

ANOTAÇÕES MERLEAUPONTYANAS ACERCA DO TEMPO E ESPAÇO DA PRAÇA

Luiz Augusto Passos - UFMT

Resumo

A presente comunicação constitui-se em reflexões que, na perspectiva da fenomenologia de Maurice Merleau-Ponty, fundamentam o conceito de tempo e temporalidade, espaço e espacialidade. Esta pesquisa foi realizada em 2004, no programa de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Educação da UFMT, curso de Mestrado, pelo Grupo de Pesquisa Movimentos Sociais e Educação a partir de um seminário/oficina sobre a Fenomenologia e Pesquisa Qualitativa em interlocução de BOGDAN e os conceitos da *Fenomenologia da Percepção*. O resultado da investigação acerca do tempo e espaço-praça em Cuiabá/Mt culminou com a produção de um Vídeo de debate sobre o tema com situações filmadas nas Praças da Cidade e interpretação compartilhada de múltiplas situações vivenciada. O Vídeo foi realizado com a direção de Ana Maria Lopes diretora da TV Pixé, TV educativa, que compartilhou conosco do trabalho de produção coletiva.

Palavras-chave: Fenomenologia, Subjetividade e espaço, Cidade.

Abstract

The present communication consists in reflections that on the perspective of the Maurice Merleau-Ponty phenomenology base the concept of time and temporality, space and spatiality. This research was carried through in 2004, in the Post Graduation Programme of Education of Federal University of Mato Grosso, under Research Group of Social and Education Movements. The epistemological basis was built through a long term seminar on Phenomenology of Perception and qualitative research of BOGDAN. The result of the inquiry concerning the time and space of Cuiabá Square (Mato Grosso) culminated with the production of a Video of debate on the subject with situations filmed in the Squares of the City and the shared interpretation of multiple situations lived deeply. The Video was carried through with the direction of Ana Maria Lopes, director of the TV Pixé, Educative TV, which shares the work of collective production.

A definição clássica do espaço o relaciona intrinsecamente com o tempo. O *tempo* era definido por Aristóteles como o espaço do movimento entre um antes e um depois. Há, na concepção aristotélica, um espaço que institui a temporalidade: espaço e tempo são dimensões geminadas (Szamosi, 1988). Ainda que distinguíveis do ponto de vista lógico como entes de razão estão anastomosadas. Não podem constituir-se uma sem a outra, sem mútua relação simbólica constituidora.

O *tempo*, portanto cada ser humano é um artefacto, um constructo ou fictício – segundo Geertz.

Chartres é feita de pedra e vidro, mas não é apenas pedra e vidro, é uma catedral, e não somente uma catedral, mas uma catedral particular, construída num tempo preciso e por certos membros de uma sociedade particular. Para compreender o que isso significa, para perceber o que é isso exatamente, você precisa conhecer mais do que as propriedades genéricas da pedra e do vidro e bem mais do que é comum a todas as catedrais. Você precisa compreender também - e, em minha opinião, da forma mais crítica - os conceitos específicos das relações entre Deus, o homem e a arquitetura que ela incorpora, uma vez que foram eles que governaram a sua criação. Não é diferente com os homens: eles também, até o último deles, são artefactos culturais (Geertz: 1989: 62 e 63)

Ele é também definido, segundo Merleau-Ponty, na relação com o humano, no sentido de que a posição do observador ou do sujeito determinar o tempo, o presente, o passado e o futuro. Em última instância, o tempo não é uma paisagem newtoniana, um continente com uma densidade objetiva, ele está circunscrito à constituição e significação que lhe for atribuído pela

subjetividade situada. Sendo segundo Kant é a “forma do sentido íntimo” (KANT apud Merleau-Ponty, 1917: 413) neste sentido “há no coração do tempo um olhar, ou (...) *alguém* para quem a palavra *como* possa ter sentido... (Merleau-Ponty, 1971: 425). O sujeito é constituído em temporalidade. Da mesma forma o espaço. O sujeito concebe o espaço a partir da sua extensão, corporeidade. Ele a faz. Ela não é simples dado, é um produto dele. Ele constitui o espaço na medida em que se constitui, no aparecimento na extensão, seu próprio corpo. E todo o tempo e todo o espaço possui um nome, uma constituição feita, estabelecida por um sujeito situado-no-mundo indiscernivelmente com os outros. Constituímos e parturizamos a temporalidade na irrupção de nosso a-parecimento ou a-apresentação ao mundo. O mundo, contudo nos precede.

Podemos agora dizer da temporalidade o que dissemos (...) da sexualidade e da espacialidade: a existência não pode ter atributo exterior ou contingente. Ela não pode ser o que quer que seja - espacial, sexual, temporal - sem sê-lo integralmente, sem retomar e assumir seus “atributos” e fazer deles dimensões de seu ser. (MERLEAU-PONTY, 1971: 413)

Elas, espacialidade, corporeidade, temporalidade sexualidade não são dimensões extrínsecas ou adereços, mas nossa condição de encarnação ôntica. A espacialidade como a temporalidade não são simples dados. São produtos que precedem nossa existência e que cedem à significação que nos expressa. Constituímos o espaço na medida em que ele também nos constitui na extensão do nosso corpo. E todo o *tempo* e todo o *espaço* possuem um nome uma constituição feita, estabelecida por um sujeito situado no mundo com os outros.

Por isso o tempo e o espaço não são unívocos, ao contrário são tantos quantos os sujeitos que os definem e os constituem como *constructos* simbólicos vividos. Carregam mil e um sentidos, de formas inesgotáveis, pois são polissêmicos. Adquirem o significado que lhes damos e conferimos. Faz *em* nós e *a* nós o que lhe dissermos que são. Se possuem um conteúdo e uma substância, não possuem, entretanto, uma forma desligada de sua constituição única, ôntica e ontológica sem intersecções vazias entre estas dimensões e a encarnação histórica.

O NÃO-LUGAR

A vertigem que causa à subjetividade em busca de deter o tempo para que ela própria possa se apreender, se transfere da mesma maneira para o conceito de espacialidade. Isto é, para deter o tempo, e acessar a si próprio, o sujeito tenta prender, fixar, congelar o tempo e, por conseguinte, o espaço. Aqui se representa o relógio de pulsa atado ao corpo, manietado em fluxo contínuo, prendendo o tempo por sua espacialização - tempo controlado por máquina. Mas o congelamento de ambos, os espaço e tempos terminam sendo a própria desconstituição de suas essências e a definitização ideológica e apenas aparente do tempo simbólico. Santo Agostinho afirma o *não-tempo* é a essência do tempo, porque assegura o início e fim e, portanto sua própria temporeidade e fluxo:

É também neste sentido que RICOEUR retomando Agostinho a temporalidade só ocorre por negação de um presente infinito, que tornando o tempo aberto e aparentemente absoluto em *tempo passageiro* lhe permite re-apropriar-se de sua própria natureza: a temporalidade que confere sua última essência. O ser do tempo é passar (PASSOS: 2003: 220).

Também o espaço se constitui pela sua negação, pelo não-espaço. Mais precisamente pelo *não-lugar* (MARC AUGÉ: 1994). O não-lugar segundo Marc Augé é produzido pelo excesso de informação, pela necessidade de fixação do fluxo, extermínio de toda e qualquer determinação sobre a subjetividade, dessimbolização impressa pelo ambiente cultural, e absoluta singularização. São não-lugares as viagens de avião, uma ida ao supermercado, uma viagem, *surf*ar virtualmente... Onde entramos com uma senha absolutamente singular e delimitada, e a partir daí ‘sofremos’ a abolição psicológica das pressões e expectativas para nos experimentarmos ‘livres’ por um tempo muito limitado. O Não-lugar é o repouso na dobra do tempo, no regaço do espaço. É um não lugar que só ganha sentido por seu um lugar absolutamente singular e pessoal. Toda a sociedade acena com um não-lugar, mas ele é buscado enlouquecidamente nas cidades e, sobretudo nas megalópoles. A praça na cidade é uma das utopias dos não-lugares.

Mas o não-lugar merleau-pontyano precisa ser compreendido como a própria essência da espacialidade. É no contraforte dos seus limites, e de sua falta, que ele se constitui como espacialidade. Não existirá uma espacialidade newtoniana, absoluta, aberta e sem limites salvo como ente de razão. Diz também Merleau-Ponty que aqui podemos invocar como analogia: que toda a palavra toma sentido a partir de um fundo de silêncio, donde se insinua. É a *figura-fundo* da *gestalt*. Após *Signos*, Merleau-Ponty avança ainda mais, de uma fenomenologia a uma ontologia, no qual o *silêncio* como a *invisibilidade* não é mais o não-audível e o in-visível mas o que se constitui numa outra positividade telúrica em seu contraverso.

O ESPAÇO COMO EXTENSÃO DA INTIMIDADE E DA INTERIORIDADE

Somos antropologicamente humanos: ‘indescolavelmente’ híbridos. Nossa comunicação carece do espaço. Nada pode ser expresso humanamente sem a mediação da extensão na linguagem. Na verdade, nossos sentidos são imanentes ao mundo, espacializam-nos, e é no espaço que se materializa a possibilidade de acesso, nele se corporificam carências, desejos, frustrações, necessidades, gozos, faltas e expectativas. O espaço está para os territorialização dos desejos como o tempo está para a memória. A grande luta do ser humano está em *territorializar*, que significa, em última análise, mediar-se para o mundo por sua materialidade cósmica para comunicar-se, no risco de poder não ser acolhido ou de ser reificado como um *isso*, um objeto. Por outro lado toda a linguagem é também temporal, só nas teias da temporalidade a gestualidade é comunicativa. A extensão desenha as formas, desenha nosso corpo e nossos sonhos. Também é ela que se senta à mesa para o carinho, beijo e ternura.

Tecidos num espaço, situados por relações íntimas de todos e tudo, com todos e com o mundo, a-presentamo-nos visceralmente inculturados numa cultura material e social plasmada e tecida em tempo. Nada se pode dizer de lugar algum. Dizemos-nos num tempo, tempo que é roda viva que nos fazemos, vivenciando-o numa duração limitada (Passos: 2003: 432).

É o espaço que mediatiza a comunicação e o amor através dos corpos e dos sentidos, permite o toque que sensibiliza, a sensação que move, o amplexo telúrico das almas. O espaço é a grande arena da proclamação pública das intimidades. O amor quando desabrocha nos filhos encarna a publicação do encontro sexual, como selo do amor que se dá, que faz e compartilha visibilizando, sem escondimento o carinho. Quando esta publicação é interditada, os filhos não são reconhecidos. São frutos da interdição e do não amor.

ESPAÇO E PUBLICIDADE DO SER

Neste sentido todo o espaço é condição de aparecimento, publicidade e sacramento. E é nele que nos situamos enquanto seres cósmico-caóticos na geopolítica magmática, mediante uma história que se processa num território que nos situa na grande corrente política da expressão pública, visível. Numa sociedade escópica, de controle, é no espaço, sobretudo, ou pela circunscrição do espaço das instituições, que as providências contra a visibilidade ou invisibilidade são adotadas. Os corpos, feitos formas volumétricas e espacializadas são feitos para verem e serem vistos. O Ser que possui uma ex-centricidade, ou um movimento centrífugo, de jogar-se fora, *ex-orbitar-se* que não se guarda. Quando a sociedade contemporânea assegura o máximo de controle pode inclusive liberar os indivíduos para que ganhem as praças, e diluam a circunscrição dos cativéis, prisões, internações nas instituições totais. O espaço de todo cativo permite a liberdade dos corpos. Todo espaço é cativo: “Sorria, você está sendo filmado!” Apesar de tudo - densidade e interioridade – driblam toda pretensa determinação ‘absoluta’. Ainda que apreendidos como massas, em dupla significação, ainda assim as pessoas fogem de reificação completa. Sobretudo quando se afirma como interioridade em direção ao *alter*. O *alter* é salvador. Espelhando-nos, nos revela aos nossos próprios olhos. Se ao procurar, nosso olhar pousa sobre o desejo das coisas visíveis e extensas, capaz de serem contidas e fagocitadas pela nossa dimensão sensível, somente o *desejo do desejo do outro* nos humaniza, e o faz por sua expressão espacial e liberdade.

A visibilidade é condição da consciência. O espaço é a expressão na extensão das intimidades, das intencionalidades, onde nos surpreendemos sempre muito diferentes do que nos pensamos. Onde as âncoras de nossa *estesis* (sentidos, sensibilidades) se põem, derramam-se na duração.

TRANSCENDÊNCIA NA IMANÊNCIA DO ESPAÇO

Não há como não contar. Todo o momento de apagamento das fronteiras e limites, de não-lugar – portanto - e de não-tempo é a experiência da transcendência radical. É a abolição circunstancial da condição de facticidade e de ser-aí como um *isso* para se projetar num infinito aberto, sem referências ao atrito wittgensteiniano. Momento de silêncio, sem palavras. Momento também de não conhecimento, inefável. Suspensão dos sentidos, no sentido. Da corporeidade subsumida, e por isso afirmada em sua espacialidade emudecida. Ainda aí: espaço, temporalidade: chama tremulante e ígnea, mas chama!

Pode o *não-lugar* de Marc Augé ser efetivamente um parêntesis no tempo da mercadoria que somos? Não. Os não-lugares são lugares privilegiados à venda como premiação e confirmação das condições de determinação permanente, e, portanto de nossa reificação em face de fetichização do Mercado. Talvez possa ser o momento máxime de alinhamento com o grande sistema de determinação de nossa objetificação. Ele é, sobretudo, a experiência de um poder pessoal constituído como afirmação da singularidade plenipotente, capaz de vencer o cotidiano das humilhações que no varejo sofremos. Nunca um lugar é tão doidamente vazio quando tomado por muitos corpos solitários.

A CIDADE FEITA POR MÓVEIS...

A cidade é feita pela combinação das solidões castradas no conjunto de muros e redutos que expressam a somatória da *ordem*, pela integração e alinhamento de suas estruturas arquitetônicas, em geral salientando aparências que se buscam como princípio de ordenamento: o da beleza das construções, o jogo de massas e espaços, a grandiosidade estética, a integração das edificações e a utilização práticas dos seus serviços. Ela é feita de imóveis, prédios e espaços exíguos pensados para garantir os processos de relação de trabalho e de lazer.

Ora, a cidade não é efetivamente o que o conceito simbólico implica. Tanto quanto a estrutura atômica mostra um movimento e fluxo permanente nas suas entranhas apesar da aparente organicidade e estrutura, a cidade é fluxo, indeterminação, caos e, sobretudo desordem. Mais do que isso o próprio da cidade é o fluxo, o movimento, a instabilidade. E, por isso é ideológico imagina a cidade feita por imóveis.

Há duas grandes surpresas nos espaços da cidade. A visibilidade é condição da consciência. O espaço é a expressão na extensão das intimidades, das intencionalidades, onde nos surpreendemos sempre muito diferentes do que nos pensamos, onde as âncoras de nossa *estesis* (sensibilidade) amalgamadas com o estofo do mundo se põem e derramam-se na duração.

As cidades em suas grandezas exteriores e desbordantes pelo espaço duro, áspero e objetivo na verdade é um pouco sincera e um pouco falsa. Vista na beleza higiênica de suas ruas e das aparências belas das fachadas, não se pode jamais imaginar o que esconde. Vista de cima, nos quintais e telhados a cidade é contraditória. Vista por cima, de aviões ou arranha-céus ela jamais coincide com o imaginário de sua planta baixa ou arquitetura experimentada de baixo. Ela esconde o óbvio numa espacialidade que foge de ser apreendida. E como tudo no tempo ela é ambigüidade e polissemia. Na cidade o que efetivamente não-existe é o imóvel (Michel de Certeau: 94).

As cidades como S. Paulo (Brasil), vistas como metrópoles ‘desenvolvidas’, na verdade escondem o *caos*: caos que se expressa no habitacional, as ruelas, os cortiços, os becos, as bocas de fumo, a irregularidade das construções, nos estoques de terra clandestinos, dos projetos a revelia, imensa distância entre o que conta no papel do ponto de vista predial e as construções ilícitas, das normas de segurança previstas e aquelas em vigor, a cidade é uma grande produção ideológica, uma representação de uma idealidade que dificilmente se aproxima daquilo que

existe no real. Somente em momentos de chuvas, desabamentos, incêndios, operação de *gangs* nos becos pode se ter uma idéia do quanto os processos simbólicos circulantes e o discurso adequado e de ‘bom tom’ configura a cidade, de forma a estabelecer uma trégua à conspiração permanente e ativa contra a ordem e a pretensa estabilidade.

Ainda assim, a praça de uma cidade é o seu coração, mas também suas vísceras. Ali é o lugar do observatório. Onde em pequenas cidades se aglomeram em torno do aparelho de TV. Lugar no qual também chegam transeuntes e forasteiros à rodoviária. É onde se desenha a conspiração coletiva de um não-lugar disponível à fuga da própria cidade. É onde existe uma reserva romântica *versus* a crise severa contra o progresso urbano compreendido como poluição, ruído, insalubridade, retorno ao poético, ao bucólico, à natureza.

O primeiro momento histórico da humanidade, na construção das cidades concebeu-nas como expressão civilizatória da modernidade, expressa em espaço e tempo, expressa em cultura. Momento em que concebendo a natureza como caos, primitividade, desordem, não cultura, todo o esforço realizou-se na busca de eliminar áreas não-culturalizadas, lugares sem a intervenção da mão humana, arrancando e carpindo plantas nativas consideradas como ‘mato’ ou inço. Ali criavam-se jardins, hortos com árvores em fila, plantios racionais, árvores podadas e desenhadas para efeito ornamental. A cultura era compreendida como libertação da natureza indômita, selvagem, caótica pela natureza domesticada e servil. Era o contraponto contra a própria concepção da natureza como opositora ao processo civilizado e cultural. A função do embelezamento urbano, organizava a praça com espécies ornamentais raras, não raramente importadas. Elas apresentavam uma paisagem do modelo de intervenção cultural humanizador e civilizador. A praça como coração da cidade era, neste caso, o cartão de visita.

O ESPAÇO COMO PRAÇA

O espaço de uma praça é o lugar da chegada e da partida, de muitas pessoas. Espaço que nos remete à nossa chegada primal no mundo e evocará um dia a partida decisiva do tempo e do espaço: onde nos desterritorializamos. Talvez experimentemos, então, que não somos o mundo, mas o limite dele (Wittgenstein: 1996). É em grande parte o útero da vida da cidade. É onde, por metáfora experimentamos a saudade de um dia termos chegado à vida, nascendo, chegando à luz no encontro no mundo. A Praça é o lugar dos encontros. Mas é também o lugar que nos remete à partida incontinente do espaço e do tempo, e a aventura de desvestirmo-nos da carne histórica, e empreender na liberdade da terra que nus abraçamos, um outro caminho de ser, sem paradigmas.

Na praça por isso respiramos o ar essencial. O éter de nossa própria humanidade mais simples e primitiva. Encontros e desencontros. Acolhimento e abandono. Lugar da memória expressa em monumentos, que evocam outras tantas memórias benditas e malditas. Significações construídas dos desejos e das faltas.

E, entre os sonhos do que da praça sonhamos encontram-se nela outros tantos atores, que nela se encontram com outros desejos e necessidades, o da sobrevivência, o do trabalho, o da conquista, da fome do olhar devorador, das formas sensuais, dos ruídos frenéticos, dos motores, da propaganda, dos cheiros, dos convites, das comidas e perfumes – quase todos marcados pelo preço.

O ESPAÇO URBANO DA REVOLUÇÃO INDUSTRIAL

Quando no crescimento das indústrias, produção urbana em massa de carvoarias, tecelagens, cimento, fármacos, tintas ocorreu uma avaliação trágica na que Londres, pico da revolução industrial mostrava no *smog* ou *fog*. Crianças doentes, ar pestilento e intoxicado, águas contaminadas, doenças humanas das condições ambientais. Volta-se então a uma crítica da industrialização, crítica da obra humana sobre o espaço e busca dos lugares e nichos ecológicos, de forma agora romântica. As praças nossas são os últimos constructos dessa nova cultura. A praça quer representar o mito do eterno retorno, a busca do útero primal onde o não-conflito desaparece, onde o espaço é um espaço de não poluição, de não trabalho, de lazer, de relaxamento, terapêutico. Mas nossas praças não são assim.

Elas estão incrustadas no caos e na trepidação do urbano. NO conflitivo, no neurotizante, no controle do capital, nos processos de reificação que se estendem a ela, e recompõe a ordem, com se fora apenas uma pequena válvula donde se chega, se recarrega de utopia e se parte para a real: as ruas, os becos, os atropelos, a neurose, os encontrões, a des-reconhecimento que é muito pior que o anonimato.

O espaço da praça é o espaço da luta, da competição, da correria pela afirmação de ser ou não-ser.

A PRAÇA: A NEGAÇÃO DA POLIS

A praça é então, um território de guerra. Guerra do espaço da apropriação. Guerra do domínio e do extermínio pelo implacável *deus* do capital. Terminal da informação e da desinformação, da sedução, da compra e venda.

A praça é na verdade um domínio-sucedâneo do centro da *polis* grega. Tem dela, entretanto o sentido contrário. Tanto quanto a *polis* abria político e os destinos na praça para todos (considerados gregos)... A Praça hoje franqueada e devassada está eximida de determinações políticas explícitas. A política mudou de novo dos lugares públicos habituais. Em Roma a política transplantara-se da arena dos palácios para os subterrâneos da cidade, nas catacumbas. Também hoje, ela de novo mudou-se sem avisar o endereço. Ela se dissociou de todos os rituais explícitos onde podia ser acessada pública e democraticamente. Situa-se onde não se sabe exatamente onde.

A centralidade do poder político não está nas praças. Não está nos espaços de domínio público, o das Câmaras, das Prefeituras, dos Partidos, dos processos eleitorais, nem dos movimentos políticos. Ela mudou de espaço e situa-se nos escuros, nos *ghettos* de luxo, nos cassinos, em tudo aquilo que é noturno e vetado aos olhos, e de lá conduz os rituais decisivos em direção ao Poder e à Morte.

Mas o que a cidade não pode esconder é o significado encarnado pelas massas e por suas formas arquitetônicas. Nela o Centro é o dominante. Por isso projeta grandes edifícios como *zigurats* do poder e da grandeza. Constitui o que Larossa entendia de todos sermos babilônios renitentes. Lá, as formas têm intencionalidade comunicativa de expor as dimensões satélites como dominadas e justapostas aos seus pés, arrasadas pela exuberância e prepotência. Contudo, essa mesma condição e centralidade, a expõe a uma nudez por incapacidade medular da impotência: do centro da cidade não se vê a periferia! O conjunto de arranha-céus da cidade vertical não vê senão a si própria, analogicamente como a consciência do senhor atada que está ao seu limite: o corpo do servo. O centro é cego: uma das verdades cruciais de sua condição ôntica. Não enxerga seu limite: a *alteridade* do outro.

Se, porém, do centro a cidade não é capaz de visualizar a alteridade da periferia, da periferia é possível ver-se e ver o centro, com precisão. A condição de centralidade inclui pela percepção mutilada uma noção de mesmidade míope em que o outro é apenas um apêndice ou adereço da continuidade cacófona do mesmo. Somente a periferia pode, de sua condição espacial, ver o centro e periferia. Reconhecer-se como parte de uma totalidade diferenciada. E reconhecer-se também como diversidade. É por isso que do coração das cidades não há acesso à temporalidade real, a ter em conta uma espacialidade mais próxima do real, e ter, por isso, consciência de sua condição limitada, ambígua e contraditória. Merleau-Ponty refere-se a isso. Menciona que as sociedades orgânicas têm, na verdade, uma visão da temporalidade muito mais aguda e existencial do que aquela formulada pelos processos das ciências modernas. A modernidade não consegue perceber, na perspectiva de Touraine, que ela se constitui como *ordem contra o movimento* (Touraine: 1994) fica freqüentemente à margem da vida e de suas significações, no plano das representações abstratas.

BIBLIOGRAFIA

AUGÉ, Marc. **Não-lugares**: introdução a uma antropologia da sobremodernidade. São Paulo: Bertrand Editora, 1994.

BERGER, Peter Ludwig. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião.** 2. ed. São Paulo: Paulus, 1985.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: A arte de fazer.** 9. ed. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1994.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1989.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da Percepção.** RJ: Freitas Bastos, 1971.

PASSOS, Luiz A. **Currículo, tempo e cultura.** São Paulo: 2003, 544p. – Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação e Currículo, PUC-SP.

SZAMOSI, Géza. **Tempo & Espaço: as dimensões gêmeas.** Tradução de Jorge Enéas Fortes e Carlos Alberto Medeiros. Revisão de Conceição Vieira. Rio de Janeiro: Zahar, 1988

RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa.** Tomo I - Campinas: Papirus, 1994.

TOURAINÉ, Alain. **Crítica da Modernidade;** Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1994.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas.** São Paulo: Nova Cultural [Coleção os Pensadores], 1996, p. 25-206.

As notas acima escritas a partir do Seminário de Pesquisa
Qualitativa a partir do Bogdan e da Fenomenologia