formado e decifrado pelos humanos*”. Busca-se evidenciar, portanto, as similaridades nos atos intelectuais: invenções de ordem. Nas palavras do narrador de *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius*:

Hace diez años bastaba cualquier simetría con apariencia de orden –el materialismo dialéctico, el antisemitismo, el nazismo– para embelesar a los hombres. ¿Cómo no someterse a Tlön, a la minuciosa y vasta evidencia de un planeta ordenado? Inútil responder que la realidad también está ordenada. Quizá lo esté, pero de acuerdo a leves divinas –traduzco: a leyes inhumanas– que no acabamos nunca de percibir. Tlön será un laberinto, pero es un laberinto urdido por hombres, un laberinto destinado a que lo descifren los hombres<sup>809</sup>.

Desta maneira, torna-se um corolário imediato que a correta apreensão das imagens em seus contextos específicos seja o critério de maior valia e, conseqüentemente, a “*psicologia*” seja a disciplina de único interesse, pois a partir desta seria possível distinguir as “*séries de processos mentais*” autênticos e aqueles que não podem se referir a alguma experiência genuína. Almeja-se, assim, afirmar a mudança pela duração ou os modos sucessivos dos instantes; nega-se a permanência e uma simultaneidade que não possam ser percebidas e, portanto, modifica-se a concepção de que o espaço seja homogêneo, contínuo, ilimitado e isotrópico, pois o mesmo somente pode ser concebido pela via idealista subjetivista proposta pelos entendimentos presentes em *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius*. A imagem da enciclopédia, conforme concebida por Borges, refere-

---

<sup>809</sup> OC 442-443.

se a um texto cosmológico, no qual cada elemento, disciplina e pensamento descrito em suas particulares serve ao propósito principal de elucidar a natureza do lugar narrado pelo conto, em analogia aos modos de pensamento convencional, i.e., as crenças, os saberes e os discursos intelectuais usuais nas ciências, religiões e filosofias.

Hacia dos años que yo había descubierto en un tomo de cierta enciclopedia práctica una somera descripción de un falso país; ahora me deparaba el azar algo más precioso y más arduo. Ahora tenía en las manos un vasto fragmento metódico de la historia total de un planeta desconocido, con sus arquitecturas y sus barajas, con el pavor de sus mitologías y el rumor de sus lenguas, con sus emperadores y sus mares, con sus minerales y sus pájaros y sus peces, con su álgebra y su fuego, con su controversia teológica y metafísica. Todo ello articulado, coherente, sin visible propósito doctrinal o tono paródico<sup>810</sup>.

Seguindo a analogia com as tarefas intelectuais e culturais do ser humano ocidental, Borges salienta a passagem do caos para a ordem como um processo inventivo de criação de Tlön. Ao descrever as atividades e as conjecturas deste país, ou deste planeta, conjectura-se como este pode ser uma invenção de alguns pensadores que, dialogando com todas as áreas do saber projetam um plano sistemático em conjunto. Torna-se evidente que o autor argentino questiona os modos de sustentação de nossas crenças e como os modos de compreensão do cosmos e, conseqüentemente, do mundo por meio da Cultura são interconectados. Assim, ao assinalar que “*al principio se creyó que Tlön era un mero caos, una irresponsable licencia de la imaginación*” e que gradativamente algumas leis são formuladas visando a modos coerentes de organização racional a partir das experiências, Borges novamente conduz o leitor a refletir sobre a constituição de seu próprio mundo, suas experiências e as condições pelas quais o leitor pode afirmar racionalmente as bases para suas compreensões, ciências, metafísicas e religiões. Em relação direta com sua introdução *metapoética*, o narrador apresenta a sua versão do idealismo como um meio de instaurar a sensação de contradição na leitura, sobretudo diante das inevitáveis pré-concepções de seus leitores. Para representar esta posição intelectual, o narrador admite a posição subjetiva idealista de Tlön e se utiliza da noção de espaço como o elemento mais emblemático para a sua argumentação. Embora também utilize a linguagem, as posições metafísicas e as perspectivas religiosas durante a argumentação, o distinto entendimento do espaço nesta narrativa denuncia o “*escândalo do materialismo*”: logicamente inconsistente – uma das posições possíveis e não o único modo de

---

<sup>810</sup> OC 434.

compreensão racional. Um dos melhores trechos para ilustrar a relevância do entendimento de espaço, segue:

Hume notó para siempre que los argumentos de Berkeley no admiten la menor réplica y no causan la menor convicción. Ese dictamen es del todo verídico en su aplicación a la tierra; del todo falso en Tlön. Las naciones de ese planeta son -congénitamente- idealistas. Su lenguaje y las derivaciones de su lenguaje -la religión, las letras, la metafísica- presuponen el idealismo. El mundo para ellos no es un concurso de objetos en el espacio; es una serie heterogénea de actos independientes. Es sucesivo, temporal, no espacial<sup>811</sup>.

Expõe, por meio da verossimilhança do texto, ao menos duas posições distintas, coerentes e consistentes do espaço: uma que deriva seus pressupostos de uma aproximação “materialista”, a qual pode ser melhor entendida por métodos que creem na observação objetiva e, portanto, na realidade concreta daquilo que se apresenta aos sentidos; e aquela que pressupõe a subjetividade idealista de todos os seres pensantes e, conseqüentemente, não poderia pressupor um conhecimento universal de todos os seres por duvidar criticamente da razoabilidade das abstrações para a apreensão do real. Nota-se, desta maneira, a força da evocação de Hume e de Berkeley, pois, embora seus argumentos não sejam expostos detalhadamente, há a evocação do ceticismo e do idealismo subjetivista. Diante das duas propostas, sustenta que a possibilidade de que qualquer argumentação racional a respeito do mundo, i.e., qualquer cosmologia a partir dos saberes físicos, metafísicos, religiosos e culturais são imagens herdadas e re-significadas à luz da experiência humana em seus contextos particulares. Ao assumir a prioridade do tempo, considerado por nós, “filhos do carbono e do amoníaco”, como algo fantástico diante da herança de uma imprescindibilidade do espaço para *ex-istir*, o narrador estende suas reflexões “anti-materialistas” para todas as áreas do saber: não há substantivos que indiquem um objeto específico, pois estes são formados por séries de adjetivos conjugados<sup>812</sup>; não há autores específicos para obras particulares, raramente os livros são assinados, pois há a crença em um sujeito único<sup>813</sup>; não há possibilidade de

---

<sup>811</sup> OC 435.

<sup>812</sup> Este tema é bastante utilizado por Borges em seus estudos de língua inglesa arcaica, mas também ao avaliar a metáfora. Jorge Luis Borges, *Esse Ofício do Verso* (São Paulo: Companhia das Letras, 2000), 40-62. Antevê-se um nominalismo extremo nestas considerações, o qual desvela uma tentativa de sustentar uma experiência concreta e genuína diante daquilo que se apresenta ao humano. Evita-se, assim, qualquer inferência abstrativa que não se estabeleça na experiências e, conseqüentemente, pelas imagens constituídas na mente.

<sup>813</sup> Nas palavras do narrador, “*Ya sabemos que em Tlön el sujeto del conocimiento es uno e eterno*”. Esta tese é mais bem entendida pelos argumentos monistas com relevante consideração filosófica e teológica ao longo de toda a história intelectual do ocidente.

conhecer seguramente todas as causas, pois todo o estado mental é irredutível em si mesmo, invalidando toda e qualquer inferência visto que o desejo de remontar as causas somente pode ser obtido por “*un estado posterior del sujeto, que no puede afectar o iluminar el estado anterior*”<sup>814</sup>. Assim, resume Borges, enfatizando a relação preponderante das ideias de espaço para a sua argumentação:

He dicho que los hombres de ese planeta conciben el universo como una serie de procesos mentales, que no se desenvuelven en el espacio sino de modo sucesivo en el tiempo. Spinoza atribuye a su inagotable divinidad los atributos de la extensión y del pensamiento; nadie comprendería en Tlön la yuxtaposición del primero (que sólo es típico de ciertos estados) y del segundo -que es un sinónimo perfecto del cosmos-. Dicho sea con otras palabras: no conciben que lo espacial perdure en el tiempo. La percepción de una humareda en el horizonte y después del campo incendiado y después del cigarro a medio apagar que produjo la quemazón es considerada un ejemplo de asociación de ideas<sup>815</sup>.

Ao assumir a posição *idealista subjetivista* como princípio, o narrador questiona os modos de descrição do mundo por meio das imagens do espaço. Se as posições borgianas sobre o tempo são prevalentes na narrativa, a descrição a respeito de Tlön é relevante por fornecer um discurso a respeito dos modos de apreensão da realidade e de suas bases de sustentação para o entendimento humano, sobretudo ao afirmar que a busca dos saberes não é relativa à verdade, mas ao fantástico<sup>816</sup>. Ao comparar as analogias propostas ao longo da estória, constata-se que há uma ausência de substantivos e das bases comuns pelas quais comumente o conhecimento científico é estabelecido; por outro lado, há uma abundância de adjetivos e de pensamentos filosóficos a respeito da realidade. Busca-se em Tlön, acima de conhecer plenamente, o que seria uma impossibilidade, o assombro. Somente é possível se aproximar dos estados mentais irredutíveis propostos na narrativa, visto ser impossível descortinar os objetos, pois, no exato momento em que o nome pode ser utilizado para esclarecer ou evidenciar algo particular, trata-se já de uma falsificação. Constata-se, assim, que o motivo de todo conhecimento, i.e., a metafísica, ser de característica fantástica decorre da assertiva *subjetiva idealista* de que para se conhecer é necessário apreender algo por meio de suas representações racionais. Para se conhecer é preciso imaginar e inventar um mundo.

---

<sup>814</sup> OC 436.

<sup>815</sup> OC 436

<sup>816</sup> OC 436

As possibilidades de interpretação fenomenológica desta narrativa são claras, sobretudo diante da relação existente entre as características objetivas e subjetivas do saber. Ademais, a redução a estados mentais ou formas de consciência irredutíveis para a constituição dos elementos básicos para a apreensão humana são facilmente relacionados com algumas tendências fenomenológicas. Por fim, a característica *metapoética*, já indicada na introdução do conto, mescla-se com os modos pelos quais o entendimento de mundo, suas apreensões e expressões podem ser facilmente relacionadas com a constituição do mundo na vida. Assim, observa-se a relevância do *subjetivismo idealista*, sobretudo na constituições de todas os saberes desta terra imaginada, centrando-se especialmente na psicologia, para a apreensão, compreensão e expressão da realidade de acordo com hipotética enciclopédia. Ademais, conforme ilustrado nas inúmeras analogias do texto, a impossibilidade de uma descrição realista ou fiel do que se apresenta à consciência, fornece uma indeterminação que se apresenta em todos os horizontes de entendimento deste mundo. O paradoxo das moedas perdidas ao longo do caminho ilustra estas posições intelectuais, visto que se questiona a continuidade da existência dos objetos sem qualquer interação sensível com um observador<sup>817</sup>.

Neste ponto não há surpresa ao leitor quando o narrador introduz as diferentes formas de conhecimento geométrico colhidas do hipotético livro, sobretudo diante da inversão dos valores usuais. Assim, os sistemas geométricos se sustentam nas sensibilidades visuais e táteis; mas também desconhecem as retas paralelas por possuírem o plano como unidade mínima de instauração do raciocínio e não o ponto. Mostra-se, portanto, como mesmo após séculos e séculos de idealismo e assertiva sobre a “*improcedencia de testigos que conocieran la naturaleza experimental*” de uma busca como base irrefutável para o saber, os dados sensíveis são imprescindíveis para a constituição do pensar. Há, assim, uma maneira distinta de entender a sensibilidade que esquadriha as pressuposições do leitor e o indaga a respeito dos limites e das relações íntimas existentes entre a realidade que se apresenta à visão e ao tato, mas também as condições de sustentação desta pela imaginação. Ao narrar e descrever a coerência e a consistência de um mundo que não segue as predisposições usuais, o texto induz à consideração do usual

---

<sup>817</sup> Esta exposição aparentemente simples, humorística e paradoxal se assemelha aos paradoxos de Zenão ao insistir que algo aparentemente evidente – a existência do movimento – seja rejeitado pelos raciocínios intelectuais pautados na razão. Analogamente, discute-se em Tlön a respeito de “falácias verbais”, diferentes modos de interpretação, o significado dos termos e outras alternativas para solucionar o problema. Do mesmo modo que os *paradoxos de Zenão*, neste mundo narrado, busca-se contraprovas nunca obtidas, mas também há aqueles que possuem interpretações de características místicas e religiosas. OC 437-438.

também como uma invenção literária fantástica por meio de suas imagens e dos reflexos propostos pelo espelho do texto. Assim, no caso particular das noções de espaço, este somente pode ser entendido a partir de uma criação delirante perante as condições herdadas pelas variadas tradições nas quais o pensador é constantemente perpassado. Ao mesmo tempo, ao apresentar dois modos de compreensão da realidade, do cosmo, do mundo e, por consequência, do espaço, enfatiza-se a pluralidade de perspectivas, interpretações e considerações a respeito destes a co-existirem.

Em todas estas narrativas, mesmo diante da debilidade da razão, o humano insiste em perscrutar os labirintos do mundo e de sua existência. Maravilhado, busca àquilo que o move incondicionalmente. A palavra, o espaço, o narrar são símbolos a partir dos quais esta busca e o *maravilhamento* podem ser expressos e, a partir do quais, pode ser apreendido. Em *El Disco e La Escritura Del Dios*, Borges condensa estas características na descrição de duas experiências místicas.

Na primeira, Borges apresenta uma estória curtíssima na qual um visitante é recebido na casa de um lenhador. Esta se situa em um denso bosque que, embora seja aludido por uma determinação geográfica limitada, possui uma característica de infinidade ao narrador, visto que este nunca viu a borda do mesmo ou o número das árvores se apresenta inumerável. Logo no primeiro parágrafo, portanto, o autor propõe três concepções distintas para o entendimento do espaço a partir da experiência no bosque: a primeira, refere-se à experiência vivencial do lenhador desde a sua infância; a segunda, ao conhecimento aludido que o bosque possui limites claros ao chegar ao mar, implica uma concepção geográfica específica a respeito do local em que se situa na natureza; o terceiro, por fim, a hipótese implícita de que não haja limites, pois o lenhador afirmar tacitamente que nunca viu estes apenas ouviu falar, inferindo-se, assim, a possibilidade de uma concepção abstrata sobre o espaço.

O visitante desconhecido se apresenta e é recebido com hospitalidade, mas no segundo dia se apresenta como um rei e exige do lenhador obediência em tarefas simples como restituir um cajado que havia caído no chão. Afirma o forasteiro que sua realeza se constitui por possuir um disco em sua mão, percebida, após esta confissão, como estando sempre fechada pelo habitante do bosque. Ao abrir a mão e mostrar o objeto, nada foi visto e após a condescendência do visitante, o lenhador toca a palma da mão aberta diante de si. “*Sentí una cosa fría y vi un brillo. La mano se cerró bruscamente*”. O objeto que não era visto brilhou rapidamente após ser tocado. O forasteiro afirma ser este o disco de Odin e assevera: “*Tiene un solo lado. En la tierra no hay otra cosa que*



*tenga un solo lado. Mientras esté en mi mano será el rey*”. Após iniciar a estória indicando algumas possibilidades de compreensão do espaço, a narrativa retrata um objeto impossível de ser concebido como existente no mundo, pois possui apenas um lado – o que explicaria a impossibilidade de ser visto e ser somente tocado. Há, desta maneira, dois modos de percepção da realidade apresentados por dois sentidos diferentes, mas também pela diferença entre os dois personagens, visto que o lenhador é descrito como possuindo um conhecimento prático e fortemente baseado naquilo que seria possível de ser observado, enquanto o visitante se introduz como um rei descendente de Odin e possuidor de um objeto único na terra e, considerado pelos leitores, impossível de existir. Tal distinção entre os personagens é estabelecido ainda mais fortemente no seguinte trecho:

- ¿Es de oro? - le dije.
- No sé. Es el disco de Odín y tiene un solo lado.
- Entonces yo sentí la codicia de poseer el disco. Si fuera mío, lo podría vender por una barra de oro y sería un rey.
- Le dije al vagabundo que aún odio:
- En la choza tengo escondido un cofre de monedas. Son de oro y brillan como el hacha. Si me das el disco de Odín, yo te doy el cofre.
- Dijo tercamente:
- No quiero<sup>818</sup>.

Após perceber e buscar comprar aquilo que não possuiria preço ao olhar místico do visitante, a obsessão por aquilo que se apresenta à sensibilidade se contrasta com as características invisíveis de Odin, da realeza e do disco. A rejeição da venda leva à morte o auto aclamado rei, pois o lenhador, almejando a possuir o disco, fere-o violentamente. Todavia, ao procurar o objeto de desejo não o encontra. O claro elemento místico-religioso a perpassar esta estória fortalece ainda mais as diferenças previamente assinaladas, pois ao introduzir a narrativa mostrando os modos pelos quais o espaço pode ser concebido e, portanto, como as experiências podem ser entendidas à luz do mesmo, o autor argentino propõe uma experiência e um objeto que não se enquadram neste cenário inicialmente proposto. O forasteiro, o Rei, Odin, o Disco são elementos não concebidos na constituição da narrativa, mas são apresentadas pela mesma. Do mesmo modo que não é possível explicar nenhum destes elementos descritos no narrar deste evento singular, o leitor permanece diante do texto a conjecturar sobre suas experiências no mundo que não podem ser descritas ou entendidas por meio de suas considerações a respeito do espaço ou da racionalidade humana. O

---

<sup>818</sup> OC II, 67.

desconhecido se apresenta, o inefável se avizinha. Resta ao humano busca àquilo que não pode ser alcançado, pois se desvanece no ar.

O espaço vivenciado por meio das experiências no mundo e das contingências históricas são explorados ao longo da narrativa de *La Escritura Del Dios*. Mostra-se também a obsessão humana por se aprofundar nos mistérios do universo por meio do *maravilhamento*. Nesta estória, a exemplo de outros contos, a ideia do sublime se mescla à noção de infinidade por meio de figuras geométricas, e.g., a reta, o plano, os círculos, que se mesclam nas formas de expressão da linguagem, e.g., uma frase, um livro, uma biblioteca, um nome, uma palavra. As maneiras de entender o espaço e a fala procuram enfatizar àquilo que não pode ser apreendido pela linguagem ou expresso por meio das figuras no espaço. Preso e no aguardo de sua morte, o sacerdote Tzinacán relembra seu intento de desvendar a sentença escrita pela divindade na criação que poderei reverter os males e as desgraças dos últimos dias. Dedicar-se a este estudo em seu cárcere, mesmo diante das claras limitações, mas também convicto de que desvendado o mistério do universo, não apenas a sua sorte, mas a do mundo, poderia ser transformada.

Novamente, destaca-se a diferença entre o pensar humano e as potencialidade do divino. Contudo, também se enfatiza a possibilidade do humano pensar a respeito do divino e dele contemplar em suas condições finitas. A tensão entre os entes em suas contingências e suas formas ideais é explorada ao longo da narrativa, sobretudo em uma clara analogia ao processo contemplativo antigo, em que o caminhar intelectual humano se enraíza no particular e gradativamente, por meio da dialética, ascende à contemplação das Ideias. Assim procede o sacerdote, pois ao estudar a natureza e os seres naturais, percebe que a palavra divina deve ser algo imutável e não propensa às intempéries do tempo e do espaço. Haveria, assim, que existir uma ordem no processo de formação do universo que poderia ser estudada racionalmente por estarem inscritas na materialidade do mundo. Assim, dedica-se a estudar as manchas dos tigres como a um texto no qual o divino poderia ter expresso sua sentença. Entretanto, em meio a seus intentos, questiona-se: “¿*Qué tipo de sentencia construirá una mente absoluta?*”. Tal consideração conduz o sacerdote a comparar o modo intelectual humano e divino, afirmando a finitude humana e os limites de seus conhecimentos, sobretudo na consideração da causalidade por meio da evidência. Ao humano algo permanece inacessível, ao divino tudo é evidente. Assim, mesmo por meio das linguagens humanas, simulacros da voz divina, uma única palavra proferida pelo divino equivaleria ao universo inteiro.

Consideré que aun en los lenguajes humanos no hay proposición que no implique el universo entero; decir el tigre es decir los tigres que lo engendraron, los ciervos y tortugas que devoró, el pasto de que se alimentaron los ciervos, la tierra que fue madre del pasto, el cielo que dio luz a la tierra. Consideré que en el lenguaje de un dios toda palabra enunciaría esa infinita concatenación de los hechos, y no de un modo implícito, sino explícito, y no de un modo progresivo, sino inmediato<sup>819</sup>.

O desenvolvimento da narrativa, até o momento, orienta a uma interpretação sobre a falibilidade dos intentos humanos em conhecer a ordem do universo por suas próprias condições de investigação, preparando a revelação divina ao sacerdote como recompensa por toda a sua busca. Desta contemplação, nada pode pronunciar ou fazer para mudar seu destino, mesmo após ver “*os íntimos designios do universo*”, pois “*Quien ha entrevisto el universo, quien ha entrevisto los ardientes designios del universo, no puede pensar en un hombre, en sus triviales dichas o desventuras, aunque ese hombre sea él*”. Algumas considerações a respeito da noção de espaço e das figuras geométricas são importantes para a argumentação do narrador, sobretudo para a explicação do êxtase místico e onírico pelo qual a revelação divina é descrita. A contraposição entre o humano e o divino é explorada ainda mais enfaticamente pela condição de prisioneiro em busca da famosa sentença divina em uma cela medida pelos “*secretos pasos iguales*” de um jaguar e pela obtenção da revelação tanto procurada pelo sacerdote por todo a sua vida. A cela em sua condição finita e degradante se opõe diretamente à infinidade do espaço da cela no sonho e à experiência com o divino. Após sobressair-se de uma série de sonhos que se interpenetravam, apresentando um crescente número de grãos de areia, o mundo é re-significado. Nas palavras do narrador:

Entonces ocurrió lo que no puedo olvidar ni comunicar. Ocurrió la unión con la divinidad, con el universo (no sé si estas palabras difieren). El éxtasis no repite sus símbolos: hay quien ha visto a Dios en un resplandor, hay quien lo ha percibido en una espada o en los círculos de una rosa. Yo vi una Rueda altísima, que no estaba delante de mis ojos, ni detrás, ni a los lados, sino en todas partes, a un tiempo. Esa Rueda estaba hecha de agua, pero también de fuego, y era (aunque se veía el borde) infinita. Entretejidas, la formaban todas las cosas que serán, que son y que fueron, y yo era una de las hebras de esa trama total, y Pedro de Alvarado, que me dio tormento, era otra. Ahí estaban las causas y los efectos, y me bastaba ver esa Rueda para entenderlo todo, sin fin. ¡Oh dicha de entender, mayor que la de imaginar o la de sentir! Vi el universo y vi los íntimos designios del universo. Vi los orígenes que narra el Libro del Común<sup>820</sup>.

---

<sup>819</sup> OC I, 597-598

<sup>820</sup> OC I, 598-599.

O contraste é claro e expreso pela relação entre o finito e o infinito. Ademais, a coexistência dos contrários é enfatizada pela imagem da água e do fogo. Por meio do êxtase, manifestação sensível do *maravilhamento*, o sacerdote pode ver àquilo que escapa à racionalidade. Esta “rueda infinita” é uma repetição simbólica de inúmeras expressões ocidentais, dentre as quais a consagrada por Dante na *Divina Comédia*; todavia, única, do ponto de vista do narrador. A exemplo de algumas posições presentes nos diálogos platônicos, a narrativa enfatiza que somente é possível saber as causas primeiras e, portanto, conhecer de maneira segura, por meio da contemplação; e esta, por sua vez, ocorre após um esforço intelectual imenso, mas é fruto de uma revelação associada ao divino. Assim, ao buscar a mística frase inscrita no universo, uma possível metonímia para a ordem do cosmos, o sacerdote exemplifica uma união entre a mística e a metafísica para a compreensão do mundo. As ordens criadas pela razão humana são falhas; a Ordem percebida pela contemplação não pode ser racionalizada, pois é indiferente às vicissitudes do humano.

O mundo é um labirinto criado pela razão e pela imaginação humana. Neste sentido, as experiências projetadas nestes caminhos e nestes descaminhos do pensar e do sentir se nutrem do *maravilhamento* e expressam a perplexidade do humano por meio de suas limitações e de seus desejos em conhecer. Tais imagens herdadas e reconstruídas historicamente possuem na ideia da palavra, do livro e da biblioteca *metáforas* e *metonímias* que expressam a abertura do humano para o mistério, para as tradições recebidas e para as inovações necessárias a toda possibilidade de saber. Nas palavras de Maurice Blanchot:

O livro como depósito e receptáculo do saber identifica-se com o saber. O livro não é somente o livro das bibliotecas, esse labirinto onde se enrolam em volumes todas as combinações das formas, das palavras e das letras. O livro é o Livro. A ler, a escrever, sempre já escrito, sempre já transido pela leitura, o livro forma condição para toda a possibilidade de leitura e de escrita<sup>821</sup>.

Assim, parece ser nossos caminhos nos textos de Borges em que formas, palavras, letras, livros, bibliotecas e o mundo são descrições de *espaços labirínticos* articulados pela razão e pela imaginação em que a ideia do Infinito se aproxima do humano em sua finitude. O *maravilhamento*

---

<sup>821</sup> Maurice Blanchot, *A Conversa Infinita: A Ausência do Livro*. O Neutro e o Fragmentário (São Paulo: Escuta, 2010), 202

é expresso a todo instante diante do desejo humano em compreender sua existência, o mundo em que vive e suas experiências.

### 3.5 As reverberações simbólicas do espaço no mundo da vida contemporâneo

A força e a dinâmica do espaço na estética contemporânea podem ser ilustradas pelo desenvolvimento das expressões artísticas e literárias de Salvador Dalí. No contexto do pós-guerra, enfatiza-se o modo como o espaço subjetivo de seu período surrealista é transformado por meio de diferentes técnicas que exploram as características atomísticas e enfatizam algumas preferências místicas do artista<sup>822</sup>. Ao assistir entrevistas de Salvador Dalí, percebe-se automaticamente os motivos pelos quais sua personalidade, suas ações e suas expressões artísticas não podem ser facilmente classificados em algum movimento artístico e cultural. Destacam-se, evidentemente, suas polêmicas pessoais, a imagem criada de si e suas posições políticas e religiosas tradicionais em um período no qual a intelectualidade se destacava por suas posições contra-culturais. Esta tendência tradicionalista e conservadora, em um período posterior ao seu envolvimento com o Surrealismo, conduz o pintor catalão a se auto-proclamar monarquista em muitos momentos de sua exposição pública<sup>823</sup>. Todavia, Dalí atravessa as expressões culturais modernistas incorporando e reelaborando suas pretensões e técnicas ao longo de sua obra. Há, portanto, neste artista um desejo de uma constante fecundação entre as tendências modernistas e o classicismo; conforme pode ser

---

<sup>822</sup> Conforme salientado posteriormente, embora se estude algumas pinturas consagradas historicamente pela crítica a Dalí oriundas do período surrealista, mostra-se como o *misticismo atomista* do autor, por meio de suas telas e manifestos, integra suas preocupações com o estado, os resultados e as conversas em torno das teorias científicas contemporâneas, ao mesmo tempo em que inclui um elemento fortemente religioso. Salvador Dalí, “The conquest of the Irrational” In *The Collected Writings of Salvador Dalí*, ed. Haim Finkelstein (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 262-272; Salvador Dalí, “Mystical Manifesto” In *The Collected Writings of Salvador Dalí*, ed. Haim Finkelstein (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 363-366. Este amálgama entre religião e ciência caracteriza um fascínio pelo renascimento do ponto de vista histórico, mas também por suas potencialidades intelectuais. Ted Gott, “Renaissance” In *Salvador Dalí: Liquid Desire*, National Gallery of Victoria (Melbourne: NGV, 2009), 191-192. Do mesmo modo que os movimentos cubistas anteriores, não apenas os resultados, mas o impacto no âmbito social são importantes para o desenvolvimento destas obras e suas respectivas recepções.

<sup>823</sup> Aparentemente paradoxal para um catalão, Dalí assegura o desejo de uma Catalunha forte em conexão com a Espanha em sua expansão global. Ao expor o entrevistado, Joaquín Soler Serrano lista inúmeras características de Salvador Dalí amplamente conhecidas pelo público, entre estas: “*polimorfo, anarquista, surrealista, exaltado, divino, despota a romper com todos, possuído por um espírito dionisíaco, ávido por dólares*”. O entrevistador é prontamente interrompido por Dalí que menciona o fato de ser, “*acima de tudo monarquista*”. Salvador Dalí, *entrevistado por Joaquín Soler Serrano, A Fondo*, RTVE, 27 de Novembro de 1977. Deve-se enfatizar que esta posição monarquista, segundo o pintor, refere-se a uma característica metafísica e não política; considerando a si mesmo, inclusive, anti-Daliniano.

visto ao longo de suas pinturas ao mesclar diferentes técnicas e disposições<sup>824</sup>. De acordo como o próprio Dalí, no entanto, o *hiper-realismo*, inspiração oriunda de sua estadia nos Estados Unidos da América lhe proporciona avanços ideológicos em relação ao Surrealismo, sobretudo diante da perspectiva metafísica desejada pelo pintor<sup>825</sup>. A oposição à abstração iniciada pela figuração surrealista transfere-se para uma tendência realista na qual há uma relação entre a objetividade do observável com a subjetividade do observador<sup>826</sup>. O quadro ilustrando o pintor a pintar Gala, sua esposa, “*musa e salvadora de Salvador*”, ilustram esta perspectiva, sobretudo diante da função estereoscópica do espelho e a produção de um *espaço imaginário* construído por uma co-existência fictícia entre os personagens e observador<sup>827</sup>.

---

<sup>824</sup> A admiração pública a Velásquez, Rafael e Vermeer mostram certa tendência tradicionalista. Soma-se a esta particularidade o diálogo constante com as transformações científicas e filosóficas de seu tempo. Destacam-se seus interesses pelos estudos em Física e Biologia, mas também sua posição intelectual como um *hiper-realista* metafísico. Salvador Dalí, “My Cultural Revolution” In *The Collected Writings of Salvador Dalí*, ed. Haim Finkelstein (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 374-377.

<sup>825</sup> Salvador Dalí, “Mystical Manifesto” In *The Collected Writings of Salvador Dalí*, ed. Haim Finkelstein (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 363-366. Segundo o pintor, o ultra-realismo metafísico almeja a discutir aquilo que se encontra no físico, mas também às características inerentes à condição humana além dos processos de racionalização física.

<sup>826</sup> Para tanto, o artista se utiliza de uma paráfrase do filósofo francês Nicolas Malenbrance para afirmar que aquilo que é visto se encontra na alma do observador e não nas coisas em si mesmas. Assim, afirma ele cada artista faz uma cópia de si mesmo em sua expressão.

<sup>827</sup> Nas palavras de Dalí, em sua entrevista a Joaquín Serrano, este quadro sintetizaria uma produção autêntica a simbolizar as inúmeras travessias do pintor através de inúmeros contextos artísticos e suas respectivas técnicas. Afirma que este quadro expressa “*a ilusão total da terceira dimensão*”. Salvador Dalí, *entrevistado por Joaquín Soler Serrano*, *A Fondo*, RTVE, 27 de Novembro de 1977. Tal pintura possui inúmeras relações com o quadro *As meninas* de Velasquez, sobretudo como o espectador é convidado a participar do cenário, mas também pela discrepância dos reflexos em relação ao trabalho anterior. Se ambas pinturas estabelecem o reflexo como um ponto de inflexão importante na experiência estética, no caso de Velásquez os modelos são conhecidos apenas por seus respectivos reflexos no espelho ao fundo; enquanto que, no caso de Dalí, tanto o pintor como Gala estão presentes em suas figurações e reflexos. Deste modo, o possível observador, presente na terceira dimensão, somente teria acesso às feições do pintor e de sua musa por meio de espelhos.



Salvador Dalí, *Dali pintando Gala refletida em um espelho*, 1972-1973, Tinta a Óleo, 60.5 cm x 60.5cm  
Fundació Gala- Salvador Dalí

Diante da realidade apreendida entre as ficções das imagens e mediante espelhos, telas e tintas, o espaço, meio pelo qual o observável pode ser organizado e categorizado, é uma invenção condicionada às apreensões, à sensibilidade e à intelectualidade humana, não uma condição pré-estabelecida e apriorística. A realidade do espaço, explorada por sua ilusão nos métodos de perspectiva, é uma imagem obtida pela abstração da sensibilidade, do pensamento e da memória. Tais condições são visíveis nas duas mais famosas fases do pintor catalão: surrealista e mística nuclear. Na primeira, destacam-se objetos e temas subjetivos, destacando-se algumas características psicanalíticas, as quais não apenas modificam as formas usuais dos objetos, mas a constituição de como o espaço é concebido. No segundo período em destaque, na mistura entre as perspectivas místicas e científicas, a exposição realista em tela não impede a abstração por meio da decomposição em partes mínimas ou da inferência de outras dimensões além dos limites da tela ou do espaço tri-dimensional.

Para um melhor entendimento do fase surrealista, deve-se destacar que este movimento artístico se caracteriza pela liberdade de representação da realidade no limites entre o consciente e o inconsciente, as experiências concretas e os sonhos, o pensamento e as formas pelas quais este é expresso. Percebem uma crise na sociedade ocidental e propõem uma revisão dos valores, influenciado pelas críticas de Marx, Freud e Nietzsche<sup>828</sup>. Apesar das pinturas serem consideradas

<sup>828</sup> "Surrealism" In *The Dictionary of Art 30 Summonye to Tinne*, ed. Jane Turner (New York: Grove, 1996), 17-23

como expressão ambígua no intento surrealista, ao expressar suas obsessões e ansiedades com uma enorme riqueza de detalhes, Dali supera qualquer dúvida que pudesse existir nos integrantes deste movimento, justamente por afirmar as características defendidas por muitos sob o termo automatismo e expesso, por exemplo, na justaposição entre os objetos e o espaço pela via dos sonhos. O Surrealismo pode ser caracterizado por uma obsessão pelo bizarro, pelo incongruente e pelo irracional, também devido às relações iniciais com o Dadismo. Todavia, diferente do Dadismo caracterizado por muitos pelas características niilistas, o Surrealismo possui uma atitude positiva em relação aos valores e à condição contemporânea<sup>829</sup>. Para tanto, enfatiza-se o automatismo como um modo de eliminar o controle do consciente ao permitir que objetos e realidades, aparentemente frutos de alucinações, surjam mesmo em contradição com aquilo que pode ser convencional e aceito como racional. Trata-se, portanto, de uma realidade que pode ser considerada fantástica diante dos parâmetros e normas estabelecidas, mas que se nutre, se sustenta e se expande no seio da própria realidade. Ao existir em uma zona limítrofe, as expressões surrealistas almejam a redefinir o real e o imaginado; o concreto e o ilusório.

Tais características podem ser vistas nos manifestos escritos por André Breton, nos quais se insiste no desinteresse do pensamento em contraposição aos modos tecnicistas do período e a crença na realidade das coisas, mas também no desvelar destas nos sonhos. O *puro automatismo psíquico* deseja tornar explícito o funcionamento do pensamento sem qualquer interferência das convenções racionais, morais e estéticas por meio da escrita, das artes pictóricas ou qualquer outra ação do humano no mundo<sup>830</sup>. Na interpretação de Dali em sua versão do automatismo psíquico surrealista, o *método da paranoia crítica* deseja enfatizar o cultivo do delírio e suspender o controle da razão e da vontade não apenas nas atividades artísticas, mas também em todos os modos de vida<sup>831</sup>. Para Dali, tal metodologia é um meio de desestabilizar o mundo, visto que tudo aquilo que

---

<sup>829</sup> Ian Chilvers, *A dictionary of Twentieth-Century Art* (New York: Oxford University Press, 1998), 599-600. Para tanto, as alucinações sem um senso de expectativa racional, conforme estabelecida pelos valores e convenções de uma determinada comunidade, devem promover a atividade desinteressada do pensamento, afirmando, assim, a importância dos sonhos, mas também a crença na realidade das coisas.

<sup>830</sup> Destacam-se nos escritos e manifestos do movimento surrealistas o desejo de que as expressões artísticas interajam profundamente com a sociedade, transformando o pensamento e as ações sociais contemporâneas. Para tanto, deve-se eliminar todas as convenções e sistemas herdados que impeçam ao intelecto se manifestar em sua potencialidade. Assim, o puro automatismo psíquico deseja expressar, em palavras, escrita ou em qualquer outra atividade o atual funcionamento do pensamento; pensamentos estes que estejam a parte de qualquer consideração da razão, da moral ou da estética. Salvador Dalí, “The conquest of the Irrational” In *The Collected Writings of Salvador Dalí*, ed. Haim Finkelstein (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 262-272; Salvador Dalí, “Concrete Irrationality by Paranoia-Criticism” In *The History of Surrealism*, by Maurice Nadeau (New York: MacMillan, 1965), 307-309.

<sup>831</sup> Ian Chilvers, *A dictionary of Twentieth-Century Art* (New York: Oxford University Press, 1998), 155-156.



é visto ou apresentado aos sentidos, pode ser potencialmente alguma coisa diferente<sup>832</sup>. Deve-se, portanto, questionar as formas sintetizadas pela mente humana criticamente<sup>833</sup>, possuindo uma característica positiva ao impulsionar a apreensão dos impulsos inconscientes no âmbito das expressões racionalizadas, mas também promovendo o exercício da liberdade ou a apreensão objetos em si, não apenas em suas características simbólicas<sup>834</sup>.

Neste contexto, insere-se uma de suas mais famosas telas, *A Persistência da Memória* (1931).



Salvador Dalí, *A Persistência da Memória*, 1931, Tinta a Óleo, 24cm x 33 cm. MoMA – New York.

<sup>832</sup> Há a possibilidade de um método de apreensão das sensações por um imediatismo, embora considere os aspectos psicológicos, sobretudo o inconsciente. Para tanto, postula-se uma relação entre aquilo que pode ser pensado e o que não pode se sistematizado racionalmente. Flerta-se com a irracionalidade do conhecimento, pois há uma coincidência entre interpretação e delírio, mesmo nas variadas formas de objetividade. Virgili Ibarz e Manuel Villegas, “El Método paranoico-crítico de Salvador Dalí” *Revista de Historia de la Psicología* 28 (2007): 107-112

<sup>833</sup> “Dali” In *The Dictionary of Art* Cossiers to Diotti, ed. Jane Turner (New York: Grove, 1996), 465.

<sup>834</sup> Neste contexto, as relações pessoais de Salvador Dalí e André Breton possuem uma ambivalência nos textos em que procuram sistematizar seus respectivos pensamentos, i.e., há concordâncias e discordâncias – as quais ficam ainda mais evidentes no distanciamento de Dalí do movimento surrealistas e as críticas de Breton após a década de trinta. Em todo caso, os textos de Dalí corroboram uma atitude na qual a contemplação, o mistério e a apreensão dos objetos são misturadas ao prazer, à liberdade e aos desejos do pintor. O método da paranoia crítica, portanto, é usada para a desestabilizar as considerações indesejáveis e afirmar algumas considerações pessoais. Haim Finkelstein, “Dali's Paranoia-Criticism or the Exercise of Freedom” *Twentieth Century Literature* 21.1 (1975): 59-71

Na tela, relógios derretidos<sup>835</sup> são encontrados em um deserto, justapondo-se a um galho de uma árvore seca, uma estrutura sólida e também um autorretrato do inconsciente do pintor apresentado em inúmeras outras pinturas. Há um relógio rígido na pintura, formado por formigas no canto inferior esquerdo. Sabe-se que Dali em sua fase surrealista enfatiza as características simbólicas apreendidas do inconsciente, conforme se manifesta neste quadro pela exposição de sua *persona* que se estende para a escuridão do canto inferior direito, possuindo também uma relação entre um dos relógios derretidos sobre sua face. A exposição desta cena em um deserto chama inicialmente a atenção, sobretudo ao se considerar a familiaridade gerada pelas paisagens da Catalunha na obra do artista. Neste caso, esta pintura inter-relaciona a descrição familiar e íntima da realidade com uma investigação profunda dos modos pelo qual a percepção do tempo e do espaço podem ocorrer, sobretudo ao se considerar os aspectos conscientes e inconscientes. O espaço em *A Persistência da Memória* se apresenta por meio de uma descrição realista das paisagens do contexto do autor, mas também como o continente que permite ao inconsciente ser expresso através da pintura.

Apresentam-se, portanto, tensões entre a realidade percebida e a imaginada, o consciente e o inconsciente, o estar acordado e o sonho. O convite para se entrar nos sonhos e pesadelos particulares de Dali nesta pintura também nos mostra como todas as coisas tidas como certas podem colapsar<sup>836</sup>, até mesmo o ser pensante cartesiano. A distinção entre o relógio formado pelas formigas – as quais o autor detesta e sente fobia – e aqueles que se derretem deve ser especialmente considerada, pois, embora alheia e assombrosa, a natureza mantém suas rígidas formações – mesmo que o entendimento humano a respeito do tempo possa ser alterado ou diluído devido à percepção, os modos de apreensão, a consciência ou o inconsciente. A associação entre o espaço vivido, o qual pode ser entendido como concreto, e o espaço psicológico somente pode ser realizado por intermédio do tempo compreendido e sempre relativizado pela mente humana. Ao estudar os modos como o surrealismo possui um impacto na criação dos ambientes por meio da arquitetura,

---

<sup>835</sup> Em resposta a jesuítas franceses, o pintor catalão afirmou que estes simbolizavam o corpo de cristo, mas também um queijo: a angústia do espaço em semelhança a um queijo Camembert. Há, neste sentido, um aspecto místico na questão dos relógios, sobretudo diante da possibilidade citada por Sto Agostinho, de incluir queijo no corpo de Cristo durante a Eucaristia, e a versão do frei catalão Luis de León. A inspiração destes relógios comumente aceita, seria a participação em uma refeição com o referido queijo de textura fundida e suave. A questão da comida no pensamento de Dali é relevante e bastante discutida. Robert Irwin, “*The Disgusting Dinners of Salvador Dali*” In *Food in the Arts: Proceedings of the Oxford Symposium on Food and Cookery 1998*, ed. Harlan Walker (Devon: Prospect Books, 1999), 103-112.

<sup>836</sup> *Modernism*, Produced by Emma De’Ath (London: British Broadcast Corporation, 1996), 29:24

pode-se avaliar o modo como as pinturas de Dalí representam com exatidão as paisagens da Catalunha, mesclando fatores psicanalíticos para promover algumas discussões a respeito da condição humana e do indivíduos em sociedade<sup>837</sup>. De fato, tais considerações podem ser atestadas na fase surrealista do pintor, conforme inúmeras telas exemplificam. Neste caso, destaca-se a escolha de uma paisagem familiar por meio das diferentes descrições e expressões do espaço para a ação do inconsciente, mas também os modos como o espaço passa a ser redimensionado pela sensibilidade daquele que sonha ou se aventura nas formas simbólicas do inconsciente.

Por outro lado, *A Desintegração da Persistência da Memória* (1952-54) se insere no contexto conhecido como a *Renascença de Dalí*, no qual o pintor dialoga com os motivos clássicos herdados da tradição ocidental e visa a efetivar uma relação entre o científico, o místico, e o metafísico. As transformações intelectuais e as mudanças de estilo do artista catalão é salientada pela desconstrução de sua obra que havia recebido maior notoriedade até aquele momento.



*A Desintegração da Persistência da Memória*, 1952-54, Tinta a Óleo, 25.4 cm x 33 cm ( Museu Salvador Dalí, St Petersburg, Florida)

---

<sup>837</sup> Fernando Magallanes, "Landscape Surrealism" In *Surrealism and Architecture*, ed. Thomas Mical (New York: Routledge, 2005), 222-224.

Após o retorno dos Estados Unidos da América no pós-guerra, o rompimento com as expressões e as pretensões surrealistas iniciais são facilmente percebidas, sobretudo devido ao ecletismo intelectual e técnico presente em suas pinturas. Misturam-se as diferentes tradições de seu tempo em diversas concepções a respeito da história, da arte, da religião e das ciências permitindo a criação de diversas ilusões, as quais justapõem considerações realistas e abstratas<sup>838</sup>. São amplamente aceitas, entre historiadores e críticos, as diferentes técnicas usadas e as relações com praticamente todas as grandes correntes artísticas de seu tempo, entre as quais o Cubismo, o Futurismo e a pintura Metafísica, o Impressionismo, o Classicismo e outros<sup>839</sup>. O estilo atomístico de suas pinturas após o seu retorno à Catalunha, seja por inúmeros pontos ou esferas, relaciona-se diretamente com seus interesses sobre os avanços intelectuais do período, entre os quais o choque e o fascínio causados pela bomba atômica e as premissas científicas a respeito da Física Nuclear. Neste caso, este simbolismo e a divisão da matéria permitem uma ressignificação da noção espacial<sup>840</sup>. Mesclam-se, assim, uma experiência religiosa particular e um entendimento popular das ciências contemporâneas naquilo que pode ser caracterizado como um *misticismo atômico* ou ainda um *misticismo nuclear*<sup>841</sup>. Ao tratar do tema, Elliott King comenta como a transição ocorrida no pós-guerra representa, nas palavras do próprio Dalí, uma passagem de um “sacrílego” para um místico, em referência às suas veementes críticas à Igreja e seu retorno à Catolicidade<sup>842</sup>. Em sua produção artística e intelectual, este momento enfatiza o modo como a religião, a arte e a ciência são aspectos de uma busca humana comum, conforme atestado nos manifestos sobre a mística e sobre a matéria<sup>843</sup>. O artista desejava uma integração entre as tradições ocidentais e as novas

<sup>838</sup> “Dalí” In *The Dictionary of Art Cossiers to Diotti*, ed. Jane Turner (New York: Grove, 1996), 466-468.

<sup>839</sup> Michael Taylor, “The Dalí Renaissance” In *the Dalí Renaissance: new Perspectives on His Life and Art after 1940* (New Haven: Yale University Press, 2008), 1-4; Ian Chilvers, *A dictionary of Twentieth-Century Art* (New York: Oxford University Press, 1998), 155; “Dalí” In *The Dictionary of Art 30 Cossiers to Diotti*, ed. Jane Turner (New York: Grove, 1996), 464

<sup>840</sup> “Dalí” In *The Dictionary of Art 30 Cossiers to Diotti*, ed. Jane Turner (New York: Grove, 1996), 468.

<sup>841</sup> A relação entre as ciências modernas e as condições para o pensamento intelectual também são consideradas ambigualmente por Dalí, visto que ao mesmo tempo em que há uma superespecialização da técnica – impossibilitando um avanço intelecto genuíno – existem também momentos únicos de descobertas e avanços. Salvador Dalí, *entrevistado por Joaquín Soler Serrano, A Fondo*, RTVE, 27 de Novembro de 1977. Por outro lado, as polêmicas relativas ao misticismo do pintor são frequentes, sobretudo diante de sua impetuosa crítica à Cultura no período surrealista, mas também os possíveis interesses de mercado para suas peças artísticas. Todavia, há uma inconfundível ambiguidade também neste terreno de reflexão, visto que se associa publicamente à Catolicidade romana, mesmo sem a viver completamente. Michael Taylor, “The Dalí Renaissance” In *the Dalí Renaissance: new Perspectives on His Life and Art after 1940* (New Haven: Yale University Press, 2008), 7-9,

<sup>842</sup> Elliot King, “Nuclear Mysticism” In *Salvador Dalí: Liquid Desire*, National Gallery of Victoria (Melbourne: NGV, 2009), 247-248.

<sup>843</sup> Salvador Dalí, “Mystical Manifesto” e “Anti-Matter Manifesto” In *The Collected Writings of Salvador Dalí*, ed. Haim Finkelstein (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 363-365; 366-367.

considerações científicas, acreditando que por meio da estética seria possível exprimir a concepção cosmológica do pós-guerra<sup>844</sup>.

Não se pode atribuir aos trabalhos de Dalí após a década de quarenta somente uma perspectiva religiosa e um conservadorismo político, visto que as inúmeras considerações a respeito destas obras mostram o modo como uma vasta e complexa rede de elementos são combinados ao gosto pessoal do artista, seja por suas especulações em torno dos temas científicos, suas intenções religiosas e as diversas tradições do pensamento ocidental<sup>845</sup>. O pintor catalão deseja unificar as técnicas modernistas e tradicionais para uma discussão do tempo presente, incorporando elementos aparentemente antagônicos – “sagrados” e “profanos” – os quais se complementam<sup>846</sup> na execução de suas obras e nas tentativas de sistematizar seus intentos intelectuais por meio de seus textos e manifestos. Dalí expressa os efeitos da explosão das bombas atômicas na memória social ao final da segunda grande guerra em sua pintura *idílico atômico e urânico melancólico*, na qual as particulares descrições do inconsciente em suas características surrealistas descrevem o terror e a aversão aos abusos do poder. Todavia, devido aos efeitos destas reflexões históricas, o interesse pela física atômica faz com que o pintor catalão se dedique a expressar não apenas os efeitos sociais das práticas políticas e dos usos militares das tecnologias decorrentes desta pesquisa científica, mas rapidamente deseje expressar as transformações no modo de compreensão dos

---

<sup>844</sup> Sem falsa modéstia ou alguma intensão comedida, típicas atitudes do pintor catalão, Dalí deseja reformular as expressões estéticas contemporâneas, as quais ele considera estarem habituadas a uma oposição cultural que gradativamente passa a valorizar todos os valores opostos ao estabelecido somente pelo hábito de assim proceder. Salvador Dalí, “My Cultural Revolution” In *The Collected Writings of Salvador Dalí*, ed. Haim Finkelstein (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 374-376. Assim, possui a ambição pessoal de restaurar a pintura a um nível ou *status* que havia sido perdido nas expressões modernistas. David Lomas, “Painting is dead – long live painting! Notes on Dalí and Leonardo” In *The Dalí Renaissance: new Perspectives on His Life and Art after 1940* (New Haven: Yale University Press, 2008), 153-189

<sup>845</sup> No que tange às tradições artísticas o estudo e as expressões similares à Renascença se opõem à abstração na contemporaneidade, ao mesmo tempo em que condena aquilo que o pintor caracteriza como “decadência da arte e dos valores”. Entende-se, portanto, a despeito das inúmeras questões pessoais e econômicas passíveis de serem avaliadas, que há uma transformação entre os desejos contra-culturais da juventude e um desejo de integrar as tradições e os avanços intelectuais contemporâneo no pós-guerra. Ted Gott, “Renaissance” In *Salvador Dalí: Liquid Desire*, National Gallery of Victoria (Melbourne: NGV, 2009), 191-192.

<sup>846</sup> Jonathan Wallis, “Holy, Toledo! Saint John of the Cross, Paranoic-Critical Mysticism, and the Life and Work of Saint Dalí” In *the Dalí Renaissance: new Perspectives on His Life and Art after 1940* (New Haven: Yale University Press, 2008), 37-52. A permanência de algumas posições intelectuais, desveladas em suas técnicas e expressões pictóricas não pode ser mais bem expresso do que o título do trabalho aqui referido. Diante da tentação de delimitar períodos, considerações e técnicas específicas ao longo da trajetória do pintor catalão, Jonathan Wallis, sutilmente, propõe a mistura entre o método da paranoia crítica e os apelos místicos dos períodos posteriores; soma-se, assim, a recapitulação de sua vida em uma autobiografia, não apenas secreta, mas vista a todos em fictício processo de santificação; as quais são sintetizadas humoristicamente no objeto material, a pintura de São João da Cruz, a ser usada para a afirmação de que todas as fases do pensamento e da expressão pictórica de Dalí se complementam.

fenômenos naturais e do mundo. Ao se considerar o primeiro pintor da era atômica, Dalí enfatiza algumas mudanças em suas temáticas, e.g., das características psicanalíticas para um entendimento das representações físicas do espaço e dos objetos<sup>847</sup>. Tais mudanças são percebidas pelo constante modo de representar a descontinuidade da matéria, a possibilidade de dissolução da gravidade em espaços quânticos ou ainda nas representações das partículas que não se tocam em nível atômico<sup>848</sup>.

As tensões entre o concreto e o abstrato, o consciente e o inconsciente, uma descrição realista e uma expressão subjetiva das paisagens são características marcantes nos modos pelos quais Dalí apresenta de maneira meticulosa suas paisagens, mesclando a estas uma abertura ao onírico, i.e., exhibe ao espectador o convencional espaço vivido por meio de suas familiaridades<sup>849</sup> e, simultaneamente, apresenta um espaço psicológico e incorpóreo, o qual torna possível materializar a imaginação do pintor e também a intersubjetividade de sua época<sup>850</sup>. Soma-se a esta distinção, corroborada desde os primeiros quadros surrealistas, suas pinturas do pós-guerra, nas quais o espaço da tela é expresso atômica e ressonância à simbologia herdada das transformações científicas e das tradições cristãs. Destacam-se também nesta fase um interesse pelos modos abstratos de entendimento do espaço e como as construções intelectuais propiciam novas abordagens para o espaço físico e o espaço vivenciado para a organização da experiência humana.

Observa-se, portanto, como, por meio das obras de Salvador Dalí, o espaço é visto em inúmeras abordagens que enfatizam suas condições físicas, científicas, psicológicas, subjetivas, metafísicas, místicas e religiosas. Nas pinturas de Dalí as transformações epistemológicas do

---

<sup>847</sup> Gavin Parkison, “How Dalí Learned to Stop Worrying about Surrealism and Love the Bomb” In *the Dalí Renaissance: new Perspectives on His Life and Art after 1940* (New Haven: Yale University Press, 2008), 71-89. O autor, assim, considera que um paralelo entre os avanços na Física Quântica e nas Teorias da Relatividade são imprescindíveis para o entendimento das obras de Dalí. Por outro lado, percebe-se também uma relutância em alguns círculos surrealistas em dialogar com as práticas políticas associadas a estas novas descobertas científicas devido ao credo anti-autoritarista pelas práticas modernistas.

<sup>848</sup> Michael Taylor, “On the Road with Salvador Dalí: The 1952 Nuclear Mysticism Lecture Tour” In *the Dalí Renaissance: new Perspectives on His Life and Art after 1940* (New Haven: Yale University Press, 2008), 53-70. Entre os inúmeros exemplos destas novas propostas de Dalí estão as obras nas quais ele, intencionalmente, mescla estas considerações com as características místicas, e.g., *A Madona do Porto Lligat, a cabeça de Rafael, Assumpta corpularia lapislazulina*. Trata-se, nas palavras do autor de um misticismo nuclear. Salvador Dalí, “Mystical Manifesto” In *The Collected Writings of Salvador Dalí*, ed. Haim Finkelstein (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 363-366. Todavia, esta tendência não se resume às formas religiosas, conforme se atesta nas pinturas *Leda atômica* e na *A Desintegração da Persistência da Memória*.

<sup>849</sup> Destacam-se os quadros nos quais os cenários da Catalunha recebem especial atenção. “Dalí” In *The Dictionary of Art Cossiers to Diotti*, ed. Jane Turner (New York: Grove, 1996), 464.

<sup>850</sup> A questão onírica é abundante na fase surrealista de Salvador Dalí. Tão vasto é o número de exemplos deste período que alguns críticos podem relacionar os traços biográficos em inúmeras pinturas.

período são combinadas com seus intentos modernistas e com suas perspectivas tradicionais, interagindo significativamente com diferentes discursos a respeito da sociedade ocidental e sua intelectualidade. As ideias, as concepções, as apreensões e as expressões da ideia de espaço possibilitam uma prática artística e um discurso social em que o Vero, o Belo e o Bom se inter-relacionem – conforme suas posições modernistas e seus discursos místicos posteriores quase que paradoxalmente salientam. Esta inter-relação é explorada através da noção de espaço nos estudos de algumas telas cubistas, nas obras gráficas de M.C. Escher, nos escritos de Jorge Luis Borges e no *Grande Sertão: Veredas* de Guimarães Rosa.

Por meio das fragmentárias expressões do espaço, em suas forças simbólicas e por meio de suas metáforas e metonímias, torna-se possível investigar o *mundo da vida* contemporâneo. O impacto das novas compreensões geométricas e das teorias físicas associadas a estas promovem uma discussão a respeito das relações existentes entre o pensamento e a realidade, o qual pode ser observado pelas expressões literárias e artísticas, mas também pelo desejo de mudança nas práticas sociais. Se é impossível uma investigação histórica e genealógica que explique de maneira causal as relações existentes entre as variadas formas de pensamento, tornam-se evidentes estas articulações na suspensão de juízo a respeito da noção de espaço por meio de uma investigação do *mundo da vida* contemporâneo. Entre *maravilhamento* e perplexidades, as popularizações das ideias matemáticas e científicas sobre o espaço são amalgamadas com inúmeras expressões culturais que se utilizam de seus resultados e das transformações intelectuais destas decorrentes para a expressão e apreensão do Vero, do Belo e do Bom. As diferentes facetas das correntes modernistas do século XX transformam e articulam suas afirmações lógicas, estéticas e éticas neste cenário, conforme pode ser visto em trabalhos acadêmicos, manifestos artísticas, nas ações públicas e na Literatura. Há, portanto, em diferentes círculos e por diferentes modos, a promoção de um ideal de mudança intelectual que pode ser averiguado pela forma na qual a ideia de espaço é apreendida, conceptualizada e expressa.

A realidade, entendida como complexa e plural, somente pode ser entendida na intimidade da subjetividade humana em contextos particulares. O espaço não pode mais ser entendido como algo existente em si, mas articulado com as experiência humanas no *mundo da vida* em suas formas de orientação intelectual. Há a liberdade para se repensar a racionalidade e suas abordagens, mas também estes devem ser contidos nos limites da experiência humana. A racionalidade e a imaginação estão submetidas à experiência, a qual se enraíza no *maravilhamento no mundo*. No

caso específico do espaço, este não pode ser considerado estabelecido aprioristicamente, mas enraizado nas ambições descritivas do humano perante aquilo que se apresenta e se adequa às bases da crença. Deste modo, deve-se evitar a tendência de associar as produções artísticas, literárias e intelectuais como ilustrações dos resultados científicos ou filosóficos; pelo contrário, estes formulam uma linguagem simbólica sobre o espaço promovendo articulações que propiciem a expressão do Vero, do Belo e do Bom na contemporaneidade, a partir de suas crenças, convicções, dogmas, certezas e axiomas.

As desconstruções da noção de espaço promovidas pelas telas cubistas buscam a retratar a inserção da subjetividade, da memória, da imaginação e dos sentimentos como um modo de compreensão da realidade. Opõem estas telas ao olhar renascentista que, ao utilizar uma perspectiva para a descrição realista, sobrepuja os diferentes meios pelos quais a experiência humana no mundo pode ser organizada, concebida e pensada. As narrativas de Jorge Luis Borges e Guimarães Rosa, em suas considerações e estéticas específicas, também salientam os limites da racionalidade convencional, suas arbitrariedades para o estabelecimento de uma única forma para o entendimento, mas também as possibilidade de novas compreensões sobre o mundo e seus mistérios. Conforme salientado de maneira contundente pelas obras de Escher, sobretudo por suas *linhas dinâmicas de perspectiva*, as ilusões da visão e das imagens necessárias para a apreensão e, conseqüentemente, para se pensar o mundo, são temas recorrentes no mundo contemporâneo, sobretudo devido às transformações do entendimento geométrico, i.e., as compreensões espaciais da realidade. Algumas telas cubistas anseiam a expressarem os inúmeros pontos de vistas, as variadas perspectivas e as múltiplas considerações possíveis sobre o mesmo evento; Escher, embora também expresse estes desejos em algumas telas como *Outro Mundo* (1947), salienta a interpenetração entre as concepções humanas sobre a realidade e como a mesma se apresenta ao humano por imagens diferentes meios de expressão. Do mesmo modo que os desenvolvimentos decorrentes do pensamento não-euclidiano salientam a arbitrariedade da escolha de uma única forma de compreensão geométrica do mundo, estes artistas propõem formas igualmente coerentes de apreensão do mundo em que a imaginação, a memória, a abstração e o sentidos estejam inter-relacionados.

Em nossas escolhas literárias para a exemplificação do modo pelos quais o espaço pode ser apreendido na contemporaneidade, há uma contraposição entre Borges em sua tentativa de expor as perplexidades da racionalidade humana por meio de uma linguagem clara e Guimarães Rosa, o



qual acredita que uma transformação da linguagem seja necessária para desvelar a eclosão do sentido perante o mistério da realidade. Nas artes pictóricas selecionadas, entre estas as exposições feitas nas obras de Salvador Dalí, há também uma incongruência entre as formas que compreendem as experiências humanas no mundo de maneira racional – ordenada – e as expressões que desejam investigar os modos abstratos ou irracionais da mesma. Todavia, o que há de comum entre todas estas expressões culturais é o *maravilhamento*, mas também o modo como a espacialidade pode ser utilizada como um meio de explorar as potencialidades e os limites da racionalidade humana. Entre crítica e tradição, herança e transformação, a racionalidade se constitui na tensão entre o ser e o ser pensado. Os escritos e as obras tardias de Dalí são uma exemplificação destas tendências na contemporaneidade em que as novas teorias científicas e a possibilidade de uma renovação dos modos de representação espacial são conjugados com as heranças culturais ocidentais. Em sua tela *Corpus Hypercubus* (1954), o artista deseja expressar o sofrimento de Cristo de maneira imaculada, embora enfatizando a beleza e a harmonia das telas renascentistas em suas opções de cores, sombras e perspectiva. No entanto, utilizando o horizonte natural típico de suas pinturas, a cruz centralizada é uma expansão de um objeto geométrico na quarta dimensão – uma analogia à planificação do cubo no plano. Sem considerar suas tendências místicas e suas interpretações das teorias científicas do seu tempo expressas sob a acunha de *misticismo nuclear*, observa-se, no entanto, como as concepções de mundo atuais se inter-relacionam com a tradição na promoção do mundo contemporâneo. Inúmeras outras telas exemplificam esta posição ao relacionarem o atomismo, alguns desenvolvimentos do pensamento físico e formas culturais consagradas pelo tempo na tradição ocidental.



Salvador Dalí,

*Crucifixion – Corpus Hypercubus*,  
1954, Tinta a Óleo,  
194.3 cm x 123.8 cm  
(Metropolitan Musuem of Art, New York)

Assim também se apresenta a relação entre o pensamento crítico e as heranças culturais nas obras literárias de Jorge Luis Borges e João Guimarães Rosa, pois mesmo em todas as inovações e as buscas pelos limites da racionalidade, o mistério a circunscrever o humano – em seu *maravilhamento* e suas perplexidades – não permite uma arbitrariedade da razão, mas se constitui no lugar vivencial de cada um destes escritores. No caso do escritor argentino, os mistérios do universo e da existência são expressos pelo constante desejo humano em circunscrever o inefável por meio de seus instrumentos racionais e suas construções mentais. Observa-se como o espaço é uma invenção necessária para a exposição borgiana e este se apresenta, mas também se constitui, por meio de símbolos que auxiliam o humano ser em seus modos de apreender a contemplação e explicitar o *maravilhamento*. Em suas descrições *subjetiva-idealistas* do mundo, Borges destaca as condições ficcionais para todo e qualquer conhecimento, vistos que até mesmo o tempo e o espaço são meras imagens da eternidade que se avizinha do humano a todo instante. Embora seja incognoscível, o universo pode ser expressos por inúmeros símbolos nos contextos particulares da intelectualidade humana. Se é impossível uma experiência imediata, uma representação genuína e uma descrição perfeita da realidade, as *ficções* humanas tangenciam o *incondicionado* e o refletem

esteticamente no mundo. O espaço inventado pelo idealismo proposto, portanto, propicia uma apreensão e uma expressão do Vero, do Belo e do Bom por meio de seus jogos simbólicos: espelhos do mundo. O escritor mineiro em *Grande Sertão: Veredas* reinventa a linguagem e apresenta o mundo do sertão utilizando uma técnica ficcional similar à borgiana, pois enfatiza que para se desvelar o mundo, as coisas, o humano em suas relações; faz-se necessário primeiramente inventar as condições pelas quais estes serão concebidos pelo narrar. Assim, o espaço é o entre-cortes de inúmeras características, entre as quais: físicas, mágicas, políticas, lúdicas, místicas, míticas e assim por diante. No contar que inventa a realidade e a pensa profundamente, estes níveis são misturados a todo instante e o espaço se confunde com os humanos que nele habitam, pois para se conceber o primeiro deve se adentrar na memória, nos sentimentos, nas percepções e nas crenças do segundo. Em sua tarefa mnemônica, Riobaldo traz o mundo para dentro de si a fim de buscar seu sentido mais profundo na esperança de um meditar sobre si que lhe propicie um viver autêntico. O espaço e o sertão, o espaço do sertão, o sertão no espaço do *mundo da vida*. Na universalidade particular de seu discurso, Riobaldo – metonímia e metáfora de Rosa – evidencia as polissemias, os paradoxos, as ambiguidades de qualquer pretensão intelectual que queira objetivamente estudar a noção de espaço, ao mesmo tempo em que afirma a necessidade de compreender o mesmo em suas articulações profundas com o mundo e com a vida de quem nutre tais ambições e intenções. As ficções necessárias a todo pensar, inclusive as imagens do espaço, visam a elucidar a “*matéria vertente*” e o profundo das coisas.

Na presente investigação do *mundo da vida* contemporâneo por meio das ideias de espaço em alguns exemplos da arte pictórica e da Literatura, percebe-se como o pensar humano se apresenta entre necessidades e contingências, aparências e essências, finito e infinito, ideia e realidade e outras tantas formas de expressar a dualidade presente para os princípios de racionalidade e razoabilidade humanas. Destacam-se, neste contexto, como as ideias a respeito do espaço nas artes e na literatura dialogam não apenas com os desenvolvimentos intelectuais do período, mas também com as formas de apreensão e compreensão da realidade. Ao se propor um estudo fenomenológico sobre o espaço, carece-se de um estudo do *mundo da vida*, o qual desvela as sem *razões da razão*, i.e., a formação das crenças, os limites dos modos de apreensão humana e as maneiras na qual o Vero, o Belo e o Bom se apresentam e podem ser contemplados. Ao se estipular o *maravilhamento no mundo* como raiz de todo pensar, mostra-se possível investigar as premissas e considerações resultantes deste fascínio nos contextos particulares e entender

parcialmente algumas das características do pensamento contemporâneo. A apreensão, a concepção e a expressão das noções espaciais são exemplos significativos para o *maravilhamento*, o espanto e a perplexidade da racionalidade humana.

A TRAGICIDADE DA RACIONALIDADE: METÁFORAS E METONÍMIAS,  
PERPLEXIDADES E *MARAVILHAMENTO*

O trágico é condição *sine qua non* para o entendimento do humano em seu tempo, pois por meio deste as aspirações ao impossível e as imposições do razoável vêm à luz; conseqüentemente, a tragicidade possui inúmeros elementos passíveis de serem estudados em suas variadas expressões nos inúmeros horizontes de mundo, e.g., obras literárias, agentes históricos, produções intelectuais. O sentimento trágico, a tragicidade e o trágico em si se apresentam ao humano diante de seus desejos e necessidades, de suas aspirações e decisões, de suas considerações metafísicas e suas realidades físicas. O saber, entre físicas e metafísicas, é perpassado pela tragicidade da racionalidade, tanto pela imprescindibilidade do pensar, mas também pela exclusão do *maravilhamento* pelos arautos de um cientificismo materialista.

A pretensão de excluir tendências e saberes humanos obedece a inúmeros mecanismos de poder que devem ser avaliados em contextos específicos, todavia, tal atitude *in-forma* e *de-forma* concepções intelectuais, as quais possuem inúmeras aplicabilidades tecnológicas e sociais. Dentre as variadas deformações existentes, destacam-se as inúmeras construções que anseiam descrever as etapas do conhecimento humano por meio de um caminho triunfante da razão. Tal tendência afirma o presente por meio de inúmeros mecanismos de poder, excluindo concepções racionais que não corroborem a manutenção de uma dada soberania<sup>851</sup>. Evidencia-se, portanto, como a razão, por sua polissemia e em suas inúmeras aplicabilidades, tanto pode exercer um fator crítico para o pensamento, como pode também validar concepções acriticamente. A tragicidade, em alguns contextos epistemológicos, emerge pela ação crítica em decorrência de validações irrefletidas da realidade, i.e., na tensão entre iconoclastia e a manutenção de uma dada normalidade. No desenvolvimento da presente tese, o trágico na racionalidade humana foi constatado pela necessária presença do *maravilhamento* para a o estabelecimento da crença e nos modos pelos quais o estabelecimento de dogmas e doutrinas da razão inibem o mesmo.

---

<sup>851</sup> Criam-se, assim, inúmeras dicotomias e falsos problemas para o pensamento em uma reprodução dos mecanismos intelectuais e sociais para a manutenção do poder, a saber: Mito e razão; ciência e religião, saber e fé.

O trágico se desvela na inevitável tensão entre duas perspectivas antagônicas e necessárias na concepção do humano: aparência e essência<sup>852</sup>; necessidade e contingência<sup>853</sup>; ideal e real; imperativo e liberdade<sup>854</sup>; finito e infinito<sup>855</sup>; Si e Outro<sup>856</sup>; ideia e realidade<sup>857</sup>; universal e

---

<sup>852</sup> As diversas tradições platônicas instauram no pensamento ocidental a semente para múltiplas concepções em torno das quais o aparente é apenas um simulacro ou uma sombra, mas nunca algo dissociado da Ideia em si mesma. Tanto as correntes a favor, mas também as tendências contrárias a esta posição, são bastante conhecidas e de fácil percepção ao longo da história do pensamento ocidental. Todavia, alheio a idealismos, gnosticismos, tendências científicas e religiosas, há a *inexpressabilidade da Ideia* pela qual o trágico se expressa no âmbito racional. T.H. Irwin, “Introdução à Carta VII” In *Carta VII* (São Paulo: Loyola, 2008), 20-36; R. M. Dancy, *Plato’s Introduction of Forms* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 1-18.

<sup>853</sup> A necessidade, entendida como a condição sem a qual aquilo que existe de uma determinada maneira não poderia existir deste modo, contrasta-se diretamente com a contingência, i.e., a possibilidade de diferentes modos de existência em um contexto particulares. Jaakko Hintikka, “Aristotle’s theory of thinking and its consequences for his methodology” In *Analyses of Aristotle*, ed. Jaakko Hintikka (New York: Kluwer Academic Publishers, 2004), 45-76; Jaakko Hintikka, “Aristotelian Infinity” *The Philosophical Review* 75.2 (1966), 197-218. D. M. Balme, “Teleology and Necessity” In *Philosophical Issues in Aristotle’s Biology*, ed. Allan Gotthelf e James Lennox (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 275-286.

<sup>854</sup> O movimento *Sturm und Drang*, o Romantismo e o Idealismo alemães propiciaram a Schelling a oportunidade de refletir sobre a arte como uma característica essencial para o pensamento humano, visto que esta traz à tona os limites dos métodos racionais e científicos ao mesmo tempo em que expressa o desejo pelo universal em conexão profunda com seus anseios metafísicos. Entende, portanto, que arte e filosofia tratam do mesmo desejo por transcendência na imanência ou, em suas palavras, o *real da arte no ideal da filosofia*. F.W. J. Schelling, *Filosofia da Arte* (São Paulo: Edusp, 2001), 20-26. Tal característica de sua pesquisa não exclui a oposição entre liberdade e necessidade, tanto para a Arte como para o pensar filosófico, mais bem expresso nas tragédias gregas segundo o filósofos (310-322).

<sup>855</sup> Tal tensão constantemente evitada pelo pensamento aristotélico ao longo de todas as suas obras, ao determinar o infinito apenas como algo potencial, torna-se um tema essencial no período do Romantismo alemão, sobretudo como um artifício para superar tendências materialistas ingênuas. Ao conceber a religião como o desejo e o gosto humanos pelo infinito, Scheleimacher evidencia tal pensamento. Friedrich Schleiermacher, *On Religion: Speeches to its Cultural Despisers* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 20-25.

<sup>856</sup> Do ponto de vista existencial, Kierkegaard constata esta posição que na contemporaneidade também possui outros representantes, e.g., Immanuel Lévinas e Martin Buber. Immanuel Lévinas, *Totality and Infinity* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991); Martin Buber, *I and Thou* (London: Continuum, 2004). Kierkegaard avalia a dialética na busca por autenticidade, a qual ocorre na tensão entre a finitude humana e o infinito; a possibilidade e a necessidade; a temporalidade e o eterno. Assim, a autenticidade ocorre quando o humano se reconhece no desespero de não ser o Outro Infinito. Soren Kierkegaard, *Sickness Unto Death* (Princeton: Princeton University Press, 1941); Soren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript* (New York: Cambridge University Press, 2009), 494-515; Soren Kierkegaard, *Fear and Trembling* (Princeton: Princeton University Press, 1983).

<sup>857</sup> Solger estabelece como a Ideia, ao entrar no mundo e, portanto, no plano de concepção humano, entra em conflito consigo mesma. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofia Q-Z* (Barcelona: Editorial Ariel, 2004), 3557-3561. De acordo com Hegel, Solger não se contentou com a superficialidade da filosofia de sua época, mas buscou entender a Ideia em sua complexidade; inferindo, assim, uma infinidade negativa da ideia em relação ao mundo. Georg Hegel, *Introductory Lectures on Aesthetics* (London: Penguin Ltda, 2004), XCII.

particular<sup>858</sup>; natureza e mundo<sup>859</sup>; ordem e caos<sup>860</sup>; esperança e fé<sup>861</sup>; racional e a-razional<sup>862</sup>; superficialidade e profundidade<sup>863</sup>; satisfação e estranhamento; individualidade e Cultura<sup>864</sup>; irreconciliável e responsável<sup>865</sup>. Outras categorias de pensamento poderiam ser adicionadas, apenas para explicitar o evidente: o pensar humano inevitavelmente opera de maneira dual e tensional,

---

<sup>858</sup> Dentre as inúmeras perspectivas da tensão trágica em Hegel, e.g., moral, religiosa e racional, a tensão entre o universal e o particular possui suas raízes na resolução idealista sobre a expressão da Ideia no mundo. Se a obra de arte é uma produção sensível, ela também se dirige ao sentido inteligível, pois ao mesmo tempo em que desvela os sentimentos humanos e pode auxiliar a constituição moral, a Arte também revela a Ideia na configuração artística, a qual se associa à verdade em si. Georg Hegel, *Cursos de Estética vol 1* (São Paulo: Edusp, 2001), 62-74. Pode-se, portanto, considerar o valor do “repouso do Ideal” universal no sensível particular mediante a Arte (185-187). Sabe-se, todavia, que este filósofo, privilegia as formas artísticas sem materialidade para a aproximação do Real, diante do desenvolvimento histórico do pensamento. Assim, a poesia seria a mais perfeita expressão artística. Georg Hegel, *Cursos de Estética vol 4* (São Paulo: Edusp, 2004), 11-21.

<sup>859</sup> De acordo com Johannes Volkeit a experiência estética do trágico se apresenta ao humano nas variadas concepções de entendimento do mundo, podendo ser avaliada por suas características fenomenológicas na consciência. Assim, entre a projeção do humano e a intuição do mundo as ideias a respeito da Vida e da Natureza expressam o trágico. Johannes Volkeit, *Ästhetik des Tragischen* (München: Beck, 1923), 9-22; *System der Ästhetik vol 1* (München: Beck, 1905), 3-30.

<sup>860</sup> Paráfrase que busca abarcar o cerne do pensamento de Nietzsche sobre o Apolíneo e o Dionisíaco, visto que tais características do pensamento não são excludentes; ao contrário, elas co-existem em uma tensão permanente, apesar do desejo do próprio filósofo em sobrepor o dionisíaco por meio de uma existência especial (*Übermensch*). Friedrich Nietzsche, *Assim Falou Zarathustra: Um Livro para Todos e para Ninguém* (São Paulo: Companhia das Letras, 2011), 10-16; 108-111; 271-280; Maurice Blanchot, “Reflexões sobre o Nihilismo” In *A Conversa Infinita: A Experiência Limite* (São Paulo: Escuta, 2007). Ao herdar as especulações românticas e idealistas, Nietzsche vê na música a possibilidade do humano estar diante do primordial em si mesmo, pois esta não seria a cópia da realidade, mas a vontade e a realidade expressas em si mesmas. Friedrich Nietzsche, *O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo* (São Paulo: Companhia das Letras, 1992), 134-135. Os paralelos com os trabalhos de Schopenhauer tornam evidentes as tensões entre o entendimento racional e a Vontade que não podem ser racionalmente explicadas. Grace Dolson, “The Influence of Schopenhauer upon Friedrich Nietzsche” *The Philosophical Review* 10.3 (1901), 241-250.

<sup>861</sup> Miguel de Unamuno, *Do Sentimento Trágico da Vida* (São Paulo: Hedra, 2013), 251-276.

<sup>862</sup> Lev Shestov trata desta tensão trágica por meio do entendimento de uma normalidade racional em oposição às características infra e suprarracional, as quais, conseqüentemente, estariam aquém e além da racionalidade. Para efeitos de simplificação, optou-se pela tensão entre racional e a-razional, ainda que esta divisão possa ser problemática e não trate do problema em questão precisamente. Todavia, o entendimento do racional em suas possibilidades e limites já fora tratado em um estudo específico. Lev Shestov, *Dostoevsky and Nietzsche: the Philosophy of Tragedy* In *Dostoevsky, Tolstoy and Nietzsche*, ed. Bernard Martin (Ohio: Ohio University Press, 1969).

<sup>863</sup> Em Karl Jasper a tensão entre a superficialidade e a profundidade conotam a necessidade de adquirir uma compreensão da realidade pela via existencial e por meio de uma crítica filosófica. Entende que o *Compreensivo* abarcaria todos os horizontes sem ser um horizonte, i.e., trabalha na tensão entre interior e exterior a partir de uma abordagem existencial. Karl Jasper, “The Encompassing” In *Reason and Existenz: Five Lectures* (New York: Noonday Press, 1955), 51-76. Assim, o trágico se refere ao nosso ser em finitude e aos seres ou ao Ser que nos cerca, relacionando-se com um objeto de desejo sempre diante e distante do humano, nesta tensão entre contraditórios que nunca se resolve. Karl Jasper, *Tragedy is not Enough* (Boston: the Beacon Press, 1952), 102

<sup>864</sup> A tensão entre os desejos individuais e a expectativa cultural também simbolizam a tragicidade, sobretudo quando a coerção cultural opera como um obstáculo para a espontaneidade. Georg Simmel, utilizando-se de ideias marxistas, estipula uma relação entre os traços culturais objetivos e subjetivos, mostrando como esta tensão é inerente ao humano em sua sociabilidade. Kurt Wolff ed., *The Sociology of Georg Simmel* (Glencoe: The Free Press, 1950), 23-86.

<sup>865</sup> Para Clemente Rosset, no trágico há uma aliança entre a irreconciliável alegria de viver e a moral, as quais possuem características paradoxais diante de um mundo marcado pelo sofrimento e pelo indizível. Deste modo, o humano cria um duplo do mundo para se proteger do real, aspecto inerente ao surgimento do trágico. Clément Rosset, *La Philosophie Tragique* (Paris: Presses Universitaires de France, 1961).

reconhecendo sua finitude existencial e aspirando ao Infinito idealizado em seus inúmeros contextos. Delineia-se a tragicidade, portanto, não por condições formais de determinados períodos históricos, mas devido ao inexorável desejo de pensar diante do *maravilhamento no mundo*. Não é possível o fácil caminho de excluir um dos polos destas tensões, tampouco a associação contraditória nos contextos particulares, pois não se pode confundir o ser, o devir e o manifestar. Embora possa existir o desejo de classificar todas as coisas e, nas palavras de Riobaldo em *Grande Sertão: Veredas*, “apontar os opostos”, não é possível desassociar as mesmas, pois, nas palavras do *Hóspede de Eleia* em *O Sofista*, “é através do entrelaçamento das formas entre si que o enunciado se gera em nós”. Todavia, o hóspede eleata nos alerta sobre aqueles que fazem usos da arte da dialética para a dissimulação e para imitação por meio de falsas contradições para o entendimento:

O que dissemos antes, mandar essas coisas passear e, tendo concedido que eram possíveis, ser capaz de as seguir de perto, depois de ter refutado cada uma delas, como quando alguém diz que o outro é de algum modo o mesmo, e que, sendo o mesmo, é outro, daquela maneira e segundo aquilo que nessas coisas é afectado. Porém, declarar de qualquer maneira que o mesmo é o outro e o grande é pequeno, e o semelhante é dissemelhante, e ficar a gozar, alardeando sempre coisas tão contrárias nos seus discursos, essa não é uma refutação autêntica, mas algum recém-nascido pensamento que tenta entrar em contato com as coisas que são<sup>866</sup>.

O pensamento, por crenças e imaginações, pode se associar ao Vero ou ao falso somente por uma opinião que se sustente na busca dialética que investigue tanto o ser como o não ser. Ao estudar a ideia de tragicidade no pensamento ocidental, evidencia-se a área limítrofe entre o sentimento trágico, a forma de sua exposição e a ideia do trágico. Uma discriminação destes elementos é algo artificial, conforme aproximações analíticas e especulativas evidenciam, pela qual apenas a superficialidade da tragicidade nos advém mediante a exposição de uma característica sem, contudo, trazer à luz o solo, as raízes, os troncos, os ramos, as folhas nas quais o trágico se sustenta e se expressa<sup>867</sup>. Ao isolar tais fatores, o trágico em si com todas as suas potencialidades

<sup>866</sup> Platão, *O Sofista* (Lisboa: Calouste Gulbekian, 2011), 244-245.

<sup>867</sup> Apesar dos usos e abusos das interpretações do pensamento de Deleuze e Guattari, as concepções a respeito do rizoma em diálogo com a tradição filosófica ocidental se mostra interessante. A representação do conhecimento como uma árvore já havia sido explorada por René Descartes, o qual afirmara que as raízes seriam a Metafísica, o tronco a Física e os ramos as demais ciências práticas, e.g., Medicina, Moral e a Mecânica. Esta concepção possui evidentes paralelos com o modo pelo qual a recepção do pensamento aristotélico categorizou o pensamento do Estagirita em Filosofia Primeira, Filosofia Segunda e o pensamento prático. René Descartes. *Princípios da Filosofia* (Lisboa:



e limites, escapa-nos. De fato, tal delimitação racional do trágico e da tragicidade é uma imagem parcial do pensamento, a qual pode obscurecer a multiplicidade no centro desta questão e eclipsar o sentimento trágico inerente ao cerne da atividade racional humana. De fato, seja por uma via especulativa, seja por uma caminho analítico, há uma tensão essencial mais bem expressa pela tragicidade humana no mundo. Em outras palavras, tanto o mais radical e também o mais moderado idealismo partilham do sentimento trágico; assim também o mais radical e o mais moderado imanentismo. No primeiro caso, há o conflito entre a Ideia e a realidade; na segunda perspectiva, há o conflito entre o Real e o ideal. Diante da finitude humana, a incomensurabilidade entre o Ser e o ser pensado instaura o trágico devido ao desejo pelo Infinito manifesto no mundo.

Desejo de saber e saber que não se sabe como se deseja: sina humana entre *maravilhamento* e perplexidades. Ao se estudar as multiformes características da razão no pensamento ocidental, constata-se a inevitável presença da metafísica. Diante dos limites da causalidade e da *inexpressabilidade da substância*, atenta-se para a centralidade da noções de contemplação e de *maravilhamento*, herdadas do pensamento antigo e que perpassam as mais variadas formas de pensamento ao longo do tempo. O humano, maravilhado no mundo que o cerca, deseja conhecer, e contempla o *Vero, o Belo e o Bom*. Entre *maravilhamento* e perplexidades, o pensar articula o viver humano no mundo em seu entusiasmo por meio das surpresas, mas também no reconhecimento das singularidades e das pluralidades. Instaura-se o desejo em conhecer, frutificam-se as crenças e os dogmas da racionalidade. Os discursos humanos, inter-relacionados mesmo diante da equivocidade de suas pretensões ontológicas, articulam o *contemplado* e

---

Edições 70, s/a), 18-25 Por outro lado, Martin Heidegger sustenta ser necessário uma investigação do solo do pensamento filosófico, não apenas de suas raízes, sendo possível considerar entre estas suas condições rizomáticas e de multiplicidade oriundas da tradição. Martin Heidegger. “*The way back into the ground of metaphysics*” In *Existentialism, from Dostoevsky to Sartre*, ed. Walter Kaufmann (New York: Meridian Books, 1960), 207. Enfim, Deleuze e Guattari desejam expressar com o rizoma um setor intermediário no qual a transversalidade e a possibilidade de diversas conjunções sejam possíveis a ponto de “desenraizar o verbo ser” ou suas prerrogativas absolutistas. Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia vol 1* (São Paulo: Editora 34, 2000), 36. Tal proposta se expressa nos seguintes princípios: conexão; heterogeneidade; multiplicidade; e ruptura a-significante (14-18). Assim, a proposta rizomática propõe *desterritorializações* e *reterritorializações* dos códigos em diversos contextos (65-69). Deseja-se, assim, romper com as dicotomias, as binaridade e os valores bipolares. Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia vol 3* (São Paulo: Editora 34, 1999), 56. Tal proposta elimina ou deve resignificar a ideia de tragicidade criada, recebida, desterritorializada e reterritoliazida ao longo de todo o pensamento ocidental. Para tanto, estes pensadores afirmam a necessidade de uma “polivacidade e de *rizomas* por toda a parte” (57). Tal heterogeneidade rizomática rompe com a tradição ocidental do trágico enquanto uma tensão substancial, pois de imediato elimina a presença da dualidade como um falso problema; por outro lado, insere o trágico ao constatar a tensão existente entre o segmento da sociedade que perpetua os diversos códigos e “a realidade das linhas de fuga” as quais buscam instaurar segmentos alternativos, i.e., evidenciar os rizomas que cercam as raízes (68-73). Assim, não se trata de um problema metafísico, existencial ou cultural, mas uma tragicidade superficial e aparente nas vicissitudes do poder.

constroem o *mundo da vida* nas tensões entre a experiência originária do pensar e as cristalizações herdadas em contextos específicos. Assim, ao se investigar os pressupostos transcendentais que nutrem as condições para o *maravilhamento* e sua negação, constata-se a necessidade de uma abordagem fenomenológica que propicie um desvelar do *mundo da vida* contemporâneo para a superação de uma razão ferida pelos diferentes modos de instrumentalização do pensar humano. Para tanto, selecionou-se o espaço como um objeto material que propiciasse um olhar sobre os modos nos quais o Vero, o Belo e o Bom pudessem ser expostos no tecido das formações culturais.

Dada a enorme perplexidade diante dos inúmeros modos de compreender e expressar as ideias de espaço ao longo do pensamento ocidental, explorou-se as relações entre as geometrias, os espaços e os saberes a partir de algumas considerações sobre o desenvolvimento histórico do postulado das paralelas. Os estudos geométricos, conforme concebidos pela sistematização racional, possui uma natureza híbrida, perpassando as considerações sensuais e racionais, *a priori* e *a posteriori*. Constata-se que, historicamente, a noção de espaço, herdada do pensamento geométrico e filosófico, associa-se à busca do Vero, às expressões do Belo e aos modos de compreensão do Bom. As ideias sobre o espaço não se restringem às compreensões científicas e suas práticas experimentais, mas se inserem no interior das mais variadas formas de compreensão da realidade que se sustentam nas diversas Culturas ou nos modos de compreensão do *mundo da vida*. Ao avaliar o estabelecimento de diferentes compreensões geométricas ao longo do tempo, constata-se como estas não apenas possibilitam novos entendimentos a respeito do espaço, mas como possuem a potencialidade de transformar a intelectualidade e a racionalidade humanas. Entende-se, portanto, que o olhar histórico sobre as geometrias, as ideias de espaço e as formas de desenvolvimento intelectual a estas associadas, carece de um estudo fenomenológico em que o *mundo da vida*, suas condições e suas possibilidades, permitam um olhar sobre os modos pelos quais o espaço se apresenta à consciência e como este pode ser expresso em diversos contextos específicos.

Dado o interesse na contemporaneidade, o surgimento e a aceitação das geometrias não-euclidianas exemplificam o exposto devido à necessidade de um novo olhar sobre os modos de entendimento da realidade e da racionalidade devido às novas concepções a respeito do espaço, visto que este já não poderia ser pensado como uma condição apriorística, univocamente recebido por sua pré-existência absoluta. Mostra-se como alguns discursos intelectuais contemporâneos, e.g., Poincaré, Einstein, Picasso, Escher, Borges, Guimarães Rosa, enfatizam, cada um ao seu

modo, as perspectivas plurais do espaço herdadas do *maravilhamento* humano no mundo. Se a perspectiva visual presente nos artistas renascentistas se associa historicamente aos modos de retratação realista da natureza e do mundo, as desconstruções da noção espacial, por diferentes técnicas, enfatizam a importância das sensações, da memória, dos sentimentos e do subjetivo para toda e qualquer descrição. Sem qualquer pretensão em associar *genealogicamente* as variadas heranças intelectuais dos diferentes grupos de intelectuais, e.g., artistas, cientistas, filósofos, observa-se como a noção de espaço pode ser utilizada para estudar as mudanças almejadas e as transformações ocorridas nos modos de apreensão e expressão da realidade, mas também das construções racionais humanas. Ao optar pela Fenomenologia como *objeto formal* desta investigação, faz-se necessário estudar o *mundo da vida* para que seja possível estudar o modo como o espaço se apresenta à consciência. Deste modo, foram selecionados algumas obras cubistas, alguns trabalhos de M.C. Escher, alguns contos de Jorge Luis Borges e o *Grande Sertão: Veredas* de João Guimarães Rosa como exemplos paradigmáticos em que as diferentes formas de compreensão e exposição do espaço pudessem ser avaliadas, mas também, em paralelo com os discursos intelectuais sobre o espaço, considerar como estas imagens do espaço possibilitam uma compreensão do *mundo da vida*.

O espaço é uma invenção da imaginação e da razão humanas utilizada para ordenar e compreender as experiências humanas no mundo. Ora, por meio das consistências lógicas; ora por meio das coerências do *coração* que as lógicas formais desconhecem. Em dados momentos, quimeras de uma ideia de um absolutismo pleno a descrever as coisas e o mundo; em outros, nos sonhos de relacionar todas as coisas por meio de pontos de referências herdados da sensibilidade. Em determinados contextos, um dado objetivo do exterior; em outros, uma forma da intimidade subjetiva. Assim, o espaço é uma imagem criada pelo humano que delinea a similaridade das possibilidades nas quais as coisas, o Ser e o humano podem se expressar, mas também se relaciona diretamente com o mundo, em adjacências, pertencimentos e identificações. Ao ser pensado, o espaço é uma imagem; ao ser expresso pelo humano, desvela-se em suas formas simbólicas mais profundas por *metáforas* e *metonímias* para o entendimento do humano diante do *maravilhamento*<sup>868</sup>. Tais constatações são expressas nas tentativas de delinear a ideia de espaço

---

<sup>868</sup> A associação entre a linguagem e os modos de compreensão das experiências humanas no mundo propiciam inúmeros discursos a respeito das formas pelas quais uma avaliação intelectual, filosófica e antropológica sobre a *metáfora* e *metonímia* se relacionam com a racionalidade por meio das expressões simbólicas. Os modos de assimilação e acomodação se contrapõem à descontinuidade e ao distanciamento, a partir dos quais as proposições do sentido e as

no pensamento intelectual especulativo de características metafísicas, mas também nos modos de ordenação das experiências pela constituição do mundo físico. Condensam-se as imagens, os signos e os símbolos nos diversos modos de ordenação, mas também se afigura a diferença e a distância essenciais para qualquer reflexão intelectual.

O espaço é uma condição de possibilidade para o entendimento do mundo, ao passo em que o mundo é uma condição de possibilidade para o estabelecimento do espaço a se desvelar nas inúmeras formas de expressão da racionalidade humana. O espaço criado e inventado nos inúmeros contextos de expressão da intelectualidade humana é fruto de uma crença que se inicia em um *maravilhamento no mundo*. Assim, entre admiração e perplexidades, misturam-se e se confundem as diferentes maneiras de abordar a realidade, as quais podem ser evidenciadas por um estudo fenomenológico do *mundo da vida*. O espaço, assim, pode ser visto à luz do *ser*, do *dever*, da *manifestação* e do *não ser* no pensamento platônico; da possibilidade de existência da plenitude e do vazio nos trabalhos de Parmênides e Demócrito; das tentativas de explicar o movimento pelas relações existente entre as coisas e seus lugares em Aristóteles; das abstrações de uma concepção imaginária, em que todos os lugares do universo estariam contidos, conforme iniciado no medievo e consagrado pelas buscas modernas para a representação do universo; das extensões cartesianas em que a referência e a posição de um objeto são primordiais para a rejeição do vazio, entendido como uma decisão alheia à experiência e, portanto, pré-concebida e sem sustentação no mundo; das propostas de um entendimento absoluto do espaço ou das posições relativas, em que, ora, afirma-se as características dinâmicas e operacionais, ora, as necessidades ontológicas e teológicas; das condições de possibilidade para a razão ordenar os dados sensíveis da experiências ou dos modos de ordenar e compreender a experiência. Em cada uma destas propostas, o espaço, contiguamente, relaciona-se com o mundo, mas também opera por similaridades diante da impossibilidade de uma aproximação direta ao Ser, o qual se desvela na contemplação do Vero, do Belo e do Bom. Deste modo, estudar o espaço como ele se apresenta à consciência, deve-se adentrar ao âmbito do simbólico por meio das expressões metafóricas e metonímicas do mesmo.

---

constituições de ordenação se complementam. Tzvetan Todorov, *Simbolismo e Interpretação* (São Paulo: Editora Unesp, 2014), 45-56. Ademais, deve-se considerar as características específicas, suas constituições particulares, mas também as maneiras teóricas e especulativas para o entendimento. Raymond Wilson, "Metaphoric and Metonymic Symbolism: A Development from Paul Ricoeur's Concepts" In *Analecta Husserliana: The Yearbook of Phenomenological Research LXXV. The Visible and the Invisible in the Interplay between Philosophy, Literature and Reality*, ed. Anna-Teresa Tymieniecka (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002), 49-62. James Fernandez et alli, "The Mission of Metaphor in Expressive Culture" *Current Anthropology* 15.2 (1974): 119-145.

Após a exposição de alguns modos de compreensão a partir do desenvolvimento histórico do postulado das paralelas, expõe-se a perplexidade perante as numerosas tentativas de compreender o espaço. Se o *maravilhamento* impulsiona o conhecer e frutifica a crença, a racionalidade humana deve se contentar com a *douta ignorantia*. A fim de compreender os modos nos quais a racionalidade humana se orienta na contemporaneidade, investiga-se o *mundo da vida* contemporâneo a partir das maneiras nas quais o espaço é expresso nas artes pictóricas e na Literatura. Nesta investigação, a tragicidade da racionalidade conforme aqui descrita se torna evidente, sobretudo diante dos anseios do racional e da inevitabilidade do razoável. Os multiformes atributos da razão humana, ao serem estudados por uma investigação fenomenológica do espaço no *mundo da vida* contemporâneo, desvelam uma compreensão complexa da realidade em que a necessidade – metonímia e metáfora para o racional – somente pode ser estipulada em contextos específicos em seus modos de organização e intelecção; por outro lado, dada a inevitabilidade da subjetividade para se pensar a experiência humana no mundo, a contingência de nossas construções intelectuais são imprescindíveis. No caso específico das ideias de espaço, observa-se como, após o surgimento de teorias geométricas consistentes e completas em suas aplicações particulares, estas não podem ser estipuladas como uma condição apriorística e uma evidência para o pensamento humano. Todavia, o espaço, assim também as maneiras pelas quais ele é descrito, entendido, inventado e re-significado, não são aleatórios, mas são meios para expressar a experiência humana no mundo.

O pensar do humano ser, em suas potencialidades e limites, inicia e tem seu fim no *maravilhamento*, percorrendo as veredas do espanto e da perplexidade. Entre o intenso desejo por sentido e os limites da racionalidade, um retorno às coisas como elas se apresentam à consciência, conforme o entendimento fenomenológico, exige um estudo sobre a contemplação e as forças coercivas que guiam o pensar. Ao optar pela *douta ignorantia*, sugere-se que não seja possível desvendar os mistérios do universo, mas nutrir as potencialidades do humano perante sua inevitabilidade. Fadados a pensar por imagens, símbolos e sombras, os humanos podem contemplar o Vero, o Belo e o Bom, mas nunca abarcá-los, somente delinear-los por suas ambíguas e equívocas linguagens e por seus limitados recursos. A investigação fenomenológica do espaço no *mundo da vida* contemporâneo nos direciona inevitavelmente para a caverna platônica, na qual imensamente distantes do sol – símbolo, metáfora e metonímia do Ser em seu esplendor –, o humano ainda assim deseja a sua luz nas articulações do Vero, do Belo e do Bom.

Meu caro Gláucon, este quadro – prossegui eu – deve agora aplicar-se a tudo quanto dissemos anteriormente, comparando o mundo visível através dos olhos à caverna da prisão, e a luz da fogueira que lá existia A força do Sol. Quanto à subida ao mundo superior e à visão do que lá se encontra, se a tomares como a ascensão da alma ao mundo inteligível, não iludirás a minha expectativa, já que é teu desejo conhece-la. O Deus sabe se ela é verdadeira. Pois, segundo entendo, no limite do cognoscível é que se avista, a custo, a ideia do Bem; e, uma vez avistada, compreende-se que ela é para todos a causa de quanto há de justo e belo; que no mundo visível, foi ela que criou a luz, da qual é senhora; e que, no mundo inteligível, é ela a senhora da verdade e da inteligência, e que é preciso vê-la para se ser sensato na vida particular e pública<sup>869</sup>.

---

<sup>869</sup> Platão, *República* (Lisboa: Calouste Gulbekian, 2014), 517b-c.

### Bibliografia

- A. d'H, "Harbor in Normandy" *Calendar of the Art Institute of Chicago* (1970):1-5.
- Aach, John. "Psychologism Reconsidered: A re-Evaluation of the Arguments of Frege and Husserl" *Synthese* 85.2 (1990): 315-338.
- Abbot, Edwin. *Flatland: a Romance of Many Dimensions*. New York: Dover, 1992.
- Abdul Rahim Afaki, "The Cave, the Lifeworld and the Traditions: The transcendence-Immanence Contrast Perspective" In *Phenomenology of Space and Time: The Forces of the Cosmos and the Ontopoietic Genesis of Life*, Anna-Teresa Tymieniecka ed., 111-134. Hanover: Springer, 2014.
- Acton, H.B. *The Illusion of The Epoch: Maxism-Lenism as a Philosophical Creed*. London: Cohen& West, 1962.
- Adler, Peter. "Beyond Cultural Identity: Reflections upon cultural and multicultural Man" In *Intercultural Communication: A Reader*, ed. Larry Samovar e Richard Porter, 362-378. Belmont: Wadsworth Publishing, 1976.
- Adorno, Theodor e Max Horkneimer. In *Dialectics of Enlightenment*. Califórnia: Stanford University Press, 2002.
- Adorno, Theodor. *The Culture Industry: Selected essays on Mass Culture*. London: Routledge, 1991.
- Agar, Michael. "The Intercultural Frame" *International Journal of Intercultural Relations* 18.2 (1994): 221-237
- Agassi, J. "Philosophy as Literature: The Case of Borges" *Mind* 79 (1970):287-294.
- Agostinho. *A Cidade de Deus vol I*. Lisboa: Calosute Gulbekian, 1996.
- Agostinho. *A Cidade de Deus vol II*. Lisboa: Calouste Gulbekian, 2000.
- Agostinho. *Confessions I*. New York: Macmillan Co., 1912.
- Alasuutari, Pertti. *Researching culture: Qualitative Method and Cultural Studies*. London: Sage, 2000.
- Albert Einstein, "Apresentação" In *Conceitos de Espaço: A História das Teorias de Espaço na Física*, Max Jammer, 15-20. Rio de Janeiro: Contraponto, 2010.
- Albert Einstein, *Essays*. New York: Philosophical Library, 1934.

- Albert Gleizes, "La Tradition et le Cubisme" In *A Cubism Reader: Documents and Criticism, 1906-1914*, ed. Mark Antliff e Patricia Leighton, 123-127. Chicago: The University of Chicago Press, 1997.
- Algra, Keimpe. *Concepts of Space in Greek Thought*. Leiden: New York, 1994.
- Allan, Kenneth. *The Meaning of Culture: Moving the Postmodern Critique*. Westport: Praeger Publishers, 1998.
- Allison, Henry. *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. New Haven: Yale University Press, 1983.
- Amaral, Lucas. "The 1768 Opusculum: 'On The Ultimate Ground Of The Differentiation Of Regions In Space' And Its Contribution To Space As A Theme In Kant's 'Transcendental Aesthetics'" *Revista Eletrônica de Filosofia* 9.1 (2012): 10-21.
- Amariglio, Jack et alli. "Class, Power, and Culture". In *Marxism and the Interpretation of Culture*, ed. Cary Nelson e Lawrence Grossberg, 487-502. Chicago: University of Illinois, 1988.
- Amy Ione, "Working Space Revisited: Painting" In *Innovation and Visualization: Trajectories, Strategies, Myths, 155-174*. New York: Rodopi, 2005.
- Andersen, Kirsti. *The Geometry of an Art: The History of the Mathematical Theory of Perspective from Alberti to Monge*. New York: Springer, 2007.
- Antiff, Robert. "Bergson and Cubism: A Reassessment" *Art Journal* 47.4 (1988): 341-349.
- Antliff, Mark e Patricia Leighton. *Cubism and Culture*. New York: Thames & Hudson, 2001.
- Apollinaire, Guillaume. "On Painting" In *Modernism: An Anthology of Sources and Documents*, ed. Vassiliki Kolocotroni et alli, 265-267. Chicago: Chicago University Press, 1998.
- Apollinaire, Guillaume. *The Cubist Painters*. California: University of California Press, 2004.
- Apollinaire, Guillaume. "Les Peintres cubistes: Méditations Esthétiques," In *A Cubism Reader: Documents and Criticism, 1906-1914*, ed. Mark Antliff e Patricia Leighton, 477-523. Chicago: The University of Chicago Press, 1997.
- Apollinaire, Guillaume. "Les Peintres cubistes: Méditations Esthétiques," In *A Cubism Reader: Documents and Criticism, 1906-1914*, ed. Mark Antliff e Patricia Leighton, 477-523. Chicago: The University of Chicago Press, 1997.
- Arango, Julián. "Borges y el Tempo" *Palimpsestos* (2001): 120-127.
- Arendt, Hannah. "Martin Heidegger at Eighty" *The New York Review of Books* 17.6 (1971).
- Aristóteles. *De Anima*. São Paulo: Editora 34, 2006.



- Aristóteles. *Ética a Nicômacos*. Brasília: Editora UnB, 2001
- Aristóteles. *Metafísica, ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentários de Giovanni Reale (3vl)*. São Paulo: Loyola, 2001-2002.
- Aristóteles. *Nicomachean Ethics. Loeb Classical Library 73*. Cambridge: Harvard University Press, 1926.
- Aristóteles. *The Metaphysics. The Loeb Classical Library* (Cambridge: Harvard University Press, 1933-1935).
- Aristóteles. *The Nicomachean Ethics*. Cambridge: Harvard University Press, 1934.
- Aronowitz, Stanley. "The production of Scientific Knowledge: Science, Ideology and Marxism". In *Marxism and the Interpretation of Culture*, ed. Cary Nelson e Lawrence Grossberg, 519-542. Chicago: University of Illinois, 1988.
- Arthur, Richard. "Space and Relativity in Newton and Leibniz" *The British Journal for the Philosophy of Science* 45.1 (1994): 219-240.
- Aschheim, Steven. *The Nietzsche Legacy in German 1890-1990*. Berkeley: University of California Press, 1992.
- Assunção, Jéferson. *Homem-massa: A filosofia de Ortega y Gasset e sua crítica à cultura massificada*. Porto Alegre: Bestiário, 2012.
- Baber, Michael e Jochen Dreher ed. *The Interrelation of Phenomenology, Social Sciences and the Arts*. New York: Springer International, 2013.
- Babich, Babbette. *Nietzsche's Philosophy of Science: Reflecting Science on the Ground of Art and Life*. New York: SUNY Press, 1994.
- Bachelard, Gaston. *A Poética do Espaço*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- Bachelard, Gaston. *L'Intuition del L'Instant*. Paris: Éditions Gonthier, 1932.
- Bachelard, Gaston. *La Philosophie du Non: Essai D'Une Philosophie Du Nouvel Esprit Scientifique*. Paris: Les Presses Universitaires, 1966.
- Bachelard, Gaston. *La Poétique de La Rêverie*. Paris: Les Presses Universitaires, 1968.
- Bachelard, Gaston. *La Terre et les Rêveries de la Volonté*. Paris: Librairie José Corti, 1948.
- Bacon, Francis. *The Advancement of Learning*. London: Cassel & Company, 1893.
- Badiou, Alan. *Wittgenstein's AntiPhilosophy*. London: Verso, 2011.
- Bailly, A. *Abrégé du dictionnaire Grec Français*. New York: French and European Publication Inc., 1969.

- Bailly, Anatole. *Dictionnaire grec-français*. Paris: Hachette, 2000.
- Balaguer, Mark. *Platonism and Anti-Platonism in Mathematics*. Oxford: Oxford University Press 1998.
- Balme, D. M. "Teleology and Necessity" In *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, ed. Allan Gotthelf e James Lennox, 275-286. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Bauman, Zygmunt. *Culture as práxis*. London: Routledge & Kegan Paul, 2000.
- Begam, Richard. *Samuel Beckett and the End of Modernity*. California: Stanford University Press, 1996.
- Beise, Frederick. "Kant's Intellectual Development 1746-1781" In *Cambridge Companion to Kant*, ed. Paul Guyer ed., 26-45. New York: Cambridge University Press, 1992.
- Bell, David. "Russell's Correspondence with Frege Review of G. Frege, 'Philosophical and Mathematical Correspondence'" *Russell* 3.2 (1983): 159-170.
- Ben Simpson, Christopher. *Merleau-Ponty and Theology*. New York: Bloomsbury, 2014.
- Benacerraf Paul e Hilary Putnam ed. *Philosophy of Mathematics: Selected readings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Benacerraf, Paul. "Mathematical Truth" *The Journal of Philosophy* 70 (1973): 661-679.
- Bénatouïl, Thomas e Mauro Bonazzi. *Theoria, Praxis and the contemplative Life after Plato and Aristotle*. Leiden: Brill, 2012.
- Benejam, Valerie e John Bishop ed, *Making Space in the Works of James Joyce*. New York: Routledge, 2011.
- Ben-Menahem, Yemima. "Convention: Poincaré and Some of His Critics" *The British Journal for the Philosophy of Science* 52.3 (2001): 471-513.
- Benvenuto, Sergio. *Wittgenstein: Lo Stupore e il Grido*. Milano: Et.Al., 2013.
- Berger, Ruth. "Green Jello world and Escher's World" *The College Mathematics Journal* 45.1 (2014): 50-53.
- Bergson, Henri. *O que Aristóteles pensou sobre o lugar*. Campinas: Unicamp, 2013.
- Bergson, Henri. *Time and Free Will*. New York: Dover, 2001
- Berleant, Arnold. *Art and Engagement*. Philadelphia: Temple University Press, 1991.
- Berlinski, David. *The King of Infinite Space: Euclid and His Elements*. New York: Basic Books, 2013.

- Bernays, Paul. "On Platonism in Mathematic" In *Philosophy of Mathematics: Selected Readings*, ed. Paul Benacerraf and Hilary Putnam, 258–271. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Berry, Kenneth. "Kandinsky, and a Modern Mandala" *Journal of Aesthetic Education* 42.4 (2008): 105-110.
- Blanche, Jacques-Émile. *Portraits of a Lifetime*. New York: Dent & Son, 1938.
- Blanchot, Maurice. *A Conversa Infinita: A Ausência do Livro*. O Neutro e o Fragmentário. São Paulo: Escuta, 2010.
- Blanchot, Maurice. *A Conversa Infinita: A Experiência Limite*. São Paulo: Escuta, 2007.
- Blanchot, Maurice. *L'espace littéraire*. Paris: Gallimard, 2014.
- Blanchot, Maurice. *O Livro Por Vir*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- Blanco, Mercedes. "La parábola et les paradoxes: Paradoxes mathématiques dans un conte de Borges" *Poétique* 55 (1983): 259-281.
- Bloch, Ernst. *A Philosophy of the Future*. New York: Herder & Herder, 1970.
- Bloch, Marc. *Feudal Society: The Growth and Ties of Dependence*. New York: Routledge, 2004.
- Bloch, William Goldbloom. *The Unimaginable Mathematics of Borges' Library of Babel*. New York: Oxford University Press, 2008.
- Blunt, Anthony e Phoené Pool. *Picasso, The Formative Years: A Study of his Sources*. New York: New York Graphic Society, 1962.
- Boas, Franz ed. *General anthropology*, ed. Franz Boas. Boston: Heath and Company, 1938.
- Boas, Franz. *A course of lectures Delivered Before the Lowell Institute, Boston, Mass., and the National University of Mexico 1910-1911*. New York: Macmillan Company, 1911.
- Bock-Weiss, Catherine. *Modernist Against the Grain*. Philadelphia: The Pennsylvania State University Press, 2009.
- Bodish, Elijah. "Cubism and the Fourth Dimension" *The Montana Mathematics Enthusiasm* 6.3 (2009): 527-540.
- Boll, F.H. et alli ed. *M.C. Escher: His Life and Complete Graphic Work. With a Fully Illustrated Catalogue*. New York: Harry Abrams, 1982.
- Borges, Jorge Luis. *Este Ofício do Verso*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- Borges, Jorge Luis. *Introducción a la Literatura Inglesa*. Madrid: Alianza Editorial, 1999.
- Borges, Jorge Luis. *Obra Poética 1923-1967*. Buenos Aires: Emecé, 1967.

- Borges, Jorge Luis. *Obras Completas 1923- 1972*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1984.
- Borges, Jorge Luis. *Obras Completas 1975-1985*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1989.
- Borges, Jorge Luis. *Obras Completas 1975-1988*. Barcelona: Emecé, 1996.
- Borges, Jorge Luis. *Obras completas II*. São Paulo: Editora Globo, 1999.
- Boros, Gábor. "Spinoza: Wonder in the Age of the Saeculum" In *Philosophy Begins in Wonder: An Introduction to Early Modern Philosophy, Theology and Science*, ed. Michael Deckard e Péter Losonczi, 175-189. Eugene: Pickwick Publications, 2010.
- Bossart, W.H. *Borges and Philosophy: Self, Time and Metaphysics*. New York: Peterlang, 2003.
- Brandão, Luis Alberto. "Espaços Literários e suas Expansões" *Aletria* 15 (2007), 207-220.
- Brandão, Luis Alberto. *Teorias do Espaço Literário*. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- Brandist, Craig. *The Bakhtin Circle: Philosophy, Culture and Politics*. London: Pluto Press, 2002.
- Brentano, Franz. *Aristotle and His World View*. Berkley: University of California Press, 1975.
- Brentano, Franz. *Descriptive Psychology*. New York: Routledge, 2006.
- Brentano, Franz. *Investigations on Space, Time and the Continuum*. New York: Croom Helm 1988.
- Brentano, Franz. *On the Several Senses of Being in Aristotle*. Berkley: University of California Press, 1975.
- Brentano, Franz. *Psychology from an Empirical Standpoint*. London: Routledge, 1995.
- Brentano, Franz. *The Origin of our Knowledge of Right or Wrong*. London: Routledge & Kegan Paul: Humanities Press, 1969.
- Brentano, Franz. *The Psychology of Aristotle: In Particular his Doctrine of Active Intellect*. Berkley: University of California Press, 1977.
- Brentano, Franz. *The True and the Evident*. New York: Routledge, 1966.
- Brittan, Gordon. *Kant's Theory of Science*. Princeton: Princeton University Press, 1978.
- Brogan, A.P. "Aristotle's Logic of Statements About Contingency" *Mind* 76 (1967): 49-61.
- Bruno Ernst. *The Magic Mirror of M.C. Escher*. Colonia: Taschen, 2007.
- Bruzina, Ronald. *Edmund Husserl and Eugen Fink: Beginnings and Ends in Phenomenology*. New Haven: Yale University Press, 2004
- Buber, Martin. *I and Thou*. London: Continuum, 2004.
- Buchanan, H.E. "The Development of Elementary Geometry" *Mathematics News Letter* 3.5 (1929): 9-18.

- Bueno, Otávio e Øystein Linnebo ed. *New Waves in Philosophy of Mathematics*. New York: Palgrave MacMillan, 2009.
- Burgin, Richard. *Conversaciones con Jorge Luis Borges*. Madrid: Taurus Ediciones, 1974.
- Bury, R.G. "The Origin of Atomism" *The Classical Review* 30.1 (1916): 1-4.
- Bussanich, John. *The One and its relation to the Intellect in Plotinus*. Leiden: Brill, 1988.
- Bynum, Caroline Walker. "Wonder: Presidential Adress" *The American Historical Review* 102 (1997): 1-26.
- Cahill, Kevin. *The Fate of Wonder: Wittgenstein's critique of Metaphysics and Modernity*. New York: Columbia University Press, 2011.
- Caldwell, William. "Schopenhauer's Criticism of Kant" *Mind* 16 (1891), 355-374.
- Calinger, Ronald. "Kant and Newtonian Science: The Pre-Critical Period" *The History of Science Society* 70.3 (1979): 348-362.
- Candido, Antonio. "O Homem dos Aessos" In *Tese e Antítese: Ensaio* (São Paulo: companhia Editorial Nacional, 1978), 95-139.
- Cannon, James W. et alli, "Hyperbolic Geometry" in *Flavors of Geometry*, ed. Silvio Levy, 59-110. New York: Press Syndicate of the University of Cambridge, 1997.
- Capi Corrales Rodriguez, "Mathematics, Arts and Aesthetics" In *Mathematics and Culture I*, Michelle Ermer, 123-138. Berlin: Springer, 2000.
- Carnap, Rudolf. *The Logical Syntax of Language*. London: Open Court Publishing Company, 2002.
- Carroll, Lewis. *Sylvie and Bruno Concluded*. New York: MacMillan and Co., 1893.
- Carroll, Lewis. *The Hunting of the Snark: An Agony in Eight Fits*. London: Macmillan, 1876.
- Carroll, Lewis. *Alice's Adventures in wonderland and Through the looking-glass*. New York: Barnes & Noble Classics, 2004
- Carr, David. *Interpreting Husserl*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987.
- Carr, Wildon. "The Metaphysical implications of the Principle of Relativity" *The Philosophical Review* 24 (1915): 1-16.
- Cassirer, Ernest. *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. New Haven: Yale University Press, 1979.
- Cassirer, Ernest. *Kant's Life and Thought*. New Haven: Yale University Press, 1981.
- Cassirer, Ernest. *Substance and Function & Einstein's Theory of Relativity*. Chicago: Open Court Publishing, 1923.

- Cassirer, Ernest. *The Logic of The Cultural Sciencies: Five Studies*. New Haven: Yale University Press, 2000.
- Cassirer, Ernest. *The Philosophy of Symbolic Forms. The Phenomenology of Knowledge*. New Haven: Yale University Press, 1957.
- Cassirer, Ernst. *The Philosophy of Symbolic Forms: Language*. New Haven; Yale University Press, 1980.
- Caygill, Howard. *A Kant Dictionary. The Blackwell Philosopher Dictionaries*. Malden: Blackwell, 2007.
- Caygill, Howard. *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.
- Channing, W.E. "Turner" *The Journal of Speculative Philosophy* 10.2 (1876): 141-158
- Charles Hendel, "Introduction" In *The Philosophy of Symbolic Forms: Language* (New Haven; Yale University Press, 1980
- Charles Parsons. *Mathematics in Philosophy: Selected Essays*. New York: Cornell University Press, 1983.
- Chave, Anna "New Encounters with Les Demoiselles d'Avignon: Gender, Race, and the Origins of Cubism" *The Art Bulletin* 76.4 (1994): 596-611.
- Chilvers, Ian. *A dictionary of Twentieth-Century Art*. New York: Oxford University Press, 1998.
- Christopher Green, "An Introduction to Les Demoiselles d'Avignon" In *Picasso's Les Demoiselles d'Avignon, ed. Christopher Green, 1-38*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Chudnoff, Elijah. "What Intuitions are Like" *Philosophy and Phenomenological Research* 82.3 (2011): 625-654.
- Church, Margaret. "Time and Reality in Kafka's The Trial and The Castle" *Twentieth Century Literature* 2.2 (1956): 62-69.
- Cohen, Gerald Allan. *Karl Marx's Theory of History: A Defense*. New York: Oxford University Press, 2000.
- Comte, Auguste. *A General view of Positivism*. London: George Routledge& Son, 1908.
- Conford, F.M. *From Religion to Philosophy*. New York: Harper and Brothers, 1957.
- Cooper, Douglas. "The Temperament of Juan Gris" *The Metropolitan Museum of art Bulletin* 29.8 (1971): 358-362.
- Cottingham, John. *Dicionário Descartes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.
- Cottington, David. *Cubism and its Histories*. Manchester: Manchester University Press, 2004.

- Cotton, A.K. *Platonic Dialogue and the Education of the Reader*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Coutinho, Eduardo. *Em Busca da Terceira Margem: Ensaio sobre Grande Sertão: Veredas*. Salvador: Fundação Casa Jorge Amado, 1993.
- Cox, Neil. *Cubism*. London: Phaidon Press Limited, 2000.
- Creath, Richard. "The Role of History in Science" *Journal of the History of Biology* 43.2 (2010): 207-214.
- Crombie, Alistair. *Science, Optics, and Music in Medieval and Early Modern Thought*. London: The Hamblendon Press, 1990.
- Culler, Jonathan. "What is Cultural Studies?" In *The Practice of Cultural Analysis: Exposing Transdisciplinary Interpretation*, ed. Mieke Bal, 335-350. Stanford: Stanford University Press, 1999.
- Cunningham, G. Watts. "Bergson's Conception of Duration" *The Philosophical Review* 23.5 (1914): 525-539.
- Curry, Haskell. *Outlines of a Formalist Philosophy of Mathematics. Studies in Logic and the Foundations of Mathematics*. Amsterdam: North Holland, 1951.
- Dagen, Philippe. *Picasso*. New York: The Monacelli Press, 2009.
- Dancy, R. M. *Plato's Introduction of Forms*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Daniela Verducci, "Communicative Virtues of A-T. Tymieniecka's Phenomenology of Life" in *Phenomenology of Space and Time: The Forces of the Cosmos and the Ontopoietic Genesis of Life*, Anna-Teresa Tymieniecka ed., 3-16. Hanover: Springer, 2014.
- Darrigol, Oliver. "The mystery of the Einstein-Poincaré Connection" *Isis* 95.4 (2004): 614-626.
- Daus, P.H. "The Founding of Non-Euclidean Geometry" *Mathematics News Letter* 7 (1933): 12-16
- Davison, Ned. "Aesthetic Persuasion in 'A New Refutation of Time'" *Latin American Literary Review* 7.14 (1979), 1-4.
- Dawkins, Richard. *Unweaving the Rainbow: Science, Delusion and the Appetite for Wonder*. New York: Mariner Books. 1998.
- Dayley, Jason. "Democritus' Parmedeian Influence" *Aporia* 16.2 (2006), 51-61.
- de Abreu, Andreia Manuela Passos. *Gertrude Stein e o Cubismo Literário - Mestrado em estudos Americanos*. Porto: Universidade aberta, 2008.

- de Assis, Machado. *Obra Completa vol II*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994.
- de Risi, Vincenzo. *Geometry and Monadology: Leibniz's Analysis Situs and Philosophy of Space*. Basel: Birkhäuser, 2007.
- de Vann, Michel. *Etymological Dictionary of Latin and other Italic Languages*. Leiden: Brill Academic Publishers, 2008.
- De' Ath, Emma. Modernism. London: British Broadcast Corporation, 1996, 29:24
- Del Rio, Carmen. *Jorge Luis Borges y la Ficción: El Conocimiento como Invención*. Miami: Ediciones Universal, 1983.
- Deleuze, Gilles e Félix Guattari. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia vol 1*. São Paulo: Editora 34, 2000.
- Deleuze, Gilles e Félix Guattari. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia vol 3*. São Paulo: Editora 34, 1999.
- Derrida, Jacques. "Force of Law: The Mystical Foundation of Authority" in *Deconstruction and the Possibility of Justice*, Drucilla Cornell et alli, 3-67. London: Routledge, 1992.
- Derrida, Jacques. *Dissemination*. New York: Continuum, 2004.
- Derrida, Jacques. *Edmund Husserl's "Origin of Geometry." An Introduction*. Lincoln and London: University of Nebraska Press, 1989.
- Derrida, Jacques. *Of Grammatology*. Baltimore: John Hopkins University, 1997.
- Derrida, Jacques. *Positions*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.
- Descartes, René. *Discurso do Método*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- Descartes, René. *Princípios da Filosofia*. Lisboa: Edições 70, s/a.
- Descartes, René. *The Philosophical Writings of Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Descharnes Robert e Gilles Neret. *Salvador Dali: The Painstings*. Colonia: Taschen, 2013.
- Detlefsen, Michael e Sébastien Gandon. "Poincaré versus Russell sur le rôle de la Logique dans les mathématiques" *Les Études Philosophiques* 2 (2011): 153-178.
- Dicker, Georges. *Hume's Epistemology and Metaphysics: An Introduction*. London: Routledge, 1998.
- Dilthey, Wilhelm. *Introduction to Human Sciences. Selected Works volume I*. Princeton: Princeton University Press, 1989.



- Dilthey, Wilhelm. *The Formation of the Historical World in the Human Sciences. Selected Works volume III*. Princeton: Princeton University Press, 2002.
- Dimas, Antonio. *Espaço e Romance*. São Paulo: Ática, 1985.
- DiSalle, Robert. "Space-Time" In *The Philosophy of Science: An Encyclopedia*, ed. Sahotra Sarkar e Jessica Pfeifer, 785-794. New York: Routledge, 2006.
- Dolson, Grace. "The Influence of Schopenhauer upon Friedrich Nietzsche" *The Philosophical Review* 10.3 (1901): 241-250.
- Donald Philip Verene, "Foreword" In *The Logic of The Cultural Sciences: Five Studies* (New Haven: Yale University Press, 2000).
- Donnell-Kotrozo, Carol. "Cézanne, Cubism, and the Destination Theory of Style" *Journal of Aesthetic Education* 13.4 (1979): 93-108.
- dos Anjos, Augusto. *Toda a Poesia de Augusto dos Anjos com um estudo crítico de Ferreira Gullar*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 2011.
- Drum, Peter. "Aristotle's Definition of Place and of Matter" *Open Journal of Philosophy* 1.1 (2011): 35-36.
- Dudley, Donald. *A History of Cynicism: from Diogenes to the 6<sup>th</sup> Century A.D.* Strand: Methuen & Co, 1937.
- Duhem, Pierre e Roger Ariew. *Medieval Cosmology: Theories of Infinity, Place, Time, Void and the Plurality of Worlds*. Chicago: University of Chicago Press, 1985.
- Dunning, William. *Changing Images of Pictorial Space: A History of spatial Illusion in Painting*. Syracuse: Syracuse University Press, 1991.
- Dunnington, G. Waldo. "The Historical Significance of Carl Friedrich Gauss in Mathematics and Some Aspects of His Work" *Mathematics News Letter* 8.8 (1934): 175-179.
- Dutton, Denis; Palencia-Roth e Lawrence Berkove. "'...Merely a Man of Letters': An Interview with Jorge Luis Borges" *Philosophy and Literature* 1 (1977):337-341.
- Eco, Umberto. *A Estrutura Ausente: Introdução à Pesquisa Semiológica*. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- Eco, Umberto. *A Obra Aberta: Forma e Indeterminação nas Poéticas Contemporâneas*. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- Eco, Umberto. *Interpretação e Superinterpretação*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- Eco, Umberto. *Os limites da Interpretação*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

- Eduardo Coutinho, “*Guimarães Rosa e o Processo de Revitalização da Linguagem*” In *Guimarães Rosa*, Eduardo Coutinho org. (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983).
- Eduardo Portella, “*A Estória Cont(r)a a História*” In *Guimarães Rosa*, Eduardo Coutinho org, 198-201. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983.
- Einstein, Albert. *Essays*. New York: Philosophical Library, 1934.
- Einstein, Albert. *Ideas and Opinions*. New York: Three Rivers Press, 1982.
- Einstein, Albert. *Relativity: The Special and the General Theory*. New York Crown Publishers, 1961.
- Einstein, Albert. *The Meaning of Relativity: The Stafford Little Lectures of Princeton University, May 1921*. New Jersey: Princeton University Press, 1956.
- Elden, Stuart. *Mapping the present: Heidegger, Foucault and the Project of a Spatial History*. New York: Continuum, 2001.
- Eliade, Mircea. *Imagens e Símbolos: Ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- Eliot, T.S. *Complete Poems and Plays*. London: Faber & Faber Poetry, 2004.
- Eliot, T.S. *A Essência da Poesia: Estudos e Ensaio*. Rio de Janeiro: Arte nova, 1972b.
- Eliot, T.S. *Notes Towards the Definition of Culture*. London: Faber & Faber Limited, 1972a.
- Embree, Lester et alli ed. *Encyclopedia of Phenomenology*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997.
- Emerson, Ralph Waldo. *The Essential Writings of Ralph Waldo Emerson*. Edited by Brooks Atkinson. New York: The Modern Library, 2000.
- Engellan, Chad. “*The Wonder of Questioning: Heidegger and the Essence of Philosophy*” *Philosophy Today* 49: (2005): 185-192.
- Ernesto Sábató, “*Les deux Borges. L’argentin, la métaohysique et le tango*” in *Jorge Luis Borges. Cahiers de L’Herne*, ed. Dominique de Roux e Jean de Milleret .Paris: Editions de l’Herne, 1964.
- Ernst, Bruno. *The Magic Mirror of Escher*. New York: Barnes & Nobles Books, 1994.
- Escher, M.C. *Escher on Escher: Exploring the Infinite*. New York: Harry Abrams Inc., 1989.
- Escher, M.C. *Escher: 29 Master Prints*. New York: Harry Abrams, 1983.
- Escher, M.C. *The Graphic work of M.C. Escher*. Köln: Taschen, 2001.
- Escher, M. C. *The Magic of M.C. Escher*. New York: Joost Elffers Books, 2000.

- Evtuhov, Catherine. "An Unexpected Source of Russian Neo-Kantianism: Alexander Vvedensky and Lobachevsky's Geometry" *Studies in East European Thought* 47 (1995): 245-258.
- Fabri, Hécio. "A morte do grid: Reflexões sobre o design gráfico na Pós-Modernidade" *Tuiuti: Ciência e Cultura* (2009): 11-24.
- Faé, Rogério. "A Genealogia em Foucault. Psicologia em Estudo" *Maringá* 9.3 (2004): 409-416.
- Feldman, Burton. *112 Mercer Street: Einstein, Russel, Gödel, Pauli, and the End of Innocence in Science*. New York: Arcade Publishing, 2007.
- Fernand Léger, "Les Réalisations Picturales Actuelles" In *A Cubism Reader: Documents and Criticism, 1906-1914*, ed. Mark Antliff e Patricia Leighton, 634-644. Chicago: The University of Chicago Press, 1997.
- Fernandez, James et alli. "The Mission of Metaphor in Expressive Culture" *Current Anthropology* 15.2 (1974): 119-145.
- Fink, Eugen. "The Phenomenological Philosophy of Edmund Husserl and Contemporary Criticism" In *Edmund Husserl: Critical Assessments of leading Philosophers*, ed. Rudolf Bernet et alli, 177-241. New York: Routledge, 2005.
- Fink, Eugen. "The Problem of the Phenomenology of Edmund Husserl" In *Apriori and World: European Contributions to Husserlian Phenomenology*, ed. W. Mckenna et alli, 21-55. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1981.
- Fink, Eugen. *Proximité et Distance*. Grenoble: Jérôme Millon, 1994.
- Finkelstein, Haim ed., *The Collected Writings of Salvador Dalí*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Finkelstein, Haim. "Dali's Paranoia-Criticism or the Exercise of Freedom" *Twentieth Century Literature* 21.1 (1975): 59-71.
- Finneran, Richard ed. *The Completed Works of W.B. Yeats vol. 1*. New York: Scribner, 1997.
- Flam, Jack. "Review: Another Look at Cubism" *Art Journal* 49.2 (1990): 194-198.
- Florman, Lisa. "The Difference Experience Makes in 'The Philosophical Brothel'" *The Art Bulletin* 85.4 (2003): 769-783.
- Flynn, Annette. *The Quest for God in the Work of Borges*. New York: Continuum International, 2009.
- Force, Pierre. "Géométrie, finesse et premiers principes chez Pascal" *Romance Quarterly* 50.2 (2003): 121-130.

- Foucault, Michel. "Text/Context of Other Space" *Diacritics* 16.1 (1986): 22-27.
- Foucault, Michel. *A Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- Foucault, Michel. *A ordem do Discurso: Aula Inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de Dezembro de 1970*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- Foucault, Michel. *As Palavras e as Coisas: uma arqueologia das ciências humanas* (São Paulo: Martins Fontes, 2000).
- Foucault, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal Ltda, 1982.
- Francesco Totaro, "Intentionalité, Telos, Transcendentalité em tant que Forces Ontopoiétiques du Cosmos" In *Phenomenology of Space and Time: The Forces of the Cosmos and the Ontopoietic Genesis of Life*, Anna-Teresa Tymieniecka ed., 31-36. Hanover: Springer, 2014.
- Franzén, Torkel. *Gödel's Theorem: An Incomplete Guide to its use and Abuse*. Wellesley: AK Peters, 2005.
- Franzén, Torkel. "The Popular Impact of Gödel's Incompleteness Theorem" *Notices of the American Mathematical society* 53.4 (2006): 440-443.
- Frege, Gottlob "Review of Dr. E. Husserl's Philosophy of Arithmetic" *Mind* 81 (1972): 321-337.
- Frege, Gottlob. "Frege-Husserl Correspondence" *The Southwestern Journal of Philosophy* 5.3 (1974): 83-95.
- Frege, Gottlob. "Methods of Calculation based on an Extension of the Concept of Quantity" In *Collected Papers on Mathematics, Logic, and Philosophy*, ed. Brian McGuinness 56-92. Oxford: Blackwell, 1984.
- Frege, Gottlob. *Philosophical and Mathematical Correspondence*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- Frege, Gottlob. *The Basic Laws of Arithmetic*. Berkeley: University of California Press, 1964
- Frege, Gottlob. *The Foundations of Arithmetic: A Logic-mathematical Enquiry into the Concept of Number*. New York: Harper & Brothers, 1960.
- Freud, Sigmund. *The Interpretation of Dreams*. New York: The Macmillan Company, 1913
- Friedman, Michael e Alfred Nordmann. *The Kant Legacy in Nineteenth-Century Science*. Cambridge: MIT, 2006.
- Friedman, Michael. *A parting of the Ways: Carnap, Cassirer, Heidegger*. Illinois: Open Court Publishing Company, 2000.

- Frierson, Patrick. "Kant and the End of Wonder" In *Philosophy Begins in Wonder: An Introduction to Early Modern Philosophy, Theology and Science*, ed. Michael Deckard e Péter Losonczi, 285-309. Eugene: Pickwick Publications, 2010.
- Fry, Edward. "Cubism 1907-1908: An Early Eyewitness Account" *The Art Bulletin* 48.1 (1966): 70-73.
- Fry, Edward. "Picasso, Cubism and Reflexivity" *Art Journal* 47.4 (1988): 296-310.
- Fry, Roger. *Cézanne: A Study of His Development*. Chicago: University of Chicago Press, 1989.
- Gabriel, Markus. *Transcendental Ontology: Essays in German Idealism*. New York: Bloomsbury, 2011.
- Gadamer, Hans-Georg. *Hermeneutics, Religion and Ethics*. New Haven: Yale University Press, 1999.
- Gadamer, Hans-Georg. *The Beginning of Knowledge*. New York: Continuum International, 2003.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. London: Sheed and Ward, 1975.
- Gadamer, Hans-Georg. *Verdade e Método: Traços Fundamentais de uma Hermenêutica Filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- Galvão, Walnice Nogueira. *As formas do Falso: Um estudo sobre a ambigüidade no Grande Sertão: Veredas*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- Galvão, Walnice Nogueira. *Guimarães Rosa*. São Paulo: Publifolha, 2000.
- Gamst, Frederick e Edward Norbeck. *Ideas of Culture*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1976.
- Garbuglio, José Carlos. *Rosa em 2 Tempos*. São Paulo: Nankin, 2005.
- Garcia, Jordi. *José Ortega y Gasset*. Barcelona: Taurus: 2014.
- Garrison, James. "Husserl, Galileo and the Processes of Idealization" *Synthese* 66.2 (1986): 329-338.
- Gauss, Charles. "The Theoretical Backgrounds of Surrealism" *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 2.8 (1943): 37-44
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures Selected Essays*. New York: Basic Books, 1973.
- Gertel, Zunilda. "La Metáfora en la Estética de Borges" *Hispania* 52 (1969): 33-38.
- Gertrude Stein, "Picasso" In *A Cubism Reader: Documents and Criticism, 1906-1914*, ed. Mark Antliff e Patricia Leighten, , 50-55. Chicago: The University of Chicago Press, 1997.

- Giannoni, Carlo. "Einstein and the Lorentz-Poincare Theory of Relativity" *Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association* vol. 1970 (1970): 575-589
- Gibbons, Tom. "Cubism and 'The Fourth Dimension' in the context of the late nineteenth-Century and Early Twentieth-Century Revival of Occult Idealism" *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 44 (1981): 130-147.
- Gillespie, Alex e Flora Cornish, "Intersubjectivity: Towards a Dialogical Analysis" *Journal for the Theory of Social Behavior* 40.1 (2010):19-46.
- Giorello, Giulio. "Il sonno di Dio. Note su Borges e Berkeley" In *El Siglo de Borges vol. II: Literatura – Ciencia – Filosofía*, ed. Alfonso de Toro e Susanna Regazzoni, 129-138. Madrid: IberoAmericana, 1999.
- Giovanna Ceserani. *Modern Histories of Ancient Greece: Genealogies, contexts and the eighteenth-century narrative historiography*. Princeton/Stanford Working Papers in Classics Fevereiro de 2008, acessado no dia 26 de Agosto de 2014 às 11:00.
- Giovanna Constanzo, "Towards a Phenomenology of Life and the Invisible: generative and Sonship in the Thought of Michel Henry" In *Phenomenology of Space and Time: The Forces of the Cosmos and the Ontopoietic Genesis of Life*, Anna-Teresa Tymieniecka ed., 17-30. Hanover: Springer, 2014.
- Girardot, Rafael Gutiérrez. *Jorge Luis Borges, ensayo de interpretación*. Madrid: Insula, 1959.
- Girardot, Rafael Gutiérrez. *Jorge Luis Borges. El Gusto de Ser Modesto*. Bogotá: Panamericana, 1998.
- Glare, P.G.W. ed., *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: The Clarendon Press, 1968.
- Gleizes, Albert e Jean Metzinger, "Cubism" In *Modern Artists on Art*, ed. Robert Herbert, 1-16. Mineola: Dover, 2000.
- Gödel, Kurt. "The modern development of the foundations of mathematics in the light of philosophy (1961)" In *Kurt Gödel, Collected Works, Volume III*, 375-387. New York: Oxford University Press, 1995.
- Gödel, Kurt. "What is Cantor's Continuum Problem?" In *Philosophy of Mathematics: Selected Readings*, ed. Paul Benacerraf e Hilary Putnam, 470-485. Cambridge: Cambridge University Press, 1983;

- Goffman, Erving. *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*. Boston: Northeastern University Press, 1986.
- Goldberg, Stanley. "Poincare's silence and Einstein's Relativity: The Role of Theory and Experiment in Poincare's Physics" *The British Journal for the History of Science* 5.1 (1970): 73-84.
- Golding, John. "The 'Demoiselles d'Avignon'" *The Burlington Magazine* 100 (1958): 154-163.
- Golding, John. *Cubism: A History and an Analysis 1907-1914*. Michigan: Belknap Press 1988.
- Goldschmidt, Victor. *Os diálogos de Platão, estrutura e método dialético*. São Paulo: Loyola, 2002.
- Goldstern, Martin e Haim Judah. *The Incompleteness Phenomenon: a New Course in Mathematical Logic*. Natick: A.K. Peters, 1998.
- Gordon, Peter. *Continental divide: Heidegger, Cassirer, Davos*. Cambridge: Harvard University Press, 2012.
- Grabiner, Judith. "Why Did Lagrange 'Prove' the Parallel Postulate?" *The American Mathematical Monthly* (2009): 3-18.
- Graham, Gordon. "Value and the Visual Arts" *Journal of Aesthetic Education* 28.4 (1994): 1-14.
- Grant, Edward. *Much Ado About Nothing: Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Greenberg, Marvin. *Euclidean and Non-Euclidean Geometries: Development and History*. New York: Freeman and Company, 1993.
- Gregory, Frederick. "Kant's Influence on Natural Science in the German Romantic Period" in *New Trends in History of Science*, ed. Robert Visser et al, 53-66. (Dordrecht: Reidel, 1988).
- Gregory, Frederick. "Romantic Kantianism and the End of the Newtonian Dream in Chemistry" *Archives Internationales d'Histoire des Sciences*, 34 (1984):108-23;
- Gregory, Frederick. "Kant, Schelling and the Administration of Science in the German Romantic Era" *Osiris* 5 (1989): 17-35.
- Gregory, Frederick. "Neo-Kantian foundations of geometry in the German Romantic Period" *Historia Mathematica* 10 (1983): 184-201.
- Guentchev, Daniel. "The Role of Painting in the Philosophy of Merleau-Ponty" *ASAGE: American Society for Aesthetic Graduate e-journal* 2.2 (2010): 1-6.

- Guerlas, Suzanne. "Thinking in Time: Henri Bergson (An Interdisciplinary Conference)" *MLN* 120.5 (2005): 1091-1098;
- Gutting, Gary. *Michel Foucault's Archeology of Scientific Reason*. New York: Cambridge University Press, 1989.
- Guyer, Paul. *Knowledge, Reason and Taste: Kant's Response to Hume*. Princeton: Princeton University Press, 2008.
- Habermas, Jürgen. *Moral Consciousness and Communicative Action*. Cambridge: MIT, 1999.
- Halsted, George. "Gauss and the Non-Euclidean Geometry" *The American Mathematical Monthly* 7.11 (1900): 247-252.
- Halsted, George. "Simon's Claim for Gauss in Non-Euclidean Geometry" *The American Mathematical Monthly* 11.4 (1904): 85-86.
- Han, Beatrice. *Foucault's Critical Project: Between the Transcendental and the Historical*. California: Stanford University Press, 2002.
- Hansen, João Adolfo. "Forma, indeterminação e Funcionalidade das imagens de Guimarães Rosa" In *veredas no Sertão Rosiano*, Antônio Carlos Secchin et alli org., 29-49. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007.
- Hansen, João Adolfo. *A ficção da Literatura em Grande Sertão: Veredas*. São Paulo: Hedra, 2000.
- Hardy, Godfrey. *A Mathematician's Apology. With a Foreword by C.P. Snow*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Harold Hobbes. "Logicism and the Ontological Commitments of Arithmetic" *The Journal of Philosophy* 81.3 (1984): 123-149.
- Harrison Hall, "Intentionality and World: Division I of Being and Time" in *Cambridge Companion to Heidegger*, ed. Charles Guignon, 122-140. New York: Cambridge University Press, 1993.
- Hart, W.D. "On an Argument for Formalism" *The Journal of Philosophy* 71.2 (1974): 29-46.
- Hart, W.D. *The Philosophy of Mathematics*. New York: Oxford University Press, 1996.
- Hartner, Willy. "La Science dans le monde de L'Islam après la chute du Califat" *Studia Islamica* 31 (1970): 135-151.
- Harvey, David. *Spaces of Hope*. California: University of California Press, 2000.
- Hastel, George. "Non-Euclidean Geometry" *The American Mathematical Monthly* 7.5 (1900): 123-133



- Hatch, Chandler. "Aristotle on Universal Subjects" *Aporia* 20.1 (2010): 1-14
- Hegel, G. W. F. *Hegel's Preface to Phenomenology of the Spirit*. Princeton: University Press, 2005.
- Hegel, G. W. F. *Hegel's Science of Logic*. New York: Macmillan, 1929.
- Hegel, G. W.F. *The Philosophy of History* (New York: Prometheus Books, 1991), 7-11
- Hegel, G.W.F. *Introductory Lectures on Aesthetics* (London: Penguin Ltda, 2004)
- Hegel, G.W.F. *Cursos de Estética vol 1* (São Paulo: Edusp, 2001)
- Hegel, G.W.F. *Cursos de Estética vol 4* (São Paulo: Edusp, 2004)
- Hegel, G.W.F. *Phenomenology of Mind*. Oxford: Clarendon Press, 2007.
- Hegel, G.W.F. *The Phenomenology of Mind* (London: Swan Sonnenschein, 1910), 820-823.
- Heidegger, Martin *Mindfulness*. New York: Continuum, 2006.
- Heidegger, Martin. "For Edmund Husserl on His Seventieth Birthday" In *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927-1931)*, Edmund Husserl, 475-477. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997.
- Heidegger, Martin. *A caminho da linguagem*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- Heidegger, Martin. *Basic Questions of Philosophy: Selected "Problems" of "Logic"*. Indiana: Indiana University Press, 1994.
- Heidegger, Martin. *Basic Writings from Being and Time (1927) to the task of thinking (1964)*, ed. David Krell. New York: Harper San Francisco, 1977.
- Heidegger, Martin. *Being and Time*. Albany: SUNY Press, 2010.
- Heidegger, Martin. *Contributions to Philosophy (Of the Event)*. Bloomington: Indiana University Press, 2012.
- Heidegger, Martin. *Identity and Difference*. New York: Harper & Row, 1969.
- Heidegger, Martin. *Kant and the Problem of Metaphysics*. Bloomington: Indiana University Press, 1965.
- Heidegger, Martin. *O que é Metafísica?* São Paulo: Duas cidades, 1969.
- Heidegger, Martin. *Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason*. Indianapolis: Indiana University Press, 1997.
- Heidegger, Martin. *Sobre a essência do fundamento*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1971.
- Heidegger, Martin. *The Basic Problems of Phenomenology*. Indianapolis: Indiana University Press, 1975.

- Heidegger, Martin. *The Metaphysical Foundation of Logic*. Indianapolis: Indiana University Press, 1992.
- Heidegger, Martin. *The Phenomenology of Religious Life*. Bloomington: Indiana University Press, 2004.
- Heidegger, Martin. *Identity and Difference*. New York: Harper & Row, 1969.
- Heidegger, Martin. "The way back into the ground of metaphysics" In *Existentialism, from Dostoevsky to Sartre*, ed. Walter Kaufmann, 206-217. New York: Meridian Books, 1960.
- Heller, Michael. "Where Physics meets Metaphysics" In *On Space and Time*, ed. Shahn Majid, 238-277. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Henderson, Linda. *The Fourth Dimension and Non-Euclidean Geometry in Modern Art*. Princeton: Princeton University Press, 1983.
- Henri Le Fauconnier, "La sensibilité modern et le Tableau" In *A Cubism Reader: Documents and Criticism, 1906-1914*, ed. Mark Antliff e Patricia Leighten, 384-393. Chicago: The University of Chicago Press, 1997.
- Henry Mendell, "Topoi on Topos: The Development of Aristotle's Concept of Place" *Phronesis* 32.2 (1987): 206-231.
- Henry, Michel. *Incarnation*. Paris: Éditiones du Seuil, 2000.
- Hersh, Reuben. "The 'Origin' of Geometry" *The College Mathematics Journal* 33.3 (2002): 207-211.
- Heyting, Arend. "The Intuitionist Foundations of Mathematics" In *Philosophy of Mathematics: Selected Readings*, ed. Paul Benacerraf and Hilary Putnam, 52-60. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Hintikka, Jaakko. "Aristotelian Infinity" *The Philosophical Review* 75.2 (1966): 197-218.
- Hintikka, Jaakko. "Aristotle's theory of thinking and its consequences for his methodology" In *Analyses of Aristotle*, ed. Jaakko Hintikka, 45-76. New York: Kluwer Academic Publishers, 2004.
- Höffe, Otfried. *Aristotle*. New York: SUNY Press, 2003
- Hoffmann, Edith. "Juan Gris at the Orangerie" *The Burlington Magazine* 116 (1974): 357-358.
- Hofstadter, Douglas. *Gödel, Escher e Bach: An Eternal Golden Braid – a metaphorical fugue of minds and machines in the spirit of Lewis Carroll*. New York: Basic Books, 1979.

- Holzhev, Helmut. "Cohen and the Marburg School in Context" in *Hermann Cohen's Critical Idealism*, ed. Reinier Munk, 3-40. Dordrecht: Springer, 2005.
- Horstmann, Rolf-Peter. "The Reception of the Critique of Pure Reason in German Idealism" in *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*, ed. Paul Guyer, 315-345. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Huggett, Nick. *Space from Zeno to Einstein: Classic Readings with a Contemporary Commentary*. Massachusetts: MIT, 1999.
- Hughes, Anne. "Escher's Sense of Wonder" In *M.C. Escher's Legacy: A Centennial Celebration*, ed. Doris Schattschneider e Michele Emmer, 63-68. Berlin: Springer, 2003.
- Hughes, Robert. *The Shock of New*. New York: Knopf, 1981.
- Hume, David. *Treatise of Human Nature*. London: Clarendon Press, 2003.
- Hunter, Graeme. "Spinoza on Miracles" *International Journal for Philosophy of Religion* 56 (2004): 41-51.
- Husserl, Edmund. "The Origin of Geometry" In Jacques Derrida. *Edmund Husserl's "Origin of Geometry."* *An Introduction*. Lincoln and London: University of Nebraska Press, 1989.
- Husserl, Edmund. "Philosophy as Rigorous Science" *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* 2 (2002): 249-295.
- Husserl, Edmund. *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental: Uma Introdução à Filosofia Fenomenológica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- Husserl, Edmund. *Experience and Judgment: Investigation in a Genealogy of Logic*. Evanston: Northwestern University Press, 1973.
- Husserl, Edmund. *Formal and Transcendental Logic*. Louvain: Martinus Nijhoff, 1969.
- Husserl, Edmund. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy vol 1: General introduction to Pure Phenomenology*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1983.
- Husserl, Edmund. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy vol 2: studies in the phenomenology of constitution*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989.
- Husserl, Edmund. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy vol 3. Phenomenology and the Foundations of the Sciences. The Hague: Martinus Nijhoff, 1980.*

- Husserl, Edmund. *Introduction to Logical Investigations: A Draft of a Preface to the Logical Investigations. The Hague: Martinus Nijhoff, 1975.*
- Husserl, Edmund. *Logical Investigations 2 vol. London: Routledge, 1970.*
- Husserl, Edmund. *Logical Investigations vol 1. New York: Routledge, 2001.*
- Husserl, Edmund. *Meditações Cartesianas: Introdução à Fenomenologia. São Paulo: Madras, 2001.*
- Husserl, Edmund. *Phenomenology and the Crisis of Philosophy: Philosophy as a Rigorous Science, and Philosophy and the Crisis of European man. New York: Harper and Row, 1965.*
- Husserl, Edmund. *Philosophy of Arithmetic: Psychological and Logical Investigations with Supplementary texts from 1887-1901. Norwell: Kluwer Academic Publishers, 2003.*
- Husserl, Edmund. *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927-1931). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997.*
- Husserl, Edmund. *The Basic Problems of Phenomenology: from the Lectures, winter semester 1910-1911. Dordrecht: Springer, 2006.*
- Iacopo Costa, “Contemplative Happiness and Civic Virtue” In *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy Between 500 and 1500*, ed. Henrik Lagerlund, 230-239. London: Springer, 2011.
- Ibarz, Virgili e Manuel Villegas, “El Método paranoico-crítico de Salvador Dalí” *Revista de Historia de la Psicología* 28 (2007): 107-112.
- Ick, Judy Celine. “‘Otelo’: Intercultural Spectatorship and Ocular Proof” *Asian Theater Journal* 28.1 (2011): 129-148.
- Iglesias, Maria Clara. “Borges y sus tres intepretaciones de canto de Ulisses em el Inferno de Dante” *MLN* 127.2 (2012):282-301.
- Ingarden, Roman. *Man and value. Washington: Catholic University Press 1983.*
- Ingarden, Roman. *On the motifs which led Husserl to transcendental Idealism. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1975.*
- Ingarden, Roman. *The Literary work of Art: An Investigation on the Borderlines of Ontology, Logic and Theory of Literature. Evanston: Northwestern University Press, 1973.*
- Ingrid D. Rowland, “The Vatican Stanze” in *The Cambridge Companion to Raphael* ed. Marcia B. Hall, 98-111. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

- Inwood, Michael. *A Heidegger Dictionary. The Blackwell Philosopher Dictionaries*. Oxford: Blackwell, 1999.
- Inwood, Michael. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.
- Inwood, Michael. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.
- Ione, Amy. "An inquiry into Paul Cézanne: The Role of the Artist in Studies of Perception and Consciousness" *Journal of Consciousness Studies* 7 (2000): 57-74.
- Irwin, Robert. "The Disgusting Dinners of Salvador Dali" In *Food in the Arts: Proceedings of the Oxford Symposium on Food and Cookery 1998*, ed. Harlan Walker, 103-112. Devon: Prospect Books, 1999.
- Irwin, T.H. "Introdução à Carta VII" In *Carta VII*, 1-36. São Paulo: Loyola, 2008.
- Ítalo Calvino. "O Desafio ao Labirinto" in *Assunto Encerrado: Discursos sobre a Literatura e a Sociedade*, 100-117. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- Ivins, William. *Art and Geometry: A Study in Space Intuition*. New York: Dover, 1946.
- Jacques Nayral, "Préface, Expositio d'art cubista" In *A Cubism Reader: Documents and Criticism, 1906-1914*, ed. Mark Antliff e Patricia Leighton, 287-295. Chicago: The University of Chicago Press, 1997.
- Jaeger, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2001
- Jahnke, Hans Niels. "Algebraic Analysis in Germany, 1780-1840: Some mathematical and philosophical issue" *Historia Mathematica* 20 (1993): 265-284.
- Jammer, Max. *Conceitos de Espaço: A História das Teorias de Espaço na Física*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2010.
- Jammer, Max. *The Philosophy of Quantum Mechanics: The Interpretations of Quantum Mechanics in Historical Perspective*. New York: John Willye & Son, 1974.
- Jasper, Karl. *Reason and Existenz: Five Lectures*. New York: Noonday Press, 1955.
- Jasper, Karl. *Tragedy is not Enough*. Boston: the Beacon Press, 1952.
- Jean Metzinger, "Note sur la peinture" *A Cubism Reader: Documents and Criticism, 1906-1914*, ed. Mark Antliff e Patricia Leighton, 75-83. Chicago: The University of Chicago Press, 1997.
- Johnson, Thomas ed. *The Complete poems of Emily Dickson*. Boston: Little Brown and Company, 1960.

- Jonathan Bennett, "Space and Subtle Matter in Descartes Metaphysics" In *New Essays on the Rationalists*, ed. R. Gennaro e C. Heunemann, 3-25. New York: Oxford University Press, 1999.
- José de Almeida, "*Quem tem medo de Guimarães Rosa? Introdução à leitura de Grande sertão: Veredas*" In *Veredas no Sertão Rosiano*, Antônio Carlos Secchin et alli org., 104-127. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007.
- Joyce, James. *A Portrait of the Artist as a Young Man*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Joyce, James. *Ulysses*. Mineola: Dover Publication, 2002.
- Joyce, James. *Finnegans Wake*. London: Faber and Faber, 1989.
- Kachur, Lewis. "Popular Music and Collage Cubism (1911-12)" *The Burlington Magazine* 135 (1993): 252-260.
- Kadvany, John. "Reconstructing Reason" *The Threepenny Review* 6 (1981): 6-7
- Kahnweiler, Daniel-Henry. *The Rise of Cubism*. New York: Wittenborn, 1949.
- Kandinsky, Wassily. *On the Spiritual in Art: First Complete English Translation with Four Full Colour Page Reproductions, Woodcuts and half Tones*. New York: Solomon Guggenheim, 1946.
- Kant, Immanuel. "*Thoughts on the True Estimation of Living Forces*" in *Natural Science: The Cambridge Edition of the works of Kant*, Eric Watkins ed., 1-155. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Kant, Immanuel. "*On The Form and Principles of the Sensible and Intelligible World*" In *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant: Theoretical Philosophy 1755-1770*, ed. David Walford, 373-406. New York: Cambridge University Press, 2003.
- Kant, Immanuel. "Sobre o primeiro fundamento da distinção de direções no espaço" *Geografia* 15 (2006): 131-139.
- Kant, Immanuel. "*The Employment in Natural Philosophy of Metaphysics combined with Geometry, of which Sample I contains the Physical Monadology*" In *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant: Theoretical Philosophy 1755-1770*, ed. David Walford, 47-66. New York: Cambridge University Press, 2003.
- Kant, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2001.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. New York: Cambridge University Press, 1998.

- Kant, Immanuel. *Dreams of a Spirit-Seer illustrated by dreams of metaphysics*. London: Swan Sonnenschein, 1900.
- Kant, Immanuel. *Lectures on Logic*. New York: Cambridge University Press, 1992.
- Kant, Immanuel. *Lectures on Metaphysics*. New York: Cambridge University Press, 1997.
- Kant, Immanuel. *Prolegomena to any future metaphysics that will be able to come forwards as science*. New York: Cambridge University Press, 2004.
- Kaposi, Dorottya. "Descartes on the Excellent Use of Admiration" In *Philosophy Begins in Wonder: An Introduction to Early Modern Philosophy, Theology and Science*, ed. Michael Deckard e Péter Losonczi, 107-118. Eugene: Pickwick Publications, 2010.
- Karl, Frederick. "Space, Time and Enclosure in 'The Trial' and 'The Castle'" *Journal of Modern Literature* 6.3 (1977): 424-436.
- Karmel, Pepe. *Picasso and the Invention of Cubism*. New Haven: Yale University Press, 2003.
- Karul, Róbert. "Le Chaos du monde sensible et la quête du sens rudimentaire (à partir de Plotin)" in *Phenomenology of Space and Time: The Forces of the Cosmos and the Ontopoietic Genesis of Life*, Anna-Teresa Tymieniecka ed., 57-66 . Hanover: Springer, 2014.
- Kearney, Richard. "Bachelard and The Epiphanic Instant" *Philosophy Today* 52 (2008): 38-45
- Kenney, John. *Contemplation and Classic Christianity: A Study in Augustine*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Keyt, David. "Aristotle on Plato's Receptacle" *The American Journal of Philology* 82 (1961): 291-300.
- Khamara, Edward. "Leibniz' Theory of Space: A Reconstruction" *The Philosophical Quarterly* 43 (1993): 472-488.
- Kierkegaard, Soren. *Concluding Unscientific Postscript*. New York: Cambridge University Press, 2009.
- Kierkegaard, Soren. *Fear and Trembling*. Princeton: Princeton University Press, 1983.
- Kierkegaard, Soren. *Sickness Unto Death*. Princeton: Princeton University Press, 1941.
- King, Elliot. "Nuclear Mysticism" In *Salvador Dalí: Liquid Desire*, National Gallery of Victoria, 247-248. Melbourne: NGV, 2009.
- King, H.R. "Aristotle's Theory of TOPOS" *The Classical Quarterly* 44 (1950): 76-96.
- Kingwell, Mark. "Husserl's sense of wonder" *The Philosophical Forum* Volume XXXI (2000): 85-107.

- Kleiner, Fred. *Gardner's Art through the Ages: The western Perspective vol 2*. Boston: Wadsworth, 2010.
- Kluckhohn, Clyde. *Mirror for Man: The Relation of Anthropology to Modern Life*. New York: McGraw-Hill, 1949.
- Kneale, William and Martha Kneale. *The Development of Logic*. Oxford: Oxford University Press, 1962
- Kochiras, Hylarie. *Force, Matter, and Metaphysics in Newton's Natural Philosophy*. PhD diss, Chapel Hill, 2008.
- Kolmogorov, Andrei e Adolf-Andrei Yushkevich. *Mathematics of the 19th Century: Geometry, Analytic Function Theory*. Berlin: Birkhäuser, 1996.
- Kouremenos, Theokritos. "Posidonius and Geminus on the Foundations of Mathematics" *Hermes* 122 (1994): 437-450.
- Koyré, Alexandre. *From the closed world to the infinite universe*. Maryland: Johns Hopkins University, 1957.
- Krash, Helge e James Overduin. *The Weight of Vacuum: A Scientific History of Dark Energy*. Heidelberg: Springer, 2014.
- Kristeva, Julia. *Powers of Horror: An Essay on Abjection*. New York: Columbia University Press, 1982.
- Kuhn, Thomas. *A Tensão Essencial*. Lisboa: Edições 70, 2009;
- Kuhn, Thomas. *As Estruturas das Revoluções Científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1996.
- Kuhn, Thomas. *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*. Chicago: Chicago University Press, 1977.
- Lakatos. Imre. *Proofs and Refutations: The Logic of Mathematical Discovery*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Langsdorf, Lenore et alli. *Phenomenology, Interpretation, and Culture. Selected Studies in Phenomenology and Existential Philosophy*. New York: SUNY, 1996.
- Larrea, Juan. *Guernica: Pablo Picasso*. New York: Curt Valentin, 1947.
- Laubenbacher, Reinhard e David Pengelley. *Mathematical Expeditions: chronicles by the Explorers*. New York: Springer, 1999.
- Laudan, L.L. "The vis viva Controversy, a Post-Mortem" *The History of Science Society* 59.2 (1968): 130-143.



- Laura Lalli, "Mathematics & Cultures, Mathematics & Musics: A Model for Bronze Instruments"  
In *Mathematics and Culture I*, Michelle Ermer, 281-192. Berlin: Springer, 2000
- Lazenby, J. *The Early Wittgenstein on Religion*. New York: Continuum International Publishing Book, 2006.
- Le Goff, Jacques. *The Medieval Imagination*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998
- Lefebvre, Henry. *The Urban Revolution*. Minneapolis: The University of Minnesota Press, 2003.
- Leffa, Vilson José. "Elementos anagógicos em Grande Sertão: Veredas" *Organon* 15 (1986):129-141.
- Lehrer, Jonah. *Proust was a Neuroscientist*. New York: Houghton Mifflin Company, 2007.
- Leibniz, G.W. *New Essays Concerning Human Understanding*. New York: The Macmillan Company, 1896
- Leibniz, G. W. *Discourse on Metaphysics, correspondence with Anauld and Monadology*. Chicago: The open Court Publishing Company, 1908.
- Leighten, Patricia. "Revising Cubism" *Art Journal* 47.4 (1988): 269-276.
- Lema-Hincapié, Andrés. "Borges y la Filosofía Occidental: Algunos momentos de la Crítica"  
*Revista Praxis Filosófica* 14 (2001): 99-115.
- Lema-Hincapié, Andrés. *Borges..., ¿Filósofo? Creación Literaria y Filosofía en la Obra de Jorge Luis Borges*. Ithaca: Cornell University, Doctor Dissertation in Philosophy, 2008.
- Lévinas, Emanuel. *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 1973.
- Lévinas, Emmanuel. *Discovering Existence with Husserl*. Evanston: Northwestern University Press, 1998.
- Lévinas, Emmanuel. *Otherwise than Being or Beyond Essence*. Boston: Kluwer Academic Publishers, 1978.
- Lévinas, Emmanuel. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969.
- Lévy, Salomón. "El Aleph, símbolo cabalístico, y sus implicaciones em la obra de Jorge Luis Borges" *Hispanic Review* 44.2 (1976): 143-161.
- Lewis, Florence. "History of the Parallel Postulate" *The American Mathematical Monthly* 27.1 (1920): 16-23.
- Liddell, Henry e Robert Scott. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

- Linhares, Orlando Bruno. "Ciência e Metafísica na Dissertação de 1770" *Kant e-prints* 2 2.2 (2007): 143-163.
- Lomas, David. "Painting is dead – long live painting! Notes on Dalí and Leonardo" In *The Dalí Renaissance: new Perspectives on His Life and Art after 1940*, Michael Taylor ed., 153-189. New Haven: Yale University Press, 2008.
- Long, Anthony. "The Socratic Tradition: Diogenes, Crates and Hellenistic Ethics" In *The Cynics: the Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*, ed. Brancht Branham e Marie-Odile Goulet-Cazé, 28-46. Los Angeles: university of California Press, 1996.
- Lorenz, Günter. "Diálogo com Guimarães Rosa" In *Guimarães Rosa*, Eduardo Coutinho org (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983), 62-97.
- Lormand, Eric. "Framing the Frame Problem" *Synthese* 82.3 (1990): 353-374.
- Lyon, Christopher. "A shared Vision: An Introduction to 'Picasso and Braque: Pioneering Cubism'" *MoMa* 2.2 (1989): 7-13.
- Machotka, Pavel. *Cezanne: The Eye and the Mind*. Paris: Editions Cres, 2009.
- Magallanes, Fernando. "Landscape Surrealism" In *Surrealism and Architecture*, ed. Thomas Mical, 220-233. New York: Routledge, 2005.
- Magee, Glenn Alexander. *The Hegel Dictionary*. New York: Continuum International Publishing, 2010.
- Magnani, Lorenzo. *Philosophy and Geometry. Theoretical and Historical Issues*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001.
- Majer, Ulrich. "Geometry, intuition and Experience from Kant to Husserl" *Erkenntnis* 42.2 (1995): 261-285.
- Makkreel, Rudolf e Sebastian Luft. *Neo-Kantism in Contemporary Philosophy*. Bloomington: Indiana University Press, 2010.
- Malinowski, Bronislaw. *A scientific Theory of Culture and other essays*. New York: Oxford University Press, 1960.
- Mancosu, Paolo. *The Philosophy of Mathematical Practice*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Manuel Antônio de Castro, "Grande Ser-Tao: diálogos amorosos" In *Veredas no Sertão Rosiano*, Antônio Carlos Secchin et alli org., 142-178. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007.
- Marcel, Gabriel. *The Philosophy of Existentialism*. New York: Citadel Press Books, 1984.

- Marco Li Calzi e Achille Basile, “*Economists and Mathematics from 1494 to 1969*” In *Mathematics and Culture I*, Michelle Ermer, 95-108. Berlin: Springer, 2000.
- Marek Gensler et alli, "The Doctrine of Place in a Commentary on the 'Physics' Attributed to Antonius Andreae" *Early Science and Medicine* 4.4 (1999): 329-358.
- Marenbon, John. *Medieval Philosophy: An historical and Philosophical Introduction*. New York: Routledge, 2007.
- Maritain, Jacques. *An Introduction to Philosophy*. Lanham: Rowman & LittleField, 2005.
- Maritain, Jacques. *The Degrees of Knowledge*. London: Geoffrey, 1957.
- Wilson, Mark. “Frege: The Royal Road from Geometry” *Nous* 26.2 (1992): 149-180.
- Martinez, Guillermo. *Borges and Mathematics*. West Lafayette: Purdue University Press, 2011.
- Martins, Francisco José. “Las Representaciones Literarias del Mundo: Borges y Schopenhauer” In *El Siglo de Borges vol II: Literatura, Ciencia, Filosofía*, ed. Alfonso de Toro e Susanna Regazzoni, 139-150. Madrid: Iberoamericana, 1999.
- Martins, Paula Mousinho. “Entre visível e invisível, para além do entendimento: o tema da natureza no último Merleau-Ponty. *Revista de Filosofia*” *Aurora*, Curitiba 22 n. 31(2010):469-482.
- Mates, Benson. *The philosophy of Leibniz: Metaphysics and Language*. New York: Oxford University Press, 1986.
- Maurice Rayal, “*Conception et vision*” *A Cubism Reader: Documents and Criticism, 1906-1914*, ed. Mark Antliff e Patricia Leighton, 318-323. Chicago: The University of Chicago Press, 1997.
- McCarthy, John e Patrick Hayes, “*Some Philosophical Problems from the Standpoint of Artificial Intelligence*” In *Machine Intelligence 4*, ed. Donald Michie e Bernard Meltzer, 463-502. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1969.
- McGinn, Colin. *Wittgenstein on Meaning: An Interpretation and Evaluation. Aristotelian Society Series vl 1*. Oxford: Blackwell, 1984.
- Merleau-Ponty, Maurice. *A Natureza*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- Merleau-Ponty, Maurice. *O Visível e o Invisível*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1971.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Phenomenology of Perception*. London: Routledge, 1974.
- Merleau-Ponty, Maurice. *The World of Perception*. New York: Routledge, 2004.

- Michele Emmer. "Animating M.C. Escher" In *Mathematics and Culture IV*, ed. Michele Emmer, 227-245. Berlin: Springer, 2007.
- Michelle Ermer, "Moebius Strip: From Art to Cinema" In *Mathematics and Culture I*, Michelle Ermer, 147-152. Berlin: Springer, 2000
- Midgley, Mary. *Wisdom, Information and Wonder: What is Knowledge for?* New York: Routledge, 1991.
- Miguel de Cervantes Saavedra. *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de La Mancha*. La Plata: Terramar, 2008.
- Mikhail Bakhtin. "Marxism and the philosophy of language, 1929" In *The Bakhtin reader: Selected writings of Bakhtin, Medvedev, Voloshinov*, ed. Pam Morris, 50-61. London: Arnold, 1994
- Miller, Arthur. *Einstein, Picasso: Space, Time and the Beauty that Causes Havoc*. New York: Basic Books, 2001.
- Miller, David Marshall. *Representing Space in the Scientific Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Mitchell, Timothy. "Bergson, Le Bon, and Hermetic Cubism" *the Journal of Aesthetics and Art Criticism* 36 (1977): 175-183.
- Mlinowski, Bronislaw "Culture" In *Encyclopedia of the Social Sciences 4*, ed. E. Seligman, 630-635. New York: Macmillan, 1931.
- Molinar, Aniceto. *Léxico de Metafísica*. São Paulo: Paulus, 2012.
- Mora, José Ferrater. *Diccionario de Filosofía (A-D)*. Barcelona: Editorial Ariel, 2004. *Dicionário de Filosofia, tomo I (A-D)*. São Paulo: Loyola, 2000.
- Mora, José Ferrater. *Diccionario de Filosofía (E-J)*. Barcelona: Editorial Ariel, 2004. *Dicionário de Filosofia, tomo II (E-J)*. São Paulo: Loyola, 2001.
- Mora, José Ferrater. *Diccionario de Filosofía (E-J)*. Barcelona: Editorial Ariel, 2004. *Dicionário de Filosofia, tomo IV (Q-Z)*. São Paulo: Loyola, 2001.
- Mora, José Ferrater. *Diccionario de Filosofía (K-P)*. Barcelona: Editorial Ariel, 2004. *Dicionário de Filosofia, tomo III (K-P)*. São Paulo: Loyola, 2001.
- Mormann, Thomas e Mikhail Katz. "Infinitesimals as an issue of Neo-Kantian Philosophy of Science" *HOPOS: The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science* 3.2 (2013): 236-280.

- Moyar, Dean e Michael Quante. *Hegel's Phenomenology of Spirit: a Critical Guide*. New York: Cambridge University Press, 2008.
- Mulhall, Stephen. *On being in the World: Wittgenstein and Heidegger on Seeing Aspects*. London: Routledge, 1990.
- Mulligan, Kevin et alli. "Truth-Makers" *Philosophy and Phenomenology Research* 44 (1984): 287-321.
- Murawski, Roman. "Undefinability of truth. The problem of the priority: Tarski vs. Gödel" *History and Philosophy of Logic* 19.3 (2007): 153-160.
- Murdoch, Dugald. *Niels Bohr's Philosophy of Physics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Musgrave, Alan. "Logicism Revisited" *The British Journal for the Philosophy of Science* 28.2 (1977): 99-127.
- Nagel, Ernest. "The Formation of Modern Conceptions of Formal Logic in the Development of Geometry" *Osiris* 7 (1939): 142-223.
- Nancy Ellen Abrams and Joel Primack, "Cosmology and 21st Century Culture" *Science, New Series* 293 (2001): 1769-1770.
- Nemeth, Thomas. "From Neo-Kantism to Logicism: Vvedenskij's Mature Years" *Studies in East European Thought* 51.1 (1999): 1-33.
- Nicolau de Cusa, *A Doua Ignorância*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- Nicolau de Cusa. *A visão de Deus*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1998.
- Nietzsche, Friedrich. *On the Genealogy of Moral and Ecce Homo*. New York: Random House, 1967.
- Nietzsche, Friedrich. *The Will to Power*. New York: Random House, 1967.
- Nietzsche, Friedrich. "Sobre o Pathos da Verdade" In *Cinco Prefácios para Cinco Livros não Escritos*, 22-29. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013.
- Nietzsche, Friedrich. *Assim Falou Zaratrusta: Um Livro para Todos e para Ninguém*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- Nietzsche, Friedrich. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- Nietzsche, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

- Nightingale, Andrea Wilson. *Spectacles of truth in classical Greek Philosophy: theoria in its cultural context*. New York: Cambridge University Press, 2004.
- Nocholson, Graeme. "The Ontological Difference" *American Philosophical Quarterly* 33.4 (1996): 357-374.
- Núñez-Faraco, Humbert. *Borges and Dante: Echoes of a Literary Friendship*. Bern: Peter Lang, 2006.
- Nuño, Juan. *La Filosofía de Borges*. Ciudad del México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- O'Meara, Dominic J. "Gnosticism and the Making of the World in Plotinus" In *The Rediscovery of Gnosticism*, ed. Bentley Layton, 365-378. Leiden: Brill, 1980.
- Olivier-Hourcade, "The Tendency of the contemporary Painting" In *Cubism*, Edward Fry, 74-75. London: Thames & Hudson, 1966.
- Ortega y Gasset, José. *Meditaciones de Quijote*. Madrid: Alianza Editorial, 2005.
- Ortega, Julio. "'El Aleph' y el lenguaje epifánico" In *El Siglo de Borges vol. II: Literatura – Ciencia – Filosofía*, ed. Alfonso de Toro e Susanna Regazzoni, 171-183. Madrid: IberoAmericana, 1999.
- Oskar Becker, "Contributions toward the Phenomenological Foundation of Geometry and Its Physical Applications" In *Phenomenology and the Natural Sciences*, ed. Joseph Kockelmans e Theodore Kisiel, 119-146. Illinois: Northwestern University Press, 1970.
- Otto, Rudolf. *The Idea of the Holy: an inquiry into the non-rational factor in the idea of the Divine and its Relation to the Rational*. London: Oxford University Press, 1936.
- Panofsky, Erwin. *La Perspectiva como "Forma Simbólica"*. Barcelona: Grafos, 2003.
- Paoli, Roberto. "Borges y Schopenhauer" *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 24 (1986): 173-208.
- Parkison, Gavin. "How Dalí Learned to Stop Worrying about Surrealism and Love the Bomb" In *The Dalí Renaissance: new Perspectives on His Life and Art after 1940*, Michael Taylor ed., 71-89. New Haven: Yale University Press, 2008.
- Parsons, Charles. "The Transcendental Aesthetic" in *Cambridge Companion to Kant*, ed. Paul Guyer, 67-80. New York: Cambridge University Press, 1992.
- Parsons, Charles. *From Kant to Husserl: Selected Essays*. Cambridge: Harvard University Press, 2012.

- Pascal, Blaise. *Do Espírito Geométrico e da Arte de Persuadir*. Porto: Porto Editora, 2003. *Do espírito geométrico, da Arte de persuadir* (Lisboa: Didáctica, 2000).
- Pascal, Blaise. *Pensamentos*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1961.
- Pasko, Galina. "Ascending in Space Dimensions: Digital Crafting of M.C. Escher's Graphic Art" *Leonardo* 44.5 (2011): 411-416.
- Pasko, Galina. "Ascending in Space Dimensions: Digital Crafting of M.C. Escher's Graphic Art" *Leonardo* 44.5 (2011): 411-416.
- Peckhaus, Volker. "19th Century Logic between Philosophy and Mathematics" *The Bulletin of Symbolic Logic* 5.4 (1999): 433-450.
- Pedragosa, Pau. "Multiple Horizons: Phenomenology, Cubism, Architecture" *The European Legacy* 19.4 (2014): 747-764.
- Peramatzis, Michail. *Priority in Aristotle's Metaphysics*. New York: Oxford University Press, 2011.
- Pereira, Miguel Baptista. "Introdução" In *Termos Filosóficos Gregos: Um Léxico Histórico*, Lisboa: Calouste Gulbekian, 1983.
- Pereira, Rice. *The Nature of Space*. Minnesota: Minnesota University Press, 1956.
- Perl, Margula. "Physics and Metaphysics in Newton, Leibniz and Clarke" *Journal of the History of Ideas* 30.4 (1969): 507-526.
- Pessoa, Fernando. *Obra Poética Volume Único*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1986.
- Peters, F. *Termos filosóficos gregos, um léxico histórico*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1974.
- Peterson, Ivars. "Visions of Infinity" *Science News* 158 (2000): 408-410.
- Piller, Micky. "Estrutura do Espaço" In *Catálogo: O Mundo Mágico de Escher*, ed. Pieter Tjabbes, 57-65. Rio de Janeiro: CCBB, 2011.
- Pivcevic, E. "Husserl versus Frege" *Mind* 76 (1967): 155-165.
- Platão, *Complete Works. Edited with Introduction and notes by John M. Cooper*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
- Platão. *Carta VII*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- Platão. *O Sofista*. Lisboa: Calouste Gulbekian, 2011.
- Platão. *República*. Lisboa: Calouste Gulbekian, 2014.
- Plotino. *The Enneads*. London: Faber and Faber, 1962

- Poincaré, Henri. *Science and Hypothesis*. New York: Dover, 1952.
- Poincaré, Henri. *Science and Hypothesis*. New York: The Walter Scott Publishing Co, 1950.
- Poincaré, Henry. "On the Foundations of Geometry" *The Monist* 9 (1898): 1-43.
- Poonen, Bjorn. "Undecidable problems: a sampler" In *Interpreting Gödel: Critical Essays*, J. Kennedy ed., 211–241. New York: Cambridge University Press, 2014.
- Popper, Karl. "A Note on Berkeley as Precursor of Mach" *The British Journal for the Philosophy of Science* 4 (1953): 26-36.
- Popper, Karl. *A miséria do Historicismo*. São Paulo: Edusp, 1980.
- Popper, Karl. *Lógica das Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.
- Prickett, Stephen. "Narrative, Theology and Literature" *Religion & Literature* 41.2 (2009): 206-212.
- Prior, William. "The Socratic Fallacy" *Phronesis* 43.2 (1998): 97-113.
- Proença, M. Cavalcanti. "Trilhas no Grande Sertão" In *Augusto dos Anjos e Outros Ensaios* (Rio de Janeiro: José Olympio, 1959), 153-219.
- Psillos, Stathis. *Philosophy of Science A-Z*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.
- Putnam, Hilary. "There is at Least One a priori Truth" *Erkenntnis* 13.1 (1978): 153-170.
- Putnam, Hilary. *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Quinn, Dennis. *Iris Exiled: A Synoptic History of Wonder*. New York: University Press of America, 2002.
- Raatikainen, Panu. "More on Putnam and Tarski" *Synthese* 135 (2003): 37-47
- Raatikainen, Panu. "On the Philosophical relevance of Gödel's Incompleteness theorems" *Revue Internationale de Philosophie* 59.4 (2005): 513-534.
- Radcliffe-Brown, A. R. *Structure and function in primitive society: Essays and addresses*. Glencoe: The Free Press, 1952.
- Rédei, Miklós. *John von Neumann: Selected Letters*. Providence: American Mathematical Society, 2005.
- Reich, Wilhelm. *The Mass Psychology of Facism*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1970.
- Resch, Robert. "Modernism, Postmodernism, and Social Theory: A Comparison of Althusser and Foucault" *Poetics Today* 10 (1989): 511-549.
- Rescher, Nicholas. *Aporetics: Rational Deliberation in the Face of Inconsistency*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2009.



- Restall, Greg. "Carnap's Tolerance, Meaning and Logical Pluralism" *The Journal of Philosophy* 99.8 (2002): 426-443.
- Richardson, Alan. "Scientific Philosophy as a Topic for History of Science" *Isis* 99 (2008): 88-96.
- Ricoeur, Paul. *Da Metafísica à Moral*. São Paulo: Instituto Piaget, 1997.
- Ricoeur, Paul. *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. Binghamton: Yale University Press, 1970.
- Ricoeur, Paul. *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*. Minneapolis: Fortress, 1995.
- Ricoeur, Paul. *Husserl: An analysis of his Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 1999.
- Ricoeur, Paul. *Kant and Husserl*. In *Husserl: An Analysis of his Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 2007.
- Ricoeur, Paul. *Soi-Même Comme um Autre*. Paris: Éditions Du Seuil, 1990.
- Rivenc, François. "Husserl, with and Against Frege" *The Harvard Review of Philosophy* 6.1 (1996): 95-116.
- Robbin, Tony. *Shadows of Reality: The Fourth Dimension in Relativity, Cubism and Modern Thought*. New Haven: Yale University Press, 2006.
- Robbins, Tony. "The New Art of 4-Dimensional Space: Spatial Complexity in recent New York Work", *Artscribe* 9 (1977) 19-22.
- Robins, Daniel. "Abbreviated Historiography of Cubism" *Art Journal* 47 (1988): 277-283.
- Robinson, John. "The Framework of Greek Cosmology" *The Review of Metaphysics* 14.4 (1961): 676-684.
- Rockmore, Tom ed. *Heidegger, German Idealism and Neo-Kantism*. New York: Humanity Books, 2000.
- Rodrigo Hayasi Pinto. "Pascal e a Questão dos limites do conhecimento" in *Cadernos Espinosanos Estudos Sobre o Século XVII* 24, ed. Tessa Moura Lacerda, 61-92. São Paulo, 2011.
- Rollinger, Robin, *Husserl's Position in the School of Brentano*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999.

- McIntyre, Ronald e David Woodruff Smith. "Theory of Intentionality" In *Husserl's Phenomenology: A Textbook*, Edited by Monhanty, J.N. and William R. McKenna. Washington: University Press of America, 1989.
- Rorty, Amelie. "The Place of Contemplation in Aristotle's Nicomachean Ethics" *Mind* v. 87 n. 347 (1978): 343-358.
- Rosa, João Guimarães. *Correspondência com seu tradutor Alemão Curt Meyer-Clason* (1958-1967). Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.
- Rosa, João Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.
- Rosa, João Guimarães. *Tutameia*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.
- Rosenblum, Robert. *Cubism and Twentieth-Century Art*. New York: Harry Abrams, 2001.
- Rosenfeld, Boris. *A History of Non-Euclidean Geometry: Evolution of the concept of a Geometric Space*. New York: Springer, 1980.
- Roskill, Mar. *The Interpretation of Cubism*. Cranbury: Associated University Press, 1985.
- Rosman, Abraham et alli, *The Tapestry of Culture: An Introduction to Cultural Anthropology*. Lanham: AltaMira: Press, 2009.
- Rosset, Clément. *La Philosophie Tragique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1961.
- Rothman, Roger e Ian Verstegen, "Arnheim's lesson: Cubism, Collage, and Gestalt Psychology" *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 65 (2007): 287-298.
- Rowe, Colin e Robert Slutzky. "Transparency: Literal and Phenomenal" *Perspecta* 8 (1963): 45-54.
- Royle, Nicholas, ed. *Deconstructions: A user's guide*. New York: Palgrave, 2000.
- Rubarth, Scott. "The Meaning(s) of aisthesis in Ancient Stoicism" *Phoenix* 58 (2004): 319-344.
- Rubenstein, Mary-Jane. *Strange wonder: the closure of metaphysics and the opening of awe*. New York: Columbia University Press, 2008.
- Rubin, William. *Picasso and Braque: Pioneering Cubism*. New York: Museum of Modern Art, 1989.
- Russell, Bertrand. *Mathematical Logic as Based on the Theory of Types*. In *Logic and Knowledge: Essays 1901-1950*. New York: Routledge, 2001
- Russell, Alfred. *Introduction to Mathematical Philosophy*. New York: Routledge, 2004
- Russell, Bertrand. *A critical exposition of the Philosophy of Leibniz*. Cambridge: Cambridge University Press, 1900.

- Russell, Bertrand. *An Essay on the Foundations of Geometry*. Cambridge: Cambridge University Press, 1897.
- Russell, Bertrand. *Autobiography*. New York: Routledge, 1998
- Russell, Bertrand. *Logic and Knowledge: Essays 1901-1950*. New York: Routledge, 2001
- Russell, Bertrand. *Mysticism, and Logic and other essays*. London: George Allen & Unwin Ltd., 1917.
- Russell, Bertrand. *The Principles of Mathematics*. New York: W.W. Norton & Company, 1903
- Safranski, Rüdiger. *Romantismo: Uma Questão Alemã*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- Sahlins, Marshall. *Culture in Practice: Selected Essays*. Brooklyn: Zone Books, 2000.
- Sallis, John “Grounders of the Abyss” in *Companion to Heidegger’s Contributions to Philosophy*, ed. John Sallis et alli, 181-197. Bloomington: Indiana University Press, 2001.
- Sallis, John. *Chorology: On Beginning in Plato’s Timaeus*. Bloomington: Indiana, 1999.
- Salvador Dalí, “Concrete Irrationality by Paranoia-Criticism” In *The History of Surrealism*, Maurice Nadeau ed., 307-309. New York: MacMillan, 1965.
- Salvador Dalí, “My Cultural Revolution” In *The Collected Writings of Salvador Dalí*, Haim Finkelstein ed., 373-377. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Salvador Dalí, “Mystical Manifesto” In *The Collected Writings of Salvador Dalí*, ed. Haim Finkelstein, 363-366. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Salvador Dalí, “The conquest of the Irrational” In *The Collected Writings of Salvador Dalí*, ed. Haim Finkelstein, 262-272. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Salvador Dalí, *entrevista por Joaquín Soler Serrano*. A Fondo, RTVE, 27 de Novembro de 1977.
- Salvador, Álvaro. “Borges y la Fatalidad de las Metáforas” *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 53 (2001), 53-64.
- Sandler, Sergeiy. “Language and Philosophical Anthropology in the work of Mikhail Bakhtin and the Bakhtin Circle” *RIFL* 7.2 (2013): 152-165.
- Sandywell, Barry. *Presocratic Reflexivity: The Construction of Philosophical Discourse c. 600-450 BC*. New York: Routledge, 1996.
- Santayana, George. *Three Philosophical Poets: Lucretius, Dante, and Goethe*. Cambridge: Harvard, 1910.
- Sapir, Edward. *The Psychology of Culture: A course of lectures*. New York: Mouton de Gruyter, 2002.

- Sartre, Jean-Paul. *Being and Nothingness: An Essay on phenomenological Ontology*. New York: Philosophical Library, 1956.
- Sartre, Jean-Paul. *Truth and Existence*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- Savater, Fernando. "Borges y la Filosofía" In *El Siglo de Borges vol II: Literatura, Ciencia, Filosofía*, ed. Alfonso de Toro e Susanna Regazzoni, 123-129. Madrid: Iberoamericana, 1999).
- Scheler, Max. "Reality and Resistance: On Being and Time, section 43" In *Heidegger: The Man and the Thinker* ed. Thomas Sheehan, 133-144. New Brunswick: Transaction Publisher, 2010.
- Scheler, Max. *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values: A New Attempt Toward the Foundation of an Ethical Personalism*. Evanston: Northwestern University Press, 1973.
- Scheler, Max. *Problems of Sociology Knowledge*. Abingdon: Routledge, 2013.
- Schelling, F.W. J. *Filosofia da Arte*. São Paulo: Edusp, 2001.
- Schleiermacher, Friedrich. *On Religion: Speeches to its Cultural Despisers*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Schleiermacher, Friedrich. *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*. London: K. Paul, Trench, Trubner & Co, 1893.
- Schlimm, Dirk. "Against Against Intuitionism" *Synthesis* 147.1 (2005): 171-188.
- Schmidt, James. "The Fool's Truth: Diderot, Goethe e Hegel" *Journal of the History of Ideas* 57.4 (1996): 629-630.
- Schopenhauer, Arthur. *Parerga and Paralipomena vll*. New York: Oxford University Press, 2000.
- Schopenhauer, Arthur. *The World As Will and Representation vol I*. New York: Dover Publications, 1969.
- Scott A. Walter, "The Non-Euclidean Style of Minkowskian Relativity" in *The Symbolic Universe Geometry and Physics 1890-1930*, ed. Jeremy Gray, 91-127. New York: Oxford University Press, 1999.
- Sellars, Wilfrid. "Remarks on Kant's Theory of Experience" *The Journal of Philosophy* 64.20 (1967): 633-647.
- Selz, Peter. "The Aesthetic Theories of Wassily Kandinsky and Their Relationship to the Origin of the Non-Objective Painting" *The Art Bulletin* 39.2 (1957): 127-136.

- Sgourev, Stoyan. "How Paris Gave Rise to Cubism (and Picasso): Ambiguity and Fragmentation in Radical Innovation" *Organization Science* 24.6 (2013): 1601-1617.
- Shapiro, Stewart. *The Oxford Handbook of Philosophy of Mathematics and Logic*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Shapiro, Stewart. *Thinking about Mathematics: The Philosophy of Mathematics*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Shenitzer, Abe. "How Hyperbolic Geometry Became Respectable" *The American Mathematical Monthly* 101.5 (1994): 464-470.
- Shestov, Lev. *Dostoevsky, Tolstoy and Nietzsche*, ed. Bernard Martin. Ohio: Ohio University Press, 1969.
- Siegel, Rudolph. "Parmenides and the Void" *Philosophical and Phenomenological Research* 22.2 (1961): 264-266.
- Simon, Bennett e Rachel Blass, "The Development and Vicissitudes of Freud's ideas on the Oedipus Complex" in *The Cambridge Companion to Freud*, ed. Jerome Neu, 153-182. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Slade, Francis trans, "A Discussion Between Ernst Cassirer and Martin Heidegger" In *The Existential Tradition: Selected Writings* (New York: Doubleday, 1971).
- Slowski, Edward. "On the Cartesian Ontology of General Relativity: Or, Conventionalism in the History of the Substantial-Relational Debate" *Philosophy of Science* 72.5 (2005): 1312-1323.
- Smit, Bart de e Hendrik Lenstra Jr. "The Mathematica Structure of Escher's Print Gallery" In *Mathematics and Culture IV*, ed. Michele Emmer, 217-226. Berlin: Springer, 2007.
- Smith, Mark. *Culture: Reinventing the Social Sciences*. Buckingham: Open University Press, 2000.
- Smith, Paul. "Cézanne's primitive perspective or the view from everywhere" *The Art Bulletin* 95.1 (2013): 102-119.
- Soffer, Gail. "Phenomenology and Scientific Realism: Husserl's Critique of Galileo" *The Review of Metaphysics* 44.1 (1990): 67-94.
- Sófocles. "Édipo Rei" in *O Melhor do Teatro Grego: Prometeu Acorrentado, Édipo Rei, Medeia e as Nuvens*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.
- Sorabji, Richard. *Matter, Space and Motion: Theories in Antiquity and Their Sequel*. London: Duckworth, 1988.

- Spinoza, Baruch. *Ética – Edição Bilingue*. Belo Horizonte: Autentica, 2013.
- Spurling, Hilary. *The Unknown Matisse: A Life of Henri Matisse: The Early Years, 1869-1908*. New York: Knopf, 2005.
- Stapleton, Timothy. *Husserl and Heidegger: The Question of a Phenomenological Beginning*. Albany: SUNY Press, 1983
- Steeffel, Lawrence. "The Neglected Fruit Cluster in Picassos' 'Les Demoiselles d'Avignon'" *Artibus et Historiae* 13 (1992): 115-120.
- Stein, Edith. *Finite and Eternal Being: An attempt at an Ascent to the Meaning of Being*. Washington: Institute of Carmelites Studies, 2002.
- Stein, Edith. *On the problem of empathy*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1864.
- Stein, Howard. "Newton's Metaphysics" In *The Cambridge Companion to Newton*, ed. Bernard Cohen e George Smith, 256-307. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Steinberg, Leo. "The Philosophical Brothel" *October* 44 (1988): 7-74.
- Steinsaltz, David. "Kafka's Geometry" *Seminar* (1992) 334-350.
- Stella, Frank. *Working Space*. Cambridge: Harvard University Press, 1986.
- Stephen Brown, "Reflections on the Structural Sources of Bonaventure's *Intinerarium Mentis in Deum*" In *Medieval Philosophy and Modern Times*, ed. Ghita Holmström-Hintika, 1-16. London: Springer, 2010.
- Stewart, David e Algis Mickunas, *Exploring Phenomenology: A Guide to the Field and Its Literature*. Ohio: Ohio University Press, 1990.
- Strang, Colin. "Aristotle and the Sea Battle" *Mind* 69 (1960): 447-465.
- Strickland, Carol. *The Annotated Arch: A Crash Course in the History of Architecture*. Kansas City: John Boswell, 2001.
- Suchting, W.A. "Berkeley's Criticism of Newton on Space and Motion" *Isis* 58.2 (1967): 186-197.
- Suttana, Renato. "Maurice Blanchot e o espaço do imaginário: algumas aproximações" *Letras de Hoje* 48.2 (2013): 172-181.
- Tallis, Raymond. *In Defense of Wonder and other Philosophical Reflections*. London: Routledge, 2012.
- Taylor, Edward. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*. London: John Murray, 1871.

- Taylor, Michael. "On the Road with Salvador Dalí: The 1952 Nuclear Mysticism Lecture Tour" In *The Dalí Renaissance: new Perspectives on His Life and Art after 1940*, Michael Taylor ed., 53-70. New Haven: Yale University Press, 2008.
- Taylor, Michael. "The Dalí Renaissance" In *The Dalí Renaissance: new Perspectives on His Life and Art after 1940*, Michael Taylor ed., 1-14. New Haven: Yale University Press, 2008.
- Taylor, Richard. "The Problem of Future Contingencies" *The Philosophical Review* 66.1 (1957): 1-28.
- Ted Gott, "Renaissance" In *Salvador Dalí: Liquid Desire*, National Gallery of Victoria, 191-192. Melbourne: NGV, 2009.
- Thiem, Jon. "Borges, Dante, and the Poetics of Total Vision" *Comparative Literature* 40.2 (1988), 97-121.
- Thomas S. Knight. "Parmenides and the Void" *Philosophical and Phenomenological Research* 19.4 (1959): 524-528.
- Thomson, Iain. "Ontotheology? Understanding Heidegger's Destruktion of Metaphysics" *International Journal of Philosophical Studies* 8.3 (2000): 297-327.
- Tieszen, Richard. *Phenomenology, Logic and the Philosophy of Mathematics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Tillich, Paul. "The significance of The History of religions for the Systematic Theologian" In *The Future of Religions*, ed. Jerald Brauer, 80-94. New York: Harper & Row, 1966.
- Tillich, Paul. *Systematic Theology* v12. Chicago: University of Chicago Press, 1975.
- Tillich, Paul. *The courage to be*. New Haven: Yale University Press, 1980.
- Tillich, Paul. *Theology of Culture*. London: Oxford University Press, 1964.
- Tjabbes, Pieter ed. *Catálogo: O Mundo Mágico de Escher*. Rio de Janeiro: CCBB, 2011.
- Toadvine, Theodore. "The Art of Doubting: Merleau-Ponty and Cézanne" *Philosophy Today* 41.4 (1997): 545-553.
- Todorov, Tzvetan. *Simbolismo e Interpretação*. São Paulo: Editora Unesp, 2014.
- Torreti, Roberto. *Relativity and Geometry*. Oxford: Pergamon, 1983.
- Torretti, Roberto. *Philosophy of Geometry From Riemann to Poincaré*. London: Reidel Publishing Company, 1978.
- Toulmin, Stephen "Criticism in the History of Science: Newton on Absolute Space, Time, and Motion I" *The Philosophical Review* 68.1 (1959): 1-29.

- Toulmin, Stephen. "Criticism in the History of Science: Newton on Absolute Space, Time, and Motion II" *The Philosophical Review* 68.2 (1959): 203-227.
- Troscianko, Emily. *Kafka's Cognitive Realism*. New York: Routledge, 2014.
- Tucker, Paul. "Picasso, Photography, and the Development of Cubism" *The Art Bulletin* 64 (1982): 288-299.
- Turner, Jane ed. *The Dictionary of Art 30 Summonye to Tinne*. New York: Grove, 1996.
- Tyler, Christopher e Amy Ione. "The Concept of Space in Twentieth Century Art" *SPIE Proceedings Vol. 4299: Human Vision and Electronic Image VI* (2001): 565-577.
- Tymieniecka, Anna-Teresa ed. *Phenomenology World-Wide: Foundations – Expanding Dynamics – Life Engagement: A Guide for Research and Study*. London: Kluwer Academic Publishers, 2002.
- Tymieniecka, Anna-Teresa ed. *Phenomenology of Space and Time: The Forces of the Cosmos and the Ontopoietic Genesis of Life*. Hanover: Springer, 2014.
- Tymieniecka, Anna-Teresa. *Impetus and Equipoise in the Life-Strategies of Reason: Logos and Life Book 4. Analecta Husserliana: The Yearbook of Phenomenological Research vol. 70*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2000
- Tymieniecka, Anna-Teresa. *Logos and Life vol. 2: The Three Movements of the Soul. Analecta Husserliana vol. 25*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988
- Tymieniecka, Anna-Teresa. *Logos and Life: Creative Experience and the Critique of Reason. Analecta Husserliana XXV*. Boston: Kluwer Academic Publishers, 1998;
- Tymieniecka, Anna-Teresa. *Logos and Life: Creative Experience and the Critique of Reason Analecta Husserliana, vol. 24. book 1*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988b
- Tymieniecka, Anna-Teresa. *Logos and Life: the three movements of the soul Or The Spontaneous and the Creative in Man's Self-Interpretation-in-the-sacred. Analecta Husserliana XXV*. Boston: Kluwer Academic Publishers, 1988.
- Unamuno, Miguel de. *Do Sentimento Trágico da Vida*. São Paulo: Hedra, 2013.
- Urbain Gohier, "Notre Peinture" In *A Cubism Reader: Documents and Criticism, 1906-1914*, ed. Mark Antliff e Patricia Leighton, 160-162. Chicago: The University of Chicago Press, 1997.
- Vailati, Ezio. *Leibniz and Clarke: A Study of Their Correspondence*. New York: Oxford University Press, 1997.



- van Fraassen, Bas, *An Introduction to the Philosophy of Time and Space*. New York: Random House, 1970.
- van Heijenoort, Jean. *From Frege to Gödel: A Source book in Mathematical Logic 1879-1931*. Cambridge: Harvard University Press, 1977.
- Vermeir, Koen. "Wonder, Magic and Natural Philosophy: The Disenchantment Thesis Revisited" In *Philosophy Begins in Wonder: An Introduction to Early Modern Philosophy, Theology and Science*, ed. Michael Deckard e Péter Losonczi, 43-71. Eugene: Pickwick Publications, 2010.
- Viggiano, Alan. "Grande Sertão: Veredas: Itinerário de Riobaldo Tatarana" In *Veredas no Sertão Rosiano*, Antônio Carlos Secchin et alli org. 97-99. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007.
- Vilahomat, José R. *Ficción de Racionalidad: La Memoria como Operador Mítico em las Estéticas Polares de Jorge Luis Borges y José Lezama Lima*. Newark: Juan de la Costa, 2004.
- Volkeit, Johannes. *Ästhetik des Tragischen*. München: Beck, 1923.
- Volkeit, Johannes. *System der Ästhetik vol I*. München: Beck, 1905.
- Voloshinov, N. *Marxism and the Philosophy of Language*. Cambridge: Harvard University Press, 1986.
- von Goethe, Johann Wolfgang. *Fausto: Uma Tragédia. Primeira Parte*. São Paulo: Editora 34, 2004.
- von Neumann, John. "The formalist foundation of Mathematics" In *Philosophy of Mathematics: Selected Readings*, ed. Paul Benacerraf and Hilary Putnam, 61-66. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Vossenkuhl, Wilhelm. *Ludwig Wittgenstein*. München: Beck, 2003.
- Vucinich, Alexander. "Nikolai Ivanovich Lobachevskii: The Man Behind the First Non-Euclidean Geometry" *Isis* 53.4 (1962): 465-481.
- Wachtel, Edward. "The First Picture Show: Cinematic Aspects of Cave Art" *Leonardo* 26.2 (1993): 135-140.
- Wallis, Jonathan. "Holy, Toledo! Saint John of the Cross, Paranoic-Critical Mysticism, and the Life and Work of Saint Dalí" In *The Dalí Renaissance: new Perspectives on His Life and Art after 1940*, Michael Taylor ed., 37-52. New Haven: Yale University Press, 2008.
- Wang, Hao. "To and From Philosophy: Discussions with Gödel and Wittgenstein" *Synthese* 88.2 (1991): 229-277.

- Warenski, Lisa. "Naturalism, Fallibilism and the a priori" *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 142.3 (2009): 403-426.
- Watkins, Eric ed. *Kant and the Sciences*. New York: Oxford University Press, 2001.
- Watkins, Eric. *Kant: Natural Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Weber, Frances. "Borges's Stories: Fiction and Philosophy" *Hispanic Review* 36 (1968):124-141
- Weed, Ethan. "A Labyrinth of Symbols: Exploring 'the Garden of Forking Paths'" *Variaciones Borges* 18 (2004):161-189.
- Wheelock, Carter. *The Mythmaker: A Study of Motif and Symbol in the Short Stories of Jorge Luis Borges*. Austin: The University of Texas Press, 2014.
- White, Michael. "The Problem of Aristotle's 'Nous Poietikos'" *The Review of Metaphysics* 57.4 (2004): 725-739.
- Whitehead, Alfred and Bertrand Russell. *Principia Mathematica vol I*. Cambridge: Cambridge University Press, 1963
- Whitehead, Alfred. "The Philosophical Aspects of the Principle of Relativity" *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series* 22 (1922): 215-223.
- Whitehead, Alfred. *A função da Razão*. Brasília: UnB, 1988.
- Whitehead, Alfred. *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. New York: The Free Press, 1978.
- Whitman, Walt. *Leaves of Grass*. Iowa: University of Iowa Press, 2009.
- Wiggershaus, Rolf. *The Frankfurt School: its History, Theories and Political Significance*. Massachusetts: MIT Press, 1998.
- William Desmond, "Ways of wondering: Beyond the Barbarismo of Reflection" In *Philosophy Begins in Wonder: An Introduction to Early Modern Philosophy, Theology and Science*, ed. Michael Deckard e Péter Losonczi, 310-348. Eugene: Pickwick Publications, 2010.
- Williams, Forrest. "Cézanne and French Phenomenology" *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 12.4 (1954): 481-492
- Wilson, Raymond. "Metaphoric and Metonymic Symbolism: A Development from Paul Ricoeur's Concepts" In *Analecta Husserliana: The Yearbook of Phenomenological Research LXXV. The Visible and the Invisible in the Interplay between Philosophy, Literature and Reality*, ed. Anna-Teresa Tymieniecka, 49-62. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002.

- Wittgenstein, Ludwig. *Lectures and conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief. Compiled from Notes taken by Yorick, Smythies, Rush, Rhess, and James Taylor and Edited by Cyril Barrett*. Oxford: Blackwell, 1966.
- Wittgenstein, Ludwig. *O livro Azul*. Lisboa: Edições 70, 2008.
- Wittgenstein, Ludwig. *On Certainty*. New York: Harper & Row, 1969.
- Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations: The German Text with a Revised English Translation*. Malden: Blackwell Publishing, 2001.
- Wolenski, Jan. "From Intentionality to Formal Semantics (From Twardowski to Tarski)" *Erkenntnis* 56.1 (2002): 9-27.
- Wolenski, Jan. "In Defense of the Semantic definition of Truth" *Synthese* 126 (2001): 67-90.
- Wolf, Nobert. *Salvador Dalí 1904-1989*. New York: Parragon, 2010.
- Wolff, Kurt ed. *The Sociology of Georg Simmel*. Glencoe: The Free Press, 1950.
- Yvonne Lemaitre, "An Interview with Jean Metzinger on Cubists and What They are Doing in the Art World" In *A Cubism Reader: Documents and Criticism, 1906-1914*, ed. Mark Antliff e Patricia Leighton, 547-554. Chicago: The University of Chicago Press, 1997.
- Zahavi, Dan and Frederik Stjernfelt. *One Hundred years of phenomenology: Husserl's Logical Investigations revisited*. Boston: Kluwer Academic Publisher, 2002.
- Zahavi, Dan ed. *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Zammito, John. *Kant, Herder and the Birth of Anthropology*. Chicago: The University of Chicago Press, 2002.
- Zeitler, Helbert. "Axiomatics of Geometry in School and in Science" *For the Learning of Mathematics* 10.2 (1990), 17-24.
- Zubiri, Xavier. *Sobre La Essencia*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1962.