

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
INSTITUTO DE ARTES  
Doutorado em Multimeios

**Arte e pensamento: um triângulo  
metafísico entre De Chirico,  
Bergson e Peirce**

Paulo Adriano Francischetti Dantas

200409082

Campinas, 2004

**UNICAMP**  
BIBLIOTECA CENTRAL  
SEÇÃO CIRCULANTE

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
INSTITUTO DE ARTES  
Doutorado em Multimeios

**Arte e pensamento: um triângulo  
metafísico entre De Chirico,  
Bergson e Peirce**

Paulo Adriano Francischetti Dantas

Tese apresentada ao Curso de Doutorado em  
Multimeios do Instituto de Artes da UNICAMP,  
como requisito parcial para a obtenção do grau  
de Doutor em Multimeios sob a orientação do  
Prof. Dr. Ivan Santo Barbosa.

Este exemplar é a redação final da Tese  
defendida pelo Sr. Paulo Adriano  
Francischetti Dantas e aprovada pela  
Comissão Julgadora em 03/02/2004

  
Prof. Dr. Ivan Santo Barbosa

Campinas, 2004

UNIDADE	<i>26</i>
Nº CHAMADA	<i>Unicamp</i>
	<i>D235a</i>
V	EX
TOMBO, BCI	<i>58795</i>
PROC.	<i>10-11-09</i>
C	<input type="checkbox"/>
D	<input checked="" type="checkbox"/>
PREÇO	<i>11,00</i>
DATA	<i>01-07-09</i>
Nº CPD	

CM00200921-6

*Bb id: 317697*

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA  
BIBLIOTECA DO IA - UNICAMP

D235a	<p>Dantas, Paulo Adriano Francischetti. Arte e pensamento: um triângulo metafísico entre De Chirico, Bergson e Peirce / Paulo Adriano Francischetti Dantas.- Campinas,SP: [s.n.], 2004.</p> <p>Orientador: Ivan Santo Barbosa. Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Artes.</p> <p>1. Arte. 2. Pensamento. 3. Metafísica. 4. Intuição. I. Barbosa, Ivan Santo. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Artes. III. Título.</p>
-------	---

## AGRADECIMENTOS

- A Francisco de Assis e equipe pela orientação espiritual recebida.
- Aos meus pais, Dina e Nelson Dantas, por tudo.
- A Luiza e Albano Francischetti Verra, pela tradução dos textos em língua italiana.
- A Ivan Santo Barbosa, pela cumplicidade, orientação acadêmica e afinidade de idéias.
- A Ivan Avelar pela competência e disponibilidade relativas à produção gráfica deste trabalho.
- A Tatiana Cuberos e André de Pádua pela produção do CD-ROM referente a este trabalho.
- A Marli Medeiros, Liliane Forner, Tereza Moço, Genésio Mesquita, Alexandre Carmona pelo apoio constante na área de biblioteca.
- A chefia do Departamento de Multimeios do Instituto de Artes da Unicamp, pelo apoio e incentivo oferecidos.
- Aos funcionários do Departamento de Multimeios, José Élcio Marcelino, Leodete Romero e Vanda de Moraes pelo apoio funcional.

## **DEDICATÓRIA**

Para Lourdes, companheira presente;  
para Gabriel, amigo do futuro.

## **RESUMO**

A presente pesquisa procura, num nível geral, a aproximação entre arte e pensamento, a partir das faces intuitiva e racional mostradas pela pintura metafísica de Giorgio de Chirico e através da metafísica pertinente às filosofias de Henri Bergson e Charles Sanders Peirce.

Em um nível específico e baseado no anterior, procuramos situar nossa percepção da metafísica enquanto realidade fundamental na criação artística em seu vínculo com uma cosmovisão que busca privilegiar o ser humano integral.

## **ABSTRACT**

This work focuses, in a general sense, on an approach between art and thought, considering first the intuitive and rational appearance shown by the Giorgio de Chirico's metaphysical paintings, and second, looking through the metaphysics found on Henri Bergson and Charles Sanders Peirce's philosophies.

Based on this approach we developed an specific look considering our metaphysics perception as a fundamental reality for artistic creation, linking it with a cosmos vision that search emphasizes the human being.

# RELAÇÃO DAS IMAGENS

- Página 53 - Paul Cézanne - Mont Saint-Victoire, 1885-1887
- Página 54 - Claude Monet - A Catedral, 1894
- Página 55 - Claude Monet - Regatas em Argenteuil, 1872
- Página 56 - Vincent van Gogh - Japonaiserie: Oiran (d'après Kesaï Eisen), 1887
- Página 57 - Katsushika Hokusai - Cuckoo and Azalea, 1828
- Página 59 - Paul Cézanne - Jogadores de Cartas, 1890-1892
- Página 61 - Georges Seurat - Le Pont de Courbevoie, 1886
- Página 63 - Claude Monet - Waterlilies, 1916-1919
- Página 64 - Willian Blake - Newton, 1798
- Página 65 - Pablo Picasso - Portrait de Daniel-Henry Kahnweiler, 1910
- Página 66 - Braque - La Roche-guyon, 1909
- Página 140 - Giorgio de Chirico - Il Grande Metafisico, 1917
- Página 142 - Giorgio de Chirico - Il Poeta e il Filosofo, 1915
- Página 144 - Giorgio de Chirico - Il Vaticinatore, 1914-1915
- Página 146 - Giorgio de Chirico - L'Enigma di una Giornata (I), 1914
- Página 147 - Giorgio de Chirico - I Piaceri del Poeta, 1912
- Página 148 - Giorgio de Chirico - La Torre Rossa, 1913
- Página 150 - Giorgio de Chirico - Le Gioie e gli Enigme di un'Ora Strana, 1913
- Página 154 - Detalhe de imagem de Giorgio de Chirico
- Página 155 - Detalhes das imagens de Giorgio de Chirico
- Página 156 - Detalhes das imagens de Giorgio de Chirico

# SUMÁRIO

<b>Introdução .....</b>	<b>15</b>
<b>Capítulo 1</b>	
Tempos de Transformação .....	19
<b>Capítulo 2</b>	
As Metafísicas .....	69
<b>Capítulo 3</b>	
Entre duas Leituras Metafísicas .....	135
<b>Apêndice .....</b>	<b>159</b>
<b>Bibliografia .....</b>	<b>159</b>

# Arte e pensamento: um triângulo metafísico entre De Chirico, Bergson e Peirce

## Introdução

“Dai, pois, a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus.”

*Jesus de Nazaré*

A explicação física do mundo por meio da ciência parece ter conquistado um trânsito livre dentro de qualquer instituição do conhecimento estabelecida na passagem dos séculos XIX e XX. Nossa disposição com o presente trabalho é sugerir que sejam atualizados nossos horizontes, readmitindo a consideração pelo conhecimento de nível extrafísico, a fim de que se amplie nossa cosmovisão, rompendo a exclusividade material cultivada desde os importantes avanços obtidos pelo conhecimento combinado da física e da matemática modernas, entre outros. Assim como a ciência e a tecnologia, a arte pode e deve colaborar com o aprimoramento da mente humana, pois pode contemplar os dados que escapam ao tangível pela instrumentalização marcadamente racional disponível ao trabalho científico.

Dessa forma, os níveis mais sutis do pensamento necessitam de uma ferramenta que, ao mesmo tempo conciliando as dimensões físicas e não-físicas, permita uma apreensão, ainda que aproximada, desse último nível, dificilmente atingida pela linguagem convencional. A epígrafe acima encerra em si um exemplo do resultado pretendido: através de uma linguagem construída com imagens comparativas, compreende-se melhor o conteúdo que se deseja comunicar, pois traz à realidade cotidiana uma informação que pode ser apreendida na proporção do entendimento de cada sujeito. Explicita ainda os dois opostos que não se excluem nem se incompatibilizam, mas respeitam os seus limites, equilibrando-se mutuamente.

O César da materialidade não se rivaliza necessariamente com o Deus das questões extrafísicas; podem ser considerados como dois níveis de realidade complementares da mente. Aqui a noção de uno não se constitui pela suspensão ou eliminação de uma das partes, mas pela constatação da dualidade regular e dinâmica que se apresenta desde as observações mais simples e diretas (luz-trevas, masculino-feminino, positivo-negativo) até a binaridade física da tecnologia digital ou na peculiaridade do fenômeno luz enquanto admitido como partícula-onda pela ciência a partir dos anos 20 do século passado.

Buscar uma convivência entre as diferentes concepções de mundo nos parece essencial, procurando minimizar a intolerância (polarização dos opostos) que se estabeleceu nessa recente virada de século. Teremos de empreender uma revisão de valores confundidos ou destruídos nesses milênios de civilização, sob ameaça de arrastarmos em nossas consciências a pesada carga de termos permitido que se tornasse inviável a vida sobre o planeta. Cada segmento do conhecimento deve fazer sua parte, e pretendemos fazer a nossa, por mais difícil ou pouco eficiente que pareça a alguns a produção intelectual artística, ou a “Inutilidade”, no dizer poético de Paulo Leminsky.

Presenciamos um cotidiano destituído de referências, e nada, ou muito pouco, nos causa externamente qualquer tipo de impacto. Tornamo-nos duros e refugiamos nosso medo numa espécie de máscara mutante quando não conseguimos paz em nossas famílias, nossos vizinhos passam fome, ou a mídia nos mostra mundo afora cataclismos e atrocidades de todos os tipos e graus imagináveis. Somos refugiados dos outros e, talvez pior, de nós mesmos. A urgente reconciliação conosco mesmos parece ser, senão anterior, no mínimo simultânea com nossa exterioridade, para que a integração de todos os esforços possíveis assinalem a tônica da cooperação e esperança na reconstrução da vida além da sobrevivência.

Nesse sentido, o melhor talvez seja identificarmos e dispormos todos os recursos construtivos que possuímos, tanto materiais como extramateriais, possibilitando inclusive a complementação entre teoria e prática nas ações eventualmente delineadas a serem desenvolvidas. Propomos para início dessa trajetória de convivência um diálogo entre pensamentos um tanto diferenciados em princípio que, por isso mesmo, podem se complementar e ampliar a nossa mente ressentida pela tendência à cristalização causada pelo fechamento de que somos alvos e, indiretamente, atiradores.

Henri Bergson, com sua filosofia metafísica espiritualista e Charles S. Peirce, fundamentado na lógica do pensamento, são os potencializadores reflexivos selecionados para esse recorte mais filosoficamente racionalizado da pesquisa. Na esfera da arte, traremos a contribuição do pintor Giorgio De Chirico, averiguando num plano sensível aquilo que a humanidade pode receber através de sua construção imagética conhecida como pintura metafísica. Enfatizamos, porém, que não é objetivo da presente pesquisa assumir uma ou outra doutrina como verdade única a ser seguida no trajeto das idéias – apesar de eventualmente se transparecerem afinidades mais ou menos claras. Tampouco temos a pretensão de sugerir uma terceira possibilidade filosófica que detenha a capacidade de se constituir num método autônomo de análise do produto artístico. Entendamos integração como um ponto de vista dinâmico e catalisador do reconhecimento das diversas contribuições vivenciadas pelas mentes que participam do processo de criação.

Talvez raras alternativas se mostrem mais adequadas nesse panorama que recorreremos a uma metodologia pendular de caráter híbrido, oferecendo ao leitor a oscilação necessária entre a racionalidade do texto mais voltado à pesquisa acadêmica e as fissuras de teor mais poético que melhor contemplam o objeto com o qual comungamos. Esse sentido de interface dinâmica parece indispensável, insistimos, para que se minimize o grau de enrijecimento mental característico do cotidiano tendente ao empacotamento e arquivamento

das percepções e das idéias que precisam ser condicionadas para que se tornem úteis do ponto de vista prático. Sugerimos aqui uma trajetória de “montanha russa” em que o pico da tensão compreensiva se alterna e se realimenta a partir das disjunções oferecidas pelas sensações incontroláveis na queda livre da percepção estética.

Não pretendemos, ainda, fazer de nossa reflexão filosofia no sentido estrito para filósofos ou especialistas, mas trabalhar com as faces da cultura que ainda hoje norteiam o excessivamente parcial mundo civilizado. As áreas do conhecimento participantes do processo proposto estão diretamente relacionadas com um sentimento que se desdobra em possíveis produtos artísticos, esses resultados de síntese necessários para a recuperação do movimento fragmentador que a racionalidade desconectada de outras vozes nos apresenta a todo instante. Parece que, apesar da negligência para com as faixas do sensível de muitos, e hostilidade sistemática de outros, cultivadas no decorrer do século XX, adentramos numa zona de transição que tende a desembocar em vivências humanas mais integrais e uma consciência mais universal.

Abordaremos aproximações e conceitos talvez pouco tratados, porém as idéias aqui contidas – e nas quais honestamente acreditamos – fazem parte de um esforço combinado de múltiplas mentes dinamizadoras de uma evolução do conhecimento que não é um objetivo em si mesmo, mas procura ser um meio de superação consciente rumo a dimensões mais abrangentes do que aquelas exclusivamente materiais, históricas e já privilegiadamente exploradas dentro dos circuitos institucionais e acadêmicos.

# **Capítulo 1**

## **Tempos de transformação**

# Tempos de transformação

A vida intelectual nas últimas décadas do século XIX e nas primeiras do século XX foi especialmente intensa, ao que parece, por uma conjunção de vários fatores. Citamos aqueles consensualmente importantes dentro da história das diversas áreas do conhecimento: a maior abrangência geográfica das contribuições culturais, tais como a inserção dos EUA, da URSS e dos países do oriente no cenário mundial; o desenvolvimento da ciência (principalmente da geologia, da biologia, da química orgânica e da física); a produção mecânica que alterou profundamente a estrutura sócio-econômica e suas relações de poder; uma revolta filosófica e política contra os sistemas tradicionais existentes que se tornaram insuficientes para dar conta da rápida transformação verificada no estado de coisas vigente na época. Destacaremos, para situarmos nossa pesquisa, as áreas diretamente relacionadas ao presente trabalho: a ciência, a filosofia e a arte nesse contexto espaço-temporal.

## ***1.1 – A ciência física***

### ***1.1.1 – A física clássica***

O desenvolvimento da ciência no final do século XIX permitiu um mergulho na constituição física do mundo conhecido até então, permitindo uma exploração acelerada e profunda da matéria. Do modelo mecanicista plenamente aceito na época, proposto filosoficamente por Descartes e desenvolvido cientificamente por Newton, passamos a uma transição elaborada por Faraday e Maxwell, atingindo a física moderna da relatividade eisteiniana e da mecânica quântica, esta elaborada por um grupo internacional de cientistas como Bohr, de Broglie, Schröndinger, Pauli, Heisenberg, Dirac, entre outros.

Em termos sintéticos, o modelo mecanicista concebido na primeira metade do século XVII e sustentado até meados do século XIX compreendia um mundo dividido rigorosamente entre o “eu” e o exterior, permitindo com que a natureza pudesse ser descrita de forma objetiva. Baseado na dúvida e no raciocínio lógico, René Descartes (1596-1650) proporcionou à ciência natural uma autoridade tal sobre a matéria que nem o homem ou Deus seriam necessários para descrever e explicar a natureza. Exponentes da ciência, séculos depois, relutariam em aceitar a muitas explicações de fenômenos naturais por estes não se adequarem à sua formação cartesiana:

“Se seguirmos o trajeto que tem, por ponto de partida, a dificuldade que tiveram, mesmo cientistas eminentes como Einstein, em entender e aceitar a interpretação de Copenhague da teoria quântica, iremos encontrar, na raiz dessa dificuldade, a divisão cartesiana. Essa partição penetrou tão profundamente na mente humana, durante os três séculos que a Descartes se seguiram, que muito tempo levará até que ela seja substituída por uma atitude realmente diferente no que se refere ao problema da Realidade” (Heisenberg, 1981, p. 44)

A própria aparência compacta da ciência de então existia tanto do ponto de vista de concepção do universo, como da constituição física dos objetos. A redução e determinismo que imperavam até o período, associados à forte influência da religião, faziam compreender um universo em que Deus criara as partículas materiais e as leis fundamentais do movimento (causado pelas forças), o que confere ao cosmo uma estrutura de causa e efeito semelhante a uma máquina regida por leis imutáveis. Também as noções de espaço e tempo eram absolutas, independentes uma da outra. Havia um espaço onde os fenômenos físicos ocorriam, acompanhados de um tempo uniforme fluindo do passado em direção ao futuro, sem ser afetado por nada que fosse externo.

“No princípio do século XIX, John Dalton consolidou ainda mais a idéia atômica. Sustentou ser a matéria constituída por átomos, partículas em si indivisíveis. Todos

os átomos de um certo elemento seriam iguais, mas diferentes elementos teriam átomos diferentes (não seriam iguais na forma ou no tamanho). Sustentou ainda serem os átomos indestrutíveis, e corresponderem as reações químicas a rearranjos entre grupos de átomos, constituindo estes as moléculas de qualquer composto químico. Deste modo se estabelecia, há quase duzentos anos, a teoria atômica da matéria tal como é hoje ensinada.” (Gribbin, 1988, p. 26)

“Em sua discussão do método científico, Newton adotou a opinião de que o ponto de partida para deduções físico-matemáticas deveriam ser os efeitos ou leis observados experimentalmente, e que as deduções deveriam levar à explicação ou previsão de outros efeitos observáveis. No prefácio dos Principia Mathematica, escreveu: “Toda a dificuldade da Filosofia parece consistir nisto: dos fenômenos de movimento, investigar as forças da natureza, e, em seguida, dessas forças demonstrar os outros fenômenos.” Newton especificava pois, como ponto de partida das demonstrações matemáticas em Filosofia natural, as observações dos efeitos das leis do movimento mecânico. Descartes havia defendido a mesma idéia tendo sugerido – uma vez que estivéssemos perfeitamente familiarizados com o funcionamento das máquinas e dos outros inventos mecânicos, e já que se deve explicar o desconhecido em função do conhecido – fossem os fenômenos naturais explicados em termos da Mecânica. Esse método de explicar o desconhecido pelo conhecido estava explícito na obra de Newton.” (Mason, 1964, p. 160)

Estas noções constituíam, em linhas gerais, o paradigma de conhecimento da hoje tida como física clássica, um ramo da ciência que explicou o mundo por quase três séculos, devida praticamente a um cientista: Isaac Newton (1642-1727). Um universo baseado em moldes estabelecidos pela mecânica (parte da física que investiga o movimento e as forças que o provocam) e estendido da astronomia à teoria do calor: a força da gravidade, o movimento dos planetas dentro do sistema solar; a própria explicação dos estados físicos da matéria em que as moléculas mais agrupadas e com menor movimento correspondem ao estado sólido; com menor agrupamento, algum movimento

molecular e temperatura considerável correspondem ao estado líquido, ou ainda menor agrupamento, grande movimento das moléculas e temperatura elevada correspondendo ao estado gasoso. Este modelo mecanicista de universo viria a ser atualizado somente a partir das décadas de 60 e 70 do século dezenove, momento em que a mecânica começou a não ser mais suficiente para explicar certos fenômenos naturais baseados num novo tipo de força. Desta vez, foram necessários a combinação do talento de dois cientistas, um na área da experimentação e outro na formulação teórica dos fenômenos.

### **1.1.2 - A transição**

Michael Faraday (1791-1867), um dos maiores físicos experimentais da ciência, percebeu a possibilidade de conversão do trabalho mecânico em energia elétrica, por meio de forças magnéticas. A partir desta relação entre forças específicas, deu início às especulações teóricas que serviriam de base para James Maxwell (1831-1878) reunir os conceitos existentes na área de eletricidade aos do magnetismo, criando uma teoria eletromagnética (mais tarde conhecida como eletrodinâmica) na qual a luz existiria como uma onda eletromagnética prevista por esta mesma teoria.

“Era de há muito conhecido o fato de um ímã poder produzir magnetismo num pedaço de ferro próximo, e a possibilidade de uma carga de eletricidade estática causar o aparecimento de uma outra carga num corpo vizinho. Faraday imaginou que o mesmo ocorreria com as correntes elétricas, e começou a pesquisar tal efeito desde cêrca de 1822, quando pela primeira vez observou certo número de possíveis relações entre os fenômenos naturais, que subseqüentemente investigou e, em alguns casos, descobriu. Em 1831, constatou o fenômeno da indução eletromagnética, que provava uma corrente elétrica poder gerar uma outra e que vinculava o movimento mecânico em geral e o magnetismo com a produção da corrente elétrica.” (Mason, 1964, p. 392.)

“Considerando a possibilidade de tensões e pressões vibratórias em seu modelo de éter, Maxwell deduziu das leis de dinâmica (que regiam o mecanismo de seu modelo) que as perturbações ondulatórias se propagariam em seu seio com a velocidade da luz. Parecia, em conseqüência, que a luz era um fenômeno eletromagnético, como Maxwell o exprimiu, ‘que a luz consiste em ondulações transversais do mesmo meio ambiente que é a causa dos fenômenos elétricos e magnéticos’.” (Mason, 1964, p. 395)

Este foi o primeiro passo na atualização da física newtoniana, pois, a partir daí, o conceito de força foi substituído pelo campo de força. Ao invés da atração de uma carga positiva e outra negativa (explicação clássica), a teoria estabelecia que cada carga gera uma “perturbação” no espaço circunvizinho, afetando a outra carga de forma menos direta. O caráter sutil do conceito de campo poderia, então ser estudado sem qualquer referência a corpos materiais, possuindo sua realidade própria.

Através das Equações de Maxwell, concluiu-se também que toda e qualquer onda eletromagnética possui a mesma natureza e velocidade, apenas diferindo umas das outras pela amplitude e pela freqüência – número de oscilações por segundo – , número este diretamente relacionado com seu comprimento, ou seja, a distância de crista a crista da onda. Apesar do aspecto contínuo das freqüências, elas são agrupadas dentro das diversas faixas ou regiões dos comprimento de onda que determinam sua qualidade, tais como ondas de rádio ou luz, entre outras. Assim, o conjunto de todas as freqüências conhecidas atualmente recebe o nome de espectro eletromagnético, sendo a luz uma fração minúscula deste espectro.

Apesar das grandes transformações ocorridas, a mecânica deixava sua marca mesmo nas idéias de Maxwell. Ele interpretou os campos como estados de fadiga mecânica num meio sutil denominado “éter” pelos físicos da época, meio este que preenchia todo o espaço, e no qual as ondas eletromagnéticas vibrariam como as ondas elásticas, analogamente às ondas sonoras, ou

vibrações da água. O éter, assim, existiu na mecânica clássica e subsistiu na criação da eletrodinâmica clássica. Entretanto, ele inexistirá a partir da física moderna.

“O ‘éter’, aquela substância hipotética a que já nos referimos, que teve um papel tão importante nas discussões originais sobre as teorias de Maxwell, no século XIX, foi - como já dissemos - abolida pela teoria da relatividade.” (Heisenberg, 1981, p. 71)

Na virada do século, algumas observações desafiavam a mecânica e eletrodinâmica clássica, como por exemplo, a radiação do corpo negro, o espectro de emissão atômico, a independência de referencial da velocidade da luz, questões estas que levaram a física aos modelos da física moderna. Com a queda das noções absolutistas e deterministas da física clássica, que culminavam com o ideal de descrição objetiva da natureza, a física começou a necessitar de uma atualização de seu paradigma de conhecimento. Reunindo um sentido ímpar de observação a uma convicção na harmonia das relações intrínsecas da natureza, Albert Einstein (1879-1955) foi o cientista responsável pela criação das teorias restrita e geral da relatividade que, juntamente com a mecânica quântica comporiam as bases conceituais da física moderna.

### ***1.1.3 – Breves noções de física moderna***

Em 1905, Einstein estruturou a teoria restrita (ou especial) da relatividade, em que se unificavam a mecânica e a eletrodinâmica, além de completá-las. De acordo com a teoria, o espaço não é tridimensional, nem o tempo se apresenta como entidade isolada: estão estreitamente relacionados, formando um contínuo quadridimensional chamado espaço-tempo. Daí, inexistente o fluxo linear do tempo, como afirmava Newton, pois observadores diferentes ordenarão de modo diferente os eventos observados, caso estejam se movendo em velocidades desiguais em relação a estes mesmos eventos, ou seja, caso estejam em sistemas de referência diferentes. Assim, por exemplo, dois eventos que pareçam simultâneos

para um observador, podem estar em seqüência para outro observador.

“No domínio da física moderna, a teoria da relatividade sempre desempenhou um papel assaz importante. Foi nessa teoria que se reconheceu, pela primeira vez, a necessidade de uma mudança nos princípios fundamentais da física. Assim uma discussão, daqueles problemas que foram levantados e parcialmente resolvidos pela teoria da relatividade, está essencialmente vinculada ao tratamento dispensado às implicações filosóficas da física moderna. Pode-se, em certo sentido, dizer que - contrariamente ao que ocorreu com a teoria quântica - a teoria da relatividade teve um desenvolvimento muito rápido, do reconhecimento de suas dificuldades à solução final.” (Heisenberg, 1981, p. 65)

Essa transformação drástica de conceito de espaço e tempo afeta a compreensão dos fenômenos naturais a ponto de fazer com que exista uma equivalência entre massa e energia, ou melhor dizendo, a massa nada mais significa que uma forma de energia, relação esta resumida na conhecida equação  $E=mc^2$ , sendo “c” a velocidade da luz. Esta última é fundamental na teoria da relatividade, sendo tratada como uma constante universal, independente do sistema de referência utilizado. Cabe ressaltar nesse ponto que não só ao nível matemático a luz reforçou sua participação dentro do contexto científico de então, uma vez que vinha sendo largamente pesquisada na área experimental da óptica e da física atômica. A espectroscopia, que se ocupa com a produção, medição e análise de espectros eletromagnéticos, buscando estabelecer identidade, estrutura e comportamento de átomos e moléculas, é uma grande exemplo. Através dela podemos reconhecer qual o tipo de elemento ou substância componente de uma dada amostra, desde um material em laboratório até a composição de estrelas ou massa de matéria interestelar, analisando-se o espectro de emissão ou absorção daquilo observado.

A espectroscopia surgiu a partir de 1802, quando linhas escuras no espectro

solar foram descobertas por William Wollaston. Até 1885 alguns importantes progressos experimentais foram atingidos por vários cientistas, tais como Joseph Fraunhofer, Robert Bunsen e Gustav Kirchoff, evidenciando a existência de linhas espectrais características para cada elemento químico. Neste ano, porém, Johann Balmer obteve uma fórmula geral para as frequências do conjunto de linhas dos elementos (série de Balmer). A partir de 1913, Bohr tornou a espectroscopia uma ferramenta das mais importantes no estudo da estrutura atômica, estabelecendo formalmente a ligação entre espectro e a estrutura do átomo.

De volta à relatividade, temos que a teoria geral foi apresentada por Einstein em 1915, constituindo-se como incorporação da força da gravidade (atração recíproca dos corpos dotados de massa) à teoria restrita. É a mais completa das teorias físicas da gravidade, sendo utilizada largamente na astrofísica e na cosmologia. A teoria geral conclui que o espaço-tempo é curvado próximo a grandes quantidades de matéria como, por exemplo, planetas e estrelas, dependendo esta curvatura da massa dos corpos, desta forma criando o campo gravitacional. Assim, a topologia depende da distribuição da matéria no universo. Conseqüentemente, dentro do contexto de um espaço-tempo curvo, a geometria euclídiana (um dos instrumentos matemáticos da física clássica) deixa de ter sentido, uma vez que trata das relações e medições no espaço plano. Com o advento de um espaço quadridimensional curvo, a aplicabilidade e utilidade da teoria mecanicista ficam limitadas ao fenômenos que envolvam velocidades bem menores que a da luz, identificados na sua maioria com a realidade física do cotidiano.

“A fim de levar avante o programa esboçado nessas poucas sentenças, Einstein teve que relacionar as idéias física subjacentes com o esquema matemático da geometria mais geral construída por Riemann. Visto que as propriedades do espaço pareciam variar continuamente com as forças gravitacionais, a geometria desse espaço foi comparada à geometria das superfícies curvas, onde a curvatura varia continuamente,

a linha reta da geometria euclidiana sendo substituída por uma curva dita geodésica, a linha de menor comprimento. Como resultado final, Einstein pôde exibir uma formulação matemática da relação entre a distribuição de massas e os parâmetros que especificam a nova geometria. Essa teoria descreve os fatos comuns sobre a gravitação. Se, por um lado, a relatividade geral dá lugar à teoria newtoniana da gravitação (no caso de campos gravitacionais fracos e de distribuição estática de massas), ela ademais prediz alguns efeitos bastante interessantes que estão bem no limite das possibilidades experimentais de medida. Assim, por exemplo, a ação exercida pela gravidade sobre a luz. Quando luz monocromática é emitida por uma estrela, os quanta de luz perdem energia ao serem defletidos pelo campo gravitacional da estrela, o resultado sendo um deslocamento das raias espectrais de emissão para o vermelho". (Heisenberg, 1981, p. 72)

"A geometria adotada na relatividade geral não se restringiu somente ao espaço tridimensional, pois dizia respeito à estrutura quadridimensional espaço-temporal. A teoria estabeleceu uma relação entre essa geometria (dita riemanniana) e a distribuição de massas no Universo. Ela, portanto, levantou – de maneira inteiramente nova – velhos problemas acerca do comportamento do espaço e tempo nas dimensões astronômicas; e a teoria tinha respostas a sugerir que poderiam ser verificadas experimentalmente." (Heisenberg, 1981, p. 73)

Paralelamente à revolução no pensamento científico promovido pelas questões envolvendo a luz, temos os avanços quanto a compreensão da matéria ao nível de sua estrutura mais elementar. Tais progressos seriam deflagrados pela descoberta dos raios X e da radioatividade, ampliando as possibilidades de relação entre matéria e radiação eletromagnética. Estas descobertas redundaram na comprovação de que o átomo não era a "partícula elementar" sólida e indestrutível da natureza como até então se acreditava desde os filósofos gregos. Mas era formado por outras - os prótons e nêutrons - , formando o núcleo, e os elétrons, girando em torno deste último (o modelo planetário). Mostraram ainda que pela desintegração natural dos elementos

radioativos, tais substâncias tinham a propriedade de se transformar em outras inteiramente diversas. T tamanha alteração no panorama da natureza, acompanhada da abertura de um mundo completamente novo, trouxe grandes dificuldades para compreensão de sua estrutura e funcionamento. Foi o momento da física atômica entrar em contato mais íntimo com este mundo dos fenômenos submicroscópicos, aprender sua linguagem e conhecer o seu comportamento.

“Rutherford que deixara Cambridge em 1898 para mudar-se para a Universidade McGill, no Canadá, como professor de física, propôs-se imediatamente a tarefa de estudar detalhadamente a radiatividade. Descobriu em breve que dois conjuntos de raios – alfa e beta, como os chamou – eram emitidos, embora uma pesquisa posterior com um colega, o físico britânico Frederick Soddy, o tenha levado à conclusão de que não se tratava na verdade de raios, mas de partículas; em 1903 eles chegaram à conclusão de que os átomos de substâncias radioativas dividiam-se espontaneamente. Segundo sua proposta, cada átomo tem um núcleo central; este possui carga elétrica positiva e contém a maior parte da massa do átomo. A carga elétrica positiva desse átomo é equilibrada por um ou mais elétrons existentes fora dele. O modelo de “pudim” para o átomo era um grande passo à frente, embora devesse ser substituído em breve.

[...] Em 1912, no ano seguinte ao do modelo atômico de Rutherford, Niels Bohr, jovem físico dinamarquês, foi trabalhar em Manchester, e nessa cidade lançou os fundamentos da sua extraordinária teoria do átomo, que conseguiu completar no ano seguinte. Basicamente, o modelo de Bohr, que substituiu o de Rutherford, consistia em um núcleo com uma carga positiva, tal como acontecia no de Rutherford, mas em torno da qual orbitavam elétrons. No entanto, a tese era mais sutil do que essa simples descrição pode sugerir. Os elétrons orbitais só podiam mover-se em órbitas específicas, tal como os planetas se movem em torno do Sol em órbitas determinadas” (Ronan, 1987, p. 106)

Na segunda década do século passado, um grupo internacional de físicos, destacando-se Neils Bohr, Louis de Broglie, Erwin Schrödinger, Wolfgang Pauli,

Werner Heisenberg e Paul Dirac foi o responsável pela criação da teoria quântica, um modelo descritivo da física dos fenômenos subatômicos. Porém, mesmo entre os físicos, a teoria quântica foi de difícil aceitação, porque, apesar de todo o rigor matemático estabelecido, introduziu o conceito de probabilidade estatística dos fenômenos da natureza. Na medida em que penetramos nessa dimensão extremamente diferenciada, deparamo-nos com realidades tais como o aspecto dual de onda e partícula da luz e da matéria, a ocorrência apenas provável de fenômenos em lugares definidos, ou a inter-relação entre observador e experimento científico.

Todo o conteúdo da teoria quântica começou a ser desenvolvido a partir dos trabalhos de Max Planck (1858-1947) sobre radiação térmica, no momento em que o cientista descobriu o aspecto não contínuo desse tipo de emissão, contrariando o então estabelecido como comportamento previsto para as ondas eletromagnéticas emitidas. Planck constatou a emissão e absorção da radiação de calor na condição de “pacotes de energia”, mais tarde denominados quanta (=pacotes) por Einstein – atualmente os quanta recebem o nome de fótons –, partículas destituídas de massa que se movimentam à velocidade da luz. Considerando a descoberta citada e as formas de emissão por oscilação contínua já conhecidas, ambas experimentalmente válidas, os cientistas terminaram por concluir a dualidade natural da matéria e da radiação, ora se comportando como partícula, ora como onda.

“O problema que Einstein tinha que enfrentar era que as energias dos elétrons eram independentes da intensidade da luz ultravioleta, mas realmente dependiam do seu comprimento de onda, e ele verificou que, embora inexplicável pela teoria ondulatória da luz, era justamente o resultado a ser esperado se a luz chegasse em quanta, em discretos pacotes de energia. Assim, ali estava um fato observado e uma análise teórica, e ambos evidenciavam que a luz e toda radiação eletromagnética deviam ser consideradas ao mesmo tempo ondas e partículas; os resultados que Bragg obteve em 1910 eram uma confirmação disso.” (Ronan, 1987, p. 112)

Em decorrência deste fato, a noção de objetos sólidos da visão mecanicista é posta em questão. Agora a matéria tem uma existência provável – cada estado tem uma certa probabilidade de existir -, uma vez que acontecimentos de dimensões das partículas não ocorrem com certeza em instantes definidos. Tal conclusão decorre do formalismo da teoria através das ondas de probabilidade. Estas possuem as mesmas características de uma onda material num dado meio de propagação (água, por exemplo), mas se constituem como quantidades matemáticas abstratas, não como objetos concretos. Assim, passamos a ter, no máximo, a ocorrência provável ou não provável de um evento atômico.

Outra característica da natureza subatômica é a interdependência entre aquele que observa e o fato observado, colocando a segmentação cartesiana (eu e mundo) adotada pela física clássica novamente em questão. As partículas infra-atômicas têm demonstrado não possuir significado enquanto isoladas, sendo compreensíveis somente como interligações entre a preparação de um experimento e sua posterior medição. Isto acontece, por exemplo, com um elétron que deva ser isolado para observação. Ele será preparado numa região (um acelerador de partículas) e conduzido para medição em outra região (uma câmara de bolhas). Ou seja, a partícula “tal como é” existiria no trajeto da preparação até a medição, sendo que qualquer mudança numa dessas etapas do experimento alteraria as propriedades dessa partícula.

Para concluir esta série de exemplos referentes ao estranho mundo submicroscópico, citamos uma das mais importantes peculiaridades da física quântica, que terminaria com o ideal de analisabilidade e precisão absoluta de medida em relação à natureza. O princípio da incerteza, postulado por Heisenberg, estabelece que não se pode jamais identificar simultaneamente, com absoluta precisão, as quantidades físicas momento (massa multiplicada pela velocidade) e a posição de uma partícula. Quanto maior a precisão com que determinamos o valor de sua velocidade, mais indefinida será a sua

posição e vice-versa. Não se trata a existência dessa incerteza de uma limitação das técnicas de medição utilizadas; trata-se de uma qualidade da realidade atômica com a qual o observador interage no momento em que agiliza o experimento.

“Nem todos os físicos estavam dispostos a aceitar esse princípio, embora certamente pareça uma consequência da quantização da energia, e isso levou Einstein a rejeitar a teoria dos quanta. Deus ‘não joga dados’, ele costumava dizer. Evidentemente, trata-se de um princípio com as mais profundas implicações filosóficas.” (Ronan, 1987, p. 110)

Ficam dessa curiosa realidade subatômica constatações que remetem a um repensar da nossa cosmovisão, porque não encontramos aí unidades fundamentais da matéria, mas um conjunto de interconexões formando um todo em que partes isoladas não possuem existência independente. Ao se “quebrar” uma partícula, esta mostra ser formada de outras unidades menores. Encontramos, sim, entidades com existência efêmera (de ordem menor a um milionésimo de segundo) criadas a partir da energia utilizada no processo de “quebra”. Atualmente são conhecidas acima de duzentas partículas “elementares”, parecendo a um leigo em física que sejam mais uma abstração matemática do que algo concreto, tamanha a diferença da ordem de realidade física que se coloca entre nossa percepção do cotidiano e o mundo subatômico.

O processo para a criação e estudo de partículas é realizado a partir da colisão de matéria com alta energia, sendo que as partículas criadas são da mesma espécie das originais e surgem da energia cinética (movimento) envolvida no experimento. Como tais partículas se movimentam a velocidades próximas à velocidade da luz, surge a necessidade de interpretação dos fenômenos levando-se em conta a teoria da relatividade. A física moderna move-se, assim, no sentido de empreender esforços na unificação entre a mecânica quântica e a teoria da relatividade, a fim de que se possa compreender o estranho

universo submicroscópico, com vista a estabelecer, num segundo instante, o elo de compreensão com as dimensões astronômicas do cosmo.

Esse breve panorama descritivo da evolução da ciência física no período tratado nos parece suficiente para que possamos, em relação a nosso objeto, verificar a tendência das manifestações materiais sob a forma de uma oscilação entre partículas infinitesimais, movimento, forças e energias associadas a tais partículas. Não parece, até o momento, que haja uma essencialidade material, mas uma recriação constante que se consolida pelo avanço científico e tecnológico na relação com a natureza física. Tal hipótese nos levou a admitir um caminho diferenciado e paralelo ao da matéria na busca de uma possível essência mais universal.

Uma vez que não nos parece possível, conforme visto, atingir níveis de compreensão mais abrangentes e profundos exclusivamente através do mergulho na estrutura da matéria, optamos pela exploração da consciência e do pensamento que se colocam como base da existência e da criação humanas, ao mesmo tempo ligadas diretamente às questões materiais, integrando-as às percepções extrafísicas. Considerando que consciência e pensamento em geral atuam e se desenvolvem por meio de relações do conhecimento apreendido pelo sujeito, enfocaremos as formas de conhecer características do ser humano.

Parece admitido, entre a maioria dos filósofos, a existência de duas formas diferentes de se conhecer uma coisa: uma direta, em que o sujeito entra em contato imediato com o objeto; outra é indireta, em que o sujeito depende de seu ponto de vista em relação ao objeto e do conjunto de símbolos utilizado para exprimi-lo. Elegemos, para ancorar nossa análise do conhecimento direto e indireto, o filósofo francês Henri Bergson, não sem antes situá-lo dentro do momento histórico estudado em relação à filosofia.

## 1.2 – Pontuações Filosóficas

O fim do século XIX caracterizou-se ainda pelo pensamento voltado para o positivismo e o cientificismo, legitimando-se exclusivamente o conhecimento que estivesse fundamentado nas ciências ditas positivas, ou seja, aquelas em que somente os dados empíricos e diretamente observáveis são admitidos como válidos. O positivismo conforme proposto por Auguste Comte (1798-1857), que não aceitava por princípio quaisquer explicações metafísicas, objetivou a reorganização da sociedade via reforma intelectual, unindo o espírito científico dos enciclopedistas do século XVIII ao estudo dos fenômenos sociais:

“Pode-se dizer que Auguste Comte une essas duas correntes: não crê que o espírito científico tenha por si a virtude de organizar a sociedade, a menos que se baseie numa ciência dos fenômenos sociais, sem a qual se fica nesse estado de especialização dispersiva que Comte reprova, vigorosamente, aos sábios de seu tempo; mas não crê que a sociologia possa basear-se de outro modo que não seja por uma extensão do método científico ao estudo dos fenômenos sociais, o que não é possível se não se percorre a escala enciclopédica das ciências.” (Brehier, 1977, p. 253)

“Inutilidade (e mesmo nocividade) do espírito científico sem a ciência social, impossibilidade da ciência social sem a hierarquia completa das ciências, tais são os dois temas constantes de Comte.” (Brehier, 1977, p. 253)

Além dessa fusão entre conhecimento científico e social, outros temas também podem ser averiguados como fundamentais para a doutrina de Comte: em primeiro, a oposição entre períodos históricos revolucionários e estáveis; em segundo, a questão do progresso:

“Mas a esses dois temas acrescenta um terceiro, inteiramente independente dos dois primeiros, a antítese entre épocas críticas ou revolucionárias e orgânicas ou estáveis; deriva das filosofias anti-revolucionárias de de Maistre e de de Bonald e do sansionismo.

[...] Vê-se quanto essa antítese está unida às circunstâncias históricas de então; mas, em Comte, ela se combina com um quarto tema que empresta à filosofia do século XVIII, a tese do progresso: daí, uma apreciação muito diferente da história.” (Brehier, 1977, p. 253)

Podemos perceber a importância dessa noção histórica em Comte ao averiguarmos que ele sustentou a lei dos três estados da evolução da humanidade: o teológico, em que o homem procura explicações transcendentais nos seres sobrenaturais (deuses); metafísico, mais perfeito, que substitui Deus pelas noções de causa, substância etc, obtendo assim explicações imanentes. Não é um estágio perfeito porque ainda utiliza a imaginação. O terceiro estado é o positivo ou científico em que prevalece a razão, com explicações positivas baseadas na observação:

“O espírito, no conhecimento que tem das coisas, passa por três estados sucessivos: o estado teológico, no qual explica os fenômenos por meio de poderes divinos, o estado metafísico no qual coloca, em lugar dos deuses, forças abstratas e impessoais, finalmente, o estado positivo, em que, abandonando toda pesquisa das causas, determina, simplesmente, as leis ou relações constantes entre os fenômenos.” (Brehier, 1977, p.271)

Também é ressaltada no pensamento de Comte uma hierarquização das ciências de modo a satisfazer plenamente a razão segundo o grau de simplicidade do seu objeto e a generalidade correspondente a suas leis. Assim, em primeiro plano está a matemática, cujo o objeto são os corpos. Em segundo, a astronomia cujo o objeto abrange todos os astros; em terceiro a física que estuda a Terra de um modo geral. Em quarto, a química tratando do reino mineral; em quinto a biologia, abrangendo os seres vivos ou organizados. Por último, a sociologia ou física social que trata dos fenômenos humanos, tendo o objeto mais complexo, com leis menos universais.

“Essa hierarquia das seis ciências fundamentais indica também a ordem histórica

necessária em que nasceram, por não poder o espírito passar ao objeto mais complicado senão partindo do mais simples; as matemáticas e a astronomia existiam desde a Antigüidade; mas a física nasce no século XVII, a química começa com Lavoisier, a Biologia com Bichat, ao passo que o próprio Comte se considera criador da Sociologia.” (Brehier, 1977, p. 260)

A sociologia tem como fim unificar todos os trabalhos científicos para alcançar o progresso e remediar as crises sociais. Tal noção dará a Comte uma religião também positiva. Deus é substituído pela humanidade e os sacerdotes passam a ser os sociólogos. Os ritos transformam-se nos cultos prestados aos sábios mortos, uma vez que a noção de recompensa para o bom positivista é a imortalidade na memória da humanidade.

“A religião é o poder de regular as vontades individuais e congraçá-las. Só tem realmente tal poder uma religião que substitua o conceito fictício de Deus pelo conceito positivo de Humanidade; na religião da Humanidade aliam-se a unidade intelectual do politeísmo grego, a unidade política do politeísmo romano e a unidade moral do cristianismo; faz cessar a ‘regência de Deus’, indispensável durante a menoridade da Humanidade; põe fim à ‘insurreição do espírito contra o coração’, que caracteriza o conflito da inteligência crítica do século XVIII com a teologia: destarte, a fé, repousando na noção positiva de Humanidade, entra em concordância com o amor, para regular a ação.” (Brehier, 1977, p. 274)

Toda a ciência de então gravitava sobre acentuado determinismo, rompendo-se com tudo aquilo em que se delineasse o arbítrio (divino ou humano), ou o imponderável. Buscando a identidade entre filosofia e ciência, os intelectuais positivistas criaram uma crise do próprio conceito de filosofia. A metafísica tradicional com sua teologia, cosmologia e psicologia fora dos padrões científicos era desconsiderada.

Os próprios fenômenos psíquicos passaram a ser explicados de maneira

objetivista, ganhando na psicofísica os atributos de “mensuráveis”, ao serem quantificadas todas as formas de ocorrências psicológicas. Isso, associado à descoberta de localizações cerebrais para funções psíquicas, parecia ter finalmente objetivado o mundo subjetivo e materializado as atividades tidas como espirituais. O sucesso obtido pelas matemáticas erigidas por Johann Frege (1848-1929) e Georg Cantor (1845-1918), remetem de tal forma a filosofia rumo à lógica, que as ciências exatas pareciam a única via aceitável como base para a compreensão do mundo.

“Os três primeiros períodos da obra de Frege centralizaram-se no projeto de redução da aritmética à lógica, projeto que poderia ser sintetizado em dois objetivos. O primeiro consiste em definir toda expressão aritmética em termos lógicos e com isso mostrar que toda expressão aritmética significa o mesmo que uma expressão lógica determinada. O segundo objetivo dependeria dos resultados alcançados pelo anterior e, em caso positivo, consistiria em mostrar que as proposições lógicas obtidas poderiam ser deduzidas de leis lógicas imediatamente evidentes.

Para cumprir esses objetivos, a lógica clássica mostrava-se duplamente insuficiente. Primeiro, por ser incompleta, pois as relações e propriedades aritméticas seriam relações e propriedades muito mais complexas do que as que a lógica clássica era capaz de representar. Em segundo lugar, esta última não é suficientemente formalizada, deixando-se contaminar pela imprecisão da linguagem comum.” (*in* Frege, 1980, p. 179)

“Cantor não tinha absolutamente as mesmas preocupações que Frege: não estava orientado para os problemas de fundamento e as precauções lógicas preliminares não eram de seu feitio. No entanto, no domínio que explorava, viria a produzir teoremas e a engendrar objetos de alcance e estatuto que iriam colocar questões de fundamento e assim se articular, pelo menos nisso, com o campo dos problemas abertos por Frege.

E, antes de mais nada (a despeito das diferenças essenciais no tratamento do material

matemático), é impossível não ficar impressionado com o paralelismo das operações pelas quais Frege definiu o conceito de número (como classe de equivalência definida sobre os conceitos pela relação de correspondência biunívoca) e as operações pelas quais Cantor definiu o conceito de potência de um conjunto.” (Châtelet, 1974, p.183, v. 3)

Mas uma outra visão apoiando-se na forma de liberdade inerente à vida psicológica viria tornar-se o contraponto da razão e da ciência: o *espiritualismo*. Configura-se como um termo de difícil definição dentro da filosofia; porém, se tomarmos sua base etimológica (do latim *spiritus*), pode significar toda doutrina filosófica que admite a realidade e existência do espírito, como postulado necessário na explicação da realidade total. Numa significação mais corrente, o espiritualismo opõe-se diretamente a materialismo, mas pode também designar doutrinas metafísicas, psicológicas e morais em que até mesmo a possibilidade da negação do espírito, como tal, se observa. Levando-se em consideração os aspectos específicos de determinada corrente espiritualista, torna-se viável, a título de circunstanciação do termo em relação a este trabalho, um agrupamento por campos de incidência.

No campo ontológico, buscando explicar uma realidade total, temos o espiritualismo metafísico, aparecendo nas formas monista ou absoluta (em que tudo é espírito, como realidade absoluta), dualística (para quem existem duas substâncias radicalmente distintas, quais sejam espírito e matéria), ou pluralista (em que a realidade é formada por uma série de seres espirituais, não sendo o corpo um ser substantivo). No campo psicológico, o espiritualismo admite necessariamente a existência de uma alma espiritual na qual reside o princípio da inteligência e da vontade, uma vez que não é possível se explicarem através das abordagens materiais, ao modo das posições interacionistas, que serão retomadas adiante. Finalmente, no campo ético-social, o espiritualismo afirma existirem no homem e na sociedade dois sistemas de fins diversos, eventualmente conflitantes, correspondentes ao

espírito (natureza humana) e ao corpo (natureza animal), que orientam toda ação existente em tais sistemas.

O espiritualismo adotado por Félix Ravaisson Mollien (1813-1900), Émile Boutroux (1845-1918), Jules Lachelier (1832-1918), entre outros, propondo a impossibilidade de tornar a psicologia uma ciência da natureza por sua característica de introspecção, de experiência interna, parece conter os princípios do pensamento de Bergson. Considerando as fronteiras do nosso trabalho, apontaremos as posições filosóficas mais afins ao pensamento bergsoniano, talvez a mais destacada filosofia espiritualista, que tratou de temas como intuição e inteligência enquanto ferramentas do espírito e do corpo, respectivamente, mostrando o aprimoramento e originalidade de seu espiritualismo.

“O espiritualismo constitui, nesta direcção, a primeira reacção ao positivismo: uma reacção sugerida por interesses fundamentalmente religiosos ou morais e que pretende utilizar, no trabalho filosófico, um instrumento que o positivismo desprezara por completo: a auscultação interior ou *consciência*. Se o termo de espiritualismo como nome de uma corrente filosófica é relativamente recente, (remonta provavelmente a Cousin), a atitude própria da filosofia espiritualista é bastante antiga: o ‘retorno da alma a si’ de Plotino, o ‘*noli foras ire*’ de Santo Agostinho, o ‘*cogito*’ de Descartes, a ‘autoconsciência’ ou a ‘consciência’ dos românticos, ‘a reflexão ou a experiência interior’ de empiristas e psicologistas são tudo conceitos que se referem à atitude pela qual o homem toma como objecto de investigação a sua própria ‘interioridade’. A partir da segunda metade do século XIX até aos nossos dias, uma corrente muito forte de pensadores retoma esta tradição apresentando a investigação que gira em torno da consciência como uma alternativa fundamental que gira em torno da ‘natureza’ ou da ‘exterioridade’.” (Abbagnano, 1984, p. 90, v. 11)

Em aberta controvérsia com a ciência positivista, o espiritualismo parece estabelecer um contraponto radical em relação à postura científica: enquanto

o positivismo se debruça sobre questões pertinentes aos fenômenos naturais, o espiritualismo se detém nos dados da consciência, a qual considera como a primeira e mais importante manifestação do divino atribuída ao homem. Essa forma talvez mais ligada ao romantismo da primeira metade do século dezenove, estruturada principalmente por Maine de Biran (1776-1824), sofreu grande transformação nas décadas subseqüentes e no início do século vinte, fazendo com que o espiritualismo insistisse, fundamentalmente, nas questões da transcendência do absoluto em relação às manifestações da consciência deste mesmo absoluto. Outro aspecto fundamental que caracteriza o espiritualismo é a consideração de que a realidade causal está subordinada a um princípio ordenador do mundo; em contrapartida, a maior dificuldade encontrada pelo espiritualismo é a própria questão da exterioridade.

“Deste ponto de vista, o problema principal, o obstáculo maior que o espiritualismo encontra no seu caminho é o da natureza ou da ‘exterioridade’ em geral, sobretudo nos aspectos que a ciência pôs em relevo, os mais inacessíveis à consciência ou ao espírito, tais como matéria, mecanismo e necessidade causal.” (Abbagnano, 1984, p. 91, v. 11)

Apontando a metafísica de Aristóteles como origem do espiritualismo na qual encontrou as bases da ciência sobrenatural, Ravaisson atribui à inteligência, através de uma experiência imediata, a capacidade de apreender em si mesma a realidade absoluta. Assim, o pensador francês considerou a consciência como o princípio do espiritualismo, e, poderemos perceber, como será visto adiante, que Bergson realiza no desenvolvimento de sua filosofia a investigação de conceitos muito próximos — embora de forma diferenciada — dos que Ravaisson tratou, tais como *inteligência, intuição, hábito*.

“Mas se a consciência, em que o espírito é ao mesmo tempo espectador e actor, não revela outra coisa por toda a parte senão actividade espiritual, como se explica a aparência da inércia, do mecanismo, numa palavra, da natureza material?”

A esta pergunta procurou Ravaisson responder (nas pisadas de Maine de Biran) no seu

ensaio intitulado *O hábito*. Concebe o hábito como o termo médio entre a natureza e o espírito, como o permite entender a sua unidade. O hábito é uma actividade espiritual, inicialmente livre e consciente, que, com a repetição de seus actos, dá lugar a movimentos nos quais o papel da vontade e da reflexão é cada vez menor e que acabam, portanto por se realizar automaticamente. No entanto, os movimentos habituais não provêm da inteligência, porque se dirigem sempre para um fim e o fim implica a inteligência. Mas o fim acaba por se confundir com o movimento, e o movimento com uma tendência instintiva que actua sem esforço e com segurança. Devido a esta presença do fim, diz Ravaisson que o hábito é uma ideia substancial, isto é, uma ideia que se transformou em substância, em realidade, e que actua como tal. ‘A compreensão obscura, que advém do hábito da reflexão imediata em que o sujeito e o objecto se confundem, é uma intuição real, em que se confundem o real e o ideal, o ser e o pensamento’ (*Do hábito*, em *Escritos fil.*, p. 39-40)”. (Abbagnano, 1984, p. 108-109, v. 11)

Jules Lachelier obteve uma considerável influência no pensamento espiritualista dada sua carreira na Escola Normal Superior de Paris, objetivando em seus trabalhos mais importantes basicamente: primeiro, estabelecer um contraponto entre a “realidade” da ordem finalista da natureza e a “aparência” da ordem mecânica. O pensador afirma que a natureza fundada na lei necessária das causas eficientes tem uma existência abstrata, equivalente à própria ciência de que é objeto; já a natureza fundada na lei contingente das causas finais tem uma existência concreta, identificando-se com a própria função do pensamento. Uma vez que a existência abstrata só poderia ser concebível quando baseada na existência concreta, o retorno de uma causa natural a outra detém-se apenas na medida em que se considera o fim. Assim, a verdadeira realidade da natureza é a contingência universal, ou seja, a liberdade.

“A verdadeira filosofia da natureza é um *realismo espiritualista* aos olhos do qual todo o ser é uma força e toda a força um pensamento que tende a uma consciência cada vez mais completa de si mesmo.” (Abbagnano, 1984, p. 10, v. 11)

Outro tema importante para o filósofo é a diferença entre psicologia e metafísica por ele sustentada, que pode mostrar a diferença entre sua filosofia e a de Ravaisson: o princípio espiritual para o primeiro não é entendido como vontade, mas como pensamento, sendo uma atividade que se objetiva na realidade consciente para retornar a si como consciência.

“O homem interior é dúplice e não é de admirar que seja objecto de duas ciências que se completam mutuamente. O domínio próprio da psicologia é a consciência sensível: só conhece o pensamento pela luz que irradia sobre a sensação; a ciência do pensamento em si mesmo, da luz na sua fonte, é a metafísica’ (*Psych. et Mét.*, p. 172-173).” (Abbagnano, 1984, p. 110-111, v. 11)

Émile Boutroux, que também atuou como professor da Escola Normal Superior e da Sorbonne, desenvolve enquanto um dos temas principais de seu pensamento a questão da investigação científica e as “realidades” que ela elege como objeto, ou seja, a matéria e os corpos, o organismo e o homem. Sustenta que tais realidades não podem se reduzir à uniformidade de tipos e à necessidade mecânica, uma vez que estas não são capazes de explicar a opulência de variedades, qualidades e individualidades encontradas na natureza. Sendo que toda ordem de realidades possui certo grau de originalidade e novidade em relação à ordem inferior, tal fato impossibilita a explicação da primeira pela segunda. Portanto, toda ordem está numa relação de *contingência* entre si, o que significa, para Boutroux, liberdade. As diversas ordens também são contingentes entre si por não serem redutíveis umas às outras (os corpos não se reduzem à extensão e ao movimento). Como a ciência positivista defende a uniformidade entre a causa e o efeito, excluindo qualquer possibilidade de variação, o filósofo recusa a explicação de que a vida pode ser reduzida aos corpos e às leis físico-químicas.

“A vida humana como *vida espiritual*, é irreduzível à vida puramente orgânica: a consciência de si, a reflexão sobre os próprios modos de ser, a personalidade, não se

podem reduzir a nenhum outro elemento da realidade. Na vida interior do homem, o *motivo* não é a causa necessitante: a vontade dá a sua preferência a um motivo e não a outro, e o motivo mais forte não o é independentemente da vontade, mas precisamente em virtude dela. São estas as considerações que inspirarão a primeira obra de Bergson, o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência.*” (Abbagnano, 1984, p. 113, v. 11)

O pensamento na área da psicanálise também assumiu essa exploração do imponderável de forma a buscar uma atenuação dos movimentos estritamente racionalistas ao instaurar a região do inconsciente como objeto de estudo. Sigmund Freud (1856-1939), considerado o fundador da psicanálise, propõe uma lógica própria do inconsciente, articulada no estrato mais profundo e dificilmente acessado pelo sujeito, cuja interpretação seria a chave para o conhecimento de si mesmo. Segundo Freud os esquecimentos e os atos falhos são resistências (censuras) da lembrança de situações penosas e suas associações controladas pelo aparelho psíquico humano formado pelo id (inconsciente), ego (pré-consciente) e superego (consciente). Além dos esquecimentos e atos falhos, e de caráter quase definitivo existem os recalques, diferenciados pelo grau de censura a determinada lembrança ou criação imaginária. Para Freud, o pólo desses conflitos está ligado à sexualidade presente desde a infância do sujeito.

“Chegamos ao conhecimento deste aparelho psíquico pelo estudo do desenvolvimento individual dos seres humanos. À mais antiga destas localidades ou áreas de ação psíquica damos o nome de id. Ele contém tudo o que é herdado, que se acha presente no nascimento, que está assente na constituição – acima de tudo, portanto, os instintos, que se originam da organização somática e que aqui [no id] encontram uma primeira expressão psíquica, sob formas que nos são desconhecidas.

Sob a influência do mundo externo que nos cerca, uma porção do id sofreu um desenvolvimento especial. Do que era uma camada cortical, equipada com órgãos

para receber estímulos e com disposições para agir como um escudo protetor contra estímulos, surgiu uma organização especial que, desde então, atua como intermediária entre o id e o mundo externo. A esta região de nossa mente demos o nome de ego.

[...] O longo período da infância, durante o qual o ser humano em crescimento vive na dependência dos pais, deixa atrás de si, como um precipitado, a formação, no ego, de um agente especial que se prolonga a influência parental. Ele recebeu o nome de superego.

Uma ação por parte do ego é como deve ser se ela satisfaz simultaneamente as exigências do id, do superego e da realidade – o que equivale dizer: se é capaz de conciliar as suas exigências umas com as outras." (Freud, 1974, p. 104-105)

Outra articulação básica na psicanálise freudiana é a interdependência do psíquico com o somático. A relação se estabelece através da noção de pulsão, processo dinâmico consistindo de um impulso que tem sua fonte numa excitação corporal localizada. Tal impulso sensibiliza o nível psíquico e o aparelho motor de forma a acionar um comportamento capaz de descarregar a tensão estabelecida no corpo, obtida com a ajuda de um objeto. Toda pulsão, segundo Freud, possui como um de seus componentes básicos a energia sexual (libido), manifestando-se na forma de um desejo que busca a satisfação para atingir o prazer. Por exemplo, a sucção do seio da mãe ou do próprio polegar no recém-nascido vem satisfazer, através de um objeto, tanto a sexualidade oral infantil quanto a necessidade do alimento.

[...] Ao reproduzir posteriormente estas mesmas cenas diante do médico, a energia afetiva então inibida manifestava-se intensamente, como se estivesse até então represada. Além disso, o sintoma – resíduo desta cena – atingia a máxima intensidade quando durante o tratamento ia-se chegando à sua causa, para desaparecer completamente quando esta se aclarava inteiramente. Por outro lado, pôde-se verificar que era inútil recordar a cena diante do médico se, por qualquer razão, isto se dava

sem exteriorização afetiva. Era pois a sorte dessas emoções, que podemos imaginar como grandezas variáveis, o que regulava tanto a doença como a cura. Tinha-se de admitir que a doença se instalava porque a emoção desenvolvida nas situações patogênicas não podia ter exteriorização normal; e que a essência da moléstia consistia na atual utilização anormal das emoções 'enlatadas'. Em parte ficavam estas como carga contínua da vida psíquica e fonte permanente de excitação para a mesma; em parte se desviavam para insólitas inervações e inibições somáticas, que se apresentavam como os sintomas físicos do caso. Para este último mecanismo propusemos o nome de 'conversão histérica'. Demais, uma certa parte de nossas excitações psíquicas é conduzida normalmente para a inervação somática, constituindo aquilo que conhecemos por 'expressão normal das emoções'". (Freud, 1974, p. 17)

Em 1912, um rompimento importante ampliou a psicanálise: Carl Jung (1875-1961) dedicou-se a uma teorização diferente daquela sustentada por Freud. A psicologia analítica encontrou muita resistência, mas também muitos adeptos. A principal diferença entre as teorias é o conceito de libido: para Jung ele se configura como energia psíquica geral e não de natureza exclusivamente sexual, esta última entendida por Jung como limitante, tendo em vista seu pansexualismo. A libido, por englobar assim os instintos em geral, encontra na vida as resistências e os conflitos que seriam os motivos dos sonhos.

"Propus que o conceito de energia, por nós utilizado em Psicologia Analítica fosse designado pelo termo 'libido'. A escolha pode não ser ideal, sob certos aspectos, mas me parece que este conceito merece a designação de 'libido', por razões de justiça histórica. Na realidade, Freud foi quem primeiro observou e expôs, de maneira coerente, determinadas relações psicológicas, servindo-se, então do termo conveniente de 'libido', embora acompanhado de uma definição, em correspondência com seu ponto de partida que era o da sexualidade. Além de 'libido', Freud emprega também as expressões 'instinto' ('instinto do eu') e 'energia psíquica' (como, por ex., na *Interpretação dos Sonhos*). Como Freud se limita exclusivamente, por assim dizer,

à sexualidade, para o fim a que ele se propunha era suficiente a definição sexual da energia como uma força instintiva específica. Quanto a uma teoria psicológica em geral, pelo contrário, é impossível recorrer a apenas uma energia sexual, isto é, a um instinto específico como conceito explicativo, porque a transformação da energia psíquica não é uma dinâmica meramente sexual. A dinâmica sexual é apenas um caso particular da totalidade da psique. Com isto não se lhe nega a existência, mas se lhe atribui o justo lugar.” (Jung, 1999, p. 28)

Outra diferença, talvez mais difundida, reside na distinção entre inconsciente individual e coletivo. O primeiro, criado pela repressão dos motivos de conflito da vida consciente; o segundo é herdado dos antepassados - os arquétipos -, manifestando-se principalmente nos símbolos religiosos. Jung se dedicou ao estudo sobretudo dos símbolos das religiões orientais e da alquimia medieval.

“O que chamamos símbolo é um termo, um nome, ou mesmo uma imagem que nos pode ser familiar na vida diária, embora possua conotações especiais além do seu significado evidente e convencional. Implica alguma coisa vaga, desconhecida ou oculta para nós. Muitos monumentos cretenses, por exemplo, trazem o desenho de um duplo enxó. Conhecemos o objeto, mas ignoramos suas implicações simbólicas. Tomemos como outro exemplo o caso de um indiano que, após uma visita à Inglaterra, contou na volta aos seus amigos que os britânicos adoravam animais, isto porque vira inúmeros leões, águias e bois nas velhas igrejas. Não estava informado (tal como muitos cristãos) que estes animais são símbolos dos evangelistas, símbolos provenientes de uma visão de Ezequiel que, por sua vez, tem analogia com Horus, o deus egípcio do Sol e seus quatro filhos. Existem, além disso, objetos tais como a roda e a cruz, conhecidos no mundo inteiro mas que possuem, sob certas condições, um significado simbólico.” (Jung, 1986, p. 22)

“Mas quando é um caso de sonho obsessivo ou de sonhos com grande carga emocional, as associações pessoais produzidas pelo sonhador não são, em regra,

suficientes para uma interpretação satisfatória. Em tais casos precisamos levar em conta o fato (primeiramente observado e comentado por Freud) de que num sonho muitas vezes aparecem elementos que não são individuais e nem podem fazer parte da experiência pessoal do sonhador. A estes elementos, como já mencionei antes, Freud chamava 'resíduos arcaicos' – formas mentais cuja presença não encontra explicação alguma na vida do indivíduo e que parecem, antes, formas primitivas e inatas, representando uma herança do espírito humano. [...]

[...] O meu ponto de vista sobre os 'resíduos arcaicos', a que chamo 'arquétipos' ou 'imagens primordiais', tem sido muito criticado por aqueles a quem falta conhecimento suficiente de psicologia e da mitologia. O termo 'arquétipo' é muitas vezes mal compreendido, julgando-se que expressa certas imagens ou motivos mitológicos definidos. Mas estes nada mais são que representações de um motivo – motivo de representações que podem ter inúmeras variações de detalhes – sem perder sua configuração original." (Jung, 1986, p. 67)

Apesar de se mostrar como uma distensão dentro do excesso racionalista que vinha sendo disseminado na época, não trataremos das questões psicanalíticas em nossa tese, centrando-nos exclusivamente naqueles temas expostos anteriormente, relacionados aos filósofos e artista citados.

Mas os conteúdos relativos ao orientalismo não teriam influenciado exclusivamente uma linha da psicanálise durante o período histórico tratado. Encontramos a filosofia oriental, uma extensão da religião e filosofia budista como um dos focos importantes dentro da abertura no pensamento ocidental. O budismo originou-se na Indochina, próximo ao ano 600 a. C. Seu fundador, Sidarta Gautama, príncipe nepalês que associa referências históricas e míticas, é conhecido como Buda – o desperto. Da Índia, a doutrina emigrou para a China, formando a seita Ch'an (meditação). Desta, chegou ao Japão, assumindo a forma zen. Um de seus fundamentos é o satori, uma espécie de intuição instantânea, atingida através do koan, exercício proposto pelos mestres zen-budistas que consiste em responder a uma pergunta qualquer feita por um discípulo de forma ilógica e aleatória. Outra possibilidade do

método é utilizar-se do grito ou da violência física (bofetada, pontapé etc) como resposta, permitindo que a mente do aprendiz capte, através do impacto da quebra racional, o conhecimento que busca.

“A palavra zen pode parecer estranha, mas vamos compará-la a outras mais conhecidas. Pensemos, por exemplo, na Vontade de Schopenhauer, autor que concebe *Die Welt als Wille und Vorstellung*, o mundo como vontade e representação. Segundo ele, existe uma vontade que se encarna em cada um de nós e produz essa representação que é o mundo. Essa mesma idéia é encontrada, sob nome diferente, em diversos filósofos. Bergson fala do élan vital, do ímpeto vital; Bernard Shaw fala de the life force, a força vital – que é a mesma coisa. Mas há uma diferença: se, para Bergson e Shaw, o élan vital são forças que devem se impor, nós devemos continuar sonhando e criando o mundo. Para o sombrio Schopenhauer e para Buda, o mundo também é sonho; mas, no caso, devemos deixar de sonhá-lo e podemos chegar a isso mediante exercícios prolongados. De início, temos o sofrimento, que vem a ser o zen. O zen produz a vida que é, forçosamente, infelicidade. Na verdade, o que é viver? Viver é nascer, envelhecer, adoecer e morrer.” (Borges, 1982, p. 99)

São fundamentais para o budismo o vazio da mente, o silêncio interior, a contemplação intuitiva (em oposição à meditação racional abstrata ocidental). O budista cultiva o amor à natureza, exercitado por toda espécie de trabalhos manuais, levando ao desenvolvimento individual mediante o auto-conhecimento. Trata-se de uma disciplina que busca a paz, plenitude e ausência total de sofrimento (nirvana), atingidos pela evasão do eu, que é a realização da sabedoria. A apreensão intelectual da doutrina de Buda não parece importante; o essencial é a iluminação íntima, algo semelhante ao êxtase do ocidente.

“O que é pois o nirvana? Boa parte do interesse que o budismo despertou no Ocidente deve-se a essa linda palavra. Aliás, parece impossível que a palavra nirvana não oculte algo extraordinário. O que é nirvana, literalmente? É extinção, ato de apagar.

Muitos supõem que, ao atingir o nirvana, a pessoa se apaga; portanto, o grande nirvana ou a extinção ocorreria quando ela morresse. Um orientalista austríaco manifestou uma opinião contrária: o Buda usava simplesmente a física de seu tempo; ou seja, nessa época, a idéia de extinção era diferente; pensava-se que, ao se apagar, uma chama não se extinguiu; ela continuaria vivendo; perduraria em outro estado. Dizer 'nirvana' não significa necessariamente falar de extinção. Pode significar também que continuamos existindo de outra maneira – uma maneira inconcebível para nós. As metáforas dos místicos geralmente têm um teor de redundância. As metáforas budistas não. Quando se fala do nirvana, não há referências ao 'vinho do nirvana', à 'rosa do nirvana' ou ao 'abraço do nirvana'. Ao contrário, ele é comparado a uma ilha firme, no meio da tempestade. Ou então a uma torre muito alta. Pode também ser comparado a um jardim. Trata-se sempre de alguma coisa que existe por si mesma e para além de nós." (Borges, 1982, p. 112)

"Chegando ao Japão, a doutrina se ramifica em diversas seitas. A zen é a mais famosa. Ela apresenta um método novo para se chegar à iluminação, que só funciona depois de muitos anos de meditação. Não se trata de uma série de silogismos. Antes, chega-se a ela bruscamente. É preciso intuir a verdade no momento exato. O método chama-se satori e consiste num fato. Devemos, segundo os doutores do zen, chegar à verdade mediante uma intuição brusca, uma resposta ilógica. Sempre pensamos em termos de sujeito e objeto, causa e efeito, lógico e ilógico, uma coisa e seu contrário. É preciso ultrapassar essas categorias." (Borges, 1982, p. 107)

Após essa breve exposição dos elementos do pensamento que se incorporavam na cultura ocidental da época, propiciando a possibilidade de desenvolvimento e descentralização da visão européia de mundo, passaremos a tratar da contextualização em relação à pintura que também era alvo de profundas transformações.

### 1.3 – A arte através da pintura

A representação do mundo objetivo pelas artes do ocidente no crepúsculo do século XIX e na aurora do século XX, toma uma direção pouco esperada para os olhares de então. O comportamento fiel à realidade material imediata, ao se representar os objetos, pareceu sofrer um grande abalo, transformação ou transgressão. Presenciou-se uma deformação de visualidade proporcionada pelos artistas da época, em oposição ao caráter essencialmente figurativo das imagens cultivadas até aquela época.

“O movimento impressionista, que rompeu decididamente as pontes com o passado e abriu caminho para a pesquisa artística moderna, formou-se em Paris, entre 1860 e 1870; apresentou-se pela primeira vez ao público em 1874, com a exposição de artistas ‘independentes’, no estúdio do fotógrafo Nadar.” (Argan, 1996, p. 75)

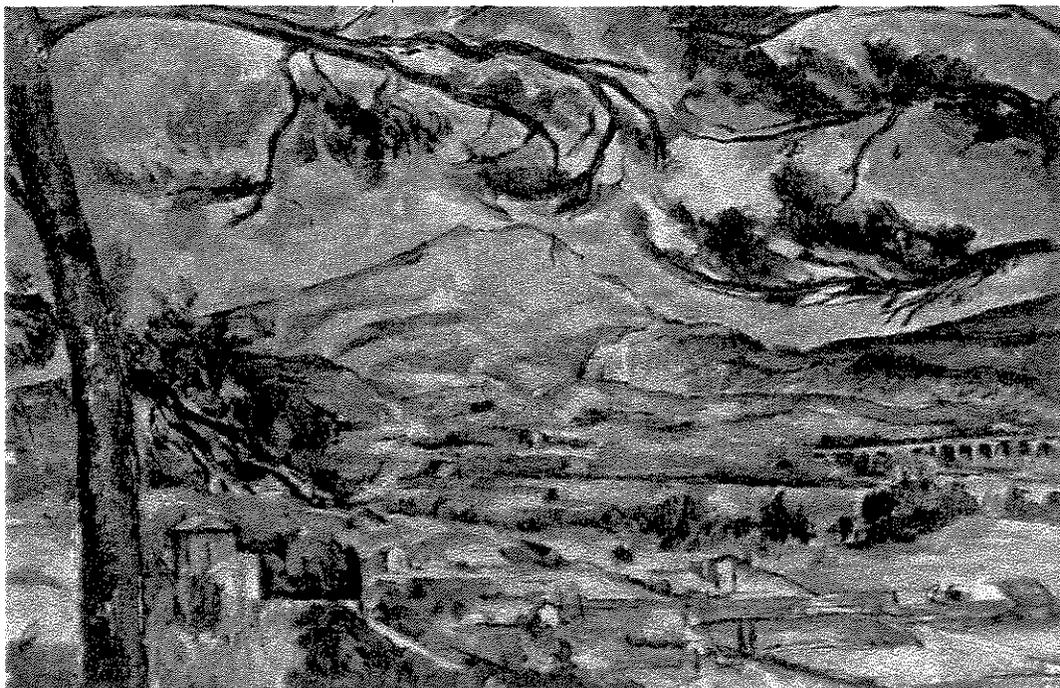
Dentre as manifestações artísticas presentes nesse período, a pintura incorporou uma grande parcela da transformação do olhar/ver aí deflagrada, considerando-se o posicionamento cromático dos impressionistas que, no último quarto do século passado, exploravam a pintura fora do confinamento de seus ateliês. A intenção da representação era ainda figurativa, porém tomada através de relações essencialmente plásticas cromáticas. Suas características principais eram procurar uma relação direta com a natureza, pintando ao ar livre, absorvendo uma paisagem por sua impressão, pela sensação causada aos sentidos daquela aparência exterior. A iluminação natural, assim, era a matéria-prima para os impressionistas e essas luzes naturais plasmaram-se como inaugurais.

“Nas discussões no café Guerbois, porém, haviam concordado sobre alguns pontos: 1) a aversão pela arte acadêmica dos *salons* oficiais; 2) a orientação realista; 3) o total desinteresse pelo objeto, a preferência pela paisagem e natureza morta; 4) a recusa dos hábitos de ateliê de dispor e iluminar os modelos, de começar desenhando

o contorno para depois passar ao *chiaroscuro* e à cor; 5) o trabalho *en plein air*, o estudo das sombras coloridas e das relações entre cores complementares. Quanto a este último ponto, há uma referência inegável à teoria óptica de Chevreul sobre os contrastes simultâneos; a tentativa deliberada de fundar a pintura sobre as leis científicas da visão ocorrerá apenas em 1886, com o Neo-Impressionismo de SEURAT e SIGNAC.” (Argan, 1996, p. 76)

“O domínio momentâneo sobre o permanente e o contínuo, o sentimento de que cada fenômeno é uma constelação transitória, efêmera, uma onda que desliza e foge no rio do tempo, rio este em que ‘não se pode entrar duas vezes’, eis a forma insimplificável a que o impressionismo se pode reduzir. Todo o método do impressionismo, com os seus expedientes artísticos e os seus truques tende, acima de tudo, a dar expressão a este ponto de vista heracliteano e a acentuar que a realidade não é um ser, mas um devir, não um estado, mas um processo. Toda a pintura impressionista é a estratificação de um momento no *perpetuum mobile* da existência, a representação de um equilíbrio precário, instável no jogo de forças antagônicas. A visão impressionista transforma a natureza num processo de crescimento e decomposição. Tudo que é estável e coerente se desintegra, por ele, em metamorfoses e assume o caráter do incompleto e do fragmentário. A reprodução do ato subjetivo em vez do substrato objetivo do visto, com que se inicia a história da moderna pintura-perspectiva, atinge, agora, a sua culminação. A representação de luz, de ar e atmosfera, a desintegração da superfície uniformemente colorida em manchas e pontuações de cor, a decomposição da cor localizada em *valeurs*, em valores de perspectiva e aspecto, jogo de luz refletida e de sombras iluminadas, as pontuações agitando-se em tremores e as pinceladas rápidas, vagas e abruptas, toda a técnica improvisada com o seu esboçar rápido e informe, a percepção fugaz e aparentemente descuidada do objeto, e o brilhante caráter do acidental da execução não vêm a exprimir, em última análise, senão esse sentimento de uma realidade vibrátil, dinâmica, sempre em transformação que começou com a reorientação da pintura pelo emprego da perspectiva.” (Hauser, 1982, p. 1050)

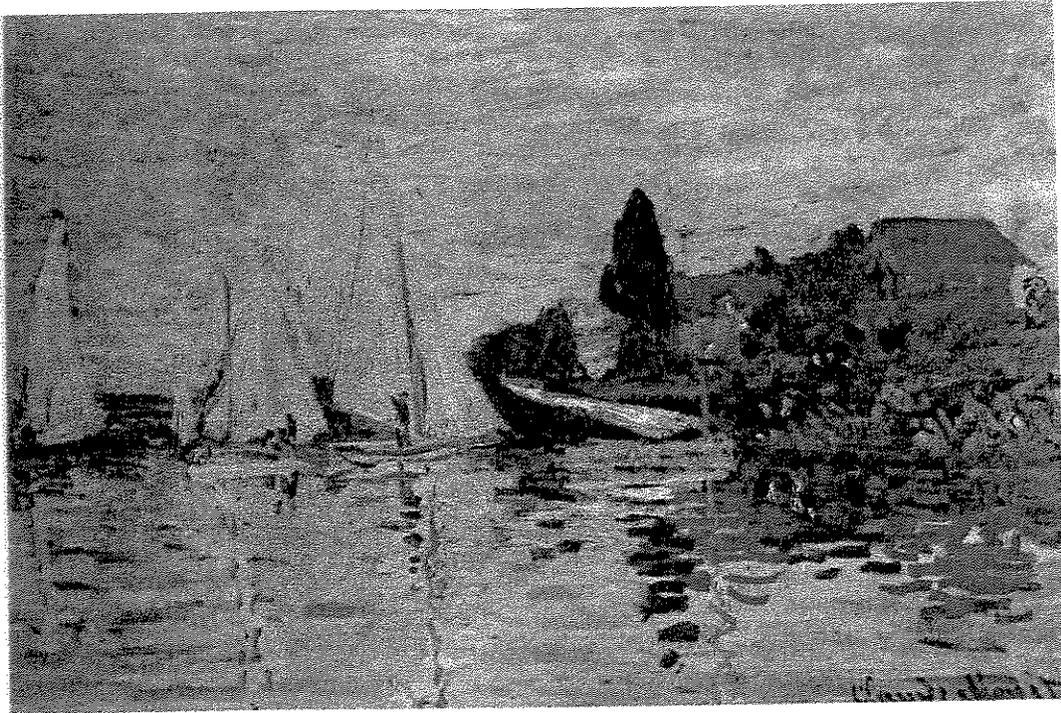
Como evidenciado acima, o vetor da ciência apontará para outros movimentos e tendências, a partir do impressionismo, impulsionando a pintura para a arte moderna do século XX, fortemente atenta à racionalidade, porém sempre existindo em contraponto com manifestações não-rationais . A quantidade de formas plásticas expressivas nascidas como resultado visual desse novo comportamento dos artistas pintores foi notória. Averiguamos estilos em que se percebe a gama das tendências mais racionais até aquelas mais intuitivas, que se arrastaram pelo século XX adentro, multifacetando a concepção de arte vigente e multiplicando movimentos de vanguarda, instaurando novos olhares às novas luzes e às outras cromaticidades. Do lado racional encontramos Cézanne (1839-1906), apontando para o cubismo e influenciando a pintura rumo ao não figurativo. De outro lado temos Monet (1840-1926), por muitos reconhecido como o mentor do impressionismo, com maior afinidade pela postura sensível, sutil.



*Paul Cézanne - Mont Saint-Victoire, 1885-1887*



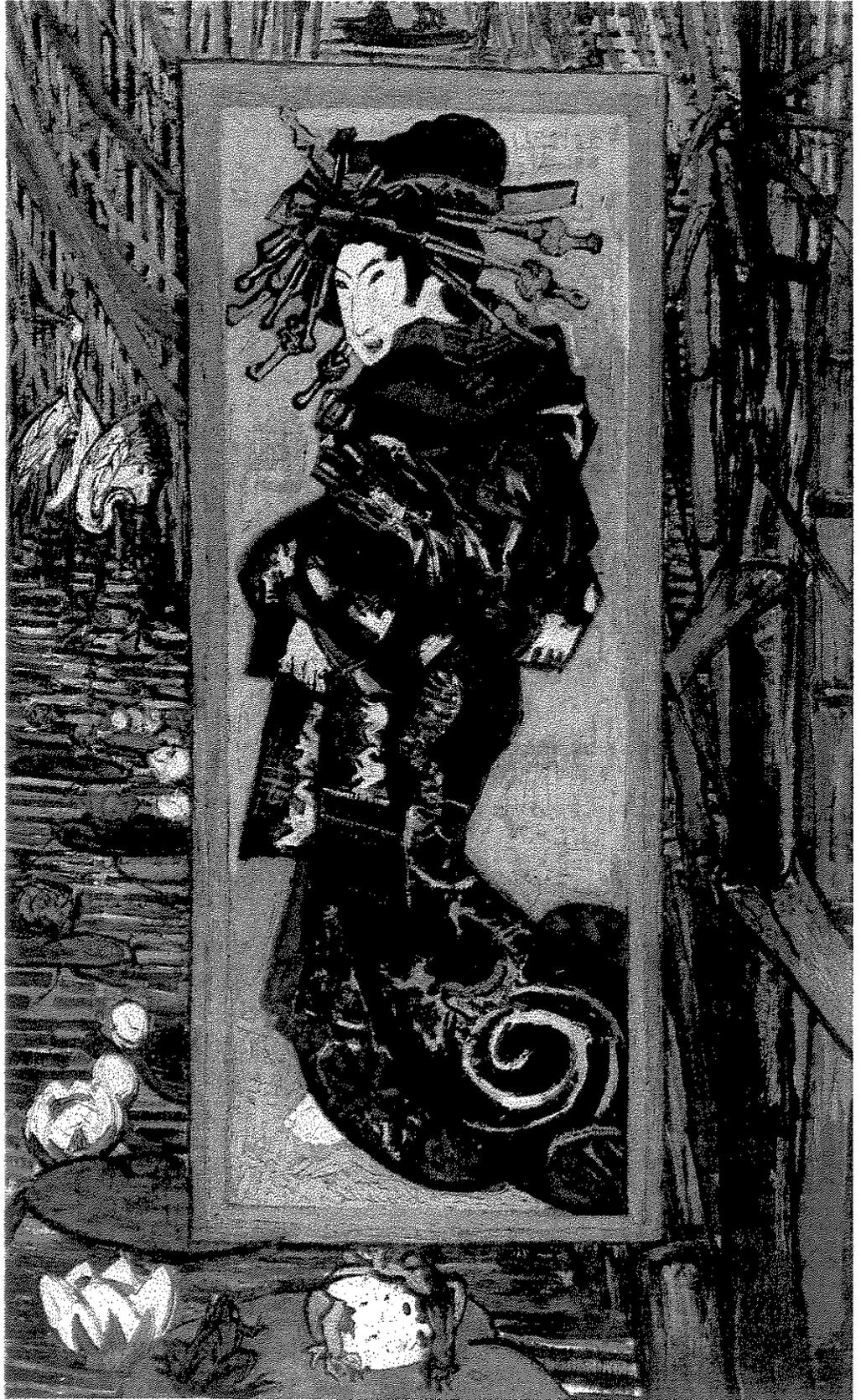
*Claude Monet - A Cathedral, 1894*



*Claude Monet - Regatas em Argenteuil, 1872*

A exemplo da filosofia e religião, a marca orientalista ficou registrada também na pintura do período. Podemos constatar sua forte influência explícita em Monet – ele retratou sua primeira esposa em trajes japoneses, além de construir em sua propriedade a famosa ponte japonesa que também veio a pintar. Em van Gogh (1853-1890) também constatamos a influência do oriente mostrada em escritos seus, e no estudo de composição e cromatismo das gravuras japonesas então recém-chegadas à Europa. Na própria coleção particular de Monet em Giverny podemos encontrar várias dessas gravuras.

Paul Gauguin (1848-1903), pode ser considerado um outro exemplo com sua explosão cromática que o levou a desenvolver seu trabalho na Oceania. Porém Monet parece ter se identificado com maior nitidez às impressões orientais ligadas ao pensamento zen-budista se considerarmos a atmosfera não só da sutileza de sua expressividade, mas também do caráter de movimento e silêncio mental sugerido por seus quadros.





### 1.3.1 – Algumas Impressões do período

Dentre as diversas formas de expressividade surgidas nos períodos impressionista e pós-impressionista, citamos os pintores que mais explicitamente estão relacionados com as idéias aqui desenvolvidas. Em meio aos artistas conhecidos historicamente, talvez Paul Cézanne (1839-1906) tenha sido um dos primeiros a desfigurar as imagens imediatas, ou “reais”, da forma sugerida pela compreensão de racionalização enquanto tratada com a intencionalidade do sujeito.

A racionalidade com que Cézanne trata, por exemplo, uma paisagem, considerando sua capacidade ímpar de observar analiticamente um tema natural, transforma o objeto visual num quebra-cabeças, um mosaico articulado cuidadosamente através de suas pinceladas. O cuidado com que trabalha a composição de suas paisagens pode ser verificado não somente no resultado da obra como um todo, mas em cada segmento de superfície das telas. Considerando tal característica citada, podemos perceber um tratamento, senão inédito, bastante incomum na linha da pintura figurativa até o momento praticada .

“Seus esforços são inteiramente dedicados a manter a sensação viva durante um processo analítico de pesquisa estrutural, que certamente é um processo do pensamento; durante o processo, a sensação não só se mantém como ainda torna-se mais precisa, organiza-se, revela toda coerência e a complexidade de sua estrutura.” (Argan, 1996, p. 110)

Esse tipo de comportamento racional e científico na pintura vinha sendo mais rigorosamente estabelecido e mais especialmente teorizado por um artista pertencente ao que se convencionou tratar por neo-impressionismo, divisionismo, ou pontilhismo: Georges Seurat (1859-1891) aquele que parecia ser o mais consciente e atuante dos pintores da época no que se refere à possível relação entre arte e ciência sob a perspectiva do estudo da luz e das



*Paul Cézanne - Jogadores de Cartas, 1890-1892*

cores, buscando conhecer, inclusive, teorias físicas para aplicação em sua pintura.

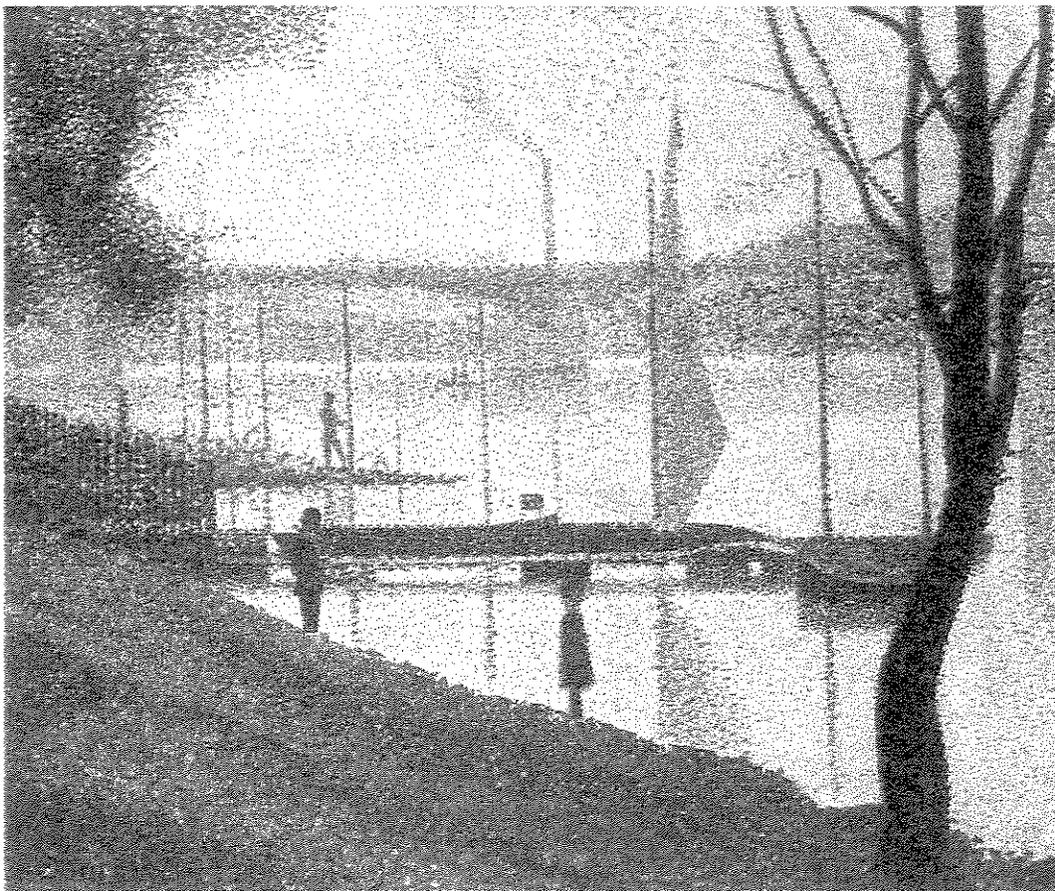
“Os estudos experimentais de Holmholtz (1878) e Rood (1881) desenvolvem as descobertas de Chevreul sobre o contraste simultâneo e as cores complementares que, publicadas em 1839, haviam dado um fundamento científico ao Impressionismo. Em 1880, Sutter, estudando os fenômenos da visão, sustenta que a arte deve encontrar um plano de entendimento com a ciência, centro vital da cultura da época. Ao mesmo tempo, um jovem pintor, Seurat, começa a elaborar e experimentar uma teoria própria de pintura, baseada na óptica das cores, à qual corresponde uma nova técnica cientificamente rigorosa.” (Argan, 1996, p. 75)

O pontilhismo por Seurat utilizado e reconhecido era a corporificação na arte do princípio da mistura óptica, no qual se obtém a síntese cromática na retina e não sobre uma superfície utilizada como base para a mistura de pigmentos. Dessa forma, as cores não estariam depositadas sobre a tela; elas seriam percebidas através da justaposição de pontos que contêm as cores componentes da cor resultante, sendo obtida no momento em que o quadro é observado de determinada distância. Esse pontilhismo tomado ao extremo pode mostrar a tendência também analítica de Seurat. A pulverização do imediato observado coloca o pintor como um artista que se destaca através de uma linha de pesquisa da cor, interferindo acentuadamente na própria construção - ainda que representativa - material do objeto.

Tendo em mente este recurso teórico do pintar (já realizado por outros pintores, porém sem o caráter fundamental e decisivo que se coloca em sua pintura), Seurat chega a um domínio técnico tal em que lhe é permitida (ou obrigada) uma grande simplificação formal, conduzindo-o à síntese do observado. Retiram-se detalhes, e o que existe de "dispensável" dentre os elementos que organizam a composição, parece ser tomado como desnecessário e até prejudicial à transmissão do sentimento do artista; parece também conferir às imagens uma vazão consciente do emocional, sintonizando o pintor com as aspirações e o repensar da arte do século XX .

Mas não só pela racionalidade mais contemplada pode-se observar os fenômenos de desfiguração propiciados pela luz. Claude Monet (1840-1926) poderia ser colocado como um representante do lado aparentemente oposto, ou seja, aquele que se utiliza de uma técnica de representação mais intuitiva, percebidas a fluência de suas pinceladas e o aspecto diáfano com que tratou tanto a natureza como o mundo dos objetos construídos pelo homem, principalmente a partir da década de 90 do século XIX.

Depositando em sua produção imagética um desvincular da percepção



*Georges Seurat - Le Pont de Courbevoie, 1886*

cotidiana, a natureza parece poder ser vista em sua qualidade espiritual independentemente do sentido religioso. Essa dimensão de refigurações sensíveis parece calar a razão sem ofendê-la, acrescentando à materialidade, e não buscando suprimi-la.

“Quando jovem, Monet havia elaborado e aplicado uma técnica rápida para captar em flagrante uma imagem perceptiva que não podia durar senão poucos instantes; mais tarde ele elabora uma técnica capaz de registrar e dar visualidade às durações da impressão, sua ocorrência nos longos tempos da existência psíquica e não apenas no espaço plano, superficial, do choque perceptivo.”

Para explicar Bonnard, deveríamos recorrer ao pensamento bergsoniano do continuum espaço-temporal, mas valeria a pena verificar o quanto a experiência da pintura de

Monet teria contribuído para a formação do pensamento de Bergson, sempre muito atento às questões da arte e da poesia.” (Argan, 1996, p. 102)

Outra postura que se direcionou para o lado não científico da pintura foi o simbolismo. Apesar de não cultivar elementos como a pura visualidade defendida pelos impressionistas, ele reclama a parcela da vivência humana não ligada às relações do racional, aproximando-se das evocações mais espiritualistas em suas diversas expressões. Encontrando fundamentações nas poéticas literárias da época, percebemos suas talvez primeiras emanações no romantismo dos sonhos, das visões e do sublime em Willian Blake (1757-1825):

“O Simbolismo, ainda que contrário à pura visualidade impressionista, não se contrapõe ao Impressionismo como conteudismo ou formalismo, mas tende a transformar os conteúdos assim como o Impressionismo muda o valor das formas. A arte não representa – revela por signos uma realidade que está aquém ou além da consciência. As imagens que se erguem das profundezas do ser humano encontram-se com as que provêm do exterior: o quadro é como uma tela diáfana através da qual se opera uma misteriosa osmose, se estabelece uma continuidade entre o mundo objetivo e o subjetivo. [...] Se o Impressionismo pretende fornecer sensações visuais que já são, enquanto tais, atos cognitivos, o Simbolismo pretende suscitar reflexões sobre tudo o que é incontestavelmente real, mesmo que não se apresente à vista. Todavia, não há, em princípio, antíteses radicais com o Impressionismo.

Mallarmé gostava de se definir como ‘poeta impressionista e simbolista’, e assim os neo-impressionistas como Gauguin não excluem uma síntese das duas tendências, pelo contrário, aspiram a ela.” (Argan, 1996, p. 83)

Se continuarmos pelo caminho linear histórico ocidental, iremos ao encontro da subsequente etapa rumo à desconstrução da imagem na pintura. Desconstrução, mais especificamente, porque nos deparamos com uma

abordagem mais radicalmente analítica do objeto, uma muito explícita preocupação dominante do cubismo, como podemos verificar em Pablo Picasso (1881-1974), artista reconhecido como um dos expoentes do período.



*Claude Monet - Waterlilies, 1916-1919*

O universo cubista aprofunda o sentimento da tendência à abstração e expressão, podendo ser verificado na linha geométrica assumida com ampla liberdade. Inicialmente, esta opção geométrica incidiria no objeto em si,

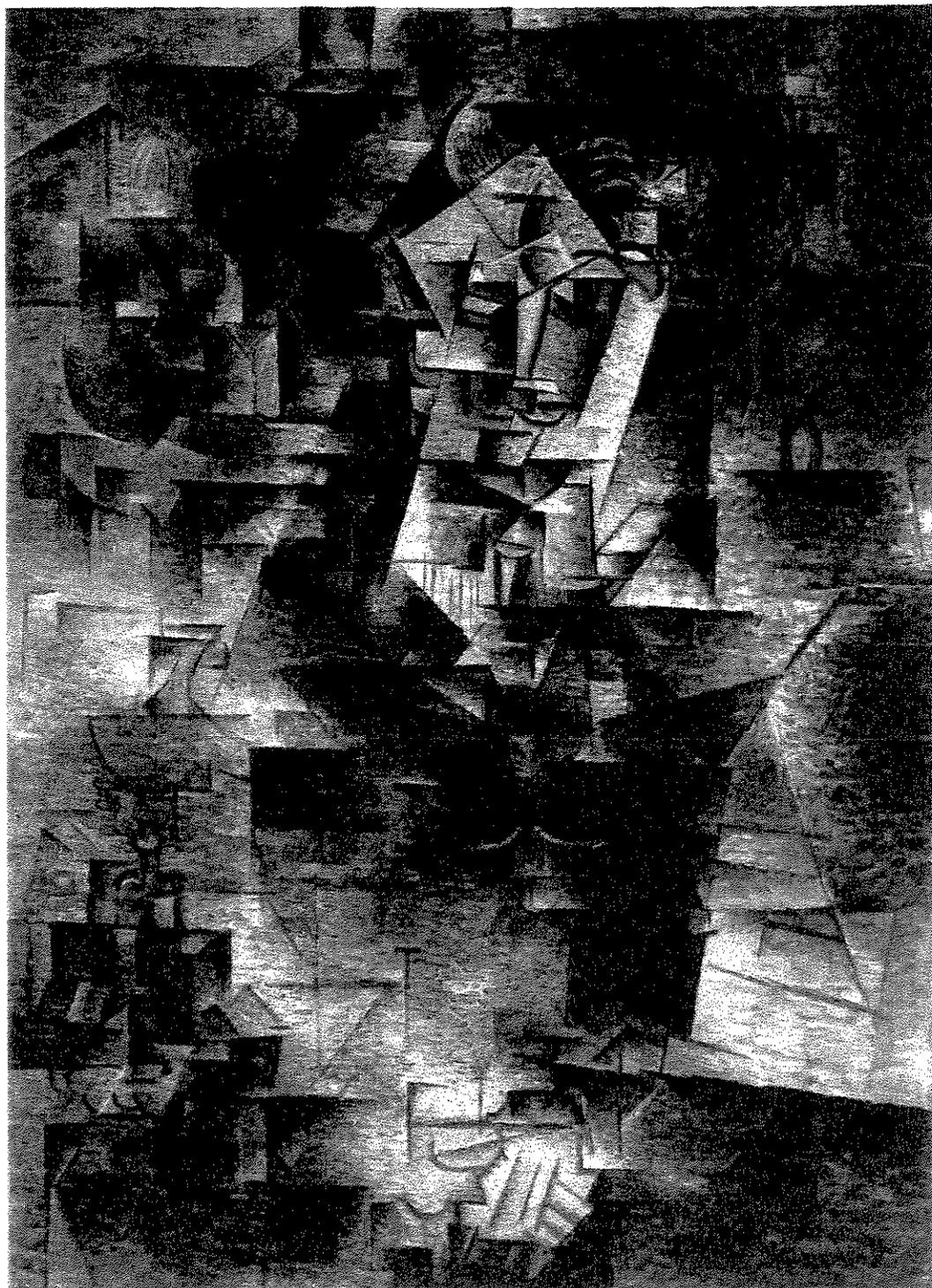


*William Blake - Newton, 1798*

desvinculado de qualquer ambiência, como que uma amostra do complexo imagético recolhida para análise nos ateliês-laboratórios. Com a progressiva “dissecação” do objeto atingimos a última fase cubista, na qual a análise das formas se expande até atingir todo o envolvimento em que se inserem os objetos, colocando a totalidade da desconstrução como tônica do quadro, tornando-se completamente instaurada na imagem.

Tais imagens, porém, não renunciam à percepção imediata: os objetos inexistem na sua forma convencionalmente percebida, mas a referência ao figurativo transpira a não-rejeição à realidade. Neste sentido, podemos considerar a atitude cubista como um retorno, ou melhor dizendo, um resgate, obviamente com tratamento mais incisivo e consciente, daquilo encontrado em Cézanne há décadas atrás, principalmente se considerada a fase conclusiva do cubismo: objeto e paisagem racionalizados a ponto de serem

transportados para a tela com as modulações oriundas da análise. Uma resposta visual à estruturação cerebral do visível.



*Pablo Picasso - Portrait de Daniel-Henry Kahnweiler, 1910*



*Braque - La Roche-guyon, 1909*

A partir daqui perceberemos esta nítida postura cerebral que se tornará mais dominante dentro do século vinte em todas as áreas do conhecimento, incluindo as artes. Não que este seja o momento de origem, mas um tempo que se configura como cosmovisão e atitude implícitas e explícitas da cultura predominantemente racional da época. Um sentimento já resgatado pela Renascença, observado em diferentes tonalidades e força nas grandes civilizações antigas.

A contextualização do período histórico aqui apresentada, a partir do pinçamento de temas que se relacionam intimamente com nossos objetivos dentro do espaço limitado de nossa tese, obviamente não está livre de supressões de elementos entendidos como relevantes, conforme os diversos pontos de vista possíveis. Essa constante incompletude parece se destacar em trabalhos que pretendem sinalizar para um opção de maior abrangência disciplinar perante o conhecimento. E, seguindo essa tonalidade dentro da presente pesquisa, passaremos a enfocar um ambiente em que a reflexão e a expressão artística passam a nos conduzir na direção das posturas específicas em metafísica com as quais nos propusemos dialogar.

# **Capítulo 2**

## **As Metafísicas**

# As metafísicas

## 2.1 – Origens e parâmetros

Merece especial atenção a necessidade de se apresentar a origem do termo *metafísica* com o qual trabalhamos, primeiro pela razão de ter sido utilizado com sentidos muito diferenciados e específicos dentro das diversas doutrinas filosóficas. Outra razão para o devido cuidado é a recente massificação do termo, apropriado pela mídia para fins de comercialização de idéias e produtos extraídos do conhecimento esotérico, causando toda espécie de deturpação, confusão e preconceito, próprios das estratégias pertinentes ao consumo de massa. Na medida em que se desenvolver a exposição das diferentes abordagens metafísicas, buscaremos esclarecer seu significado dentro do presente trabalho, pois como coloca o filósofo francês Henri Bergson, “somos livres para dar às palavras o sentido que queiramos, contanto que tomemos o cuidado de defini-lo...” (Bergson, 1984, p. 11)

O termo metafísica foi criado por Andrônico de Rodes, no século I a.C. para designar a série de livros de Aristóteles ordenados por letras do alfabeto grego que diziam respeito ao que o próprio Aristóteles chamou *filosofia primeira*. Por estarem tais livros classificados e publicados após os seus oito livros da Física, passou-se a chamá-los Metafísica, em grego, “que está depois da física”, ou “as coisas que estão atrás das coisas físicas”. Apesar da origem classificatória, essa designação mostrou-se eficiente pelo fato de que a “*filosofia primeira*” trata do “*mais além de*”, ou “*por detrás de*”, em relação aos estudos físicos ou da natureza.

Talvez seja pertinente repetirmos a famosa frase do filósofo William James,

que define a metafísica como “apenas um esforço extraordinariamente obstinado para pensar com clareza”. A maioria dos homens se satisfaz em sobreviver, ocupando-se mais em aprimorar sua capacidade para a sustentação da vida, e muito poucos pensam nas questões básicas da existência – no sentido de que são fundamentais e das quais dependem outras tantas. Por isso a metafísica pode ser colocada como a busca não só do conhecimento, mas principalmente do entendimento.

Por outro lado, a metafísica se vale, para início de seu trabalho, dos mesmos dados retirados do senso comum, aqueles que a maioria dos homens admitem por se apresentarem como axiomas ou alguma espécie de convicção interior – a certeza da morte, por exemplo.

“Ora, o *datum*, ou dado, significa literalmente algo que nos é oferecido, posto à nossa disposição. Assim, tomamos como dado de um problema certas convicções elementares do senso comum que todos ou a maioria dos homens estão aptos a sustentar com alguma persuasão íntima, antes da reflexão filosófica e, usualmente, resultam da tentativa de conciliar certos dados entre si. São, pelo contrário, ponto de partida para teorias, as coisas por onde se começa, visto que, para que se consiga alguma coisa, devemos começar por alguma coisa, e não se pode gastar o tempo todo apenas começando. Observou Aristóteles: ‘Procurar a prova de assuntos que já possuem evidência mais clara do que qualquer prova pode fornecer é confundir o melhor com o pior, o plausível com o implausível e o básico com o derivativo’. (*Física*, Livro VIII, Cap. 3)” (Taylor, 1969, p. 15)

Tais pontos de partida para a reflexão, que adiante podem vir a se tornar uma teoria mais acabada, correm o risco de se tornar falsos em algum momento, uma vez que a filosofia deve submeter-se à sua época, considerando o avanço alcançado pelas diferentes áreas do conhecimento. Assim, as teorias – incluindo aquelas metafísicas – devem possuir um movimento constante de atualização de seus dados, evitando que essas mesmas teorias se tornem

exclusivamente uma justificativa para aquilo em que queremos acreditar. Aqueles que se encontram na condição de ocupar-se com outros níveis de atividades além dos problemas práticos, necessitam questionar-se sobre diversas coisas, mas responder a pergunta crucial e ao mesmo tempo tão básica parece invadir as mentes com uma freqüência avassaladora: “quem, ou o que sou?” talvez seja a mais importante questão levantada em toda nossa existência. Quando nos voltamos ao trabalho de formular respostas, somos levados a considerar duas realidades que se apresentam como um “mim mesmo”, um “eu”, e outra, se constituindo no meu próprio corpo físico. Este é um dado aceito pelo nosso senso comum, sendo anterior à reflexão, e independentemente de toda a dúvida sobre a natureza dessas duas realidades ou da relação entre elas. A partir disso, ao menos é possível admitir que tal relação poderá se expressar em três níveis básicos: na identidade do eu com o corpo; na possessão, ou seja, na capacidade do eu possuir um corpo; na interligação especial do eu com o corpo, sendo o eu algo muito diferente do corpo. Dessas três relações possíveis surgem a variadas concepções que se formulam em diversas teorias.

“Ora, qual é a ligação entre mim e meu corpo? Que espécie de relações estou afirmando pelo indicativo verbal ‘tenho’, quando digo com tanta confiança que tenho um corpo? Abstratamente parecem existir apenas três possibilidades genéricas. Em primeiro lugar, eu ter um corpo poderá consistir, simplesmente, na identidade do eu com o corpo. Segundo, pode equivaler a uma *possessão*, como o eu ter um corpo consistir, essencialmente, nesse corpo estar entre as várias outras coisas que são minhas ou possuo e, ao mesmo tempo, talvez, ser de algum modo único entre essas coisas. Ou, finalmente, poderá existir alguma ligação especial, talvez altamente metafísica, entre os dois [eu mesmo e meu corpo], como a de que eu, como pessoa, seja uma coisa, o meu corpo outra coisa muito diferente, ambas interligadas de algum modo especial, apropriadamente expresso pela afirmação de que um *tem* o outro.”(Taylor, 1969, p. 20)

O *materialismo* identifica o eu com o corpo, pois nada além da matéria possui condições para formar o corpo que se apresenta, vivo e pertencente ao reino

animal. A morte do organismo animal se constitui como fim de determinada pessoa, sendo que nada mais existe dela além da sua decomposição física.

“Por ‘identidade’ o materialista deve entender uma rigorosa e total identidade do eu com o corpo, e nada menos do que isso. Ora, afirmar a respeito de qualquer coisa, X, e de qualquer coisa, Y, que X e Y são idênticos, ou que realmente são uma e a mesma coisa, equivale a estar pronto a afirmar a respeito de X toda e qualquer particularidade, toda e qualquer qualidade que também afirme a respeito de Y, e *vice versa*. Isso é simplesmente uma consequência da identidade de ambas as coisas, pois se existir qualquer particularidade que possa ser verdadeiramente atribuída ao objeto Y, então segue-se, logicamente, que X e Y são duas coisas diferentes e não a mesma coisa.” (Taylor, 1969, p. 22)

“Essa concepção materialista de uma pessoa tem a grande vantagem da simplicidade. Sabemos que existem corpos, que existem corpos animais vivos e que alguns destes são, na linguagem comum, denominados homens. Uma pessoa, portanto, nessa concepção, nada é de misterioso ou metafísico, pelo menos, no que diz respeito à *espécie* de coisa que é.

Uma consequência dessa simplicidade é que não precisamos especular sobre as relações entre o nosso corpo e o nosso espírito, ou indagar como estarão associados, ou como atuará um sobre o outro; todas essas questões perdem sentido dentro desse quadro conceptual, que nega, em primeiro lugar, estarmos tratando com duas coisas distintas.” (Taylor, 1969, p. 21)

Uma vez que o materialismo nega terminantemente e por princípio a existência do espírito, a metafísica não pode lhe propiciar qualquer sentido, pois todo fenômeno, por mais sutil que seja, será sempre compreendido como alguma espécie de rarefação ou subproduto da matéria. O próprio pensamento, a memória e os sentimentos estariam alojados no cérebro físico ou seriam derivados de relações bioquímicas e psicofísicas desse órgão altamente evoluído no ser humano. Muitos experimentos científicos desde o século XIX

vêm tratando as regiões cerebrais como passíveis de serem aferidas numericamente, procurando estabelecer fórmulas matemáticas para a quantificação dos fenômenos psicológicos.

De outro lado, o *dualismo* distingue de forma radical a alma ou espírito humano de seu corpo, dadas as propriedades específicas apresentadas do ponto de vista do conhecimento, da moral ou dos desejos, por exemplo, uma vez que o corpo possui incontestavelmente uma natureza como objeto físico. Seria talvez estranho afirmar que o corpo ou parte dele deseja estar em determinado lugar, odeia uma outra pessoa, é fiel etc. Desse modo, no dualismo a pessoa é identificada com a alma ou espírito, sendo o corpo um objeto de posse ou de uso.

“A mais simples e mais radical de tais concepções *identifica* a pessoa ou eu com a alma ou espírito, e declara que as suas relações com o corpo são quase acidentais, de mera ocupação, posse ou uso. Assim, Platão e muitos filósofos místicos, antes e depois dele, conceberam o corpo como uma verdadeira prisão da alma, uma coisa grosseira, feita de barro, da qual um dia a alma jubilosamente se evade para viver sua própria existência independente e livre, à semelhança da ave que foge de sua gaiola ou da cobra que se desembaraça da pele. Uma pessoa, assim concebida, é uma substância não-material – um *espírito*, na acepção mais estrita – relacionada com um corpo animal tal como o possuidor e a coisa possuída, o residente e a residência, ou o usuário e a coisa usada.” (Taylor, 1969, p. 24)

As vertentes que optam pela distinção entre corpo e espírito são diversas, caracterizando-se pelo tipo de relação existente entre essas duas realidades. O *idealismo* sustenta que os corpos em geral, incluindo o próprio, existem como idéias em determinado espírito. É um termo muito amplo em filosofia, relacionando-se com grande número de sentidos e, assim sendo, elegemos alguns aspectos mais gerais sobre o mesmo. Também conhecido por formalismo, o termo foi utilizado inicialmente pelo pensador e matemático alemão Gottfried Leibniz (1646-1716), referindo-se a Platão (c. 428 – 347 aC) e a outros filósofos para os quais a realidade é redutível, em última análise,

à idéia, ou forma. Toda doutrina ou atitude em que o princípio central reside nos ideais dirigindo as ações humanas, pode ser considerado idealismo, desde que tenha como ponto de partida para reflexão o “eu”, ou “sujeito”, ou “consciência”, ao invés do “mundo externo”. Para Platão, a idéia é o objeto do conhecimento intelectual, a realidade metafísica, transcendente ao mundo sensível. As coisas são, para ele, aparências ou reproduções imperfeitas das idéias que estão fora dessas coisas, mas estão dentro de nós, adormecidas em nossa alma que as contemplou em existências anteriores. Conhecer seria, nesse sentido, lembrar-se. Em seu célebre *mito da caverna* (livro VII, da *República*), Platão resume alegoricamente sua concepção a respeito da realidade e do significado da filosofia:

“Imaginemos uma caverna separada do mundo externo por um alto muro, cuja entrada permite a passagem da luz exterior. Desde seu nascimento, geração após geração, seres humanos ali vivem acorrentados, sem poder mover a cabeça para a entrada, nem locomover-se, forçados a olhar apenas a parede do fundo, e sem nunca terem visto o mundo exterior nem a luz do Sol. Acima do muro, uma réstia de luz exterior ilumina o espaço habitado pelos prisioneiros, fazendo com que as coisas que se passam no mundo exterior sejam projetadas como sombras nas paredes do fundo da caverna. Por trás do muro, pessoas passam conversando e carregando nos ombros figuras de homens, mulheres, animais cujas sombras são projetadas na parede da caverna. Os prisioneiros julgam que essas sombras são as próprias coisas externas, e que os artefatos projetados são os seres vivos que se movem e falam. Um dos prisioneiros, tomado pela curiosidade, decide fugir da caverna. Fabrica um instrumento com o qual quebra os grilhões e escala o muro. Sai da caverna, no primeiro instante, fica totalmente cego pela luminosidade do Sol, com a qual seus olhos não estão acostumados; pouco a pouco, habitua-se à luz e começa ver o mundo. Encanta-se, deslumbra-se, tem a felicidade de, finalmente, ver as próprias coisas, descobrindo que, em sua prisão, vira apenas sombras. Deseja ficar longe da caverna e só voltará a ela se for obrigado, para contar o que viu e libertar os demais. Assim como a subida foi penosa, porque o caminho era íngreme e a luz ofuscante, também o retorno será penoso, pois será preciso habituar-se novamente às trevas, o que é muito

mais difícil do que habituar-se à luz. De volta à caverna, o prisioneiro será desajeitado, não saberá mover-se nem falar de modo compreensível para os outros, não será acreditado por eles e correrá o risco de ser morto pelos que jamais abandonaram a caverna.

A caverna, diz Platão, é o mundo sensível onde vivemos. A réstia de luz que projeta as sombras na parede é um reflexo da luz verdadeira (as idéias) sobre o mundo sensível. Somos os prisioneiros. As sombras são as coisas sensíveis que tomamos pelas verdadeiras. Os grilhões são nossos preconceitos, nossa confiança em nossos sentidos e opiniões. O instrumento que quebra os grilhões e faz a escalada do do muro é a dialética. O prisioneiro curioso que escapa é o filósofo. A luz que ele vê é a luz plena do Ser, isto é, o Bem, que ilumina o mundo inteligível como o Sol ilumina o mundo sensível. O retorno à caverna é o diálogo filosófico. Os anos despendidos na criação do instrumento para sair da caverna são o esforço da alma, descrito na Carta Sétima, para produzir a “faísca” do conhecimento verdadeiro pela “fricção” dos modos de conhecimento. Conhecer é um ato de libertação e de iluminação.

O Mito da Caverna apresenta a dialética como movimento ascendente de libertação do nosso olhar que nos libera da cegueira para vermos a luz das idéias. Mas descreve também o retorno do prisioneiro para ensinar aos que permaneceram na caverna como sair dela. Há, assim, dois movimentos: o de ascensão (a dialética ascendente), que vai da imagem à crença ou opinião, desta para a matemática e desta para a intuição intelectual e a ciência; e o do descenso (a dialética descendente), que consiste em praticar com outros o trabalho para subir até a essência e a idéia. Aquele que contemplou as idéias no mundo inteligível desce aos que ainda não as contemplaram para ensinar-lhes o caminho. Por isso, desde Mênon, Platão dissera que não é possível ensinar o que são as coisas, mas apenas ensinar a procurá-las. Os olhos foram feitos para ver, a alma, para conhecer. Os primeiros estão destinados à luz solar, a Segunda, à fulguração da idéia. A dialética é a técnica liberadora dos olhos do espírito.” (Chauí, 1994, p. 194-195)

No idealismo moderno, “idéia” não significa o mesmo que para o idealismo

platônico. Para as formulações mais atuais, o idealismo tende a se constituir como ético ou político, uma vez que não se pode concluir que estejam separadas as idéias dos ideais. Para um idealismo mais estritamente “filosófico” temos de identificar dois aspectos, ora independentes, ora unidos: o aspecto gnoseológico e aquele metafísico. O idealismo gnoseológico é resultado de exame das condições do conhecimento sem se ater em nenhuma tese sobre a estrutura da realidade, enquanto o metafísico distingue-se por um suposto sobre a estrutura do real enquanto ligado ou dependente da consciência. Por admitir que as coisas declaradas reais são cognoscíveis, a pergunta básica que parece poder ser feita em relação ao idealismo seria: “como se podem conhecer em geral as coisas?”.

Para o idealismo “ser” tem o significado de “ser dado na (ou para) a consciência”, “ser conteúdo”, ou “estar contido” na consciência. Assim, nem todo idealismo pretende reduzir o ser ou a realidade à consciência, espírito, sujeito etc. O ser ou o real se determinarem pela consciência não quer dizer que não haja outra realidade além da consciência do sujeito. Dadas essas características e aspectos colocados, limitamos-nos a citar algumas das várias expressões em filosofia relativas ao idealismo que se formaram no decorrer da história: idealismo objetivo, idealismo subjetivo, idealismo lógico, idealismo transcendental, idealismo crítico, idealismo fenomenológico...

No que se refere à Estética, idealismo é tudo o que se opõe ao realismo. Aplica-se, nesse caso, às diversas doutrinas que consideram que o objetivo da arte não é a imitação da natureza, mas a busca de uma representação da natureza, talvez fictícia, mas satisfatória ao espírito.

Já o *interacionismo* sugere que o corpo atua sobre o espírito e vice-versa, fazendo dessa ligação por causa e efeito o vínculo e união do corpo com o espírito num sujeito.

“Ora, o modo mais simples e mais comum de expressar a relação entre um corpo e um espírito, para que, juntos, constituam uma pessoa, é dizer que interatuam, isto é, que atuam casualmente um sobre o outro. De maneira mais precisa podemos dizer que, embora o espírito de uma pessoa não seja, uma coisa física, os eventos que nele transcorrem revestem-se, por vezes, de efeitos ou conseqüências causais dentro do corpo. Inversamente, conquanto o corpo de uma pessoa não seja, evidentemente, uma coisa mental ou não-física, os eventos que nele ocorrem, particularmente no sistema nervoso e no cérebro, têm por vezes efeitos ou conseqüências causais no espírito ou consciência. O corpo e o espírito de um homem individual, nessa conformidade, são a expressão do modo como estiverem relacionados.” (Taylor, 1969, p. 31)

Essa formulação clássica do interacionismo parece dever-se a René Descartes, mas ele não explicou satisfatoriamente como a interação entre corpo e mente ocorre, limitando-se a localizá-la na glândula pineal (epífise), situada no cérebro humano. Descartes apresenta a questão do método para instaurar o poder da razão e da ciência contra a atmosfera em que a incerteza e o ceticismo eram propiciados pelas conquistas da Renascença e pela falência dos valores medievais. Ao contrário de Francis Bacon (1561-1626), que sustentava uma ciência fundamentada na observação e na experimentação, Descartes inaugura o racionalismo moderno, buscando na razão os recursos que recuperariam a certeza científica. Mas, apesar da maior parte da obra de Descartes ser dedicada às ciências (principalmente à matemática e à óptica), o filósofo sustentou que a raiz de tudo se encontrava nas questões metafísicas.

“A filosofia, diz-nos Descartes, é o estudo da Sabedoria, isto é, um ‘perfeito conhecimento de todas as coisas que o homem pode saber, tanto para a conduta de sua vida como para a conservação de sua saúde e a invenção de todas as artes’; mas a fim de que este conhecimento seja tal, acrescenta, ‘é necessário que seja deduzido das causas primeiras.’” (Granger *in* Descartes, 1979, p. 24)

E, para que fosse possível restabelecer a credibilidade científica, o primeiro

passo deveria ser a eliminação da dúvida que se configurava como o grande obstáculo colocado pelo ceticismo da época. O mentor do ceticismo no período, o filósofo Michel de Montaigne (1533-1592), defendia como um dos pilares de sua doutrina que o antagonismo existente entre a certeza e a incerteza reside no próprio “eu”. Descartes inicia desse ponto, aprofundando-se em si mesmo para determinar adiante que as idéias referentes aos objetos físicos são percebidas de forma instável e obscura, facilmente atingidas pela dúvida.

“O espiritualismo constitui a tradição clássica da filosofia francesa. Montaigne foi em França o iniciador de uma forma de filosofia que consiste na investigação introspectiva, na pesquisa conduzida em torno da interioridade da consciência. Através de Descartes, Malebranche e Pascal, esta forma de filosofia inseriu-se na filosofia moderna e contribuiu para a formar.” (Abbagnano, 1984, p. 102)

De outro lado, concluiu que noções como “número”, ou “figura” se apresentavam com nitidez e estabilidade. Tais idéias seriam a base do pensamento e se mostrariam como as ferramentas para o desvendamento do universo, descrito pelas vias da razão, através da linguagem matemática. Talvez a formulação da “matemática universal” tenha sido o objetivo maior do filósofo, um modelo teórico único que permitiria reunir todo o conhecimento humano existente. Um obstáculo, entretanto, teria de ser superado: demonstrar que a certeza não seria somente subjetiva ou ficcional, mas que existiria objetivamente, de acordo com a necessidade científica. Descartes passa então a duvidar sistematicamente das próprias idéias claras que o espírito admitiu como evidentes. Assim, ao aplicar a dúvida em cada conhecimento observado, concluía restar um ponto de certeza que podia fazer com que se superasse o duvidar sistemático: “se duvido, penso”.

Dessa forma, as idéias claras e a precisão tornam-se preceitos matemáticos básicos para a construção do método cartesiano, constituindo-se como o “preceito da evidência”. A esse seguem-se o “preceito de análise”, ou seja,

dividir cada problema apresentado no número de parcelas necessárias para serem solucionadas; o “preceito de síntese”, buscando ordenar os pensamentos, partindo dos objetos mais simples e fáceis de serem conhecidos, para gradualmente atingir os mais complexos; o “preceito da enumeração”, verificando se nada foi omitido no decorrer do processo. É desse modo que Descartes prevê tanto para a ciência como para a vida um método em que impera a razão, essa última se manifestando como na forma matemática de intuições e análises. E tal como uma proposição matemática, o existir torna-se, para Descartes, uma conseqüência do eu pensante: “se duvido, penso. Penso, logo existo.”

“E, como a multidão de leis fornece amíúde escusas aos vícios, de modo que um Estado é bem melhor dirigido quando, tendo embora muito poucas, são estritamente cumpridas; assim, em vez desse grande número de preceitos de que se compõe a Lógica, julguei que me bastariam os quatro seguintes, desde que tomasse a firme e constante resolução de não deixar uma só vez de observá-los.

O primeiro era o de jamais acolher alguma coisa como verdadeira que eu não conhecesse evidentemente como tal; isto é, de evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção, e de nada incluir em meus juízos que não se apresentasse tão clara e distintamente a meu espírito que eu não tivesse nenhuma ocasião de pô-lo em dúvida.

O segundo, o de dividir cada uma das dificuldades que eu examinasse em tantas parcelas quantas possíveis e quantas necessárias fossem para melhor resolvê-las.

O terceiro, o de conduzir por ordem de meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir, pouco a pouco, como por degraus, até o conhecimento dos mais compostos, e supondo mesmo uma ordem entre os que não se precedem naturalmente uns aos outros.

E o último, o de fazer em toda parte enumerações tão completas e revisões tão gerais, que eu tivesse a certeza de nada omitir.” (Descartes, 1979, p. 38)

Decorre daí a certeza do “existo” como coisa pensante (*res cogitans*) que se constitui como o mundo subjetivo. Mas antes de provar racionalmente uma existência externa ao ser pensante, Descartes procura colocar à prova a existência de Deus (*res infinita*), criadora e mantenedora de qualquer existência, um fundamento absoluto da objetividade (*res extensa*). Deus seria um intermediário entre as duas realidades finitas: o pensamento humano e o mundo físico, divisão essa que se estende ao modelo dualista corpo-mente cartesiano.

Uma questão clássica na consideração da interferência da mente sobre o corpo, do ponto de vista interacionista, é a sensação de dor. Se observarmos uma agressão ao corpo, teremos a dor como um acontecimento mental, subjetivo e inobservável materialmente. Considerando um trauma ósseo, por exemplo, os danos causados ao corpo no local podem ser constatados por um ortopedista; a transmissão dos impulsos elétricos e químicos podem ser traçados por um neurologista; um fisiologista pode, finalmente, explicar o funcionamento dos diversos processos com base nas regularidades e interconexões conhecidas do corpo humano. Mas a dor em si é o efeito final da alteração corporal, e por mais detalhes que mostrem especialistas e instrumentos precisos de análise, não a poderemos isolar para observação uma vez que não se localiza no físico. Nem mesmo a própria pessoa percebe a dor da mesma forma que observa qualquer outro objeto, ou mudança de ordem física no próprio corpo.

Os interacionistas colocam também que a atuação da mente sobre o corpo poderia ser observada na oportunidade da constatação de sentimentos, igualmente subjetivos, tais como o medo ou o estímulo causado pela visualização de um alimento agradável ao paladar. O medo tem a propriedade de deflagrar um processo de transpiração, incluindo ou não a alteração do batimento cardíaco, podendo ser observado com ou sem a medição por instrumentos. O mesmo ocorre ao depararmos com um alimento tido como

agradável; percebemos que a produção de saliva ocorre antes mesmo do contato físico. Além disso, temos que a atividade corporal voluntária tem como suas causas as opções, decisões, intenções ou volições, também inobserváveis por um outro sujeito. Poderíamos observar os efeitos dessas causas no corpo, mas não teríamos acesso a elas em si mesmas.

Decorrente desse problema da relação possível corpo-mente, poderíamos apontar para o *ocasionalismo* de Nicolas Malebranche (1638-1715) como um desdobramento cartesiano. O filósofo sustentava ser um desejo de Deus a causa verdadeira de toda a relação entre o corpo e a mente. A ação recíproca dessas duas substâncias diferentes diversas foi considerada impossível por alguns dos continuadores do cartesianismo, estabelecendo-se daí a diferença entre as causas principais e as causas ocasionais da ação recíproca. O movimento dos corpos seria a “causa ocasional”, enquanto a ação de Deus era considerada a causa verdadeira e principal. Não seria o corpo a causa das sensações, nem a vontade seria a causa dos movimentos corpóreos: Deus produz as sensações diretamente na alma por ocasião de uma alteração no corpo ou o movimento corpóreo por ocasião de uma volição da alma.

“É evidente que, se não conhecesse exactamente o tamanho das projeções que se desenham no nervo óptico, a situação e o movimento do meu corpo e, por assim dizer, divinamente a óptica e a geometria, quando dependesse de mim formar as percepções dos objectos, nunca poderia perceber a distância, a figura, a situação e o movimento de qualquer corpo. Logo, é necessário que a causa de todas as percepções que tenho quando abro os olhos no meio de um campo, saiba exactamente tudo isso, pois todas as percepções só assim são reguladas. Deste modo, a regra invariável das nossas percepções é uma geometria ou óptica perfeita; e a sua causa ocasional ou natural é o que unicamente ocorre nos nossos olhos, na situação e movimento do nosso corpo. Por exemplo, se for transportado por um movimento tão uniforme, como por vezes num barco, que não sinta este movimento, a margem parecer-me-á que se move. Da mesma maneira se olhar para um objecto através de um vidro

convexo ou côncavo, que aumente ou diminua a imagem que dele se desenha no olho, vê-lo-ei sempre maior ou mais pequeno do que é. Aliás, ainda que conheça o tamanho deste objecto, nunca terei uma percepção sensível a não ser proporcional à imagem que dele se forma nos meus olhos. Com efeito, o Deus que adoramos, o Criador de nossas almas e dos nossos corpos, para unir as duas substâncias de que o homem é composto, fez uma lei geral pela qual nos dá em cada momento todas as percepções dos objectos sensíveis que a nós próprios devíamos atribuir como se conhecêssemos perfeitamente a geometria e a óptica, e o que passa nos olhos e no resto do corpo, poderíamos, além disso, unicamente como consequência deste conhecimento, agir em nós mesmos e produzir todas as sensações relativamente a tais objectos.” (Malebranche, 1990, p. 28-29)

Para Malebranche, o princípio fundamental cartesiano seria correto, ou seja, o objeto imediato da consciência é a idéia que permite o homem conhecer os objetos externos a ele. As idéias seriam “seres reais”, e também “seres espirituais”, muito diferentes e superiores aos corpos que representam. Ele concordaria com Descartes ainda quanto ao método, às regras e aos problemas da razão. Sua maior contribuição ao cartesianismo do ponto de vista da escolástica parece ter sido a busca da conciliação entre a razão e a fé. A razão torna-se um instrumento de defesa da verdade religiosa, uma vez que, para Malebranche, a fé conduziria a razão e sem ela não alcançaria certas verdades; mas a fé sem a razão não tornaria o homem virtuoso e mais consciente das verdades eternas. Através da dúvida sobre as próprias experiências ou dogmas religiosos, o homem se regularia e seria conduzido à inteligência. Para Descartes, Deus é um princípio filosófico, garantindo a imutabilidade das verdades eternas e dos princípios da natureza. Busca nesse Deus encontrar um absoluto que garanta os princípios da filosofia e da ciência física. Malebranche pretende conduzir o homem a uma clareza racional em relação a Deus e às verdades da fé. Juntos, esses pensadores têm fundamental importância nas futuras gerações da filosofia francesa e européia:

“Filha do cartesianismo, a filosofia do Iluminismo deve a Descartes – e a Malebranche o gosto do raciocínio, a busca da evidência intelectual, e, sobretudo, a audácia de exercer livremente seu juízo e de levar a toda parte o espírito da dúvida metódica.” (Châtelet, 1974, p. 75, v. 4)

Outro desdobramento a ser considerado dentro dessa perspectiva é a doutrina da harmonia preestabelecida de Gottfried Leibniz (1646-1716), pois sua explicação para a harmonia corpo-mente é apresentada como simples ocasiões em que Deus age, dando origem a eventos que normalmente os acompanham, e que são concebidos como seus efeitos. Tal posição pode ser averiguada muito anteriormente ao século XVII; questões como a causalidade reservada a Deus podem ser encontradas na filosofia islâmica de Al-Ghazali, no século IX, que a transmitiu ao mundo medieval. A partir da Idade Moderna, os grandes movimentos do pensamento fundamentam-se na escolástica, a filosofia da igreja católica, tornando-se úteis à justificação e sistematização da fé religiosa. A explicação leibniziana matemática do mundo foi herança de Descartes, enquanto a concepção teleológica de universo – aquela em que tudo o que ocorre, acontece para cumprir determinados fins – provém de Aristóteles e da escolástica. Parece que Leibniz construiu uma síntese entre o racionalismo cartesiano e o finalismo aristotélico, apresentando-se como uma série de princípios de conhecimento que originam uma concepção de mundo e uma ética que se estende à política.

Mas enquanto o universo cartesiano é geométrico e mecânico, o filósofo alemão opta por uma concepção mais afeita à dinâmica: a noção de matéria para Leibniz é essencialmente atividade. O universo seria composto por unidades de força que ele denominou “mônadas”. Essas unidades não se limitariam, contudo, à formação de matéria, mas também se constituiriam mediante a experiência interior de cada indivíduo, revelando-as ao mesmo tempo substâncias unas e indivisíveis. Para Leibniz, Deus cria as mônadas como se fossem relógios, organizando-os perfeitamente, a fim de marcarem sempre a mesma hora; dá-lhes corda ao mesmo instante, e, a partir daí, os

deixa livres para operarem por si próprios, dentro de um sistema conciliado e harmônico.

“A Mônada, de que falaremos aqui, é apenas uma substância simples que entra nos compostos. Simples, quer dizer: sem partes.

Visto que há compostos, é necessário que haja substâncias simples, pois o composto é apenas a reunião ou *aggregatum* do simples.

Ora, onde não há partes, não há extensão nem figura, nem divisibilidade possíveis, e, assim, as Mônadas são os verdadeiros Átomos da Natureza, e, em uma palavra, os Elementos das coisas.

[...] Não há meio também de explicar como a Mônada possa ser alterada ou modificada em seu íntimo por outra criatura qualquer, pois nada se lhe pode transpor, nem se pode conceber nela algum movimento interno que, de fora, seja excitado, dirigido, aumentado ou diminuído lá dentro, como nos compostos, onde há mudança entre as partes. As Mônadas não têm janelas por onde qualquer coisa possa entrar ou sair. Os acidentes não podem destacar-se, nem passear fora das substâncias, como outrora as espécies sensíveis dos Escolásticos. Assim, nem substância, nem acidente podem vir de fora para dentro da Mônada.

[...] Dou ainda por aceito estar todo ser criado sujeito à mudança, e, por conseguinte, também a Mônada criada, e considero ser esta mudança contínua em cada uma delas.” (Leibniz, 1979, p. 105)

Mas também existe, do ponto de vista de alguns filósofos, uma teoria que teria origem numa interpretação distorcida do dualismo cartesiano. Essa outra hipótese construída, conhecida como *paralelismo*, é a de que corpo e espírito, diferentes enquanto substância, nunca atuam um sobre o outro, mas as histórias de cada parecem possuir uma ligação causal. Certos tipos de fenômenos

mentais co-ocorrerem com certos fenômenos físicos, não havendo interação causal entre eles. Na filosofia da mente, para se tentar resolver o dilema da interação mente-corpo, sugere-se que devemos imaginá-los como dois sistemas com funcionamento paralelo. Por exemplo, quando ocorre um ferimento no corpo, isso não causa a dor, mas uma harmonia que existe entre o sistema mental e o corporal, devido talvez a Deus, é quem garante a existência dessa sensação simultaneamente ao estímulo físico. O mesmo ocorreria no caso de uma intenção seguida de uma ação correspondente: o que se determina no pensamento acaba por se harmonizar com o corpo físico que agirá em conformidade com esse pensamento.

Outros, defensores ainda da impossibilidade da ação não-material sobre a matéria e o inverso, admitem que corpo e espírito constituem aspectos da mesma coisa: é a chamada teoria do *duplo aspecto*. Pode ser considerada uma posição segundo a qual devemos evitar as concepções que diferenciam o corpo e a mente, porque isso faz com que as relações recíprocas entre eles sejam necessariamente conflitantes ou problemáticas. Ao invés disso, deveríamos admitir que o sujeito uno, ou pessoa, seria passível de ser descrito indiferentemente, seja numa perspectiva mental ou física. Dessa maneira, estariam denotados os diferentes aspectos da mesma entidade. Apesar de se apresentar como uma alternativa atraente para as dificuldades mais imediatas do dualismo cartesiano, essa teoria não consegue evitar os problemas semelhantes à doutrina de Descartes, na medida em que não pode explicar como se interagem as propriedades características do corpo e da mente.

O *epifenomenalismo* (ou epifenomenismo), como também não aceita ser possível a atuação de uma realidade que não é material resultar em efeitos sobre o físico, estabelece que o corpo atua sobre a mente para produzir consciência, pensamento e sentimento, mas que o espírito em si não seria capaz de produzir efeitos físicos. Tal doutrina admite um fenômeno acrescido a outro, sem que faça parte essencial dele.

“Recorre-se a, por vezes, à analogia do apito de uma máquina a vapor, que produz o som (o que corresponde à experiência), mas não contribui para mover a maquinaria. O epifenomenismo é uma solução drástica para as sérias dificuldades de conciliar a existência da mente com o fato de, segundo a física, um acontecimento físico só poder ser causado por outro acontecimento físico. Um epifenomenista pode aceitar a causalidade unidirecional, através da qual acontecimentos físicos produzem acontecimentos mentais, ou pode preferir uma certa espécie de paralelismo, evitando tanto a causalidade entre mente e corpo, como entre o corpo e a mente [...]. Mas se os acontecimentos mentais não têm relações causais, então não fica claro como eles podem ser objetos da memória, ou mesmo da consciência, o que constitui um dos principais problemas do epifenomenismo.” (Blackburn, 1977, p. 118)

Correntes da psicologia consideram por vezes a consciência um epifenômeno, um acessório dos processos psíquicos sem o qual não se comprometeria o desenvolvimento dos mesmos. O psicofisiologismo mecanicista, por exemplo, admite que a consciência não passa de uma fosforescência que gravita sobre os processos fisiológicos, ou seja, a causa para a existência da consciência é a atividade psicofisiológica, aquela diretamente ligada ao sistema nervoso e ao nível cerebral, sendo que a capacidade de atuação da consciência seria mera ilusão. Assim, não existiria uma interatuação entre o mental e o corporal, mas o corpo atuaria sobre a “mente” na medida em que alguns – senão todos – acontecimentos psicológicos constituem efeitos diretos ou indiretos daqueles fatos observáveis ocorridos no interior do corpo. Para Bergson, a consciência como epifenômeno não se sustentaria porque tal concepção não considera a necessidade de comprovações empíricas para as hipóteses que constrói.

A metafísica não se limita ao tema do ser enquanto relação corpo-mente que elegemos como fundamental para desenvolver essa breve noção; é um dentre muitos assuntos abordados pelos filósofos, tais como liberdade, determinismo, destino, tempo, devir, absoluto, Deus... Existem, além dessa multiplicidade de temas, problemas complexos a serem superados por qualquer das

concepções eventualmente assumidas acima descritas e, na medida em que se apresentam hipóteses de solução, as explicações formuladas suscitam dificuldades talvez mais complexas ainda. Mas não nos cabe o aprofundamento nessas questões específicas, considerando que nossa intenção é criar uma circunstanciação, uma compreensão de caráter mais geral. Obviamente a simplificação aqui apresentada não pode abranger as inúmeras questões metafísicas tratadas pelos filósofos que nos dispusemos a enfocar, muito menos de toda a metafísica desenvolvida na história da filosofia. Nos limitaremos a considerar temas ou conceitos contidos nas conclusões de Henri Bergson e Charles S. Peirce, na medida em que sejam, do nosso ponto de vista, de alguma forma interessantes e relacionados direta ou indiretamente com os diversos níveis das manifestações artísticas.

A intuição se apresenta como um dos focos centrais na esfera da arte dentro do presente trabalho, e ambos os filósofos têm, de forma mais ou menos explícita, consideráveis pontos – não necessariamente convergentes – a colaborar com nosso trajeto. Apesar da dificuldade de abordagem, parece necessário que algo mais além das demarcações do já consagrado pela compreensão se exponha para que se abram perspectivas de pesquisa que contemplem as mudanças bruscas na transição de paradigmas pela qual trafegamos. Uma espécie de interface entre as fronteiras racionais e não-racionais necessita de um mediador, admitido ao mesmo tempo como pertencente a regiões desconhecidas, mas atuante e mutante, moldando-se à condição de cada interlocutor das regiões visitadas.

Esse comunicador distante, portando credibilidade de verdadeiro, apresentando-se em sua completude possível e com a capacidade de se manifestar em qualquer língua ou linguagem é o que chamamos intuição. Está presente em qualquer atividade humana, e na arte possui a versatilidade de produzir todo som, toda cor, todo movimento, todo ritmo imprescindíveis para se fazer vizinho da compreensão racional. Em termos de densidade, um

princípio que parte do não-concreto para a concretude, existindo a partir de uma não-forma, uma energia que se configura ao penetrar a consciência material do mundo físico. Essa natureza, esse percurso, essa vinculação, essa aderência, esse processo, quando admitidos, parecem ainda velados ao nosso entendimento, e, apesar de sua existência atemporal além de não localizada, tudo isso nos leva a distingui-la como a pedra fundamental para a criação.

Retomaremos adiante a questão intuitiva nos seus diversificados enfoques selecionados, na medida em que se processe a introdução dos temas pertinentes aos estudos psicológicos ou filosóficos mais específicos para, a partir dos elementos racionais organizados, incursionarmos pelas trajetórias que nos encaminhem ao campo das artes, nosso ambiente privilegiado de trabalho.

## **2.2 - Em Bergson**

### **2.2.1 – Dados biobibliográficos**

Henri-Louis Bergson nasceu em Paris, em 18 de outubro de 1859. Sua trajetória de aprendizado já indicava, ao que parece, um futuro marcado pelo amplo desenvolvimento intelectual. Iniciando seus estudos no Liceu Condorcet, trafegava com facilidade tanto na área das letras como naquela referente às ciências. Aos 19 anos ingressa na Escola Superior, decidido a seguir carreira em filosofia. Em 1881 torna-se professor do Liceu de Angers; de 1883 até 1888 leciona filosofia no Liceu Clermont-Ferrand. Nesse último ano, publica o *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência*, tese que prontamente determinou seu espaço como um pensador destacado.

Paralela a seu trabalho na carreira docente, Bergson desenvolveu uma considerável obra, das quais se ressaltam, além do *Ensaio* acima citado: *Matéria e Memória*, *Ensaio sobre a Relação entre Corpo e Espírito* (1897);

*O Riso, Ensaio sobre a Significação do Cômico* (1900); *A Evolução Criadora* (1907); *A Energia Espiritual* (1919); *Duração e Simultaneidade* (1922); *As Duas Fontes da Moral e da Religião* (1932). No ano de 1914, Bergson foi admitido para a Academia Francesa, e inicia também suas atividades junto ao governo francês em relação a missões internacionais no decorrer da Primeira Guerra Mundial. Em 1928, recebe o prêmio Nobel de Literatura. Vem a falecer em 1941.

### **2.2.2 – Metafísica e intuição, ciência e inteligência**

Como exposto no capítulo 1, o período vivenciado por Bergson situa-se na crescente polarização entre as idéias propostas pelo positivismo e o espiritualismo francês. Bergson, reconhecendo a necessidade de atualização do pensamento da época, dados os avanços importantes conquistados pela ciência, desenvolve seu trabalho integrando as questões da matéria às do espírito, criando uma metafísica renovada, tendo como um de seus pilares a distinção entre as noções de inteligência e intuição.

Segundo Bergson, a inteligência é uma forma de se conhecer mediadamente um objeto. Ela se utiliza da análise, expressa por símbolos, mostrando uma progressão infinita de pontos de vista na descrição desse objeto. Não teremos, assim, uma descrição e menos uma compreensão completa, porque nos colocamos fora do objeto, e por mais que somemos detalhes e acrescentemos suas características, teremos sempre um conhecimento relativo. Assim, à inteligência caberia o papel de operacionalizar o mundo no que se refere a sua parte material.

Por sua vez, a intuição não se fixa em nenhum ponto de vista e não se apóia em nenhuma espécie de símbolo. Ela se dá por uma simpatia, uma identificação com o interior de um objeto, sendo intraduzível por meio de qualquer simbologia; o conjunto de símbolos, que podem variar constantemente

na descrição, não é o objeto mesmo. Assim, até onde é possível, a intuição atinge o absoluto. Vejamos um exemplo esclarecedor do próprio filósofo:

“Seja ainda uma personagem de romance cujas aventuras me são contadas. O romancista poderá multiplicar os traços do caráter, fazer falar e agir seu herói tanto quanto queira: tudo isto não valerá o sentimento simples e indivisível que eu experimentaria se coincidissem um instante com a própria personagem. Então, as palavras, os gestos e as ações me pareceriam correr naturalmente, como da fonte. Já não seriam acidentes acrescentando-se à idéia que me fazia da personagem, enriquecendo-a sempre mais e mais sem nunca completá-la. A personagem me seria dada de uma vez, integralmente, e os mil acidentes que a manifestam, em lugar de se acrescentarem à idéia de enriquecê-la, me pareceriam, ao contrário, então, destacarem-se dela, sem, entretanto, esgotá-la ou empobrecer sua essência. Tudo o que me é contado acerca da pessoa me fornece pontos de vista sobre ela. Todos os traços pelos quais me descrevem e que só podem fazer com que eu a conheça através de comparações com pessoas ou coisas já conhecidas, são signos pelos quais a exprimimos mais ou menos simbolicamente. Símbolos e pontos de vista me colocam, pois, fora dela; apenas me fazem reconhecer dela o que tem em comum com outros e que não lhe pertencem propriamente. Mas o que é propriamente ela, o que constitui sua essência, não poderia ser percebido de fora, pois é, por definição, interior, nem ser expresso por símbolos, pois é incomensurável com qualquer outra coisa. Descrição, história e análise me deixam, pois, no relativo. Somente a coincidência com a própria pessoa me daria o absoluto.” (Bergson, 1984, p. 13)

Mas a intuição, dentro da doutrina bergsoniana, além de significar um conhecimento imediato que nos aponta para o absoluto, deve ser entendida num sentido mais dilatado como o método especial da metafísica. Para Bergson, tanto o rigor da reflexão metafísica, como a precisão perseguida no que se refere ao corpo de seu conhecimento, permite que essa configuração filosófica se constitua como ciência.

“A questão metodológica mais geral é a seguinte: como pode a intuição, que designa antes de tudo um conhecimento imediato, formar um método, se se diz que o método implica essencialmente numa ou mais mediações? Bergson apresenta freqüentemente a intuição como um ato simples. Mas, segundo ele, a simplicidade não exclui uma multiplicidade qualitativa e virtual, direções diversas nas quais ela se atualiza. Neste sentido, a intuição implica uma pluralidade de acepções, pontos de vista múltiplos e irreduzíveis. Bergson distingue essencialmente três espécies de atos, os quais determinam regras do método: a primeira espécie concerne à posição e criação de problemas; a segunda, à descoberta de verdadeiras diferenças de natureza; a terceira, à apreensão do tempo real. É mostrando como se passa de um sentido a outro, e qual é ‘o sentido fundamental’, que se deve reencontrar a simplicidade da intuição como ato vivido, podendo-se assim responder à questão metodológica.” (Deleuze, 1999, p. 8)

Após tal distinção dessas formas de conhecer, Bergson nos coloca a consideração de que a realidade que todos apreendemos por intuição é a experiência interior de cada um, podendo ser percebida através de um tempo que flui. Esse interior se manifesta como uma continuidade incessante, uma sucessão de estados tão vinculados entre si que considerá-los como múltiplos requer uma volta para sua observação e uma suspensão de sua experiencição. Eles não terminam e também não iniciam; prolongam-se uns nos outros. Bergson termina por concluir nossa consciência como memória, numa duração pura que inviabiliza as idéias que pretendam estabelecer sua existência em blocos justapostos, com divisões interno/externo.

“Há uma realidade, ao menos, que todos apreendemos por dentro, por intuição e não por simples análise. É nossa própria pessoa em seu fluir através do tempo. É nosso eu que dura.” (Bergson, 1984, p.15)

“Ora, não há dois momentos idênticos num ser consciente. Tomemos o sentimento mais simples, suponhamo-lo constante, absorvamos nele a personalidade inteira: a consciência que acompanhará este sentimento não poderá permanecer idêntica a si

mesma durante dois momentos consecutivos, pois o momento seguinte contém sempre, além do precedente, a lembrança que este lhe deixou. Uma consciência que possuísse dois momentos idênticos seria uma consciência sem memória. Ela pereceria e renasceria sem cessar. Como representar-se de outra forma a inconsciência?

Seria preciso, pois, evocar a imagem de um espectro com mil nuances, com degradações insensíveis que fazem com que passemos de um tom ao outro. Uma corrente de sentimento que atravessaria o espectro tingindo-se de cada vez, com cada uma das nuances sucessivas do espectro permaneceriam sempre externas umas às outras. Elas se justapõem. Elas ocupam espaço. Ao contrário, o que é duração pura exclui toda idéia de justaposição, de exterioridade recíproca e de extensão.” (Bergson, 1984, p. 16)

“Entretanto, não há estado de alma, por mais simples que seja, que não mude a cada instante, pois não há consciência sem memória, não há continuação de um estado sem adição, ao sentimento presente, da lembrança de momentos passados. Nisto consiste a duração. A duração interior é a vida contínua de uma memória que prolonga o passado no presente, seja porque o presente encerra distintamente a imagem incessante do passado, seja, mais ainda, porque testemunha a carga sempre mais pesada que arrastamos atrás de nós, à medida que envelhecemos. Sem esta sobrevivência do passado no presente, não haveria duração, mas somente instantaneidade.” (Bergson, 1984, p. 25)

Passamos aqui para uma questão de representação. A dificuldade que nos acompanha desde o início em relação à natureza *inexprimível* da intuição, do ponto de vista da utilização de símbolos, é tratada por Bergson dentro de seu prisma enquanto filósofo. A tradução aproximada da intuição filosófica – e esse é o máximo de compreensão que podemos atingir, segundo o pensador – pode ser realizada pela linguagem verbal-escrita exclusivamente quando construída através da utilização de imagens ao invés de conceitos. Assim estruturada, a representação pode melhor contemplar a bifurcação entre a

“coisa em si da compreensão pelo conceito”, e dessa mesma “coisa em si imediata” – dentro do possível – reclamada pela intuição. Atinge-se um nível de compreensão mais contíguo da percepção do senso comum, e mais adequado à condição fugidia característica da intuição.

“A vida interior é tudo isto de uma vez, variedade de qualidades, continuidade de progresso, unidade de direção. Não poderíamos representá-las por imagens.

Mas poderíamos menos ainda representá-las por *conceitos*, isto é, por idéias abstratas, ou gerais, ou simples. Sem dúvida, nenhuma imagem jamais reproduzirá o sentimento original que tenho do escoamento de mim mesmo. Mas não é necessário, também, que tentemos reproduzi-lo. Àquele que não for capaz de se dar a intuição da duração constitutiva de seu ser, nada seria capaz de fazê-lo, e os conceitos menos ainda que as imagens. O único objetivo do filósofo deve ser o de provocar aqui um certo trabalho que tende a entrar, na maior parte dos homens, os hábitos de espírito mais úteis à vida. Ora, a imagem tem ao menos esta vantagem: ela nos mantém no concreto. Nenhuma imagem substituirá a intuição da duração, mas muitas imagens diversificadas, emprestadas à ordem de coisas muito diferentes, poderão, pela convergência de sua ação, dirigir a consciência para o ponto preciso em que há uma certa intuição a ser apreendida.” (Bergson, 1984, p. 17)

E se a intuição, e por extensão a filosofia metafísica são melhor representadas por imagens, a ciência, caracterizada por sua objetividade, analisabilidade, mensurabilidade, temporalidade, espacialidade, buscando obter a utilidade do conhecimento, melhor será traduzida se a linguagem se desenvolver através dos conceitos. Para Bergson, a própria psicologia, que lida com o terreno complexo da subjetividade, atua da mesma forma.

“A psicologia, com efeito, procede por análise como as outras ciências. Ela dissolve o eu, que lhe foi primeiramente dado numa intuição simples, em sensações, sentimentos, representações, etc., que estuda separadamente. Ela substitui, pois ao eu uma série

de elementos que são os fatos psicológicos. Mas estes *elementos* são *partes*? Aqui está toda a questão, e é por tê-la eludido que se põe freqüentemente o problema da personalidade humana em termos insolúveis.

É incontestável que todo estado psicológico, somente pelo fato de pertencer a uma pessoa, reflete o conjunto de uma personalidade. Não há sentimento, por mais simples que seja, que não encerre virtualmente o passado e o presente do ser que o experimenta, que possa se separar e constituir um "estado", a não ser por um esforço de abstração e análise. Mas não é menos incontestável que sem este esforço de abstração e de análise não haveria desenvolvimento possível da ciência psicológica. Ora, em que consiste a operação pela qual o psicólogo destaca um estado psicológico para erigi-lo em entidade mais ou menos independente? Ele começa por negligenciar o colorido especial da pessoa, que não poderia ser expresso em termos conhecidos e comuns. Depois, ele se esforça para isolar, na pessoa já assim simplificada, tal ou qual aspecto que se presta a um estudo interessante. Trata-se, por exemplo, da inclinação? Ele deixará de lado a inexprimível nuance que a destaca e que faz com que minha inclinação não seja a sua; depois ele se aterá ao movimento pelo qual nossa personalidade se *move* para um certo objeto; isolará esta atitude, e é este aspecto especial da pessoa, este ponto de vista sobre a mobilidade da vida interior, este "esquema" da inclinação concreta, que ele erigirá em fato independente." (Bergson, 1984, p. 19)

A partir da intuição da duração interior, que se mostra como um movimento contínuo e perceptível, colocamos o que o filósofo francês expõe nas questões relativas à própria mobilidade e outros conceitos adjacentes como a variabilidade e a homogeneidade ligados aos estados psicológicos. Tais estados são elementos destacados da duração, assumindo uma condição imóvel e esquemática em que se torna possível a participação da análise. Como os estados psicológicos são extraídos da mobilidade concreta da duração, o conjunto de variações que a análise aplicar sobre esses estados não será jamais o mesmo que a variabilidade da duração em si. O mesmo ocorre com a homogeneidade que, percebida nos estados psicológicos

abstraídos da duração, não corresponde ao caráter heterogêneo da mobilidade. Todas as operações são realizadas através de símbolos que não são a coisa em si, como sabemos, mas sim sua forma de representação.

“Quer dizer que a análise opera sobre o imóvel, enquanto a intuição se coloca na mobilidade, ou, o que é a mesma coisa, na duração. Aí está a linha de demarcação bem nítida entre intuição e análise. Reconhecemos o real, o concreto, o vivido, na própria variabilidade. Reconhecemos o elemento naquilo que é invariável. E é invariável por definição, sendo um esquema, uma reconstrução simplificada, com freqüência um simples símbolo, em todo caso um simples aspecto da realidade que flui.

Mas o erro é acreditar que com estes esquemas recomporíamos o real. Nunca repetiríamos o suficiente: da intuição podemos passar à análise, mas não da análise à intuição.

Com a variabilidade farei tantas variações, tantas qualidades ou modificações quantas quiser, pois serão outros tantos aspectos imóveis, tomados pela análise, na mobilidade dada na intuição. Mas estas modificações tomadas uma a uma não produzirão nada que se assemelhe à variabilidade, pois não eram partes dela, mas sim elementos, o que é coisa totalmente diversa.” (Bergson, 1984, p. 26)

Dessa “fabricação da realidade” através de símbolos, Bergson ainda depreende, a respeito da análise, que chegaríamos a dois pontos de vista opostos se quisermos reconstruir o concreto da duração. Um seria a multiplicidade de estados de consciência sucessivos, e o outro, a unidade que os une, numa espécie de dialética que se resolveria na própria duração como síntese.

“Se procuro analisar a duração, isto é, resolvê-la em conceitos pré-fabricados, sou obrigado, pela própria natureza do conceito e da análise, a formar, acerca da *duração*

*em geral*, dois pontos de vista opostos, com os quais pretenderia em seguida recompô-la. Esta combinação não poderá apresentar nem uma diversidade de graus, nem uma variedade de formas: ela é ou ela não é. Diria, por exemplo, que há, de um lado, uma *multiplicidade* de estados de consciência sucessivos, e, de outro, uma *unidade* que os liga. A duração será a “síntese” desta unidade e desta multiplicidade, operação misteriosa onde não vemos, repito, como poderia comportar nuances ou gradações. Nesta hipótese, só há, só pode haver uma duração única, aquela em que nossa consciência opera habitualmente. Para fixar as idéias, se tomamos a duração sob o aspecto simples de um movimento realizando-se no espaço, e procuramos reduzir a conceitos o movimento considerado como representativo do tempo, teremos, por um lado, um número de pontos de trajetória tão grande quanto quisermos, e de outro lado uma unidade abstrata que os reúne, como um fio que manteria juntas as pérolas de um colar.” (Bergson, 1984, p. 28)

“Considerada sob o aspecto multiplicidade, a duração se esvai, pois, numa poeira de momentos dos quais nenhum dura, pois cada um é instantâneo. Se, por outro lado, considero a unidade que liga estes momentos, ela não pode durar mais do que eles, pois, por hipótese, tudo o que há de mutável e de propriamente durável na duração foi posto ao lado da multiplicidade de momentos. Esta unidade, na medida em que me aprofundo em sua essência, me aparecerá, pois, como um substrato imóvel do movente, como não sei que essência intemporal do tempo: é o que chamaria eternidade – eternidade de morte, pois não é outra coisa que o movimento esvaziado da mobilidade que constituía sua vida.” (Bergson, 1984, p. 29)

“Se, ao contrário de se partir para a análise, nos colocarmos diretamente na duração através da intuição, não sentiremos necessidade de considerar durações múltiplas ou diversas. Porém, parece existir uma tendência da continuidade que nos fará transcender nosso “momento”, dilatando-nos por meio de um esforço cada vez maior para trás ou para frente, para cima ou para baixo, para o passado ou para o futuro.” (Bergson, 1984, p. 29)

“A rigor poderia não existir outra duração além da nossa, como poderia não haver no

mundo outra cor além do alaranjado, por exemplo. Mas, da mesma maneira que uma consciência à base de cor, que simpatizaria interiormente com o alaranjado em vez de percebê-lo de fora, se sentiria entre o vermelho e o amarelo, pressentiria mesmo, talvez, por sobre esta última cor, todo um espectro que se prolonga na continuidade que vai do vermelho ao amarelo, assim também a intuição de nossa duração, bem longe de deixar-nos suspensos no vazio como faria a pura análise, nos põe em contato com toda uma continuidade de durações que devemos tentar seguir, seja para baixo, seja para o alto: nos dois casos nós nos transcendemos a nós mesmos. No primeiro, vamos em direção de uma duração cada vez mais distendida, cujas palpitações mais rápidas do que as nossas, dividindo nossa sensação simples, diluem a qualidade em quantidade: no limite seria o puro homogêneo, a pura *repetição* pela qual definimos a materialidade. Na outra direção, encontramos uma duração que se contrai, se concentra, se intensifica cada vez mais: no limite seria a eternidade. Não mais a eternidade conceitual, que é uma eternidade de morte, mas uma eternidade de vida. Eternidade viva e conseqüentemente movente em que nossa duração se reencontraria em nós mesmos como as vibrações na luz, e que seria a concretização de toda duração, como a materialidade representa a distensão dela. Entre estes dois limites extremos se move a intuição, e este movimento é a própria metafísica.” (Bergson, 1984, p. 30)

Amparados pela apresentação dessa breve noção de metafísica que em Bergson vem intimamente relacionada com a intuição, passaremos a abordar o que a metafísica mais logicizada de Peirce nos oferece, e, assim, poderemos nos debruçar sobre dois diferentes pontos de vista de um mesmo tema.

## **2.3 – Em Peirce**

### **2.3.1 – Dados biobibliográficos**

Filho de pai matemático, físico e astrônomo, Charles Sanders Peirce nasceu em Cambridge, a 10 de setembro de 1839. Envolvido pelo ambiente científico da infância, formou-se em física e matemática em 1859, e em 1863, conclui o

curso de química. Estudioso de Kant, escreveu sobre lógica e filosofia, tendo sido indicado como conferencista na Universidade Johns Hopkins por sua crescente reputação, lá permanecendo de 1879 a 1884.

A personalidade incomum de Peirce não permitiu que se firmasse numa carreira universitária. Suas dificuldades econômicas e com a saúde aumentaram com passar dos anos, a ponto de ter que ser sustentado pelo amigo e filósofo William James. Com as condições financeiras melhoradas por recebimento de herança, Peirce se transfere para em Milford, Pensilvânia, onde vive isolado até sua morte, em 1914. Não publicou nenhum livro em vida, mas desenvolveu uma obra em milhares de páginas que vêm sendo organizadas por editores americanos. A publicação de suas obras se inicia em 1931, sob o título de *Collected Papers*.

### **2.3.2 – Fenomenologia, ciência e categorias da experiência**

Antes de nos debruçarmos sobre a metafísica, parece necessário que tenhamos um contato com a fenomenologia de Peirce, sempre retomada em seu pensamento. Mas também consideramos importante e anterior, situar o leitor mediante a inserção de um breve panorama sobre o termo. Originário do grego, o termo *fenômeno* refere-se a “o que aparece”, ou “coisa que é aparente”, podendo ainda encerrar uma idéia de ilusão. Jean Lambert (1728-1777), matemático e filósofo alsaciano, parece ter empregado inicialmente a palavra em seu trabalho *Fenomenologia ou Teoria da Aparência*, em 1764. A partir de Immanuel Kant (1724-1804) e George Hegel (1770-1831), o termo viria a se disseminar principalmente na Alemanha. Mas a fenomenologia moderna atinge com Edmund Husserl (1859-1938) sua concepção mais atualizada, ou seja, um estudo descritivo de tudo quanto se revela no campo da consciência transcendental.

“O fenômeno (*o que aparece*) pode ser identificado a uma aparência ou a uma ilusão.

Para Lambert, (*Neues Organon*, 1764) há uma fenomenologia que trata das aparências, do tempo e do espaço sensíveis, em oposição a uma “doutrina da verdade” que trata dos conceitos objetivos da Natureza.

O que aparece pode ser considerado como um dado da sensibilidade, não-ilusório, portanto distinto da simples aparência, embora não sendo objetivo no sentido pleno da palavra. A utilização por parte de Kant da palavra fenomenologia nos *Princípios Metafísicos da Natureza* (1786) prende-se a este segundo sentido [...]

O que aparece pode ser a experiência completa da consciência: desejanter, cognoscente, pensante etc. A *Fenomenologia* de Hegel adota esse sentido ampliado. Mas a fenomenologia permanece uma parte simplesmente preparatória da ciência filosófica, pois o fenômeno é sempre compreendido como limitação relativamente a uma realidade extrafenomenal. A consciência é o ‘fenômeno do Espírito’. Seu domínio é o da certeza, não do Saber, do qual a fenomenologia do Espírito só apresenta a formação progressiva ou o vir-a-ser.

Esses três exemplos mostram que, tradicionalmente, a idéia de uma fenomenologia permanece tributária da diferença metafísica entre o *aparecer* e o *ser*. Os pares: aparência/ realidade, representação intuitiva/objeto, coisa fenomenal/coisa em si, consciência/espírito, determinam um contexto de pressuposições especulativas.” (Châtelet, 1974, p. 237-238)

A fenomenologia contemporânea se mostra muito extensa, mas o sentido antiespeculativo herdado do positivismo que fundamentava as ciências no final do século XIX, parece ser uma característica central. Assim, o sentido husserliano e pós-husserliano de fenomenologia poderiam ter em comum a constituição de um método e um modo de ver. Para Husserl, existem certos atos que não são empíricos, tais como percepção, abstração, juízo etc, denominados por ele *noesis*; por sua vez, tudo aquilo visado por tais atos são denominados *noemas*. Não sendo empíricos, os referidos atos provêm de uma consciência intencional, no sentido de que ela *visa alguma coisa*, é uma

*consciência de*, características que recolocariam a essa consciência o direito ao conhecimento de si mesma e do mundo. Uma consciência assim compreendida não apreenderia os objetos como tais, mas o faria através de puras significações tal como são dadas, privilegiando a descrição experienciada em determinada situação concreta: é o conceito de *vivência*, outro fundamento da fenomenologia do filósofo que busca eliminar a abstração e os conceitos, orientando-se para o concreto, um *retorno às coisas mesmas*, à *essência* dos fatos:

“Esta última possibilidade, de uma fenomenologia não-especulativa e neutra relativamente a toda teoria explicativa é que Husserl retoma e desenvolve desde as suas primeiras investigações [...]” (Châtelet, 1974, p. 239, V. 6)

“A intencionalidade, enquanto propriedade fundamental da minha vida psíquica, designa uma peculiaridade que me pertence realmente a mim enquanto homem e também a cada homem quanto à sua interioridade puramente psíquica, e já Brentano a abordara no centro da psicologia empírica do homem. Não precisamos, pois, para tal de uma redução fenomenológica, estamos e permanecemos no solo do mundo dado. E, por isso, dizemos também de modo compreensível: tudo o que é e vale para os homens e para mim, é na própria vida da consciência que o faz, a qual persiste em si própria em todo o ter-consciência de um mundo e em toda a realização científica.” (Husserl, 1992, p. 41-42)

Procurando a necessidade e universalidade da verdade dentro das significações lógicas e das significações em geral, critica o psicologismo que, sendo ciência empírica sem precisão lógica, é incapaz de permitir que o sujeito cognoscente alcance com certeza e *evidência* uma realidade que lhe é externa. A consequência disso é que o conhecimento científico, enquanto universal, não pode ser atingido, uma vez que não se chegaria a uma generalidade abstrata; e enquanto necessário, não seria obtido pela desconexão com a frequência e repetição dos eventos observados. Para Husserl, o psíquico é fenômeno, e não coisa. A coisa é governada por relações causa/efeito e

mecânicas; o fenômeno é a consciência, entendido como fluxo temporal de vivências de um indivíduo, possuindo como características básicas a *imanência* e a capacidade de atribuir *significado* às coisas que lhe são externas.

“Contentamo-nos com a nossa inserção no agir das ciências e com o tirar daí o ideal da cientificidade como aquilo a que a ciência aspira. Segundo o seu intuito, nada deve valer como realmente científico que não tenha de se legitimar *pelo retorno às próprias coisas ou estados de coisas numa experiência e evidência originárias.*” (Husserl, 1992, p. 12)

A consciência pode ser considerada fenômeno empírico quando seu conhecimento é feito por uma ciência empírica, como o faz a psicologia que não a reduz ao físico. Porém, quando compreendida em sua estrutura imanente e específica, mostra-se como *consciência transcendental*, ou seja, ultrapassa a dimensão empírica e coloca-se como condição *a priori* de possibilidade do conhecimento. Sendo que a fenomenologia é uma descrição da estrutura específica do fenômeno, isto é, fluxo imanente de vivências que constitui a consciência, e sendo que também é a descrição de estrutura da consciência, ou seja, é capaz de constituir significados relativos aos níveis naturais e psíquicos, apresenta-se como *filosofia transcendental*.

“Por fim, para eliminar um mal-entendido, gostaria de referir que, pela fenomenologia, apenas se exclui toda a metafísica ingênua e que em si trabalha com coisas absurdas, não a metafísica em geral. O ser em si primeiro, que antecede e sustenta toda a objectividade mundana, é a intersubjectividade transcendental, o conjunto das mônadas que se reparte em diversas formas de associação. Mas no interior da esfera monádica fáctica e, como possibilidade essencial ideal, em cada esfera concebível, aparecem todos os problemas da facticidade contingente, da morte, do destino, da possibilidade enquanto exigida *significativamente* num sentido particular, de vida subjectiva individual e comunitária, por conseguinte, também os problemas do *sentido* da história, etc. Podemos dizer também: são os problemas ético-religiosos, mas

implantados no solo em que se deve justamente situar tudo o que para nós pode ter sentido possível.

*Assim se realiza a ideia de uma filosofia universal – de um modo inteiramente diverso do que Descartes e a sua época, guiados pela nova ciência da natureza, pensavam – não como um sistema universal da teoria dedutiva, como se todo o ente residisse na unidade de um cálculo, mas como um sistema de disciplinas correlativas fenomenológicas, sobre a base ínfima não do axioma ego cogito, mas de uma auto-reflexão universal.”* (Husserl, 1992, p. 50-51)

Outra característica importante em relação à fenomenologia, no pensamento de Husserl, é que ela procura descrever a estrutura específica de cada correlato ou significação através de pares que constituem as *regiões* do ser: percepção-percebido, imaginação-imaginado, ideação-ideado. Tais pares formam uma estrutura unitária, e a unidade imanente que existe entre os dois instantes (ato de visar e a essência ou significação visada) permite tratar os mesmos pares como região da natureza física, região dos objetos matemáticos, região dos valores morais, entre outros. Cada região, na medida em que determina a essência ou significação do objeto através da relação ato-correlato intencional, é denominada pelo filósofo de região eidética (do grego *eidōs* = idéia ou essência). Como a fenomenologia trata do ser enquanto estruturado com sentido diferente conforme seja visado pela consciência, em Husserl a fenomenologia consubstancia-se como uma *ontologia regional*.

A partir da distinção, colocada pelo autor, no nível transcendental, entre região do “mundo” (exterior) e região da “consciência” (interior), esta última torna-se fundamental, uma vez que ela é quem produz o significado das demais regiões. A consequência disso é que configura-se uma passagem das várias *regiões eidéticas* (= relativas a *eidōs*), da região “mundo” para a região “consciência”. Cria-se daí a necessidade de uma operação que “coloque entre parênteses” a existência efetiva do mundo exterior, a fim de que se libere a consciência

das perguntas sobre a existência real ou não das coisas visadas: é o que Husserl denomina *epoché*, ou *redução fenomenológica*, que permite ao indivíduo acreditar espontaneamente que as coisas exteriores sejam tais como se as vê no cotidiano. O mundo seria, dessa maneira, “posto” naturalmente pelo indivíduo. Tal redução é composta por dois momentos: no primeiro, busca-se o significado ideal e não empírico dos elementos empíricos, procurando-se essências ou significados. No segundo momento, a redução é transcendental, uma vez que visa à essência da própria consciência enquanto produtora das essências ideais. Não se pretende negar a realidade do mundo natural, mas se colocar um novo signo em relação à “atitude natural”. Segue daí, que o método fenomenológico busca reconsiderar todos os conteúdos da consciência como dados puros.

“A *epoché* fenomenológica, que o percurso das meditações cartesianas depuradas exige de mim enquanto filosofante, exclui do meu campo judicativo não só a vigência do ser do mundo objectivo em geral, mas também as ciências mundas, e até já como factos do mundo. *Para mim, não há, portanto, nenhum eu e nenhuns actos psíquicos, fenómenos psíquicos no sentido da psicologia*: para mim, por conseguinte, eu também não existo como homem, não existem as minhas próprias *cogitationes* como componentes de um mundo psicofísico. Em vez disso, ganhei-me a mim mesmo, e ganhei-me simplesmente como aquele eu puro com a vida e as faculdades puras (por exemplo, com a faculdade evidente: posso suspender o meu juízo), *pelas quais o ser deste mundo* e qualquer essência têm para mim sentido e vigência possível. Se o mundo se diz *transcendente*, pois o seu eventual não-ser não elimina o meu ser-puro, antes o pressupõe, então este meu ser puro ou o meu eu puro diz-se *transcendental*. Mediante a *epoché* fenomenológica reduz-se o eu humano natural e, claro está, o meu, ao transcendental; e é assim que se entende a elocução acerca da redução fenomenológica.” (Husserl, 1992, p. 17-18)

O dado é entendido por Husserl como o correlato da consciência intencional em que se encerram os fenômenos. Conseqüentemente, a fenomenologia é

pura descrição daquilo que se mostra por si mesmo a partir do seu princípio básico, ou seja, que toda intuição é fonte legítima de conhecimento, devendo ser aceita como se coloca, dentro dos limites que se apresenta, e sem a presença de pressupostos. Nesse ponto, chega-se ao que Husserl considera um “positivismo absoluto”. Uma vez que Husserl tomou o “eu penso” cartesiano como um caráter *a priori* necessário e absoluto sem o qual a filosofia seria impossível, somente a subjetividade transcendental possuiria algum sentido, e o mundo real seria relativo a ela.

“Por outro lado, é de monta que as meditações tenham feito época na filosofia num sentido muito singular e, decerto, precisamente devido ao seu retrocesso ao *ego*. Descartes inaugura, de facto, uma filosofia de tipo inteiramente novo. Esta, ao modificar todo o seu estilo, empreende uma viragem radical do objectivo ingénuo para um *subjectivismo transcendental*, que em tentativas novas, e, no entanto, sempre insuficientes, aspira a uma forma final pura.” (Husserl, 1992, p. 11)

Buscando minimizar o papel da consciência na fenomenologia, Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) desloca o poder do sujeito transcendental da doutrina para a relação corpo sensível-mundo sensível. Para ele a filosofia deveria retornar ao ponto anterior ao da origem da reflexão, ou seja, o estado selvagem do ser humano. Aí estaria encerrado o conhecimento do mundo sensível, o “logos estético”, que não necessita da partição sujeito-objeto. As reflexões que se colocarem a partir daí em diante, possuindo dinâmica e simbologia próprias que se mostram presentes dentro do processo histórico, constituiriam o conhecimento do mundo cultural – o “logos cultural” –, centradas agora na intersubjetividade humana do trabalho. Vejamos o que pensa o autor, inclusive em texto voltado às questões estéticas dentro da pintura:

“Uma vez que a ciência e a reflexão deixam finalmente intacto o enigma do mundo bruto, somos convidados a interrogá-lo sem nada pressupor. Daqui por diante tem-se por sabido que não poderíamos recorrer, para descrevermos o mundo bruto, a

nenhuma dessas 'verdades' estabelecidas em que nos baseamos diariamente, idéias essas crivadas, na realidade, de obscuridades, e das quais só poderiam ser expurgadas através da evocação e do trabalho de conhecimento que as colocou sobre ele como superestruturas." (Merleau-Ponty, 1984, p. 153-154)

"Percebemos coisas, entendemo-nos a seu respeito, nelas ancoramos e é sobre este pedestal de 'natureza' que constituiremos ciência. É este mundo primordial que Cézanne quer pintar e eis por que seus quadros dão a impressão da natureza à sua origem, enquanto que as fotografias das mesmas paisagens sugerem os trabalhos dos homens, suas comodidades, sua presença iminente. Cézanne nunca quis 'pintar como um animal', mas recolocar a inteligência, as idéias, as ciências, as perspectivas, a tradição em contato com o mundo natural que estão destinadas a compreender, confrontar com a natureza, como disse, as ciências 'que dela vieram'." (Merleau-Ponty, 1980, p. 116)

Percebe-se, assim, a mudança de eixo fenomenológico idealista de Husserl para um outro materialista de Merleau-Ponty, considerando que a consciência cede seu espaço para as relações sociais e para o mundo das coisas produzidas pelo homem. Há uma crítica central nas idéias de Merleau-Ponty referente ao humanismo que, para o filósofo, é originário do pensamento ocidental – por ele chamado "pensamento de sobrevôo" –, estabelecido pela dicotomia instaurada entre sujeito e objeto. Com Descartes, teriam se tornado possíveis a definição e a determinação do ato do conhecimento e o conteúdo desse ato, afirmando-se a separação entre consciência e mundo. Dessa maneira se corporificou o humanismo do ponto de vista de Merleau-Ponty: um subjetivismo filosófico e um objetivismo científico que promoveriam o domínio e o controle sobre a realidade exterior. Como consequência, o sujeito cognoscente teria o poder de se apropriar da realidade externa, convertendo as coisas em representações, o mundo em conceitos. De outro lado, a ciência garantiria ao objeto recriar a relação com o sujeito causal que promoveria a presença do exterior na consciência através de sensações. O idealismo filosófico levaria as coisas a se tornarem cada vez menos reais, reduzindo-as

no final à própria realidade do sujeito; por sua vez, o objetivismo científico reduziria tão fortemente a consciência, que ela se tornaria um epifenômeno do corpo físico, passível de contextualizações observáveis e objetivas. Tal dicotomia, originária da cisão sujeito-objeto, é a criação de pólos que se complementam num engano comum e que tentam, cada um a seu modo, reduzir-se um ao outro: ou tudo é consciência, ou tudo é objeto.

“Nossa ciência e nossa filosofia são duas conseqüências fiéis e infiéis do cartesianismo, dois monstros nascidos do desmembramento dele.

À nossa filosofia só resta empreender a prospecção do mundo atual. Nós *somos* o composto de alma e corpo; mister se torna, pois, que haja dele um pensamento: é a este saber de posição ou de situação que Descartes deve o que dele diz, ou o que, às vezes, ele diz da presença do corpo ‘contra a alma’, ou da presença do mundo exterior ‘na ponta’ de nossas mãos. Aqui o corpo já não é meio da visão e do tato, é depositário destes. Longe de serem os nossos órgãos instrumentos, nossos instrumentos, ao contrário, é que são órgãos acrescentados. O espaço não é mais aquele de que fala a *Dióptrica*, rede de relações entre objetos, tal como o veria uma terceira testemunha da minha visão, ou um geômetra que a reconstrói e a sobrevoa; é um espaço contado a partir de mim como ponto ou grau zero da espacialidade. Eu não o vejo segundo o seu invólucro exterior, vivo-o por dentro, estou englobado nele.” (Merleau-Ponty, 1980, p. 100)

Para a superação dessa repartição inconciliável, o filósofo propõe a volta ao referencial pré-originário da ciência e da filosofia (o estado bruto da humanidade), revelando que existe uma consciência perceptiva anterior à consciência representativa, e que ambas se manteriam solidárias ao corpo, capazes de doar e receber significação. O corpo, segundo Merleau-Ponty, apresenta os atributos de reflexividade e visibilidade que sempre teriam sido reputados à consciência: o corpo tanto é visível como é também capaz de ver a si próprio; capaz de tocar nos objetos como de tocar em si mesmo; ele é capaz de sentir e ser sentido. O pensador exemplifica, afirmando que, quando

a mão direita toca a esquerda, quem toca e quem é tocado torna-se uma questão ambígua.

“O enigma reside nisto: meu corpo é ao mesmo tempo vidente e visível. Ele, que olha todas as coisas, também pode olhar a si e reconhecer no que está vendo então o “outro lado” do seu poder vidente. Ele se vê vidente, toca-se tateante, é visível e sensível por si mesmo. É um si, não por transparência, como o pensamento, que só pensa o que quer que seja assimilando-o, constituindo-o, transformando-o em pensamento – mas um si por confusão por narcisismo, por inerência daquele que vê naquilo que ele vê, daquele que toca naquilo que ele toca, do senciante no sentido, um si, portanto, que é tomado entre coisas, que tem uma face e um dorso, um passado e um futuro...”

Este primeiro paradoxo não cessará de produzir outros. Visível e móvel, meu corpo está no número das coisas, é uma delas; é captado na contextura do mundo, e sua coesão é a de uma coisa. Mas já que vê e se move, ele mantém as coisas em círculo à volta de si; elas são um anexo ou um prolongamento dele mesmo, estão incrustadas na sua carne, fazem parte da sua definição plena, e o mundo é feito do próprio estofado do corpo.” (Merleau-Ponty, 1980, p. 89)

O corpo reflexivo e observável mostra que ele é uma experiência inicial em propagação que se repetiria na relação com as coisas e com os outros, sendo resgatado de uma espécie de ostracismo em que o mundo sensível teria sido colocado pela repartição do pensamento cartesiano e pela filosofia da consciência. A intersubjetividade, conclui o pensador, seria impossível tanto para a filosofia da consciência como para a ciência, porque a primeira considera cada pessoa como um “eu penso” uno e total, enquanto a segunda vê cada pessoa como um complexo objetivo animado.

A linguagem, um canal para a intersubjetividade, é para Merleau-Ponty a criação de sentido, estabelecendo a mediação entre o eu e o outro, sedimentando

significados que constróem uma cultura. O complexo formado por corpo, mundo, linguagem e intercorporeidade extrapolam os dados e os conceitos, como pode ser verificado na pintura, por exemplo. Os objetos representados na tela não estão ali eles mesmos, o que provoca uma transcendência da materialidade; porém não haveria algo transcendente sem essa âncora material da coisa objetiva. Ou seja, a linguagem se constitui de uma significação que excede sempre o significante, residindo nesse ultrapassamento o próprio sentido. Merleau-Ponty exemplifica dizendo que quando se lê ou escuta palavras, essas não tocam em significações preexistentes no sujeito, mas criam fissuras no pensamento que permitem a outras irromperem.

“Parece-nos, portanto, próprio de uma filosofia fenomenológica estabelecer-se de modo definitivo na ordem da espontaneidade ensinante, inacessível ao psicologismo e ao historicismo tanto quanto às metafísicas dogmáticas. E a fenomenologia da palavra, entre todas as outras, é a mais apta a revelar-nos essa ordem. Quando falo ou quando compreendo, experimento a presença de outrem em mim ou de mim em outrem, presença que é obstáculo imprevisto para a teoria da intersubjetividade, presença do representado que é o obstáculo imprevisto para a teoria do tempo. Agora, enfim, compreendo o que quer dizer a enigmática proposição de Husserl: “A subjetividade transcendental é intersubjetividade”. Na medida em que aquilo que digo tem sentido, enquanto falo sou para mim mesmo um outro “outro” e, na medida em que compreendo, já não sei mais quem fala e quem escuta.” (Merleau-Ponty, 1980, p. 140)

A exigência que Merleau-Ponty coloca com sua fenomenologia é a busca, no ser selvagem, da origem das relações corpo-mundo, corpo-linguagem, mundo sensível-mundo cultural, criticando os sistemas conceituais que se limitariam a impor determinados pressupostos e absolutos. O ser bruto, pré-reflexivo, resgataria assim o valor da contingência, tornando os homens comuns entre si (inclusive os filósofos, pretensos detentores do saber absoluto). Tal ser permitiria ainda uma ontologia de um mundo selvagem o qual não é “concessão do espírito à natureza”, uma vez que, sendo figurado em sua totalidade, “em

toda parte se trata de sentido”. A própria renovação do mundo, para o filósofo, também é uma renovação do espírito bruto, livre de qualquer cultura, mas gerando sempre uma outra cultura.

“Tudo o que adiantarmos acerca do mundo, deve provir não do mundo habitual – onde a nossa iniciação no ser e as grandes tentativas intelectuais que a renovaram na história se encontram inscritas sob a forma de *vestígios* confusos, esvaziados de seu sentido e motivos – mas deste mundo presente que vela às portas de nossa vida, e onde achamos com que animar a herança e, se oportunidade houver, retomá-la em nossos ombros. Só admitiremos um mundo pré-constituído, uma lógica, por tê-los visto surgir da nossa experiência com o ser bruto, que é como o cordão umbilical de nosso saber e a fonte do sentido para nós.” (Merleau-Ponty, 1984, p. 154-155)

Munidos dessa breve apresentação do sentido originário e das talvez mais reconhecidas variantes da fenomenologia, abordada do ponto de vista de um desenvolvimento histórico, passamos a inserir essa ciência dos fenômenos pela voz de Peirce, um corpo teórico importante para o acompanhamento de sua lógica dos signos. Parece consenso que a primeira dificuldade para a compreensão das idéias de Peirce é a fragmentação e o acesso a sua obra. Em nosso caso, mais de pontuação de tema específico do que uma abrangência de todo seu pensamento, torna-se talvez mais pretensioso estabelecer relações com idéias de pensadores que se direcionam por caminhos muitas vezes opostos. Mas este é o risco e a necessidade das pesquisas que investigam e propõem a integração do conhecimento, nas quais os conflitos precisam ser vivenciados, e a tolerância desenvolvida para uma aproximação possível. Também o objeto em foco, a metafísica, é o “mesmo”, e os percursos diferentes sobre esse objeto podem lançar novas luzes para as aproximações que se pretendem traçar. Em nossa perspectiva de trabalho, Peirce é o representante da lógica científica, importante ramo de colaboração para o conhecimento durante o último século, norteando a cosmovisão humana nesse período, e se estendendo até os dias atuais. A partir disso, iniciaremos

um percurso básico que nos permita atingir nosso objetivo adiante, aproximando ao máximo os pólos razão e sentimento ou afetos.

A ciência, segundo o filósofo americano, deve ser uma “coisa viva e não uma mera definição abstrata” (Peirce, 1983, p. 139), possuindo como duas de suas características principais um sentido de metabolismo e crescimento, como uma espécie de processo que busca a verdade segundo um método criterioso. Uma outra característica marcante é não estabelecer conclusões apriorísticas. Por outro lado, admite que a atitude de permitir a passagem total à imaginação é um componente inicial útil à ciência.

Sob o ponto de vista peirceano, as ciências estão divididas em três grandes classes: a Matemática, a Filosofia e a Ideoscopia ou Ciências Especiais. A primeira tem seus objetos construídos através de hipóteses, apreendendo as conseqüências que se façam necessárias, sem se debruçar sobre questões de fato. As Ciências Especiais, das quais fazem parte a física e a química, por exemplo, alicerçam suas construções em observações especiais, pertinentes a cada uma delas. A Filosofia se mostra como uma ciência voltada para a experiência da vida cotidiana, buscando nessa vivência aquilo que se apresenta como verdadeiro.

“A segunda classe é a Filosofia, que lida com as verdades positivas, pois, de fato, satisfaz-se com observações tais como as que são pertinentes à experiência normal e diária de todo homem, e nas mais das vezes, em toda hora consciente de sua vida.” (Peirce, *in* *libri*, 1992, p. 3)

A Filosofia, por sua vez, subdivide-se em três grupos de ciências: a Fenomenologia, as Ciências Normativas e a Metafísica. A Fenomenologia, ou Faneroscopia (faneron = fenômeno), ou ainda Doutrina das Categorias é a primeira das ciências positivas da Filosofia, passível de uma nova subdivisão em três categorias, vistas mais adiante. Segundo o autor, fenômeno é tudo o que se apresenta à mente, e a tarefa da Fenomenologia é realizar um inventário das características desses fenômenos, baseado na experiência comum.

“...por *faneron* eu entendo o total coletivo de tudo aquilo que está de qualquer modo presente na mente, sem qualquer consideração se isto corresponde a qualquer coisa real ou não.” (Peirce, *in* *lbri*, 1992, p. 4)

“O que é a experiência sobre a qual se baseia a filosofia?”

Para qualquer uma das ciências especiais, experiência é aquilo que diretamente é revelado pela arte observacional daquela ciência.” (Peirce, *in* *lbri*, 1992, p. 4)

“Isto está conectado e assimilado ao conhecimento já possuído e derivado de outro modo, recebendo, assim, uma interpretação ou teoria. Mas em filosofia não existe uma arte observacional especial, e não existe conhecimento adquirido anteriormente à luz do qual a experiência é interpretada. A interpretação em si mesma é experiência... *Em filosofia, a experiência é o inteiro resultado cognitivo do viver...*” (Peirce, *in* *lbri*, 1992, p.4)

Assim, a fenomenologia não se configura como uma ciência da realidade, mas dedica sua atenção à aparência da experiência ordinária, seja ela de nível interior ou exterior, tendo como imprescindíveis as atitudes de *ver, atentar para e generalizar*, sem aparatos teóricos, a fim de se alcançar a correta observação dos fenômenos.

“(...) Fique entendido que o que temos a fazer, enquanto estudantes de fenomenologia é simplesmente abrir os olhos do espírito, olhar bem os fenômenos e dizer quais suas características, quer o fenômeno seja externo, quer pertença a um sonho, ou uma idéia geral e abstrata da ciência.” (Peirce, 1983, p. 17)

Peirce reduz, dessa maneira, os modos de ser da experiência a três categorias universais:

“São três as faculdades que devemos munir-nos para esta tarefa. A primeira e principal é a qualidade rara de ver o que está diante dos olhos, como se apresenta, não

substituído por alguma interpretação (...). É esta a faculdade do artista que vê as cores aparentes da natureza como elas realmente são.(...) O poder observacional do artista é altamente desejável na fenomenologia. A segunda faculdade com que devemos armar-nos é uma discriminação resoluta que se pendura como um **bulldog** daquela característica que estamos estudando, (...). A terceira faculdade de que necessitamos é o poder generalizador do matemático que gera a fórmula abstrata que compreende a verdadeira essência da característica em estudo, purificada de toda mistura adventícia.” (Peirce, 1983, p. 17)

Partindo dos fenômenos da primeira categoria relativos às qualidades, experienciamos um mundo que nos cerca não está sujeito a nossa vontade. O confronto virá a se configurar como a segunda categoria, um *segundo em relação a*, uma percepção de dualidade, uma consciência de noções como “exterioridade”, “outro”, “oposição”. Tal consciência nos remete a desenvolver a idéia de negação observada dentro do espaço e do tempo.

“Estamos continuamente colidindo com o fato duro. Esperávamos uma coisa ou passivamente tomávamo-la por admissível e tínhamos sua imagem em nossas mentes, mas a experiência força esta idéia ao chão e nos compele a pensar muito diferentemente.” (Peirce, *in* Ibrí, 1992, p. 7)

“Você tem este tipo de consciência de uma maneira pura, com alguma aproximação, quando coloca seu ombro contra uma porta e tenta forçá-la a se abrir. Você tem um sentimento de resistência e, ao mesmo tempo, um sentido de esforço. Não pode haver resistência sem esforço; não pode existir esforço sem resistência. Eles são apenas dois modos de descrever a mesma experiência. É uma dupla consciência.” (Peirce, *in* Ibrí, 1992, p. 7)

Considerando que existe uma conseqüência de se relacionar através do pensamento a percepção de ruptura entre o eu e o mundo externo, entre o primeiro e o segundo, mostra-se um processo de cognição, estabelecendo-se daí uma busca na elaboração de conceitos gerais. Estamos na presença

de uma terceira categoria que se apresenta como uma mediação e uma experiência de síntese.

“Parece, então, que as verdadeiras categorias da consciência são: primeira, sentimento, a consciência que pode ser incluída com um instante de tempo, consciência passiva de qualidade, sem reconhecimento ou análise; segunda, consciência de interrupção no campo da consciência, sentido de resistência, de um fato externo, de alguma outra coisa; terceira, consciência sintética, ligação com o tempo, sentido de aprendizagem, pensamento,” (Peirce, *in* Ibri, 1992, p. 13)

“Mas aquele elemento de cognição que não é sentimento nem sentido de polaridade é a consciência de um processo, e isto na forma de um sentido de aprendizagem, de aquisição, de crescimento mental, é eminentemente característico da cognição. Este é um tipo de consciência que não pode ser imediato uma vez que ele demanda um tempo, e isto não meramente porque ele continua através de todo instante daquele tempo, mas porque ele não pode ser contraído a um instante. Ele difere da consciência imediata como uma melodia difere de uma nota prolongada. Nem pode a consciência bipolar de um instante, de uma ocorrência súbita, na sua realidade individual, abarcar possivelmente a consciência de um processo. Esta é a consciência que aglutina nossas vidas. Ela é a consciência de síntese.” (Peirce, *in* Ibri, 1992, p. 14)

Em linhas muito gerais, essa é a base da fenomenologia triádica de Peirce. Pensamos que esse conjunto articulado de conceitos possibilitem a compreensão suficiente dessa ciência das aparências estabelecida pelo fundador da lógica dos signos. O passo seguinte é avançar no sentido de obtermos os dados de uma ciência metafísica, incumbida que está nas convicções filosóficas de Peirce de atingir os níveis de realidade existentes nos fenômenos de terceiridade, ancorada na lógica do pensamento, para então adentrarmos nas questões específicas a que se propõe o presente trabalho.

### 2.3.3 – A metafísica

A fenomenologia que Peirce constitui para proceder ao levantamento categorial dos fenômenos, não possui, conforme evidenciado, a intenção nem a competência para tratar da realidade desses fenômenos. É a metafísica quem virá a desempenhar essa função investigativa e cognitiva fundamentada nos princípios lógicos, porque também reclama seu lugar de ciência. A lógica buscará seus elementos na fenomenologia que se traduz como ciência, para Peirce, dado o caráter universal pretendido pelas categorias da experiência, bem como por ser passível de estar constantemente colocada à prova por qualquer observador, destacando-se aqueles mais voltados para a vivência do cotidiano, ou seja, o senso comum. E, por pretender buscar a realidade contida nos fenômenos, utilizando-se da observação da experiência, também a metafísica se erigirá dos fundamentos lógicos, devendo proceder como fazem as demais ciências especiais.

“A terceira ordem consiste da metafísica, cuja atitude diante do universo é aproximadamente aquela das ciências especiais (antigamente, *física* era a designação das mesmas) das quais ela se distingue, principalmente, por confinar-se àquelas partes da física e das ciências da psique que podem ser fundadas sem meios especiais de observação. Mas estas são partes bastante peculiares, extremamente distintas das demais.” (Peirce, *in* Ibri, 1992, p. 21)

“A lógica é um ramo da filosofia. Isto é o mesmo que dizer que *ela é uma ciência experiencial ou positiva*, mas uma ciência que não se apóia em observações especiais, efetuadas por meios observacionais especiais, mas nos fenômenos que estão abertos à observação de todo homem, todo dia e toda hora. Existem dois ramos principais da filosofia, a Lógica ou filosofia do pensamento, e a Metafísica, ou filosofia do ser.” (Peirce, *in* Ibri, 1992, p. 22)

Peirce, como observado na abertura do presente capítulo, fundamenta a metafísica na lógica e pretende que sua cientificidade seja justificada por

possuir apoio em observações, ou seja, baseia-se na experiência do cotidiano. O filósofo empreende esforços para retirar a metafísica do terreno religioso, uma vez que o considera constituído de concepções dogmáticas e práticas. Tais características viriam a ser geradoras de distorções na compreensão que se deve atribuir à metafísica, atrasando, assim, o seu desenvolvimento. Os teólogos tenderiam a dogmatizar a metafísica por serem homens de visão prática; eles não buscariam uma teoria experiencial para a sua crença, o que entra em choque direto com o procedimento estabelecido pela ciência.

“Em minha opinião, a causa principal de sua condição atrasada é que seus principais professores foram teólogos.” (Peirce, *in* Ibri, 1992, p.25)

Enquanto ciência que busca os aspectos de níveis mais gerais da realidade bem como dos objetos reais, Peirce afirma que a metafísica se coloca inicialmente dentro da categoria da segundidade, pois trata de algo que não se mostra como interior à mente, e que a verdade existente nesse real esteja em conformidade aos “fatos duros”, ou seja, aquilo que nega a existência única do eu.

“Na idéia de realidade, a Segundidade é predominante; pois realidade é aquilo que insiste, forçando seu modo de ser à reconhecimento como alguma outra coisa que não a criação da mente, [e] o que é realidade? Não haveria tal coisa chamada verdade a menos que existisse alguma outra coisa que é como é, independentemente de como possamos pensar que seja. Isto é a realidade, e temos de investigar o que é a sua natureza. Falamos de fatos duros. Desejamos que nosso conhecimento se conforme aos fatos duros. Contudo, a “dureza” do fato reside em sua insistência sobre o percepto, sua insistência inteiramente irracional – o elemento de Segundidade nele presente. Este é um fator muito importante da realidade.” (Peirce, *in* Ibri, 1992, p. 25)

A concepção de realidade que Peirce abraça para construir sua filosofia e especialmente sua metafísica é aquela defendida por John Duns Scotus (1266-

1308), pensador escolástico que, já na Idade Média, reservou um lugar privilegiado à lógica.

“As obras de Duns Scot influenciaram-me fortemente. Se a sua lógica e metafísica, não adorada servilmente, mas removida do medievalismo, forem adaptadas à cultura moderna, aproveitando-se da crítica constante do nominalismo, estou convencido de que será a filosofia que melhor se há de harmonizar com a ciência física.” (Peirce, 1980, p. 114)

“Scotus somou consideravelmente à linguagem da lógica. É de sua invenção a palavra *realidade*, [e] realidade é aquele modo de ser em virtude do qual a coisa real é como ela é, sem consideração de qualquer mente ou qualquer coleção definida de mentes possam representá-la ser. [Ainda:] Os objetos são divididos em ficções, sonhos, etc., de um lado, e realidades, de outro. Os primeiros são aqueles que existem apenas porque você, ou eu, ou alguém os imagina; os últimos são aqueles que têm uma existência independente da sua ou da minha mente, ou da de qualquer número de pessoas. O real é aquilo que não é o que eventualmente dele pensamos, mas que permanece não afetado pelo que podemos dele pensar.” (Peirce, *in* Ibri, 1992, p. 25)

A realidade em Peirce parece se assentar em duas bases principais: a alteridade e a condição de compulsividade para a consciência. Nesta segunda característica básica, percebe-se a insistência e a persistência próprias que a segundidade traz em si e que o objeto exterior possui. Este último mostra-se real por ser independente do pensamento que o representa. Isso não ocorreria com os objetos irrealis, ou seja, aqueles criados pela imaginação ou pelo inconsciente humanos, inclusive os objetos matemáticos e artísticos. O filósofo trata a matemática como sendo uma ciência possível para a realidade, considerando a relação dessa ciência com a natureza. No caso da arte, Peirce argumenta que a liberdade verificada na constituição de seus objetos faz com que a representação seja arbitrária e não necessariamente conectada com a realidade exterior.

“Embora em toda experiência direta de reação, um ego, alguma coisa interna, seja um membro do par, atribuímos, ainda, reações a objetos fora de nós. Quando dizemos que uma coisa ‘existe’ queremos significar que ela reage sobre outras coisas. Evidencia-se que estamos transferindo para ela nossa experiência direta de reação, ao dizermos que uma coisa age sobre outra. Esta é nossa hipótese para explicar os fenômenos – hipótese na qual, à semelhança das hipóteses de trabalho de uma investigação científica, podemos crer como não sendo absolutamente verdadeira, mas que é útil por nos tornar aptos a conceber o que ocorre.” (Peirce, *in* Ibri, 1992, p. 28)

“Existência é aquele modo de ser que reside em oposição a outro. Dizer que uma mesa existe é dizer que ela é dura, pesada, opaca, ressonante, ou seja, produz efeitos imediatos aos sentidos e, também, que produz efeitos puramente físicos, atrai a terra (isto é, é pesada), dinamicamente reage contra outras coisas (isto é, tem inércia), resiste à pressão (isto é, é elástica), tem uma definida capacidade para o calor, etc. Dizer que existe uma mesa fantasma a partir de sua incapacidade de afetar quaisquer sentidos ou de produzir quaisquer efeitos físicos que sejam, é falar de uma mesa imaginária. Uma coisa sem oposições, *ipso facto* não existe.” (Peirce, *in* Ibri, 1992, p. 28)

Considerando que a insistência contra a consciência demanda necessariamente um lapso de tempo para ocorrer, pode-se concluir que a segundidade, de característica imediata como se apresenta, não encerra esse tipo persistente de percepção. A partir disso, Peirce conclui que tal insistência da realidade contra a consciência deve ser compreendida como uma regularidade, o que a insere na terceira categoria fenomenológica do filósofo. Tal experiência insistente, ou persistente, necessita de um intelecto que realize a mediação, ou seja, torne a experiência imediata numa representação generalizada. Isso seria possível através da relação estabelecida entre ocorrências individuais.

“Uma reação é alguma coisa que ocorre “hic et nunc”. Ela ocorre apenas uma vez. Se ela é repetida, isto perfaz duas reações. Se ela prossegue por algum tempo, ela envolve a terceira categoria... Uma reação não pode ser generalizada

sem perder completamente seu caráter como reação.” (Peirce *in* Ibri, 1992, p. 29-30)

Além das relações entre realidade e existência, outro ponto fundamental na filosofia peirceana é essa possibilidade ontológica da generalidade. Aquilo que permanece no decorrer de um período de tempo já não é mais uma reação, mas regularidade. A realidade para Peirce, então, fundamenta-se em alteridade e generalidade, elementos que se configuram como indissociáveis atributos da realidade. Conclui-se daí que a representação encerre uma tendência para a previsão de uma experiência futura. As próprias teorias científicas são substituídas por outras, na medida em que a regra na representação não corresponde à regra observada. É a alteridade negando sua representação imperfeita ou totalmente errada.

“Uma pedra. Coloco-a onde não existe obstáculo entre ela e o soalho, e predigo que sem meu apoio, cedo ou tarde, cai ao chão. Provo que posso fazer uma predição correta. (...)

É um fato que todo mundo sabe que a coisa vai acontecer, que a pedra vai cair. Mas *como* é que eu posso saber isto? É claro que não entra clarividência no caso; contudo, permanece de pé; *sei* que a pedra cairá, é um *fato*. *Conhecer verdadeiramente* alguma coisa, dever ser *real* pelo menos aquilo que eu conhecer. Seria bastante absurdo afirmar que estou capacitado para saber como os eventos vão acontecer sem que tenha sobre eles um controle mais efetivo que sobre aquela pedra que cai da mão; que posso perscrutar o futuro em virtude da intimidade com uma ficção.

Sei que a pedra cai se eu deixar, porque a experiência me convenceu que objetos semelhantes a ela sempre caem; e se alguém aqui presente duvidar do fato, estou disposto a apostar cem por um.” (Peirce, 1980, p. 29)

Assim, temos que o caráter insistente da reação reclama uma consciência temporal que a reconheça como regularidade. A comparação das reações

individuais dentro de uma relação de semelhança, parece o fundamento de todo o pensamento de mediação, em sua positividade lógica. A partir daí, Peirce passa a considerar a teceiridade não somente fundamentada na fenomenologia, mas admite um lastro ontológico, uma vez que reconhece uma regra objetiva na qual os individuais lhe são regularidade real e externos para a consciência.

“Este é o argumento, a nosso ver, justificativo para o realismo peirciano, e que pode ser denominado arquitetônico por decorrer de todas as concepções até então logicamente expostas: o mero *poder ser* do fenômeno mediativo tem seu fundamento lógico no *dever ser* da generalidade real. Evidencia-se, assim, o modo como a Lógica, no seu estatuto de ciência normativa e positiva, assenta, no terreno da Filosofia, as fundações que conferem solidez ao edifício metafísico”. (Ibri, 1992, p. 32)

Até aqui pudemos observar que as categorias fenomenológicas da segundidade e da terceiridade foram tratadas no nível metafísico, respectivamente como realidade da lei e determinação da existência. Resta estabelecer qual a condição ontológica da primeiridade. Para Peirce, a existência não está compreendida inteiramente à generalidade, porque, se assim fosse, o mundo estaria fadado a uma explicação mecanicista.

“Existência, então, é um modo especial de realidade que, quaisquer que sejam suas outras características, possui a de ser absolutamente determinada.” (Peirce, *in* Ibri, 1992, p. 36)

Se a existência é uma particularização da generalidade, abre-se um espaço para aleatoriedade produtora de variedade na natureza, como observa a fenomenologia. O acaso acaba, desse modo, por configurar o caráter metafísico da primeiridade. Temos, finalmente para resumir as categorias fenomenológicas de Peirce no nível do ser, as seguintes correspondentes: acaso, existência e lei.

“Posso lhe fazer uma pequena pergunta? Pode a operação de uma lei criar diversidade onde ela não existia? Obviamente, não; sob dadas circunstâncias, a lei mecânica prescreve um resultado determinado, eu poderia facilmente prová-lo pelos princípios da mecânica analítica. Mas isso é desnecessário. Vocês podem notar por si mesmos que lei prescreve resultados semelhantes sob circunstâncias semelhantes. Isto é o que a palavra lei implica. Por conseguinte, toda essa exuberante diversidade da natureza não pode ser resultado da lei.” (Peirce, *in* *l*ibri, 1992, p. 37)

“Pois é da natureza do Acaso ser Primeiro e aquilo que é Primeiro é Acaso; e distribuição fortuita, isto é, completa irregularidade, é a única coisa legítima para explicá-lo, pela ausência de qualquer razão em contrário.” (Peirce *in* *l*ibri, 1992, p. 37)

Após esse trajeto panorâmico sobre as idéias metafísicas do filósofo americano, parecem merecer destaque três conceitos inter-relacionados no pensamento peirceano, considerando o eixo de nossa pesquisa: o tiquismo, o falibismo, e o continuum. O tiquismo é a doutrina filosófica que admite o acaso como princípio imediatamente presente nos fatos. Acaso é o caráter de acontecimento imprevisível com relação às causas que o determinam. Num jogo de dados, por exemplo, nenhum resultado em jogadas anteriores tem uma relação de dependência com o resultado de jogadas futuras. Não se estabelece vínculo algum de condicionamento de um resultado em relação ao subsequente, o que faz cada ato particular livre para qualquer ocorrência. O acaso em Peirce aparece como um princípio responsável pela diversidade e pela variedade observadas na natureza, e que não se exprime dentro de parâmetros da lógica.

“Acaso, então, como um fenômeno objetivo, é a propriedade de uma grande coleção consistindo, digamos, de coisas coloridas e coisas brancas. Acaso é a maneira particular de distribuição de cores entre todas as coisas.” (Peirce *in* *l*ibri, 1992, p. 40)

Já o falibilismo é uma doutrina epistemológica que entende ser todo o nosso

conhecimento passível de falha, opondo-se radicalmente à certeza absoluta. Peirce considerou falível a própria ciência, fato que se pode entender como um presságio das formulações científicas indeterministas do século XX, tais como os enunciados encontrados no corpo da mecânica quântica e da teoria do caos.

“Todo raciocínio positivo é da natureza de julgar a proporção de alguma coisa no todo de uma coleção pela proporção encontrada em uma amostra. Assim, há três coisas que nunca podemos esperar obter pelo raciocínio, a saber, certeza absoluta, exatidão absoluta, universalidade absoluta. [Ainda:] ...Naquelas ciências de mensuração que são as menos sujeitas a erro – a metrologia, a geodésia e a astronomia métrica – nenhum homem que se respeita divulga seus resultados sem lhes afixar os erros prováveis; e se esta prática não é seguida em outras ciências é porque nelas os erros prováveis são demasiadamente grandes para serem estimados, [e] ...a infalibilidade em assuntos científicos parece-me irresistivelmente cômica...” (Peirce *in* Ibrí, 1992, p. 51)

Por último, e estreitamente relacionado ao falibilismo, temos o conceito de *continuum*. Uma vez que o falibilismo reconhece o acaso como princípio real que se apresenta como agente de distanciamento do fato em relação à lei, de conexão entre acaso e lei, Peirce chega a constituir sua visão de evolucionismo. Para o filósofo, o evolucionismo se baseia na constatação de que o conhecimento do homem se amplia sem cessar. É um crescimento tanto da lei como da representação destas leis, ou seja, crescimento da terceiridade. Daí percebemos a relação muito próxima entre os conceitos apresentados, e ainda mais, se observarmos que, para Peirce o falibilismo:

“É a doutrina de que nosso conhecimento nunca é absoluto, mas é como se sempre flutuasse em um *continuum* de incerteza e indeterminação<sup>1</sup>. Este *continuum* de incerteza e indeterminação além de configurar a provisoriedade da representação, prenuncia um conceito também chave na Filosofia de Peirce – o de continuidade, antevendo-se que algo contínuo deva perpassar a potencialidade do futuro, como o faz o vetor da evolução.” (Ibrí, 1992, p. 52)

Longe de pretendermos afirmar que esse breve sobrevôo sobre aspectos da metafísica de Peirce seja o que o filósofo ou especialistas entendem por sua ciência da realidade, acreditamos que, abalizados pela valiosa interpretação contida na bibliografia utilizada, pudemos colocar uma noção básica de suas idéias relativas ao tema. Conforme nosso objetivo estabelecido, passaremos a tratar da metafísica através de um viés não estritamente filosófico, configurado pelo pensamento e pela obra do pintor Giorgio De Chirico.

## **2.4 - Em De Chirico**

### ***2.4.1 – Dados biobibliográficos***

Giorgio De Chirico nasceu em Volos, Grécia, em 1888. Filho de pais italianos, transfere-se para Atenas em 1899, onde estuda desenho. Com a morte do pai, a família volta para a Itália, mas se estabelece em Munique. Em solo alemão, o pintor entra em contato com a obra de Schopenhauer e Nietzsche, ao mesmo tempo que pinta seus primeiros quadros sob a influência do pintor suíço Arnold Böcklin (1827-1901).

Entre 1912 e 1914 conhece Paul Guillaume, renomado *marchand* francês que se interessa prontamente por sua obra singular, fato que garante a De Chirico seu ingresso entre os artistas de vanguarda. No ano seguinte colabora com vários artigos para revistas editadas por grupos futuristas e aqueles ligados ao dadaísmo.

Parece consenso que a pintura metafísica se desenvolve no período de 1910 a 1919, caracterizando-se pela ausência de figura humana (eventualmente substituída por manequins), cenário onírico e perspectiva ilusória, precedendo alguns elementos caros ao futuro movimento surrealista da década seguinte. Artistas como Apollinaire e Breton reconhecem De Chirico como inspirador, apesar do rompimento ocorrido no ano de 1926, sob acusação de degeneração por se perceber um retorno ao neoclássico em sua obra.

De Chirico publicou *Hebdomeros* (1929), romance de teor autobiográfico, e *Memorie della Mia Vita* (1962). Giorgio De Chirico morre em 1978.

#### **2.4.2 – De Chirico e metafísica**

Após a abordagem filosófica da metafísica contida nos capítulos anteriores, passaremos a focar, no campo das artes, esse “além das coisas físicas” dentro da perspectiva do pintor Giorgio De Chirico. Essa transição de percepção do conhecimento metafísico nos reserva dificuldades que pretendemos minimizar através da contribuição tanto verbal-escrita do artista, quanto por sua produção imagética.

Apoiado em sua cultura clássica, De Chirico parece ter se esforçado no sentido de envidar esforços no esclarecimento racional em relação à turbulência verificada em todos os níveis de conhecimento humano no início do século vinte, salientando-se, além da sua proximidade aos movimentos de vanguarda, a sua participação na Primeira Guerra Mundial. Também como notado acima, o pensamento do pintor era fortemente marcado por um conteúdo filosófico então atualizado, característica que o destaca como uma espécie de artista reflexivo e crítico de seu tempo, fundamentando assim sua posição de vanguarda artística, como podemos observar em artigos datados de 1918 e 1919, época em que se esgota o período metafísico propriamente dito.

“Podemos finalmente dizer que nós temos também uma arte nova que não seja uma macaqueice idiota da moderna pintura francesa [...]. Não é a minha intenção depreciar o futurismo autêntico, hoje fatalmente degenerado e agonizante, mas que contribuiu imensamente a desimpedir o terreno dos gotosos preconceitos e a nivelar as estradas aos artistas mais experientes e mais pacientes, mais complicados e mais profundos, que deviam sucessivamente aparecer. Nós devemos ser reconhecidos sinceramente a estes primeiros compartimentos de assalto que conquistaram o comportamento dos

anárquicos e dos velhacos, que usaram a burla, a blasfêmia e a pancada, lá onde o raciocínio ou a teoria analisada teria sido um esforço inútil. E fizeram isso sacrificando a melhor parte de si mesmos, isto é, a presença do *animal artista*, que no ardor da luta não teve tempo necessário para salvar e apurar a obra, pelo que alguns entre eles teriam certamente criado obras duradouras, mas nos deixaram somente a impressão de simpáticos agitadores e de utopistas revolucionários.

Passado o primeiro ímpeto, apaziguadas as primeiras impetuosidades, eis que agora surge uma arte severa e cerebral, ascética e lírica que da grande terra onde nasce, suga o espírito melhor, aquele espírito que alguns grandes construtores italianos (não falo só de pintores) souberam estampar em sua obra como um selo indelével.

O cubismo francês hoje está superado, tanto pela forma, quanto pelo espírito, pela nova arte italiana. A deformação dos objetos, base primeira do cubismo, cria um estado psico-sensorial que, na balança dos valores eternos, não pesa muito, metafisicamente falando, das elucubrações fantasistas de um pré-rafaelista inglês ou de um estilizador eslavo-alemão qualquer.

A intenção íntima dos pintores cubistas não se difere intrinsecamente daquela de um pintor tradicional passado, presente ou futuro. Basta para tanto observar os títulos de um catálogo de mostra cubista, perfeitamente idênticos àqueles de um catálogo de mostra tradicional: "*Paisagem, figura, natureza morta, cabeça de mulher* e depois agora *natureza morta, paisagem* etc; fato este pequeno na aparência, mas não insignificante.

A nova pintura metafísica, como a obra de poucos artistas italianos, liberta-se de todo vínculo e abre caminho ao mais novo lirismo, mantendo-se, enquanto forma, naquela construção severa e sólida que é como infatigável signo de reconhecimento de uma obra verdadeiramente duradoura." (De Chirico, 1997, p. 57)

“Schopenhauer e Nietzsche foram os primeiros a ensinar o profundo significado do não-senso da vida e como tal não-senso poderia vir transmutado em arte, ou melhor, deveria construir o esqueleto íntimo de uma arte verdadeiramente nova, liberta e profunda. Os bons artistas novos são os filósofos que superaram a filosofia.” (De Chirico, 1997, p. 68)

Mas o que De Chirico, inteirado da filosofia de seu tempo, entendia por metafísica, o conceito-chave de sua pintura? Essa pergunta foi respondida por ele mesmo, frente à incompreensão e às críticas que recebeu no período.

“A palavra *metafísica* com a qual batizei a minha pintura quando trabalhei em Paris naqueles anos sutis e fecundos do pré-guerra, causou também entre os intelectualóides às margens de contínuas irritações não insignificantes. A ofensiva costumeira, que degenerou-se depois em lugar comum, era aquela de dizer: *c'est de la litterature*. Frase que fazia *pendant* aquela investida dos cubistas ou vanguardistas sobre os exércitos de seus inimigos tradicionalistas: *c'est pompier*, é claro que as duas acusações se equivalem, e na maior parte dos casos servem de escudo a quem lhes cospe, de modo a evitar, ao menos em aparência, passar por idiota...” (De Chirico, 1997, p. 69)

“A palavra metafísica faz nascer uma multidão de espécies de mal-entendidos naquelas mentes avaras, que não possuindo o esforço salutar da criação, vivem de plágio e de lugares-comuns, e aspergindo a sua bile crônica sempre que lhes ocorre sob o nariz algo que supera a cerca da sua capacidade intelectual. [...] A palavra metafísica faz nascer visões foscas, nubladas e cinzentas, emaranhados caóticos e massas tenebrosas. Na França o mal-entendido se estende até mesmo em atribuir a invenção da metafísica aos alemães, e recordo as lutas que tive de sustentar para fazer aceitar o terrível vocábulo do qual desconfiavam também os mais conservadores.

Portanto, eu na palavra 'metafísica' não vejo nada de tenebroso; é a mesma tranqüilidade e insensata beleza da matéria que me aparece 'metafísica', e tanto mais metafísicos me resultam aqueles objetos que, por clareza das cores e exatidão das medidas, são opostos de quaisquer confusões e nebulosidades.

A palavra 'metafísica' decomposta poderia dar lugar a outro mastodôntico mal-entendido: 'metafísica', do grego *ta meta ta fisiká* ('depois das coisas físicas'), faz pensar que aquelas coisas que se encontram depois das coisas físicas devam constituir uma espécie de vazio nirvânico. Pura imbecilidade pensar-se que no espaço a distância não existe, e que um inexplicável estado X pode encontrar-se tanto além quanto aquém de um objeto pintado, descrito ou imaginado, e, antes de tudo (é precisamente isso que acontece na minha arte), no objeto mesmo." (De Chirico, 1997, p. 70)

Dentre esses mal-entendidos mais gerais de cunho filosófico, o pintor escreveu especificamente sobre a relação do conceito entre arte e ciência oculta, perseguindo uma distinção precisa que pudesse excluir toda distorção causada pela impropriedade devida ao termo ou ao conceito utilizado sem a devida referência de contexto:

"Os erros de todos aqueles que fincam o nariz na ciência oculta é idêntico àqueles dos pintores, inclusive dos mais espiritualistas [...]. Estes erros são ver em excesso o homem em todas as suas pesquisas e em todos os seus experimentos. O animal-homem é uma máscara terrível, uma capa, um anteparo inexorável que nos esconde muitas coisas e sobrecarrega nossos sentidos, tirando deles aquela agilidade ofídica e aquela qualidade tentacular que, seara a serviço de certos raros indivíduos, permitem a eles descarnar a matéria e cavar os demônios de toda a coisa.

Nas sessões espíritas se evocam sempre pessoas mortas ou vivas, mas a forma, a figura, os espectros que os acompanham revestem a forma humana; interrogados, respondem com uma lógica esmagadora. Penso que de tal forma, os significados mais estranhos e mais recônditos da vida nos permanecem incompreensíveis.

No meu parecer, creio que haja muito mais mistério em uma praça fossilizada no clarão do meio-dia do que em uma câmara escura, no coração da noite, durante uma sessão de espiritismo. Estes erros dependem também em grande parte do fato de que quase todos aqueles que se ocupam das ciências ocultas são gente de cujas

inteligências não possuem nada de hiperfísico, e fatalmente constróem e tratam o fenômeno com aquela lógica e aquele 'modus agendi' que os homens adotaram em todas as manifestações, sejam materiais ou espirituais de sua diversa atividade: política, religiosa, artística, intelectual, industrial, etc. Mas se alguns *verdadeiramente inteligentes*, se alguns verdadeiramente metafísicos se decidissem a criar a partir das sessões de ocultismo, quem sabe quais novos mundos, quais torrentes de lirismo desconhecidos poderiam brotar. Não se pensa jamais, por exemplo, em se evocar espectros das cidades, das coisas, dos monumentos, dos móveis, das máquinas; de desentranhar o aspecto fantomático dos instrumentos das ciências ou da indústria." (De Chirico, 1971, p. 62)

Podemos perceber que De Chirico não concorda com a identificação de sua concepção metafísica com algum tipo de espiritualismo; por outro lado considera que este último pode ser ambiente para a criação da percepção dos artistas metafísicos. O pintor, inclusive, propõe a possibilidade de se englobar os "espectros" daquilo que é inanimado, das coisas exclusivamente materiais. Ele explica ainda:

"O próprio fato de se considerar a possibilidade de existência das formas imateriais, de figurar-se um nosso duplo, um nosso *Khâ*, no dizer indiano, formado dos fluidos e das substâncias incorpóreas, antropomorfiza terrivelmente a tentativa na qual se procede e que deveria ser puramente extramaterial, por isso *metafísica*. Portanto, uma supermaterialização das coisas que nos circundam e mesmo do nosso ser nos conduziria acima dos degraus mais elevados da escada apoiada ao longo do muro do desconhecido, e poderíamos considerar o fenômeno com o calafrio da curiosidade sim, mas também com aquela estranha felicidade, que eu chamarei de *êxtase metafísico*, que assinala infalivelmente a descoberta de uma nova terra. *Ut paucis verbis absolvam*, é necessário *solidificar* o universo. A ciência oculta, ao contrário, tende a uma liquefação, a uma pulverização disso." (De Chirico, 1971, p. 63)

De Chirico parece discordar da participação de imagens que compõem o mundo material projetadas em outro nível de existência, mesmo que sejam

sutilizadas. Assim, podemos entender sua arte metafísica como uma reordenação das imagens materiais para posterior releitura, visando despertar um sentimento – e talvez um sentido – não passível de imagnetizar-se. Vejamos seu aprofundamento da distinção entre o fenômeno espiritualista e aquele metafísico:

“Essa necessidade de desmaterialização talvez seja um fator fisiológico, senão uma lei natural que impele o homem a pensar de tal modo. Esta lei seria a lei da gravidade. Um instinto inerente a nossa natureza nos obriga a crer que um “*alter mundus*”, muito mais estranho daquele que nos circunda e que cotidianamente tomba sob nossos sentidos, não possa existir em espaços intangíveis, ou pelo menos muito distantes do ponto de onde nos encontramos, de onde, para nos transportarmos para os mencionados espaços, seja necessário submeter-se a uma metamorfose total de todo o nosso ser físico. Daí a necessidade fatal de toda a demoníaca refiguração; daí o nascimento dos espectros, dos fantasmas, que como os balões mais ou menos refreados podem atingir regiões mais ou menos elevadas.” (De Chirico, 1971, p. 63)

E, para se valer de um contraponto em arte que exemplifique sua posição, o pintor faz referência ao talvez primeiro movimento da pintura ocidental em que se observa o deslocamento da “fidelidade ao objeto visto” para o não-figurativo:

“Na pintura, tivemos o impressionismo que é tido como uma espécie de espiritismo colorístico.

A própria palavra *impressionismo* poderia muito bem vir aplicada à atividade dos ocultistas porque, de fato, a sua tentativa se baseia sobre a impressão dada ou recebida. O pensamento, no sentido metafísico e elevado, vem omitido; vem mesmo omitido o mistério da revelação, em arte comumente chamado inspiração. Tanto é que os corpos destinados a tais experiências são submetidos a forças puramente físicas que apesar de não pertencerem àquela física que cotidianamente impressiona os nossos sentidos, também nada têm que ver com a grande metafísica. Assim o

senhor X, por exemplo, poder no espaço de poucos segundos transportar-se em forma espectral ou até em carne e osso de Roma a Pequim, ou que o senhor J possa ler o pensamento de um semelhante seu que se encontra a centenas de quilômetros de distância, não se constituírem em fatos metafísicos.

E o prova a ausência total nestes fenômenos daquela alegria, daquela serenidade que nos procura na arte a aparição de uma imagem metafísica.” (De Chirico, 1971, p. 63)

A metafísica de Giorgio De Chirico, assim, pode ser compreendida como uma espécie de impacto estabelecido pela materialidade das coisas, um despertar perceptivo provocado pela contemplação da relação entre o espaço e os objetos, sua composição e iluminação. Poderíamos entender, ainda, que o caráter metafísico existe, para o pintor, quando se permite que a visão das coisas seja realizada através da história da transformação da natureza pela atividade humana. O olhar artístico, através da lente da arquitetura é constantemente citado pelo artista como deflagrador desse impacto material sobre os sentidos:

“A paisagem, encerrada na arcada do pórtico, como no quadrado ou no retângulo da janela, adquire maior sentido metafísico, porque se solidifica e vem isolada do espaço que a circunda. A arquitetura completa a natureza. Isto foi um progresso do intelecto humano no campo da descoberta metafísica.” (De Chirico, 1971, p. 59)

“Também em Giotto o senso arquitetônico alcança elevados espaços metafísicos. Todas as aberturas (portas, arcadas, janelas) que acompanham as suas imagens deixam pressentir o mistério cósmico.” (De Chirico, 1971, p. 60)

“Mas a arte, tal e qual um belo sonho profético sonhado de olhos abertos e em pleno meio dia defronte da inexorável realidade, nos precede continuamente e nos aconselha hoje mais do que nunca, o enquadramento e o enrijecimento do conceito universal. O céu deve ser cerrado entre os retângulos das janelas e as arcadas dos pórticos

urbanos, para que se possa sapientemente ordenhar os majestosos peitos da sua traiçoeira cúpula. (De Chirico, 1971, p. 63)

“Ontem, passando à tarde por uma rua que se prolonga estreita, e flanqueada de casas altas e escuras, vi aparecer no fundo uma coluna levantada de uma estátua que soube depois ser de Ariosto. Vista assim, entre aquelas duas paredes de pedra enegrecida – que parecia muros de um santuário antigo –, o monumento assumia um quê de misterioso e de solene, e o transeunte pouco hábil em metafísica, prosseguiria esperando ouvir a voz de uma divindade profetizar no fundo da praça.” (De Chirico, 1971, p. 63)

E o pintor vai mais longe ainda, quando funda, baseado no senso arquitetônico do homem, a própria estética metafísica:

“Nas construções das cidades, nas formas arquiteturais das casas, das praças, dos jardins, dos passeios públicos, das portas, das estações ferroviárias etc, estão os primeiros fundamentos de uma grande estética metafísica. Os gregos tiveram um certo cuidado em tais construções, guiados por seu senso estético-filosófico: os pórticos, os passeios sombreados, os terraços eretos como platéias em frente aos grandes espetáculos da natureza (Homero, Ésquilo); a tragédia da serenidade.

[...] A consciência absoluta do espaço que deve ocupar um objeto em um quadro e do espaço que divide os objetos entre eles, estabelece uma nova astronomia das coisas ligadas ao planeta pela fatal lei da gravidade. O emprego minuciosamente acurado e prudentemente pesado das superfícies e dos volumes constituem-se cânones de estética metafísica.” (De Chirico, 1971, p. 17)

Mas Giorgio De Chirico não tende a desconsiderar o vínculo entre matéria e forças extramateriais, na medida em que aponta, a partir da história da civilização, elementos investidos de metafísica. A matéria parece tomar um aspecto de meio acessível ao viés racional para a percepção metafísica que se abriria na medida em que a arte passe a ocupar o seu lugar na aproximação

entre os níveis opostos, mas até aqui complementares, entre os dados materiais e aqueles não-materiais. A diferença entre a metafísica dos povos antigos e a do artista moderno seria a consciência com que a humanidade se depara com aquilo que extrapola a física do mundo a sua volta, configurando o tipo de relação com o conhecimento adquirido:

“Os primeiros povos exploraram inconscientemente a potência metafísica das coisas, isolando-as, traçando em torno delas mágicas e insuperáveis barreiras; o feitiço, a imagem sacra, o *xoanon* dos antiquíssimos gregos, são verdadeiros acumuladores, verdadeiros concentradores de metafísica. Tudo depende de um certo modo de enquadramento e de isolamento.

O primitivo o faz inconscientemente, seguindo um vago instinto místico; o artista moderno, ao contrário, o faz conscientemente, conduzindo, ou antes, aumentando, disfarçando ou explorando astuciosamente a metafisicidade descoberta nos objetos.” (De Chirico, 1971, p. 64)

Por outro lado, o artista também contempla o lado não racional em seus escritos, abordando-o sob a forma da loucura, tema que vinha conquistando na época a atenção de muitos estudiosos em diversas áreas do saber, inclusive na arte. Tal espécie de desconexão lógica parece favorecer um estado mental em que se poderia averiguar a percepção metafísica:

“Que a loucura seja fenômeno inerente de toda profunda manifestação da arte, isto é uma verdade axiomática.

Schopenhauer define o louco como o homem que perdeu a memória. Definição plena de perspicácia que enfatiza isto que faz a lógica dos nossos atos normais e da nossa vida normal como um rosário contínuo das relações entre as coisas e nós e vice-versa.

Peguemos um exemplo: eu entro num quarto, vejo um homem sentado numa cadeira. Do teto vejo pender uma gaiola com um canário dentro dela; sobre a parede vejo

quadros; em uma estante, livros. Tudo isso não me atinge, não me assombra, uma vez que o colar de recordações que se unem umas às outras me explica a lógica disso que vejo. Mas admitamos que por um momento e por causa inexplicável e independente da minha vontade se quebre o fio de tal colar. Quem sabe *como* verei o homem sentado, a gaiola, os quadros, a estante; quem sabe agora qual o estupor, qual o terror e talvez ainda qual doçura e qual consolação sentirei olhando aquela cena.

A cena porém não foi alterada; sou eu quem a verei sob outro ângulo. Eis o aspecto metafísico da coisa. Assim, posso concluir que cada coisa teria dois aspectos: um corrente, aquele que vemos quase sempre e que vêem os homens em geral, e outro, o espectral ou metafísico, que não podemos ver, a não ser os raros indivíduos em momento de clarividência e abstração metafísicas, assim como certos corpos ocultos da matéria, impenetráveis aos raios solares, não podem aparecer a não ser sob a potência de luzes artificiais, como os raios X, por exemplo.

Eu há algum tempo estou propenso a acreditar que as coisas, além dos dois aspectos acima mencionados, possam ter ainda outros (terceiro, quarto, quinto aspecto), todos diferentes do primeiro, mas com estreito parentesco com o segundo ou metafísico.” (De Chirico, 1971, p. 46)

A partir do panorama metafísico do qual nos valem, tanto do ponto de vista conceitual da filosofia quanto daquele mais intuitivo dado pela arte, investiremos a seguir nossos esforços em possíveis análises dos signos, bem como apresentaremos nossa compreensão sobre elementos de metafísica.

# **Capítulo 3**

## **Entre duas leituras metafísicas**

## Entre duas leituras metafísicas

Para iniciarmos nossa abordagem em nível mais individuado, sentimos a necessidade primeiramente de diferenciar dois momentos da metafísica: o primeiro que seria aquele do sentir-vivenciar metafísico, e o segundo, do refletir sobre metafísica. Faremos uma inversão na ordem acima apresentada, dado o fio condutor observado no percurso do presente trabalho. Esse segundo momento, em que os níveis lógicos se sobressaem, parece ser aquele necessário para as elucidações possíveis dentro do âmbito do conhecimento acadêmico, através do suporte da teoria dos signos aqui apresentada. O primeiro momento será contemplado em seguida por meio de um diálogo que se abra mais para uma expressão poética. Recorrer à dimensão poética talvez seja necessidade imprescindível da mente para que possamos nos aproximar da fonte de um conhecimento que se cria e recria no interior de cada consciência, plasmando materialmente o sentimento daqueles que se ocupam das artes. A título de resgate da intenção que se inscreve nessa pesquisa, frisamos que uma distensão de rigor na apresentação formal das idéias colocadas adiante fez-se necessária para atingirmos o percurso de aproximação proposto entre as metafísicas.

### ***3.1 – Semiótico-metafísica***

Adentramos agora no momento que nos parece a chave dos fenômenos em arte, um momento deflagrador ou pré-consciente da criação. Mas como adentrar nesse ambiente dinâmico de significados em que não podemos contar instantaneamente com o raciocínio para compreendê-lo e comunicá-lo? Como visto anteriormente, Bergson nos sugere que não poderemos atingir o

conhecimento imediato, mas através de um esforço da inteligência, poderemos perseguir a volátil e veloz trajetória da intuição. Esse esforço se daria, pensamos, na construção de um sistema mais aberto de significação em que um mesmo elemento pode nos oferecer mais de um correspondente de significado, conforme o contexto em que é empregado e conforme o repertório do receptor, sem, no entanto, permitir um descolar caótico do eixo representativo que o emissor pretende expressar/comunicar.

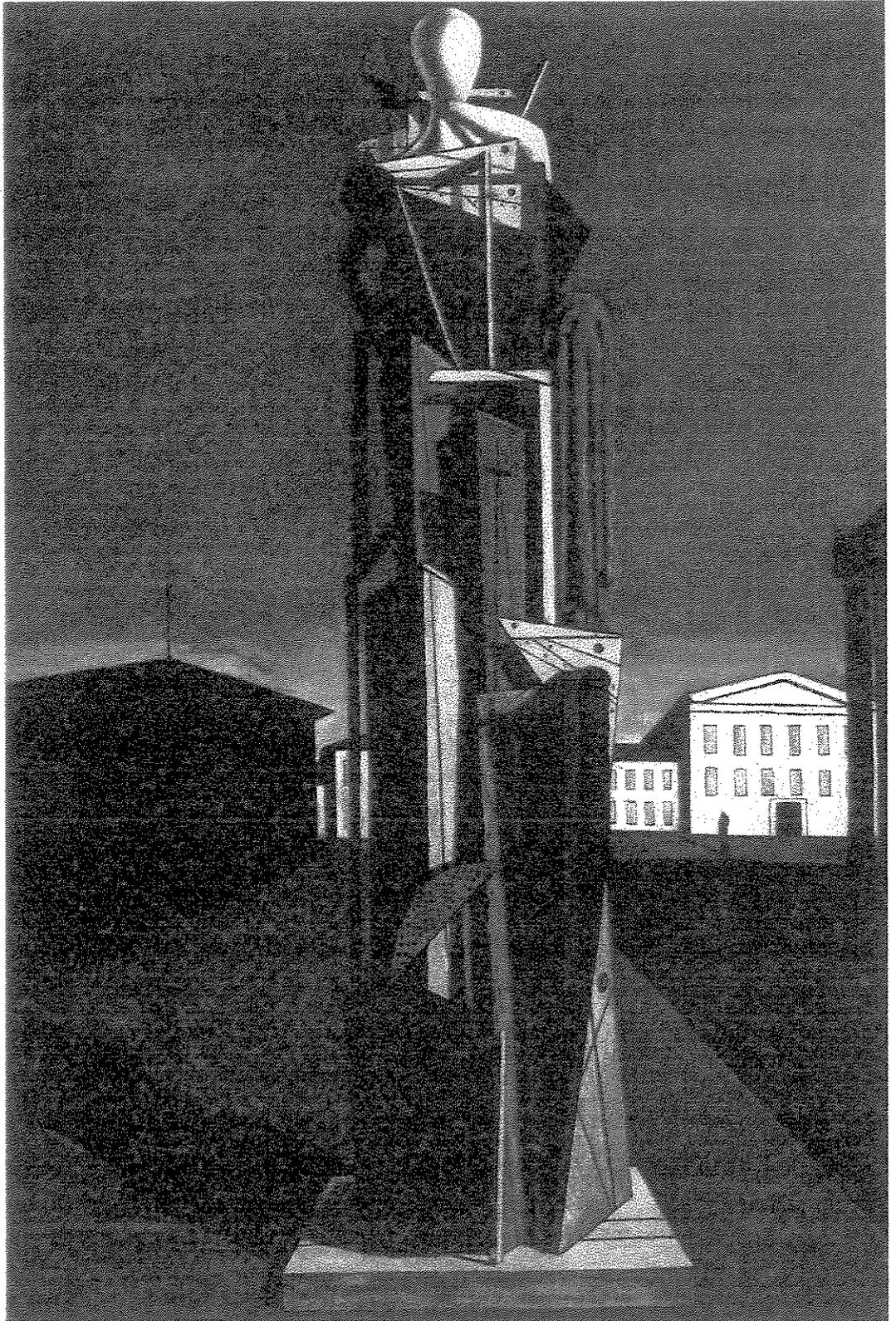
Assim sendo, poderemos observar que as imagens se prestam muito mais a esse tipo de intenção, pois podem ser formadas por intermédio de uma linguagem simples, utilizando-se de dados comuns à maioria das mentes suscetíveis ao conteúdo proposto pelo artista, na medida em que a natureza e o cotidiano são privilegiados. E mesmo que haja um desvio severo do conteúdo transferido na mensagem, o próprio estranhamento constituído no momento por si só pode ser considerado positividade, pois a reflexão sobre uma imagem – seja ela verbal-escrita, sonora ou visual – não se presta, necessariamente, a restringir ou definir, mas ampliar a compreensão de fatos mentais. Mesmo sem perceber e sentir o conteúdo intencional proveniente da fonte, o receptor dessa condição particular teria se enriquecido com o esforço em sair da padronização, ou seja, atingiu uma possibilidade de criação, na medida em que necessita criar sentido.

Nesse eixo de abordagem, percebemos, apesar de poder parecer paradoxal, que quanto menos atrelada ao mundo conceitual simbólico é a forma de arte, mais rica em conceitos possíveis, em termos intuitivos ela é, porque a tendência da intuição é transferir o sentido genérico a partir de uma expressão de sentido particular, como se o núcleo da particularidade estivesse continuamente irradiando uma emanção de generalidade. Particular e geral caminham juntos, podendo ser sintonizados a partir da condição de percepção do receptor. Mesmo que seja objetivo do artista, dificilmente, na relação com o fruidor, pode-se pretender a onisciência do sentido ou arbitrar sobre a definição

estranque deste. E caso insista nessa pretensão, provavelmente esteja dificultando a percepção do conhecimento intuitivo e um embotamento do público receptor, já que elege deliberada e fundamentalmente uma faixa desse público, ou seja, aqueles afinizados com um repertório específico, baseado num tipo de construção mental mais racional. Obter uma precisão de caráter fundamental daquilo que se expressa, parece estar muito mais vinculado, enquanto necessidade de conhecimento, à ciência e à filosofia do que propriamente à arte.

Assim, dois pontos se destacam em nossas considerações sobre um discurso artístico que pressupõe imagens como base de sua construção: o primeiro é a abrangência ou universalidade do conteúdo emitido como significância, que inclui todo fruidor como recriador de significado; o segundo é a prevalência da distensão do conceito que desloca do movimento racional a interpretação do produto artístico, privilegiando a necessidade de primeiro considerarmos o observador como interlocutor também intuitivo e não somente como um ponto de projeção de nossa própria percepção estética.

Mas talvez o maior problema em nosso caso seja a imagem da imagem. O sentido narrativo clássico, do tipo “início-meio-fim”, como visto, sofreu na arte moderna uma forte turbulência, e, apesar de continuar existindo em alguns níveis e diferenciadas intensidades, tende a se hibridizar ou ser sobreposto pelas linguagens atuais. Parece que a lógica do pensamento exclusivamente racional concedeu espaço às necessidades de uma nova explicação de mundo em que a probabilidade e o caos mostrados pela própria ciência não se mostram como aberrações, mas elementos necessários para um atualizado compartilhamento do universo. Assim, a desconexão com a visualidade convencional, que carregava o sentido lógico “natural” no clássico, permitiu maior versatilidade do sentido das imagens, propondo tipos de lógica mais amenizados e flexibilizados pelos componentes sensíveis que podem compor o pensamento. Daí os signos visuais descolarem do sentido cotidiano e alçarem vôos menos previsíveis.

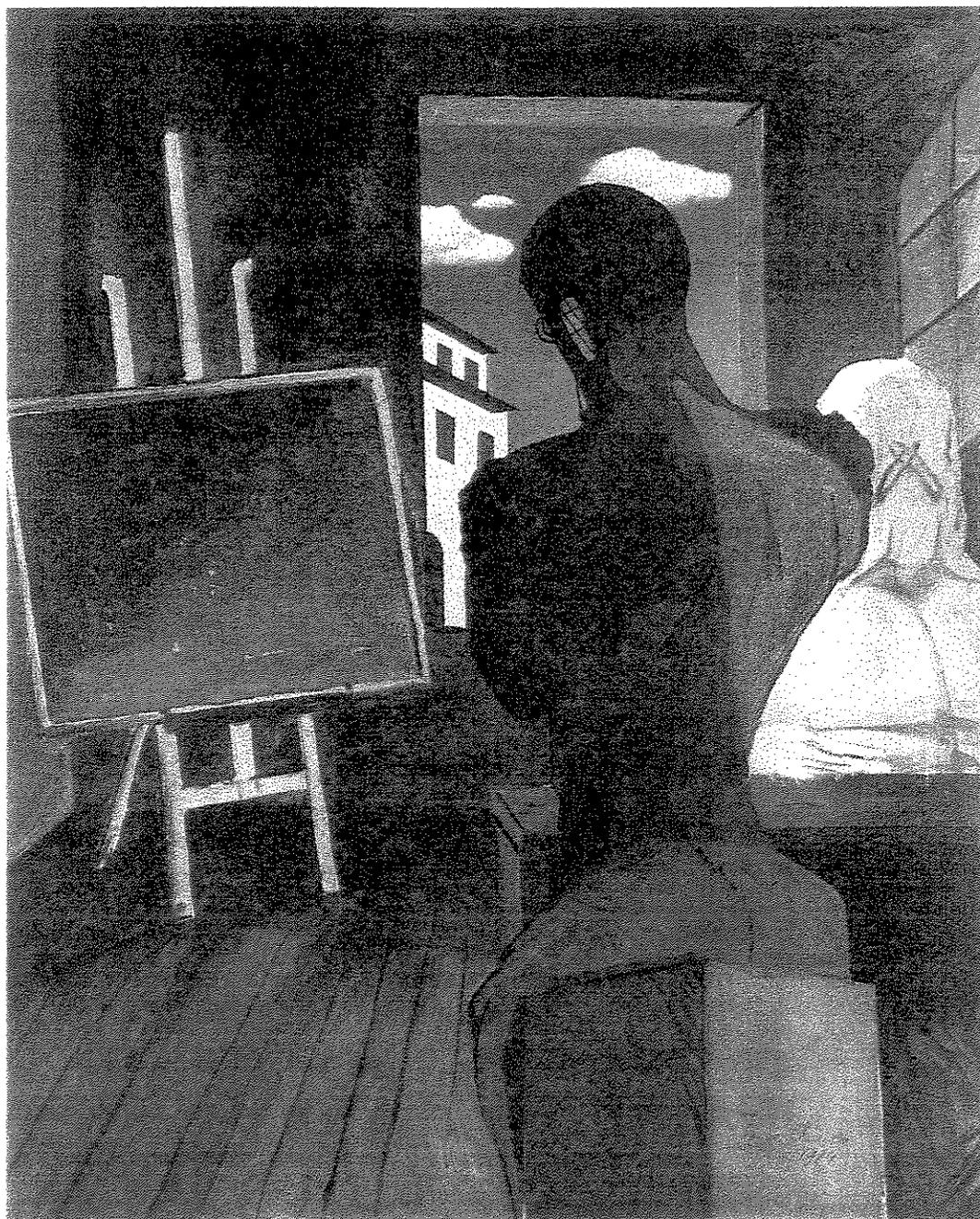


*Giorgio de Chirico - Il Grande Metafisico, 1917*

Em De Chirico essa afirmação parece clara. As relações entre os objetos , em alguns casos representados tais quais são encontrados no cotidiano, e os ambientes, estes muito estilizados, tomam uma nova configuração visual em que os significantes nos conduzem a significados muito pouco convencionais, nos quais se percebe a tensão existente nos dois pólos da mensagem artística: o lado do artista-emissor, que busca a imagem mais apropriada para satisfazer o conteúdo do significado, e o lado do fruidor-receptor que, após o impacto causado pela visualidade refigurada na tela busca alcançar, em primeira instância, o sentido do discurso do pintor.

A visualidade estabelecida pelo artista metafísico ainda não atinge os níveis abstratos mais radicais, porém já proporciona um estranhamento muito considerável, principalmente se considerado o público de seu tempo. Como toda a arte de então, ela impacta de tal forma o olhar do espectador, a ponto de podermos estabelecer uma analogia com um tipo de discurso verbal-escrito em que uma série de termos são agrupados sem nexos evidentes entre si enquanto classes de palavras, e sem relação imediata com a estrutura sintática de uma frase convencionalmente compreensível. O que o público mediano do início do século poderia compreender desse conjunto de objetos estilizados de uso em geometria empilhados, encimados por uma cabeça de manequim? (p. 140) Ou seja, mantêm-se as unidades de sentido visual (os objetos são reconhecidos), mas uma relação mais tênue com a realidade visual do cotidiano se estabelece (os objetos reconhecidos estão fora de contexto). Portanto, mantendo-se mais afastado do discurso pertinente à lógica convencional, torna-se necessário encontrar um discurso atualizado entre emissor e receptor, utilizando-se uma linguagem parcialmente desconhecida por ambos os lados, que possibilite uma abertura de entendimento na interação entre os mesmos.

Nessas reentrâncias de sentido observadas em meio ao tecido da comunicação-expressão, ocupada por elementos significantes da visualidade



*Giorgio de Chirico - Il Poeta e il Filosofo, 1915*

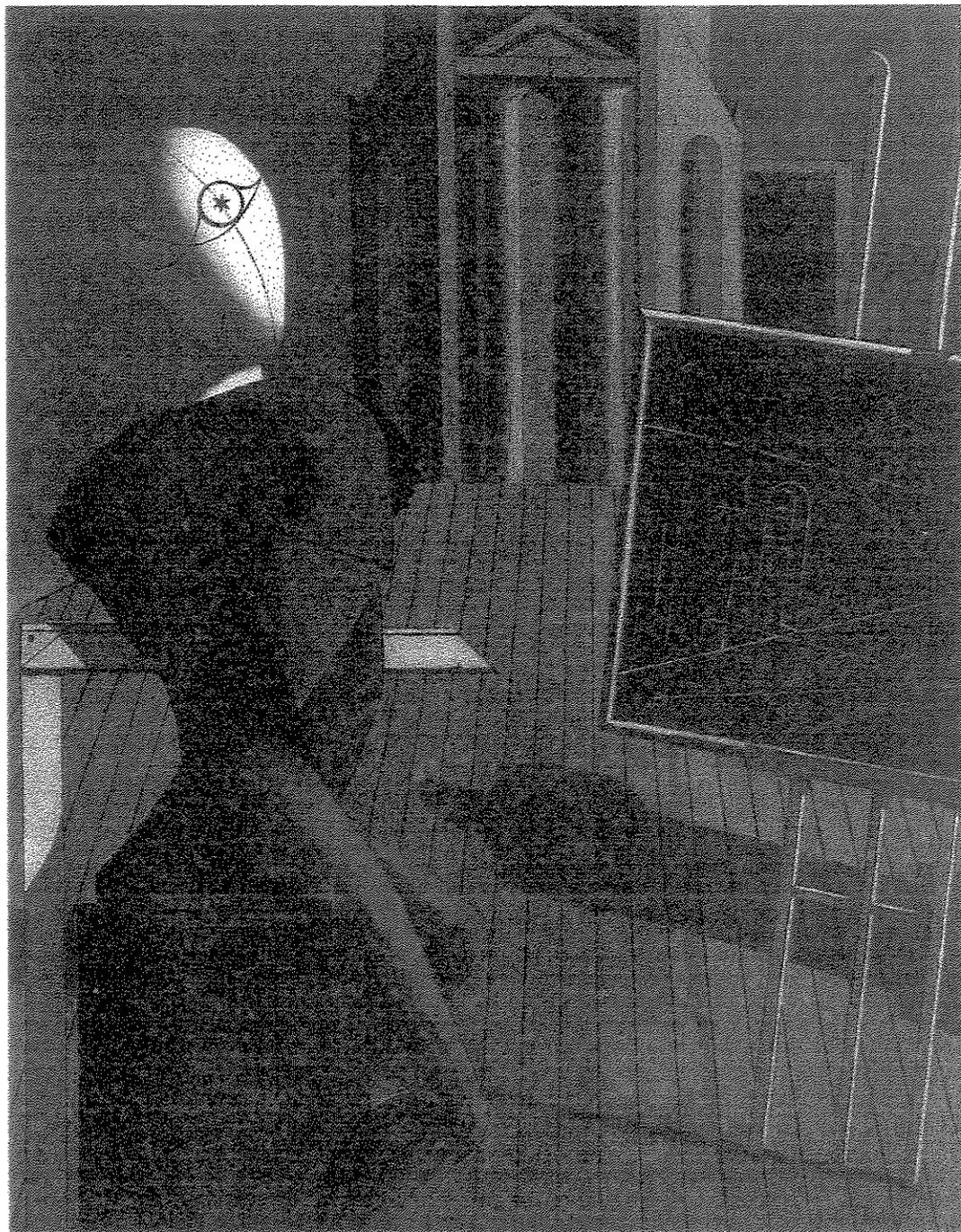
convencional, é que penetrariam os fluxos da intuição. A trama dos fios parece mais aberta quando nos utilizamos da intuição na comunicação e na expressão, fazendo com que o tecido se torne mais leve e mais vazado, portanto menos adequado para a confecção de peças de uso comum. Talvez De Chirico possua

conscientemente essa grande característica de domínio da linguagem, tanto verbal-escrita (não nos esqueçamos que ele escreveu ao menos um livro de destaque literário, anteriormente citado, intitulado *Hebdomeros*) quanto imagética, que o torna parte da lista de nomes importantes conhecidos na arte moderna, colocando-o ainda como um dos pivôs de nossa tese.

Em De Chirico pintor a intuição metafísica não parece se importar com uma forma de conhecimento imediato, na medida em que ela se encontra na própria matéria, isto é, a metafísica parece transcender a física, sim, mas calcada nesta enquanto necessidade de completude entre a matéria concreta e a dimensão não-material com a qual se relaciona .

Retomamos, aqui, os conceitos de intuição e metafísica de Bergson e as imagens produzidas por De Chirico, procurando intercâmbio possível entre as duas metafísicas despidas da preocupação com a lógica estrita, e buscando pontos dialogais com a argumentação da semiótica peirceana. O pensador francês propõe que o discurso da metafísica, como visto, seja construído através de imagens simples feitas pela linguagem verbal-escrita, a fim de se aproximar ao conteúdo absoluto do conhecimento apresentado pela intuição filosófica. De Chirico, por sua vez, utilizando-se da linguagem plástica, parece caminhar numa direção em que a lógica convencional é abolida e tende a diferir também na medida em que a metafisicidade do pintor existe fundada na matéria, mostrando-se numa arquitetura visual-cerebral e em "solidificar o universo (p. 129)". De Chirico, enquanto artista, passa pela teoria do conhecimento e funda a metafísica da imagem na pintura moderna a partir de sua relação direta com a matéria. Podemos averiguar essa possibilidade, ainda, ao analisarmos a perspectiva semiótica de Peirce no que se refere à primeiridade de sua teoria lógica dos signos.

A intuição, enquanto conceito bergsoniano, pode ser analisada como pertencente às manifestações primeiras dos signos, embora Peirce, parece,



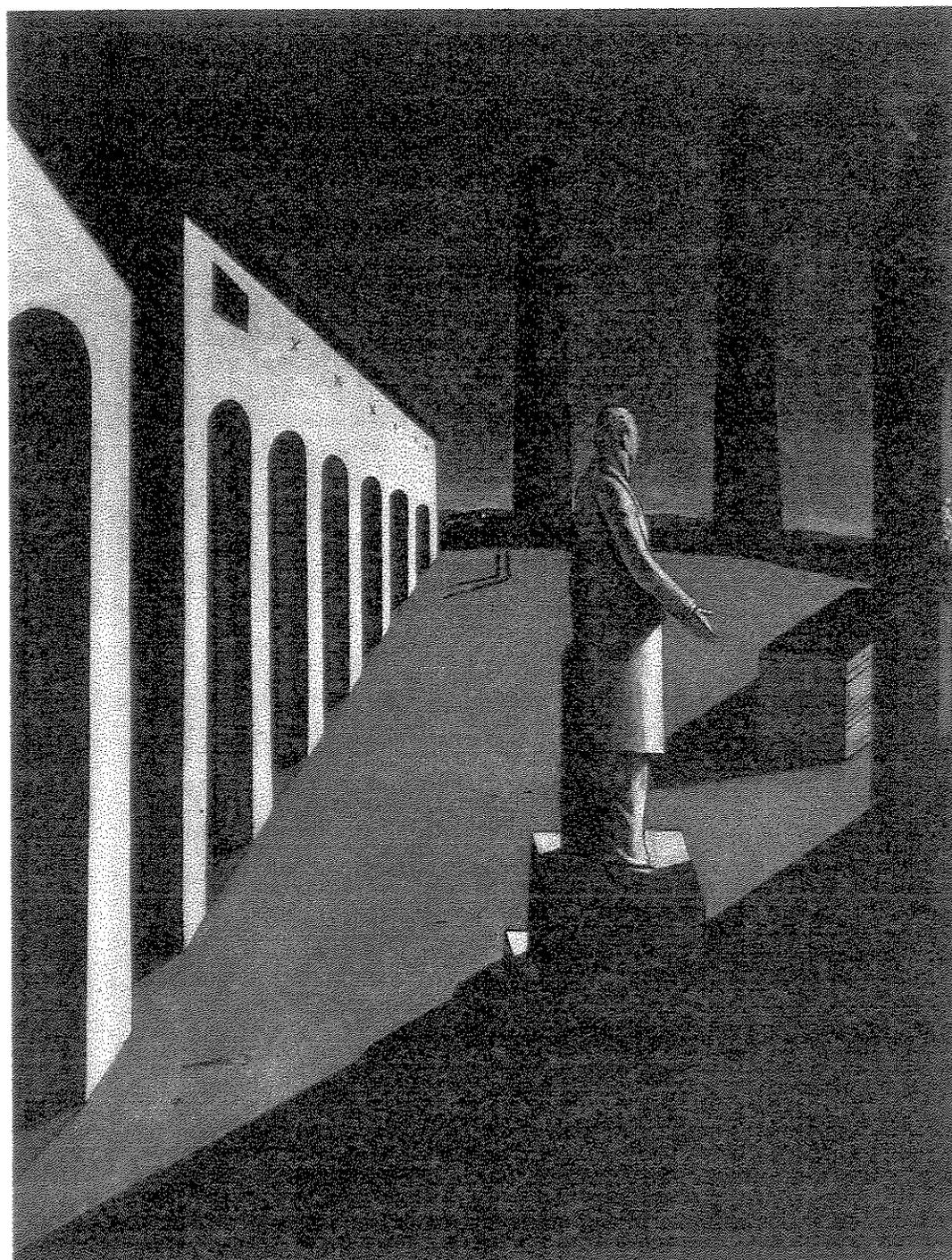
*Giorgio de Chirico - Il Vaticinatore, 1914-1915*

não admita um conhecimento imediato no sentido estrito, uma vez que esta não transita pelos níveis lógicos. Mas também Bergson, insistimos, não afirma o acesso à intuição num estado essencial: ela estaria sempre sendo perseguida

pela inteligência, sendo percebida como existente, mas transmitida através de imagens que seguem num sentido progressivo de maior proximidade a um dado intuitivo; poderíamos dizer, uma relativização do absoluto. Sua condição de imediaticidade e comunicação de um absoluto, sem a presença inicial de um referente, remete à dimensão das qualidades.

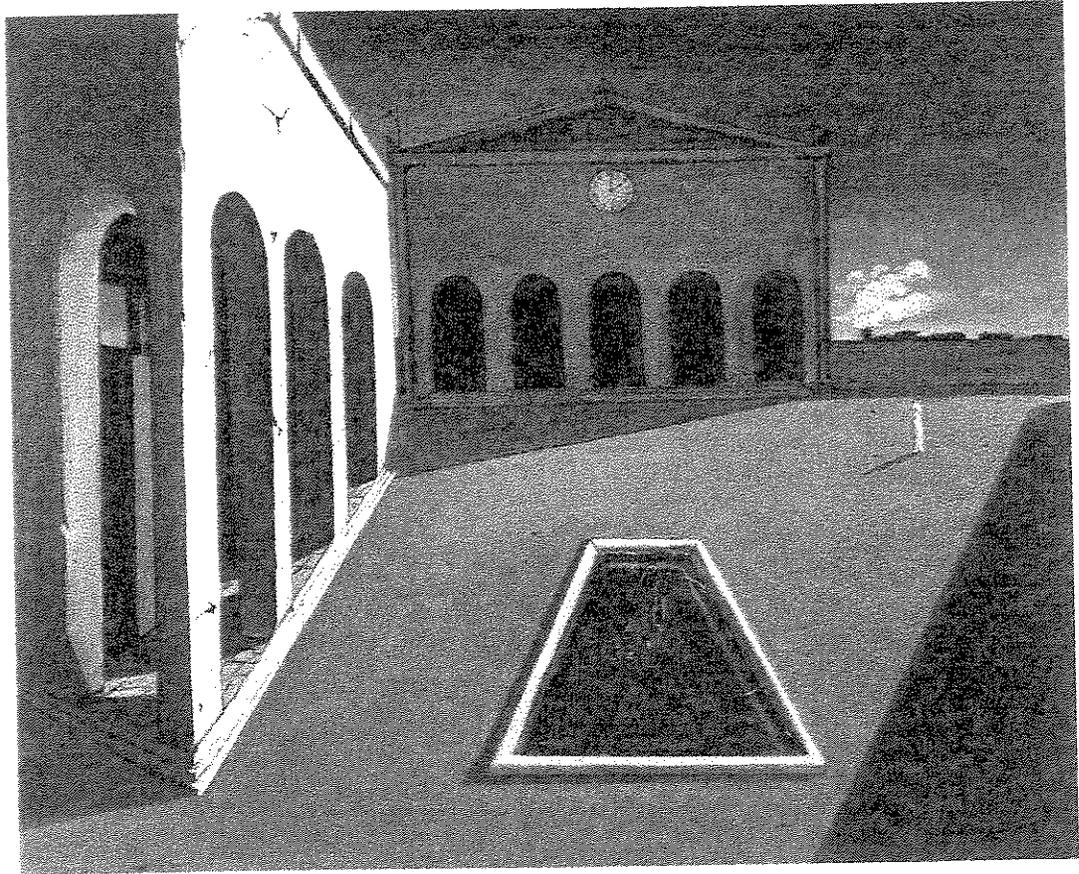
Para Peirce a qualidade de sentimento se coloca na primeiridade. Sendo que o filósofo afirma que a qualidade é uma potencialidade abstrata, apresentando um aspecto monádico, então a qualidade assume uma forte ligação ao acaso. Ou seja, a incerteza e a imprecisão seriam aspectos característicos da primeiridade. Em De Chirico o acaso é amplamente percebido, não só pela ambiência desconectada de um tempo cotidiano e acompanhado de imagens com perspectiva ilusória, mas pela própria “aparição” de objetos deslocados das cenas convencionais. A quebra da racionalidade, a loucura, muito prezada pelo pintor (p. 133), tende a mergulhar o ver, o pensamento e a própria consciência num universo em que o acaso é praticamente lei, em que o princípio da incerteza do mundo quântico é um dado trivial.

Podemos colocar De Chirico como proponente de uma outra lógica, ou um daqueles artistas que pesquisou plasticamente uma lógica do inconsciente, mais tarde matéria-prima do surrealismo. O inconsciente talvez seja esta região de primeiridade, mas de qualidades já associadas a objetos de representação afetiva esquecidos, consideradas as noções psicanalíticas. Parece, nesse caso, que existe um limiar entre ícone e índice em De Chirico, que nega uma linguagem convencional e elabora uma outra através de signos conhecidos, porém de conteúdo associado ao próprio inconsciente. Essa tendência em comportar os dois momentos e significados, digamos, num pré-consciente, faz com que o pintor esboce uma característica de transição, a grande transição da cultura planetária, conduzida pela Europa, eclodida no limiar do século vinte, em que ainda não havia sido seccionado “oficialmente”



*Giorgio de Chirico - L'Enigma di una Giornata (I), 1914*

(leia-se cientificamente, do ponto de vista cartesiano) o vínculo restante entre os pólos matéria/espírito. Isso não significaria que De Chirico pintor seja ambíguo, mas transparece sua impossibilidade de manter o discurso unívoco da racionalidade que restringe as possibilidades da mente em probabilidades

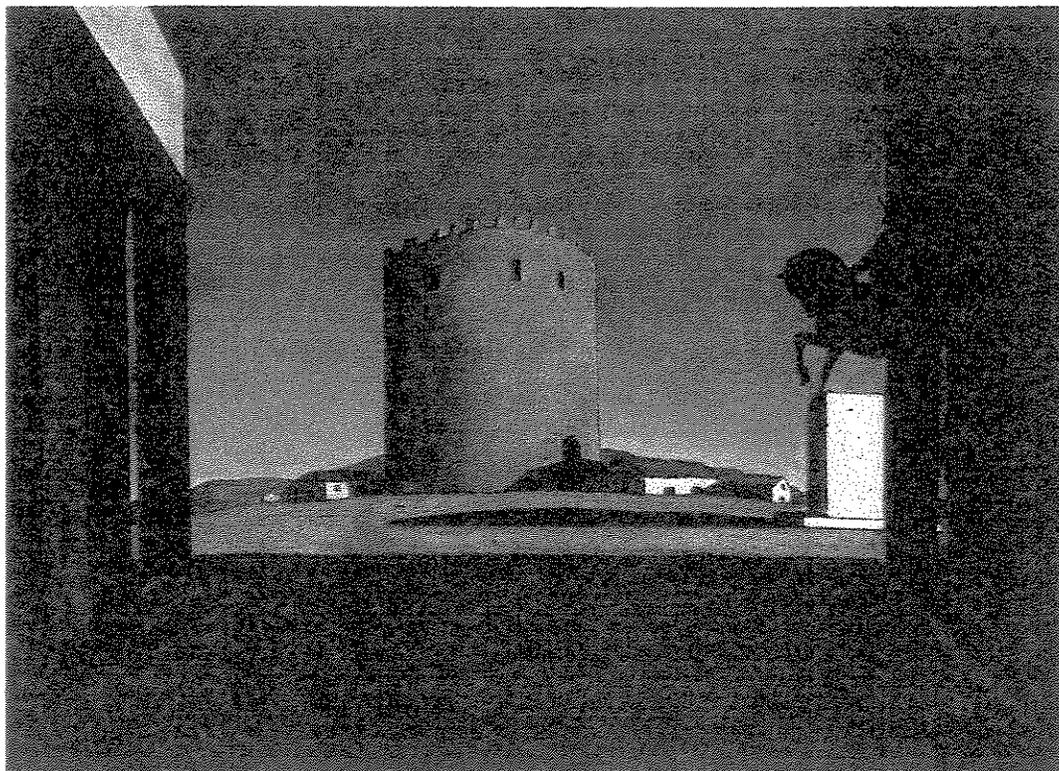


*Giorgio de Chirico - I Piaceri del Poeta, 1912*

estatísticas que a ciência já admitia então, e mais ainda na década de vinte, quando do impressionante desenvolvimento da mecânica quântica.

Assim, sua metafísica pode orientar-se ainda para o material - e sua aceitação junto aos surrealistas seria uma confirmação nesse sentido -, do ponto de vista dos objetos, o mesmo não ocorrendo com a noção de tempo (ou espaço-tempo). Descondicionada de qualquer evolução referente às percepções de nossa dimensão no nível de nosso conhecimento do cotidiano, as imagens representativas dos objetos tridimensionais estão alocadas em planos-de-fundo não-locais, como num vazio que pode nos remeter ora a uma imobilidade do tempo que tende a um sentimento de eternidade fixa, ora como uma fração infinitesimal da dinâmica, como um congelamento do fluxo temporal. Mesmo não buscando conscientemente as conclusões científicas

como um Salvador Dali, por exemplo, sua pintura tende a trazer uma aderência a temas de grande impacto divulgados pela ciência da época, como as noções de relatividade. A mobilidade, ou imobilidade não localizada do tempo



*Giorgio de Chirico - La Torre Rosa, 1913*

em seus quadros estaria próxima de uma percepção da noção meditativa de duração de Bergson, ao mesmo tempo que seu potencial racional o poderia colocar num plano de ação do “fato duro” de Peirce, que reage insistente nas imagens do pintor.

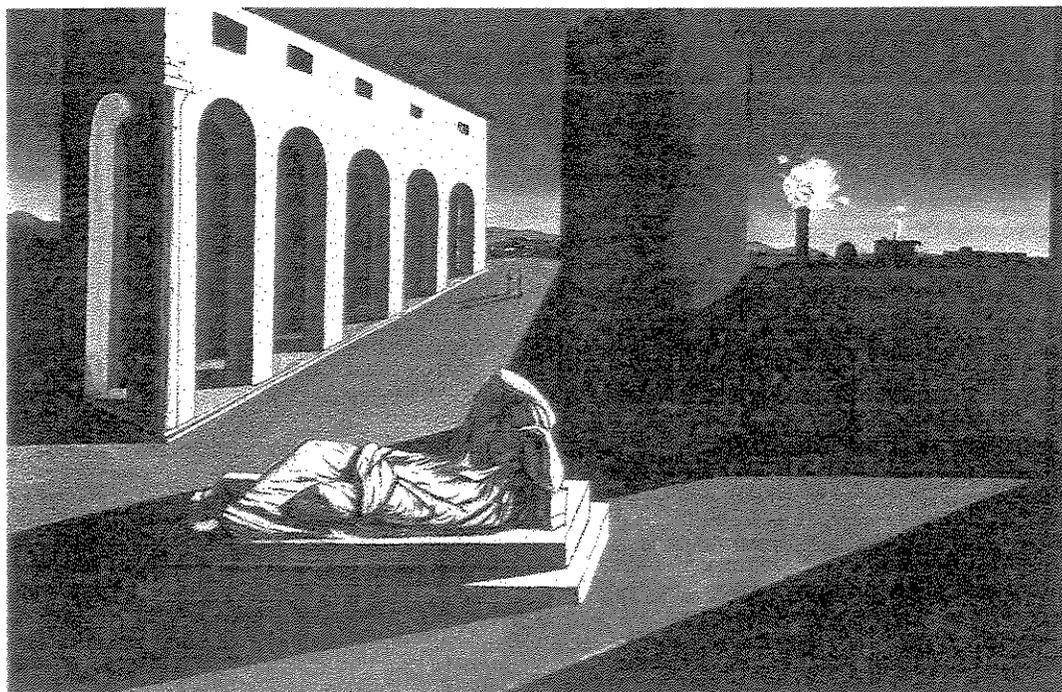
Se Peirce concebe a matéria como mente estagnada, e a realidade da metafísica na segundidade fenomenológica, o que subentende ação, o eterno imóvel talvez tenha de ser diferenciado enquanto uma mente universal que contém objetos materiais possuindo canais de contato com as mentes individuadas, caso não queiramos afetar a noção de contínuo, fundamental para o filósofo americano. Por outro lado, se considerarmos o congelamento do fluxo do tempo como não relacionado aos objetos, teríamos um

envolvimento da matéria pelo espiritual movente, tornado estático pela observação da inteligência.

A metafísica aparece, assim, como essa transpiração da física que a acompanha onde quer que esta se apresente, seja do ponto de vista espacial ou temporal. Por isso não percebemos obscuridade naquilo que denominamos metafísica, mas que poderia ser qualquer outro termo definido. Imputar à metafísica um sentimento ou conhecimento estritamente medieval, religioso ou messiânico se torna lugar-comum desmembrado de condicionamento histórico ou ideológico. Ao invés disso, todo conteúdo metafísico tende a ser sempre atual, seja medieval, religioso, messiânico ou contemporâneo. A essência não está no tempo, na cultura, no conceito: está com eles, transportada por eles e entre eles, servindo a vontade de quem os utiliza.

Esta onipresença dócil essencial se presta tanto a quem trilha um caminho materialista pragmático, como para aqueles ético-religiosos, porque tais questões são vinculadas a uma particularidade individuada. A essência permanece imutável dentro das mudanças que lhe proporcionamos externamente, intacta, mas nunca indiferente, porque se apresenta como energia livre compatível ao físico com o qual se relaciona, além de se inter-relacionar, e mesmo ser o substrato de inter-relação com outros pontos materiais, humanos ou não. Decorre disso que um dado físico pode apresentar um correspondente metafísico, ou seja, física e metafísica se complementam, diferenciando-se talvez pelas qualidades de frequência vibratória que estabelecem sucessivas faixas dimensionais conectáveis entre si a partir de faculdades mentais mais ou menos desenvolvidas nesse sentido. De Chirico parece ter percebido tal relação quando afirma acreditar que as coisas possuem um primeiro aspecto físico, um segundo metafísico e outros subseqüentes diferentes do físico e com íntima relação com o metafísico (p. 1134). Também parece ter intuído, vislumbrado ou representado conscientemente as conexões dimensionais através das aberturas (pórticos,

janelas, arcos emoldurando a realidade observável), combinando uma atmosfera da mitologia clássica com elementos da geometria o que atribui às imagens uma aparência próxima da ficção científica. Hoje sabemos que existe a ocorrência de flutuações energéticas gravitacionais em grandes densidades de massa estelar (os buracos negros) capazes de estabelecer profundas mudanças na física espaço-temporal conhecida, permitindo cogitações acerca de se encontrar passagens dimensionais em regiões próximas dessas grandes massas (conhecidas como horizontes de evento) e teorizar-se sobre viagens no tempo, através da orbitação nessas zonas de atração. Este nível ainda material, que poderíamos a título de diferenciação, denominá-lo transfísico, pode ser uma representação do metafísico, numa dinâmica de mutação característica de sua natureza sutil, permitindo uma velocidade de transformação, portanto de refiguração, portanto de alteração de sentido, muito maior, vertiginosa, conforme a mente de quem o permite fluir. Na verdade, teríamos um potencial metafísico. Potencial por três considerações mais evidentes: primeiro, por essa disparidade cinética em relação ao físico que



*Giorgio de Chirico - Le Giote e gli Enigmi di un'Ora Strana, 1913*

aponta para o acaso; segundo, porque somos limitados pela percepção material; terceiro, por esse constante limite mental no qual mergulhamos ou somos mergulhados – talvez esta última consideração seja a causa das anteriores. Nossa atenção à matéria e aos dados materiais são tamanhos, que pouco espaço nos resta para permitirmos que os fluxos intuitivos nos toquem. Uma vez que a intuição não necessariamente se apresenta como de posse de percepções extra-sensoriais, seria necessário, então, que os sujeitos materiais pudessem representar realidades não materiais, ou ao menos representá-las através de uma evolução das relações mais sutis intrínsecas da matéria.

Poderíamos dizer que a tecnologia tende a favorecer a expressão/comunicação de um sentimento metafísico, uma vez que nos proporciona a construção e/ou manipulação sobre a matéria em sua compleição mais íntima, descortinando conjuntos de imagens cada vez mais elaboradas do ponto de vista de forma, cor, saturação, textura, iluminação, movimento, velocidade, entre outras. Ela talvez possa expandir nossa mente; se não o conseguir, simula uma possibilidade visual (e até sinestésica) de expansão mental como um meio alternativo para se atingir uma alteração dos estados de consciência cristalizados ou petrificados do cotidiano. Independentemente de os processos tenderem a ser extremamente complexos, e mesmo considerando que tais processos não estão disponíveis imediatamente para a interferência do artista, ou que se colocam “empacotados” como nos programas computacionais, os meios tecnológicos podem assumir papel importante na concretização de propostas mais artísticas. Subestimar ou superestimar qualquer meio, seja tecnológico ou artesanal, pode ser a melhor forma de não quisermos ver a alternativa de aprimoramento que a natureza nos oferece.

Já Bergson nos traz o tempo como substrato no qual ocorrem os estados de consciência, a duração real da vida psíquica, que seria comparado ao estofo mesmo da realidade, criando constantemente o novo e o imprevisível. Nesse

sentido de acaso, a ilogicidade obviamente não causaria maior impacto, porque estaria incorporada como possibilidade ininterrupta do espírito no sujeito, e De Chirico expressa textualmente a tranqüilidade proporcionada pela visualização de uma imagem metafísica (p.131). Podemos admitir que realmente toda composição, postura dos manequins, das figuras humanas e suas sombras, além da própria atmosfera, estão destituídas de qualquer tensão, remetendo o espectador a uma percepção de reflexão serena ocidental ou meditativa enquanto esvaziadora da mente, num sentido mais oriental. Parece que o pintor estaria num momento primeiro de qualidade-criação, e o fruidor de sua pintura num momento de segundidade, porque, externalizado, absorve o choque do ilógico, mesmo constatando a serenidade do conjunto de elementos dos quadros, que representariam a tranqüilidade do sentimento do artista.

Um viés necessário e que parece estar bastante contemplado nas três metafísicas aqui reunidas é aquele em que são tratados os pontos da interioridade e exterioridade, trajeto que parte da mente do sujeito em direção aos níveis mais amplos que podem ser entendidos com o sentido de cosmo material. De Chirico percebe a metafísica como um sentimento estético proveniente do contato direto com a matéria, através da "clareza das cores e exatidão das medidas" (p.127) dos objetos concretos, transparecendo uma tendência fortemente racional, e sublinhando que tais características encontradas nos objetos construídos pelo homem são opostas a qualquer tipo de imprecisão. Essa tendência pode ser observada também num certo proceder mental próximo do científico, quando coloca que "tudo depende de um certo modo de enquadramento e isolamento" (p.133). Por outro lado, questiona os discursos de "uma lógica esmagadora" (p.128) observados nas sessões espíritas, acrescentando que "os significados mais estranhos e mais recônditos da vida nos permanecem incompreensíveis" (idem). Parece que o pintor admite uma lógica tradicional de lastro na construção da linguagem e da atividade humanas, incluindo a arte, mas entende que os níveis metafísicos

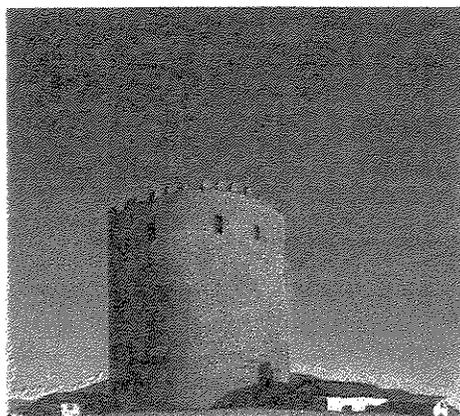
não estariam compromissados com um rigor nesse sentido; a própria desmaterialização e a antropomorfização das imagens de uma região metafísica das quais o artista se afasta, como dito anteriormente, também são pontos que podem reforçar essa tendência. O sentido cosmológico na metafísica verbal-escrita em De Chirico aponta para um universo em que uma geometria articulada pela percepção mental estabelece a conclusão arquitetônica do tempo, do espaço e da matéria (p. 132). Na verdade, talvez tenhamos que diferenciar o discurso verbal-escrito daqueles construídos por imagens; estabelecer uma equivalência direta entre ambos passa a ser difícil, uma vez que a informação imagética supera enormemente a capacidade de sentidos possíveis em relação à informação textual, e a liberdade de interpretação que pode somar ao conhecimento do pintor diminui consideravelmente.

O universo, do ponto de vista peirceano, sustenta-se por uma continuada investigação lógica que o considera cognoscível, constituindo seu *idealismo objetivo*. Mente e matéria, assim, estão numa relação de continuidade e estabelecem um evolucionismo baseado na incerteza e indeterminação do acaso. Bergson concebe a matéria como um conjunto de imagens, existência situada entre a “representação” dos idealistas e a “coisa” dos realistas. Matéria ou espírito, a realidade se coloca como um constante devir. Para o filósofo francês, a mobilidade é a própria realidade; a duração real em perpétua e sucessiva mudança é o espírito criador. E o acaso existe na medida em que o espírito criador se expande indefinidamente em evolução.

No decorrer de nossa exposição, apontamos para alguns pontos de aproximação entre as metafísicas apresentadas. Porém, o ponto que mais nos chama a atenção enquanto relevância universal é a capacidade potencial da mente e do pensamento intuitivo ou racional, que se percebem interiormente, parecendo ser exteriorizados num dado momento sob forma de conceitos e/ou imagens, se delineando, concretizando ou caracterizando como matéria.

Esse poder de criação (não-concreto e material) da mente através do pensamento nos coloca novos horizontes e aumenta em muito a responsabilidade como co-criadores de realidades, e não mais somente de “ficções”; o que pensamos de alguma forma, em maior ou menor grau, acaba por materializar-se. Não seria essa uma faculdade reificadora da mente em diversos campos, tais como fatos cotidianos, em que a perseverança, determinação, insistência e até mesmo obstinação de alguns indivíduos os fazem conquistar objetivos em princípio inalcançáveis ou superar barreiras estabelecidas lógica e consensualmente como intransponíveis? E podemos extrapolar tal faculdade para casos menos regulares, tais como fenômenos paranormais, o fenômeno da fé, e outros tantos inexplicáveis pela ciência. Fica em aberto um espaço-tempo repleto de potencialidades individuadas a ser explorado inicialmente, até a inter-relação entre várias mentes; mais adiante, a própria questão de uma mente criadora se instaura como desdobramento provável dessas reverberações intuitivas e investigações racionais irmanadas perante a evolução de um cosmo que se configura como físico-metafísico.

### **3.2 – Poético-Plástica**



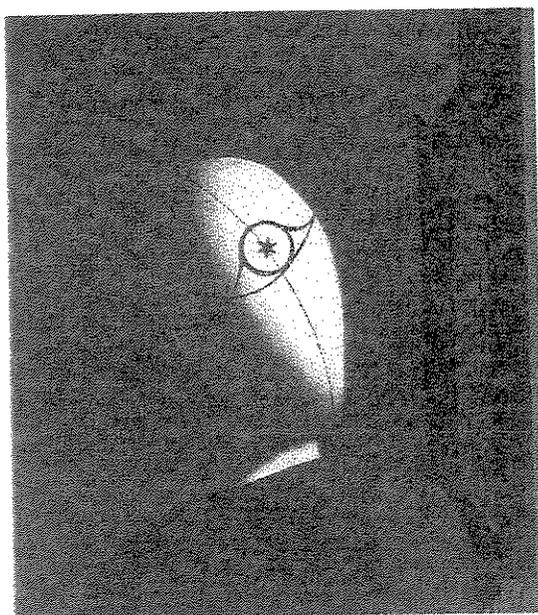
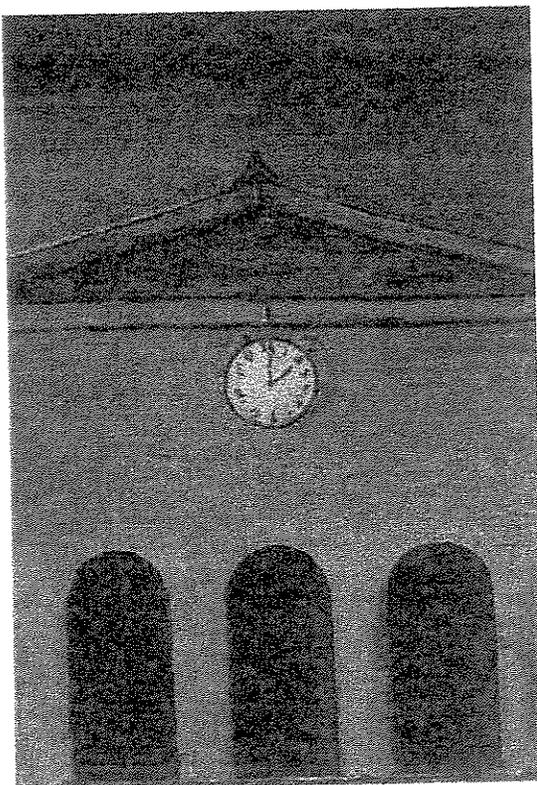
“...Esse meu pensamento de palavras é precedido por uma instantânea visão, sem palavras, do pensamento – palavra que se seguirá, quase imediatamente – diferença espacial de menos de um milímetro. Antes de pensar, pois, eu já pensei. Suponho que o compositor de uma sinfonia tem somente o ‘pensamento antes do pensamento’, o que se

vê nessa rapidíssima idéia muda é pouco mais que uma atmosfera? Não. Na verdade é uma atmosfera que, colorida já com o símbolo, me faz sentir o ar da atmosfera de onde vem tudo. O pré-pensamento é em preto e branco. O pensamento com palavras tem cores outras. O pré-pensamento é o pré-instante. O pré-pensamento é o passado

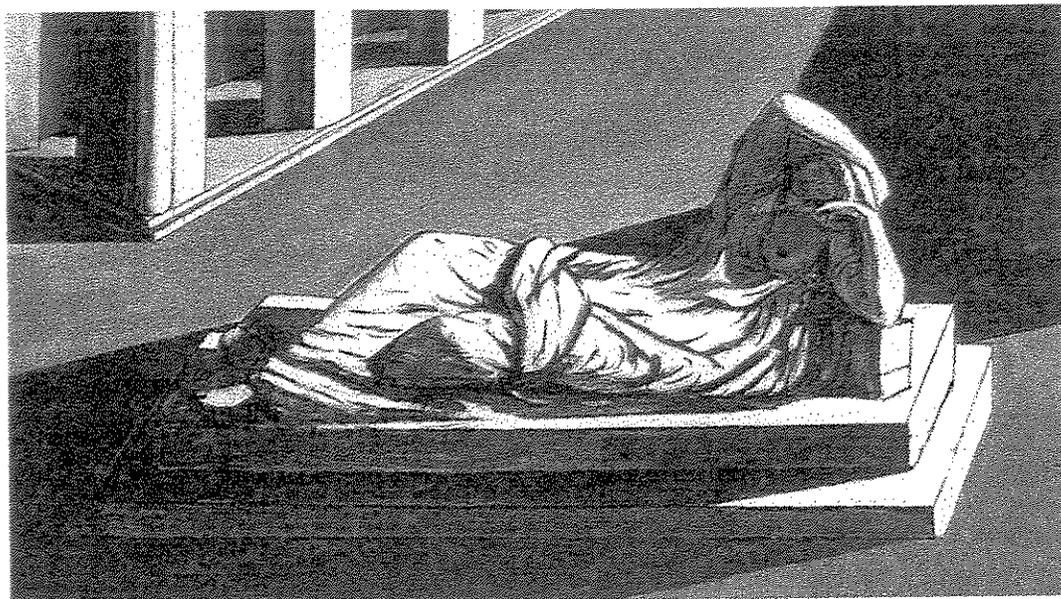
imediatamente do instante. Pensar é a concretização, materialização do que se pré-pensou. Na verdade é o que nos guia, pois está intimamente ligado à minha muda inconsciência. O pré-pensar não é racional. É quase virgem.”

Clarice Lispector

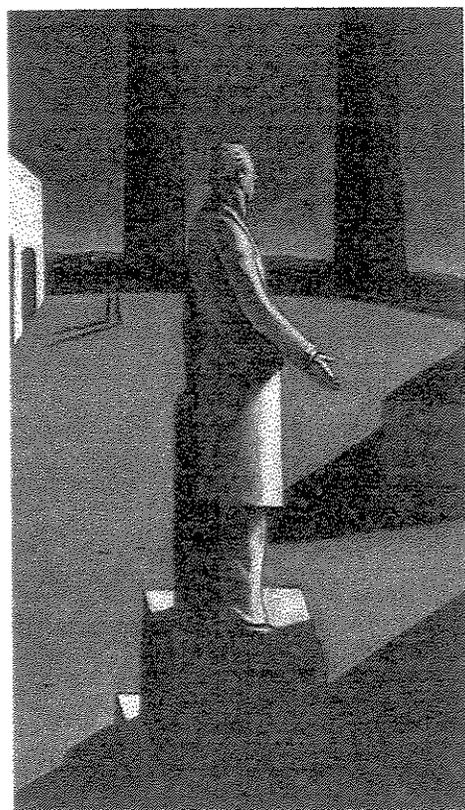
A tensão da individualidade se eleva ao pico do momento. De lá, as nuvens trazidas do passado pelos ventos do futuro confundem a mente materializada, e já não permitem sequer vislumbrar o eu-todo. O olhar espatifa em enésimos fragmentos fractais o cosmo que espera paciente uma nova configuração. Qual dessas infinitas visões parece a melhor? São diferentes, mas são iguais na sua hereditariedade direta; não são clones. Não há muito tempo para escolher, porque existe todo o tempo do mundo. O mundo tem um



tempo curto, e o movimento o anula mais ainda. A rotação dá vertigens e a translação, náusea. Bom mesmo é nascer no Sol, lá onde o tempo é de plasma e a luz ofusca a escuridão interior, de um peso astronômico. Mas ser iluminado é coisa de mentes evoluídas, e os desejos desajustados não passam do reflexo de um ego-cêntrico franzino. O superego, não; esse é fortíssimo, capaz de fazer



acreditar que o inconsciente é louco ou mentiroso. Se não é o caso, é o acaso. Se não é possível o Sol, pelo menos restam as estrelas na escuridão; às vezes é melhor não só contá-las, mas contar com elas, porque são o aparente resto de luz, os pequenos sóis enormes na distância universal. Se cada estrela fosse



um dia a mais na vida dos desesperados, não haveria suicídio. As estrelas incontáveis trazem esperança e paciência, e o brilho de vozes que vivem outros quadrantes, lá onde borbulham nebulosas, aglomerados, supernovas. Vozes que trazem a maior supernovidade, que é a coisa mais velha do universo e, que apesar de saber, não exercemos: somos luz. A escuridão é a inércia de não abrir olhos. Porque já passamos pela ilusão da morte construída por uma história de signos ficantes ficados materializados através de infinitos pensamentos dos que passam pelo planeta, e que formam a fumaça na psicofera da mente terrestre. Poderíamos

ouvir as vozes extraterrestres; mais velhas, suaves, e, roucas de tanto nos avisar, chegam confusas no pensamento agitado por ondas desequilibradas. Ser luz é vestir um físico temporal, cuidar dele como um jovem pássaro na gaiola e soltá-lo quando se está pronto. É saber voar pelo cosmo na velocidade absoluta do pensamento, mas reduzir nas curvas relativas dos mundos, respeitando os limites e os que transitam na mesma estrada. Ser luz é ser energia que se mistura e se tingem com outras, e, sendo material, combinar com a matéria bruta para iluminá-la. É olhar num espelho de raios-x e encarar aquele ser interior e real que existe em cada um, sem medo, nem culpa; sem ofensa, nem julgamento, sem condenação. Ser luz é ser autêntico, simples, humilde e servir. É ser Sol de dia e estrelas à noite, viver e dar a vida que se completa em cada um, em cada instante. É pensar, ver, ouvir, falar, tocar, cheirar e sentir tudo e todos como sendo a mesma coisa-eu, perpassados pelo início-fim que se doa perpétuo pela vontade e liberdade plenas, nos inundando de paz indestrutível.

Essa é a revelação, a intuição do grande mistério que todos já conhecem, mas não entendem: o amor é meta física da metafísica, e metafísica da meta física, e vice-versa. Ou seja, assim seja.

### ***Conclusões***

Buscamos nesse trabalho convidar o leitor para acompanhar uma abordagem plural do conhecimento, procurando relaxar as fronteiras fortemente demarcadas entre as regiões que o compõem. Talvez tendência de uma época mutante, as relações possíveis entre áreas, aqui especificamente entre arte e pensamento(s), parecem nos conduzir a uma ampliação da consciência necessária à atualidade, favorecendo o surgimento de novos elementos que propiciem uma reflexão mais consistente perante o estágio de crise evolutiva vivenciado em todos os níveis humanos. Tal hibridismo móvel nos coloca a difícil posição de trabalharmos num ponto de tangência em que nos realimentamos continuamente pela osmose de diversos meios. Era da

informação segundo alguns, ou deformação conforme outros muitos, mas que pode apontar no sentido da visualização de uma alternativa de paradigma para a nossa espécie *sapiens*.

Esperamos ter alcançado a imagem, mesmo que efêmera, descontinuada ou desfocada do triângulo metafísico pretendido. Se alguma falta grave ocorreu em algumas das abordagens, que nos perdoem o artista e os filósofos aqui convidados; por outro lado, a estatura do conhecimento que atingiram não pode ser diminuída, por melhor ou pior que seja o tratamento dado a cada imagem ou conceito estudado, pinçados de cada obra, e cada interpretação pode gerar novas conformações próprias da realidade em transformação.

# Apêndice

CD-ROM poético-plástico

## Bibliografia

- ABBAGNANO, N. História da filosofia. Lisboa: Presença, 1984.
- ARGAN, G. Arte moderna. SP: Companhia das Letras, 1996.
- ARNHEIM, R. Intuição e intelecto na arte. SP: Martins Fontes, 1989.
- BERGSON, H. Cartas, conferências e outros escritos. SP: Abril Cultural, (Os Pensadores), 1984.
- BERGSON, H. A evolução criadora. RJ: Zahar, 1979.
- BERGSON, H. A intuição filosófica. Lisboa: Edições Colibri, 1994.
- BERGSON, H. Ensaio sobre os dados imediatos da consciência. Lisboa: Edições 70, 1988.
- BERGSON, H. Matéria e memória: ensaios sobre a relação do corpo com o espírito. SP: Martins Fontes, 1990.
- BLACKBURN, S. Dicionário Oxford de filosofia. RJ: Zahar, 1997.
- BORGES, J. L. Sete Noites. SP: Max Lemonad, 1982.
- BORGES, J. L. Buda. SP: Difel, 1977.
- BORNHEIM, G. Metafísica e finitude. RS: Movimento, 1972.
- BRÉHIER, E. História da Filosofia. SP: Mestre Jou, 1977.
- BYRNE, A. et HILBERT, D. Readings on color: volume 1 - the philosophy of color. Cambridge: The MIT Press, 1997.
- BYRNE, A. et HILBERT, D. Readings on color: volume 2 - the science of color. Cambridge: The MIT Press, 1997.
- CHÂTELET, F. História da filosofia. RJ: Zahar, 1974.
- CHAUÍ, M. Introdução à história da filosofia. SP: Brasiliense, 1994.

- DESCARTES, R. Discurso do método; Meditações; Objecões e Respostas; As paixões da alma; Cartas. SP: Abril cultural, (Os Pensadores) 1979.
- DE CHIRICO, G. The memoirs of Giorgio de Chirico. London: Peter Owen, 1971.
- DE CHIRICO, G. Il meccanismo del pensiero: critica, polemica, autobiografia – 1911-1943. Torino: Giulio Einaudi, 1985.
- DELEUZE, G. Bergsonismo. SP: Ed. 34, 1999.
- EINSTEIN, A. A evolução da física. RJ: Zahar, 1980.
- FRANCASTEL, P. O impressionismo. SP: Martins Fontes, 1988.
- FREUD, S. Cinco lições de psicanálise; A história do movimento psicanalítico; Esboço de psicanálise. SP: Abril Cultural (Os Pensadores), 1974.
- GIMFERRER, P. De Chirico. Barcelona: Ediciones Polígrafa S/A, 1988.
- GOMBRICH, E. A história da arte. RJ: Ao Livro Técnico e Científico, 1989.
- GRIBBIN, J. À procura do gato de Schrödinger. Lisboa: Presença, 1988.
- HAUSER, A. História social da literatura e da arte. SP: Mestre Jou, 1982.
- HEIDEGGER, M. Que é metafísica?. SP: Duas Cidades, 1969.
- HEISENBERG, W. Física e filosofia. Brasília: UnB, 1981.
- HERBERT, R. Seurat. New York: The Metropolitan Museum of Art, 1991.
- HILLER, J. - Japanese Colour Print. London: Phaidon Press, 1991
- HUSSERL, E. A idéia de fenomenologia. Lisboa: Edições 70, 2000.
- HUSSERL, E. Conferências de Paris. Lisboa: Edições 70, 1992.
- HUSSERL, E. Investigações lógicas: Sexta investigação (elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento). SP: Abril Cultural (Os Pensadores), 1980.
- JANSON, H. História da arte. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1977.
- JUNG, C. G. O homem e seus símbolos. RJ: Nova Fronteira, 1986.
- JUNG, C. G. A energia psíquica. RJ: Vozes, 1999.
- KNEALE, W. et M. O desenvolvimento da lógica. Lisboa: Gulbenkian, 1ª ed. 1962.

- KOLAKONOWISKI, L. Horror metafísico. SP: Papyrus, 1990.
- LEIBNIZ, G. A monadologia: Discurso de metafísica e outros textos. SP: Abril Cultural (Os Pensadores), 1979.
- MALEBRANCHE, N. Diálogo de um filósofo cristão e de um filósofo chinês. RJ: Edições 70, 1990.
- MERLEAU-PONTY, M. O visível e o invisível. SP: Perspectiva, 1984.
- MERLEAU-PONTY, M. Signos. SP: Martins Fontes, 1991.
- MERLEAU-PONTY, M. Textos escolhidos. SP: Abril Cultural (Os Pensadores), 1980.
- MOLES, A. Teoria da informação e percepção estética. RJ: Tempo Brasileiro, 1969.
- MORA, J. Diccionario de Filosofía. Madrid: Alianza, 1985.
- NATHANIEL, H. A arte de Cézanne. RJ: Ao Livro Técnico, 1982.
- PEIRCE, C. S. Semiótica. SP: Perspectiva, 1990.
- PEIRCE, C. S. Escritos Coligidos. SP: Abril Cultural (Os Pensadores), 1980.
- PIGNATARI, D. Informação, linguagem, comunicação. SP: Perspectiva, 1968.
- PLATÃO. A república. Belém: Universidade do Pará, 1988.
- POTTER, V. Charles S. Peirce on norms and ideals. Massachusetts: The University of Massachusetts Press, 1967.
- PRIGOGINE, I. A nova aliança. Brasília: Universidade de Brasília, 1984.
- RUBIN, W. Picasso et Braque: l'invention du cubisme. Paris: Flammarion, 1990.
- RUSSEL, B. História da filosofia ocidental. SP: Companhia Editora Nacional, 1957.
- SCHAPIRO, M. Cézanne. New York: Harry N. Abrams, 1988.
- TAYLOR, R. Metafísica. Rio de Janeiro: Zahar, 1969.
- TUCHMAN, M. The spiritual in abstract art: abstract painting (189-1985). New York: Abbeville Press, 1986.
- UHDE, W. Van Gogh. London: Phaidon Press, 1997.
- YEBRA, V. Metafísica de Aristóteles. Madri: Sánchez Pacheco, 1990.