

ISSN 1415 - 4668



ANO 2012

REVISTA IDEIAÇÃO

Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Filosofia

Conselho Editorial

Antônia Pereira Bezerra (Universidade Federal da Bahia - UFBA)
Antônio José Romera Valverde (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC/SP)
Aurino Ribeiro Filho (Universidade Federal da Bahia)
Carlos Ziller Camenietzki (Museu de Astronomia e Ciências Afins/CNPQ)
Catherine Moreira Bryan (Universidade de Wisconsin – Oskosh - UWO/USA)
Charbel NiñoEl-Hani (UFBA)
Constança Marcondes César (Pontifícia Universidade de Campinas-PUCAMP)
Desidério Murcho (King's College - UK)
Dante Augusto Galeffi (UFBA)
Eduardo Chagas Oliveira (UEFS)
Edvaldo Souza Couto (UFBA)
Eliab Barbosa Gomes (UEFS)
Elyana Barbosa (UFBA)
Graça Simões (Bibliotecária da UEFS)
Hugo Aznar (C.E.U. San Pablo–Valencia/Espanha)
Israel de Oliveira Pinheiro (UFBA)
James Fieser (The University of Tennessee at Martin)
João Alves Campos (UEFS)
João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)
Joceval Bitencourt (Universidade Estadual da Bahia/UNEB)
Jorge Alberto da Costa Rocha (UEFS)
Jorge Vital de Brito Moreira (Universidade de Wisconsin – Oskosh - UWO/USA)
José Crisóstomo de Souza (UFBA)
Júlio Celso Ribeiro de Vasconcelos (UEFS)
Lêda Silva Guimarães (Psicanalista)
Leonidas Hegenberg (Instituto Brasileiro de Filosofia)
Maria Constança Pissara (PUC/SP)
Mariluze Ferreira de Andrade e Silva (Universidade Federal de São João Del-Rei/UFSJ)
Nilo Henrique Neves dos Reis (UEFS)
Olival Freire Júnior (UFBA)
Raquel de Matos Cardoso Vale (UEFS)
Sérgio Antônio Carlos (Universidade Federal do Rio Grande do Sul)

Periodicidade: Semestral

Os artigos e demais textos publicados nesta revista são de inteira responsabilidade de seus autores. A reprodução, parcial ou total, é permitida, desde que seja citada a fonte.

Ficha Catalográfica: Biblioteca Central Julieta Carteadó

Ideação: Revista do Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas
Filosóficas da Universidade Estadual de Feira de Santana - Feira
de Santana - v. 1, n. 1 (1997-)
n.25 (2), Jan./Jun. 2012

Semestral

ISSN 1415 - 4668

1. Filosofia - Periódicos I Universidade Estadual de
Feira de Santana, Núcleo Interdisciplinar de Estudos
Filosóficos.

CDU 1



**Núcleo Interdisciplinar
de Estudos e Pesquisas em Filosofia
[NEF/ UEFS]**

Coordenador Geral
Eduardo Chagas Oliveira

Vice-coordenador
Júlio Celso Ribeiro de Vasconcelos

Secretária
Jaciene Silva e Carvalho

Membros

Ângelo Márcio Gonçalves / Antônio César Ferreira da Silva / Caroline Vasconcelos Ribeiro / Eduardo Chagas Oliveira / Elyana Barbosa / João Alves Campos / Jorge Alberto da Costa Rocha / Júlio Celso Ribeiro de Vasconcelos / Nilo Henrique Neves dos Reis

Membros Associados

Edvaldo Couto (UFBA) / Geovana da Paz Monteiro(UFRB) / Israel Pinheiro (UFBA) / Ivana Libertadoira Borges Carneiro (UNEB) / Joceval Bitencourt (UNEB) / Jorge Moreira (UWO/USA) / Marcelo Santana (UFRB) / Wilson Nascimento Santos (UFBA)



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE FEIRA DE SANTANA

REITOR

José Carlos Barreto de Santana

VICE-REITOR

Genival Correia de Souza

DIRETOR DO DCHF

Departamento de Ciências Humanas e Filosofia

Henrique Neves dos Reis

VICE-DIRETOR DO DCHF

Charliston Pablo do Nascimento

EDITOR RESPONSÁVEL

Eduardo Chagas Oliveira

ORGANIZAÇÃO DOS TEXTOS

Marly Bulcão e Elyana Barbosa

EDIÇÃO DOS TEXTOS

Leticia Telles (UNEB) — Inglês

Elizangela Chagas Cerqueira (UEFS) — Francês

Daniela Chagas Oliveira (NEF/UEFS) — Espanhol

PROJETO GRÁFICO, EDITORAÇÃO E CAPA

Jaciene Silva e Carvalho

NESTE NÚMERO

Teresa Castelao Lawless

Marcelo de Carvalho

Ernane Carneiro Carvalho Filho

Luzia Batista de Oliveira Silva

Celia Regina Silva Santos

José Ternes

Fábio Ferreira de Almeida

Julien Lamy

Solicita-se permuta. Exchange desired

Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Filosofia — NEF



REVISTA IDEAÇÃO

Revista do Núcleo Interdisciplinar
de Estudos e Pesquisas em Filosofia da
Universidade Estadual de Feira de Santana

Endereço para correspondência. Address for correspondence

Universidade Estadual de Feira de Santana
Avenida Transnordestina, S/N — Novo Horizonte
CEP: 44.036-900 Caixa Postal 294
Tel: (75) 3161-8209 e-mail: nef@uefs.br
Feira de Santana — Bahia — Brasil

EDITORIAL PROCEDURES

IDEAÇÃO, a UEFS's journal which is published every semester, deals with Philosophical Scientific issues in the format of papers, communications, reviews and others.

Works submitted to this journal must match the following procedures:

a) Preferably be unpublished, originally written in Portuguese, Spanish, French or English, observing the current official orthography and the rules for bibliographical reference according to the ABNT¹ ;

b) Be formatted for Word for Windows 7.0, in letter-size paper (21,6x27,9 cm), Front side only, double space, 25 lines per page, numbered on the upper right side, with maximum number of 24 pages;

c) Be preceded by an ABSTRACT in both Portuguese and English of 150 words max. This item does not refer to either literary texts or reviews. It should also include as well as 3 (three) KEY-WORDS both in Portuguese and in English;

d) Make use of FOOTNOTES and/or REFERENCES at the end the text, numbered in crescent order (references can come in alphabetical order);

e) Present tables and illustrations with their proper legends in a separate page. There should be reference in the text of where they should be placed. Illustrations must be print in drawing paper;

f) In an extra page, print title of the work, name of the author(s), titles and name of the institution to which he is affiliated. In the abstract of theses/dissertations, indicate: name of the author, his title, title of the thesis/dissertation, institution, course, area of expertise, advisor, date of act.

g) Send two copies of the work to the Editor, along with a copy of it in a digital media, with author's authorization for publishing.

ATTENTION: The texts must follow the norms above

ARTE, CIÊNCIA E LINGUAGEM

HOMENAGEM A GASTON BACHELARD
POR OCASIÃO DO CINQUENTENÁRIO DA SUA MORTE

Marly Bulcão, Elyana Barbosa e Constança Marcondes Cesar
(org)

REVISTA IDEIAÇÃO

FEIRA DE SANTANA	n. 26(2)	p. 1 - 167	Ano 2012
------------------	----------	------------	----------

Sumário - Summary

Normas Editoriais - Editorial Rules

Apresentação - Presentation

Artigos - Articles

Artigos - Articles

**OS PROBLEMAS FILOSÓFICOS DA CIÊNCIA
MODERNA E A NOVA EDUCAÇÃO CIENTÍFICA:
PERCURSOS PELA EPISTEMOLOGIA
BACHELARDIANA**

Teresa Castelao Lawless

19-36

**BACHELARD, O PRAZER DA CHAMA
E OS MITOS DO FOGO**

Marcelo de Carvalho

37-56

**O TEMPO EM BACHELARD:
UMA RUPTURA COM O CONTINUÍSMO
BERGSONIANO**

José Ernane Carneiro Carvalho Filho

57-70

**OS COMPLEXOS IMAGINÁRIOS
NA OBRA DE GASTON BACHELARD**

Luízia Batista de Oliveira Silva

71-89

**IBERÊ CAMARGO, UM GRANDE PINTOR
BRASILEIRO À LUZ DE GASTON BACHELARD**

Celia Regina Silva Santos

91-107

BACHELARD, ESPAÇOS

José Ternes

109-122

**UMA FILOSOFIA DA EXPERIÊNCIA CONCRETA
O RACIONALISMO DE GASTON BACHELARD**

Fábio Ferreira de Almeida

123-139

**« LE BERCEAU DE LA MAISON » :
LA CRITIQUE BACHELARDIENNE DE
L'« ETRE JETE DANS LE MONDE »**

Julien Lamy

141-167

EDITORIAL

Ideação, mais uma vez, tem a grata satisfação de homenagear o pensador francês Gaston Bachelard. Com o aval das professoras Marly Bulcão e Elyana Barbosa, tivemos a oportunidade, outrora, de realizar duas publicações temáticas. A primeira delas resultou em número especial de ideação em homenagem ao filósofo. A segunda, em parceria com a “Association des Amis de Gaston Bachelard” e com a “Association pour la Recherches sur l’Image”, ambas situadas em Dijon (França), nos permitiu publicar o livro “Gaston Bachelard: razão e imaginação”, criteriosamente organizado pela Professora Marly Bulcão e editado pelo Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Filosofia da Universidade Estadual de Feira de Santana. Agora, ideação volta a celebrar o pensamento de Bachelard com novos textos organizados por Constança Marcondes Cesar em parceria com as professoras acima referendadas. Trata-se de uma edição em homenagem a Bachelard, dividida em duas partes, com artigos de professores e pesquisadores renomados e de reconhecida envergadura no cenário acadêmico nacional e internacional. Na primeira parte, contamos com a contribuição de Jean-Jacques Wunenburger, das organizadoras Marly Bulcão, Elyana Barbosa e Constança Marcondes Cesar, além de Jean-Philippe Pierron e Valeria Chiori, Na segunda parte, ancorados pelo detalhado artigo de Teresa Castelo Lawless, encontramos os textos de Marcelo de Carvalho, Ernane Carneiro Carvalho Filho, Luzia Batista de Oliveira Silva, Celia Regina Silva Santos, José Ternes e Fabio Ferreira de Almeida, encerrando a homenagem com a contribuição de Julien Lamy. A simples indicação dos autores dispensa qualquer comentário adicional, restando a nós, enquanto leitores, a oportunidade de ampliar nossos conhecimentos acerca daquele que mais vezes foi celebrado por ideação.

Feira de Santana, Novembro de 2012.

Eduardo Chagas Oliveira - Editor

Aos nossos alunos com os quais aprendemos sempre e com um agradecimento especial a Kátia Rosendo e a Geovane Barone que muito nos auxiliaram na organização deste número especial da Revista Ideação em Homenagem a Gaston Bachelard.

APRESENTAÇÃO

A obra de Gaston Bachelard (1884-1962), filósofo francês cujo cinquentenário de morte ocorre em 2012, é marcada por sua índole provocadora, na medida em que contesta pressupostos da tradição filosófica e por seu aspecto sedutor, pois nos leva por caminhos novos que englobam tendências as mais diversas. Pode-se, entretanto, constatar que sua contribuição ultrapassa largamente a época em que viveu, graças às respostas que deu à problemática filosófica de seu tempo. Por suas investigações inovadoras, criou novos métodos de análise da história das ciências e da poética, que continuam sendo inspiradores, graças à profundidade e originalidade que marcou sua reflexão, pois se trata de um pensador singular que sempre militou por uma filosofia aberta que tem como finalidade primordial combater o dogmatismo que acaba por encerrar o homem na rede de princípios absolutos e definitivos. Assim, embora responda, em seus textos, às inquietações e ao estado de evolução da ciência da primeira metade do século XX e analise obras de poetas e artistas com os quais conviveu, ou clássicos da literatura e das artes, o método de leitura e as sugestões de diálogo que propõe permanecem vivos até hoje. É pela criação de um modo de investigar, pela formulação de uma racionalidade dialogada que ele próprio chama de razão aberta--- cuja característica é a emulação contínua entre razão e imaginação--- que sua obra permanece uma fonte de inspiração válida e fecunda. Ciência e arte são linguagens, cuja especificidade e diálogo foram magistralmente evidenciados por Bachelard.

Filósofo do surracionalismo, exalta na razão humana sua função turbulenta e agressiva, aponta para o novo espírito científico que marca a ciência de seu tempo, desvelando para seus leitores o significado de uma filosofia do não, que não é apenas negação, mas

sim superação que leva ao progresso. Adepto de uma psicanálise do conhecimento objetivo mostra aos cientistas de que forma é possível superar os obstáculos epistemológicos que interferem no conhecimento e impedem o progresso da ciência.

Filósofo que exalta a surrealidade que resulta do ato de imaginar propõe uma concepção inovadora e original de imaginação. Substituindo o enfoque psico-gnoseológico que imperava no momento e que via na imagem um substituto da percepção, opta pelo enfoque estético da imaginação, mostrando que a imagem é, na verdade, um acontecimento objetivo que leva à instauração de um surreal.

Filósofo que segue os caminhos da epistemologia e da poética, do dia e da noite, considera a razão e a imaginação como opostas, mas, ao mesmo tempo complementares, pois ambas são ativas, criadoras, realizantes. Conforme afirma Michel Vadée sobre as duas vertentes: A famosa dicotomia da obra não é mais que a expressão da impossibilidade de superar as contradições entre as teses metafísicas e um conteúdo que quis ser o mais concreto possível”.

Como um pensador que milita por uma filosofia aberta, que renega pressupostos da tradição filosófica que se impunham como a base do pensar, como um pensador que aponta para o futuro, oferecendo-nos novas categorias de reflexão, Bachelard passeia sinuosamente da epistemologia para a poética, desbravando caminhos inovadores que nos conduzem a perspectivas originais sobre a ciência e a arte de nosso tempo. É nesse sentido que responde a M. Foucault com a pergunta: Em que consiste a atividade filosófica se não consistir em tentar saber de que maneira e até onde seria possível pensar diferentemente, em vez de legitimar o que já se sabe?

Nessa Edição Especial da Revista Ideação examinaremos as características das duas linguagens que aparecem na obra de Bachelard, a da razão e a da imaginação, mergulharemos em suas

inter-relações, tais como se oferecem na obra do pensador francês. Procuraremos delinear os percursos bachelardianos, na tentativa de entrever, através do exame de aspectos de sua reflexão instigante, o método de descoberta e de invenção que subjaz às suas contribuições. A magia de seus escritos começa apenas a ser decifrada. Ao reunir artigos diversos que tomam como ponto de partida diferentes leituras do pensamento bachelardiano foi nosso intuito ressaltar a riqueza e a abrangência de seu filosofar singular, procurando, assim, fazer avançar um pouco na compreensão desta obra peculiar, ao mesmo tempo, tão complexa, fascinante e provocadora, cuja relevância no contexto atual é inegável. Esperamos, com isso, que o leitor consiga penetrar mais profundamente na sabedoria que orienta a descoberta e a invenção, vivenciando a paixão que sempre foi uma constante na escrita do mestre que foi Gaston Bachelard.

Constança Marcondes Cesar, Elyana Barbosa e Marly Bulcão

OS PROBLEMAS FILOSÓFICOS DA CIÊNCIA MODERNA E A NOVA EDUCAÇÃO CIENTÍFICA: PERCURSOS PELA EPISTEMOLOGIA BACHELARDIANA

Teresa Castelão-Lawless¹

Resumo: Para Bachelard (1884-1962), a ciência gera valores que são depois utilizados na educação das crianças, e tanto na preparação dos estudantes da ciência como na dos cientistas. Este objectivo pedagógico alerta para as características normativas inerentes à prática científica, especialmente as que estão ligadas ao progresso do conhecimento científico aproximado. Mas a verdade, a adequação empírica, a abertura à novidade, e a fertilidade das teorias, que são todas critérios utilizados pelos cientistas na seleção das melhores teorias disponíveis, são valores epistémicos, mas não são propriamente valores empíricos pois também possuem um componente social. O presente trabalho desenvolve alguns aspectos normativos da epistemologia de Bachelard, e indica qual as suas relações com a educação científica contemporânea.

Palavras-chave: educação científica, intersubjectividade, socialização da verdade.

¹ Grand Valley State University- USA

É possível afirmar sem exagero que as obras epistemológicas de Gaston Bachelard podem ser consideradas como uma verdadeira revolução na filosofia das ciências físicas. Elas representam, pela primeira vez na história da filosofia, uma tentativa sistemática de compreender a modernidade em ciência através da procura de modelos explicativos e descritivos que lhe façam justiça. Assim, o positivismo, o empiricismo, o racionalismo, etc., nos seus estádios mais radicalizados, apenas dizem respeito a vistas parciais, incompletas, e as mais das vezes erróneas, daquilo que aconteceu às ciências do início do século 20. O que Bachelard propõe no seu trabalho é re-escrever a história das ciências para dela extrair não só um quadro fiel da evolução do conhecimento e do espírito científico ao longo do tempo, e da sua abertura ao futuro, e também extrair deles importantes lições sobre a aprendizagem e o ensino das ciências, bem como para a reconstrução da moralidade fora da comunidade dos cientistas.

O modelo teórico de Bachelard tem muitos nomes, incluindo ‘racionalismo aplicado’, ‘filosofia do não’, e ‘sur-racionalismo’. De qualquer dos modos, a ideia que perpassa este modelo metafísico é que a ciência moderna não poderia ter surgido na mente dos cientistas sem uma transformação radical nos modos de olhar para o mundo; sem uma transformação no que conta como racionalidade e como ciência; e sem uma crítica mordaz do espírito anquilosado que se fixa a partir da aceitação de meros dogmas como se eles fossem verdades adquiridas de uma vez por todas. De facto, as noções fundamentais da ciência de Newton foram consideradas no século 17 e nos séculos seguintes como tudo o que havia a dizer sobre o mundo físico. Por exemplo, as concepções absolutas de espaço e de tempo sobreviveram a

análise Kantiana, que as viu como categorias mentais fixas, e perfeitamente compatíveis com o nosso modo único de conhecer o mundo fenomênico. O ideal Laplaciano, i.e., que, se se conhecerem todas as condições antecedentes de um fenómeno, então pode-se preizer com rigor tudo o que se segue, também foi de certo modo herdado pela filosofia da ciência de cariz realista e positivista. Por isso, não é surpreendente assistir aos esforços de filósofos como Comte, Duhem, e Meyerson para adequarem os seus modelos explicativos sobre a ciência moderna (especialmente a relatividade e a mecânica quântica) a estes ideais epistemológicos ultrapassados. Mas para Bachelard, as novas ciências iniciadas por Dirac, Einstein, Heisenberg, Bohr e outros obrigam a uma mudança radical de ideias sobre os poderes da razão, e a fixidez das teorias e dos quadros mentais. As geometrias não-euclidianas, que Einstein usou na matemática da relatividade, demonstram claramente que o nosso modo de pensar não é deterministicamente euclidiano senão a nível do senso comum. A descoberta da riqueza e da complexidade insuspeitada do espírito científico vai então levar Bachelard a reflectir sobre as pedagogias revolucionárias necessárias a uma educação (ou formação) para a ciência aberta.

Estes não foram os únicos problemas que Bachelard teve que enfrentar para de seguida clarificar as pressuposições epistemológicas e metodológicas da sua 'filosofia do não'. Outro dos problemas foi o de ter que destruir convincentemente uma concepção profundamente errónea que também adveio das ciências do século 17 e do dualismo cartesiano da época, e que depois acabou por contaminar as epistemologias e metafísicas do século 20. Esta concepção sustenta que o sujeito do conhecimento é independente do objecto a conhecer e que, portanto, a experiência e a observação

empírica do mundo ‘dizem’ aos cientistas quais são as teorias mais adequadas para representar e explicar a realidade. Esta foi aliás uma concepção frutífera para as ciências do século 17, pois ajudou-as a libertarem-se do animismo aristotélico, i.e., a crença de que os objectos possuem forças volitivas de acção, a favor do mecanicismo matemático de génios como Galileu, Newton, Boyle, e Hooke. Mas para o nível da realidade microscópica, atómica, e das partículas elementares, estas demarcações deixam de fazer sentido. E se elas não resultam muito bem a este nível, também acabam por não resultar quando se tenta descrever filosoficamente o que é que acontece no acto de conhecer a níveis superiores da realidade. Isto acontece porque, para Bachelard, nunca há uma separação nítida entre o sujeito e o objecto. De facto, as nossas observações e teorias estão sempre infectadas com os nossos valores epistémicos. Infectadas estão também as nossas epistemologias e as nossas metafísicas, as quais se deduzem quase todas da cultura e da nossa experiência quotidiana. O problema é que a interferência das crenças e das teorias anteriores nas nossas observações é uma parte constitutiva do acto de conhecer. Se elas não estivessem presentes de todo na mente, e se a mente estivesse ‘vazia’ até a experiência sensorial ocorrer, como queriam John Locke e David Hume, não seria sequer possível observar ou conhecer o que quer que fosse. Isso seria o mesmo do que conseguir observar sem cérebro, sem um espírito pensante, ou, para usar um termo que não é bachelardiano mas husserliano, sem ‘conteúdos intencionais’ do pensamento.

Tal como Kant dois séculos antes já o fizera, Bachelard afirma que o espírito possui estruturas próprias, incluindo não-empíricas, e que o acto de conhecimento começa precisamente com um modelo racional, que depois se

‘impõe’ à realidade dos fenómenos. Assim, embora a ciência seja um produto de uma dialéctica “cerrada” entre razão e experimentação, o começo é sempre do lado da razão ou da construção teórico-matemática. Kant também já assumira esta postura para o caso específico da moralidade, sendo que, para ele, também ela começa do lado das estruturas racionais e só depois se impõe ao real, de onde a moralidade parece ser extraída através da razão prática, e da expressão da lei moral na nossa noção de dever. Como veremos mais à frente, esta questão de raiz eminentemente kantiana é retomada por Bachelard quando este se dedica a reflectir sobre a questão da objectividade no mundo moral.

Claro que Bachelard não concorda com Kant que as estruturas racionais são fixas e imutáveis na mente, mas acredita que, tal como acontece com os conceitos em ciência, também os conceitos morais mudam à luz das observações. Em qualquer dos casos, para Bachelard as revoluções científicas também são revoluções conceptuais. Se os cientistas não compreendem ou não aceitam por inteiro os novos sentidos de termos familiares, ou o sentido verdadeiro dos novos termos, então até os próprios conceitos em ciência acabam por originar resistências à mudança na razão dos cientistas. O mesmo acontece quando as concepções morais antiquadas produzem obstáculos à renovação da moralidade.

Em obras como *La Formation de l'esprit scientifique* (1938), Bachelard deixou bem claro que à questão da falta de uma demarcação nítida entre o sujeito conhecedor e o objecto do conhecimento, se deve acrescentar a tese de que os mecanismos de interferência ao pensar científico aberto incluem ‘obstáculos epistemológicos’. Estes representam não só os elementos invisíveis ao espírito quer ele seja ou não científico, e que precisam por isso de ser identifica-

dos através da psicanálise, e, no caso da ciência moderna, através da fenomenologia, mas são eles também que constituem factores de resistência mental à mudança de níveis epistemológicos, de racionalidades, de experiências, de tecnologias, de teorias, e de metafísicas. Exemplos de obstáculos epistemológicos identificados por Bachelard na história da ciência incluem a experiência primeira, o animismo que já referimos, o substancialismo, o coisismo, etc. Se bem que eles tenham sido úteis em estágios mais iniciais do conhecimento científico, eles têm agora de ser rejeitados para darem lugar às novas metafísicas mais representativas das as novas explicações dialécticas, i.e., empírico-rationais, da realidade. Como veremos adiante, os obstáculos mais primários não se encontram apenas na ciência dos séculos anteriores, mas permanecem imutáveis no inconsciente colectivo das crianças, no dos adolescentes, e também no de todos aqueles que, não precisando, de viver à custa das exigências metodológicas das ciências duras, com eles co-existem na vida quotidiana e nos devaneios da imaginação.

Os obstáculos epistemológicos não desaparecem quando se vai à escola. Os livros, as teorias, as experiências, os professores, e até a dinâmica entre os alunos e os professores podem contribuir para a regressão do conhecimento objectivo. Um exemplo dado por Bachelard relativamente a estes obstáculos epistemológicos em contextos tão inesperados encontra-se no *Matérialisme Rationnel* (1953), onde ele critica a regressão intelectual provocada pelos métodos pedagógicos das escolas de Maria Montessori. Nelas, a seu ver, as crianças são treinadas a acreditar que a química é fácil de aprender porque estar em continuidade com as primeiras impressões e com o conhecimento ingénuo do senso-comum. Como Bachelard aponta, Montessori “parece

dar à *lição das coisas* tão útil durante a infância (...) um papel demasiado persistente na cultura de um adolescente (...) A força de se pôr sempre “ao alcance das crianças” o professor infantiliza-se... Sem dúvida que para todo o conhecimento, as primeiras lições requerem proezas pedagógicas. Elas têm o direito de ser incompletas, esquemáticas. Mas não devem no entanto ser falsas...uma tal lição ensinada no início da adolescência seria um atraso da adolescência!”²

Outro problema que Bachelard passou muito tempo a identificar e a esclarecer, e que tem a ver com o ponto anterior sobre os obstáculos epistemológicos, é que a noção de objectividade em ciência tem que ser redefinida à luz das novas descobertas, das novas teorias, e dos novos modos de pensar a realidade. Se não se trata da adequação empírica directa entre um objecto ‘puro’ e um sujeito ‘puro’, mas sim da procura de um conhecimento científico resultante de uma construção tecnológica do real, então as condições da objectividade em ciência passam da ênfase dada a uma realidade ‘natural’ para a consciencialização da intersubjectividade e do consenso sobre aquilo que em cada estágio da ciência instrumentalizada deve ser aceite como temporariamente verdadeiro sobre a realidade. Em vez de verdade, de objectividade, de conhecimento absoluto, etc., os termos nos quais a nova filosofia das ciências de Bachelard é escrita incluem a fenomenotécnica, o conhecimento aproximado, a socialização da verdade, a dialéctica entre a razão e a experimentação, a incerteza, a probabilidade, e a abertura as possibilidades explicativas fornecida pela razão em “estado de mutação” constante.

A substituição que Bachelard fez do conceito de verdade em ciência pelo conceito de socialização da verdade, e

2 Bachelard, *Le Matérialisme rationnel*, Paris: P.U.F., 1953, p.30.

a da objectividade pelo do consenso intersubjectivo é bem explorada no *Rationalisme appliqué* (1949). Dado que um ‘facto’ só pode ser considerado científico quando é incorporado num ‘sistema de explicação’ que lhe atribui sentido, então não é difícil ver que essa integração do conhecimento tem que ser trabalhada pelos cientistas, e depende não só da sua capacidade para extrair resultados da tecnologia, da observação empírico-racional, e da matematização de ambas, mas ela depende igualmente da sua capacidade argumentativa, crítica, e retórica. Se o acesso às conclusões interpretativas sobre a realidade fosse directo, e se o objecto fosse neutro relativamente às nossas observações científicas, a retórica, e a “vigilância intelectual” de si e dos outros seriam desnecessárias. Tal como Bachelard afirma, “a vigilância é aplicada sobre um objecto mais ou menos bem designado, mas que, no mínimo, beneficia de um qualquer tipo de designação... .A vigilância está consciente de um sujeito que contém um objecto, e a consciência tão clara que o sujeito e o objecto se tornam precisos em conjunto” e não separadamente.³

Como já se apontou, em ciência não há dados directos, independentes, ou ‘naturais’. Toda a ciência é ‘construída’, e todo o conhecimento científico é ‘aproximado’. Sendo assim, os elementos necessários à construção surracional do real também incluem a utilização, por parte dos cientistas, de valores não-empíricos. A descoberta das melhores teorias disponíveis depende do consenso intersubjectivo, e portanto da resolução de conflitos e da discussão sobre “os valores de conhecimento” inerentes a cada teoria.⁴ Também são estes valores que ajudam a garantir a existência, na comunidade científica, de uma “responsabilidade de objectivação”⁵ que

3 Bachelard, *Le Rationalisme appliqué*. Paris: P.U.F., 1949, p. 78.

4 Ibid., p. 65.

5 Ibid., p.73.

corresponde à socialização da verdade. Exemplos destes critérios valorativos são a adequação empírica, a fertilidade, o poder explicativo, a clareza, a beleza, etc. Embora Bachelard não nomeie estes valores não-empíricos exactamente da mesma maneira que os filósofos da ciência a partir de Hempel e de Kuhn o fizeram, e óbvio que é exactamente a eles que se está a referir no seu trabalho de epistemólogo.

Dado que a reconstituição filosófica das ciências que se deduz das ciências revolucionárias do século 20 levanta todas as questões acima levantadas, e exige que se ‘pense’ em ciência, em prática científica, e em racionalidade de formas radicalmente distintas das filosofias do passado, então outro objecto de reflexão fundamental para Bachelard passa necessariamente pelo problema da educação científica. Por outras palavras, como é que se pode formar o espírito dos adolescentes e dos futuros cientistas de modo a que eles sejam treinados nas escolas do ensino secundário nas exigências da nova racionalidade, e da nova verdade científico-social? Como é que se ensina que a ciência é falível e inacabada, que a objectividade é intersubjectividade, que o espírito científico obriga a que se desafiem constantemente os dogmas e o *status quo* da ciência ‘feita’ pela comunidade dos cientistas? Como é que se pode treinar um aluno a aceitar a incerteza em ciência, bem como a relevância, para as escolhas teóricas e instrumentais, de valores que não podem ser de todo postulados empíricamente? Será que é possível ensinar que a liberdade de pensar tem que ser condicionada, para se poder levar o aluno a reconhecer e destruir obstáculos epistemológicos ao progresso de um pensamento que nunca vai deixar de ser meramente aproximado? E como se pode explicar que ‘aproximado’ não quer dizer ‘relativo’? E será que os alunos que não querem ser cientistas podem aprender nas aulas de

ciência alguma coisa de socialmente útil? Por outras palavras, será que é possível transferir os “valores de conhecimento”, ou os “valores de instrução”, como Bachelard também lhes chama, do conhecimento científico para contextos culturais mais vastos, incluindo a moralidade?

Muitas das respostas de Bachelard às perguntas sobre a educação para a ciência moderna não são senão argumentos a favor de uma educação sobre os problemas filosóficos levantados pelas novas ciências que temos vindo a descrever, e que aparecem desde logo na *Formation de l'esprit scientifique*. Este livro é o que poderíamos chamar um *Manifesto Surrecionalista* sobre a educação científica, incluindo a tese da responsabilidade moral do pedagogo em compreender profundamente a psicologia das crianças e dos adolescentes, de modo a poder lutar contra as raízes mágicas e mitológicas do inconsciente, e contra as concepções ingénuas ou antiquadas que povoam o espírito não-científico e se tornam obstáculos à compreensão da ciência. Assim, “toda a cultura científica deve começar (...) por uma catarse intelectual e afectiva. Resta de seguida a tarefa mais difícil: pôr a cultura científica num estado de mobilização permanente, substituir o saber fechado e estático por um conhecimento aberto e dinâmico, dialectizar toas as variáveis experimentis, dar enfim à razão razões para ela evoluir.”⁶

Por outro lado, é no *Rationalisme appliqué* que Bachelard desenvolve o tema da importância da argumentação em ciência, e que advém da constatação de que, como já vimos, não há nunca uma distinção radical entre o sujeito e o objecto, e a noção de objectividade tem que ser substituída pela de consenso intersubjectivo. Mas, como referi num trabalho recente, a “dissolução da dicotomia facto/valor

⁶ Bachelard, *La Formation de l'esprit scientifique*. Paris: J. Vrin, 1938, pp. 18-19.

não quer dizer que a ciência seja ‘relativa’, pelo menos no sentido tradicional do termo, i.e., ‘tu tens a tua opinião, e eu tenho a minha, mas estamos os dois certos (pois tudo depende do contexto cultural).’ A ciência é sempre uma correção dos conhecimentos de passado, uma ‘rectificação de erros’ (como Bachelard lhe chama), e é sempre sobre a procura da explicação mais objectiva com base nas provas relevantes. Mas o progresso verdadeiro só é possível quando os cientistas descobrem os limites de aplicabilidade de teorias que até aí foram consideradas universalmente válidas. Se é o caso que a ciência só pode progredir quando a razão se abre ao carácter aproximado do conhecimento; se aquilo que os cientistas sabem pode mudar radicalmente no futuro; e que a mente pode sempre “multiplicar” as possibilidades racionais de explicação, então ensinar como a ciência é e como ela é construída, saber o que os cientistas fazem, e o que a prática científica implica, tornam-se essenciais para uma educação científica sólida, e socialmente útil.”⁷

As questões postas por Bachelard há mais de setenta anos sobre a necessidade premente de reformar a educação científica à luz da modernidade das ciências, não foram triviais na altura em que ele as postulou, e são-no ainda menos triviais na actualidade. A iliteracia científica continua a existir, e é cada vez mais perigosa para as sociedades avançadas e altamente tecnológicas como a nossa, pois leva à superstição e à inability da maioria das pessoas em distinguir entre ciência e não-ciência, entre ideologia e pensamento crítico. É evidente que ninguém espera que todos aqueles que vão à escola saiam de lá a saber os detalhes rebuscados

7 Castelão-Lawless, Teresa, “Obstacles and Axiological Criteria of Science: The Social Value of Scientific Practice in the Epistemology of Gaston Bachelard”, *Revista Colombiana de Educación* (aceite para publicação 2012)

da física teórica. Mas *os princípios filosóficos que subjazem as novas ciências são fundamentais*, pois só elas facilitam o exercício da cidadania ao fornecer instrumentos de reflexão que vão para além das ciências, incluindo através dos “valores de conhecimento” que Bachelard referiu na sua obra. Dois exemplos vindos dos Estados Unidos da América ajudam a ilustrar este ponto.

A American Association for the Advancement of Science (AAAS) publicou em 1999 o livro *Benchmarks for Science Literacy - Project 2061*, com o objectivo de aumentar a literacia científica dos alunos das escolas secundárias americanas. Os escritores desta obra argumentam que os currículos das ciências naturais e da matemática devem inculcar nos alunos determinados princípios sem os quais a literacia em ciência não é possível. Para os cientistas que trabalharam no projeto, as dimensões da literacia científica são as seguintes:

1. estar familiarizado com o mundo natural e reconhecer ao mesmo tempo a sua diversidade e a sua unidade;
2. compreender conceitos-chave e princípios científicos;
3. estar consciente de alguns dos modos importantes pelos quais a ciência, a matemática, e a tecnologia são interdependentes;
4. saber que a ciência, a matemática, e a tecnologia são empreendimentos humanos, e saber o que isso implica relativamente aos seus poderes e às suas limitações;
5. ter a capacidade para pensar de um modo científico;

6. usar o conhecimento e os modos de pensar científicos para fins individuais e sociais.⁸

Como se pode constatar, esta lista de critérios da educação científica inclui noções que Bachelard já esperava que os professores de ciência pudessem inculcar nos seus alunos. Por exemplo, também ele argumenta que nas aulas de ciência os alunos se deviam tornar conhecedores dos princípios que guiam a ciência moderna, da estreita relação entre a ciência, a matemática, e a tecnologia, que estas são áreas fundamentalmente humanas, com poderes e com limitações próprios, e que os alunos deviam aprender (e ser ensinados) a transferir estes saberes sobre a realidade física para domínios culturais mais vastos. É evidente que, para alcançar estes objectivos, o professor não deve só ensinar os conteúdos da ciência propriamente dita, mas também a filosofia da ciência. Com efeito, é só esta disciplina que põe a descoberto os novos valores da ciência, por exemplo, como já vimos, que o conhecimento é aproximado, que resulta de consenso intersubjectivo, que a prática da ciência é distinta das suas descrições teóricas e livrescas, e que os juízos científicos não se baseiam só em dados empíricos mas também em valores morais e culturais.

Mais recentemente, a *Science*, que é a revista oficial da mesma Associação, dedicou uma secção especial ao problema da literacia em ciência na América do Norte. Alguns dos autores dessa secção fazem considerações semelhantes às de Bachelard, e tal como no discurso bachelardiano relativamente ao ensino da ciência, também aqui estão ausentes termos como objectividade, verdade absoluta, dogma, autoridade, etc. Algumas das suas afirmações incluem as ideias

⁸ American Association for the Advancement of Science (dir.), *Benchmarks in Science Literacy – Project 2061*. New York: Oxford University Press, 1993, p. xvi.

seguintes:

- (a) “a ciência é sobre criar e interpretar dados. Mas também é sobre comunicar factos, ideias, e hipóteses. Os cientistas escrevem, debatem, visualizam, ouvem, e lêem sobre as suas especialidades diariamente.”⁹
- (b) “dado o falhanço dos métodos (de ensino) tradicionais, a pesquisa educacional tem explorado o contributo dos factores do discurso colaborativo e da argumentação na aprendizagem.”¹⁰
- (c) O mesmo autor de (b) acrescenta as seguintes palavras, que teriam sido queridas ao Bachelard na sua ‘fase’ mais intersubjectiva: a “educação científica (tem sido) notável pela ausência de argumento. (Mas) embora os instrutores e os professores possam oferecer muitas explicações, elas não são o mesmo do que argumentos. Oferecer uma explicação é presumir que ela é verdadeira. Em contraste, um argumento é a tentativa de estabelecer a verdade e ao mesmo tempo consiste numa afirmação que pode ser corroborada com data (razões, etc.)...os (melhores argumentos) requerem habilidade para comparar, contrastar, e distinguir diferentes linhas de pensamento...Típicamente, a pressa em apresentar as características mais vastas do campo científico faz com que os argumentos sejam excisados. Consequentemente, a ciência pode

9 Hines, Pamela J., Brad Wible, Melissa McCartney, “Learning to Read, Learning to Learn”, *Science*, Vol. 328, April 2010, p. 447.

10 Osborne, Jonathan, “Arguing to Learn in Science: The Role of Collaborative, Critical Discourse”, *Science*, Vol. 328, April 2010, pp. 463-466, p. 464.

parecer aos alunos um monolítico de factos, um discurso autoritativo onde a exploração discursiva das ideias, as suas implicações, e a sua importância estão ausentes....Os alunos emergem (das) aulas com ideias ingénuas e com concepções erradas sobre a natureza da ciência....(A)prender é frequentemente o produto da diferença entre os modelos intuitivos ou antigos que sustentamos, e as novas ideias que encontramos.”¹¹

- (d) “não há dúvida que aprender a escrever e a ler textos concisos técnicos e informativos, como o são os sumários da investigação nas aulas de ciência, é uma preparação essencial para quase toda a vida fora da escola.”¹²

A questão da possibilidade da transferência de valores científicos para contextos culturais mais vastos é resolvida num artigo pouco conhecido que resultou de uma apresentação feita por Bachelard num Congresso sobre Educação Moral, na Polónia, intitulado “Le valeur moral de l’éducation scientifique” (1934). Esta é a primeira vez que Bachelard tenta imbricar a moralidade na filosofia da ciência. Segundo ele, “o problema essencial da vida moral consiste em determinar, no ser humano, tomado como sujeito individual, uma actividade social e objectiva.”¹³ No *Rationalisme appliqué*, Bachelard desenvolve um pouco mais este tema e afirma que os valores da ciência são “menos elevados”¹⁴ do

11 Ibid.

12 Albert Bruce, “Prioritizing Science Education”, *Science*, Vol. 328, April 2010, p. 405.

13 Bachelard, “Valeur morale de l’éducation scientifique”, Didier, Gil. *Bachelard et la culture scientifique*. Paris: P.U.F., 1993, p. 7.

14 *Rationalisme appliqué*, p. 65.

que os valores da moralidade. No entanto, são os próprios valores da nova racionalidade científica que despertam para a constatação de que a moralidade objectiva (que é para Bachelard exemplificada pela moral kantiana), tem que ser modificada à luz da descoberta dos valores da inerentes à ciência moderna. Assim sendo, não há regras morais fixas.

Portanto, tal como não há dados empíricos ‘puros’ de que resultem factos científicos permanentes, também não há dados morais que correspondam a uma realidade moral imutável. Embora a moralidade seja, como a ciência, perfectível à luz da discussão e da crítica racional, ela não pode ser senão aproximada, inacabada, e aberta. Tal como no conhecimento científico, o conhecimento moral é para Bachelard intersubjectivo. Os valores não-empíricos produzem as melhores decisões e as melhores teorias em ciência, e são eles também que, se devidamente transferidos para contextos culturais mais vastos do que a cultura científica, possibilitam a evolução da moralidade. A responsabilidade dos professores de ciência enquanto filósofos da ciência, é a de utilizarem nas aulas, mesmo independentemente do conteúdo das ciências, as metodologias que advém dos valores nao-empíricos da ciência, as quais deverão por sua vez, ajudar os alunos a realizar essa transferência normativa.

Bibliografia

ALBERTS, Bruce. “Prioritizing Science Education”, *Science*, Vol. 328, April 2010, p. 405.

American Association for the Advancement of Science, *Benchmarks for Scientific Literacy – Project 2061*. New York: Oxford University Press, 1993.

BACHELARD, G. “Le valeur morale de l’education scientifique” (1934), in Gil Didier, *Bachelard et la culture scientifique*. Paris: P.U.F., 1993.

BACHELARD, G. *La Formation de l’esprit scientifique: contribution à une psychanalyse de la connaissance scientifique*. Paris: J. Vrin, 1938.

BACHELARD, G. *Le Rationalisme appliqué*. Paris: P.U.F., 1949.

BACHELARD, G. *Le Matérialisme rationnel*. Paris: P.U.F., 1953.

CASTELÃO-LAWLESS, T. “Obstacles and Axiological Criteria of Science: The Social Value of Scientific Practice in the Epistemology of Gaston Bachelard”, in *Revista Colombiana de Educación* (manuscrito aceite para publicação, 2012)

GUYER, Paul (dir.) “Introduction: the starry heavens and the moral law”, in *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

HINES, Pamela J., Brad Wible, Melissa McCartney, “Learning to Read, Learning to Learn”, in *Science*, Vol. 328, April 2010, p. 447.

KANT, I. *Critique of Practical Reason* (1788). New York: Dover, 2004.

OSBORNE, Jonathan, “Arguing to Learn in Science: The Role of Collaborative, Critical Discourse”, *Science*, Vol. 328, April 2010, pp. 463-466.

BACHELARD, O PRAZER DA CHAMA E OS MITOS DO FOGO.

Marcelo de Carvalho¹

Resumo: Quando, no início dos anos 60, Bachelard volta a refletir sobre o fogo - desta vez, focalizando a chama da vela e certas personagens da mitologia ígnea - aquilo que na verdade o filósofo nos propõe são as grandes linhas de uma poética da intimidade, delineada ao aproximar-se da morte. Seguindo os lampejos da ambivalente consciência do devaneio literário, observamos o desdobrar-se do dinamismo antitético em suas polaridades e divergências, conduzindo a reflexão ao encontro do silêncio solitário e feliz. A luta antagônica entre contraditórios - como na chama, que de fato ilumina destruindo-se - cria uma ocasião de vislumbre da transcendência do ser. Naquele alhures representado pelos sonhos poéticos, a polaridade de luz e trevas torna-se ponte entre real e irreal, entre ser e não ser; sito no qual experimentamos os temas da filosofia do imaginário como aplicações concretas do dinamismo de penumbras e clarões que fixam o ritmo instável de nosso incerto devir. Em tal modo, a imagem poética faz-se vetor de novidades e, entre o estupor e a comossão do poema, perpetua a renovação da realidade. Por fim, no reflexo tênue da luz de uma vela a existência máxima à qual refere-se o poeta, conquista sua efetividade superando o campo do real e do humano.

Palavras chave: chama, fogo, mito, devaneio, linguagem, ambiguidade.

¹ Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Doutorando) (Bosista CAPES).

BACHELARD, O PRAZER DA CHAMA E OS MITOS DO FOGO.

Linguagem inflamada e literatura excessiva

A chama de uma vela, no tênue reflexo de uma luz íntima, ajuda o sonhador acordado a penetrar o mundo dos poetas, diz Bachelard. Configura-se ali, o espaço da solidão feliz. Além disto, ao queimar, a vela traz alimento verticalizante à alma, e reforço aos elementos de uma psicologia da intimidade, que tem na chama uma fonte de proliferação de imagens literárias. A chama é objeto de contemplação e renovação do devaneio noturno de um leitor que se deixa conduzir ao imaginário, mantendo-se porém presente, na ambivalente consciência de sua *rêverie*.

A reflexão diante da chama, tomada como doce instrumento de pesquisa da alma, aponta ao modelo de uma vida tranquila e delicada, digna do ser íntimo que floresce em nossas individualidades, na sedução das imagens literárias. Contudo, mesmo neste mundo calmo e pacífico, faz-se presente um estado de tensão; característica polêmica do dinamismo antitético bachelardiano - de polaridades e divergências - que guia o *pensamento andrógino* deste autor. Conseqüentemente, o destino da chama é verticalidade, queimar-se para cima, ao alto. E tornar-se luz.

Notamos que símbolos da reflexão do fogo referem-se sempre à luta antagônica entre contraditórios - combate nietzscheano de forças - neste caso específico, luta da luz com as trevas, pela conquista da iluminação, como valor que se instaura sobre o próprio contrário. Chama e consciência compartilham o mesmo destino metafórico e dicotômico de

retorno à própria residência, ao alto, após cumprir, embaixo, sua missão. Queimar injustiças para ascender às alturas.

A *rêverie* da vela - como simbolismo ético - sonha a chama como arquétipo do devir e do ser mesmo do *rêveur*. Para o sonhador a chama é, de fato, símbolo de seu “iluminar, destruindo-se”; outra versão do “morra e torne-se” (*Stirb und werde*) goetheano. *La flamme d'une chandelle* - de 1961 - institui portanto as linhas diretivas para uma reflexão sobre a transcendência do ser que considere o devaneio verticalizante da chama como vetor que arrasta o sujeito em suas forças ascendentes, expandindo os confins da realidade, ao guiar o sonhador à conquista dos cumes oníricos dos poemas.

Assim, a indução de uma ascese imaginária, eixo de forças que vige nos sonhos de voo - *rêves de vol* - alivia o ser, ajudando o psiquismo a abandonar o fundo - *bas fond* - do ser, dirigindo-se ao *albures* dos sonhos poéticos, que é representado por um *acima de*. O dinamismo que nos arrasta para cima, reerguendo-nos aos picos e cumes de montes imaginários, ilustra a configuração de *turbilhões íntimos*, no qual a polaridade de luz e trevas formam um instante sublime de metafísica ilustrada, no qual - aos olhos do filósofo - qualquer coisa que suba, leva consigo a dignidade do divino e do sagrado.

A chama bachelardiana, tensa, direcionada ao próprio além, joga uma ponte entre real e irreal, entre ser e não ser. Sua lição nos recorda o dever de reerguer-nos, o imperativo de reposicionar-nos de pé, após fracassos e perdas. A chama ilustra esta transcendência, informando a alma a propósito de um *albures* pessoal. Para o poeta Novalis, a filosofia da chama ensina a superação de si, já que, para renovar-se é necessário *filosofar-se*, consumindo-se.² No imaginário poético

2 BACHELARD, 1996, p.66: “Ainsi la philosophie commence là où le philoso-

do fogo o tema da *superação* - da realidade e de si mesmo - assume o valor de irremediabilidade perante a aproximação da morte.

A imagem da fênix parece preanunciar-se, através da necessidade declarada de *arder com o poeta*. Esta convicção, que Bachelard elabora no ano anterior ao de sua morte, acompanhará até o fim uma consciência disposta a investigar seu próprio término, valendo-se dos valores e significados atribuíveis às imagens literárias de certos mitos do fogo, como reflexos de motivações pessoais. Esta dinâmica transmite ao nosso filósofo coragem e atitude, para enfrentar o compromisso de tal pesquisa. Trata-se, a nosso ver, de um estado íntimo de aceitação profunda, derivada do devaneio de alegrias e tristezas, de alturas e precipícios; dimensões radicais, nas quais encontram-se metáforas do destino de cada individualidade.

Ter ousado buscar, encontrar e aceitar sua verdade interior - como a nosso ver fez Bachelard, alcançando, através de sua metafísica dos elementos, a admissão da ambivalência de sua alma – fortaleceu ainda mais a intensidade de sua criatividade, levando-o a experimentar, cada vez mais, o *claro-escuro* de seu próprio devir como aplicação concreta dos temas de sua filosofia do imaginário. O poeta sabe doar penumbra e clarões à realidade, afirma o autor, e expressando o real através do irreal, ele “vive (...) no claro-escuro de seu ser”.³

A intensidade das reflexões sobre o dinamismo imagético do poema conquista uma densidade de visões íntimas e pessoais, em polêmica com o sentido comum, adormentado

phant se philosophe lui-même, c'est à dire se consume et se renouvelle (...) un être se rend libre en se (...) donnant ainsi le destin d'une flamme ».

3 Ibid., p.80.

no torpor de seus próprios hábitos. Por isto, a poesia deve fazer-nos experimentar, pela palavra, *estupor e felicidade*. Cada uma de suas imagens deve ser convite ao leitor, para acolher e viver uma verdade diversa, uma *novidade* sobre si mesmo e sobre o mundo. Bachelard ama espelhar-se na imagem da solidão do trabalhador intelectual diante da página branca como deserto infinito a atravessar, no doloroso *nada* da escritura:

Diante da página branca (...) encontro-me, de fato, em minha mesa de existência. Sim, foi alí que conheci a *existência máxima*, existência tensa para um em frente, um mais alto, para um em cima (...) em toda minha volta, existe repouso e tranquilidade; meu ser só (...) que busca ser, é tenso na necessidade de ser um outro ser (...) um mais-que-ser.⁴

Afirmção pessoal do *surhomme* - do *übermensch* nietzscheano - que confirma o imaginário em seu aspecto cósmico de construção de novas realidades,⁵ prontas a acolher o novo ser. “Na tensão diante de um livro, com um desenvolvimento rigoroso, o espírito se constrói e se reconstrói”.⁶ Logo, para Bachelard, o momento tenso da escrita ou da *leitura em profundidade*, constitui o *attimo* no qual ocorrem transformações espirituais profundas: construir-se e reconstruir-se, dupla atividade na qual reside - segundo nosso autor - o sentido profundo do devir do pensamento.

Bachelard, no último livro que publicou, dedica um capítulo ao comentário de sua Obra literária: “Visada retrospectiva sobre a vida de trabalho, de um fazedor de

4 Ibid., p.111.

5 Tanto que, para Bachelard, o cogito da rêverie apresenta-se como : “je rêve le monde, donc le monde existe comme je le rêve”, Idem, 1993, p.136.

6 Idem, 1996, p.112.

livros”,⁷ renovando e reconfirmando a própria filosofia da linguagem poética. As noções presentes nestas páginas serão definitivas, devido à *traição da ulterioridade*, que chamamos morte. O autor desenvolve aqui sua doutrina da espontaneidade e da liberdade de linguagem, criadora de bem-estar psíquico, através da ação poética de libertação da alma envolvida na escritura ou leitura de poemas. A imagem poética e o poema, fenômenos psíquicos criados pela imaginação do poeta, são capazes de difundir impulsos como ondas, passíveis de alcançar o leitor e graças à comoção interior, de transformá-lo, dinamicamente, em criador; fenômeno que ocorre graças à capacidade de repercussão do imaginário - *retentissement* - que traduz o valor ontológico ou o ser mesmo da imagem.

Bachelard confessa ter descoberto, tardiamente - no estudo da linguagem literária - que imagens não são somente modos de expressão, mas, como afirma nas duas poéticas, cada nova imagem literária contém os germes de uma ontologia poética fundamental.⁸ Portanto, para viver os deslocamentos - *déplacements* - próprios da linguagem poética enquanto vetor de contínuas novidades, é necessário que o leitor desenvolva e cultive a *consciência caleidoscópica*⁹ que - no instante de abertura instaurado no poema - vive a dinamogenia intrínseca à proliferação imagética do devaneio.

A renovação da linguagem a cargo das novidades que surgem em cada imagem poética representa sempre o contato de duas almas, a relação entre dois seres - poeta e sonhador - instaurada sobre os valores poéticos da liberdade de linguagem, que envolvem a consciência de si, dos outros e do mundo na dinâmica autônoma e permanente da criação de devaneios. O aspecto evolutivo da filosofia da linguagem,

⁷ Ibid, pp.27-60.

⁸ Ibid., p.38.

⁹ Ibid., p.32.

manifestada pelo último Bachelard, nos põe diante da realidade de *imagens poeticamente excessivas*, de influxo surrealista, onde a liberdade de imaginação exonera o poema de elos com a realidade racional.

Na ambição de promover os valores poéticos do impulso vital e da superação do ser, a imagem consegue transmitir um *excesso de vida*. Eis aqui o aspecto inesperado da reflexão do último Bachelard. Pela exaltação psíquica da *imagem excessiva* e pela conseqüente metamorfose da palavra poética mesma, o autor sugere o dinamismo de uma dupla elevação do ser, que evolui segundo metamorfoses de uma superação, não só dos objetos mundanos, como também de sua própria experiência existencial.¹⁰

Na dialética permanente de abertura à transformação, chave de acesso à inteligibilidade do trajeto indicado pelo filósofo, o forte dinamismo da imaginação bachelardiana, segundo uma *poesia do excesso*, contribui à criação de uma *linguagem inflamada*, destinada a arrastar o psiquismo dos leitores em direção a sugestões de rejuvenescimento e imortalidade, de fato, características essenciais do fogo. Em tal modo, a convivência com motivos e personagens do surrealismo parece ter movido Bachelard à afirmação de um direito da linguagem ao *excesso poético*, promovendo então o envio de “bombas fenícias” - em forma de livros, artigos e conferências - contra o conformismo retórico de sua época.

Com seu *anti-lautreamontismo*, ele havia superado a revolta simples, harmonizando na rejeição da bestialidade instintiva, dois temas antagônicos, a saber, a urgência em resgatar - pela noção de *imaginação material* - a corporalidade e a materialidade excluídas da reflexão filosófica tradicional e,

10 Ibid., p.39.

por outro lado, a violência com a qual a matéria afirmava-se - como carne violada e dilacerada - em sua crítica à monstruosa criatura literária de Ducasse. O ímpeto da descoberta de uma matéria tão cruel e excessivamente sonhada, a ponto de apresentar-se esquarterada, atenua-se, num devaneio material mais sutil, apto a revalorização da matéria, em sua dignidade de objetos da reflexão filosófica, projeto que o autor realiza nos volumes de poética cósmica, sonhando a materialidade universal.

Além deste *refinamento* da imaginação da matéria, no processo tardio de destilação poética das imagens do fogo, Bachelard afirma ter alcançado a pureza. Suprema ação da poesia é, de fato, transformar um valor individual, existente unicamente na singularidade, em valor compartilhável com outras almas sensíveis. Funda-se assim a *ontologia da imaginação poética*, reafirmando-se como âmbito de acesso à experiência plural de valores fundamentais para a existência pessoal.

Fênix, Prometeu e Empédocles: o pensamento morre e renasce no fogo.

Vinte e seis anos após a morte de Bachelard - sua filha Suzanne organizou a publicação de um dossier de anotações, deixadas pelo pai, dando corpo assim - em *Fragments d'une Poétique du Feu* - ao último livro inacabado do filósofo. Segundo sua filha, desde 1959, Bachelard aspirava retomar o tema inaugural de seus estudos sobre os elementos, o fogo, cuja reflexão - em *La psychanalyse du feu* - fora realizada ainda em estado de espírito racionalizante, atraído sim pelo devaneio ao qual, no entanto, não sabia como ceder livremente. Sua *anima* poética ainda era refém de seu *animus* racionalista. Portanto, o filósofo guardara em si o desejo de completar sua Obra

de poética cósmica, entregando-se por fim ao devaneio do fogo. Os manuscritos póstumos sobre o argumento atestam que o devaneio da chama não fora senão o início do projeto de concluir sua reflexão entregando-se ao fogo.

O título de seu esboço inicial exprimia, além disso, interesse por um novo tema, *o fogo vivido*, com o qual visava enfrentar a interiorização do fogo, nas três figuras ícones do misticismo ígneo: Empédocles, modelo simbólico da supressão de si, Prometeu, como libertação da consciência através da desobediência, e a Fênix como renascimento perpétuo. O tema portanto, era o mesmo mencionado acima: *consumar-se para renascer transformado*. Viver tais imagens, no devaneio literário, tornava-se então, possibilidade e ocasião ideal para a tomada de consciência do fato de sermos, intensamente, fogo.

O anúncio desta interiorização simbólica do fogo já ressoava nas imagens literárias cultivadas em suas duas poéticas, do espaço e do devaneio. Será, entretanto, no aprofundamento teórico de seu primeiro elemento, que veremos abrir-se ao autor a oportunidade do itinerário que permitiria - ao ser mesmo - viver, intensamente, a dialética do psiquismo junguiano em sua polarização de *anima* e *animus*. Para Bachelard, a ambivalência polar entre os dois aspectos psíquicos representaria a mais profunda e intrínseca verdade constitutiva de nossa humanidade.

O aspecto *anima* - metáfora da virtude feminina - é afirmado enquanto participação imaginária à intensidade interior do fogo. O aspecto masculino *animus* é indicado na consideração das três figuras arquetípicas dominantes citadas, três seres de grande força. A imagem do fogo, englobando em si *animus* e *anima*, torna-se, na experiência poética de Bachelard, anúncio da necessidade de viver conscientemente

os dois polos de nosso ser ambíguo e andrógino, como emergirá na figura mítica da fênix - pássaro hermafrodita - protagonista da reconciliação entre os dois arquétipos junguianos.

Segundo sua filha Suzanne, Bachelard tinha modificado o título de seu projeto para *A poética do fogo*, renunciando assim a *O fogo vivido*. Com a consciência da dificuldade de reconstruir, *a posteriori*, a intenção do filósofo, acreditamos que esta substituição do título - assim como eventuais modificações - adicionadas por Suzanne - tenham sido acomodações normais ao desenvolvimento de um projeto literário póstumo que, de qualquer forma, manteve íntegro o núcleo fundamental da argumentação.

Considerando, em síntese, as três figuras dos fragmentos sobre o fogo, notamos que a primeira representa a extraordinária imagem da Fênix, ser literário que se inflama de seu próprio arder, para renascer das próprias cinzas. Enquanto ser poético, a Fênix nos introduz no reino literário das palavras inflamadas. É uma imagem do fogo que, como valor metafórico, representa a morte triunfante, na glória da fogueira. Para Bachelard, o desejo de arder e a consciência da própria morte encerram o sentido fenomenológico da Fênix¹¹ que, ademais assume também um valor de ressurreição e renascimento universais: “Deveremos tentar viver este duplo milagre da Fênix (...) como fenomenólogo, devo acreditar numa imagem inacreditável”.¹² Esta ave encantada representa, para o autor, o *pássaro do alburess*, símbolo de uma eternidade vivente. Ele glorifica a coragem de renovação da Fênix, enquanto signo cósmico de transformação e arquétipo da imaginação do fogo, no qual o *incêndio vivido* conduz à renovação do undo. Ela é fogo masculino e calor feminino, numa clara

11 Ibid., p.74.

12 Ibid., p.62.

menção ao hermafroditismo do imaginário, tema ao qual, segundo Suzanne Bachelard, o autor teria afirmado o desejo de dedicar um amplo tratado.¹³

A segunda figura desta arqueologia de mitos e lendas é o Prometeu literário, herói que rouba o fogo do céu para doá-lo aos homens. Ser de fronteira, híbrido de deus e homem. Protótipo da aquisição do conhecimento - através do duplo ideal de desobediência de pais e mestres, visando a evolução ao ser superior - Prometeu encarna a vontade de superação da natureza humana. A contribuição fornecida pela interpretação psicanalítica deste mito à formulação de uma poética da humanidade consiste em considerar que a natureza humana emerge desta luta contra os deuses, valorizada pelo rapto e doação do fogo como símbolo de luz, e em última análise, metáfora da consciência. Para Bachelard, tal leitura parece indicar um destino espiritual para a humanidade.

Neste ímpeto de mutação, a figura prometeica simboliza uma possibilidade de reconciliação metafísica entre deuses e homens. Exemplo de desobediência construtiva, os atos prometéicos assinalam um progresso na autonomia da ação humana de transformação da própria situação, já que o ladrão do fogo possui a consciência de sua própria audácia.

Bachelard encontra, assim, mais uma confirmação de sua *onnipresente* dialética dos opostos, enquanto o herói situa-se em uma relação de complementariedade com seu próprio irmão gêmeo, Epimeteu, representação metafórica da estupidez, contraposta, de fato, à astúcia da inteligência

13 Suzanne afirma que, pouco antes de morrer, preocupado por não ter podido completar seu escrito, o filósofo queimou os capítulos incompletos de *A Poética da Fênix*, deixando incólumes somente duas versões da introdução: *A poética do fogo* e *A Poética da Fênix*, com três capítulos sobre *Fênix*, *Prometeu* e *Empédocles*. Então recomendou-lhe, expressamente, que fossem incorporados na edição da obra completa.

prometéica.

A terceira e última figura do simbolismo ígneo desenha uma memória potente do filósofo Empédocles, que busca a morte, lançando-se na cratera do vulcão siciliano Etna. Imagem poética da anulação de si, do consagrar-se ao fogo. Empédocles é o anti Prometeu, filósofo do nada, símbolo da morte do mundo. Porém, segundo Bachelard, o filósofo pré-socrático do ser busca na morte a total purificação, na esperança de um renascimento análogo ao da Fênix, pois, visto que “tornamo-nos o que somos, (...) é preciso ser chama para jogar-se no Etna”.¹⁴

Empédocles realiza o ato extremo de um espírito consciente de sua absoluta solidão; persegue seu destino de herói e, tornando-se um ser de fogo, deixa-se consumir pelo paradoxal prazer da chama. “Todo homem tem, assim, sua fogueira secreta”.¹⁵ Conturbante verdade, intrínseca ao suicídio filosófico como metáfora de uma *natureza ardente* do ser. Ato extremo de uma paixão fatal. Enfim, o autor questiona-se sobre a hipótese que o fim da Obra seja também o fim da vida, pois, quem escreve sobre o fogo aguarda, inevitável, o mesmo destino de Empédocles.¹⁶

O silêncio do poeta

Tentamos compartilhar o prazer da leitura profunda à qual o autor nos convoca qual abertura ao silêncio da interioridade, à definitiva solidão da palavra que toma forma na reflexão tardia do filósofo poeta, para o qual “Através da superação da realidade a imaginação nos revela nossa

14 *ibid.*, p.155.

15 *Ibid.*, p.170.

16 *Ibid.*, p.163.

realidade”.¹⁷ Em tal modo, o gozo mítico da chama se extingue no silêncio, como indica a antiga epígrafe latina que recita: *silentium est aureum*, postulando, simultaneamente, a solidão como o acontecimento do silêncio que alcança em sua valorização poética a qualificação de destino da *réverie*.

O devaneio intenso de uma longa experiência literária encontra sua realização definitiva ao transformar-se em silenciosa solidão. O fervilhar dialético de imagens, origem das palavras da linguagem, torna-se enfim, declamação muda, justificando o relato de Suzanne sobre o desejo do poeta de dedicar um tratado ao tema do hermafroditismo, dualismo dicotômico guia de seu pensamento, mais uma vez certificado, agora pelo calar-se da eloquência imagética.

Em ambivalente polarização, é a fonte mesma da linguagem que, ao final, transmuta-se em silêncio. E assim, após tanto devaneio, a palavra faz-se silêncio, a *transsubjetividade* faz-se solidão:

Penetrar em nós mesmos é só o primeiro estágio desta meditação em forma de mergulho. (...) Descer em nós mesmos determina (...) uma outra meditação. (...) E, com frequência, pensamos descrever somente um mundo de imagens, quando, ao mesmo tempo, descemos em nosso próprio mistério.¹⁸

Concluindo, parece tornar-se plausível a hipótese de que toda a dinamogenia do imaginário poético servisse, em última análise, a revelar a intimidade do ser. Seguindo a lei bachelardiana da isomorfia de imagens da profundidade, no poema o *rêveur* conquista sua interioridade, usualmente velada na inacessibilidade:

17 Idem, 1948, p.353.

18 Ibid, p.260.

Sonhando a profundidade, sonhamos *nossa* profundidade. Sonhando a virtude secreta da substância, sonhamos nosso ser secreto. Mas os maiores segredos de nosso ser escondem-se de nós mesmos, lá onde estão, no segredo de nossas profundidades.¹⁹

Mesmo assim, sugerir a interioridade como meta poética em nada altera o dualismo polar segundo o qual se desdobra a Obra do filósofo, ao contrário, a perspectiva de um significado íntimo do poema serviria também a confirmar a noção de uma dinâmica de oposições como eixo de evolução da reflexão bachelardiana, pois, a bem ver, o sonhador de imagens poéticas penetra em si mesmo, somente para proceder adiante, para superar-se no prazer do poema.

Logo, o verdadeiro significado da investigação bachelardiana sobre o imaginário sugere o contato profundo consigo mesmo como requisito da superação para além da própria individualidade. Para o autor, a humanidade define-se pois, pela tendência mesma de superação da condição humana, tendência a criar-se uma nova vida, uma nova experiência: “Um homem é homem, na proporção em que é um sobre-homem (*sur-homme*)”.²⁰ Em cada obra encontramos o desejo essencial de Bachelard, de ver melhor, de compreender-se em modo mais amplo, tendência que se realiza na consideração da *rêverie* como manifestação da alma que consente a permanência da vertente feminina no psiquismo subjetivo, através do que ele mesmo chama de *filosofia do ser andrógino* ou *poética da androginia*, já que toda imagem do inconsciente deve ser considerada hermafrodita, enquanto polo de per-

¹⁹ Ibid, p.51.

²⁰ “L’imagination n’est pas (...) la faculté de former des images de la réalité; elle est la faculté de former des images qui dépassent la réalité, qui chantent la réalité » : Idem, 1942, p. 23.

tinência de qualidades contrastantes.

Portanto, assumir para si o valor do hermafroditismo da alma é a única alternativa verdadeira à inconciliável - e logo, dramática - dualidade que investe o destino da humanidade.²¹ A androginia representa, pois, uma meta pessoal interior, na qual os dois polos opostos da alma - masculino e feminino - unem-se numa cópula estática em êxtase absoluto. Bachelard, de fato, encontra em *Psicologia e alquimia* de Jung, as referências que buscava sobre a cosmicidade dos aspectos *anima* e *animus*, por intermédio do simbolismo alquímico do *matrimônio real*.²²

Muitos críticos, buscando solucionar o mistério das duas almas bachelardianas - ou, melhor dizendo, da tríplice alma do autor, que foi simultaneamente cientista, filósofo e poeta – assim como das dicotomias e ambiguidades presentes em sua Obra, não compreendem que sua conceitualização do imaginário poético deriva da inesgotável leitura, através da qual o autor alcançou, em si mesmo, a elaboração e aceitação de ambivalências insolúveis, irredutíveis à simples e imediata univocidade.

No anti sistema de pensamento deste filósofo, as polaridades e contradições que constituem essencialmente

21 “O andrógino representa o nível do *ser não manifestado*, a fonte da manifestação, que numericamente, corresponde ao zero, o número mais dinâmico e enigmático, soma dos dois aspectos da unidade: $+1 -1=0$; fusão de positivo e negativo. O zero simboliza a androginia como início da numeração, da divisibilidade e da multiplicabilidade (...). O andrógino é uma conquista, um retorno da polaridade à unidade”. ZOLA, E., 1997, p.27.

22 Jung fala da conjunção das duas potências, masculina e feminina – através da comunhão de dois seres: rainha e rei, *anima* e *animus* do mundo – matrimônio mítico, destinado à geração da *criança cósmica*, que representa a criação do mundo. Quando a união alquímica das majestades reina no mesmo psiquismo, colocando duas cabeças coroadas em um só corpo, eis que se abrem perspectivas de exaltação da *androginia, como segredo do mundo*. JUNG, C.G., 1995.

o ser e o mundo não carecem de soluções, pois são as manifestações mais evidentes da estrutura incerta e paradoxal que compartilhamos com o universo. Devem, portanto, ser tomadas pelo que são: manifestações do hibridismo inexacto que nos coliga à realidade. O itinerário bachelardiano de conhecimento, que aponta sempre à busca por individualização, sugere enfim a ideia da morte como princípio, a saber, como a negação mesma da individualidade e da finitude. Resta-nos a tarefa infinita de construção e reconstrução, de modelagem de nós mesmos, aprendendo e ensinando a acolhida do dinamismo polar que parece constituir nossa realidade, o qual vemos representado nas infinitas variações simbólicas do binômio razão-imaginação, poema-teorema, fundado sobre a dicotomia de funções do real e do irreal, do conceito e da imagem.

A finalidade do poema bachelardiano é o despertar do ser. O autor tece teorias trançando real e irreal. Identifica a imaginação poética como fonte de novidades fundamentais: “(...) a imaginação é a faculdade de deformar imagens fornecidas pela percepção; sobretudo, ela é a faculdade de liberar-nos das imagens primárias, de mudar as imagens ».²³ Nesta tensão de superação - de sobre-humanidade - vemos a clara expressão da vontade de retomada de si - *redressement* - constantemente afirmada: de uma metamorfose como transformação do próprio destino, pela capacidade inventiva de sonhar novas alternativas, de narrar-se uma história diversa de si.²⁴

23 LESCURE, J., 1983, p.142.

24 HILLMAN, J., 1984, p.207: “Mesmo quando uma parte de mim sabe que a alma dirige-se à morte, na tragédia, uma outra vive, ao contrário, uma fantasia “picaresca” e, ainda, uma terceira, compromete-se, na heróica comédia da melhora de si (...) O modo no qual imaginamos nossa vida é também o modo no qual nos apressamos a vivê-la (...). Não é para descobrir quem sou que devo

Bachelard deseja curar o indivíduo da infelicidade, ajudando-o a conhecer-se, para reemergir à vida nova. A liberdade humana – através de perdas e derrotas – é descrita como evolução, como incessante poder de progredir: “O progresso, a progressividade, era para ele, a própria natureza do homem (...). Ele teria podido dizer: homem é aquilo que avança – ou, homem é aquilo que se supera». ²⁵ E para isto, ocorre uma poética. Bachelard descreve o estupor do despertar da nova condição humana - metafísica e dotada com o poder da metamorfose - conversão conjugada à redenção e à purificação. Ainda que o homem não ame descer à profundidade de si, no próprio “inferno íntimo”:

Para Bachelard éramos, efetivamente, nós mesmos, seja opondo-nos a nós mesmos, que cedendo-nos (...). Não é aquele que cede ou aquele que se opõe, que define o ser que ele é – é aquilo que cada um de nós se torna, após ter cedido ou ter-se oposto (...) Persuadido de que o homem não é a soma de um passado, mas que produz-se em sucessivas descobertas. ²⁶

Bachelard encontra felicidade e paz no moto oscilante e vibrante que pertence a cada eixo de polaridades. Sua *dialética binária da polaridade e da complementariedade* é uma dialética feliz, na qual as duas partes, em separado, aprendem - com a repercussão e vibração dos significados poéticos - a funcionar em harmonia.

narrar minhas histórias, mas sim porque tenho a necessidade de fundar-me sobre uma história, que possa sentir minha”.

25 « Ce qu’il admirait chez l’homme, c’est ce pouvoir d’être à la fois lui-même et un autre, lui-même et plus que lui-même – ce qu’il est et plus que ce qu’il est, toujours vacillant sur le bord d’un progrès, toujours prêt à franchir une étape nouvelle, à s’ouvrir à un monde nouveau »: LESCURE, J. Ibid, p.14.

26 Ibid, p.13.

Após tantas peregrinações ideais, o autor admite ter alcançado a felicidade, através do repouso nas imagens, cuja dimensão é, para ele, constituinte da humanidade, e dotada de tanta dignidade quanto a própria racionalidade. Bachelard realiza na metafísica imediata, a conquista da unicidade, como abertura permanente à transformação, através da capacidade do poema de exprimir, simultaneamente, seja uma visão do universo, seja um segredo da alma. A poesia é o princípio desta simultaneidade de contrários que caracteriza o humano como disponibilidade permanente à metamorfose. É razão e paixão, empenho e prazer. Até o mistério poético é, para o autor, uma androginia.

A poesia abandona o tempo horizontal, que liga o ser ao devir dos outros e do mundo, descobrindo o tempo vertical, no qual, a única referência é auto sincrônica: está no centro de si mesmo. No instante poético, o tempo não escorre mais. Ele *esguicha* ou *jorra*, de modo que - fora da duração comum - o ser pode viver, simultaneamente, no instante criado pela poesia, a oscilação dos contrários fundamentais como num *êxtase de queda*.

A aceitação da dicotomia clássica entre razão e imaginação, através de uma trajetória interior de conhecimento e aceitação das próprias ambiguidades, conduz à felicidade. Deste modo, o imaginário funda-se então, como lugar de unidade e pacificação. “Uma vida feliz, em forma de leitura, tal seria o segredo conquistado por Bachelard, ao fim de seu longo itinerário”.²⁷

27 GAGEY, J., 1969, p.137.

Referências Bibliográficas

BACHELARD, G. *La flamme d'une chandelle*. Paris: PUF, 1996

BACHELARD, G. *La poétique de la rêverie*. Paris: PUF, 1993.

BACHELARD, G. *La terre et les rêveries du repôs*. Paris: José Corti, 1948.

BACHELARD, G. *L'eau et les rêves*. Paris: José Corti, 1942.

ZOLA, E., *Androginia*. Madrid: edições do Prado, 1997.

JUNG, C.G., *Psicologia e alquimia*. Torino: Bollati Boringhieri, 1995.

LESCURE, J. *Un été avec Bachelard*. Paris: Luneau Ascot Éditeurs, 1983.

HILLMAN, J. *Storie che curano*. Milano: Raffaello Cortina, 1984.

GAGEY, J. *Gaston Bachelard ou la conversion a l'imaginaire*. Paris: Marcel Rivière, 1969.

O TEMPO EM BACHELARD: UMA RUPTURA COM O CONTINUÍSMO BERGSONIANO

José Ernane Carneiro Carvalho Filho¹

Resumo: A visão que Bachelard desenvolve sobre o tempo está ligada aos acontecimentos que estão ocorrendo no início do século XX na Europa. Um destes marcos é a recente Teoria da Relatividade de Albert Einstein que rompia com a visão clássica de um tempo único em todos os lugares e que influenciará de forma determinante o seu pensamento. Outro marco nesse processo é o estudo das obras do filósofo francês Henri Bergson que discute a existência de um tempo único através da ideia de duração, num sentido anti-einsteiniano. Neste ambiente rico em debates filosóficos surge a obra do historiador francês Gaston Roupnel, Siloë, em que são discutidas as concepções de tempo numa perspectiva descontinuista, através da noção de instante. Esta obra de Roupnel impressiona Bachelard por estar em consonância com as suas ideias de ruptura, descontinuidade histórica, instante criador e por se encaixar com a Teoria da Relatividade de Einstein. A compreensão do conceito de descontinuidade histórica na Epistemologia Bachelardiana exige a relação que o filósofo francês estabeleceu com o conceito de duração da Filosofia Bergsoniana. É a partir da crítica que Bachelard estabelece ao conceito de duração que elabora a sua perspectiva do tempo descontínuo. O tempo, visto como instante em sua epistemologia permite conciliar

¹ Universidade Estadual da Bahia

com o ponto de vista da Teoria da Relatividade onde não há um tempo universal e também com a ideia de instante criador. A compreensão do conceito de descontinuidade histórica na Epistemologia Bachelardiana exige entender a relação que o filósofo francês estabeleceu com o conceito de duração oriundo da Filosofia Bergsoniana. É a partir da crítica que Bachelard estabelece ao conceito de duração que elabora a sua perspectiva do tempo descontínuo.

O tempo, visto como instante em sua epistemologia, permite conciliar com a perspectiva da Teoria da Relatividade e também com a ideia de instante criador onde não há um tempo universal.

Neste sentido, enfatiza que, mesmo no domínio da física, não há um único tempo, válido em todas as situações. Essa diferença no fluxo temporal alcança de modo definitivo a esfera do psicológico. Neste âmbito, o tempo pensado não está em consonância com o tempo vivido, visto que, a continuidade temporal, percebida pela consciência, é o resultado das múltiplas superposições temporais. Bachelard, destacando, então, o caráter da superposição temporal, afirma que “o tempo tem várias dimensões; o tempo tem uma espessura. Só aparece como contínuo graças à superposição de muitos tempos independentes. Reciprocamente, qualquer psicologia temporal unificada é necessariamente lacunar, necessariamente dialética” (BACHELARD, 1994, p. 87). A espessura e as lacunas mencionadas podem ser compreendidas quando percebemos que o tempo do pensamento é verticalizado em relação ao tempo comum das coisas, que é horizontal. Bachelard explicita que o tempo vertical não é contínuo, ele é marcado pela descontinuidade, isto é, é lacunar. Essa construção temporal pela consciência se dá em vários níveis. Quanto mais distante do tempo horizontal, mais lacunar e mais livre o espírito está.

É a partir dessa perspectiva que Bachelard desenvolve uma crítica à concepção bergsoniana de tempo nas obras *L'intuition de l'instant* e *La dialectique de la durée*. Segundo Cesar, Bachelard, ao substituir “a duração bergsoniana por uma duração construída pela razão, os textos de Bachelard *A dialética da duração* e *A intuição do instante* reformulam, à luz da física relativista, o conceito de tempo vigente na filosofia contemporânea do início do século” XX (CESAR, 1996, p. 82). Assim, na obra *L'intuition de l'instant*, Bachelard desenvolve sua

concepção temporal, demonstrando como a Teoria da Relatividade e a obra do historiador francês Gaston Roupnel influenciou-o na formulação de sua concepção temporal. Nessa obra ele procura conciliar a ideia de um tempo descontínuo com a de progresso, de evolução por meio do conceito de hábito. Em relação à obra *La dialectique de la durée*, o objetivo é discutir sua concepção temporal no mesmo domínio que o de Bergson, o psicológico. Para tanto, enfatiza que o fluxo temporal não é mesmo para todos os fenômenos, visto que é “necessário estudar os fenômenos temporais cada qual segundo um ritmo apropriado, um ponto de vista particular” (BACHELARD, 1994, p. 7), pois para a consciência, o tempo não possui um fluxo único e universal. Para alcançar tal desiderato, ele apresenta um conjunto de razões com o intuito de provar que a ideia de um fluxo temporal é uma construção artificial da consciência a partir dos instantes apreendidos isoladamente.

Esta perspectiva de ver o fenômeno da duração implica em concebê-la como uma construção artificial de nossas escolhas e não como um dado contínuo num tempo que flui uniformemente, mas concebê-lo como um contínuo de possibilidades e descontínuo como ser, superando, assim, a visão bergsoniana de que o presente é um simples produto do passado.

Como a duração não é perceptível, mas apenas as recordações que construímos do tempo que passou, é necessário destacar que a ideia de um tempo que flui indiferente as nossas percepções psíquicas não se constituem numa realidade. O tempo, quanto mais ocupado, dá-nos a impressão de ser curto, ou seja, a apreensão do tempo varia em como nós nos apropriamos dele. Assim, é mais correto falar em densidade e riqueza do que em duração.

É partir da distinção que se faz entre o curso de um tempo bem utilizado ou não, que se percebe claramente o tempo. Sua percepção só é factível nesta dialética do útil e do inútil, pois é avaliando o que se produziu em seu curso e o que nos marcou, que apreende-

mos, então, artificialmente a noção de duração. Logo, essa duração só é perceptível em sua complexidade.

Bachelard estende a problemática da duração à causalidade que se apresenta, então, não como um fenômeno que dura e está ligado ao efeito, mas que está firmada em estados descontínuos porque se relaciona com uma estrutura orgânica independente e construída racionalmente. É a razão que estabelece o elo que interliga as duas. Essa ligação realizada pela razão ignora os efeitos estranhos que estariam relacionados à duração em si, e vincula-se, exclusivamente, aos dados que são valorizados no processo causal.

Essa percepção da causalidade implica estados orgânicos sucessivos, mas que não estão desenrolando-se no sentido bergsoniano, porque eles foram construídos racionalmente. É a racionalidade que estabelece uma hierarquia de eventos, definidos uns como causa e outros como consequência. A causa e a consequência não estão relacionadas temporalmente, no sentido que não implicam um tempo para acontecer; estão relacionados no âmbito da razão, por estabelecer nexos entre eventos que foram definidos *a priori*.

Essa percepção da causalidade leva a uma ruptura com a ideia bergsoniana do desenrolar. Nessa perspectiva, as relações temporais entre a causa e o efeito não são possíveis de serem percebidas no âmbito da inteligência, mas somente no da intuição que é o único aspecto da consciência humana capaz de perceber o desenrolar de uma causalidade. Bachelard discorda desse argumento ao demonstrar que a relação causal é um fenômeno racional, destituído de uma duração.

Bachelard almeja, portanto, mostrar que há uma clara distinção entre o tempo vivido e o tempo pensado. Para isso recorre à Física, nos domínios da Teoria da Relatividade e da Mecânica Quântica, com o intuito de provar que o tempo nesses ambientes difere entre si. O tempo da Teoria da Relatividade é múltiplo, ou seja, não existe um tempo universal, mas que varia a partir do referencial adotado,

embora esse fluxo temporal apresente um caráter contínuo dado pela ideia de movimento. Já o tempo na esfera da Mecânica Quântica apresenta-se como descontínuo, que é marcado pela mudança e não pelo movimento. Essa mudança não se dá de forma quantitativa, isto é, de lugar, mas de forma qualitativa no âmbito dos objetos quânticos.

Assim, Bachelard desenvolve uma noção temporal que prima pela liberdade do ser no aspecto psíquico, onde possa criar, se criar, isto é, se formar. Nesse sentido, a noção de durar é uma formulação do ser numa realidade flexível e móvel. Dessa forma, Bachelard se exprime afirmando que:

Acima do tempo vivido, o tempo pensado. Esse tempo pensado é mais aéreo, mais livre, mais facilmente rompido e retomado. É nesse tempo matematizado que estão as invenções do Ser. É nesse tempo que um fato se torna fator. Qualifica-se mal esse tempo ao dizer que ele é abstrato, pois é nesse tempo que o pensamento age e prepara as concretizações do Ser (BACHELARD, 1994, p. 24).

Essa percepção do tempo como construção demonstra que só é possível vislumbrar a nossa visão temporal a partir do presente. Porque é no presente que nos encontramos, logo, é a partir deste momento que é factível uma construção do fluxo temporal do nosso ser. O ser não consegue perceber o escoar da duração, mas, a partir das lembranças que marcaram sua vida, consegue, através de uma escolha racional, estabelecer uma linha de evolução temporal. Dessa forma é possível não “confundir a lembrança de nosso passado e a lembrança de nossa duração” (BACHELARD, 1994, p. 39).

Essa perspectiva adotada por Bachelard leva à concepção de História das Ciências descontínua, visto que o tempo concebido como instantes descontínuos e a duração como uma construção da

razão, permitem a visão de uma História das Ciências, recorrente e interpretada à luz do presente. Assim “a história das ciências, exaltando a novidade do instante, mostra que a atualidade é uma ruptura com o passado da ciência, fundamentando-se, assim, na noção de descontinuidade temporal” (BARBOSA; BULCÃO, 2004, p. 64). Bachelard enfatiza, portanto, a ruptura com o pensamento bergsoniano de que é o passado que constrói o presente.

A concepção temporal desenvolvida por Bachelard implica numa descontinuidade no fluxo do tempo psicológico, mas não no tempo físico. Essa distinção é importante de ser ressaltada, visto que, mesmo no âmbito da Teoria da Relatividade Especial, a existência de vários tempos significa ainda a ideia de seu fluxo contínuo. Assim, quando o filósofo francês defende a existência de vários tempos para o indivíduo, não estaria relativizando o tempo local, que seria um absoluto na Teoria da Relatividade Especial? Neste contexto Perrot afirma que

Com a Relatividade, tudo que tinha como provas externas de uma Duração única, princípio claro da ordenação dos eventos, foi arruinado. O metafísico deve se limitar a seu tempo local, se fechar em sua própria duração íntima. O mundo não oferecia – pelos menos imediatamente - garantia de convergência para nossas durações individuais, vividas na intimidade da consciência (PERROT, 2000, p. 22).

Assim, percebe-se claramente que o recurso de Bachelard à Teoria da Relatividade de Einstein não significa uma garantia do valor de sua concepção temporal e que a existência de um tempo que flui continuamente ainda permanece em algumas áreas da Física. Neste sentido, as ideias de Bergson não podem ser consideradas ultrapassadas simplesmente, mas percebidas como tendo um significado que estabelece um sentido para a evolução do conhecimento humano.

A concepção desenvolvida por Bergson sobre a evolução do conhecimento humano está relacionada estritamente com a sua visão filosófica sobre o desenvolvimento da vida, isto é, do *elã vital*. Essa visão evolucionista, contínua e cumulativa sobre a evolução da vida também será transposta para os aspectos psíquicos. Essa transposição não é artificial porque, para Bergson, a evolução da vida é, na realidade, evolução de uma consciência que vai se expandindo nesse processo. É a partir desta evolução contínua que se dá a duração, ou melhor, a duração é o próprio processo de evolução que acontece no tempo. É o tempo que permite que a evolução aconteça, isto é, sem a dimensão temporal não ocorreria a evolução. É neste contexto evolutivo que surge a inteligência. A inteligência se constitui, portanto, “por um progresso ininterrupto ao longo de uma linha que, através da série dos vertebrados, se eleva até o homem” (BERGSON, 2005, p. IX).

É a partir da ideia de uma evolução contínua, tanto no reino das formas, como no da consciência, que se compreende a crítica bergsoniana à ideia de uma descontinuidade psicológica. Essa descontinuidade é artificial, aparente, construída por nossa atenção a partir das mudanças que percebemos e não se constitui na realidade:

A aparente descontinuidade da via psicológica prende-se, portanto, ao fato de que nossa atenção se fixa nela por uma série de atos descontínuos. (...) Mas a descontinuidade com que aparecem destaca-se sobre a continuidade de um fundo no qual se desenham e ao qual devem os próprios intervalos que os separam. (...) Nossa atenção fixa-se neles porque a interessam mais, mas cada um deles é carregado pela massa fluida de nossa existência psicológica inteira. Cada um deles não é mais que o ponto mais iluminado de uma zona movente que compreende tudo o que sentimos, pensamos, queremos, tudo aquilo, enfim, que somos em dado momento. É essa zona inteira, na verdade, que constitui nosso esta-

do. Ora, de estados assim definidos pode-se dizer que não são elementos distintos. (...) Mas, como nossa atenção os distinguiu e separou artificialmente, vê-se obrigada a reuni-los depois por um liame artificial (BERGSON, 2005, p. 3).

A ideia de uma descontinuidade psicológica entraria em conflito com a tese principal da Filosofia Bergsoniana que é a duração:

Se nossa existência fosse composta por estados separados cuja síntese tivesse que ser feita por um “eu” impassível, não haveria duração para nós. Pois um eu que não muda, não dura, e um estado psicológico que permanece idêntico a si mesmo enquanto não é substituído pelo estado seguinte tampouco dura (BERGSON, 2005, p. 4).

A continuidade psicológica evidencia-se para Bergson no presente quando nosso passado “manifesta-se-nos integralmente por seu impulso e na forma de tendência, ainda que apenas uma sua diminuta parte se torne representação” (BERGSON, 2005, p. 6).

Assim, podemos compreender a evolução contínua do conhecimento humano no pensamento bergsoniano. Essa evolução não ocorre meramente no âmbito do próprio saber, mas também na relação entre esse saber e os órgãos que a vida colocou à disposição do homem, isto é, a capacidade humana de compreender o mundo está relacionada com a sua própria evolução. Bergson estabelece uma estreita relação entre a teoria do conhecimento e a evolução da vida como um fator importante para se compreender como ocorre o conhecimento:

A teoria do conhecimento e a teoria da vida nos parecem inseparáveis uma da outra. Uma teoria da vida que não vem acompanhada de uma crítica do conhecimento é forçada a aceitar, tais e quais, os conceitos que o entendimento põe à

sua disposição: não pode fazer mais que encerrar os fatos, por bem ou por mal, em quadros preexistentes que ela considera como definitivos. (...) Por outro lado, uma teoria do conhecimento que não reinsere a inteligência na evolução geral da vida não nos ensinará nem como os quadros do conhecimento se constituíram, nem como podemos ampliá-los ou ultrapassá-los. É preciso que essas duas investigações, teoria do conhecimento e teoria da vida, se encontrem e, por um processo circular, se impulsionem uma à outra indefinidamente (BERGSON, 2005, p. XIII-XIV).

Neste sentido, a ideia de uma continuação no processo de construção do conhecimento humano extrapola as suas próprias bases, ao estabelecer que esse saber está limitado pelas condições evolutivas do homem e que os limites serão ultrapassados com a evolução.

Embasado na exposição das concepções de tempo empreendidas acima, percebe-se que Bergson e Bachelard chegaram a conclusões inteiramente divergentes a partir da mesma teoria da Física, no caso específico, a Teoria da Relatividade Especial de Einstein. Bachelard recorre à referida teoria para reforçar a sua concepção de tempo, já Bergson a critica para robustecer a sua.

O papel desempenhado pela consciência na perspectiva bachelardiana e bergsoniana diferem, mas demonstram que ela é imprescindível na apreensão do fluxo temporal. Enquanto Bergson admite que a duração é uma sensação como as outras, Bachelard argumenta que a sensação de durar é uma construção do ser a partir das escolhas que faz numa teia de instantes sem duração.

No âmbito do pensamento bergsoniano, “onde não há alguma memória, alguma consciência, real ou virtual, constatada ou imaginada, efetivamente presente ou idealmente introduzida, não pode haver um antes e um depois: há um *ou* outro, não há os dois; e é preciso os dois para fazer tempo” (BERGSON, 2006, p. 77). Logo, a consciência tem a função de ligar os fatos do passado ao futuro,

para que existe a noção do fluxo temporal.

Em Bachelard,

A consciência do tempo é sempre, para nós, uma consciência da utilização dos *instantes*, é sempre ativa, nunca passiva – em suma, a consciência de nossa duração é a consciência de um *progresso* de nosso ser íntimo, seja de progresso efetivo, imitado ou, ainda, simplesmente sonhado (BACHELARD, 2007, p. 86).

A consciência desempenha, portanto, o papel de conectar os instantes isolados no tempo. Como o ser é fragmentado no tempo, cabe à consciência, através do hábito, destacar os fatos da vida, dando uma perspectiva de continuidade e de evolução.

Vale ressaltar que a realidade do tempo diferencia-se entre os dois filósofos. Enquanto para Bergson o tempo só tem realidade a partir de uma consciência, isto é, “não se pode falar de uma realidade que dura sem introduzir nela uma consciência” (BERGSON, 2006a, p. 56). Para Bachelard, a realidade temporal existe de forma independente do sujeito. “*O instante, estabelecido com bastante precisão, permanece, na doutrina de Einstein, um absoluto. Para conferir-lhe esse valor de absoluto, basta considerar o instante em seu estado sintético, como um ponto do espaço-tempo*”. (BACHELARD, 2007, p. 34-35).

No entanto, a forma como o ser apreende os fatos nos instantes é definida pela consciência e expressa no indivíduo através dos hábitos. Há uma infinidade de instantes vividos pelo ser, mas é a consciência que seleciona aqueles que são relevantes para a sua constituição.

Assim, Bachelard e Bergson recorrem à consciência como elemento fundamental à compreensão do tempo, embora divirjam quanto ao papel que eles desempenham e a maneira como compreendem a própria essência do tempo.

Em Bergson, o tempo tem o aspecto de uma duração e não há nenhuma ruptura entre o passado-presente-futuro, tudo é um pleno *continuum* do tempo, onde qualquer demarcação em instantes é mera construção artificial, enquanto para Bachelard a duração é, na realidade, uma construção do intelecto humano, o que existe de fato é o instante que é inteiro e completo, não havendo a possibilidade de interligação entre eles. Assim, os tempos múltiplos da Teoria da Relatividade, em Bergson, é efeito de perspectiva e não tem uma existência real, mas em Bachelard o tempo real é aquele definido por Einstein como sendo o de um ponto no espaço-tempo.

Essas divergências entre Bergson e Bachelard parecem estar ligadas a âmbitos diferentes da realidade. Em Bergson, o fluxo do *elã vital* é uma corrente que vitaliza a vida, e a evolução da vida não possui um fim determinado, isto é, a novidade é grande característica da vida como afirma Vieillard-Baron (2007, p. 95): “a duração bergsoniana não tem nada a ver com um fluxo homogêneo, mas constitui uma emergência de novidade”. Em Bachelard a novidade aparece exatamente no instante, esse instante que é o grande *nó* da novidade, porque ele se constitui exatamente na ruptura com o passado. No entanto, é preciso compreender que Bachelard e Bergson estão falando de perspectivas diferentes. Bergson fala no âmbito da corrente da vida, do *elã vital*, enquanto Bachelard está tratando do particular, da experiência construída pelo sujeito no curso da vida.

Essas concepções divergentes levam a formas diferentes de compreender-se a evolução do conhecimento humano. Enquanto para Bergson o presente é explicado pelo passado, Bachelard defende que o passado é compreendido na perspectiva do presente. Portanto, elas implicam que o saber na ótica de Bergson é contínuo e cumulativo e em Bachelard é marcado por rupturas, onde o saber atual não é uma continuação do anterior.

Percebe-se, pois, que a construção de uma teoria científica, como a Teoria da Relatividade, não proporciona um consenso nos

meios acadêmicos, mas interpretações diferentes sobre os novos conceitos. As concepções divergentes de tempo que aparecem com a nova teoria levaram Einstein a afirmar que o tempo do físico não é o mesmo do filósofo. Deve-se considerar que o realismo de Einstein, ao defender a existência de um tempo independente da consciência, é problemático, pois é imprescindível reconhecer que os resultados das medições estão ligados aos aparelhos de medida como afirma Merleau-Ponty (2006, p. 172): “as condições de medida do tempo devem ser consideradas como limitando a própria natureza do tempo que consideramos”, isto é, a compreensão humana da realidade é dependente de suas teorias e de seus aparelhos, como afirma Bachelard sobre a emergência de uma fenomenotecnia que se constitui na construção de aparelhos que dão acesso a fenômenos antes não conhecidos ou imaginados pelo homem. Como os tempos da Teoria da Relatividade são relações estabelecidas entre eventos com velocidades distintas; Bergson é levado a afirmar que o tempo focado pela Filosofia “não é o tempo interior mas o tempo no qual estamos colocados, o tempo que habitamos, não o tempo e o espaço significativos da ciência, mas o tempo e o espaço efetivos” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 180) em que vivemos.

Referências Bibliográficas

- BACHELARD, Gaston. *A dialética da duração* [1936]. São Paulo: Ática, 1994.
- BACHELARD, Gaston. *A intuição do instante*. Campinas: Verus editora, 2007.
- BARBOSA, Elyana; BULCÃO, Marly. *Bachelard: pedagogia da razão, pedagogia da imaginação*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- BERGSON, Henri. *A evolução criadora* [1907]. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- BACHELARD, Gaston. *Duração e simultaneidade: a propósito da teoria de Einstein* [1922]. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- CESAR, Marcondes Constança. *A hermenêutica francesa: Bachelard*. Campinas,SP: Alinea, 1996.
- MERLEAU-PONTY, M. As noções de espaço e de tempo. In: MERLEAU-PONTY, M. *A natureza*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 163-181.
- PERROT, Maryvonne. *Bachelard et la poétique du temps*. Frnkfurt am Main; Berlin; Bern; Bruxelles; New York; Oxford; Wien: Lang, 2000.
- VIEILLARD-BARON, Jean-Luis. *Compreender Bergson*. Rio de Janeiro: Vozes, 2007. Série Compreender.

OS COMPLEXOS IMAGINÁRIOS NA OBRA DE GASTON BACHELARD

Luzia Batista de Oliveira Silva¹

Resumo: O artigo objetiva mostrar a noção de complexo imaginário e apresentar os complexos identificados na obra de Gaston Bachelard, assim como, apontar a pertinência desse estudo para a compreensão de obras do autor, bem como, de diversos autores e contextos estéticos da atualidade. A partir das análises empreendidas pelo autor, pode-se atribuir ao filósofo uma teoria geral dos complexos imaginários, que possibilita embasar análises e leituras do imaginário em diversificadas situações e realidades.

Palavras-Chave: complexo imaginário, imagens, estereótipos, obstáculos.

¹ Universidade Metodista de Piracicaba

A noção de complexo imaginário na obra de Gaston Bachelard delinea-se a partir de obras epistemológicas - *A formação do espírito científico e O racionalismo aplicado*. Na primeira, surge a noção de complexo ao nomear algumas imagens e obstáculos ao conhecimento científico e também denuncia a presença de um complexo – um entrave inconsciente à formação do espírito pré-científico. Caracteriza-se, então, o complexo do pequeno lucro, que simboliza o espírito de avareza nas experiências científicas, contra o desperdício. O avarento, todavia, sonha obter lucro em tudo que faz. Na segunda obra, ao comentar sobre a vigilância intelectual sobre si mesmo, o autor comenta a respeito dos complexos de Prometeu e o de Cassandra, ambos relacionados com as questões educacionais, com o aprendizado e a capacidade de superação dos educandos aos seus mestres. São obstáculos advindos das imagens obsessivas dos educadores relacionadas com comportamento dos estudantes, nas instituições educacionais. Revelam os mestres autoritários e o que fazem de tudo para impedir o crescimento do aluno.

Na obra *A psicanálise do fogo*, o autor caracteriza algumas imagens simbólicas que são designadas como complexos imaginários, nomeados como *complexo de Novalis* e o *complexo de Empédocles*, os dois estão relacionados ao elemento fogo.

Atualmente, são recorrentes as citações sobre complexo, talvez pelo uso excessivo da palavra nos setores da economia, da política e da ciência, bem como, nas comunicações pelas mídias em geral.

Discussões que podem revelar que há uma “popularização” da psicanálise, mas também, maior instrução das pessoas nesse sentido, a busca pela saúde psíquica como benefício mais acessível a determinadas camadas sociais,

instrução mediante obras impressas, mídia televisiva, internet e jornais.

Parece fundamental lembrar que houve um considerável aumento da população ao ensino superior, sem entrar nos méritos da qualidade ou da excelência na formação dos profissionais para o acirrado mercado de trabalho, extremamente competitivo e discriminador.

Em que pesem os preconceitos e ojerizas aos programas televisivos, eles, talvez, contribuam, ainda que de maneira superficial, no que diz respeito a questões de saúde, quando destacam problemas comportamentais, psíquicos e outros, descontando-se os exageros e abusos.

Enfim, o estudo dos complexos imaginários obrigou-me, de certa forma, a navegar nas ondas, tramas e armadilhas do imaginário, sendo, por isso, fundamental compreender e identificar alguns arquétipos, permitividade dos elementos presentes nos enxames de imagens, valores simbólicos fundamentais à vida humana que atestam as produções e criações do inconsciente, tal como delineado por Sigmund Freud e seus seguidores.

Para Bachelard (1989a, p.20), os complexos são signos culturais, que viram figuras de retórica. Pode-se dizer que “um complexo é um fenômeno psicológico tão sintomático que basta um único traço para revelá-lo por inteiro”. Portanto, a “força emergente de uma imagem geral que vive por um de seus traços particulares é por si só suficiente para explicar o caráter parcial de uma psicologia da imaginação que se absorve no estudo das formas”(p.88).

O movimento da imagem é fundamental nesse estudo dado que, “não é a forma da cabeleira que faz pensar na água corrente, mas o seu movimento. A cabeleira pode ser a de um anjo do céu; no momento em que ondula, ela traz

naturalmente sua imagem aquática” (BACHELARD, 1989a, p.88).

Quanto à etimologia da palavra complexo, Carvalho (2003, p.97) pontua que “literalmente traduzida, identifica-se como tudo aquilo que se tece em conjunto, que reassocia o que está dissociado, comunica o que está incomunicável, religa o que está separado...”

Para Bachelard (1989a, p.90), “um complexo é sempre a articulação de uma ambivalência. Em torno de um complexo, a alegria e a dor estão sempre prontas a trocar seu ardor” (p.174). Sendo fundamental observar que, “... todos os complexos particularmente são, com efeito, produções dos complexos primitivos, mas os complexos primitivos só se tornam estetizantes quando se particularizam numa experiência cósmica, cobrindo-se de traços pitorescos, exprimindo-se numa beleza objetiva.” (p.175).

O autor (1989b) pontua a importância da leitura de obras literárias e a função do inconsciente na formação dos complexos, sendo fundamental, por isso, estimular a energia vital também com a leitura de obras da ciência e obras da cultura geral.

O estado de loucura foi descartado pelo autor porque está desassociado de um complexo imaginário. A turbulência e a fragmentação do pensamento, nesse estágio, dissociam os elementos associados na formação do complexo. A criação mental de um sistema organizado de pensamento ou escrita, capaz de expressar sentimentos, dores, perdas, desejos eróticos e outros, cristaliza-se mediante imagens obsessivas, no entanto, potentes, o suficiente para manter uma estrutura ou núcleo organizado, mesmo quando está permeado de material doentio, deformante, com problemas afetivos e carências extremas, todavia, rico em simbolização.

Expressões de imaginários carregados de dor e ódio viram revides agressivos e são relatados na literatura de todos os tempos. Isso porque, segundo Bachelard (1981, p.67), “desde que um complexo alcança os centros da linguagem escrita o problema é outro. Enfim, não é ainda a impressão que vem modificar o estado de espírito do autor”.

Mas, “para bem calcularmos toda a importância do complexo, para compreendermos os múltiplos sentidos da psicologia complexual, é, por vezes interessante ver em ação um complexo mal implantado, um complexo dividido por contradições, travado por escrúpulos.” (IBID., p.94).

Assim como a loucura, também a supervalorização cultural e a sublimação artificial podem impossibilitar falsificar as imagens de um complexo, fazê-lo expressar-se e comunicar-se de forma incoerente; embotado, destoado, artificial, sem força, sem expressão, porque “o dinamismo do complexo está como que falseado; porém este erro, esta paragem, fazem de súbito compreender um mecanismo psicológico que se mantinha secreto enquanto funcionava normalmente”.

Bachelard (1981, p.94-5) acredita que existe um paradoxo do complexo porque a “... originalidade é necessariamente um complexo e um complexo nunca é muito original...”. Assim, “se a originalidade é poderosa, o complexo é energético, imperioso, dominante; ele conduz o homem; ele produz a obra. Se a originalidade é pobre, o complexo é larvado, fictício, hesitante”. Mas, “de qualquer modo a originalidade não pode analisar-se inteiramente no plano intelectual. Só o complexo pode fornecer a medida dinâmica da originalidade”.

Originalidade, energia, criatividade, imaginação, potencialidade de imagens, forças advindas do imaginário, porque, segundo Wunenburger (apud Araújo e Baptista, 2003,

p.17), “o imaginário representa sem dúvida uma matriz de desejos, de modelos, de sentidos e de valores que permitem que os humanos estruturem a sua experiência, desenvolvam as suas construções intelectuais e deem início a acções”.

Talvez, por isso, as ciências humanas procuram encontrar uma explicação para a organização e o comportamento humanos e dissecá-los, dado que “a imaginação e o imaginário seriam assim lugares e instâncias que contêm um poder decisivo de hominização” (op. cit. p.18).

Lacan (2008, p.15) pontua que o “complexo, com efeito, liga sob uma forma fixada um conjunto de reacções que pode interessar todas as funções orgânicas desde a emoção até a conduta adaptada ao objeto”. É fundamental considerar que “foi como fator essencialmente inconsciente que Freud o definiu a princípio. Sua unidade é, com efeito, surpreendente sob essa forma, na qual ela se revela como a causa de efeitos psíquicos não dirigidos pela consciência, atos falhos, sonhos, sintomas”.

Kaës (2010, p.141) afirma que “o complexo pode ser definido como um conjunto organizado de representações e de investimentos inconscientes, construído a partir de fantasias e das relações intersubjetivas, nas quais a pessoa ocupa seu lugar de sujeito desejante”.

Para Bachelard, toda cultura está carregada de complexos culturais e estudá-los significa se aproximar dos sentidos e imagens estereotipadas. Mesmo quando essas imagens são ignoradas, distorcidas e recalcadas na esfera social, é possível constatar a presença de inúmeros obstáculos e entraves científicos, culturais, humanos e sociais, o que acaba gerando comportamentos individuais e de grupos que atestam a saúde ou a doença do imaginário.

Assim, pode-se afirmar que a obra de Gaston Bache-

lard é instrutiva e educativa por nos conduzir ao cerne das questões e, ao desmistificar os complexos culturais, o autor aponta o quanto eles revelam de uma cultura, sendo, por isso, um alerta e um guia para que compreendamos determinadas culturas e suas produções e criações.

A seguir, uma síntese dos sessenta e cinco complexos imaginários identificados na obra de Gaston Bachelard:

1. **Complexo Anal Manifesto** (1990b, pp.-129, 174, 190e 192) – *Victor Hugo*, quando o escritor descreve o intestino de Leviatã como se fosse o esgoto de Paris;
2. **Complexos Antropocósmicos**(1996, p.118) – *Henri Bosco*, quando o escritor descreve a criança que vive entre o sonho e a realidade, entre a memória e a imaginação;
3. **Complexos Culturais**(1989b, pp.50-51) – simbolizam, na obra de *Isidore Ducasse*, as agressões e violências prematuras no ambiente escolar;
4. **Complexo da Fonte de Juventa** (1989, pp.153-56) – *Paul Claudel*, ao descrever os benefícios das águas puras e subterrâneas, capazes de curar e purificar;
5. **Complexo da Força e da Destreza** (1994b, p.69) – *Rignano*, ao valorizar o tempo pensado mais que o tempo de realização;
6. **Complexo da Fronte Pensativa** (1991, p.157) – *Victor Hugo*, ao descrever, metaforicamente, a *fonte do rochedo* como sendo uma frente pensativa;
7. **Complexo da Serpente** (1991, pp.201-21) – *D. H. Lawrence*, ao caracterizar a serpente, mediante uma verdadeira

multiplicidade de formas, mostra, “um dos arquétipos mais importantes da alma humana...”;

8. **Complexo da Vida Aérea** (1989, p.38) – *Isidore Ducasse*, ao descrever a possibilidade de combinações imaginárias de animais marinhos com animais aéreos;
9. **Complexo da Vida Animal**(1989, pp.8-9 e 39) – *Isidore Ducasse*, ao descrever a violência com que um poeta devora tempo e espaço – descreve a “a energia da agressão...”;
10. **Complexo da Vida Marinha**(1989, p.39) – *Isidore Ducasse*, ao descrever a vida marinha, faz elogio aos instintos do Tubarão, o ataque, a impiedade e a agressão com que devora a vítima sem dar-lhe tempo para reagir;
11. **Complexo das Chamas do Inferno** (1989c) – os escritores que descrevem imagens da infância e cenas de solidão, mas que são tragadas pelo sonho noturno com seus pesadelos;
12. **Complexo de Altura** (1990a, p.127-162) – *F. W. Nietzsche* – é aquele que pertence às alturas, que prefere os picos e as montanhas – o caminhante das alturas;
13. **Complexo de Asma** (1991, p.114) – *G. Haugtmann*, ao descrever a felicidade do resfolegante renovado pela energia da forja, aquele que renova o ar pulmonar e renova-se, constantemente, vencendo limitações genéticas;
14. **Complexo de Atlas** (1991, pp.10, 287, 294 e 307) – *F. Hölderlin*, ao simbolizar o carregador de peso como aquele que ajuda a aliviar o sofrimento alheio porque se

sente forte para tal tarefa;

15. **Complexo de Calor e Frescura** (1996, pp.132-33) – *Marcel Proust*, ao descrever os odores da infância e a memória de lugares preferidos, faz pensar/imaginar“ o odor ou sabor da *palavra*”;
16. **Complexo de Caronte** (1989a, p.40) – *Edgar A. Poe*; ao descrever a morte como uma dissolução final, simboliza, ao mesmo tempo, os funerais primitivos e a morte natural;
17. **Complexo de Cassandra** (1949, p.75) – *E. Satie, G. Orson Wells* e *J. W. von Goethe*, ao descreverem o autoritarismo dos professores, aqueles que desejam que o aluno veja e sinta como o professor, na desculpa de não querer negar-lhe o “ouro do futuro”;
18. **Complexo de Cultura** (1989a, pp.19, 42-3) – *Pierre Louys*, ao descrever a cultura, adota forte carga mitológica, atitudes irrefletidas e exageradas;
19. **Complexo de Destreza** (2008, p.26) – todo escritor que constrói uma experiência energética capaz de manter o equilíbrio entre o devaneio e a ação;
20. **Complexo de Édipo** (1996b) – *os alquimistas do período pré-científico*, ao descreverem o tema da purificação das substâncias, escondem o tema da castração;
21. **Complexo de Empédocles** (1994a, 1989c, p.54) – *G. D’Annunzio* e *E. Zola*, ao descreverem o amor e o respeito ao fogo – união entre o instinto de viver e o instinto de morrer;

- 22. Complexo de Harpagon** (1991, p.235) – *Villiers de l’Isle-Adam* por simbolizar a paranoia e a avareza das pessoas pelo ouro e outras matérias-primas que parecem insignificantes, mas podem ser acumuladas para gerar lucro;
- 23. Complexo de Harpagon do Fogo** (1994, p.137) – o *sensu comum*, ao disseminar a crença de que todas as pessoas que consomem em demasia bebidas alcoólicas ficam “impregnadas de matérias inflamáveis” – crença na ingestão das substâncias como fontes de reserva;
- 24. Complexo de Hoffmann** (1994, pp.123-144; 1989a, p.101) – *E. T. A. W. Hoffmann*, ao descrever os prazeres relacionados à bebida quente e ao álcool, ideais para as noites frias;
- 25. Complexo de Inferioridade** (1989a, p.169) – os escritores que descrevem aqueles que provocam o vento e as tempestades, mas se quebram diante do açoite dos mesmos;
- 26. Complexo de Intensidade e Duração** (1994b, pp.111 e 115) – os poetas, porque são capazes de fazer durar um ritmo musical como um poema; porque “ser poeta é multiplicar a dialética temporal, é recusar a continuidade fácil da sensação e da dedução”;
- 27. Complexo de Jonas** (1990b, pp.96, 101, 116 e 139; 1991, p.100) – *V. Hugo*, ao descrever o tema do engolimento, simboliza o encanto onírico pela casa materna, a volta à mãe;
- 28. Complexo de Júpiter** (1994c, p.59) – as pessoas muito orgulhosas, aquelas que somente ficam satisfeitas ao

tornarem-se senhoras de um universo; o orgulho “... duplica a memória, duplica o inconsciente enraizado no passado... o orgulho sofre também um recalque” –sentimento primitivo que ganha dimensão e se torna uma questão misteriosa;

- 29. Complexo de Laocoonte** (1990b, p.217) – *A. P. De Mandiarges*, ao valorizar a serpente, descreve, com mais perfeição, a repugnância e a atração pela imagem da serpente;
- 30. Complexo de Lautréamont** (1989, pp.3, 94, 116, 124 e 126) – *I. Ducasse*, ao denunciar o complexo de violência humana através do complexo de superioridade do educador, que poderá desencadear um complexo de castração;
- 31. Complexo de Lautréamont Negativo** (1989, pp.15 e 17) – *F. Kafka*, ao descrever a metamorfose como algo cansativo e doloroso, deixa escapar a violência inerente à transformação ou à subjugação do homem aos instintos animais;
- 32. Complexo de Lautréamont Larvado ou Esclerosado** (1989, pp.94 e 95) – *I. Ducasse*, ao simbolizar a violência humana também mediante formas reduzidas, diminuídas, descaracterizadas e desbotadas;
- 33. Complexo de Luz e Vento** (1994c, p.63) – *A. Flocon*, ao retratar os céus com suas maravilhas, mas, inspirado pela luz e o vento, deseja tomar as alturas para se aproximar da terra;
- 34. Complexo de Medo-Curiosidade**(1974b) – os *poetas* que deformam as imagens ao descrever moluscos e conchas

metamorfoseados, com aparência aberrante, espantosa;

- 35. Complexo de Medusa** (1991, p.9) – *Joris-Karl Huysmans*, ao descrever aquilo que caracteriza a vontade de maldade, a projeção da hostilidade - o mestre autoritário que, com um olhar, pede silêncio;
- 36. Complexo de Memória e Imaginação** (1996a, p.20) – os *escritores* e os *poetas* que não separam a memória da imaginação – aqueles que cultivam a criança que habita em cada ser humano; ressaltam uma filosofia ontológica da infância quando apontam que “a infância dura a vida inteira”;
- 37. Complexo de Narciso** (1989b, pp.23-33) – *S. Mallarmé*, ao retratar, de modo positivo, os dois termos da dialética - ver e mostrar ou o encontro entre o real e o ideal;
- 38. Complexo de Nausicaa** (1989b, pp.36-43) – *P. Louys*, ao caracterizar a artificialidade e a supervalorização mitológica da cultura expressa nos textos literários – a “evocação livresca” dos mitos;
- 39. Complexo de Novalis** (1994a, pp.33-63) – *Friedrich von Hardenberg*, conhecido como *Novalis*, ao caracterizar o romantismo, a doçura do encontro amoroso, a busca da superação do puramente visual para uma consciência do calor da intimidade;
- 40. Complexo de Ofélia** (1989a, pp.58 e 86) – os *escritores* e *poetas* que caracterizam a morte por afogamento, ao descreverem o lado frágil e romântico da *anima* do homem;

41. **Complexo de Orfeu** (1994b, p.134) – os *escritores e poetas* que caracterizam a “necessidade primitiva de ajudar e de consolar”, os que se comprazem em dar prazer;
42. **Complexo de Paciência e Entusiasmo** (1994c, p.33) – *L. Segal*, ao caracterizar as pessoas pacientes, entusiasmadas, que trabalham pensando em cada detalhe;
43. **Complexo de Pantagruel** (1994a, p.99) – os *escritores do período pré-científico*, que descrevem o mito da digestão, da Idade Média aos dias atuais – as valorizações inconscientes do alimento do fogo;
44. **Complexo de Potência** (1991, p.295) – o alpinista *Samival*, que descreve a vontade de dominar totalmente a montanha como uma inimiga a combater;
45. **Complexo de Prometeu** (1994, pp.1 a 9) – os *escritores* que caracterizam as tendências que impulsionam o sujeito a saber tanto quanto ou mais que os pais e mestres;
46. **Complexo de Sublimação** (1990a, pp.55, 62 e 64) – *P. B. Shelley*, ao descrever o *sonho de voo*—materialidade e dinamismo no movimento aéreo vertical, a subida;
47. **Complexo de Superioridade** (1991) – os *escritores* que descrevem a superioridade dos que se colocam, confortavelmente, no centro da paisagem para contemplar a pequenez dos homens;
48. **Complexo de Superioridade do Crítico Literário** (1974, p.347) – o *crítico literário* que tem uma cultura literária profunda e se posiciona como autoridade máxima num texto que não escreveu, mas julga e atribui valor;

- 49. Complexo de Swinburne** (1989a, pp.165-186; 174 e 178; 1991, p.159) – *Paul de Reul*, ao descrever os nadadores que se autoflagelam nas ondas do mar para contar seus nados;
- 50. Complexo de Swinburne Larvado** (1989a) – simboliza o diálogo de duas cóleras - a da criança autoritária que quer mandar e a das ondas do mar que não seguem uma regra e nem uma ordem;
- 51. Complexo de Swinburne Vigiado, Dominado** (1989a, p.184-86) – *E. de Quinet*, ao caracterizar a cólera dominada, simboliza os nadadores que aprenderam a respeitar a água do mar como um elemento que impõe respeito e cautela aos homens;
- 52. Complexo de Xerxes Aéreo** (1990a, p.236) – *E. A. Poe*, ao descrever o ressentimento e a vingança contra o ar, o desejo de dominar e controlar a vida cósmica; os alpinistas que querem dominar as alturas com violência e agressividade;
- 53. Complexo de Xerxes Aquático** (1989a, pp.186-192) – *P. Saintyves*, ao descrever o masoquismo e o sadismo na ação de chicotear as águas para dominá-las, simboliza as pessoas agressivas que veem no elemento água uma forma de liberar sua agressividade;
- 54. Complexo de Xerxes da Montanha** (1991, pp.295 e 298) – *D. H. Lawrence* e *H. Michaux* descrevem a ‘provocação’ e o desafio à montanha, tentativa de dominação da altura, dos outros e do mundo;
- 55. Complexo dos Cabelos Rapados** (1989, p.54) – *I. Ducasse*,

ao denunciar os sofrimentos e chacotas infringidos aos alunos; humilhações morais às crianças que tiveram a cabeça raspada, uma imposição da escola ou da família;

- 56. Complexo do Cisne** (1989a, pp.12, 37, 40 e 132) – *J. W. von Goethe*, ao descrever as pessoas que revelam uma imagem hermafrodita; aquelas pessoas que têm desejos sexuais buscam a realização do desejo sexual sem aceção de gênero;
- 57. Complexo do Ninho de Águia** (1994c, p.86) – os *escritores* que descrevem as moradias na beirada dos rochedos, que se assemelham aos ninhos de águias, simbolizando a necessidade imaginária de habitar lugares altos, íngremes e difíceis;
- 58. Complexo do Pequeno Lucro** (1996b, p.172) – há um histórico cultural, especialmente na era clássica, que revela o excesso de afetividade e subjetividade, impeditivos à formação do espírito científico, dado o excesso e avareza do *querer Ter* e do *querer Ser*;
- 59. Complexo do Ponche** (1994a, pp.123-144; 1989a, p.101) – *Ernst Theodor Amadeus Wilhelm Hoffmann* descreve o ponche como o símbolo das bebidas quentes, do álcool;
- 60. Complexo do Viscoso** (1991, pp.90-106) – *Jean-Paul Sartre* descreve a atração e a repulsa à matéria suja, grudenta, viscosa;
- 61. Complexo Ducassiano** (1989, p.69) – os escritores que têm excelente erudição, que são ecléticos e sagazes para lidar com determinadas situações sem tomar partido e, ao mesmo tempo, sem se isentarem da própria opinião;

- 62. Complexo Espetacular** (1991, p.301) – *V. Hugo*, que revela, na contemplação da imensidão da terra, algo capaz de despertar no contemplador atitudes de Mago, de deslumbramento;
- 63. Complexo Hesitação-Criação** (199c, p.125-26) – *F. Hölderlin* e *Arnold F. W. Schönberg*, ao descreverem a saga de Empédocles; Arnold critica a si mesmo pelo que escreveu e Hölderlin hesita em escrever mais sobre o filósofo grego - Empédocles;
- 64. Complexo Infernal** (1991, p.312) – *J. A. Strindberg*, *Verbareme R. Desoille* descrevem a descida ao inferno interior para superação de paixões íntimas tristes e sofredoras;
- 65. Complexo Lacunar** (1994b, p.75) – *E. Dupréel*, ao tentar descrever o tempo psíquico, como o tempo vivido e o tempo pensado.

BIBLIOGRAFIA

BACHELARD, G. **Essai sur la connaissance approfondée**. Paris: Vrin, 1928.

BACHELARD, G. **A filosofia do não**: ensaio de uma filosofia do novo espírito científico. São Paulo: Abril Cultural,

BACHELARD, G. **A poética do espaço**. São Paulo: Abril Cultural, 1974b.

BACHELARD, G. **O novo espírito científico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.

BACHELARD, G. **A água e os sonhos**: ensaio sobre a imaginação do movimento. São Paulo: Martins Fontes, 1989a.

BACHELARD, G. **Lautréamont**. Lisboa: Litoral Edições,

BACHELARD, G. **A chama de uma vela**. Rio de Janeiro: Berthrand Brasil, 1989c.

BACHELARD, G. **O ar e os sonhos**: ensaio sobre a imaginação do movimento. São Paulo: Martins Fontes, 1990a.

BACHELARD, G. **A terra e os devaneios do repouso**: ensaio sobre as imagens da intimidade. São Paulo: Martins Fontes, 1990b.

BACHELARD, G. **Fragmentos de uma poética do fogo**. São Paulo: Brasiliense, 1990c

BACHELARD, G. **O materialismo racional**. Lisboa: Edições 70, 1990d.

BACHELARD, G. **A terra e os devaneios da vontade**: ensaio sobre a imaginação das forças. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

BACHELARD, G. **A psicanálise do fogo**. São Paulo: Martins Fontes, 1994a.

BACHELARD, G. **A dialética da duração**. São Paulo:

BACHELARD, G. **O direito de sonhar**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994c.

- BACHELARD, G. **A poética do devaneio**. São Paulo: Martins Fontes, 1996a.
- BACHELARD, G. **A formação do espírito científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996b.
- BACHELARD, G. **Le Racionalisme appliqué**. Paris: PUF, 1949.
- BACHELARD, G. **Estudos**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- BULCÃO, Marly. **O racionalismo da ciência contemporânea: Uma análise da epistemologia de Gaston Bachelard**. Aparecida: Ideias & Letras, 2010.
- CARVALHO, Edgard de Assis. **Enigmas da cultura**. São Paulo: Cortez, 2003, 120p.
- CARVALHO, Edgard de Assis. (org.). **Ilya Prigogine, Ciência, Razão e Paixão**. Belém: Eduepa, 2001, 102p.
- DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia geral**. São Paulo: Martins Fontes, 1997a.
- KAËS, René. **O complexo fraterno**. Aparecida: Ideias e Letras, 2010.
- LACAN, Jacques. **Os complexos familiares na formação do indivíduo: ensaio de análise de uma função em psicologia**. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- MARCONDES CESAR, Constança. **BACHELARD: ciência e poesia**. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.
- MARCONDES CESAR, Constança. **A hermenêutica francesa: Bachelard**. Campinas: Alínea, 1996.
- WUNENBURGER, Jean-Jacques (cordonné). **Bachelard et l'épistemologie française**. Paris: PUF, 2004.
- WUNENBURGER, Jean-Jacques. **L'imagination**. PUF, "Que sais-je?", 1991.

IBERÊ CAMARGO, UM GRANDE PINTOR BRASILEIRO À LUZ DE GASTON BACHELARD

Celia Regina Silva Santos¹

Resumo: Neste artigo, a partir do pensamento de Gaston Bachelard propomos uma análise de quatro obras de Iberê Camargo: Dentro do Mato, Autoretrato de 1984, Núcleo e Solidão. Iberê nascido em Restinga Seca interior do Rio Grande do Sul é um dos grandes mestres da arte brasileira e possui, indubitavelmente, uma obra de importância universal. Ao observar suas obras evidencia-se como esse pintor foi convocado e estimulado pelo onirismo da matéria, confirmando-se assim quais foram os elementos eleitos pelo artista nesses quadros. Bachelard diz: “Eu não forço ninguém a sonhar como eu sonho”, assim acreditamos que nosso pintor pensava da mesma maneira, porque os artistas nos presenteiam com suas obras e cabe a nós sonharmos ou não com eles. Portanto ambicionamos aqui sonhar com a obra de Iberê e seguir as inspirações de seus devaneios. Essa curta análise não tem a pretensão de uma verdade universal, mas de uma verdade que nos pertence e que temos o prazer de compartilhar. Nossa proposta é expressar a inspiração germinante da obra de Iberê Camargo a qual como ávido fruidor pudemos absorver, com a ajuda de Bachelard, toda riqueza que nos oferece o acervo deste grande artista.

Palavras chaves: matéria, elementos, devaneio, arte, pintura.

1 Université Jean Moulin de Lyon 3 - Doutoranda

Bachelard diz que o artista nos inspira, nos faz sonhar, nos faz falar, e Iberê Camargo é um pintor que nos inspira, nos faz sonhar e que nos convida a falar. Assim nesse texto queremos exprimir o que sua obra nos inspira como fruidor tendo absorvido, com a ajuda de Gaston Bachelard, toda riqueza que nos oferece a obra deste artista. De acordo com Bachelard, as imagens materiais propostas pelo pintor solicitam sua imaginação. É assim que ele é convidado a participar, a penetrar na intimidade do elemento e dessa forma nas suas obras, onde imagens materiais e imagens formais invocadoras da paisagem caminham juntas, podemos reconhecer o elemento escolhido pelo artista. Nossa intenção é mostrar o quê vai ocasionar a participação da imaginação elementar nessas quatro pinturas escolhidas dentre as sete mil obras do acervo de Iberê Camargo; e que apresentaremos em ordem cronológica começando com a intitulada *Dentro do Mato*².

Segundo Bachelard é a cor que desvela a intimidade da matéria: “Pour un vrai peintre, les objets créent leur atmosphère, toute couleur est une irradiation, toute couleur dévoile une intimité de la matière”³. Isso dá à cor seu papel primordial. A cor é verdadeiramente uma força criadora. Podemos perceber nesta obra que são as características da matéria (sua densidade, fluidez ou viscosidade, seus movimentos ritmados, seu gesto, etc.), que contribuem na condução de nossa imaginação em direção ao elemento escolhido pelo artista. Assim encontramos na pintura em questão a possante força telúrica, não somente pela densidade

2 CAMARGO, Iberê. *Dentro do Mato*. 1941-42; óleo sobre tela, 30 x 40 cm. Imagem no anexo I.

3 BACHELARD, G. *Le Droit de Rêver*. 2e. éd. Paris : PUF, 1979, p. 41.

da tinta, mais pelo verdoso de suas árvores que sentimos firmemente enraizadas. Vemos também a luminosidade, um caminho ensolarado, onde o sol, fogo audacioso, quer a todo custo penetrar na mata densa. Eis aqui o elemento fogo participando mais uma vez da criação de um artista! “Le soleil travaillant dans la matière, ingénieusement offert par l’homme, se reflète lui-même sur la matière”⁴.

Nesse momento observando esse quadro pensamos estar numa aporia, isso porque Bachelard nos diz:

Ces combinaisons imaginaires ne réunissent que deux éléments, jamais trois [...]. A fortiori, aucune image ne peut recevoir les quatre éléments. [...] Si une union ternaire apparaît, on peut être sûr qu’il ne s’agit que d’une image factice, que d’une image faite avec des idées⁵.

Entretanto podemos ver claramente um terceiro elemento nessa pintura. Será que dizendo isso Bachelard fazia referência somente à poesia? Talvez. Porque esta imagem não me parece uma imagem factícia, nem tão pouco uma imagem de ideias. Contudo, Bachelard nos assegura também que não há diferença essencial entre o devaneio a partir da imagem de um poema e o devaneio diante de uma pintura. Ele diz: “Une seule peinture se met à parler sans fin. Les couleurs deviennent des paroles. Qui aime la peinture sait bien que la peinture est une source de paroles, une source des poèmes”⁵. E ainda, Iberê diz a respeito de suas pinturas:

4 BACHELARD, G. *Le Droit de Rêver*. 2e. éd. Paris : PUF, 1979, p. 49.

5 BACHELARD, G. *Le Droit de Rêver*. 2e. éd. Paris : PUF, 1979, p. 16.

“Eu não pinto o que vejo, mais sim o que sinto”⁶. Ora, se pintamos o que sentimos, são imagens do devaneio. “Il faut qu’une cause sentimentale, qu’une cause du coeur devienne une cause formelle pour que l’oeuvre ait la variété du verbe, la vie changeante de la lumière”⁷. É certo que a terra é o elemento dominante nesse quadro *Dentro do Mato* e que ela se casou com o fogo, mas a ondulação que vemos nas árvores, e que é uma das características da dinâmica da substancia elementar, vai aqui nos indicar a presença de nosso terceiro elemento: o ar. Nesse caso, não seria o ar um elemento conciliador? Não seria ele o elemento que vai permitir a perfeita harmonia entre terra e fogo? Acreditamos que sim. Acreditamos que em pintura há até mesmo a possibilidade da combinação dos quatro elementos.

Iberê Camargo realizou vários auto-retratos. Pare ele, eles eram como uma pesquisa de autoconhecimento, um questionamento interior. Fazer um auto-retrato é se rebelar contra a ausência, contra o esquecimento, conquistando assim o reconhecimento e a perpetuação que são o desejo da arte em si.

Há geralmente uma inquietação em relação aos auto-retratos que nos leva a uma reflexão da pintura propriamente dita como obra do artista, há também uma reflexão sobre o sujeito do retrato, o qual é, ao mesmo tempo, o artista que pinta. Não se trata de uma reflexão para pensar a semelhança, mas para apreender na memória aquilo que sugere contra o esquecimento, conquistando assim o reconhecimento e a perpetuação que são o desejo da arte em si. Há geralmente uma inquietação em relação aos auto-retratos que nos leva a uma reflexão da pintura propriamente dita como obra do

6 As informações sobre Iberê Camargo foram retiradas de: Site da Fundação Iberê Camargo: <http://www.iberecamargo.org.br/content/artista/default.asp>; e *Iberê Camargo*, Catálogo da exposição Iberê Camargo na Pinacoteca do Estado de São Paulo. Porto Alegre: Fundação Iberê Camargo.

7 BACHELARD, G. *L'Eau et les Rêves*. 8e. éd. Paris : LGF, 2007, p. 7, 8.

artista, há também uma reflexão sobre o sujeito do retrato, o qual é, ao mesmo tempo, o artista que pinta. Não se trata de uma reflexão para pensar a semelhança, mas para apreender na memória aquilo que sugere a visibilidade dos objetos do mundo que a pintura nos oferece. É preciso, como diz Merleau Ponty,

que la pensée [...] se replace dans un « il y a » préalable, dans le site, sur le sol du monde sensible et du monde ouvert tels qu'ils sont dans notre vie, pour notre corps, non pas ce corps possible dont il est loisible de soutenir qu'il est une machine à information, mais ce corps que j'appelle mien. [...] Il faut qu'avec mon corps se réveillent les *corps associés*, les « autres » [...].⁸

Se a imagem do espelho é invertida, no quadro do auto-retrato o inverso é invertido, nos dando assim um rosto possível. Nos auto-retratos existe uma falta de apreensão de um só rosto, de um sujeito único, porque neles encontraremos um rosto escondido se considerarmos que aquele que nos olha, de fato, não é verdadeiramente para nós que ele olha. Diante do espelho os pintores que fazem seus retratos são, ao mesmo tempo, aqueles que eles acreditam ser, aqueles que eles gostariam de ser, aqueles que eles gostariam que acreditássemos que são e aquele de que ele se serve para exibir sua arte.⁹

Deste modo, nos privam os pintores da verdade ao fazerem seus retratos? Todos os pintores cometem pequenas mentiras fazendo seus retratos, eles querem sempre transmitir ao fruidor uma mensagem particular em relação a suas imagens. Os retratos têm

8 MERLEAU-PONTY, Maurice. *L'oeil et l'Esprit*. Paris: Gallimard, 1964, p. 12,13.

9 Roland Barthes diz em relação à fotografia: Diante da objetiva, sou ao mesmo tempo: aquele que eu me julgo, aquele que eu gostaria que me julgasse, aquele que o fotógrafo me julga e aquele de que ele se serve para exibir sua arte. In *Camera Clara*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984, p. 27.

sempre algo de tautológico. Podemos acreditar que, talvez, essas mentiras existem para nos lembrar de que a arte é feita de sonhos. Porém, por mais que eles tentem mentir, seria impossível aos grandes pintores de fazê-lo integralmente, porque ao apreender seu próprio olhar o pintor nos entrega fatalmente todo seu ser. Contemplando um auto-retrato refazemos, em sentido contrário, o movimento do pintor que sai dele mesmo para se fixar como outro e depois se reintegrar em si. É apenas um corpo e um olhar do sujeito que habita o mundo e que se move em torno do princípio de todo movimento.

L'imagination n'est rien d'autre que le sujet transporté dans les choses. Les images portent alors la marque du sujet. Et cette marque est si claire que, finalement, c'est par les images qu'on peut avoir le plus sûr diagnostic des tempéraments.¹⁰

Após essas considerações gostaria de comentar o “Auto-retrato” de 1984¹¹, no qual Iberê não quer mais uma aproximação direta de sua figura, nele ele nos apresenta uma figura difusa, deformada. Ao fruidor a função de observar, de procurar e encontrar o sujeito que pintou essa imagem. Esta é uma obra fortemente marcada pelo signo da terra. Para Bachelard o pintor faz a escolha decisiva de um elemento, com o qual sua vontade será engajada e ela não mudara o seu eixo até o fim de sua obra. Acreditamos que o elemento terra escolheu Iberê e que ele a escolheu, e com essa incorporação mútua ambos irão caminhar juntos, não somente nesse quadro, mas para sempre, porque a maioria de suas obras foi incorporada divinamente pelo signo da terra. Parece-nos que suas pinturas têm nesse elemento material sua razão fundamental de ser,

10 BACHELARD, Gaston. *La Terre et les rêveries du repos*. 2e éd. Paris: Librairie José Corti, 2004, p. 9,10.

11 CAMARGO, Iberê. *Auto-retrato*. 1984; óleo sobre tela, 25 x 35 cm. Imagem no anexo II.

há a ação sobre a matéria, a angústia que se agita e exalta essa massa pictural rugosa extraordinariamente preenchida de pigmento sobre suas superfícies.

Iberê faz sobressair, maravilhosamente, as formas, e ei-lo nesse quadro como diante do espelho onde o reflexo desvela toda sua alma, a prova real, incontestável da escolha mútua.

Para que os elementos assumam toda sua força e para que façam eco em nós, diz Bachelard, é preciso que eles sejam projetados “dans la vie humaine la plus dramatique”¹². Num único rosto, o artista pode condensar toda sua história. “L’homme, dans ses grands signes, a une valeur cosmique. Toute grande valeur esthétique du corps humain peut mettre sa marque sur l’univers”¹³. O pintor aqui não se negou a nos fazer conhecer sua alma através de formas tão audaciosas,

mais puisqu’il s’agit d’un temps de la métamorphose d’une heure embryonnaire de l’oeuvre d’art, l’homme qui jouit de la puissance démiurgique [...] va jusqu’au bout des forces nées dans la substance de la terre.¹⁴

A densidade, o gesto que vemos nessa obra toda impregnada de tonalidades telúricas como ocre, terra-de-siena, marrom, tudo isso se lança e nos convida a imaginar que Iberê e a terra se fundiram. É o pintor se declarando princípio irradiador de suas nuances. Nas raízes do querer encontramos a mais forte das comunicações. Tudo isso nos parece um combate antropocósmico ao qual Bachelard propõe a palavra *cosmodrama*. “Todo criador de formas reivindica legitimamente o direito de habitar as formas que ele cria”, e eis aqui, o artista Iberê inteiramente habitando sua obra!

Conforme Bachelard, uma imagem que se fixa numa forma

12 BACHELARD, G. *Le Droit de Rêver*. 2e. éd. Paris : PUF, 1979, p. 51.

13 Ibidem, 1979, p. 89.

14 Ibidem, 1979, p. 50.

definitiva – que podemos compreender aqui como figurativa – “au lieu de nous faire rêver et parler, elle nous fait agir. Autant dire qu’une image stable et achevée *coupe les ailes* à l’imagination”¹⁵. Destarte, podemos dizer que Iberê desconstruindo a imagem de seus *Carretéis* tenha efetivamente dado asas à sua imaginação. Após ter trabalhado longo período pintando *carretéis* – objetos remissivos de sua infância – ele deixou de lado as imagens figurativas que Bachelard chama de “imagens claramente tradicionais”.

Essas imagens figurativas perderam seu poder imaginário. Assim, ao fazer a abstração dos seus *carretéis*, nosso pintor chega ao quadro que ele denominou *Núcleo*¹⁶, uma que possui uma textura opulenta, uma grossa massa pictural pastosa. De modo que, em sua série *Núcleos*, Iberê libera seus *carretéis* de suas formas resultando numa fantástica experiência abstrata (cabe lembrar que o próprio Iberê jamais se considerou um pintor abstrato). Mas podemos dizer que seu saber mudou a percepção do fenômeno, ele chegou à *transfiguração do banal*,¹⁷ algo precioso visto que ele nos remete ao início da arte.

Sua nova pincelada se enriquece de velocidade, de movimento e densidade maiores. Ele não pinta mais sobre um motivo, seus *carretéis* são apenas uma inspiração indireta, podemos mesmo dizer, inconsciente. Seu desenho não mais se distingue: se transforma em massa abstrata, em energia telúrica. Os *carretéis*, que fizeram um movimento de luta, um verdadeiro combate nas telas, explodem, se fundem agora no suporte e Iberê obedece unicamente à vontade da arte. Eis aqui a imaginação criadora dando um novo sentido a partir dos arquétipos que ela descobre ou concebe nas coisas que

15 BACHELARD, G. *L’air et les Songes*. 6e. éd. Paris : LGF, 2007, p. 6.

16 CAMARGO, Iberê. *Núcleo*, 1963. Óleo sobre tela, 65 x 91,7 cm. Imagem no anexo III.

17 Título do livro de: DANTO, Arthur Coleman. *La transfiguration du banal*. Paris: Seuil, 1989.

ela encontra. Sabemos que a imaginação formal elabora as imagens descritivas, mais a imaginação deste artista nesse momento, não tem mais nenhum interesse de exteriorizar por meio de sua pintura as formas narrativas, sua imaginação quer agora abstrair as formas em germe na intimidade do elemento. Para Bachelard isso quer dizer que a imaginação formal está agora subordinada à imaginação material. Cabe ao espírito a função de abstrair, isolando nos objetos os elementos. Por conseguinte, não podemos captar mais nada da realidade porque ela não nos dá os elementos isoladamente. Iberê desconstruiu a imagem visível, discernível e com isso fez surgir outra realidade. Sua arte que a girava para o visível, acede então ao mundo inteligível porque ele sai de si mesmo, de sua própria essência.

No dizer de Bachelard essa abstração vem de sua memória afetiva.

L'image perçue et l'image créée sont deux instances psychiques très différentes, et il faudrait un mot spécial pour désigner l'*image imaginée*. Tout ce que l'on dit dans les manuels de l'imagination reproductrice doit être mis au compte de la perception et de la mémoire.¹⁸

A pintura é o meio que conduz o pensamento do artista de dentro para fora. O pensamento de nosso pintor possuía angústia face ao efêmero da vida, assim ele se voltava para as questões filosóficas que ele tenta exprimir de um modo geral em suas obras. Sua luta existencial é visível no seu modo de pintar, ela se materializa nos movimentos do pincel, nos pigmentos, na luz, nas tonalidades intensamente sombrias. Nesse quadro *Núcleo*, é a própria imagem material que concede a forma perceptível por suas tonalidades telúricas. Podemos perceber que através da cor Iberê ajustou a matéria trabalhada à matéria sonhada. Seus gestos – induzidos pela

18 BACHELARD, G. *La terre et les rêveries de la volonté*. Paris : Librairie José Corti, 2004, p. 9.

dinâmica interna do elemento terra eleito por sua imaginação – vão produzir nessa pintura as formas internas da substância elementar. O último quadro que escolhemos é também o último quadro pintado por Iberê Camargo, e ele o intitulou *Solidão*¹⁹. Podemos ver que Iberê fez nesse quadro a combinação mais dualista possível como escolha dos elementos. Água e fogo! Uma associação da qual a imaginação sempre se maravilhou. Sabemos bem que no domínio das matérias elementares nada nos parece tão oposto que água e fogo; um encontro tão conflituoso, mais que dá nascimento a um onirismo fabuloso.

Diz Jean-Jacques Wunenburger:

Toute relation entre les matières imaginées s'enrichit de même de leurs oppositions, voire de leurs contradictions comme dans le cas de l'eau et du feu. Mais, loin de provoquer des exclusions ou disjonctions, ces contradictions engendrent psychologiquement une ambivalence de valeurs (attirant/repoussant), qui devient facteur déterminant des valorisations oniriques.²⁰

Assim, a nosso ver, esta associação tão antagônica está totalmente de acordo com o onirismo desse pintor e também com o título que ele deu para sua obra: *Solidão*. Se esses dois elementos se chocam, se a proximidade entre eles conduz fatalmente a um conflito, isso só poderia terminar em solidão. Se esses elementos não podem estar juntos, se não pode haver troca entre eles, e se cada qual deve viver seu próprio destino, então isso é a própria solidão. Vemos aqui que é o fogo o elemento eleito pela imaginação

19 CAMARGO, Iberê. *Solidão*, 1973. Óleo sobre tela, 200 x 400 cm. Imagem no anexo IV.

20 WUNENBURGER, Jean-Jacques. «La créativité imaginative, le paradigme autopoïétique.» Dans *Imagination, imaginaire, imaginal*, de Cynthia FLEURY. Paris: PUF, 2006, p. 160.

de Iberê, é o fogo que habita nesse momento a alma do pintor. Um fogo que queima e contra o qual ele luta. Ele não quer partir, ele quer ficar para continuar produzindo suas obras, mas um câncer vem para ceifar-lhe a vida alguns dias após a conclusão deste quadro.

Vemos o movimento do fogo atrás das figuras, um fogo que parece querer queimá-las com força e agressividade, porém elas têm em seu contorno um azul, é a água que o pintor chama em seu socorro. Ora, essa água queima também, diz Bachelard: “L’eau brûle. Elle est froide, mais elle est forte, donc elle brûle. Elle reçoit, en une sorte de surréalisme naturel, la vertu d’un feu imaginaire”²¹. São os elementos materiais carregando valores psíquicos contraditórios: a água é ao mesmo tempo matéria de vida e de morte, o fogo exprime valores de renascimento mais também de morte.

Essa dualidade psicológica se manifesta nas imagens materiais pela participação de um elemento contraditório de sorte que a imagem é constantemente rival e que a união é sempre antagônica. A água terá sempre seu movimento agenciado pela ação de outro elemento. Associada ao ar ela torna-se turbulenta, e esse é também outro conflito que remarcamos nesse último quadro de Iberê. Certamente que o ar está aqui presente, pois o fogo não queima sem sua presença. Mas, outro indicativo de sua presença é figura que ele colocou no centro, ela parece querer voar, se dobra, se contorce, se desloca do chão, talvez querendo escapar das chamas ardentes.

Das três figuras evidenciadas por nosso artista, a primeira à esquerda é ainda atrelada à terra com a cabeça levantada. A segunda, ao meio, como acabamos de ver, quer se livrar do conflito, e a terceira à direita não sofre mais; ela já partiu, ela está totalmente protegida, talvez esteja em seu sarcófago preparada para a eternidade assim com a obra de Iberê Camargo. Nós falaríamos de Iberê o mesmo

21 BACHELARD, G. *La flamme d’une chandelle*. 4. éd. Paris : PUF, 1970, p.75.

que Bachelard disse de Albert Flocon em *Le droit de Rever*²²: o mundo destruído, a partir do momento que é visto por um grande artista da força de Iberê Camargo, não pode permanecer em um mundo inerte. Em seus fragmentos, em seus pedaços quebrados, o dinamismo não é aniquilado. Os objetos são núcleos de força. O caos não é senão uma cólera passageira. A imaginação não pode viver num mundo esmagado. Iberê Camargo, um pintor dos elementos. Poderíamos dizer um pintor bachelardiano.

22 BACHELARD, Gaston. *Le Droit de Réver*. Paris: PUF, 1970, p. 93.

ANNEXE I

Dentro do Mato. 1941-42 ; huile sur toile, 30 x 40 cm



ANNEXE II

Autoportrait. 1984 ; huile sur bois, 25 x 35 cm



ANNEXE III

Núcleo, 1963. Huile sur bois, 65 x 91,7



ANNEXE IV

Solidão, 1973. Huile sur toile, 200 x 4



BACHELARD, ESPAÇOS

José Ternes¹

Resumo: Tempo e espaço, depois de Kant, aparecem como condições de nosso pensar. A obra bachelardiana parece tributária desse apriori histórico. Percorre, alternadamente, dois espaços, aparentemente estranhos um ao outro: o do conceito e o da imagem. Aquele é ofício da ciência. Este, da poética. Em ambos, uma única compreensão de saber, expressa na máxima a linguagem fala. Pretende-se explorar, interrogar, tais espaços. Trabalhar com a hipótese de uma filosofia espacial bachelardiana. Inicialmente, as lições de espacialidade das revoluções científicas modernas. As novas ciências abalam, desfiguram, o universo bem desenhado da tradição galileana e newtoniana. Em nossa modernidade, os fenômenos deixam de ser a base única para nossas verdades. O real muda de estatuto. É numenal. Revolução observada também na poética. Desaparecem os espaços bem comportados da arte representativa. A imaginação terá outra função: criar. Também aqui as lições de espacialidade nascem do acontecimento linguagem. Os estudos bachelardianos da literatura e da pintura modernas mostram a transformação do estatuto mesmo da imagem. Mostram espaços imprevisíveis. Espaços não esperados. De Lautréamont e as poéticas dos elementos, até *La poétique de l'espace*, “imagem” significa coisas diversas. Podem-se, pois, observar inflexões na démarche do pensamento poético de Bachelard, bem como em sua epistemologia histórica. Espaços múltiplos, um mesmo espírito.

Palavras-chave: espaço, espírito, psiquismo, poética, imagem, conceito.

1 Professor Titular de Epistemologia e Educação, e Filosofia e Literatura na PUC-Goíás.

“*Du rêve nous faisons ainsi une anatomie en pieces mortes.*”²

Depois de Kant, tempo e espaço tornaram-se figuras familiares ao discurso filosófico. Bachelard não me parece, contudo, um filósofo das coisas *familiares*. Convida-nos, ao contrário, a suspeitar delas. A nos *desfilosofarmos*. E aquelas aprioridades se historicizam. Perdem os contornos seguros traçados pela razão pura, inspirada, ainda, em Newton. A modernidade é mensageira de novas *lições*. E a palavra *lição* tem um peso, aqui. É o signo de uma filosofia que se recusa a ensinar. Antes que mestre, o filósofo é aprendiz. Aprende com a ciência moderna. Aprende com a arte moderna, especialmente com a literatura.

No que concerne ao tempo, o grande inimigo talvez seja, mesmo, a duração. Apesar de todos os méritos reconhecidos por Bachelard, Bergson comparece, neste caso, como vilão. Seu tempo contínuo, seu *élan vital* estaria na contramão do próprio ser da modernidade. As revoluções científicas testemunham outra coisa. Constatamo-lo, por exemplo, em Einstein:

Despertamos de nossos sonhos dogmáticos pela crítica einsteiniana da duração objetiva.

Bem depressa nos pareceu que essa crítica destruiu o absoluto daquilo que dura, ao mesmo tempo em que conservava, como veremos, o absoluto daquilo que é – vale dizer, o absoluto do instante.³

Mas o mais instigante, para Bachelard, foi, sem dúvida, Roupnel, sua obra *Siloé*: “A idéia metafísica decisiva do livro

2 BACHELARD, G. 1973, p. 195.

3 BACHELARD, G., 2007, p. 33.

de Roupnel é esta: *O tempo só tem uma realidade, a do Instante*. Noutras palavras, o tempo é uma realidade encerrada no instante e suspensa entre dois nada.⁴

Em “Instante poético e instante metafísico”, de 1939, texto anexo, posteriormente, à edição francesa de “L’intuition de l’instant”, Bachelard mostra as mesmas lições na poesia. Na verdade, em dois poetas, Marllarmé e Baudelaire. Instante “estabilizado” naquele. Instante “verticalizado”, neste⁵. Seja como for, instante, essencialmente.

Talvez se possa falar em *elisão do tempo*. Mostramo-lo num pequeno ensaio na coletânea *O espelho do tempo* da PUCGoiás. E, justamente por isso, parece-nos sensato não voltar a essa discussão. Ocupemo-nos com o outro *a priori* kantiano, o espaço.

Uma história do espaço, na modernidade, nos poderia oferecer *lições* muito próximas daquelas relativas ao tempo.

Em “L’espace onírique”, publicado em janeiro de 1952 na Revista XXe. siècle, lemos o seguinte:

Em que espaços vivem nossos sonhos? Qual o dinamismo de nossa vida noturna? O espaço de nosso sonho é verdadeiramente um espaço de repouso? Não possui, antes, um movimento incessante e confuso? Sobre todos esses problemas possuímos pouca luz porque não reencontramos, ao chegar o dia, senão fragmentos de vida noturna. Esses pedaços de sonho, esses fragmentos de espaço onírico nós os justapomos depois em quadros geométricos do espaço claro.⁶

4 Ibidem, p. 17.

5 Ibidem, p. 102-105.

6 Idem, 1973, p. 195.

A dualidade dia/noite já nos é, de longa data, familiar. Após *Le jour et la nuit* de Dominique Lecourt, beira a banalidade. Trata-se, no entanto, de uma estratégia do próprio Bachelard. E deve ser levada em conta nessa citação. Na verdade, encontramos-nos aí ainda num terreno bastante rudimentar, de *primeira aproximação*. Aí a oposição claro/escuro fica bem demarcada. No espaço da imaginação, a obscuridade, a indecisão, o movimento “incessante e confuso”. Mas, acima de tudo, o fragmentário, “esses fragmentos de espaço onírico”. No espaço da razão, o repouso, a transparência, os limites bem definidos, a unidade “em quadros geométricos do espaço claro”.

Uma oposição, como assinalei, demarcável numa *primeira aproximação*. Os quadros claros e gerais são compatíveis à geometria euclidiana, e a toda a Idade Clássica, decididamente cartesiana. Nesse espaço o devaneio, a imaginação, não comparece. Ao contrário, constitui-se em *obstáculo epistemológico*. Deve ser, como a opinião, destruída. É proibido sonhar. E caso se acolham, no clarear do dia, aqueles pedaços de sonho da vida noturna, seqüestra-se-lhes todo dinamismo. “Fazemos, assim, do sonho, uma anatomia com peças mortas.”⁷

Mas, tal oposição, num primeiro momento natural e segura, entra, ela mesma, ainda no século XIX, numa zona de turbulência. Paradoxalmente, como vemos em *Le nouvel esprit scientifique*, as transformações ocorrem, antes, no próprio interior das ciências. E a geometria parece ter sido a primeira a entrar nesse redemoinho, a selar o *pacto* com o diabo. Depois, a mecânica, e outras ciências mais. E também a filosofia. Todas, agora, sob o signo do *não*. “O diabo na

⁷ Ibidem, 195.

rua, no meio do redemoinho.”⁸

É o espaço não-euclidiano que gostaria de destacar, não unicamente pela cronologia, mas porque a geometria fora o ponto de partida fundamental da ciência clássica. Assim como ocorrera com Galileu, e a mecânica do século XVII, talvez se devesse esperar, também, por transformações essenciais na geometria para que as revoluções científicas modernas se tornassem possíveis. Com efeito, as geometrias não-euclidianas desestabilizaram o espaço plano, seguro, da tradição ocidental. E tal *desestabilização* tem a ver com matematização. Mais do que um espaço dado, um espaço feito número, espaço de pensamento, *noumenal*. Muda a natureza mesma do saber. Por muito tempo recorria-se à matemática para registrar melhor a realidade. Para representá-la mais adequadamente. Agora, desaparecem as condições mesmas de representação. Não há mais realidade previamente dada. Antes, a matemática era convocada, vinha de fora, para organizar nossas idéias acerca do mundo. Agora, essa facilidade desaparece. Não há mais *mundo* para ordenar. Trata-se de criar mundos. Ou, como prefere o filósofo, trata-se de os calcular, se pode observar no texto “Noumène et micriphysique”:

É a fórmula matemática que lhe dará uma forma, é pelo vínculo matemático que se coordenarão em *uma* unidade os termos confusos no fenômeno imediato. Aliás, os vínculos matemáticos não seguem de modo algum as ligações que poderiam aparecer na ligação primeira. Eles seguem a trilha de uma coordenação noumênica, são objeto de um pensamento coordenado antes de ser objeto de uma verificação experimental.⁹

8 ROSA, J. G. 2001, p.21.

9 BACHELARD, G. 1970, p. 15.

Eis o kantismo transformado. O pensamento de Kant, como já assinalai, buscou instruir-se na ciência de seu tempo, particularmente na mecânica newtoniana. A oposição fenômeno/noumeno se justificava, então. Nossa modernidade transgride esse esquema dualista do filósofo. Poderíamos falar numa inversão que o próprio Kant chamou de *copernicana*: o que apenas pode ser pensado é o que configura o *real*. O objeto científico é noumeno.

Essa transformação radical do espaço epistemológico tem como conseqüência imediata novas relações com a imaginação. O dia e a noite já não se encontram mais tão nitidamente separados. Paradoxalmente, ao se modernizar, a razão se avizinha de uma região de sombras. Einstein talvez esteja mais próximo de Mallarmé do que se imagina:

Com a Relatividade, estamos bem longe do estado analítico do pensamento newtoniano. É do lado estético que encontraríamos valores sintéticos comparáveis aos símbolos matemáticos. A lembrar-se destes belos símbolos matemáticos em que se aliam o possível e o real não se pode evocar as imagens mallarmeanas? *Sua nobreza de inspiração e de ênfase virgem! Pensa-se nisso como em alguma coisa que poderia ter sido; com razão, porque é preciso nunca negligenciar, em idéia, nenhuma das possibilidades que voam em torno de uma figura, elas pertencem ao original, mesmo contra a verossimilhança* (Mallarmé. *Divagations*, p. 90). Do mesmo modo, as puras possibilidades matemáticas pertencem ao fenômeno real, mesmo contra as primeiras instruções de uma experiência imediata. O que poderia ser, no juízo do Matemático, sempre pode ser realizado pelo Físico. O possível é homogêneo ao Ser.¹⁰

Essa perigosa vizinhança entre razão e imaginação que as revoluções científicas parecem autorizar talvez não

10 BACHELARD, G. 1978, p. 60.

sancione, ainda, a fusão dos dois campos, o racional e o onírico, o científico e o poético. Talvez tenha ocorrido, na história ocidental, essa experiência. Penso nos pré-socráticos. Talvez a Renascença, a de Koyré e Foucault. Nós, modernos, no entanto, carregamos a pesada herança da Idade Clássica, do Racionalismo, do *Grande* e dos *Pequenos* (mais perigosos), do Iluminismo, do Positivismo, de toda uma tradição cientificista. Difícil imaginar uma época em que conceito e imagem (na acepção de Bachelard) se dêem as mãos. Uma ciência *poética*, uma arte *científica*.

Mas não podemos esquecer que as revoluções epistemológicas modernas repercutem para muito além dos restritos *racionalismos regionais*. Ao contrário do que se é levado a imaginar, é se especializando que as ciências modernas atingem um grau cada mais intenso de fecundidade. Além da palavra especialização, causa estranhamento a presença, sempre reafirmada, da ideia de razão, de racionalidade. As ordens modernas do saber são racionais. Daí, o *racionalismo bachelardiano*. Filosofia estranha, numa época de retorno ao mundo das coisas. O que leva o próprio filósofo a se antecipar: trata-se de um *racionalismo aplicado*; trata-se de um *racionalismo discursivo*. Ou, como lemos no primeiro texto de *L'engagement rationaliste*, trata-se de “devolver à razão humana sua função de turbulência e de agressividade.”¹¹

Ser *racionalista* é mais do que uma entre outras escolhas metafísicas de nosso tempo. Se aceitarmos o que lemos no começo de *Le nouvel esprit scientifique*, “a ciência cria filosofia”¹², trata-se da própria moral epistemológica de nosso tempo. Essa exigência de *engajamento racionalista* pode ser constatada no belo texto “*Noumène e microphysique*”.

11 Idem, 1972, p. 7.

12 Ibidem, p. 7.

Para assinalar a criatividade, ou a fecundidade, do pensamento científico moderno, o filósofo convoca o poeta Paul Valéry:

A exigência empirista que reduz tudo à experiência, exigência ainda tão nítida no século XIX, perdeu a primazia. A força da descoberta passou quase integralmente para a teoria matemática. Outrora, a filosofia geral da experiência em física ficaria bem expressa nesta frase de Valéry: é preciso, diz o poeta, para glorificar a visão, *reduzir o que se vê àquilo que se vê*. Diríamos agora, para traduzir a verdadeira tarefa da microfísica: é preciso reduzir o que não se vê àquilo que não se vê, passando pela experiência visível. Nossa intuição intelectual prevalece agora sobre a intuição sensível. Nosso domínio de verificação material não fornece senão apenas uma prova sunumerária (*surnuméraire*)¹³ para quem não crê na racionalidade. Pouco a pouco, é a coerência racional que suplanta em força de convicção a coesão da experiência usual.¹⁴

Talvez se encontrem aí, nesse acontecimento radical do retorno do noumeno como objeto de ciência, e Bachelard não hesita em afirmar que a nova física se fez *metafísica*, talvez se encontrem aí, no desaparecimento da ordem natural e na constituição, anunciada por Kant, do sujeito como função da verdade, as condições incontornáveis da dispersão epistemológica moderna. Por outro lado, penso que se deve localizar também aí, nessa dispersão epistemológica, acontecimento, acima de tudo, da razão, a necessidade de abertura, de aproximação e comércio com *regiões* epistemológicas vizinhas. É que, justamente por ser racional, “a fronteira do conhecimento parece marcar apenas uma parada

13 A tradução da palavra francesa pelo neologismo *sunumerária* é de nossa responsabilidade e risco.

14 BACHELARD, G. 1970, p. 15.

momentânea do pensamento.”¹⁵

Poder-se-ia afirmar o mesmo das *transformações poéticas*? Talvez estejamos nos aventurando demasiadamente. Com Jean Lacroix, essa hipótese não pareceria absurda. Mesmo que reconhecendo a natureza própria daquelas esferas de pensamento, um único *espírito* as unificaria. Espaços pensados, espaços sonhados. Estamos muito longe da represália bachelardiana feita à geometria euclidiana no começo de *L'espace onirique*: “Fazemos, assim, do sonho, uma anatomia com peças mortas.”¹⁶

Com as novas geometrias, assim como com as artes modernas, não se pode mais falar em espaço, mas em *espaços*. Se nos detivermos exclusivamente na *fenomenologia da imaginação* do filósofo, e generalizo, talvez, irresponsavelmente esta expressão, poderíamos circunscrever espaços oníricos os mais diversificados e conflitantes. Em *La poétique de l'espace*, espaços *amados*:

Queremos examinar, com efeito, imagens bem simples, as imagens do *espaço feliz*. Nossas pesquisas mereceriam, sob essa orientação, o nome de *topofilia*. Visam determinar o valor humano dos espaços de posse, espaços proibidos a forças adversas, espaços amados. Por razões muitas vezes bem diversas e com diferenças que comportam os vários matizes poéticos, são *espaços louvados*.¹⁷

O oposto dessa *topofilia* talvez se encontre em *Lautréamont*. Muitas são as passagens que o ilustrariam. Bastam, no momento, algumas frases. Veja-se esta, logo no começo

15 Ibidem, p. 84.

16 Cf. nota n. 1.

17 BACHELARD, G. 1998, p. 17.

do livro:

Qual é pois esse complexo que nos parece emprestar à obra de Lautréamont toda a sua energia? Trata-se do *complexo da vida animal*; é a energia da agressão. De modo que a obra de Lautréamont aparece-nos como uma verdadeira *fenomenologia da agressão*, no mesmo estilo em que falamos de *poesia pura*.¹⁸

E Bachelard insiste. Não se estaria diante de simples metáforas. A literatura moderna, com efeito, não se contenta com representar: “Na obra ducassiana, a vida animal não é uma simples metáfora. Não contém símbolos de paixões, mas verdadeiramente instrumentos de ataque.”¹⁹

Entre uma *topofilia* e a pura animalidade, espaços outros, cujo inventário demandaria tempo e paciência. Na verdade, os livros da poética bachelardiana nada mais são do que a descrição das experiências de um leitor. E com isso se entende muito mais do que a leitura formal de um texto escrito. Ao lado da vasta literatura (imagens literárias), o filósofo lê outras obras de arte: quadros, esculturas, gravuras. E as lê como *acontecimentos*, ou fenômenos, da imaginação, ao contrário de uma longa tradição ocularista que, ao ler, nada mais via do que forma. Segundo José Américo Pessanha, com o conceito de imaginação material dá-se a definitiva ruptura de Bachelard com a tradição filosófica ocidental, inclusive com muitos de seus contemporâneos: Sartre, Freud e, também, Hegel: “Contra essa imagem apenas cópia e apenas véspera ou provisório casulo do conceito – do conceito que, como em Hegel, pode ser *paciente*, mas acaba afinal sempre imperando, totalizador e totalitário – é que Bachelard se rebela.”²⁰

18 BACHELARD, G. 1995, p. 9.

19 Ibidem, loc. cit.

20 PESSANHA, J.A. 1994, p. XVI.

A natureza dessa *rebelião* parece esclarecer-se melhor se prestarmos atenção aos sufixos presentes em algumas palavras, ou neologismos do discurso bachelardiano. Tomemos esta passagem, frequentemente lembrada pelos comentadores, inclusive pelo Pessanha:

A imaginação não é, como sugere a etimologia, a faculdade de formar imagens da realidade; é a faculdade de formar imagens que ultrapassam a realidade, que *cantam* a realidade. É uma faculdade de sobre-humanidade. Um homem é um homem na proporção em que é um super-homem.²¹

Traduzir o sufixo *sur* por *sobre* ou *super* mereceu muitos discussões. Remetem, certamente, à recepção de Nietzsche entre os lusitanos. Mas, particularmente, à compreensão do movimento surrealista na França. Com Bachelard, estamos no âmago de um pensamento que contesta, do começo ao fim, o realismo, quer epistemológico, quer poético. E a tradução acima, e outras próximas a ela, ao invés de negar, reforçam o real, quer do homem, quer da humanidade. O *sur* bachelardiano, antes que reforçar, desestabiliza. Nietzscheanamente, trata-se de desconfiar de tudo o que é *humano, demasiado humano*.

Os espaços da imaginação bachelardianos, assim como os espaços do pensamento moderno em geral, não podem ser compreendidos com os olhos do representacionismo ocidental, ainda presente em muitos setores de nossa cultura. Há em Bachelard, um materialismo que precisaria ser bem compreendido. Se se trata de ciência, é a razão que deve reencontrar seu estado de “turbulência e de agressividade”.

21 BACHELARD, G. 1989, p. 18.

É a moral do *Surracionalismo*. Por seu turno, no espaço da imaginação, é preciso ser *surrealista*. Uma moral, acredito, bem mais grave do que André Breton, ainda humanista, poderia imaginar. *Surrealizar*, talvez, o próprio o Surrealismo.

Referências

- BACHELARD, G. A água e os sonhos: ensaio sobre a imaginação da matéria. Tradução Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- BACHELARD, G. Le droit de rever. Paris: P.U.F, 1973.
- BACHELARD, G. L'engagement rationaliste. Paris: P.U.F, 1972.
- BACHELARD, G. A intuição do instante. Tradução de Ana-tônio de Paula Danesi. Campinas: Verus Editora, 2007.
- BACHELARD, G. Lautréamont. Paris: José Corti, 1995.
- BACHELARD, G. Études. Paris: Vrin, 1970.
- BACHELARD, G. Le nouvel esprit scientifique. 14ª edição. Paris: P.U.F, 1978.
- BACHELARD, G. La poétique de l'espace. 7ª édition "Quadrige". Paris: P.U.F.: 1998.
- PESSANHA, J. A. "Nas asas da imaginação", in BACHELARD, G. O direito de sonhar. Trad. de J. A. Pessanha. 4ª edição. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1994..
- ROSA, J. G. Grande Sertão: Veredas. 19ª edição. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

UMA FILOSOFIA DA EXPERIÊNCIA CONCRETA

O RACIONALISMO DE GASTON BACHELARD

Fabio Ferreira de Almeida

*Plus d'états inertes, plus de choses mortes; rien que la
mobilité dont est faite la stabilité de la vie.*

(Henri BERGSON)

Coloquemos, já de saída, a questão que o título do presente artigo suscita: qual o sentido da expressão *filosofia da experiência concreta*? O concreto e a experiência, bem sabemos, não são temas estranhos à reflexão filosófica, de modo que uma resposta à questão poderia ser buscada seguindo diferentes caminhos, por exemplo, em todo o pensamento que, nas primeiras décadas do século XX, originou o movimento que talvez tenha sido o mais marcante desta época que ainda é a nossa: a fenomenologia. Para preservarmo-nos aqui de nos perdermos nas tortuosas sendas do pensamento fenomenológico, lembremos apenas de que a perspectiva de uma “volta às próprias coisas” e a intencionalidade da consciência, aliados à crítica ao psicologismo, ao historicismo e ao cientificismo, colocam o tema do concreto e, diríamos nós, da experiência concreta, no centro da reflexão filosófica. A partir da década de 1930, com a chegada da filosofia husserliana ao outro lado do Reno, a filosofia francesa acreditou radicalizar esta perspectiva. De maneira bastante geral, podemos afirmar que o existencialismo francês, de Sartre, Merleau-Ponty, Gabriel Marcel, Jean Wahl e tantos outros, é a expressão mais aca-

bada deste resgate do concreto, cujo ideal era, *grosso modo*, pôr a baixo o idealismo, o racionalismo, o espiritualismo de uma filosofia assim chamada “oficial”. Certamente, nenhum espírito pôde ficar indiferente a este cenário e poucos souberam se resguardar dos excessos e de certa ingenuidade que reflete o entusiasmo deste momento.

Por isso é que o título do presente trabalho tem algo de provocador. A hipótese geral que gostaríamos de apresentar aqui é, precisamente, a de que o racionalismo que marca a obra de Gaston Bachelard deve ser entendido como uma filosofia da experiência concreta que, naturalmente, como pretendemos mostrar, assume um sentido bastante distinto deste a que acabamos nos referir, a começar pela fonte que, segundo nos parece, o inspira essencialmente: a filosofia de Henri Bergson. Neste sentido, busquemos inicialmente delimitar a noção de concreto confrontando-a com a que parece ser-lhe imediatamente oposta: a noção de abstrato. Podemos ver, assim, que o abstrato é o reino do estável; é o reino que recusa a mudança e no qual, enfim, a eternidade, se quisermos, impõe-se como o critério da *verdade*. É, portanto, o reino da inteligência, pois a inteligência, como nos ensina a lógica, só acolhe nos domínios que ela defende aquilo do que está afastada a ameaça do acidente. Ele é civilizado e, como tal, preza pelas leis e pelos hábitos que duramente constituiu, pois é neles que ele se fixa e, por assim dizer, se garante. O concreto, por seu lado, se situa noutro lugar, ou antes, num lugar outro: aí já não nos será permitido falar em reino, pois o concreto é bárbaro e, não havendo para ele regra pré-estabelecida, não havendo uma inteligibilidade necessária, é o acidente que impera e, portanto, o imprevisível. Não há garantias. Contra a estabilidade do abstrato é

a surpresa do concreto, e a mudança e o contingente.

Não é preciso dizer que é a Bergson que devemos esta oposição, que ele soube elaborar com a precisão e clareza que, segundo seu próprio diagnóstico, falta à filosofia. O que dela decorre é a distinção, tão cara ao autor de *La pensée et le mouvant*, entre ciência e metafísica, distinção da qual o escopo geral não é difícil perceber: a ciência se instala no reino do abstrato, ao passo que a metafísica se insinua no concreto. Neste caminho em que ela nunca se perde, a ciência lança mão da inteligência, o itinerário que ela percorre é sempre iluminado pela luz reta da razão, enquanto a metafísica caminha por trilhas incertas, arrisca-se, pois não antecipa e, assim, se não se perde, vacila sempre diante da iminência da novidade. Deste modo, para continuarmos com os termos bergsonianos, se a inteligência é o método da ciência, é a intuição o método da metafísica. Tentemos esclarecer rapidamente o significado desta distinção através da própria noção de intuição, que se define como “visão direta do espírito pelo espírito” e que, como tal, é, “antes de tudo, consciência, mas consciência imediata, visão que mal se distingue do objeto visto, conhecimento que é contato e, até mesmo, coincidência”.¹ Diferentemente da inteligência, portanto, a intuição é conhecimento que é contato, que se confunde com o conhecido. Como distinguir aí o espírito do espírito? Mas, como tal, a intuição não estabelece distinções! A intuição é, portanto, o espírito mesmo em sua mobilidade fundadora, em sua movência essencial; ela é, efetivamente, método, e não uma faculdade apenas. Por isso, a intuição diz respeito, antes de tudo, à duração interior: o espírito, longe de ser entendido como uma abstração, é aquilo que

1 BERGSON, Henri. *La pensée et le mouvant*. Paris: PUF, 1998, p. 27.

dura e, como tal, é “pura mudança”.² O concreto, a vida, é o que torna possível, portanto, a metafísica.

A clara oposição entre o abstrato e o concreto não cria, contudo, nenhum dualismo; para falar a linguagem dos filósofos, talvez pudéssemos compreender a relação entre eles como uma oposição dialética. Mas que nos seja permitido esquivarmo-nos das explicações que este termo exigiria de um estudo que pretendesse deter-se sobre o pensamento de Bergson e destaquemos, antes, que esta oposição é que determina a relação entre ciência e metafísica, e que ela não é nem hierárquica nem excludente. Com efeito, não é por se situar no reino do abstrato que a ciência deve ser preferida à metafísica e, tampouco, por estar enterrada no concreto, a metafísica se impõe à ciência. Assumindo, portanto, o abstrato como o avesso do concreto e que, assim sendo, se um e outro requerem métodos distintos, não nos será interdito pensar que, precisamente por isso, eles são complementares e, deste modo, como “atividade do pensamento”, ciência e metafísica têm, e de pleno direito, o mesmo valor.

Acreditamos que elas são, ou que elas podem se tornar igualmente precisas e certas. Ambas concernem à realidade como tal. Mas cada uma responde tão somente por uma metade dela, de modo que poderíamos enxergar nelas, tanto quanto se queira, duas subdivisões da ciência ou dois departamentos da metafísica, se elas não determinassem direções divergentes da atividade do pensamento.³

Gostaríamos de destacar aqui esta noção de atividade do pensamento – que é atividade do espírito –, pois é o

2 *Idem*, p. 29.

3 *Idem*, p. 43.

que caracteriza tanto a ciência quanto a metafísica que, se se desenvolvem em direções contrárias, uma e outra partem sempre e necessariamente da realidade como tal. O real: eis o que determina, para o espírito, as direções do concreto *ou* do abstrato; aqui o conectivo não é trivial e, com efeito, também poderíamos dizer do concreto *e* do abstrato. Em outras palavras, pela realidade na qual se funda precipua-mente a atividade do espírito, seu caráter movente, ciência e metafísica se deparam, a um só tempo com o abstrato e com o concreto e, nisto, traduzem o confronto entre matéria e espírito. Neste sentido é que Bergson inicia sua conferência de 1911, *L'intuition philosophique*, com a seguinte constatação: “parece-me que, neste momento, a metafísica busca simplificar-se, ela busca aproximar-se cada vez mais da vida”⁴ e, acrescentaríamos nós, do concreto, da realidade, do mundo. Este ponto de partida ganha todo significado no parágrafo final da mesma conferência, que nos permitiremos transcrever integralmente:

Se este conhecimento se generaliza, não será apenas a especulação que dele se beneficiará. A vida de todo dia poderá, com isto, ser novamente reaquecida e iluminada. Pois o mundo no qual nossos sentidos e nossa consciência habitualmente nos introduzem não é mais que a sombra de si mesmo; e ele é frio como a morte. Nele tudo se ajeita para nossa maior comodidade, mas aí tudo se encontra num presente que parece recomeçar incessantemente; e nós mesmos, reconfortados artificialmente à imagem de um universo não menos artificial, percebemo-nos na instantaneidade, falamos do passado como se do que foi abolido, enxergamos na lembrança um fato estranho ou, em todo caso, estrangeiro, um resgate do espírito

4 Idem, p. 117.

pela matéria. Retomemo-nos, ao contrário, tal como somos, num presente espesso e, ademais, elástico, que podemos indefinidamente dilatar para trás fazendo recuar cada vez mais longe a tela que nos mascara a nós mesmos; retomemos o mundo exterior tal como ele é, não apenas na superfície, no momento atual, mas em profundidade, com o passado imediato que o precipita e que lhe imprime seu elã; habituemo-nos, numa palavra, a ver todas as coisas *sub specie durationis*: tão logo o façamos, o enrijecido se distende, o entorpecido desperta, o morto ressuscita em nossa percepção galvanizada. As satisfações que a arte só dará aos favorecidos pela natureza e pela fortuna e que, somente aos poucos, a filosofia compreendida deste modo nos oferecerá a todos, a todo momento, insuflando novamente vida nos fantasmas que nos cercam e nos revivificando a nós mesmos. Com isto, ela se tornaria complementar à ciência, tanto na prática como na especulação. Com suas aplicações que visam somente a comodidade da existência, a ciência nos promete o bem-estar e, para além deste, o prazer. Mas a filosofia poderia já nos oferecer a alegria.⁵

Platão, em cuja filosofia as imagens desempenham um papel tão importante quanto o que desempenham na filosofia de Bergson, parece ter colocado em cena esta mesma dinâmica da atividade do pensamento que se revela pelo confronto entre matéria e espírito, ou seja, entre bem-estar e alegria, entre abstração intelectual e vida concreta ou, em suma, entre *práxis* e *theoria*. No diálogo *Teeteto*, ao caracterizar as relações públicas e privadas que os filósofos entretêm com seus semelhantes, Platão lança mão da célebre anedota envolvendo Tales de Mileto. Diz Sócrates a Teodoro:

5 *Idem*, p. 142.

Tales observava os astros e, tendo os olhos voltados para o céu, acabou por cair num poço. Diz-se que uma serviçal trácia, sutil e espirituosa, que passava por ali, achou nisso muita graça, dizendo que ele se aplicava tanto em saber o que se passava nos céus que não atentava para o que tinha diante de si, e sequer para aquilo que tinha a seus próprios pés. A mesma troça se aplica a todos aqueles que passam a vida a filosofar. Com efeito, tais homens não conhecem nem seu próximo nem seu vizinho, não sabem o que eles fazem e mal distinguem se são homens ou criaturas de uma outra espécie; mas o que pode ser o homem e o que tal natureza deve fazer ou suportar para distinguir-se de outros seres, eis o que eles buscam e se esforçam por descobrir.⁶

Esta passagem nos parece exemplar, sobretudo porque oferece da filosofia uma imagem que, certamente, é das mais marcantes e precisas. Notemos que, nela, nada é desvalorizado; nenhum elemento prevalece sobre outro em dignidade: Tales, o poço, os céus, a sutil e espirituosa serviçal trácia. Se lembrarmos ainda de que, para Bergson, a filosofia é “entrar no que se faz, acompanhar o movimento, adotar o devir que é a vida das coisas”, que para ele “filosofar é um ato simples” porque o filósofo não obedece nem comanda, mas busca simpatizar⁷, bem poderíamos afirmar que também ele diria que a filosofia é, de fato, isso!

Muito atenta à realidade, às coisas com as quais lida para sobreviver, a escrava não pode, a ela simplesmente não é dado perscrutar os céus, o que, aliás, retira da passagem toda a possibilidade de ver em sua troça qualquer traço de rancor

6 PLATÃO. *Théétète*. Trad. e notas de Émile Chambry. Paris, Flammarion, 1967, p. 109 (174b).

7 Ver BERGSON, Henri. *Op. cit.*, p.138-9.

ou amargura contra a classe de Tales; seu riso é inocente e, diríamos mesmo, puro. Seus passos são seguros, ela chegará sempre ao seu destino pelo caminho mais curto e sem vacilar. Ela caminha, assim, inadvertidamente em meio às coisas e, indiferente a elas, vive. Através da tela sobre a qual o real é projetado para ela, a escrava vê o mundo todos os dias muito nitidamente e, sem a espessura que ele assume quando o enxergamos com clareza, passa-lhe a vida ou, antes, a vida desliza, ela escorre na superfície das coisas. Já Tales não é tão razoável em seu proceder. Seu olhar está direcionado para outro lugar: para além daquilo que se passa a seus pés, para além de tudo o que se lhe avizinha imediatamente e mesmo de seus arredores. E por isso cai no poço. O poço, gritante para a escrava é, para Tales, a surpresa, é o inesperado. Mas cair no poço, por jocosa que seja a situação, não diminui nem desvaloriza o filósofo: diríamos que, ao contrário, cair no poço é precisamente penetrar mais radicalmente, dessa maneira que não pode a escrava, no concreto; é, em suma, *cair no real*, e isso, de fato, não é dado a ela. De tão próxima de seus arredores, de tão evidente que para ela são as coisas, nada para ela nelas espanta e, com isso, permanecem inertes para elaas *coisas mesmas*. Mas Tales, com a visão voltada para os céus, se espanta – e certamente se machuca – com o real. A realidade atinge em cheio o pensador e, por isso, podemos afirmar que a contemplação dos orbes e a busca por compreender a ordem celeste é a maneira mais radical de comprometer integralmente com o real e com o mundo a vida. Se vale ainda – e toda grande filosofia parece nos levar a acreditar que ainda vale – a máxima segundo a qual a filosofia começa com o espanto (*thaumátzein*), ela só vale porque a natureza (*a physis*), como bem percebeu Heráclito,

ama esconder-se. Lembremo-nos, ainda que apenas de passagem, do belo ensaio, *Le voile d'Isis*, em que Pierre Hadot se debruçou sobre o tema.

Um dos textos mais luminosos que a edição iniciada recentemente das *Obras Completas* de Georges Canguilhem nos dá a conhecer é sua resenha do livro de Alain, *Onze chapitres sur Platon*, cujo título é “O sorriso de Platão”. A imagem do sorriso nos é oportuna: ela nos dá a refletir a respeito de certa atitude diante do mundo, certa atitude do pensamento nesta justa sempre recomeçada com o real, enfim, a velha confrontação entre *theoria* e *práxis* que, parece-nos, encontra no racionalismo de Bachelard, como também no de Canguilhem, uma forma muito bem elaborada. O contexto é de uma penetrante análise de como se comporta o pensamento quando a realidade “concreta” se abate sobre o pensador. “A alma da vida de Platão, é Sócrates”, afirma Canguilhem, ressaltando um fato que, diante desta afirmação, deixa absolutamente de ser trivial: “Platão viu Sócrates morrer”. Com sua lira e com a injunção a Crítón de não se esquecer de pagar a Asclépio o galo que agora sabem que devem ao deus, o que ensina, afinal, Sócrates aos discípulos que permanecem ao seu lado até o último momento, ensinamento que se propagará por toda posteridade e bem depois? Canguilhem ensaia uma resposta:

É um testemunho contra a imortalidade futura, em favor da eternidade atual. A perfeição é buscada agora, neste lugar e neste momento, e de modo algum pela adição de momentos e de vidas. A mesma filosofia que canta a eternidade nos ensina a não buscar o instante que se segue ao instante. É imediatamente que devo ser sábio, comedido, justo. Platão, a quem é dada comumente a glória por ter separado dois mundos,

sem dúvida é o único que soube ater-se a este mundo, presente e urgente. (...) De uma morte vivida à outra morte pensada, nós temos Platão, pensando para a eternidade e fazendo da morte vida.⁸

Esclarece-se, com isto, o sentido do sorriso: “uma dúvida quanto ao presente e uma modéstia quanto ao futuro”.⁹ E não é precisamente esta dúvida acerca do presente que leva Tales a cair no poço e que se contrapõe à certeza com que a escrava se preserva dessa “queda”? Já não nos surpreende, portanto, o fato de que, como Tales, Sócrates se distingue por aquela mesma coragem teórica; ele é o homem cujo espírito não teme o risco de caminhar perscrutando os céus. Dúvida quanto ao presente e modéstia quanto ao futuro: seguindo agora a imagem de Canguilhem, podemos até ver Tales sorrindo sentado no fundo do poço, espantado com o acontecido, ao passo que a escrava – vencedora – ri dele no rés do chão. Também podemos imaginar Platão sorrir daqueles que riem vitoriosos com a imagem do filósofo que ele legou, estes mesmos que nada enxergam nos céus e para os quais estarão sempre defendidos os orbes. “A metafísica nas coisas positivas é, uma vez mais, Platão”¹⁰, afirma finalmente Canguilhem.

Mas não será questão aqui de definir a filosofia. Contudo, nesta convergência que tentamos esboçar entre Platão e Bergson, através da complementaridade entre ciência e metafísica, ilumina-se um pouco mais a famosa passagem de *La philosophie du non* em que Bachelard afirma que “a ciência

8 CANGUILHEM, Georges. *Oeuvres Philosophiques I – Écrits philosophiques et politiques*. Paris: Vrin, 2012, p. 233.

9 *Idem*, p. 232.

10 *Idem*, p. 237.

pode mudar de metafísica, mas não pode ficar sem metafísica”. Esta é certamente uma injunção ao racionalismo que tem aquelas nuanças de platonismo e de bergsonismo, as mesmas que há em Canguilhem, ele que, já no início de seu artigo *Gaston Bachelard et les philosophes*, afirma: “O filósofo deve sair da caverna filosófica se não quiser condenar-se ao magro repasto de sombras, ao passo que os cientistas não apenas veem como também fazem a luz”.¹¹ E não nos seria interditado enxergar todo o bachelardismo de Canguilhem nesta sua também célebre fórmula de *Le normal et le pathologique*: “A filosofia é uma reflexão para a qual toda matéria estranha serve e, diríamos nós de bom grado, para a qual só serve a matéria que lhe for estranha”.¹² Bachelard, assim como Canguilhem, seu discípulo, ao perceberem o lugar – segundo – e o objeto – estranho – que configuram a reflexão filosófica, fizeram isso que estamos propondo chamar aqui de *filosofia da experiência concreta* e, deste modo, reabilitam Platão precisamente por não fazerem concessão alguma nem ao imediato, nem à evidência primeira, nem aos sentidos e tampouco aos poetas. Noutras palavras, o racionalismo bachelardiano é um platonismo e, diríamos mesmo, nele a atividade do espírito é, ao fim e ao cabo, um idealismo. Num artigo de 1934, nos é dada uma ideia mais precisa deste racionalismo que, em Bachelard, assume as vivas cores de um idealismo especial:

O concreto revela-se como uma promoção do abstrato, já que o abstrato é que fornece os eixos mais sólidos da concretização. A objetividade assim elaborada se dispõe em profundidade sob o fenômeno. O número

11 CANGUILHEM, Georges. *Études d'histoire et de philosophie des sciences*. Paris: Vrin, 1975, p. 187.

12 CANGUILHEM, Georges. *Le normal et le pathologique*. Paris: PUF, 2009, p. 7.

se multiplica e mobiliza. As sucessivas eliminações dos fenômenos gerais e fugazes liberam o espírito das experiências pesadas e diversas. A verdadeira agilidade espiritual se ativa na abstração e na coordenação das ideias. Um idealismo imediato, que recebia intuitivamente as ideias umas ao lado das outras, era um idealismo monótono, porque a única ação do espírito consistia em receber. O idealismo discursivo, que coordena e subordina as ideias, começa com lentidão e dificuldade; mas seu inacabamento é uma promessa de futuro, a consciência de sua primeira fraqueza é uma promessa de vigor. O espírito dinamizado toma consciência de si em sua retificação. Diante do real entregue à objetividade, o espírito pensa a objetividade, isto é, desprende-se de seu próprio pensamento. Diante da realidade organizada, o espírito assume uma estrutura. Adquire o hábito da idealização.¹³

Como em Platão, o idealismo bachelardiano é uma atividade do espírito, e isto engendra os eixos de sua epistemologia. No mesmo ano em que é publicado este *Idealismo discursivo*, aparecia também *Le nouvel esprit scientifique*, em cujas primeiras páginas Bachelard não apenas afirmava que a ciência não tem filosofia que ela merece, mas ainda que a ciência cria filosofia, postulando a partir daí aquela impureza metafísica como primeira tarefa que a ciência contemporânea impõe à meditação filosófica. Daí porque ele pode também afirmar que:

A meditação metafísica deve começar com paciência, com longa disciplina, a esclarecer o ser na perda do ser, numa espécie de *cogito* negativo, num pensamento que se abstrai, num pensamento que se recusa, que

13 BACHELARD, Gaston. *Estudos*. Trad. bras. ligeiramente modificada. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008, p. 81.

insiste em diminuir. A hierarquia das ideias é então visível numa anarquia progressiva; as últimas amarras mostram os vínculos essenciais. O espírito, assim, se vê melhor no limite de si mesmo.¹⁴

A metafísica bachelardiana, tanto em sua filosofia científica como em sua filosofia literária, se formula como uma promoção do concreto; a “metafísica impura” é, uma vez mais, Platão. E esta perspectiva se mantém até os últimos trabalhos do filósofo. Em 1949, lemos em *Le rationalisme appliqué*: “Se agora nos dispusermos a tomar em consideração a *atividade espiritual* seguindo no tempo o desdobramento dos processos de pensamento, veremos que a coexistência de pensamentos experimentais reunidos numa técnica estão submetidos à dependência da coerência racional de pensamentos teóricos”. E alguns anos mais tarde, em *Le matérialisme rationnel* (1953), parece, com efeito, emergir todo o bergsonismo de que o pensamento de Bachelard está impregnado¹⁵:

Parece-nos, portanto, necessário estudar verdadeiramente *o materialismo da matéria*, o materialismo instruído pela enorme pluralidade de matérias diferentes, o materialismo experimentador, real, progressivo, humanamente instrutor. Veremos que, depois do fracasso das experiências racionalistas prematuras, constituiu-se verdadeiramente, na ciência contemporânea, um *racionalismo materialista*. (...) O materialismo, também ele, entrou numa era de racionalismo ativo. Acaba de aparecer nas doutrinas científicas uma *química mate-*

14 *Idem*, p. 84.

15 A respeito da relação deste bergsonismo de Bachelard, penso que nos dão razão os estudos de Marie Cariou. Ver: *Bachelard et Bergson*. Paris, PUF, 1995; e seu artigo “Continuité ou discontinuité, un faux problème?”, em *WORMS*, Fr. et WUNENBURGER, J.-J. *Bergson e Bachelard, continuité et discontinuité*. Paris, PUF, 2008, p. 3-24.

mática no estilo mesmo em que falamos de uma *física matemática*. O racionalismo dirige as experiências sobre a matéria, ele ordena uma multiplicidade incessantemente crescente de matérias novas. Simetricamente ao *racionalismo aplicado*, podemos muito bem falar, agora, de um *materialismo ordenado*.

O que sobressai, portanto, deste racionalismo, que é, aliás, um dos aspectos mais marcantes da assim chamada epistemologia francesa, é precisamente o caráter normativo que advém dessa ordenação racional em que cooperam a razão e experiência, determinando para ela sua própria função como filosofia, ou seja, *judgar*. É o que está em jogo quando Bachelard afirma, na conferência em que reivindica para as ciências seu valor de engajamento, que “um método científico é um método que busca o risco. Seguro do que conquistou, ele se arrisca numa conquista. A dúvida está à frete dele e não atrás, como na vida cartesiana. É o que me permite afirmar, sem grandiloquência, que o pensamento científico é um pensamento engajado. Ele coloca incessantemente em jogo sua própria constituição”.¹⁶ Ora, é a norma que determina o valor. É a ideia que orienta a aplicação, por mais que as conquistas sejam sempre provisórias, por mais que a surpresa do risco e do fracasso seja o que anima a pesquisa. E talvez aqui já devêssemos dizer que não apenas o racionalismo, mas a filosofia inteira de Bachelard seja uma filosofia *da experiência concreta*.

“Racionalista? Eis o que tentamos nos tornar!”, diz a famosa passagem de *L'eau et les rêves*.¹⁷ Canguilhem, no Prefácio à coletânea *L'engagement rationaliste*, ressalta que “o

16 BACHELARD, Gaston. *L'engagement rationaliste*. Paris, PUF, 1978, p. 39.

17 Paris: José Corti, p. 10.

racionalismo polêmico tem uma radicalidade diferente da polêmica racionalista” e que “para esperar tornar-se racionalista é necessário mais que uma preocupação em desvalorizar os preconceitos: é preciso a vontade de valorizar a dialética do desjulgamento [*déjugement*]”.¹⁸ Valorizar a dialética do desjulgamento, eis o que insere radicalmente o racionalismo nas coisas positivas, eis o que o torna, diríamos mesmo, inseparável da experiência concreta. Pois o racionalismo significa uma luta por tornar-se cada vez mais racional, daí sua agressividade. A dialética do desjulgamento é interior ao racionalismo. Devemos dar novamente razão a Canguilhem: trata-se, com efeito, de uma “revolução permanente”. Para tanto é necessário aquele “tônus racionalista”, que ativa e dinamiza permanentemente o espírito, pois, pelas revoluções espirituais, “o homem se torna uma espécie mutante”, que sofre se não mudar e que, portanto, “tem necessidade de necessidade”.¹⁹ O conceito bergsoniano de duração se aplicaria, então, à epistemologia bachelardiana: a dinâmica, a atividade, a mudança, *dura*; e não poderíamos até mesmo fazer cooperar aquele tônus como um elã racionalista? A razão só vive enquanto puder colocar em ação sua essencial *função de turbulência e agressividade*: “Consequentemente, penso que se devêssemos definir o racionalismo, seria necessário defini-lo como um pensamento claramente recomeçado, e recomeçado a cada dia. Não se pode fundar o hoje sobre o ontem, se formos verdadeiramente racionalistas”.²⁰ Aquela dúvida quanto ao presente e a modéstia quanto ao futuro,

18 CANGUILHEM, Georges. “Préface”. In: BACHELARD, Gaston. *L’engagement rationaliste*. Paris, PUF, 1978, p. 6.

19 BACHELARD, Gaston. *La formation de l’esprit scientifique*. Paris: Vrin, 1970, p.16.

20 BACHELARD, Gaston. *L’engagement rationaliste*. Paris, PUF, 1978, p. 49.

que Platão nos ensina ao fazer da morte vida, não elimina, para o racionalismo, a crítica do passado.

Ora, um racionalista sem problemática, é uma razão que não pode respirar; ele sufoca, e cai no dogmatismo; é um homem da noite que continua em sua confortável existência e que, conseqüentemente, não faz a sua obra essencialmente crítica, uma obra essencialmente crítica que deve procurar pacientemente os defeitos das organizações assumidas e que deve compreender o que é a atividade dialética, que deve fazer experiências.²¹

Ressaltemos, por fim, que esta “filosofia da experiência concreta” é, com efeito, uma filosofia aplicada, no mesmo estilo que o é o racionalismo da ciência. Para ultrapassar os limites de um pensamento estritamente epistemológico é que quisemos identificar o racionalismo bachelardiano como um idealismo, pois esta filosofia é, em suma, um exercício. Neste sentido é que não devemos nos esquecer aqui da figura de Jean Cavallès, para quem “a ciência é uma criação humana sobre a qual, doravante, o espírito humano deve se instruir, se construir”. Daí a lição do filósofo-matemático: “É preciso transformar toda contestação em demonstração”.²² Contra o grito de contestação, é o sorriso da demonstração. Também em Cavallès temos a demonstração de que, como a poesia, a ciência é um exercício. É o que ressalta Canguilhem numa conhecida conferência de 1967:

Cavallès, filósofo combatente, ensina aos homens ditos de ação que a ação não é uma prática empírica inconstante e covarde (*lâche*). Cavallès, filósofo mate-

21 *Idem*, p. 51.

22 *Idem*, p. 189.

mático –que se nutria de poesia, que citava Rimbaud em suas lições sobre a experiência, que dizia que pensava encontrar-se no mundo do *Bateau Ivre* contemplando pela primeira vez o porto de Strasbourg – ensina aos terroristas literários que antes de ser a irmã do sonho, a ação deve ser filha do rigor.²³

Não é irrelevante o lugar que à figura de Cavallès é reservado na obra de Bachelard, como não é trivial que precisamente esta figura assuma em sua obra este lugar. Se, para Bachelard, o racionalismo é uma filosofia engajada; se há, como insiste o filósofo, um “valor de engajamento” no pensamento científico, isso parece refletir tão somente aquilo que a filosofia sempre se esforça em formular: que o pensamento é, na verdade uma prática, e que o fosso que tentamos abrir entre a *práxis* e a *theoria*, na verdade não há. De Sócrates a Cavallès, é o exemplo a prova da filosofia, e aí, diria Bachelard, o risco é efetivamente total. A conclusão que este racionalismo parece nos impor deve deixá-lo *aberto*. Assim, parafraseando Albert Camus, que não era de modo algum um terrorista literário, diríamos por fim que só há, em nossa época, um problema filosófico verdadeiramente sério: o engajamento. Pois a questão fundamental da filosofia parece sempre ter sido esta: entre a teoria a prática, entre a ideia e vida, o exemplo preenche o espaço.

23 CANGUILHEM, Georges. *Vie et mort de Jean Cavallès*. Paris: Allia, 2002, p. 30.

« LE BERCEAU DE LA MAISON » : LA CRITIQUE BACHELARDIENNE DE L'« ÊTRE JETÉ DANS LE MONDE »

Julien Lamy¹

*« Ce n'est pas de l'homme de la rêverie qu'on peut dire
qu'il est « jeté au monde ». Le monde lui est tout accueuil ».
Bachelard².*

Je propose, dans le cadre de cette courte étude, d'apporter un modeste éclairage à la subtile question de l'habiter, en interrogeant le rapport possible de Bachelard à Heidegger à propos de la façon dont l'homme s'enracine dans un espace habitable. Il s'agira notamment de revenir sur la ligne de fracture que l'on semble constater en première approximation entre les deux philosophes, Bachelard examinant les ressorts d'une habitation heureuse de l'espace dans la dimension accueillante de la maison, pendant que Heidegger insisterait au contraire sur la dimension d'un être jeté au dehors, exposé au déracinement comme à l'angoisse.

« Berceau de la maison » vs. être « jeté dans le monde ».

Pour appuyer et nourrir cette enquête, nous partirons d'un texte bachelardien décisif en ces matières, tiré de *La poétique de l'espace* à l'occasion du chapitre consacré à la maison

1 Université Lyon 3

2 G. Bachelard, *La poétique de la rêverie*, Paris : PUF, 1960, 5^e édition « Quadrige », 1999, p. 135.

– texte qui retiendra tout particulièrement notre attention dans la mesure où il permet d’amorcer de manière indirecte l’élucidation du rapport entre Bachelard et Heidegger sur les questions de l’espace et de l’habiter. Nous restituerons ici dans son intégralité le passage clé, dont il convient de remarquer que certains éléments en seront repris et prolongés ultérieurement dans les analyses des *Fragments pour une poétique du feu*³. Voici ce que nous dit Bachelard :

« Avant d’être « jeté au monde » comme le professent les métaphysiques rapides, l’homme est déposé dans le berceau de la maison. [...] De notre point de vue, du point de vue du phénoménologue qui vit des origines, la métaphysique consciente qui se place à l’instant où l’être est « jeté dans le monde » est une métaphysique de deuxième position. Elle passe par-dessus les préliminaires où l’être est l’être-bien, où l’être est déposé dans un être-bien [...] Pour illustrer la métaphysique de la conscience, il faudra attendre les expériences où l’être est jeté dehors, c’est à dire dans le style d’images que nous étudions : mis à la porte, hors de l’être de la maison, circonstances où s’accumulent l’hostilité des hommes et l’hostilité de l’univers. Mais une métaphysique complète, englobant la conscience et l’inconscient doit laisser au dedans les privilèges de ses valeurs. Au-dedans de l’être, dans l’être du dedans, une chaleur accueille l’être, enveloppe l’être »⁴.

Dans ce texte, nous voyons que Bachelard oppose la maison, comprise comme principe essentiel de l’habiter, à la dimension de l’être-au-monde, plus précisément de l’être-je-té-dans-le-monde, compris comme objet d’une métaphysique

3 G. Bachelard, *Fragments pour une poétique du feu*, Paris, PUF, 1988.

4 G. Bachelard, *La poétique de l’espace*, Paris : PUF, 1957, réédition 2001, p. 26.

de seconde position, c'est à dire, dans le style même de Bachelard, dans la perspective d'une métaphysique abstraite.

Toute une série de questions nous interpelle ainsi d'emblée, auxquelles nous nous efforcerons d'apporter des éléments de réponse en croisant les références textuelles. Premièrement, il s'agit de se demander sur quoi se fonde l'opposition proposée par Bachelard entre la maison et l'être-jeté-dans-le-monde. Faut-il y déceler une distinction entre deux façons de comprendre le rapport à l'espace, l'une fondée sur un principe d'accueil, l'autre insistant sur une dimension d'hostilité ? Son principe réside-t-il simplement dans l'opposition entre un espace vécu sur le mode du bien-être et un rapport au monde qui se comprendrait dans l'horizon d'une hostilité de l'univers et de l'homme ? Faut-il comprendre l'être-jeté au monde comme simple expulsion de l'être au dehors, pendant que la maison permettrait au contraire à l'homme de se ressaisir au dedans, de se blottir dans une intimité propre ? Par ailleurs, en taxant la métaphysique de l'être-jeté de métaphysique de la conscience, Bachelard nous propose-t-il de considérer l'habitation sous l'angle, sinon de l'inconscient, du moins de quelque chose qui relèverait de l'anté-perceptif et du pré-réflexif ? L'habitation ne renverrait-elle qu'à l'« homme nocturne », animé par les puissances souterraines de l'inconscient, sans laisser de place à toute forme de cogito ? Finalement – c'est le second ordre de questionnement – peut-on identifier de façon claire et distincte *qui* est visé par la critique bachelardienne ? Si la thématique de l'être-jeté-dans-le-monde semble nous renvoyer directement à la terminologie comme au style de Heidegger, faut-il en conclure que Bachelard vise directement la philosophie heideggérienne ? Ou alors nous faut-il supposer qu'il s'agit là d'une référence biaisée à Heidegger, à travers la réception de la pensée heideggérienne dans la pensée française du 20^e siècle, notamment l'existentialisme ? En somme, Bachelard

porte-t-il ici une attaque directement tournée vers Heidegger ou mène-t-il une charge contre la vulgate existentialiste française, qui reprendra nombre de thèmes heideggériens en les infléchissant, voire en trahissant dans une certaine mesure la pensée du philosophe allemand ?

Pour apporter des éléments de réponse à ces questions, dont l'un des enjeux majeurs nous semble résider dans la possibilité d'une « connivence secrète et subtile » entre Bachelard et Heidegger quant à la façon dont l'homme habite le monde, nous procéderons en trois temps. Nous examinerons en premier lieu la façon dont Bachelard fait de la maison l'archétype de l'habitation heureuse, à partir de l'image du « berceau » de la maison. Puis, dans un second temps, nous interrogerons la métaphysique de l'« être-jeté » comme opposition de l'homme et du monde, en essayant d'en identifier les sources. Nous reviendrons alors, dans un dernier temps, sur la proposition bachelardienne pour une métaphysique concrète, pensée comme adhésion au monde à partir de la rêverie poétique.

La maison comme image princeps de l'habitation heureuse.

Commençons par examiner la façon dont Bachelard analyse la maison, en tant que principe d'intégration permettant un enracinement de l'homme face aux risques de dispersion.

Le contexte général de la réflexion bachelardienne dans *La poétique de l'espace*, au chapitre intitulé « La maison. De la cave au grenier. Le sens de la hutte », est celui d'une étude des valeurs de l'espace intérieur à partir des images de la maison. Il s'agit d'examiner les images de l'intimité protégée, nous renvoyant non seulement aux souvenirs des maisons où nous avons trouvé abri mais aussi aux maisons

que nous avons rêvées d'habiter. Bachelard souligne dans cette perspective la nécessité de ne pas reconduire exclusivement la valorisation de la maison aux maisons réelles qui nous ont offert un abri. Si l'on ne peut manquer de rappeler que « *la maison est une retraite, un refuge, un centre* »⁵, ainsi que le soulignait déjà *La terre et les rêveries du repos* en 1948, il ne faut toutefois pas simplement considérer des demeures actuelles ou passées, dans lesquelles nous pourrions ou aurions pu trouver un refuge concret, pour comprendre la valeur principielle de la maison. Notre « topophilie », c'est à dire notre attachement à des lieux, se comprend aussi bien dans notre rapport aux maisons dans lesquelles nous avons vécu que dans le rapport aux maisons qui ont été l'objet de nos rêveries. C'est pourquoi Bachelard souligne qu'il ne s'agit pas pour lui de décrire des types d'habitation, d'analyser objectivement des faits ou encore de rendre compte d'impressions subjectives. Il faut dépasser les problématiques descriptives, objet du géographe ou de l'ethnologue dont le travail consiste à restituer dans l'objectivité des faits la variété des divers types d'habitation observables, « *pour atteindre les vertus premières, celles où se révèlent une adhésion, en quelque manière, native à la fonction première d'habiter* »⁶. En philosophe qui se veut phénoménologue, qui cherche à revivre des origines, Bachelard s'efforce de retrouver quelque chose de natif, c'est à dire quelque chose qui soit de l'ordre d'un « germe » de notre « attachement » à des lieux d'élection. Il s'agit de voir « *comment nous habitons notre espace vital en accord avec toutes les dialectiques de la vie, comment nous nous enracinons, jour par jour, dans un "coin du monde"* »⁷.

La question se pose dès lors de savoir comment s'opère

5 G. Bachelard, *La terre et les rêveries du repos : essai sur les images de l'intimité*, Librairie José Corti, 1948, réédition 2004, p. 117.

6 G. Bachelard, *La poétique de l'espace*, *op. cit.*, p. 24.

7 G. Bachelard, *La poétique de l'espace*, *op. cit.*, p. 24.

notre enracinement dans un coin du monde, dans la mesure même où cet enracinement ne consiste pas à s'enfermer dans un lieu concret que l'on pourrait circonscrire et décrire de façon objective. Quel est donc le principe de notre attachement à un lieu de séjour privilégié, si cet attachement ne dérive pas simplement d'impressions subjectives ou de raisons pragmatiques, de la sensibilité ou de l'intellect ? Faut-il comprendre que notre « topophilie » se fonde, se constitue et se développe sur un principe *a priori*, originaire, non dérivé de l'expérience ? Par ailleurs, si notre attachement aux lieux de séjour relève d'un principe *a priori*, de quelle nature cet *a priori* peut-il bien être ? S'agit-il de quelque catégorie inscrite dans une structure invariable de l'esprit humain ou faut-il considérer un *a priori* d'une autre nature, relatif aux valeurs oniriques immémoriales qui caractériseraient l'âme humaine ?

Pour Bachelard, en ce qui concerne l'habitation et l'espace vécu, il importe de souligner que la maison précède l'univers. Alors même que nous aurions tendance, du point de vue de la réflexion abstraite, à considérer qu'il y a d'abord le monde, puis la maison que nous pouvons situer sur fond d'un monde déjà-là, il s'agit ici d'inverser le regard de l'appréciation. La maison précède le monde pour le sujet du verbe habiter. C'est elle qui est première. Bachelard va même jusqu'à affirmer que la maison est un premier monde pour l'homme : « *la maison est notre coin du monde. Elle est – on l'a souvent dit – notre premier univers. Elle est vraiment un cosmos* »⁸. C'est que le gîte, l'espace habité, se comprennent dans le sens d'un non-moi qui protège le moi face au non-moi autrement radical qu'est le monde extérieur, comme le soulignait déjà *La terre et les rêveries du repos* en rappelant la dimension cosmique d'une maison qui nous offre une protection contre l'inhumain, dans le cadre d'une dialectique

8 G. Bachelard, *La poétique de l'espace*, *op. cit.*, p. 24.

de l'intimité et de l'Univers⁹. Or c'est justement là que se joue la valeur fondamentale de la maison, dont tout espace habité porte la marque essentielle. La dimension transitionnelle de la maison, comme intermédiaire entre l'intimité du moi et l'extériorité du monde, souligne à la fois sa réalité et sa virtualité, sa valeur positive et sa valeur onirique, liées l'une à l'autre. La maison a une valeur d'onirisme irréductible, qui se conjugue avec sa valeur positive de refuge. En ce sens, la maison convoque les souvenirs par la mémoire mais surtout des images par l'imagination. Elle nous renvoie par la rêverie à de l'immémorial, Bachelard précisant alors qu'il n'y a pas dissociation mais travail mutuel, solidarité de la mémoire et de l'imagination.

Or ce qu'il nous faut comprendre ici, c'est que le vécu de l'espace habité ne s'opère pas essentiellement par le canal des perceptions ou des impressions présentes. Tout nous renvoie dans une certaine mesure à quelque chose qui serait de l'ordre de l'anté-perceptif et du pré-réflexif. Comme le souligne Bachelard :

« Ainsi la maison ne se vit pas seulement au jour le jour, sur le fil d'une histoire, dans le récit de notre histoire. Par les songes, les diverses demeures de notre vie se compénètrent et gardent le trésor des jours anciens. Quand, dans la nouvelle maison, reviennent les souvenirs des anciennes demeures, nous allons au pays de l'Enfance Immobile, immobile comme l'Immémorial. Nous vivons des fixations, des fixations de bonheur. Nous nous réconfortons en revivant des souvenirs de protection »¹⁰.

9 G. Bachelard, *La terre et les rêveries du repos*, *op. cit.*, p. 130. Bachelard précise que la maison fait notamment en sorte que notre nuit soit humaine, contre la nuit inhumaine.

10 G. Bachelard, *La poétique de l'espace*, *op. cit.*, p. 25.

Il faut donc relativiser le vécu factuel de l'habitation dans la linéarité de la vie quotidienne, pour saisir toute la verticalité de l'habitation impliquée par l'entrelacs des songes et des souvenirs, qui nous renvoient à de l'immémorial. Or les souvenirs impérissables des anciennes demeures, dont on ressent d'emblée les bienfaits rassurants et réconfortants selon Bachelard, tiennent au fait que le souvenir est revécu sur le mode de la rêverie. Les maisons aimées dont on se souvient, on ne les revit pas simplement sur le mode d'une image reproductrice, qui restituerait simplement ce qu'on y a vécu dans le temps horizontal du quotidien. Tout tourne ici autour de la rêverie. C'est la rêverie qui constitue le principe liant des expériences, des pensées, des souvenirs et des rêves de l'homme. Et le bienfait supérieur de la maison, ainsi que le souligne Bachelard, c'est d'abriter les rêveries et de protéger le rêveur, dans la mesure où « *la maison nous permet de rêver en paix* »¹¹. C'est pourquoi Bachelard peut affirmer que la maison est puissance d'intégration qui permet à l'homme de se prémunir contre la dispersion au dehors :

« La maison, dans la vie de l'homme, évince des contingences, elle multiplie ses conseils de continuité. Sans elle, l'homme serait un être dispersé. Elle maintient l'homme à travers les orages du ciel et les orages de la vie »¹².

Nous faisons avec la maison l'expérience primaire – voire originaire – de l'abri et de la protection, dans une chaleur qui accueille et enveloppe l'être « dans le giron de la maison »¹³. La rêverie nous permet ainsi de participer à la chaleur protectrice de la maison, notamment de la maison

11 G. Bachelard, *La poétique de l'espace*, *op. cit.*, p. 26.

12 G. Bachelard, *La poétique de l'espace*, *op. cit.*, p. 26.

13 G. Bachelard, *La poétique de l'espace*, *op. cit.*, p. 26.

natale. Il s'agit de revivre la valeur protectrice de la maison et d'y participer de tout son être, non pas simplement de s'en souvenir. Dans cette perspective, Bachelard souligne l'importance des espaces de l'intimité pour notre histoire propre, l'espace aimé ayant plus de profondeur que la seule localisation des souvenirs dans le temps, lesquels ne nous livrent qu'une histoire externe et socialisée, inscrite dans les cadres de la vie active. La maison renvoie aux espaces intimes, dont l'être est bien-être, dont les valeurs sont essentiellement des valeurs d'abri. Dans *La terre et les rêveries du repos*, que nous avons déjà convoqué, Bachelard avait déjà souligné le lien étroit qui unit la maison et l'intimité. Car qu'est-ce que la maison natale, si ce n'est « *la maison de l'intimité absolue, la maison où l'on a appris le sens de l'intimité* »¹⁴ ? Or c'est bien cette thématique que reprend *La poésie de l'espace*, dans la mesure où Bachelard y souligne que la maison natale est la maison qui imprime en nous les fonctions d'habiter, en nous apprenant le sens non seulement de l'intimité solitaire (la chambre, le grenier, les coins) mais aussi de l'intimité partagée avec d'autres hommes, la maison natale n'étant pas vide mais marquée par les être dominants de notre espace intime (les parents, la fratrie, les aïeuls). Il y a une trace, une empreinte de la maison natale en nous, qui ne relève pas du simple souvenir d'une expérience positive : « *les maisons à jamais perdues vivent en nous. En nous, elles insistent pour revivre, comme si elles attendaient de nous un supplément d'être* »¹⁵. Toutefois, pour saisir comment la maison natale et l'enfance restent vivantes en nous, il faut se placer sur le plan de la rêverie et non sur celui des faits. Notre attachement à la maison natale se comprend mieux à partir des songes qu'à partir des souvenirs ou des pensées. Du point de vue de la méditation des espaces de l'intimité, il faut passer du niveau

14 G. Bachelard, *La terre et les rêveries du repos*, op. cit., p. 110.

15 G. Bachelard, *La poésie de l'espace*, op. cit., p. 65.

des souvenirs détaillés des êtres et des habitudes du corps aux souvenirs de songes.

Que faut-il comprendre par-là ? Quelles sont les conséquences du renvoi de la maison natale aux souvenirs de songes ? Il s'agit, semble-t-il, de reconduire la maison et surtout la maison natale à la maison onirique. C'est en tout cas ce que suggère explicitement Bachelard, en précisant que « *la maison natale est plus qu'un corps de logis, elle est un corps de songes* »¹⁶. Il s'agit en somme de souligner l'importance fondamentale de l'habitation rêvée de la maison natale, qui devient par les songes et la rêverie une maison onirique. Par la rêverie, nous revivons la maison natale, nous habitons oniriquement la maison disparue comme nous y avons rêvé. Par les valeurs de songes, nous introduisons une permanence plus durable qui va au-delà de la contingence des souvenirs de la maison réelle. La maison onirique nous enracine, elle enracine plus profondément nos souvenirs, sur le terrain des songes et des rêveries. C'est ainsi qu'au-delà des valeurs de protection s'établissent les valeurs oniriques de la maison, qui perdurent et continuent à vivre en nous même quand la maison n'est plus. Or en durant et en vivant en nous par les songes, la maison nous apporte un équilibre. La maison comme corps d'images donne des raisons de stabilité. C'est ce qui permet à Bachelard, dans le chapitre II de *La poétique de l'espace*, d'introduire sa critique de la vie citadine, plus particulièrement de la façon contemporaine de séjourner dans des lieux qui ne sont que des logements de passage que nous n'habitons pas, parce que nous ne pouvons pas y nicher nos rêveries. Bachelard y insiste : si nous n'habitons pas vraiment ces maisons des villes, tout particulièrement ces appartements sans verticalité propre qui sont emboîtés dans des immeubles, c'est que nous n'y rêvons point, que nous n'y faisons pas l'expérience de l'intimité par laquelle

16 G. Bachelard, *La poétique de l'espace*, *op. cit.*, p. 33.

nous pouvons trouver à loger nos souvenirs, nos rêveries et nos songes. Comme le soulignait aussi *La terre et les rêveries du repos*, « *la vie moderne accepte sans doute la maison comme un lieu de tranquillité, mais il ne s'agit que d'une tranquillité abstraite* »¹⁷, qui relativise voire occulte la dimension onirique et protectrice de la maison. Si la vie réelle ou actuelle ne nous offre pas toujours la possibilité de bien nous enraciner à l'aide de symboles de l'intimité, nous les retrouvons toujours par nos rêveries vers la maison natale.

D'après ce que nous venons de voir en restituant les « lignes de crête » des réflexions bachelardiennes consacrées à la maison, il nous apparaît clairement que pour Bachelard la maison excède largement la seule dimension d'un lieu de séjour offrant des bienfaits immédiats, qu'ils soient de protection ou de confort. Au delà de ces premiers bienfaits, la maison possède une valeur symbolique de refuge et d'abri qui permettent à l'intimité, par la rêverie et les souvenirs de songes, de se loger dans un bien-être ayant de la profondeur. Nous comprenons par-là que la maison doit se comprendre essentiellement dans son fond d'onirisme, comme archétype de la vie repliée sur les espaces intimes. La maison onirique, cette « *très vieille et très simple demeure où nous avons rêvé vivre* »¹⁸, révèle une volonté d'enracinement inscrite dans les profondeurs de l'inconscient humain, une volonté de demeurer en soi, de s'enraciner dans ses rêves, de se fixer en son âme pour se prémunir contre toutes les forces de dispersion qui menacent de condamner la vie à n'être qu'un exil apatride pour un être jeté dans le monde et expulsé au-dehors. Dès lors, par la rêverie, la maison révèle l'intimité, notre bonheur comme notre malheur, et se présente comme un état de l'âme, comme l'une des *images princeps* privilégiées de notre adhésion au monde.

17 G. Bachelard, *La terre et les rêveries du repos*, *op. cit.*, p. 130.

18 G. Bachelard, *La terre et les rêveries du repos*, *op. cit.*, p. 145.

La métaphysique de l'« être-jeté » comme opposition de l'homme et du monde.

Cependant, ayant exposé la façon dont Bachelard pense la valeur principielle des images de la maison pour l'habitation et l'expérience heureuse de l'espace, il nous faut mettre en évidence dans quelle mesure la thématique de l'être jeté dans le monde, en nous renvoyant à l'hostilité du dehors et à l'homme dispersé, peut être qualifiée de métaphysique abstraite. Pour ce faire, il est nécessaire non seulement d'identifier ce qu'il faut entendre par métaphysique de l'être jeté, mais aussi de comprendre en quel sens cette métaphysique de deuxième position, selon l'expression même de Bachelard, manque la dimension topohilique de la relation de l'homme au monde. Ainsi, dans quelle mesure la métaphysique de l'être jeté dans le monde est-elle une métaphysique de la conscience ? Faut-il comprendre qu'il s'agit d'y surdéterminer l'opposition de l'homme et du monde en partant de l'opposition du sujet et de l'objet, du dedans et du dehors ? Dire que l'homme est jeté au monde, n'est-ce pas insister sur l'hostilité du monde vis à vis de l'homme, sur le caractère de menace que le dehors constitue pour le sujet humain ? Faut-il comprendre par-là que la relation de l'homme au monde est essentiellement vécue selon une tonalité affective négative, caractérisée par l'idée d'être dispersé dans l'extériorité et donc d'être exposé aux menaces du monde extérieur ? Par ailleurs – et c'est l'une des questions initiales qui demeure à élucider – *qui* est visé par Bachelard dans sa critique de la métaphysique de l'être jeté dans le monde ? Faut-il y déceler une critique implicite de la philosophie heideggérienne, ou au contraire une charge contre la thématique de la dérélition telle qu'elle sera réactivée dans l'existentialisme français – notamment

avec Sartre – où s'accentuera la dimension d'adversité de la rencontre de l'homme avec un monde dans lequel il n'a pas de place déterminée ?

En première approximation, comme nous l'avons suggéré en liminaires de cette étude et bien que Bachelard n'indique aucune référence dans le passage de *La poétique de l'espace* que nous avons pris comme matière à réflexion, tout nous laisse à penser que la thématique de l'être jeté dans le monde nous reconduise vers Heidegger, que ce soit dans *Être et Temps* (1927) ou dans les *Prolegomènes à l'histoire du concept de temps* (1925). Essayons toutefois d'explicitier les raisons d'une telle tentation, de rendre compte de ce qui peut nous pousser dans une telle direction. Avant toute chose, d'un point de vue terminologique et lexical, on peut constater que les expressions mêmes d'être-au-monde et d'être-jeté-dans-le-monde sont proposées par la traduction française d'*Être et Temps*¹⁹ dans le cadre de la section de l'ouvrage consacrée à « L'analyse fondamentale préparatoire du Dasein », où Heidegger va s'attacher à décrire la structure fondamentale du *Dasein* dans son existence quotidienne. Dans les chapitres II à V de cette section, il va s'agir plus particulièrement de présenter l'être-au-monde comme constitution fondamentale du *Dasein*, comme un existential, un mode d'être propre au *Dasein*. Cependant, bien qu'il s'agisse d'un phénomène unitaire, Heidegger souligne que l'on peut néanmoins distinguer dans l'être-au-monde des moments structuraux que l'on peut analyser : le monde, l'étant, l'être-au. Le mouvement de pensée va ainsi de la mondanéité du monde à l'être-au en tant quel, en passant par l'être-au-monde en tant qu'être-avec et qu'être-soi-même, où l'on trouve les fameuses analyses de Heidegger consacrées à la dictature du « on » et de l'anonymat à laquelle se soumet le *Dasein* dans la quotidienneté. Or c'est justement dans l'analyse du troisième moment structural de

19 M. Heidegger, *Etre et temps*, Paris : Gallimard, 1986.

l'être-au-monde, à savoir l'être-au en tant que tel, qu'intervient plus spécifiquement la question de la déréliction et de l'être-jeté. Dans ce contexte, il va s'agir de penser l'être du « là », ce « là » qui exprime l'ouverture essentielle du *Dasein* au monde. On pourrait d'ailleurs apercevoir ici un premier élément de divergence entre Bachelard et Heidegger, dans la mesure où Heidegger souligne la dimension d'ouverture comme essentielle pour le *Dasein* alors que Bachelard insiste au contraire sur une dimension d'espace replié, non seulement parce qu'habiter consiste à se blottir – « n'habite avec intensité que celui qui a su se blottir »²⁰ – mais aussi parce que « la vie [...] commence enfermée, protégée, toute tiède dans le giron de la maison »²¹. D'un côté donc, nous aurions Heidegger et l'ouverture au monde, de l'autre Bachelard et le repli sur les espaces intimes. On pourrait de même être tenté de poursuivre cette confrontation par la prise en compte de la tonalité affective qui accompagne et « colore » ces deux façons de penser le rapport de l'homme au monde. Comme le laissent transparaître les analyses que nous avons consacrées à la maison, l'espace habité tel que le comprend Bachelard est indissociable du bien-être qui enveloppe une intimité protégée. Par toutes ses valeurs, la maison configure un espace aimé, des lieux privilégiés où nous faisons l'expérience d'un bien-être. Or il semble bien que nous soyons dans une autre « ambiance » avec l'être-jeté dans le monde selon Heidegger. Car l'être-jeté dans le monde se comprend comme déréliction, c'est à dire comme fait pour le *Dasein* d'être abandonné à lui-même, jeté dans le monde sans recours ni protection. Ainsi, donc, nous aurions d'un côté l'insistance bachelardienne sur la chaleureuse intimité de la maison comme premier monde habitable pour l'homme, de l'autre la volonté heideggérienne de souligner

20 G. Bachelard, *La poétique de l'espace*, *op. cit.*, p. 19.

21 G. Bachelard, *La poétique de l'espace*, *op. cit.*, p. 26.

le délaissement d'un *Dasein* comme perdu au milieu du monde, dérégulation à partir de laquelle pourra se penser la question de l'angoisse comme angoisse de l'être-au-monde en tant que tel.

Toutefois, il s'agirait sans doute ici d'une confrontation par trop superficielle des textes, qui demanderait une étude plus détaillée et plus documentée que ce que nous ne ferons qu'esquisser dans cette étude. Par ailleurs, il convient de se méfier de l'entraînement réaliste du langage et de ne pas trop surdéterminer l'usage même des mots au détriment de la compréhension de ce que désigne l'être-au-monde comme être-jeté-dans-le-monde. Car que faut-il en effet entendre par être-jeté-dans-le-monde ? Si l'on se réfère à la première explication du *Dasein* à partir de sa quotidienneté, proposée par Heidegger dans les *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*²², il apparaît que l'être-au-monde doit être distingué de l'être-dans compris comme mode d'être d'un étant qui est dans un autre étant – comme par exemple l'eau est dans un verre. L'être-dans, au sens strict, désigne un rapport d'inclusion spatiale, les deux étants étant dans l'espace et ayant leur lieu propre. Or l'être-à du *Dasein* ne désigne pas un être-dans autre chose, une inclusion spatiale de l'étant-homme dans l'étant-monde. L'être-à de l'être-au-monde concerne la manière d'être du *Dasein*. Et Heidegger de préciser, dans le § 19 des *Prolégomènes*, que l'être-à renvoie à l'habiter, compris ici comme « avoir coutume de quelque chose dont est familier, être-auprès »²³. L'étant que je suis en tant que *Dasein* renvoie au fait que « j'habite, [que] je séjourne tout près du monde au titre de

22 M. Heidegger, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps* (1925), trad. de l'allemand par A. Boutot, Paris : NRF Gallimard, 2006. Cf. plus particulièrement le § 19, intitulé « La constitution fondamentale du *Dasein* en tant qu'être-au-monde. L'être-à du *Dasein* et l'être-dans des choses là-devant ».

23 M. Heidegger, *Prolégomènes*, *op. cit.* p. 232.

ce qui m'est familier »²⁴. Dans cette perspective, être-au-monde au sens de « habiter près de » n'a pas originairement un sens spatial mais signifie « être familier de ». Et si une telle entente de l'habiter n'exclue pas toute « signification locale », dans la mesure où je suis toujours en étant quelque part dans un lieu du monde, cette signification n'est pas originaire. Le fait que je me tiens en un lieu en tant qu'être-au-monde (*Dasein*) diffère de l'être là-devant de la chaise incluse dans un espace localisé. Et c'est bien dans cette perspective que Heidegger développera la question de la préoccupation dans les *Prolégomènes*. La préoccupation, comprise comme souci, se présentera comme un caractère de l'être-à, comme mode d'être du *Dasein* séjournant auprès du monde. Ainsi, l'être-à de l'être-au-monde comme mode d'être préoccupé désigne la constitution d'être fondamentale du *Dasein*. Heidegger en tire deux conséquences : premièrement, que toute relation avec le monde ou avec des choses mondaines se fonde sur le mode d'être du *Dasein* comme être-à ou être-auprès ; deuxièmement, que l'être-à, en tant qu'il détermine le *Dasein* en son être même, doit être regardé comme l'*a priori* de tout rapport déterminé au monde.

Que peut-on en déduire pour notre enquête autour de la critique bachelardienne de la métaphysique de l'être-jeté et que peuvent nous apprendre ces quelques coups de sonde dans les textes de Heidegger ?

En premier lieu, nous y voyons des éléments de confirmation de l'hypothèse selon laquelle la critique bachelardienne ne vise pas directement la pensée heideggérienne. En regard de ce que nous dit Heidegger, on s'aperçoit que l'idée d'être-au-monde ne désigne *in fine* pas fondamentalement l'homme en tant qu'il serait jeté au dehors, dispersé dans un monde dans lequel il serait finalement comme perdu au milieu des choses. Par ailleurs, la critique adressée par Bachelard nous

24 M. Heidegger, *Prolégomènes*, *op. cit.*, p. 232.

renvoie à la métaphysique d'une conscience confrontée à l'hostilité du monde extérieur et de l'univers, ce qui ne semble pas convenir avec la lettre même du texte heideggérien, non seulement parce que le *Dasein* ne se comprend pas dans le sens d'un sujet ou d'une conscience, mais aussi parce que l'être-à qui caractérise le *Dasein* comme être-au-monde se comprend comme un être-auprès impliquant une familiarité avec le monde, un « être familier de ». Dans cette perspective – c'est le deuxième enseignement que nous pouvons retenir de la référence à Heidegger – il me semble que la critique de l'être-jeté-dans-le-monde ne concerne tout au plus qu'une (re)lecture « filtrée », renvoyant à Heidegger de façon biaisée et indirecte. De sorte que la critique bachelardienne viserait plutôt ce que nous qualifierions comme « vulgate » heideggérienne, désignant la réception de certains aspects de la pensée de Heidegger dans l'existentialisme français du 20^e siècle. En ce sens, la critique formulée par Bachelard au profit du « berceau de la maison » concernerait plutôt une certaine réception de Heidegger dans la pensée française que la philosophie heideggérienne en tant que telle. Or nous avons de bonnes raisons de penser que l'existentialisme de Sartre constitue la principale cible visée par Bachelard, bien que ce dernier n'explicite pas un éventuel rapport à Sartre dans les textes qui concernent l'être-jeté dans le monde, alors même que la référence à Sartre est ailleurs récurrente sous la plume bachelardienne – le plus souvent sous l'auspice d'un regard critique, parfois frondeur. Nous devons par conséquent employer, comme pour le rapport à Heidegger, une méthode de lecture indirecte, en essayant de retrouver dans le texte sartrien des indices et des éléments qui nous permettraient d'étayer notre hypothèse de travail. Là encore, il ne s'agira pas d'être exhaustif – ce que nous ne pourrions faire que dans le cadre d'une étude approfondie – mais de poser les premiers jalons d'une telle enquête.

Si l'on interroge en direction des textes sartriens, tout nous porte à regarder d'abord du côté de *La Nausée*²⁵, dont mention est faite à plusieurs reprises chez Bachelard, notamment dans *La terre et les rêveries de la volonté*²⁶ à l'occasion du chapitre intitulé « Les matières de la mollesse. Les valorisations de la boue », où se trouve éucidée une incapacité à accéder au « solidisme » du point de vue de l'imagination matérielle. Avec une pointe d'humour et le sens de la formule qui lui est propre, Bachelard nous dit par ailleurs de *L'Être et le Néant* qu'un Schopenhauer sartrien affirmerait que « le Monde est ma nausée »²⁷. Or si le Monde est l'objet de notre dégoût, selon la lecture que Bachelard fait des textes sartriens, c'est que Sartre nous donne à penser une matière devant laquelle nous sommes essentiellement des spectateurs passifs. Au lieu d'une matière qui appelle le travail manuel de l'être humain, qui active la dynamique d'une volonté de travail par l'imagination matérielle, nous sommes avec Sartre devant une matière informe, visqueuse, qui nous prend dans un vertige et tend à nous engloutir. Dans cette perspective, l'être est jeté dans le monde au sens où la contingence de son existence fait de lui un être menacé par les choses. On est dans une sémantique générale de la menace, de l'être exposé, dont le sentiment est celui d'un englobement imminent par le monde. C'est ce que nous suggère une image de *L'Être et le Néant* citée au chapitre IV de *La terre et les rêveries de la volonté*, par laquelle Sartre nous dit, selon Bachelard, que se perdre dans le monde, c'est se « faire boire par les choses comme l'encre par un buvard »²⁸. Or la façon dont Sartre comprend l'être-au-monde comme un « se perdre dans le monde » sem-

25 J-P. Sartre, *La Nausée*, Paris : Gallimard, 1938.

26 Cf. G. Bachelard, *La terre et les rêveries de la volonté : essai sur l'imagination des forces*, Librairie José Corti, 1948, réédition 2004.

27 G. Bachelard, *La terre et les rêveries de la volonté*, *op. cit.*, p. 112.

28 G. Bachelard, *La terre et les rêveries de la volonté*, *op. cit.*, p. 78.

ble devoir être reconduite à sa définition même de l'homme comme être de projet et comme pour-soi, c'est à dire en tant que conscience comprise comme mouvement de transcendance vers les choses. C'est d'ailleurs bien dans ce contexte de réflexion que *L'Être et le Néant*²⁹ reprend la thématique heideggérienne de l'être-jeté comme être-délaissé. Alors qu'il tente de préciser sa conception de la liberté, Sartre nous dit dans la section intitulée « Liberté et facticité : la situation », que « nous sommes condamnés à la liberté », « jetés dans la liberté, ou, comme dit Heidegger, « délaissés » »³⁰. Sartre désigne alors notre rapport au monde sur le mode du projet, dont dérive le coefficient d'adversité des choses du monde, des en-soi qui constituent le plenum d'être auquel nous avons rapport. Et Sartre d'insister plus particulièrement sur la dimension de menace ou d'hostilité des choses du monde, comme le souligne le passage suivant :

« Le pour-soi se découvre comme engagé dans l'être, investi par l'être, menacé par l'être ; il découvre l'état de choses qui l'entoure comme motif pour une réaction de défense ou d'attaque. Mais il ne peut faire cette découverte que parce qu'il pose librement la fin par rapport à laquelle l'état de choses est menaçant ou favorable »³¹.

Pour Sartre, tout est donc fonction du projet de la conscience ou liberté, qui se pose en face d'un monde qu'elle rencontre et qui lui résiste, qui en tout cas lui intime de réagir. On se trouve dans une configuration qui oppose l'homme et le monde en partant de la liberté qu'est la conscience, ce projet initial ou originaire à partir duquel tout projet secondaire – comme l'escalade d'un rocher ou une simple

29 J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris : Gallimard, « TEL » : 1943.

30 J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, *op. cit.*, p. 530.

31 J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, *op. cit.*, p. 533.

marche en montagne – prend un sens. Cela permet à Sartre de penser notre place dans le monde à partir de la liberté de la conscience. *Ma place*, comme le souligne Sartre, se découpe sur fond de monde et désigne le lieu que j’habite mais aussi la disposition des objets. Et elle ne prend une signification qu’en fonction d’une fin, d’un projet et d’un avenir. On ne peut néanmoins occulter chez Sartre toute l’ambivalence de nature qui caractérise notre place dans le monde. L’espace habité n’a pas par lui-même une dimension d’accueil et de protection, comme c’est le cas pour Bachelard avec la maison. La dimension d’abri, de lieu rassurant ou favori, relève de la contingence et de la liberté, c’est à dire d’une fin que poursuit la conscience, comme par exemple fuir l’existence mondaine ou la foule.

La métaphysique concrète de la rêverie comme adhésion au monde.

Avec Sartre, la valeur de l’espace dans lequel se joue notre existence dépend donc originairement d’une d’indifférence première, celle du fait absolument contingent et inexplicable de notre être-là. Ce serait à partir de ce fait de pure contingence que tout lieu prendrait sens, en fonction du seul projet d’une conscience confrontée au monde des existants bruts. Il serait d’ailleurs intéressant, dans une autre perspective, d’analyser de façon détaillée la coloration affective que prend le rapport de l’homme au monde sous la plume de Sartre, dans la mesure où les dimensions d’adversité et d’hostilité y semblent plus prégnantes que la dimension d’accueil – bien que du point de vue du projet il devrait y avoir une équivalence entre coefficient d’adversité et coefficient d’aide des choses. Si nous glissons ici cette remarque à propos de Sartre, c’est que les textes de *L’Être et le Néant* invitent à disposer les choses du monde selon deux

pôles – menaçantes ou favorables – sans que cela n’implique l’idée d’une familiarité originaire de l’être-auprès des choses (Heidegger) ou celle d’un espace intermédiaire accueillant, dans lequel viendrait se loger l’intimité (Bachelard). Or les dimensions de l’accueil, de la familiarité et de la mise à l’abri semblent devoir permettre de faire converger l’habitation telle que la pensent Heidegger et Bachelard, s’inspirant tous des poètes. Par-delà les différences de doctrine, de langage et de méthode constatables entre les deux philosophes, il semble bien que leur façon de comprendre l’espace et l’être-au-monde se déploie à partir de l’intuition que le monde accueille l’homme et lui préserve une place.

Une telle perspective est d’autant plus manifeste sous la plume de Heidegger dans les textes postérieurs à *Être et Temps*, dont nous n’évoquerons ici que quelques aspects par prudence méthodologique, n’ayant pas médité les textes en question aussi longuement et avec autant d’attention que ceux dédiés par Bachelard à l’espace. Ce que l’on peut retenir de façon générale, c’est que la façon dont Heidegger traite de l’espace n’est pas monovalente, mais subit plutôt des inflexions dans l’évolution de l’œuvre. Ainsi que le souligne Didier Franck dans l’étude qu’il consacre à cette question, intitulée *Heidegger et le problème de l’espace*³², il faut remarquer que si l’herméneutique de la spatialité de *Être et Temps* reconduit l’espace au temps (surtout dans le § 70), il n’en demeure pas moins qu’avec *Temps et Être* ou encore *L’art et l’espace*³³ se profile une irréductibilité de la spatialité à la temporalité. L’espace devrait dès lors se comprendre comme phénomène *in-dérivable*, originaire, qui ne peut être reconduit à autre chose que lui-même. Repensé dans le cadre d’une autonomie à l’égard du temps, l’espace n’est ainsi plus un mode de la

32 D. Franck, *Heidegger et le problème de l’espace*, Paris : Minuit, 1986.

33 M. Heidegger, « Temps et être », *L’art et l’espace*, in *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976.

temporalisation et ne peut plus apparaître dans l'horizon du temps. Nous pouvons prendre comme caractéristique de cette façon d'envisager l'espace le texte de la conférence de 1951 intitulée « Bâtir – Habiter – Penser », reproduit dans le recueil *Essais et conférences*³⁴. Sans entrer dans tous les détails d'un texte aussi dense que profond, nous retiendrons qu'il ne s'agit plus pour Heidegger de fonder la spatialité du *Dasein* sur l'être-jeté-dans-le-monde et de comprendre le *Dasein* comme étant révélé par le sentiment de la situation. Heidegger entend plutôt montrer que l'habitation n'est pas une activité de l'homme parmi d'autre, mais l'être même de l'homme, le trait fondamental de la condition humaine. Or si « *la condition humaine réside dans l'habitation, au sens de séjour sur terre des mortels* »³⁵, habiter prend ici la signification de mettre en sûreté et de ménager un espace, ce qui veut dire « *rester enclos dans ce qui nous est parent* »³⁶. L'habitation permet ainsi de désigner la relation de l'homme à l'espace et plus précisément aux lieux, constituant ce à partir de quoi les hommes bâtissent, c'est à dire produisent des choses comme des lieux par lesquels ils séjournent auprès des choses. Si la possibilité de bâtir se fonde sur l'habiter et titre de l'habiter son être, bâtir va consister en retour à faire habiter, à édifier des lieux et ménager des espaces pour le séjour des mortels sur terre. Ainsi, par exemple, il s'agira de ménager dans la demeure bâtie des endroits pour la naissance et la mort. Par cette entente du bâtir, Heidegger met en relation les espaces ménagés et les âges de la vie : « *pour les différents âges de la vie, [l'habiter] a préfiguré sous un même toit l'empreinte de leur passage* »³⁷. Hannah Arendt se souviendra de cet ensei-

34 M. Heidegger, « Bâtir – Habiter – Penser », in *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, TEL, 1958.

35 M. Heidegger, « Bâtir – Habiter – Penser », *op. cit.*, p. 176.

36 M. Heidegger, « Bâtir – Habiter – Penser », *op. cit.*, p. 176.

37 M. Heidegger, « Bâtir – Habiter – Penser », *op. cit.*, p. 192.

gnement heideggérien dans la *Condition de l'homme moderne*³⁸, quand elle présentera le foyer comme cet espace ménagé qui abrite et préserve les choses qui doivent rester cachées au regard, lieu privilégié de la naissance et de la mort, qui doivent être mis à demeure, c'est à dire être préservé du domaine public.

Dans cette perspective, Bachelard et Heidegger nous semblent pouvoir être rapprochés à partir de l'idée que le monde est accueillant pour l'homme. Ce qu'il nous faut cependant encore souligner, c'est que pour Bachelard le poétique permet également à l'homme de se rendre le monde accueillant, en dehors de toute séparation abstraite du sujet et de l'objet. Bachelard entend dégager en ce sens les linéaments d'une métaphysique de l'adhésion de l'homme au monde, et plus particulièrement d'une adhésion de l'homme à son monde. Or c'est bien dans la rêverie, et plus spécialement dans les rêveries créatrices des poètes, que Bachelard tente de déchiffrer les clés qui doivent nous permettre, contre une métaphysique brutale de l'opposition de la conscience et du monde, de trouver le principe d'accueil en question. C'est ce qu'il développera après *La poétique de l'espace* (1957), notamment dans le chapitre IV de *La poétique de la rêverie* (1960), consacré au cogito du rêveur. Si, comme nous l'avons déjà montré, c'est la rêverie qui fonde la maison comme puissance intégratrice évinçant les contingences de la vie, Bachelard apporte dans ce texte des précisions de première importance, en soulignant qu'avec la rêverie le monde perd ses fonctions du *contre* : le rêveur ne connaît plus d'opposition et l'âme est partout chez elle. Par la rêverie, tout devient accueil, le moi ne s'oppose plus au monde et le monde ne fait plus vis à vis à l'homme. Bien évidemment, il ne s'agit pas pour Bachelard d'envisager tout l'être de l'homme sous

38 H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, chapitre II : « Le domaine public et le domaine privé », trad. de l'anglais par G. Fradier, Calmann-Levy, 1983.

l'angle de la rêverie poétique. Une distinction demeure entre deux « règnes », celui de l'homme actif et celui de l'homme de la rêverie. La vie active, sous l'auspice de la fonction de réel, signe l'expulsion au dehors et désigne la vie dans son inscription sociale, une existence caractérisée par un morcellement en nous et hors de nous. En cette dimension de l'existence, « *nous sommes toujours au dehors. Toujours vis-à-vis des choses, vis-à-vis du monde, vis-à-vis des hommes à l'humanité bigarrée* »³⁹. La rêverie, au contraire, en entretenant la familiarité et en travaillant poétiquement au maintien dans un espace d'intimité, nous rend à une « *existence unie* »⁴⁰ et « *nous aide à nous couler dans le monde, dans le bien-être d'un monde* »⁴¹. La rêverie offre une voie de l'immédiateté, pendant que le cogito qui pense attend, doute et diffère. Avec l'évidence native de la rêverie, l'homme vit par son attachement à une image privilégiée une adhésion joyeuse au monde – ce que Bachelard désigne par l'idée d'un « bonheur cosmique ». Le rêveur est corrélé à son monde, il a immédiatement son complément d'objet, selon les mots même de Bachelard. Conquis par un objet du monde qui accueille ses rêveries, le cogito du rêveur se donne un monde.

De la métaphysique concrète à la métaphysique complète.

Parvenu aux termes de ces analyses, loin de conclure de façon définitive, notre attention se portera sur deux questions laissées en suspens, concernant la métaphysique concrète prônée par Bachelard ainsi que la distinction entre les deux « règnes » de l'homme actif et de l'homme rêveur.

En ce qui concerne l'idée de métaphysique concrète,

39 G. Bachelard, *La poétique de la rêverie*, *op. cit.*, p. 140.

40 G. Bachelard, *La poétique de la rêverie*, *op. cit.*, p. 166.

41 G. Bachelard, *La poétique de la rêverie*, *op. cit.*, p. 166.

nous rappellerons que toute méditation concrète consiste à vivre au centre d'une image rayonnante, au contraire d'une métaphysique abstraite qui pense l'être avec des concepts, des idées ou des métaphores. Comme le rappellera le texte posthume des *Fragments pour une poésie du feu*, il s'agit de « doubler les thèmes métaphysiques abstraits par des par des images concrètes »⁴². Or avec les rêveries cosmiques l'homme n'est plus devant le monde comme un spectateur qui s'oppose un vis-à-vis, mais se précipite activement de tout son être dans un monde, par l'action poétique et les puissances du langage. Avec l'adhésion totale à une image cosmique, tout se ramifie, tout s'unit et se concentre à partir du centre d'une image rayonnante. Ainsi certaines images privilégiées, telles que le berceau de la maison, le feu dans l'âtre ou encore l'eau dormante, nous enracinent dans le monde par leur puissance d'intégration onirique et cosmique. C'est ce que soulignera avec force le dernier chapitre de *La poésie de la rêverie*, consacré au rapport entre rêverie et cosmos. En suivant l'entraînement de telles images, qu'il s'agit de vivre dans l'instant de l'image, « nous adhérons au monde, nous nous enracinons dans le monde »⁴³. Nous faisons ainsi avec la rêverie poétique l'expérience d'« un bien-être enraciné dans l'être archaïque »⁴⁴. Mais Bachelard précise également que nous pouvons vivre une telle puissance d'intégration cosmique à partir de simples objets familiers – une fleur, un fruit, les tiroirs, les armoires, etc. – dont la rêverie poétique change l'être, promouvant un nouvel être de l'objet que le langage se chargera de dire dans la célébration de la parole poétique. Dans cette perspective, à la volonté d'enracinement qui sourd dans l'inconscient et dans le tréfonds archaïque de l'âme humaine répondent la rêverie cosmique et le co-

42 G. Bachelard, *Fragments pour une poésie du feu*, op. cit., p. 160.

43 G. Bachelard, *La poésie de la rêverie*, op. cit., pp. 168-169.

44 G. Bachelard, *La poésie de la rêverie*, op. cit., p. 166.

gito du rêveur, qui permettent à l'homme de se donner un monde habitable.

Toutefois – c'est le second point de nos conclusions – il nous semble important de ne pas surdéterminer la solitude de la rêverie poétique et le repli sur l'espace de l'intimité, au détriment de la vie active et de l'existence sociale, toutes deux marquées par les projets et la vie au dehors. Ce serait oublier que la métaphysique complète évoquée par Bachelard dans le texte inaugural de nos réflexions nous demande non seulement d'englober la conscience et l'inconscient, mais aussi et surtout de laisser au dedans et au dehors les privilèges de leurs valeurs respectives. Nous en avons des indices dans *La poétique de l'espace*, au détour d'une remarque sur la psychanalyse, dont Bachelard nous dit qu'« elle appelle l'être à vivre à l'extérieur des gîtes de l'inconscient, à entrer dans les aventures de la vie, à sortir de soi »⁴⁵. Et Bachelard de préciser qu'une telle action est salutaire, car « il faut aussi donner un destin de dehors à l'être du dedans »⁴⁶. Dès lors, s'il ne s'agit pas de surdéterminer les valeurs du dedans au détriment des valeurs du dehors, et si l'anima n'est pas l'être de toute notre vie, comme le suggère par ailleurs *La poétique de la rêverie*⁴⁷, alors tout nous laisse à penser que pour Bachelard l'essentiel consisterait à trouver un équilibre, une juste mesure, entre la vie active et la philosophie du repos – ce qui en empruntant le langage et les catégories de Hannah Arendt consisterait à équilibrer l'intimité préservée dans l'espace privé et la vie publique exposée dans un espace commun. Chacun aurait ainsi à rythmanalyser la dualité de son être social et de son être solitaire, de son animus et de son anima, c'est à dire finalement trouver ses rythmes propres entre vie au dehors et vie intime, refus et adhésion, projets et rêveries, antici-

45 G. Bachelard, *La poétique de l'espace*, *op. cit.*, p. 29.

46 G. Bachelard, *La poétique de l'espace*, *op. cit.*, p. 29.

47 G. Bachelard, *La poétique de la rêverie*, *op. cit.*, p. 183.

pation et présence à soi, souci et tranquillité, en suivant ou tout du moins en s'inspirant des enseignements féconds de la rythmanalyse dont Bachelard dégageait déjà les principes dans *La dialectique de la durée*⁴⁸.

48 Cf. G. Bachelard, *La dialectique de la durée* (1936), chapitre VIII, Paris : PUF, 1950, pp. 129-150.