

DAS ESTRUTURAS SIGNIFICATIVAS DO SER: ESPAÇO E TEMPO

Maria Helena Zilberberg

Universidade Estadual do Rio de Janeiro

Doutoranda em Filosofia pela UFRJ

I – INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem por objetivo a pesquisa através de documentos, artigos, obras filosóficas e literárias, da problemática tão discutida pela interrogação filosófica acerca das relações entre o Espaço, o Tempo e o homem como ser-no-mundo. Como essas relações se dão, como se integram, quais os seus entrelaçamentos, essa é a questão colocada. Quais as perspectivas apontadas pela filosofia da Existência, que se opõem frontalmente às tomadas de posição clássicas do problema como é o caso para Descartes e seu espaço geometrizado. Para o citado filósofo, por exemplo, "é uma evidência que não se pode pintar senão as coisas existentes, que a sua existência é de ser extensão, e que o desenho torna possível a pintura, tornando possível a representação da extensão"¹. Por isso mesmo, o espaço cartesiano repousa absolutamente em si, é sempre igual, homogêneo, tendo suas dimensões substituíveis. Seu equilíbrio deve-se à articulação mecânica que há entre as coisas, como as peças de uma engrenagem.

Serão também abordados, neste trabalho, o problema dos diversos níveis do espaço, tais como o espaço objetivo, claro, translúcido, e o espaço subjetivo, escuro, opressor que é o espaço vivido pelo esquizofrênico, os espaços do sonho e da fantasia, o infantil, o da arte e muitos outros possíveis.

Com relação ao problema do tempo, seja ele conceituado pela filosofia ou vivenciado através da consciência inata da morte, a experiência da juventude e do envelhecimento, a irreversibilidade do passado, a imprevisibilidade do futuro, a repartição cotidiana do nosso tempo, a planificação do trabalho, há sempre uma controvérsia de teses e de antíteses.

É por isso que essa problemática assume a interrogação angustiada de Sto. Agostinho: "O que é o tempo? Se ninguém me perguntar, eu o sei; se o quiser explicar a quem me fizer a pergunta, já não sei"².

O nosso posicionamento é não acadêmico e se situa dentro de um ponto de vista existencial. Podemos dizer que assumimos as teses

Marleau-Pontianas explicitadas em **O Visível e O Invisível** e estendidas ao **O Olho e O Espírito**. "Cada percepção é mutável e somente provável; se o quisermos pode ser somente uma opinião; mas o que não é, o que cada percepção mesmo falsa, verifica, é o pertencimento de cada experiência ao mesmo mundo, seu igual poder de o manifestar, a título de manifestações do mesmo mundo. Se uma toma tão bem o lugar da outra é precisamente porque elas não são hipóteses sucessivas tocando um ser desconhecido, mas sim perspectivas sobre o mesmo ser familiar do qual nós sabemos que ele não pode excluir uma sem incluir a outra, e que em todo estado de causa ele próprio está fora de contexto. E é porque a fragilidade mesma de tal percepção, atestada pela sua manifestação e a substituição de uma outra percepção, longe de nos autorizar a apagar nelas todo o indício de "realidade", nos obriga a lhes conceder a todas, a reconhecer em todas elas as variantes do mesmo mundo, e enfim a considerá-las não como todas falsas, mas como "todas verdadeiras", não como insucessos repetidos na determinação do mundo, mas como aproximações progressivas"³.

Colocadas essas premissas, abordaremos os vários enfoques espaço-temporais tomando o homem como um centro de re-orientação.

Esse mesmo homem pode analisar o tempo em 3 instâncias: a biológica, a psicológica e a metafísica. Consideramos, por exemplo, a "durée" bergsoniana, heterogênea, qualitativa, apenas verificável pela intensidade dos estados de consciência, dentro de uma apreensão psicológica do tempo.

A análise agostiniana também se atém apenas ao aspecto psicológico conforme verificamos no presente texto: "Em que espaço medimos o tempo que está para passar? Será no futuro, donde parte? Mas nós não podemos medir o que ainda não existe! Será no presente, por onde parte? Mas nós não medimos o que não tem nenhuma extensão! Será no passado, por onde parte? Mas para nós, não é mensurável o que já não existe!"⁴.

Por outro lado Heidegger, na sua obra **O Ser e o Tempo**, parte de uma análise metafísica, considerando a temporalidade como uma "forma primitiva" do tempo, diferenciando-a do tempo psicológico subjetivo e fazendo-a uma das principais categorias da existência. "É preciso estabelecer uma explicitação autêntica do tempo como horizonte da compreensão do ser, a partir da temporalidade como componente do ser"⁵.

Para finalizar, cabe enfatizar, na nossa ótica a importância do corpo em toda a construção espaço-temporal. Como o atestam as palavras de Paul Valéry, "O pintor traz seu corpo"⁶ isto é, é somente através do corpo que podemos captar o mundo e sermos por ele captados; é também por seu intermédio que nos expressamos, que amamos ou odiamos, que

sentimos as coisas e as transformamos em vivências íntimas. Conforme Bachelard: “se eu levanto os olhos do livro para olhar o candeeiro, em lugar de estudar, eu sonho”⁷. Arrisco então a pergunta: Quem olha não são esses meus olhos, os olhos deste corpo tão conhecido que me é próprio ?

Dessa profunda experiência entre corpo e mundo temos o testemunho maravilhoso de Merleau-Ponty: “As idéias com as quais nós falamos não seriam melhor conhecidas de nós se não tivéssemos corpo e sensibilidade, é então que elas nos seriam inacessíveis; “a pequena frase”, a noção de luz, não mais que uma “idéia da inteligência, não são esgotadas pelas suas manifestações, não saberiam como idéias nos ser dadas senão numa experiência carnal”⁸.

II – O PROBLEMA DO TEMPO

Ao abordarmos um problema tão difícil e delicado como é o da temporalidade, devemos delimitar a nossa questão a dois tipos de posicionamentos: o primeiro de que se faz porta-voz a filosofia analítica, reduz o tempo a um “minimum” conceitual e, portanto, mensurável; a segunda estabelece o tempo ao nível de uma vivência experienciada. Nesse caso, a experiência do tempo é elevada a seu “maximum” espiritual.

No primeiro caso, relações e atributos constituem o esqueleto racional do nosso discurso sobre o tempo. Duas hipóteses são possíveis, desde que o problema seja focado sob um ponto de vista formal ou material. Do ponto de vista formal, analisam-se as relações entre os seus três principais termos, a saber, antes durante e após e suas concomitantes implicações. Do ponto de vista material o tempo tem uma realidade objetiva que lhe é conferida pela matéria em movimento; a erosão mostra a passagem do tempo. A eternidade seria a existência contínua do mundo material, ausência de começo e de fim do movimento.

A esse respeito, tomo a liberdade de citar o filósofo materialista Jakov Askin: “Inerentes à eternidade são os dois traços fundamentais do tempo: a duração e a sucessão”⁹.

Diante dessa perspectiva de trabalho eu colocaria as seguintes questões:

1ª – Que é duração objetiva, se somos nós que a sentimos ?

2ª – Que é sucessão objetiva, se somos nós que a percebemos ?

O problema do tempo está intimamente relacionado ao problema da cultura humana. A consciência do tempo é uma estrutura simbólica cultural. Cada cultura tem a sua, como por exemplo temos na cultura grega uma concepção do tempo cíclica e na tradição hebraico-cristã uma concepção linear.

A experiência temporal da humanidade é muito diversificada, não havendo unidimensionalidade temporal. Do mesmo modo, também há diferenças temporais inter-culturais e intra-culturais.

A universalização do tempo, o tempo absoluto não existe, porque suporia a não simbolização, a não interpretação. Sabemos que nenhuma sociedade é colocada diretamente em face do seu próprio vivido, logo cada uma lê seu próprio "devir" em função do seu código cultural. Esses códigos culturais são para o homem o que são os códigos genéticos para as espécies animais: modelos organizadores da experiência.

Desse ponto de vista, mesmo as sociedades industriais contemporâneas, cujo tempo é matematizado, centrado sobre o econômico, repousam sobre uma escolha axiológica e conseqüente construção.

Pelo mesmo raciocínio, o tempo mítico, o "Eterno Retorno" de que nos fala Mircea Eliade, estabelecendo formas de vida próximas aos ritmos naturais (estações do ano, colheitas, etc...) é também um tempo interpretado, simbolizado. Jung já nos mostrou, nas suas pesquisas, as estruturas simbólicas desta experiência fundamental que se encontram relatadas nos contos, lendas, fórmulas mágicas etc. formando o que ele chamou de inconsciente coletivo, "o lastro comum da humanidade".

Sabemos que a festa é a medida do tempo, ela tem por função suspender o tempo e através da repetição amenizar suas ameaças. Mas através dos rituais já captamos uma pré-mensuração do tempo.

Todo rito é, segundo Jean Cazeneuve, uma regra que tem por finalidade proteger o homem da angústia e da ameaça do desconhecido. O primitivo percebe a regularidade dos fenômenos físicos na natureza, ele tem consciência de que está submetido ao mesmo "devir", à velhice, à morte, enfim, à passagem do tempo. A fim de se preservar psicologicamente da desagregação e da insegurança que esta gera, ele cria os ritos num afã de estabilidade. Conforme suas próprias palavras: "O primitivo, procura se fechar em um sistema de regras que possa definir para ele uma condição humana sem angústia e, de algum modo, em um ideal de inércia. A bem dizer, a variedade de situações que ele pode encontrar o obriga a fracionar este conjunto de regras em vários sistemas. Ora, a mudança, nós já vimos, se traduz freqüentemente pela "passagem" de um sistema a outro. A entrada e a saída de um elemento móvel em cada sistema constituem, para ele, um verdadeiro traumatismo (...) mas, repetindo-os simbolicamente, o primitivo pode dar-se a ilusão de que os domina. Agindo dessa forma, ele anula os efeitos inquietantes, os transfigura. Assim, imitando ele mesmo esta passagem a torna suportável"¹⁰.

Entretanto, como toda regra supõe divisão, hierarquia, cronologia, pressupomos que ela já contém em si os elementos primitivos

da mensuração. Fazemos, porém, uma ressalva no que diz respeito aos ritmos próprios do corpo também presentes na natureza. Esses, são espontâneos e se opõem às regras que são sempre criadas, portanto, artificiais.

O tempo é simbolizado e interpretado porque é valorizado. Porém essa valorização sempre pressupõe, como já acima mencionamos, categorias culturais, mesmo no que diz respeito ao vivido da criança, uma vez que esta é fruto de estruturas sócio-culturais. Também as experiências não verbais, como é o caso na loucura, passam pela mediação simbólica. A alucinação, sendo originada como consequência de uma desagregação na estrutura do eu, implica que o eu já tenha sido anteriormente estruturado. Na realidade, o eu é um complexo consciente como outros tantos não conscientes. Sua articulação se dá em diferentes níveis, o que é conseguido através do jogo de assimilação e projeção entre o real e o imaginário, estruturando a fala na função simbólica.

No entanto, devemos admitir a existência de um entrecruzamento entre o que é mensurável espontaneamente, o mensurável matematizável e o puro vivido. Há sempre uma permuta variável entre esses três termos que estruturam as dimensões não só do tempo como também do espaço em que nos movemos. O problema do espaço será tratado, a seguir, numa perspectiva similar à do tempo.

Quando pensamos o tempo, discernimos, além do tempo subjetivo, aquilo que sentimos passar em nós mesmos, o tempo social, exteriormente construído.

No tempo social verificamos uma fragmentação muito grande, em parte devida à aceleração do tempo histórico que se vem desenvolvendo desde a revolução industrial e que culmina na sociedade técnico-científica dos nossos dias. O trabalho moderno, com suas sofisticadas máquinas, multiplica os intermediários entre o homem e a natureza tornando-se abstrato. Há, conseqüentemente, o deslocamento de um tempo concreto e vivido, como o que existia nas sociedades agrárias, para um tempo exterior e abstrato, um tempo imposto.

A planificação do tempo nas sociedades contemporâneas se exerce de modo ordenado e mensurável na repartição das tarefas. O cálculo do tempo se exprime na exatidão dos horários e dos calendários. Segundo Abel Jeannière, "Separado dos ritmos biológicos e cósmicos, o tempo é de alguma forma exteriorizado; ele é apenas a medida das nossas atividades, uma medida suscetível de todas as rupturas"¹¹.

O ser humano, constituindo-se nessa dimensão temporal, perde aquela solidez de outrora. A bem dizer, ele jamais poderá responder como o fez Bachelard na sua poética: "Sim, é na minha mesa de existência que

eu conheci a existência máxima, a existência em tensão — em tensão para adiante, para mais adiante, para cima. Tudo em volta de mim é repouso, é tranquilidade; meu ser só, meu ser que procura o ser é dirigido na inverossímil necessidade de ser um outro ser, um além do ser. E é assim que com o Nada, com os Devaneios, se crê que poder-se-á fazer livros”¹².

III — A SUBVERSÃO DO ESPAÇO

Na conceituação do espaço, Cassirer utiliza a seguinte citação: “O lugar é uma parte do ser”¹³.

Como nos situamos com relação a esse posicionamento? Não terá ele conseqüências profundamente transformadoras em toda a dimensão do existir humano?

Na realidade, há muito que o espaço cartesiano foi subvertido. Desde o Séc. XIX, como as chamadas geometrias não — euclidianas de Riemann, Bolyai e Lobatchevsky, que partem da negação do postulado de Euclides, postulou-se um espaço n-dimensional em contraposição ao espaço tridimensional vigente. Como sabemos, o postulado V de Euclides, anunciado aproximadamente no ano 285 a.C., em seus **Elementos** (I Escola de Alexandria) admite que: “Por um ponto de plano, não pertencente a uma determinada reta, pode-se traçar uma, e somente uma, paralela a essa reta”¹⁴.

A partir daquele feito, toda a noção do espaço alterou-se. Não se trata mais do espaço físico, determinado em função das posições que os objetos ocupam no espaço nem das relações entre eles, estejam à frente, atrás, longe ou perto, acima ou abaixo. O que importa agora é a movimentação do meu corpo nas áreas mundanas e suas trocas significativas.

Por isso mesmo, o **Dasein** Reideggeriano inclui o mundo como espaço. O espaço para Heideggeriano “só poder ser compreendido a partir do mundo”¹⁵.

O espaço é criado a partir do meu corpo e tudo à minha volta passa a fazer parte de mim — é o meu mundo, ou espaço próprio. Esse corpo que é o meu é aquele que impõe um limite aos objetos, fazendo com que o eu se destaque como sujeito e assuma a alteridade. Sem o corpo como limite, nós ficaríamos mergulhados nas coisas, na indiferenciação do eu e do não-eu.

A esse respeito, cita Merleau-Ponty: “O espaço não é mais aquela falada na **Dioptrique**, rede de relações entre objetos, tal como o veria um terceiro testemunho da minha visão, ou um geômetra que o reconstruiu e o sobrevoa, é um espaço contado a partir de mim como ponto ou grau zero da espacialidade. Eu não o vejo segundo seu envoltório

exterior, eu o vi de dentro, eu estou englobado nele. Afinal, o mundo está em volta de mim, não diante de mim”¹⁶.

O espaço sendo extensão do corpo é vivenciado como parte integrante da unidade corpórea e, como tal, não pode ser invadido, pois é condição de sobrevivência. Cita Jaspers: “Curioso é o fato de nossa consciência corpórea não se restringir aos limites do nosso corpo (...). O espaço de nosso corpo anatômico se estende até onde vai esta sensação de unidade conosco. Assim o carro que dirijo...”¹⁷.

A noção de espaço próprio, tão cara à psicologia, se estende ao que Minkowski chama de espaço primitivo: “Tenho à frente a minha faculdade de percorrer o espaço, um espaço que nada tem de geométrico nem quantitativo, é verdade, mas que nem por isso deixa de estender-se, massa sombria, a meu redor, e que me sinto capaz de percorrer em todas as direções, sem ver nele nada preciso, salvo esta faculdade de percorrê-lo e nele construir algo”¹⁸.

Observamos a invasão do espaço próprio nos processos patológicos, na velhice e na doença, quando as pessoas são isoladas do seu meio-ambiente e marginalizadas em instituições psiquiátricas, asilos e hospitais, apresentando conseqüentes sinais de depressão e despersonalização. O mesmo acontece às plantas e nos animais quando fora do seu habitat. Nas crianças, é comum observarmos o mesmo fato quando chega mais um irmãozinho na família. A criança torna-se agressiva, desconfiada, ciumenta, apresentando sinais de regressão aos estágios mais infantis da fixação da libido, a fim de chamar não só a atenção dos pais sobre si, mas também como um meio de gritar pela usurpação do seu espaço vital. A melhor forma de contornar a situação é, na medida do possível, abrir um outro espaço para ela, por exemplo, dar-lhe uma cama nova, um novo quarto, ou mesmo uma escrivaninha, um armário, etc.

Por essa mesma razão, o espaço humano não é um dado a priori: é sempre construído, podendo sofrer todo o tipo de transformação. Testemunha disso é o processo de desagregação psíquica na esquizofrenia, como o atestam as palavras de Renée: “Eu diria que a minha percepção do mundo me fazia sentir de uma maneira mais aguda a estranheza das coisas no silêncio e na imensidão, cada objeto cortado à faca, destacado no vazio, no ilimitado, separado dos outros objetos. A força de estar só, sem nenhum elo com a circunstância, ele se punha a existir. Ele estava lá, diante de mim, e ele me fazia um medo enorme. Então eu dizia: a cadeira ri de mim, ela me atormenta”¹⁹.

A bem dizer, Renée se sentia, como ela mesma o definia, na “bela irrealidade”. E embora lutando desesperadamente contra o sentimento de perda do real, vivia em uma atmosfera vazia, artificial, indiferente, marcada pela falta de afeição e de calor.

O trabalho executado pela psicanalista Mme. Sechehaye, mundialmente conhecido, teve como objetivo primordial a reconstrução e conseqüente recuperação do eu da paciente. A esquizofrenia é uma doença do eu à diferença de outros tipos de psicose. Contudo, a reconstrução das noções de espaço-tempo ocupam lugar de destaque na terapia, uma vez que nessa doença essas dimensões estruturais são de imediato perturbadas. Um exemplo disso é a **Petrificação**, isto é, parada no tempo e no espaço. Alteram-se, também, as proporções relativas entre os objetos e o cenário. Cita Renée: "Malgrado minhas dificuldades, eu consegui ser uma boa aluna. Mas o desenho, a costura e o canto tornaram-se minhas atividades "negras" (...). Eu tinha perdido completamente o sentido da perspectiva"²⁰

Para a Dra. Nise da Silveira, psiquiatra brasileira que fundou o museu de Imagens do Inconsciente, "as imagens surgidas no atelier do hospital revelam diferentes vivências do espaço — viagens através de espaços desconhecidos, sofridas vivências do bouleversamento do espaço cotidiano, luta tenaz para recuperá-lo"²¹

Nada mais denunciador a esse respeito do que o espaço artístico, onde as superposições de planos e cores se alternam numa caótica desintegração. Em Chagall vemos até, nas imagens flutuantes, a negação das leis da gravitação. Cita Paul Klee: "Quanto a nós, nosso coração bate para nos levar até as profundezas... Essas estranhezas tornar-se-ão... realidades... Porque em lugar de se limitar à restituição diversamente intensa do visível, elas anexam ainda a parte do invisível ocultamente percebido"²².

O espaço imaginário e o espaço da realidade estão estreitamente interligados porém é o primeiro que estrutura o segundo. Disso já nos deu provas Piaget com suas teses sobre a formação do real na criança. O jogo simbólico implica na busca feita pela criança, de uma adequação cada vez maior à realidade, num processo que se utiliza de tentativas e erros. Assim, a construção do espaço cotidiano acompanha a construção do ego.

Na **Poética do Espaço**, Bachelard nos excita a imaginação, levando-nos através das mansões, dos quartos, das gavetas, dos cantos, dos ninhos, às vivências do morar. E nos lembra de que é por seu intermédio que nós aprendemos a "morar" em nós mesmos, pois a alma é uma mansão: a nossa mansão interior. Os espaços da nossa intimidade são, por esse motivo, mais importantes do que os espaços sociais (datas, pontos de encontro, etc.). São eles que nos permitem estar tão próximos à infância e ao mesmo tempo tão longe, tão próximos às pessoas e ao mesmo tempo tão distantes. A casa sendo um meio de comunicação entre o eu e o mundo exterior é um refúgio do ser.

IV — CONCLUSÃO

O que a autora deste trabalho pretende demonstrar, nesta breve exposição é a multiplicidade de perspectiva e de posicionamentos

que hoje nos assaltam com relação ao problema do espaço e do tempo. No mundo atual, esse questionamento toma dimensões extraordinárias, uma vez que nada é postulado de modo absoluto. Desde a física einsteiniana, vivemos numa abertura muito grande para a relatividade.

O nosso universo tornou-se apenas o horizonte do provável, o mesmo se estendendo às nossas vivências e, conseqüentemente, à arte. São vivências do momento, relativizadas e dicotomizadas pelas aberturas do ser. Cita Paul Klee: "A relatividade do visual tornou-se uma evidência e já se concorda em ver nas coisas reais apenas um aspecto particular da totalidade do universo, onde existem inumeráveis verdades latentes"²³.

O mesmo podemos dizer dos espaços da imaginação. A imaginação é uma faculdade tão real quanto a percepção. A primeira capta valores e a segunda capta fatos. Porém, os fatos não explicam os valores, e eles valem! Acompanhamos a pergunta de Bachelard: "Onde está o real: no céu, ou no fundo das águas?" E respondemos com ele: "O infinito, em nossos sonhos, é tão profundo no firmamento quanto sob as ondas. Não poderíamos jamais esgotar estas duplas imagens como a de ilha — estrela numa psicologia da imaginação"²⁴.

Sabemos que psicologicamente as coisas mais simples são, talvez, as mais complexas pois nada há de insignificante na psique humana. É esse o significado das palavras do poeta: "nós não atingimos jamais o fundo do cofre"²⁵, o que vem confirmar o fato de que a imensidão não está nas coisas, mas em nós. Por isso a imagem é sempre mais profunda, mais significativa e mais verdadeira do que a realidade.

Tem por isso razão Bachelard ao afirmar: "a imensidão é o movimento do homem imóvel"²⁶.

Este trabalho não poderia ser dado como terminado se não se fizesse alusão aos espaços do sonho. Mais do que a realidade, o sonho nos permite o acesso a um universo ilimitado de possibilidades pois é um espaço dotado de grande flexibilidade, conseguida através da liberação da censura do ego, o que só se verifica quando se dá uma ruptura com o estado de vigília, ou seja, durante o sono.

Para Jung, o sonho "é o teatro onde o sonhador é ao mesmo tempo o ator, o palco, o ponto, o regente, o autor, o público e o crítico"²⁷. Porém à diferença de Freud, o sonho não é uma fachada, o seu sentido não está oculto e dissimulado precisando ser interpretado; ele diz a realidade ambígua e existencial do sujeito e por isso ele é sempre verdadeiro. Os personagens que nele aparecem são considerados como personificações do próprio sonhador, tendo sido denominados por Jung "imagens arquetípicas", conteúdos que assomam do inconsciente coletivo interpenetrados das vivências individuais.

No sonho temos, então, a dimensão do outro que nos habita, o duplo, ou a sombra como a chamou Jung. E Morin nos chama a atenção

para esse fato: "Encontramos, no âmago do problema do eu, as duas raízes de todas as antropocosmologias mágicas: o duplo e a metamorfose. De um lado, a dualidade primeva, a alteridade geradora de estrutura, o poder divisor; do outro lado, o poder metamórfico, seja por *mimesis*, seja por *poiesis*"²⁸.

Reconhecendo a multiplicidade como componente da unidade do ser, constatamos que para perceber o outro é preciso que nos aceitemos também como outro.

Sabemos, contudo, que nada há no universo que não esteja em perpétua transformação. Daí reconhecermos a existência do outro como promessa para as metamorfoses surgidas no interior do próprio ser. O outro é o espelho da alma. Sem ele, na solidão, ficaríamos petrificados, parados no tempo-espaço das escuras vivências esquizofrênicas; toda a sua luta abraça uma esperança para estabelecer um contato com o exterior, sua única salvação.

Na intimidade das nossas vivências, nas viagens que fazemos para nos adentrarmos no ser, experienciamos a metamorfose como modos do ser-no-mundo. Na linguagem poética, essa experiência é contada de muitas maneiras, tantas quantas as poesias que existem. Lembro-me agora do Poema II que faz parte das poesias inéditas de Cecília Meirelles, ainda há pouco descobertas por sua filha e muito recentemente divulgadas: "Não sejas o de hoje. Não suspires por ontens... não queiras ser o de amanhã. Faze-te sem limites no tempo. Vê a tua vida em todas as origens. Em todas as existências. Em todas as mortes. E sabe que serás assim para sempre. Não queiras marcar a tua passagem. Ela prossegue: É a passagem que se continua. É a tua eternidade. É a eternidade. És tu"²⁹.

V – REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- (1) Merleau – Ponty, M. – *L'Oeil et L'Esprit*, Paris, Gallimard, 1979, p. 44.
- (2) Agostinho, Sto. – *Confissões*, Porto, 1981, Cap. XI, p. 304.
- (3) Merleau – Ponty, M. – *Le Visible et L'Invisible*, Paris, Gallimard, 1979, p. 64 – 5.
- (4) Agostinho, Sto. – *Opus cit.*, p. 310.
- (5) Heidegger, M. – *L'Etre et le Temps*, Paris, Gallimard, 1965, p. 34.
- (6) Merleau – Ponty, M. – *L'Oeil et L'Esprit*, p. 16.
- (7) Bachelard, G. – *La Flamme d'une Chandelle*, Paris, P.U.F., 1975, p. 55.
- (8) Merleau – Ponty, M. – *Le Visible et L'Invisible*, p. 196 – 197.
- (9) Askin, I. F. – *Le Temps et les Philosophies*, article "Le Concept Philosophique de Temps", Payot, Unesco, 1978, p. 135.
- (10) Cazeneuve, J. – *La Sociologie du Rite*, Paris, P.U.F., 1971, p. 124 – 5.
- (11) Jeanniére, A. – *Le Temps et les Philosophies*, article "les Structures Pathogènes du Temps dans les Sociétés Modernes", Payot, Unesco, 1978, p. 109.
- (12) Bachelard, G. – *Opus cit.*, p. 111.
- (13) Cassirer, E. – Citado por Agras, Monique, In: – *O Ser da Compreensão*, Petrópolis, Vozes, 1978, p. 38.
- (14) Heath, T. L. – "The Thirteen Books of Euclid's Elements", Dover Publications, inc., N. Lorque, s/d (3 vols.).

- (15) Heidegger, M. — **Opus cit.**, p. 143.
- (16) Merleau — Ponty, M. — **L'Oeil et L'Esprit**, p. 59.
- (17) Jaspers, K. — citado por Augras, Monique. In: — **O Ser da Compreensão**, p. 40.
- (18) Minkowski, E., citado por Augras, Monique, **opus cit.**, p. 41.
- (19) Sechehaye, M. A. — **Journal d'une Schizophrène**, Paris, P.U.F., 1978 p. 58.
- (20) Sechehaye, M. A. — **Opus cit.**, p. 21.
- (21) Silveira, N. — **Imagens do Inconsciente**, R. J., Alhambra, 1981, p. 32.
- (22) Klee, P. — **Conférence d'Iéna, 1924, d'après Grohmann**, Klee, p. 365, citado por Merleau-Ponty, **L'Oeil et L'Esprit**, p. 85.
- (23) Klee, P. — **Theorie de L' Art Moderne**, Genève, Gonthier, 1964, p. 39.
- (24) Bachelard, G. — **L'Eau et les Rêves**, Paris, José Corti, 1976, p. 67.
- (25) Richard, J. P. — citado por Bachelard, In: — **La Poétique de L'Espace**, Paris, P.U.F., 1974, p. 89.
- (26) Bachelard, G. — **Opus cit.**, p. 169.
- (27) Jung, C.G. — citado por Da Silveira, Nise, **Jung, vida e obra**, Rio de Janeiro, J. Álvaro, 1968, p. 104.
- (28) Morin, E. — citado por Augras, Monique, In: **O Ser da Compreensão**, p. 73.
- (29) Meirelles, C. — **Poemas Inéditos**.