

O valor ontológico do pensamento bachelardiano

Fábio Ferreira – UERJ

RESUMO

O objetivo do presente artigo é ressaltar a singularidade da ontologia que marca tanto a epistemologia como também a “filosofia literária” de Gaston Bachelard. Esta singularidade se deve ao fato de que a “questão do ser” é posta para o pensamento, por um lado, pela ciência e, por outro, pela obra de arte. A ontologia que perpassa portanto todo o pensamento bachelardiano se apresenta então como valor, diante do qual a própria filosofia deve ser reconhecida como ontologia.

Palavras-chave: Bachelard. Heidegger. Ontologia.

RÉSUMÉ

L’objectif de cet article n’est que de souligner la singularité de l’ontologie que touche l’épistémologie ainsi que la “philosophie littéraire” de Gaston Bachelard. Cette singularité découle du fait que la “question de l’être” c’est posée à la pensée, d’un côté, par la science et d’autre, par l’oeuvre d’art. Donc, l’ontologie qui traverse toute la philosophie bachelardienne se nous présente comme une valeur en face duquel la philosophie elle-même doit être reconnue comme ontologie.

Mots clés: Bachelard. Heidegger. Ontologie.

“Talvez reconhecamos então que a coisa em si é digna de uma homérica gargalhada; ela parecia tanto, e mesmo tudo, e, propriamente, é vazia, ou seja, vazia de significação.”

Friedrich Nietzsche

O termo ontologia não é raro na obra de Gaston Bachelard. Seja quando se dedica às questões inauguradas pela ciência moderna no ocaso do século XIX e alvorecer do século XX, seja quando se entrega à obra de arte e à literatura – momentos em que toda racionalidade deve abandonar-se ao devaneio – a ontologia é, podemos dizer, sempre recorrente.

Contudo, tal ontologia tem um estatuto muito próprio: não se trata de uma preocupação de primeira ordem; de um esforço obstinado e exaustivo do pensamento em acossar o ser; Bachelard não se coloca a pergunta capciosa “o que é o ser?”. Em sua epistemologia, tanto quanto em sua “filosofia literária”, a questão do ser é posta para o pensamento pela ciência e pela obra de arte, e somente assim é que se pode reconhecer em sua obra este tema filosófico tradicional. De que maneira isto se dá? Ensaiai uma resposta a esta pergunta é o objetivo central deste trabalho.

1

O que sem dúvida entusiasma Bachelard na ciência contemporânea, e o que inspira toda sua reflexão epistemológica é o fato de que, em princípio, a ciência não depende mais da natureza. Isto parece ficar bem claro na obra de 1929, “*O valor indutivo da relatividade*”, em que afirma: “[...] a Relatividade não encontra, de início, uma realidade sobre a qual, posteriormente, se aplicaria em estudar, seguindo assim a orientação de todo realismo, mas ela organiza entidades antes de colocar o problema essencialmente secundário de sua realidade” (BACHELARD, 1929, p. 213). O real não é, então, uma existência exógena; conhecer os mistérios da natureza já não é o objetivo do cientista, pois este há muito abandonou a clássica pretensão de tornar-se “senhor e possuidor” dela. O real agora é criado pelo próprio cientista, ou antes, pela dinâmica intrínseca da cidade em que habita.¹ Uma outra obra deste mesmo período nos

¹ Pode-se dizer que o cientista não existe fora da “cidade científica”. O cientista não lida com o mundo da vida pois este não é fonte de conhecimento objetivo, ao contrário, lhe opõe obstáculos. A macieira no jardim é uma realidade incontestada para o homem, jamais para o cientista como tal.

ajudará a visualizar melhor o significado desta mudança. No “*Ensaio sobre o conhecimento aproximado*” um dos temas mais marcantes é aquele inaugurado por uma ciência que descobriu o micro-universo, uma ciência para a qual o real já não pode ser garantido pelos sentidos, a saber: o problema das grandezas na física e na química.

Cada ordem de grandeza reclama uma escala particular. Todos os esforços do experimentador tendem à conquista de uma nova decimal. Como não postular que o que se procura existe? É assim que uma filosofia da experiência visa uma espécie de ontologia fragmentada, à qual poderíamos chamar de realismo da decimal. (BACHELARD, 1973, p. 76-77).

Esta passagem ressalta um dos aspectos mais marcantes de toda epistemologia bachelardiana: o jogo “dialético” que se estabelece, por este novo espírito científico, entre a razão e a prova, entre teoria e experimentação.² Toda realidade científica é uma teoria reificada, é uma existência sancionada pelos valores de racionalidade e objetividade que regem a ciência. Cada decimal que se alcança escandindo-se, por assim dizer, o objeto, desfruta então desta existência, desta realidade. A ontologia que surge daí, numa “filosofia da experiência”, é então fragmentada pelo grau de precisão e detalhamento que constantemente se busca e alcança, e que por isso muda. “Assim, a meditação acerca da aproximação em física nos distancia de uma ontologia-limite. A exatidão, nítida separação do ser e do não-ser, é aí essencialmente relativa a um meio de conhecer. Ela não é nada em si” (BACHELARD, 1973, p. 73).

Do mesmo modo que a epistemologia sublinha esta especificidade do real científico, a “contextura noumenal” que lhe é própria, também o viés artístico-literário da reflexão bachelardiana como que redefina o estatuto da realidade que surge, ou antes, explode, dos devaneios poéticos que apenas ao leitor é dado experimentar. Vê-se desde já que não se trata

de uma simples transposição das noções epistemológicas para a esfera da literatura. Se por um lado o real epistemológico é tributário da atividade científica, por outro, a realidade artístico-literária *não* é dada pelo poeta. Este, ao contrário, e com ele toda sua biografia, suas venturas e dramas e êxitos, é posto fora quando se trata do devaneio literário, quando está em jogo o sonho do sonhador, mais autêntica experiência poética. Em que aspecto, então, podemos identificar a especificidade desta outra realidade? Ela reside, responde-se, no seu “acontecimento” (*Ereignis, événement*). Tal acontecimento não tem preparação, jamais é tributário de uma história, não tem uma origem senão que é, ele mesmo, origem ... originário. Daí porque uma “filosofia literária” deve interditar a pretensão de explicar o verso, interpretá-lo, entendê-lo. A realidade da imagem poética tem, portanto, a especificidade do instante que o próprio Bachelard define, diria que de maneira conclusiva, em seu belo e intensivo livro “*A intuição do instante*”: “O tempo tem apenas uma realidade, a do Instante. Dito de outro modo, o tempo é uma realidade concentrada no instante e suspensa entre dois nada” (BACHELARD, 1992b, p. 11-12).

Se o tempo da imagem é o instante, e se o instante se comprime, por definição, entre dois nada, o que dizer do espaço da imagem? Ora, uma vez que, por esta noção de instante, a imagem não tem um “tempo”, há que se reconhecer que ela do mesmo modo não tem um espaço; isto entenda-se bem, significa que a imagem poética não é uma coisa, *res extensa*. Com efeito, uma das obras mais importantes de Bachelard é dedicada, toda ela, justamente ao espaço, mas àqueles espaços inauditos, *sui generis* porque sonhados. O paradoxo é, como se nota, apenas aparente: “*A poética do espaço*” lida com espaços sem periferia; assim como do tempo da imagem – o instante – não se pode falar de um antes e um depois, mas apenas do “agora”, assim também ao espaço da imagem não se pode atribuir horizonte em nenhuma direção, pois não há horizonte e tampouco direção, mas apenas o “aqui”. Aqui e agora – *hic et nunc* – dá-se, subitamente, todo o espaço-tempo da ima-

2 O termo dialética também assume, em Bachelard, um sentido muito específico. Em nada se aproxima da dialética hegeliana; trata-se antes de um jogo em que os opostos se complementam e encontram, um no outro, sua condição de existência.

gem poética; neste acontecimento súbito alocam-se eternidade e imensidão.

É nesta eternidade e imensidão, neste espaço-tempo tão singular, que a experiência poética insere o leitor quando este, por exemplo, encontra refúgio nos “ninhos” e nas “conchas”, ou abrigo nos “cofres” e nas “gavetas”; quando penetra enfim nos devaneios de leitura. Experiência lisérgica de mundos, de universos aos quais racionalmente não se poderia chegar. Em suma, o êxtase, o ápice da leitura. São estas realidades sonhadas que requerem uma ontologia que, em “*A poética do espaço*”, Bachelard enuncia como “ontologia direta”:

Quando fizermos menção à relação de uma imagem poética nova com um arquétipo adormecido no fundo do inconsciente, será necessário esclarecer que esta relação não é, para falar rigorosamente, “causal”. A imagem poética não está submetida a um motivo. Ela não é o eco de um passado. Dá-se antes o inverso: pela explosão de uma imagem o pensamento longínquo ressoa em ecos e não se vê em que profundidades estes ecos vão repercutir e desvanecer. Em sua novidade, em sua atividade, a imagem poética tem um ser próprio, um dinamismo próprio. Ela se revela por uma “ontologia direta” (BACHELARD, 1998, p. 1-2).

Ciência e poesia ou, de modo mais amplo, ciência e arte inauguram, cada uma em seu registro específico, realidades cuja efetividade é dada, por um lado, pelo jogo intensivo da ciência e, por outro, pelas vivências não menos intensivas dos devaneios artístico-literários, pela solidão da leitura. Com isto parece se esclarecer algo que é, neste momento, decisivo: a ontologia que daí emerge (quase poderíamos dizer que *se impõe*) encontra uma unidade fundamental justamente na oposição e diversidade daquilo que a valida, isto é, arte e ciência. Deste modo, não há uma ontologia epistemológica ou científica que se desenvolve paralelamente a uma ontologia poética ou literária; há uma reflexão que permanece ontológica seja quando se dirige à ciência, seja quando à literatura. Ciência e poesia se colocam, portanto, como condição de existência (*conditio sine qua non*) do próprio filosofar, e não como simples objetos esco-

lhidos por um pensamento pretensiosamente autônomo. É nesta diferença que a filosofia encontra sua unidade; esta tensão é que a faz vibrar e existir.

Diante do que até agora foi dito, a seguinte conclusão parece se impor: o pensar – a filosofia ela mesma –, em Bachelard, se dá como ontologia. Isto há que se reconhecer também, garante ao “filósofo do não”, no ambiente intelectual contemporâneo, um lugar inegável ao lado dos principais representantes desta época; tal ontologia o insere neste pensamento com o qual ele certamente manteve estreito contato, embora declarasse preferir a companhia dos poetas. Um dos autores que contribuíram de maneira decisiva para que este ambiente filosófico do século XX se configurasse e que melhor sistematizou este tipo de reflexão à qual Bachelard nos parece fortemente vinculado foi Martin Heidegger. Em sua obra de 1927, “*Ser e tempo*”, vemos elaborada a união vital que a fenomenologia deve manter com a ontologia, segundo uma compreensão do próprio filosofar que lhe devolve o sentido originário, há muito esquecido pelo vasto desenvolvimento da metafísica ocidental. Recorrendo a uma escuta filosófica das palavras gregas, Heidegger nos mostra como se funda esta dependência recíproca: “*tá phainόμενα*, ‘os fenômenos’, constituem a totalidade do que está à luz do dia ou se pode por à luz, o que os gregos identificavam, algumas vezes, simplesmente como *tá óντα* (os entes), a totalidade de tudo aquilo que é” (HEIDEGGER, 1995, p. 58)³. Note-se, então, que a ontologia não é, como se poderia imediatamente pensar, uma “ciência do ser”. A esta compreensão vulgar do termo, Heidegger opõe o sentido fenomenológico, que a compreende como ciência dos entes, entendendo por ente, como já se viu, tudo aquilo que se mostra como “totalidade de tudo aquilo que é”.

Com isto começa a se esclarecer aquela determinação recíproca, a interdependência essencial entre os conceitos de fenomenologia e ontologia. A pergunta pelo ser malogra se não for uma pergunta pelo ser do ente, ou seja, pelo ser daquilo que

³ Todas as palavras gregas são escritas em grego por Heidegger e foram transliteradas por mim.

aparece, “reluz” e se mostra como aquilo que é: o fenômeno.

Pode-se formular em grego a expressão fenomenologia com as palavras: *légein tá phainόμενα*; *légein*, porém, significa *apopháinestai*. Fenomenologia diz então: *apopháinestai tá phainόμενα* – deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo. É este o sentido formal da pesquisa que traz o nome de fenomenologia (HEIDEGGER, 1995, p. 65).

O deixar e fazer ver aquilo que se mostra é, portanto, o sentido mais autêntico do fenômeno, que se alcança a partir do *lógos* apofântico e ao que, finalmente, se pode chamar fenomenologia, ou seja, o *lógos* apofântico que se refere e diz respeito exclusivamente ao fenômeno. Daí também porque “a fenomenologia é via de acesso e o modo de verificação para se determinar o que deve constituir tema da ontologia” e donde se conclui, portanto, que “a ontologia só é possível como fenomenologia” (HEIDEGGER, 1995, p. 66)⁴. Se pudermos, então, falar de uma apofântica heideggeriana, esta em nada se ligará ao sentido que lhe atribuem os dicionários e manuais de filosofia. Uma apofântica deve ressaltar o sentido originário com que o *lógos* se dirige ao fenômeno, deixando e fazendo ver-se o fenômeno como tal. Isto significa, não apenas o fundamento do método fenomenológico, mas o fundamento do próprio filosofar⁵. A pergunta que neste momento se deve colocar parece ser a seguinte: por que é que, afinal, o *lógos* que deixa e faz ver o ente tal como o ente é em si mesmo, enfim, por que é que esta apofântica constitui o princípio do filosofar? Porque justamente este modo de apresentar-se do ente – o fenômeno – é que há muito foi esquecido e permaneceu velado pela longa, pesada e austera história

da metafísica, de modo que *ver* o ente tal como ele é, agora como antes, novamente “espanta”; provoca naquele que vê o *thaumátzein* que, desde Aristóteles, Platão e mesmo antes, constitui o princípio da filosofia. É a este acontecimento do ser como fenômeno que Heidegger posteriormente chamará *Ereignis*; a esta novidade, que espanta justamente pela novidade, é que se deve tributar a origem do filosofar. Este aspecto da novidade radical parece estar presente também, e com o mesmo sentido, em Bachelard.

Talvez possamos dizer que, apesar de identificarmos o mesmo sentido da ontologia e da fenomenologia heideggerianas em Bachelard, o que distingue os dois filósofos é o fato deste último não empreender nada que formalmente se possa aproximar da pesquisa de uma “ontologia fundamental, que possui como tema o *Dasein*” (HEIDEGGER, 1995, p. 68). Esta pesquisa é a consequência imediata do método, e é dela que todo tratado *Ser e tempo* se ocupará. Bachelard, por seu turno, se dedica, como se sabe, à novidade epistemológica instaurada pela ciência moderna e ao inesperado que, diante da obra de arte ou literária, se abre. Assim, uma vez que nos abtemos de seguir a via, aberta pelo método fenomenológico, de uma ontologia fundamental, se nos impõe, em contrapartida, a tarefa de esclarecer o caráter propriamente fenomenológico dos “entes” que a ciência e o devaneio trazem à luz. Em termos heideggerianos, será preciso demonstrar o caráter “apofântico” dos fenômenos que acontecem na cidade científica e na solidão de leitura.

2

Na obra “*A formação do espírito científico*” Bachelard localiza, com bastante precisão, o marco histórico da novidade científica que inaugura o espírito de nossa época: o ano de 1905 em que Einstein lança a teoria geral da Relatividade. Este acontecimento é decisivo, e portador de uma singularidade tal que obriga todo filósofo a, subitamente, reconhecer-se como “mestre do senso-comum e da simplicidade” (BACHELARD, 1929, p. 5). Todo o livro “*O valor*

4 O arremate desta sofisticada exposição do sentido formal do método fenomenológico é, com efeito, conclusivo: “Em seu conteúdo, [diz Heidegger] a fenomenologia é a ciência do ser dos entes – é ontologia”. (p. 68).

5 “Ontologia e fenomenologia não são duas disciplinas diferentes da filosofia ao lado das outras. Ambas caracterizam a própria filosofia em seu objeto e modo de tratar” (HEIDEGGER, 1995, p. 69).

indutivo da relatividade” reflete o espanto entusiasmado, o arrebatamento racional que a teoria einsteiniana provoca no espírito de Bachelard, certamente pelo fato de a Relatividade marcar um novo início, um recomeço, uma ruptura na história das ciências.

Historicamente falando, o surgimento das teorias relativistas é surpreendente. Se houver uma teoria que efetivamente seus antecedentes históricos não explicam, esta é a teoria da Relatividade [...] Em suma, a Relatividade só se relaciona com a história no ritmo de uma dialética. Ela se estabelece pela oposição (BACHELARD, 1929, p. 6)⁶.

Além desta ruptura histórica brusca e radical, o fato já ressaltado de que a ciência moderna já não depende imediatamente da natureza se relaciona diretamente com aquela inversão do vetor epistemológico apontada em “*O novo espírito científico*”: este “vai seguramente do racional ao real e não ao contrário, da realidade ao geral, como professavam todos os filósofos de Aristóteles a Bacon. Dito de outro modo, a aplicação do pensamento científico parece-nos essencialmente realizante” (BACHELARD, 1937, p. 4). É este sentido do vetor epistemológico e o caráter realizante do pensamento científico moderno que a Relatividade instaura definitivamente.

Com isto o pensamento epistemológico não pode se esquivar do problema metafísico que surge diante desta nova configuração: não pode mais admitir um postulado metafísico único e geral. Racionalismo, Realismo, Materialismo, Empirismo, enfim, todos estes “sistemas” aos quais a inicial maiúscula confere uma individualidade quase dogmática, devem agora “cooperar”, complementam-se reciprocamente. A ciência moderna não admite mais filosofias de filósofo. É a partir desta constatação que Bachelard apresentará a perspectiva epistemológica geral de toda obra “*O novo espírito científico*”:

Talvez então devêssemos tomar como primeira lição a meditar, como um fato a explicar, esta impureza metafísica engendrada pelo duplo sentido da prova científica, que se afirma tanto pela experiência

como pelo pensamento, por um lado pelo contato com a realidade e, por outro, por uma referência à razão (BACHELARD, 1937, p. 3).

É este fato que culminará, no último capítulo, com a “epistemologia não-cartesiana”. Depois de analisar as geometrias não euclidianas inauguradas por Lobatchewisky, a mecânica não-newtoniana e todos os dilemas da ciência moderna, é preciso reconhecer que o método cartesiano, tão eficiente para explicar o mundo, não é suficiente para “complicar a *experiência*, o que é a verdadeira função da *pesquisa objetiva*” (BACHELARD, 1937, p. 138). O método cartesiano é claramente redutivo, ao passo que a ciência moderna diz “sim” à indução; ela a afirma e não pisca o olho. Eis a franja de sombra, o caráter noturno que esta atitude também deve assumir.

Os conceitos e os métodos, tudo está em função do domínio da experiência; todo pensamento científico deve mudar diante de uma experiência nova; um discurso sobre o método científico será sempre um discurso de circunstância, ele não descreverá uma constituição definitiva do espírito científico (BACHELARD, 1937, p. 135).

Porém, mesmo diante de tal incerteza, sobre este terreno arenoso e movediço sobre o qual a ciência moderna constrói seus abrigos, “como não postular que o que se procura existe?” Como não assumir que os elementos possuem um peso atômico e que irradiam energia? O pensamento científico deve, com efeito, decidir sobre tais questões e o único modo de fazê-lo é pela técnica. Assim, pela maneira como a questão da técnica surge, percebe-se que ela, de modo algum, pode ser tomada como coetânea de uma *praxis*; ela é, na verdade, um dos pólos deste novo pensamento científico que, por sua vez, é tributário daquela metafísica impura de que falávamos há pouco. Na dialética que se estabelece entre espírito e matéria, nesta cooperação “trágica” entre racionalismo e realismo, a técnica tem papel decisivo. É esta técnica e seu estatuto específico que exige do epistemólogo uma fenomenologia. A esta exigência Bachelard responde com o neologismo “fenomenotécnica”.

6 Aqui se perde, na tradução, o jogo de palavras desta última frase: *Elle se pose em s'opposant*.

Com a palavra fenomenotécnica a epistemologia bachelardiana pretende, antes de tudo, ressaltar o alcance fenomenológico que a reflexão sobre a ciência deve assumir face ao caráter de fenômeno que esta confere à técnica. Com este aparente jogo de palavras, ao fim e ao cabo, diz-se que o fenômeno que irrompe do jogo dialético, da disputa (*agôn*) que travam realismo e racionalismo no interior de toda atividade científica tem, efetivamente, aquele fundo revelador de algo que se mostra... de uma mostraçãõ e esclarecimento.

Outrora, a filosofia geral da experiência física pôde se expressar muito bem por esta fórmula de Paul Valéry: é preciso, diz o poeta, numa glorificação da visão, 'reduzir o que se vê ao que se vê'. Diríamos atualmente, se quisermos traduzir a verdadeira tarefa da microfísica: é preciso reduzir o que *não* se vê ao que *não* se vê, passando pela experiência visível (BACHELARD, 1972, p. 15, grifo nosso).

Podemos considerar esta formulação, quase poética, quase aforismática, o enunciado geral da noção de fenomenotécnica em toda sua profundidade e sutileza. A técnica científica, em sua positividade, traz à luz aquilo que permaneceria velado e, assim, instaura o fenômeno. Mas esta revelação permanece ainda invisível, embora não mais velada, porque o universo científico já não é o universo da vida, do toque ao contato direto, da ardência amorosa da carne; não é mais o universo da bela aparência. A ciência é, agora, uma "estética da inteligência".

A verdadeira fenomenologia científica é portanto essencialmente uma fenomenotécnica. Ela destaca o que transparece por trás do que aparece. Ela se instrui por aquilo que ela constrói. A razão taumatúrgica desenha seus quadros sobre o esquema de seus milagres. A ciência suscita um mundo, não mais por impulsão mágica imanente à realidade, mas por impulsão racional imanente ao espírito. Depois de ter formado, nos primeiros esforços do espírito científico, uma razão à imagem do mundo, a atividade espiritual da ciência moderna se emprega na tarefa de construir um mundo à imagem da razão. A atividade científica realiza, em toda força do termo, conjuntos racionais (BACHELARD, 1937, p. 13).

Diante desta tarefa, não apenas o mundo que a técnica revela é o fenômeno, mas também a própria técnica o é no sentido mais próprio do termo, pois a técnica compõe este mundo que *existe* à imagem da razão; também a técnica é uma idéia reificada. Nesta dialética da idéia e do fato, do abstrato e do concreto, do racional e do real, enfim, do *noumeno* e do "fenômeno", a técnica não pode ser tomada como mero instrumento; em termos estritamente epistemológicos, a primazia da técnica científica não é o advento irrevogável de um desencantamento do mundo. Sua positividade parece residir na capacidade que ela agora tem de provocar, antes, um "desencadeamento" sempre reiterado, sempre renovado de mundos, pelo que renega todo solipsismo e assim confere graça e intensidade à cidade científica pelo inesperado e pela surpresa que lhe são constitutivos. A "razão taumatúrgica" liga-se, inclusive etimologicamente, àquele *thaumátzein* – princípio mais originário de todo filosofar – e por esta via é que parece poder-se reconhecer o caráter apofântico que, a partir da epistemologia bachelardiana, se pode atribuir à ciência moderna.

Se esta taumaturgia é tão manifesta e de significação filosófica (ou epistemológica) tão profunda, se o "esforço poético do matemático" desencadeia universos e fenômenos ainda não vividos e inaugura dimensões tão "extraordinárias", o que dizer então do "jorro" arrebatador da imagem poética? Jean-Claude Margolin, em seu estudo sobre o pensamento de Bachelard, recorre a uma expressão que, intencionalmente ou não, nos remete diretamente a Heidegger e, em boa medida, avaliza o que temos tentado desenvolver até aqui: "traduzir uma imagem para uma outra linguagem que não seja o *lógos* poético, eis aí para Bachelard uma verdadeira traição, é recusar-se a ver na imagem o ser como tal. Ora, a fenomenologia do imaginário é uma ontologia" (MARGOLIN, 1974, p. 57). Nada expressaria melhor o sentido filosófico do famoso adágio latino *traduttore traditore*. Ressalta-se com isto que, mais do que não ter uma história que possa ser perseguida e estudada, a imagem escapa radicalmente a toda

causalidade; que o próprio tempo é contemporâneo da imagem poética.

Diferentemente da epistemologia, contudo, na “filosofia literária” a recorrência a uma fenomenologia é bastante direta. Bachelard não se preocupa em “criar um conceito” para lidar com a novidade do fenômeno poético. Depois de recusar completamente as pesquisas e análises que a psicologia e a psicanálise não raro dedicam às obras de arte, já nos primeiros parágrafos de “*A poética do espaço*” podemos ler:

Dizer que a imagem poética escapa à causalidade é, sem dúvida, uma declaração que tem sua gravidade. Mas as causas que o psicólogo e o psicanalista alegam não podem nunca explicar o caráter verdadeiramente inesperado da imagem nova, tampouco a adesão que ela suscita em uma alma alheia ao processo de sua criação. [...] Para esclarecer filosoficamente o problema da imagem poética é preciso atingir uma fenomenologia da imaginação. Chamamos fenomenologia da imaginação o estudo do fenômeno da imagem poética quando ela emerge da consciência como um produto direto do coração, da alma, do ser do homem tomado em sua atualidade (BACHELARD, 1998, p. 2).

Qualquer vínculo – e eles, sutil ou tacitamente, existem – que se possa identificar nas obras da década de 40 com a psicanálise, neste momento parece ser completamente rompido em favor, agora, de uma fenomenologia. Na continuação desta mesma página, Bachelard explica que se via diante da necessidade de se desvincular dos “métodos objetivos” aos quais, como filósofo das ciências, se havia acostumado. Diante de uma obra de arte, seja ela literária ou de qualquer tipo, é preciso então abandonar tudo, inclusive e mais prementemente, a centralidade do “si-mesmo”. Diante da imediatez, primitividade e, fundamentalmente, da novidade da imagem, é preciso se “despsicanalisar”, se “desfilosofar”, se “desamadurecer”.⁷ Esta é a exigência, quase impossível, que a obra de arte impõe àquele que se arrisca diante

dela, àquele que deseja penetrar em seus domínios; é assim que a obra resguarda e preserva seus segredos. O único que está apto a penetrar na obscuridade deste universo, o único para quem a obra reserva o êxtase da surpresa no encontro com o inesperado, é o “leitor”. A obra “exige”, portanto, um leitor, um verdadeiro leitor, e é esta figura inconstante e fugidia que confere à imagem o estatuto de fenômeno.

Do leitor, Bachelard não oferece um delineamento, sequer um esboço; não tem pretensão de determiná-lo teoricamente, e não por aquela “imprudência metodológica” de que nos fala em “*O surracionalismo*”, mas porque sabe que fazê-lo seria abdicar de toda riqueza fenomenológica da imagem; seria incorrer no mesmo erro dos psicólogos e psicanalistas, isto é, dos que querem “explicar a flor pelo estreme”. Escrever uma fenomenologia da imagem – o que traz a reboque tanto a “ontologia direta” como uma “metafísica da imaginação” – só é possível tornando-se efetivamente leitor, ou seja, deste feito só o próprio leitor, como tal, é capaz. Para lidar com a poesia, da perspectiva bachelardiana, muito mais que se tornar poeta, há que se tornar linguagem poética. O leitor é linguagem: “tudo o que é verdadeiramente humano no homem é o *lógos*” e é por isso que “a comunicabilidade de uma imagem singular é um fato de grande significação ontológica”. Neste mesmo sentido é que o acontecimento da imagem é fenomenologicamente significativo: porque instaura de chofre todo um mundo novo, um universo inesperado, e isto a cada momento que uma obra encontra uma “alma sonhadora”, uma alma disposta à adesão total à imagem e a cumprir uma existência que se completa imediatamente, isto é, neste agora sem futuro em que se dá a existência integral da imagem. Adentrar neste universo é nascer e morrer a todo e a cada instante.

A poesia é uma metafísica instantânea. Em um curto poema ela deve dar uma visão do universo e o segredo de uma alma, um ser e objetos, tudo ao mesmo tempo. Se ela segue simplesmente o tempo, ela é menos que a vida; ela não pode ser mais que a vida a não ser que imobilize a vida, vivendo diretamente a dialética das alegrias e das dores. Ela é, então, o prin-

⁷ Ver “*La poétique de l'espace*”, 1998, p. 211. Estes neologismos nos remetem diretamente ao tema da infância ricamente trabalhado no capítulo III de “*La poétique de la rêverie*”.

cípio de uma simultaneidade essencial, em que o ser mais disperso, mais desunido, conquista sua unidade (BACHELARD, 1992a, p. 103).

O fenômeno poético, como se vê, em nada se aproxima daquele outro, da ciência. Mesmo a radicalidade da novidade, que é comum a ambos, não serve para aproximá-los. Enquanto a novidade científica “dura” até que novos métodos ou novas técnicas a ultrapassem, a novidade da imagem jamais perece, pois no átimo de seu acontecimento cabe a vida inteira e é esta a intensidade do instante, intensidade que caracteriza a explosão da imagem. Ambos, no entanto, requerem uma fenomenologia, justamente pelo caráter revelador de seu acontecimento, pelo deixar e fazer ver aquilo que verdadeiramente é tal como é, seja na ciência seja na poesia. A explosão da imagem desvela aquilo que toda poesia é em si mesma, seu ser bruto. A imagem se torna, então, um “ser novo de nossa linguagem, nos exprime fazendo de nós o que ela exprime, ou seja, ela é ao mesmo tempo um devir de expressão e um devir de nosso ser. Neste caso, ela é a expressão criada do ser” (BACHELARD, 1998, p. 7). Revelar criando: é nesta função que identificamos o caráter desvelador, clarificante; também a demiurgia, a taumaturgia e, enfim, a apofântica que permeia também toda “filosofia literária” de Gaston Bachelard.

3

A ontologia que até aqui esforçamo-nos por mostrar que há no pensamento de Bachelard pretende, antes de tudo, sublinhar algo que nos parece patente: apesar daquelas duas “vertentes”, tão marcantes e tão distintas de sua filosofia, o pensamento ele mesmo não é cindido, a não ser internamente: como manda a boa saúde intelectual, o pensamento abriga intimamente duas potências opostas, dois princípios que se combatem e, juntos, nesta disputa, tornam-se um: unidade dinâmica, intensiva. Assim, é como ontologia, ou ontologicamente, que a reflexão bachelardiana se ocupa da ciência e da poesia. Contudo, Bachelard também não formula propriamente,

como se esperaria de um pensador sistemático, uma Ontologia. Tal seria conformar aquilo que, antes, deforma, pois “não fixado” é tanto o ser que conhece objetivamente como o que sonha poeticamente. Deste modo, a ontologia se lhe apresenta como um “valor”, no mesmo sentido que a indução se impõe também como um valor à teoria da Relatividade. Dizer que a Relatividade tem um valor indutivo não significa que esteja em jogo a simples aplicação de um método, mas que a teoria relativista, como toda ciência moderna, surge como resposta à necessidade de um universo completamente novo. A Relatividade não é, então, metodologicamente indutiva, mas assume a indução como sua essência. “O esforço poético do matemático” parece ser o que traduz a indução como valor. “A indução é aqui, mais que em qualquer outro lugar, o movimento mesmo do sistema, é a ‘invenção’ que passa a constituir-se em método. Não se vê, a não ser pelo fato de que se prevê. A indução que o real então fornece é, deste modo, indireta” (BACHELARD, 1929, p. 52).

Diria então que identificar a indução como um “valor” e não como um método é o que confere um significado particular e novo ao termo. “Grosso modo”, a ontologia mantém com o pensamento bachelardiano, quando lhe ressaltamos o “valor ontológico”, a mesma relação que a indução mantém com a Relatividade, quando se lhe identifica um “valor indutivo”. A ontologia é, então, se conseguimos efetivamente ressaltar seu significado, o movimento mesmo, aquilo que anima seja a epistemologia seja a “filosofia literária” de Gaston Bachelard. Tem-se aí um pensamento que é ontológico no próprio modo de fazer-se filosófico, portanto, no modo de tratar a ciência e a obra de arte e de, com elas, aprender a “gargalhar”.

REFERÊNCIAS

BACHELARD, G. *Essai sur la connaissance approchée*. Paris: PUF, 1973.

_____. *Etudes*. Paris: Vrin, 1972.

_____. Instant poétique et instant métaphysique. In: _____. *L'intuition de l'instant*. Paris: Stock, 1992.

_____. *L'intuition de l'instant*. Paris: Stock, 1992.

_____. *La poétique de l'espace*. Paris: PUF, 1998.

_____. *La valeur inductive de la relativité*. Paris: Vrin, 1929.

_____. *Le nouvel esprit scientifique*. Paris: Félix Alcan, 1937.

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Tradução Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1995.

MARGOLIN, J. C. *Bachelard*. Paris: Editions du Seuil, 1974.