UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GANDE DO NORTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

METAONTOLOGIA DOS ESPAÇOS:
Uma aproximação geopoética por Bachelard ao encontro de Heidegger

GABRIEL KAFURE DA ROCHA

NATAL
2020

GABRIEL KAFURA DA ROCHA

METAONTOLOGIA DOS ESPAÇOS:
Uma aproximação geopoética por Bachelard ao encontro de Heidegger

Tese apresentada ao curso de Pós-Graduação em Filosofia. Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientação: Prof. Dr. Oscar Federico Bauchwitz

Natal

2020

Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN
Sistema de Bibliotecas - SISBI
Catalogação de Publicação na Fonte. UFRN - Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes - CCHLA

Rocha, Gabriel Kafure da.
Metaontologia dos espaços: uma aproximação geopoética por Bachelard ao encontro de Heidegger / Gabriel Kafure da Rocha. - Natal, 2020.
219f.: il. color.

Doutorado (Tese) - Centro de Ciências Humanas Letras e Artes, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2020.
Orientador: Prof. Dr. Oscar Federico Bauchwitz.

1. Topologia - Tese. 2. Imaginário - Tese. 3. Metatécnica - Tese. I. Bauchwitz, Oscar Federico. II. Título.

RN/UF/BS-CCHLA CDU 1(44)

Elaborado por Heverton Thiago Luiz da Silva - CRB-15/710

FOLHA DE APROVAÇÃO

GABRIEL KAFURE DA ROCHA

Metaontologia dos espaços:
Uma aproximação geopoética por Bachelard
ao encontro de Heidegger

Tese aprovada como requisito à obtenção de título de Doutor em Filosofia no Programa Pós Graduação em Filosofia (PPGFIL) UFRN, pela seguinte banca examinadora:

Aprovado em ___/___/___.

_____

Prof. Dr. Oscar Federico Bauchwitz
Orientador – Presidente

_____

Prof. Dr. Fábio Ferreira Almeida
Departamento de Filosofia – UFG

_____

Prof. Dr. Luiz Roberto Alves dos Santos
Departamento de Disciplinas Propedêuticas – IFRN

_____

Prof. Dr. Samir Bezerra Gorski
Departamento de Filosofia – UFRN

_____

Profª. Drª. Noemi Favassa Alves

Natal
2020

AGRADECIMENTOS

Primeiramente quero agradecer pela generosidade e confiança do Prof. Dr. Oscar Bauchwitz, meu orientador que me apoiou e deu não só a abertura pesquisa, mas a própria pesquisa a respeito do espaço, seu aceno foi fundamental para esse encontro metaontológico. Não posso deixar de agradecer ao Instituto Federal do Sertão Pernambucano, que proporcionou a realização desse sonho por meio do afastamento integral para capacitação em nível de doutorado e todas articulações para proporcionar a bolsa da Capes Prodoutoral, com certeza foram essenciais para me deslocar nos espaços do mundo e semear a presente pesquisa junto às outras instituições internacionais e pesquisadores renomados. Agradeço a todos os membros da banca com contribuições plurais e precisas desde a qualificação até a defesa. A Profª Céline Clement pela revisão das traduções e transcrições do francês ao português. Sem deixar de agradecer todo o apoio emocional e familiar de Débora, esposa e ouvinte de meus tantos devaneios, Omar e Patrícia, pai e mãe e inspirações de toda minha formação, Duí e Suiá, irmãs que me apoiaram sempre e meus filhos Tom e Nara Kafure, inspirações e alegrias do dia-a-dia, que fazem nascer de meu coração a construção do valor da casa da barriga ao mundo. Ivete, uma segunda mãe que me estimulou a pensar e reconhecer a qualidade de ouvir. Fora isso, amigos e amigas infinit@s que acompanharam minha caminhada, apareceram do nada e com pequenos gestos participaram dessa jornada. Janayna Cavalcante, comadre de grandes reflexões e amadurecimentos. A Secretaria do PPGFIL-UFRN, pela prestatividade, eficiência e cordialidade e empatia de Thiare Pacheco e Ellen Cecília. Enfim toda a natureza, divindades, mundo, terra, humanidade, sem tudo isso não haveria ser para desvelar da espacialidade, por isso, agradeço finalmente à Bachelard, que de uma forma tão poética cativou meu pensamento e me fez valorizar devidamente todo esse conhecimento.

“Ir é ser.
Não parar é ter razão”
Fernando Pessoa

“Do programa epistemológico da obra
Do espaço heterotópico
Das relações entre topos e macrotopos
Do elemento suprasegmental
Libera nos Domine
[...]
Da estruturação semémica
Do idioleto e da pancronia científica
Da reliabilidade dos testes psicolinguísticos
Da análise computacional da estruturação silábica dos falares regionais
Libera nos Domine”

Carlos Drummond de Andrade

“O ser em si seria apenas uma espécie de ponto imaginário em torno do qual se ordenariam qualidades nitidamente estratificadas, [...]. O ser-aí se apresenta sob camadas concêntricas que o experimento retira uma a uma”
Bachelard – *O ensaio sobre o conhecimento aproximado*

“O caráter poiético do pensar é ainda oculto. Onde ele se mostra, assemelha-se por muito tempo à utopia de um meio-poiético entendimento, mas o poetar pensante é na verdade a topologia do Ser.”
Heidegger – *A experiência do Pensar*

"Notamos que as dimensões do espaço são valorizadas, como em *La poétique de L'Espace* [A poética do Espaço], não o espaço métrico, mas o espaço como circunscrição do próprio *Dasein*, já em termos heideggerianos, como veremos adiante. O espaço é sempre o espaço da casa, espaço da moradia, ou o espaço do tempo ou o espaço delimitado pelas pastagens, pela casa. por conseguinte, as dimensões do espaço tornam-se o alto e o baixo, como também o dentro e o fora. nessa referida obra, já se estudam as imagens relacionadas com os quartos da casa (abertos, fechados), as janelas, as portas, as escadas, os vãos, os esconderijos etc. Uma verdadeira topografia do imaginário."
Benedito Nunes - *Hermenêutica e poesia: o Pensamento poético*

RESUMO

A presente tese de doutorado tem por objetivo tratar a questão do espaço teorizada pelo filósofo francês Gaston Bachelard (1884-1962) e sua relação de circularidade entre os conceitos de metaontologia e geopoética. Este trabalho se configura como uma pesquisa inédita na medida em que resgata a genealogia do conceito de metaontologia nos escritos de Martin Heidegger (1889-1976) e aplica-o no contexto da filosofia bachelardiana. O presente texto analisa as passagens principalmente das obras *A experiência do espaço na Física Contemporânea* e a *Poética do Espaço*, contudo, vamos além dessas obras e atravessamos toda a obra de Bachelard, incluindo seus artigos e resenhas, alguns ainda inéditos em português. Nesse caminho de ir além da obra do filósofo, encontramos o conceito de geopoética principalmente na recepção de um dos herdeiros do pensamento de Bachelard, Wunenburger, e percebemos que está perfeitamente alinhado com a perspectiva que adotamos; de que o fato da ciência ser a estética da inteligência, abre espaço para uma interpretação bachelardiana de que é possível se valer da estética como base de uma compreensão da ciência, ou seja, a estética da inteligência é lançar o leitor ao gosto pela ciência. Nesse percurso, encontraremos aproximações e rupturas entre as obras de Heidegger e Bachelard, tomando como exemplo principal a questão da técnica. Outro ponto de encontro é o fato de ambos os filósofos terem tido contato com as esculturas de Eduardo Chillida. Visando ressaltar a materialidade do espaço concreto, o elemento terra é trabalhado durante boa parte dessa tese para demonstrar o caminho de superação da dicotomia matéria-forma, onde a espacialidade das superfícies nos levam à profundidade metafísica das raízes alimentadas pelo ser da terra. A conclusão tem a pretensão de mostrar como o espaço, enquanto construção (e não concebido como *a priori)* metaontológica inaugura uma forma diferente de pensamento, que vai além de uma metafísica ontoteológica, se constituindo numa metatécnica ontológica que relaciona linguagem – imagem – conceito tanto da forma poética como epistemológica. E nisso, há uma crítica implícita às filosofias analíticas, para que não reapropriem conceitos próprios da ontologia, mas que a metaontologia construa uma linguagem que crie um novo ser do espaço, ciência e elementos.

Palavras chave: Topologias; Imaginário; Relatividade; Metatécnica.

RESUMÉ

Cette thèse de doctorat a comme but aborder la question de l'espace théorisé par le philosophe français Gaston Bachelard (1884-1962) et leur relation de circularité entre les concepts méta-ontologie et géopoètique. Ce travail est configuré comme une recherche inédite que sauvetages la généalogie du concept méta-ontologie dans les écrits de Martin Heidegger (1889-1976) et l'appliquer dans le cadre de la philosophie de Bachelard. Ce document vise à examiner principalement ces passages de *L'expérience d'espace dans la physique contemporaine* et *La poétique de l'espace*, aller au-delà de ces travaux et passer par tout le travail de Bachelard, y compris ses articles et commentaires, certains inédits encore en portugais. De cette façon d'aller au-delà du travail philosophe, on retrouve le concept de géopoètique principalement à la réception d'un des héritiers de la pensée de Bachelard, Wunenburger, et de réaliser qui est parfaitement aligné avec la perspective que nous avons adopté; que le fait de la science est l'esthétique de l'intelligence, fait place à une interprétation bachelardien qu'il est possible de profiter de l'esthétique comme base pour la compréhension de la science, à savoir, l'esthétique de l'intelligence est de lancer le lecteur au goût pour la science. De cette manière, nous trouverons des approximations et des ruptures entre les œuvres de Heidegger et de Bachelard, prenant comme exemple principal la question de la technique. Un autre point de rencontre est le fait que les deux philosophes avaient eu des contacts avec les sculptures d'Eduardo Chillida. Dans le but de mettre en évidence l'importance de l'espace concret, l'élément de la terre est travaillée par une grande partie de cette thèse pour montrer la façon de surmonter la dichotomie forme brute où la spatialité des surfaces nous conduisent à la profondeur métaphysique des racines être alimenté par la terre. La conclusion prétend montrer comment l'espace tandis que la construction (non conçue comme a priori) méta-ontologique ouvre une autre façon de penser, qui va au-delà de la métaphysique sur-théologique, ce qui constitue un metatechnique ontologique concernant la langue - image - concept de formes poétiques et épistémologiques. En cela, il y a une critique implicite de la philosophie analytique, et non pas de se réapproprier les concepts propres de l'ontologie, mais-meta ontologie construire une langue qui crée un nouvel être dans l'espace, la science et des éléments.

Mots clés: Topologies; Imaginaire; Relativité; Métatechnique.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Fotografia 1: do monumento Elogio ao horizonte p. 120
Fotografia 2: Portas da Basílica franciscana da Virgem de Arantzazu p. 121
Fotografia 3: escultura Rumor dos limites p. 122
Fotografia 4: esculturas “La terre”; p. 124
Fotografia 5: “La pierre à l’éperon” p. 124
Fotografia 6: “Le dévers aux fruits d’or”. p. 124

Ilustração 1: Albert Flocon – Gravura III p. 118
Ilustração 2: Albert Flocon – Gravura XIV p. 120

LISTA DE GRÁFICOS E TABELAS

Gráfico 1: Matéria - Movimento - Energia p. 169
Gráfico 2: Formas estruturais do átomo da água p. 175
Gráfico 3: Topologia filosófica p. 178
Gráfico 4: Vórtice da objetividade p. 187
Gráfico 5: Espaços poéticos p. 188

Tabela 1: Arquitetura geral da classificação isotópica das imagens p. 127
Tabela 2: Semelhanças Conceituais entre Heidegger e Bachelard p. 191-192

SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES INICIAIS: A CIRCULARIDADE ENTRE A GEOPOÉTICA E A METAONTOLOGIA 12
1. UMA GENEALOGIA DO ESPAÇO E DA TÉCNICA EM HEIDEGGER 27
1.1 A ESSÊNCIA DA TÉCNICA 34
1.2 GESTELL E COM-POSIÇÃO 37
1.3 A LINHA E O PONTO – PERIGO E RUÍNA 39
1.4 ESPACIALIDADE, VAZIO E A LINGUAGEM 44
2 A TOPOANÁLISE DO SER 49
2.1 A TOPOLOGIA DO SER: HEIDEGGER E BACHELARD 52
2.2 TÉCNICA E MANUALIDADE 62
2.3 LUGAR E ESPAÇO - TERRA E MUNDO 66
2.4 CONSTRUIR E HABITAR 73
2.5 A CABANA E O PENSAMENTO 82
3. O ESPAÇO POÉTICO 89
3.1 METAONTOLOGIA DO HABITAR 92
3.2 A CASA ONÍRICA 94
3.3 A CASA NATAL 95
3.4 ARQUI-TEXTURA 99

4. A GEOPOÉTICA DO ESPAÇO 107
4.1 PAISAGENS E CAMINHOS 109
4.2 A GEOPOÉTICA DA PAISAGEM 113
4.3 ESCULTURAS 122
4.4 A ESTÉTICA DA IMAGEM NA ESPACIALIDADE DO INSTANTE 130
4.5 FENOMENOLOGIA: MUNDO E SISTEMA 137
5. A EPISTEMOLOGIA DO ESPAÇO 147
5.1 ONTOLOGIA E FENOMENOTÉCNICA 150
5.2 A LINGUAGEM 152
5.3 INFINITO 160
5.4 REGIÕES METAEPISTEMOLÓGICAS 162
5.5 MATÉRIA, ENERGIA E LUZ 167
5.6 TOPOLOGIA FILOSÓFICA: DA MATÉRIA ÀS ONDAS GRAVITACIONAIS 173
CONSIDERAÇÕES FINAIS: A TESSITURA TELÚRICA DO ESPAÇO 183
REFERÊNCIAS 196
ANEXOS 210

CONSIDERAÇÕES INICIAIS: A CIRCULARIDADE ENTRE A GEOPOÉTICA E A METAONTOLOGIA

Em seus mil alvéolos, ***o espaço retém o tempo comprimido. É essa a função do espaço****.*
(Gaston Bachelard).

Quando a ontologia se debruça sobre a metafísica, inevitavelmente entra num processo metaontológico, quando a geopoética se coloca diante da técnica enquanto reflexão de seu fazer na ambiguidade *poiesis-teknê*, experimentará inevitavelmente se aproximar de se debruçar sobre até onde vão os seus limites espaciais. Logo, o encontro que põe Bachelard na direção da continuidade ou ruptura com Heidegger, é um processo próprio pelo qual se dispõe a metatécnica, já que o verbo *stellen* (que designa a noção que nos leva à técnica ou *Gestell* em Heidegger) pode possuir o sentido de pôr, colocar, impor, demandar ou dispor algo

A presente pesquisa teve como escopo inicial estudar a relação entre as obras de Bachelard, *A experiência do espaço na física contemporânea* (1937) e *A poética do Devaneio* (1957), para isso encontramos como referência, dentro de uma perspectiva metafísica, o conceito de metaontologia, presente na obra *Princípios Metafísicos da Lógica* (1928) de Martin Heidegger.

Por que uma metaontologia não simplesmente uma ontologia do espaço? Optou-se por aquela ao invés desta, pois a metaontologia se apresenta como o desdobramento da metafísica e da ontologia e, no sentido da presente pesquisa, a metaontologia se desenvolve espacialmente sobre ela mesma e seus limites, o que Heidegger caracteriza como a dispersão do *Dasein*[1], mostrando a determinação da linguagem no âmbito espacial. Nesse sentido, pretendemos

[1] "No jovem Heidegger, o *Dasein* se torna um de seus principais termos técnicos. Foi traduzido por "estar lá", "ser aí", "estar aqui", "ex-sistência" e até "existência existente" e "existência humana". Mas também é cada vez mais comum manter a palavra alemã não traduzida, como faz Jorge Eduardo Rivera na última versão do *Ser e Tempo*. Outros tradutores, como Manuel Jiménez Redondo em sua tradução das lições de 1928-1929, *Introdução à Filosofia*, usa o termo "ex-sistência" com a intenção de preservar a noção Latina da *ex-sistire* (no sentido de que existe ou está no "fora", no ex, a saber, o mundo como um cenário no qual todas as atividades do *Dasein* são desenvolvidas). No entanto, essa solução é um pouco forçada. Parece-nos que a "existência" consegue reproduzir melhor a idéia tardia heideggeriana de *Ek-sistenz*. De qualquer forma, em ambos os casos com base na convicção de que a existência humana não pode ser compreendida em termos de um encapsulado em si, mas o seu ser é apenas ficar aberta para o mundo, interagir dinamicamente com as coisas, pessoas e situações que constantemente vêm ao seu encontro. Em outras palavras, o *Dasein* existe basicamente no comportamento com possibilidades." (ESCUDERO, 2009, p. 38). **Utilizaremos no decorrer do texto a palavra *Dasein* mais do que as possíveis traduções em português.**

mostrar que tal determinação vai além da própria fala e pensamento, constituindo-se enquanto uma expressão e/ou manifestação do ser do espaço.

Depois do problema da temporalidade, de sua implicação na superação da metafísica e da destruição da ontologia, é possível voltarmo-nos para as ontologias regionais também em seus espaços metaontológicos, agora não mais como posições de entes, mas na conversão ou virada (*Kehre)* de um sentido em que as ciências e suas possibilidades topológicas também desvelem seu ser. Ou seja, uma conjugação entre o pensamento filosófico e o poético em uma *Erörterung*[2]*,* discussão que dá, abre lugares e organiza os sentidos da imagem do mundo sob o prisma metaontológico da consciência, da facticidade, do habitar e dos espaços da linguagem.

No entanto, mesmo que metafísica e ontologia possam ser tomadas como sinônimos na filosofia de Bachelard, existem ainda as delineações possíveis de uma metaontologia que colocam a existência de um sentido metafísico e poético além do ôntico, por isso optamos por ambas as denominações sem uma distinção mais específica.

Após a virada (*Kehre*) é que esse espaço torna-se, para nós, o da própria regionalidade, ou seja, nesse sentido os racionalismos e a ontologia regional é o prisma que caracteriza a presente pesquisa bachelardiana. Nessa ressonância, a forma como Heidegger caracteriza tal iniciativa também se faz necessária à compreensão desse prisma, dos termos que intitulam a tese, é importante lembrar, também, que a nossa origem do vocábulo metaontologia do título vem de uma inspiração heideggeriana que, ao dizer:

> Ontologia fundamental é este todo de fundamentação e desenvolvimento da ontologia; [...] ao mesmo tempo, uma virada [*Kehre*], na qual a própria ontologia retorna expressamente para uma metafísica ôntica na qual implicitamente sempre permanece. Através do movimento de radicalização e universalização, a meta é trazer a ontologia para o seu esgotamento [*Umschlag*] latente. Aqui a virada [*Kehre*] é realizada, e se torna uma **metaontologia** (HEIDEGGER, 1992, p. 186 – grifos nossos).

Já a circularidade da geopoética em relação à metaontologia se dá pelo fato de que a poesia é um caminho do pensar que melhor diz o ser, ou, como prefererimos em nossa interpretação de Bachelard, que cria seres e devires[3]. Por esse motivo, a geopoética seria o caminho mais elemental de reconhecimento da relação fenomenológica do espaço, já que é por

---

[2] Pode ser considerada como um espaço (*ort*) de discussão tanto como ponto de vista de onde parte qualquer observação acerca de uma digressão.

[3] "E nesses encontros que uma Poética do Devaneio toma consciência de suas tarefas: determinar consolidações dos mundos imaginados, desenvolver a audácia do devaneio construtivo, afirmar-se numa boa consciência de sonhador, coordenar liberdades, encontrar o verdadeiro em todas as indisciplinas da linguagem, abrir todas as prisões do ser para que o humano tenha todos os devires " (BACHELARD, 1996, p. 152).

meio da relação com a vida cotidiana, das viagens, passeios, paisagens que o indivíduo pode encontrar o sentido de sua espacialidade.

Depois de explicarmos esse percurso e, para entender esse contexto do espaço-tempo é preciso primeiramente percorrer pelas vias bachelardianas acerca das epistemologias regionais, ou seja, como o ente ciência se delineia em regiões da racionalidade em Bachelard. Para isso, é importante destacar os perfis epistemológicos relacionado-os ao próprio espaço, em que pode-se pontuar o realismo ingênuo, o empirismo, o racionalismo clássico, o racionalismo completo e o racionalismo discursivo.

No realismo ingênuo, a primeira escola filosófica científica, a noção de localização se dá a partir de uma primeira intuição do espaço, unindo o conceito grego de vazio (*kenon*) e a ideia de lugar (*topos*) em uma percepção do espaço que se aflora em determinados limites, a exemplo dos de uma sala vazia, onde a relação entre vazio e preechimento delineia a própria sala.

No empirismo espacial, Bachelard entende que o espaço se desdobra na medida em que a relação entre conceito e forma é estabelecida. Desse modo, o empirismo procura criar instrumentos de mensuração do espaço que podem ser dimensionais; tais como o polegar, palmo, pé, passo e, posteriormente, os sistemas métricos, régua, trena; ou mesmo indicacionais das localizações; tais como bússolas, mapas, etc. Uma conjunção entre sistemas dimensionais e indicativos nos levariam a instrumentos como o gnomon, astrolábio e contemporaneamente o GPS. É interessante perceber que a complexidade do espaço empírico se dá, então, em um conjunto de instrumentos, diferente do tempo empírico, no qual um relógio consegue resolver facilmente a sua mensuração.

No racionalismo clássico, o espaço começa a se inserir no pensamento científico de modo a ser racionalmente abstraído pela matemática. Dessa maneira, é a partir de uma concepção absoluta que Newton propõe o princípio da inércia[4] como necessidade ontológica de pensar o espaço. Logo, é na inércia e na relação entre repouso e movimento que o próprio conceito de espaço absoluto foi questionado ou defendido por Leibniz e Kant.[5] Entretanto, ainda hoje a ideia de espaço absoluto é amplamente aceita pelo próprio senso comum.

---

[4] NEWTON, Isaac, Philosophiae Naturalis Principia Mathematica, Dawson & Sons, London, 1st ed., 1687

[5] A querela é proposta por Kant em "Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza" (PMCN). Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1990." Capítulos "Princípios metafísicos da dinâmica";"Fundamentos metafísicos da Mecânica"

No racionalismo completo começa o chamado novo espírito científico, em que a ciência avança racionalmente, rompendo com o próprio racionalismo clássico, para Bachelard, as ideias de Albert Einstein foram grandes marcos dessa transição, quando postula a teoria da relatividade espacial, criticando o conceito de simultaneidade relacionado à noção do tempo. Ao fazer isso, o físico coloca a dependência entre variáveis da posição do evento e do observador sem ter uma medida absoluta entre tempo e espaço para observadores em lugares diferentes.

Dessa maneira, a natureza do espaço e tempo se modifica, deixando de obter uma concepção absoluta e cedendo lugar a uma concepção relativa. Tanto é que Einstein[6] vai desenvolver a teoria da relatividade geral, relacionando a gravidade agora com o espaço-tempo em uma perspectiva curvilínea, ou seja, na qual o tempo é, agora, a quarta dimensão do espaço em que, a relação entre massa e energia pode derfomá-los.

No racionalismo discursivo, ou propriamente "aplicado" indutivamente, quando Heisenberg[7] postula o princípio da incerteza, a limitação da mensuração e localização espacial agora assumem a variável do probabilístico. O espaço construído aqui, é tomado pela relação abstrato-concreta para entender a que existe entre onda e partícula.

Como Bachelard apontou em várias de suas obras, os tais paradigmas entre o senso-comum e as mais novas descobertas científicas continuam existindo simultaneamente e, é justamente para conjugação dialética[8] de tais perfis que pretendemos nos voltar no decorrer da tese, dando ênfase à noção primária do espaço, entre o vazio e o preenchimento, no sentido de esclarecer a sua relação ontológica com o tempo, permitindo nossa abertura para uma discussão sobre metaontologia.

Isto posto, é importante dizer que a ideia de um tempo positivo, pleno, linear, completo e cheio não satifazem mais as necessidades da dialética do ser na sua duração. Afinal, ao esvaziar o tempo de seus excessos, o repouso nos mostra que nem todos os fenômenos têm a

---

[6] EINSTEIN, Albert. *Teoria da relatividade especial e geral*. Rio de janeiro: Contraponto, 1999.

[7] HEISENBERG, W. *Physics and philosoph*y: the revolution in modern science. New York: Happer Collins Publishers, 2007.

[8] A noção dialética que nos utilizaremos aqui pode ser entendida como uma dialética negativa bachelardiana, na qual, ao invés de suprassumir e sintetizar, haverá em si um aspecto dialógico que nos leva a novos atos epistemológicos que estão sempre retificando-se uns aos outros. Para maiores esclarecimentos sugerimos a leitura do artigo de ROCHA (2018a) *A dialética do Cogitamus: uma investigação hegeliana de Bachelard* **Ariel**, v 22 (Disponível em <https://arielenlinea.files.wordpress.com/2019/01/cogitamus.pdf> acesso em 23 de Novembro de 2019).

mesma duração, ou mesmo que a diversidade temporal é uma grande diacronia repleta de lacunas, espaços vazios que precisam ser preenchidos metaontologicamente.

A relação entre repouso e ação nos dá uma oposição dialética entre instante e duração. A complexidade da vida em seus ritmos díspares, durações encadeadas sob o ajuste do espaço sobre o tempo, nos dão uma imagem de uma sintonia e coincidências entre esforços da permanência do ser em sua duração.

Nesse sentido, é importante adentrarmos no chamado estado de repouso e quietude, onde a realidade temporal nos mostra a duração das coisas e dos seres. Nisso, a ideia de um tempo positivo, pleno, linear, completo e cheio não satifaz mais as necessidades da dialética do ser em sua duração. Ao esvaziar o tempo de seus excessos, o repouso nos mostra que nem todos os fenômenos possuem a mesma duração, ou mesmo que a diversidade temporal é uma grande diacronia repleta de lacunas, espaços vazios que podem ser preenchidos de forma metaontológica.

A relação entre repouso e ação nos dá uma oposição dialética entre instante e duração. A complexidade da vida em seus ritmos díspares, durações encadeadas pelo ajuste do espaço sobre o tempo, o que gera certas imagens de sintonia e coincidências entre esforços da permanência do ser em sua duração.

O próprio ritmo de tais durações como pontuação de instantes, nos dá a ideia clara de que há um vazio entre cada instante, entre passado e futuro, dois grandes nadas ontológicos, que constatam a existência somente do instante presente. A vida temporal, nesse sistema de instantes e acontecimentos ritmados tem também uma série de durações embaraçosas e mal feitas. São as falsas permanências que desorganizam o tempo em relação à razão.

Por isso, diferente de um tempo positivo, a negatividade filosófica bachelardiana direciona uma desilusão dos tecidos temporais em um movimento rítmico de ondas mais equilibradas, para isso, em *A dialética da duração* (1936), no capítulo *A distensão e o nada*, Bachelard propõe uma metafísica do risco, na qual é preciso destruir a segurança de um ser em repouso, pois só com o risco da morte e do nada é que surge a novidade.

É justamente no momento de distensão do repouso do ser que o não funcionamento dos pensamentos, comandados pela filosofia do cheio, revela-se. Esse repouso, agora ativado, inquietante, caminha para uma filosofia de aniquilação do sucesso ontológico do ser, ou melhor, para uma criação renovada incessantemente por ele mesmo.

Essa é, portanto, a dificuldade de apreensão da própria consciência que, ao resistir e triunfar sob a sedução do nada, faz surgir novos pensamentos preenchendo as lacunas do espaço intermediário entre o instante e os ritmos do antes e do depois. É da ideia clara do nada que surge o pensamento puro do repouso natural da duração, interrompendo o pensamento funcional e caminhando para uma nova atuação em que, segundo Bachelard, em *A dialética da Duração*:

> Entre o vazio e o cheio, parece-nos haver uma perfeita correlação. Um não é inteligível sem o outro, e sobretudo uma ação não se esclareceria sem a outra. Se nos recusam a intuição do vazio, estamos no direito de recusar a intuição do cheio (BACHELARD, 1994a, p. 16).

Dessa forma, possibilita-se também o juízo da descoberta, invalidando afirmações plenas que apenas preenchem espaços linguísticos, mas que não solucionam as questões que incomodam o ser e a existência. É necessário à polêmica do ser, destruído e reconstruído infinitamente em uma transmutação descontínua e dialética contra juízos afirmativos fingidos, provisórios, plenos e cheios de pensamentos contraditórios que os auto-denunciam. A filosofia da aniquilação bachelardiana é, então, a imagem da hierarquização dos fenômenos com seus coeficientes de realidade, negada pelas abstrações das experiências mergulhadas no nada.

Dessa maneira, trazer à tona uma novidade conceitual é recusar os valores pré-estabelecidos como uma *filosofia do não* e, com isso, remodelar e fixar a dialetização de novos conceitos não mais desgastados, plenos e seguros. Dito isto, Bachelard vê que o problema da distensão ou do repouso é um abandono do próprio ponto de vista ontológico, a partir do qual não há mais sentido na própria pergunta do ser. Ou seja, uma conceitualidade complexa que observa as camadas da realidade em que o próprio ser não precisa mais de múltiplas provas, pois é evidente que o que 'é' está sempre em devir, sempre 'sendo' e, nisso, sua gnoseologia entre o virtual e o real, no momento da decisão que concentra a ação e, pela racionalidade das causas, é a dupla objetividade do racional e o real, que se desdobra aqui como uma irrealidade do racional. O Prof. Dr. Jesus Vázques, em sua tese, *Bachelard et Hartmann: De L'Epistemologie a L'Ontologie (1996),* afirma:

> Existem duas abordagens possíveis da dimensão ontológica do pensamento de Bachelard. Ao menos suspeitamos duas possibilidades. A primeira possibilidade: Bachelard poderia ser favorável a uma ontologia categorial [...]segunda possibilidade: **A partir da impossibilidade da epistemologia ou de todo discurso racional dar conta da totalidade do real**, **Bachelard pode caminhar em direção a outra via de acesso ao ser**. Esta outra tendência de Bachelard, marca, se
> m dúvida, uma forte oposição a uma ontologia unívoca, àquela estabelecida por uma análise categorial. (VÁZQUEZ TORRES, 1996, p. 55 – grifos nossos).

Desse modo, entendemos que a espacialidade seja essa via alternativa de acesso ao ser. Voltando a Heidegger e às implicações ontológicas do espaço, é possível dizer que esse mesmo ser que contém o "aí"[9] e que não pode se revelar por si mesmo, tampouco pode revelar como "é" a consciência do espaço por si. Por isso, resta somente uma intuição desse "aí" do instante do aqui e agora. Algo que Bachelard nos revela como a possibilidade de reconhecer que o estar em um "lugar" no espaço possui, agora, uma ordem diferente, não mais cheia e plena, tampouco simplesmente indicada e localizada.

Nesse sentido, a ordem do conteúdo do ser "aí", ao qual, segundo Heidegger, não temos, cotidiana ou continuamente[10], acesso, devido ao seu vazio dado, nos leva a partir para uma jornada metaontológica em que importa propriamente entender a relação desse 'aí' na espacialidade do ente *Dasein* em sua relação com os entes que compõem o mundo. É seguindo esta disposição, dessa pista, que intuímos um novo caminho do ser, não mais temporal, mas que passa pela representação como presença, vazia do próprio "espaço do Ser" em nossa consciência que, de alguma forma, deverá afiná-lo como pensamento.

O Ser é revelado na fração de diversas formas, sendo originariamente "pensamento" de seu próprio "espaço" intuído, ou seja, a capacidade expansiva de se pensar enquanto posicionamento. Pensar é se posicionar e se chega até nós, primeiro enquanto vazio a ser preenchido, então é porque ainda está repleto de possibilidade de manifestações e entificações.

Pouco temos acesso ao Ser, no seu caráter indizível, é preciso depurar que no seu próprio espaço (o aí) que se desdobra, o pensamento do próprio vazio velado e seu poder de se desvelar. Daquilo que o Ser é ou "como é", temos seu conteúdo revelado na medida em que sai do "oculto" um acontecimento ou uma apropriação, mas que na finitude do ser, não pode deixar

---

[9] "*Da* (*das*): «Aí». O "Aí" indica a abertura essencial para o mundo do *Dasein*, constitui o seu ser-aberto (*Erschlossenheit*). O fato de o *Dasein* ser seu significa que o *Dasein*, abrindo-se para o mundo, também se abre. Essa abertura não é a certeza que o sujeito tem de si mesmo, isto é, não é consciência, mas algo mais radical, anterior e original como estar na abertura do ser." (ESCUDERO, 2009, p. 38)

[10] Ser-aí é um conceito ôntico de pessoa, sujeito e 'eu' que carregam dois modos de ser redutíveis, o modo de ser da presentidade e o da existência. A diferença é que o Ser-aí como o ente que 'eu mesmo sou' deixa em suspenso o significado ontológico da 'si-mesmidade', aquilo que pertence ao ser do eu como existência. A pretensão do Heidegger é mostrar que o ser desse ente não é mera presentidade, há então a necessidade de mudar o termo. O ser do ente que é a pessoa não é um algo, por isso o próprio conceito de pessoa e personalidade não é suficiente para analisar o que significa 'ser-eu' de acordo com o modo de ser existência. **Assim, utilizaremos o ser em caixa baixa para para designar a presentidade (ser-sein) e o Ser em caixa alta (Ser-seyn).** No caso dessa fase de Heidegger em que aponta sein para demonstrar os desdobramentos da história da metafísica e seyn (apontando para o Dasein) para marcar essa diferença e para reabrir a noção de diferença ontológica esquecida ou nunca esclarecida pela história da metafísica (sein). Como tratamos aqui de dois filósofos que falaram sobre o ser na história da filosofia, na maioria dos momentos utilizaremos o ser em caixa baixa e o termo *Dasein* para designar esse conceito tão caro à Heidegger, de todo modo, no decorrer da tese haverá novos esclarecimentos.

de perder seu mistério. Daquilo que se mantém e permanece oculto aos sentidos, mas que será sempre conhecido quando "aparecer" ou “acontecer” para experienciarmos a realidade como expansão do próprio ser "aí" no tempo-espaço (no sentido heideggeriano o tempo sempre vem primordialmente na sua consumação para compreensão do espaço).

O "em si" desse espaço não é uma coisa, mas um espaço de imagens (representações, outro, vazio, ou mesmo o não-ser, enquanto ideia dos limites e contornos do ser) e que só é explicado a partir daquilo a que não temos acesso no proprio ser "aí". É com isso que saímos de uma hermenêutica da linguagem, para uma fenomenologia do espaço, em que já em Heiddeger, coisas são denunciadas como manifestações das representações da própria linguagem, que evoca os "entes" que estão velados na natureza e que, para consciência, se apresentam intuitivamente pela fenomenologia dos sentidos (percepções). Na natureza e em sua espacialidade, não há "coisas", mas entes que têm o ser desvelado ou, em parte, abraçado pela linguagem das "coisas"[11], permanecem entificados.

Voltando então para Bachelard, percebe-se que a metaontologia relembra o tempo todo, que há ontogêneses que esclarecem parcialmente alguns pontos da presentificação do ser e da vida no aqui agora, bem como sua parcialidade dimensional. Nesse sentido, não se pode voltar para o que os metafísicos pretendiam:

> Os metafísicos, porém, sem recorrer a experiências, emitem fórmulas absolutas acerca da totalidade, como ‘tudo está em tudo’, ‘do nada nada sai’, ‘o universo é um todo solidário’, etc. Em vez da ideia científica de ‘todos’ aderem à ideia vaga, indefinida e obscura de um Todo. O determinismo metafísico diz respeito, assim, a esse Todo, quando o determinismo em ciência é parcial, regional, particular. (RIBEIRO, 2015, p. 179).

É com isso que a ciência bachelardiana se constitui então, em como essas ontologias regionais, de modo a entificarem os conhecimentos, também nos dão uma abertura para o Ser.

---

[11] Há nesse entremeio de coisas, entes, ainda objetos e imagens a serem desveladas em suas circunstancialidades "Quando ela [a imagem] chega a mim, quando eu a apreendo e ela me transtorna, me abala, e mais, quando tenho a impressão - e frequentemente nós temos esta impressão - de que aquela imagem, na verdade, deveria ser minha, que eu poderia ter sido autor dela, ela me diz respeito, ela me concerne; quando nós, na apreensão da imagem, temos esse tipo de impressão, quanto participamos da imagem com essa força, o que fica negado aí é o enraizamento total e completo daquela imagem nas circusntâncias, nas molduras psicológicas do produtor, do autor. **Ela, na verdade, fica sendo algo cujo estranha natureza, natureza de não-coisa, diz Bachelard concordando com Sartre, natureza de não-coisa que aparece para nós como uma quase-coisa** [...] **ela mostra nessa sua estranha natureza de não-coisa quase -coisa, quase coisa que aparece num aparecer que não é um aparecer de objeto, que é um aparecer de não-objeto ou de quase-objeto o tempo todo (estou falando sobretudo da imagem poética, literária).** [...] Ou seja, o fato de existir esse circuito, o fato de haver o *retentissement* [ressonância/repercurssão] coloca o ontos, a natureza da imagem, nesse tipo de circuito da relação, e impede que ela possa ser reduzida a qualquer tipo de explicação causal que a torna a expressão do produtor ou simplesmente a justificativa ou a explicação daquele que a recebe. Ela passa a ter uma ontologia que se define pela possibilidade de repercussão, ou seja, ela tem uma ontologia que se institui no circuito intersubjetivo, que nesse momento ignora as limitações de tempo, de espaço e de circunstância." (PESSANHA, 1994, p. 25 – grifos nossos)

No caso do espaço, se deflagra então que o método do racionalismo não é uma ontologia é uma metaontologia, pois assim como os perfis epistemológicos conjugam o empirismo e o racionalismo, num materialismo aplicado e num racionalismo técnico, a metaontologia conjuga o metafísico como uma volta ou virada ontológica sobre si. Agora a função não é para responder metafisicamente perguntas como: "O que é ser? e o que é isso/isto?" Essa missão termina quando nos é dito *onde* vamos encontrar a resposta a estas perguntas, e Bachelard procurou apenas identificar e liberar os focos descontínuos das ontogêneses que existem entre os vazios do *Ser Tempo*, agora a pergunta de fato é "O que há?", é aí que nos resta investigar.

Por este motivo, é preciso remontar-nos ao contexto das primeiras interpretações bachelardianas, quando Jean Hyppolite, filósofo e amigo de Bachelard diz em *Figures de la pensée philosophique* que "Bachelard fala de vários edifícios, a racionalidade e seus domínios, por analogia com o que Husserl chamou ontologias regionais. Ele recusa-se, de fato, a uma filosofia da totalidade. Tudo é contradição e, portanto, ela [a totalidade] é mesma dialética." (HYPPOLITE, 1971, p. 650).

Isto quer dizer que, é pela própria superação da substancialidade do conceito da racionalidade, que não obstante, se vai em direção a uma ex-stância[12], uma exteriorização do devir ondulatório entre o ser e o ente que emerge na superfície desse fundo sem fundo que há na metafísica. Nisso, o surracionalismo seria a concepção inter-racional que ultrapassa os perfis epistemológicos apresentados anteriormente e coloca a si mesmo enquanto cientificidade constante, instantânea e complexa, que liberta a racionalidade de sua prisão espiritual. E como libertá-lo? Por meio da própria fenomenologia que é a própria escada pela qual se pode subir e descer sempre aos pressupostos ontológicos. Porém, isso só será melhor explicado ao final da presente tese quando explicaremos o valor ontológico da casa na sua relação com o cosmos.

Dessa maneira, não pode haver um fundamento ontológico como o ser em Bachelard, é preciso sempre começar do nada ou do vazio dos próprios fundamentos, na direção em que a fração ou a região de um saber delineie sua parte em relação ao todo. Contudo, é preciso lembrar que não é simplesmente na materialidade do ente que se encontra ele mesmo, mas sim na sua abstração, na construção teórica do fenômeno em que ele se manifesta e por isso, precisamos retomar *a posteriori* à metafísica e à filosofia para a explicação de tais fenômenos.

---

[12] As ex-stâncias são citadas por Bachelard como produto final, fenômeno de uma fenomenotécnica, elas seriam aquilo que se exterioriza (ex) das estâncias de uma realidade, objeto, substância. Iremos utilizar esse termo em suas diversas polissemias na presente tese.

Não estamos querendo dizer aqui que esta seria a melhor interpretação de Bachelard, ou mesmo que o próprio filósofo não tenha cometido descontinuidades metaontológicas. De fato, podemos até mesmo admitir que, o defeito das divisões do racionalismo em Bachelard está em misturar espécies do gênero ontologia (realismo, idealismo) com espécies do gênero gnosiológico (empirismo, racionalismo) e nisso há uma sobreposição dialética de gêneros extrínsecos entre si.

Bachelard pode até mesmo confundir o seu realismo, já não mais ingênuo, com um realismo natural, ao mesmo tempo que chama racionalismo ao realismo crítico e de fenomenologia a própria filosofia que, no fim das contas será, pelos comentadores, um idealismo crítico, mas é importante entender que tal movimento não é simplesmente o de correntes ontológicas categorizadas pela metafísica crítica.

Indo além disso, se Bachelard confunde realismo com descritivismo naturalista e, por isso, no fim das contas, o ontológico se põe como gnoseológico, ou seja, a matéria com a forma, então, é possível dizer também que por conta da relação entre a metafísica do ser dessa própria relação, é que se dá a diferença entre a epistemologia que subdivide uma gnosiologia (ontológica, pois procura uma explicação do ser sem uma explicação científica), de uma teoria do conhecimento (ôntica, pois procura o fundamento do ente nas suas relações do racionalismo e empirismo).

Nesse sentido, Bachelard se coloca ao lado de uma epistemologia ôntico-ontológica, chamando esse seu mesmo intento de certa forma como uma *imprudência do reino do pensamento*, justamente como um caráter fundamental das transmutações do espírito científico para a produção de novo conhecimento que agora conceituamos como metaontológico.

Assim, o que intencionamos não é fazer uma metafísica da metafísica[13], mas uma ontologia meta-fenomenológica, ou melhor, ao que Jean Hyppolite, em seu capítulo sobre o romantismo da inteligência criadora em Bachelard, chama de uma ôntico-ontologia na qual:

> Essa imaginação ôntico-ontológico é diferente em espécie a partir da imaginação empírica que permanece prisioneira do dado, que engloba, portanto, ou fica por trás dele, é porque estamos falando de uma imaginação que é ôntica e ontológica, mas que nunca é ôntica – relacionada somente com o existente - como que perpassa ao sentido de abertura, vencendo uma existência opaca, que em que isto ocorre, é *aufgehoben*, que quer dizer que a ambos nega e mantêm. (HYPPOLITE, 1971, p. 644).

[13] Essa seria talvez a meta-metafísica que os analíticos consideram como a área que abarca a metaontologia, nossa abordagem aqui é muito mais a genealogia da origem desse conceito do que a atualidade dele enquanto tal, desse modo, constata-se uma evidente descontinuidade entre a proposta da presente pesquisa e o que se apresenta como metaontologia no âmbito da filosofia analítica.

Tomando essa reflexão como ponto de partida para a relação entre o todo e as suas frações, o espaço enquanto abertura nos leva a questionar, por fim: é possível descobrir na parte o todo, sem tomar a parte pelo todo e, com isso não fazer mais uma metafísica tradicional, mas uma metaontologia enquanto ato epistemológico?

Dito de outra forma, é possível entendermos o lugar ôntico de cada coisa, organizando seu espaço e vendo nela uma fração desse mesmo todo, interligado com todas as suas outras frações? Eis então o desafio dessa metaontologia em que tais afirmações e questionamentos levam a problematização bachelardiana sobre a reflexão das categorias que advém dessa dualidade: sujeito e objeto, essência e aparência, conceito e imagem como decorrências das tonalidades do ser[14] e do jogo do abstrato/concreto que revela a presentificação da história do ser no espaço ou simplesmente do espaço do próprio Ser.

Nessa abertura, que provém da materialidade e de sua superfície, da tensão mundo-terra como uma materialidade metaontológica, o processo relacional das frações epistemológicas (ônticas) e poético-fenomenológicas, para Bachelard, serão abertas pelo processo do método fenomenológico de reflexão. Nesse sentido, em *Pour connaître la pensée de Bachelard,*

> Mais uma vez, Bachelard colocou uma tampa vermelha em dicionários de filosofia antiga. Pode-se definir sua revolução por uma ladainha do <não mais>. Com ele; o método analítico não é mais regressivo, o método sintético não é mais progressivo, o método teórico já não é *a priori*, o método experimental não é mais *a posteriori* (GINESTIER, 1968, p. 69).

A presente investigação pretendeu então, construir a importância de um elo ontológico que liga as ciências, ou pelo menos suas frações da realidade entre si, à filosofia enquanto totalidade dos valores entre epistemologia e poética, diurno e noturno. A conceituação da metaontologia partiu então, do princípio bachelardiano da imagem e do conceito de que tudo é vibração, ou seja, que tudo são ondas energéticas de propagação energética simultaneamente centrípeta e centrífuga, o que acontece, por exemplo, com a imagem de uma pedra jogada no lago e as ondas que dela se formam.

Tal transmutabilidade da realidade e, da ontologia do ser e do não-ser, tem a própria comprovação na descoberta, como a das ondas gravitacionais, que parecem nos dar uma pista

---

[14] "No nível da tonalidade do ser, portanto, pode-se propor uma ontologia diferencial. O *cogito* do sonhador é menos vivo que o *cogito* de pensador. O *cogito* do sonhador é menos seguro que o *cogito* do filósofo. O ser do sonhador é um ser difuso. Mas, em compensação, **esse ser difuso é o ser de uma difusão**. Escapa à pontualização do *hic* e do *nunc*. O ser do sonhador invade aquilo que o toca, difuso no mundo. Graças às sombras, a região intermediária que separa o homem e o mundo é uma região plena." (BACHELARD, 1996, p. 161 – grifos nossos) Vê-se aí que o imaginário tem potência fundamental com os arquétipos do *cogito* junto ao ser.

de que tal visão científica tem uma implicação profunda na relação da consciência com o mundo[15]. Dado que até a matéria negra, ou seja, o que antes era tido como vazio, agora tem uma perspectiva translúcida da matéria numa curvatura do espaço-tempo, afirmando mais uma vez que, a força da gravitação - forte e fraca – bem como o eletromagnetismo, são forças fundamentais que se preenchem e se esvaziam no universo. Além do que, podem até não ser a totalidade das forças que compõe o universo.

Logo, nesse corte epistemológico, nessa lâmina da realidade material que se dá a partir de sua própria abstração, ligam-se as distâncias epistemológicas da própria metafísica/ontologia com uma diferente filosofia da ciência. Enquanto boa parte da história incorpora a tendência filosófica de encontrar pressupostos para o concreto, após a física quântica mesmo o concreto se tornou de certa forma abstrato, desse modo a metafísica/ontologia se voltam novamente para o buraco negro do que formou-se o universo em sua grande explosão criativa.

Ainda que para Bachelard não existam problemas insolúveis, mas sim mal colocados, não queremos defender, nesta tese, que nosso problema metaontológico terá uma resposta matematicamente exata. Talvez estejamos nos aproximando daquilo que entendemos filosoficamente como descobertas das perspectivas inexatas das poéticas do imaginário, a partir das quais podemos dizer então que o ser somente é, enquanto permanece dialeticamente como devir e que, como artistas como Wagner já diziam há séculos atrás "O Espaço contém o tempo" ou Rilke "Espaço, onde em ritmos me habito".[16]

---

[15] "*Welt* (*die*): «mundo». «Mundo» é um dos conceitos centrais da hermenêutica da vida factual que o jovem Heidegger realiza nos primeiros anos da década de vinte. Nos primeiros cursos de Freiburg, o mundo se desdobra no "mundo circundante" (*Umwelt*), "mundo compartilhado" (*Mitwelt*) e "mundo próprio" (*Selbstwelt*). Esses três mundos são cooriginamente e totalmente integrados à estrutura relacional do "ser-no-mundo" (*In-der-Welt-sein*). Os manuais que Heidegger usa tão freqüentemente não reivindicam outra coisa senão destacar os nexos intencionais de toda estrutura ontológica. "Mundo" não tem aqui um significado espacial, não representa a totalidade de entidades contidas em um receptáculo, mas contém uma dimensão experiencial; isto é, *Welt* é o escopo, o contexto, o horizonte na vida dos seres humanos da chance tripla para desenvolver: a) as suas relações com os outros no domínio do mundo compartilhado (*Mitwelt*); b) do uso que ele faz das coisas em sua relação diária com o mundo circundante (*Umwelt*); c) do mundo de seus próprios pensamentos, sentimentos e experiências (*Selbstwelt*). Mais tarde, essa distinção marcada entre o que poderíamos chamar de mundo objetivo, intersubjetivo e subjetivo é diluída no Ser e no Tempo, onde não se fala mais do próprio mundo. Para uma análise sugestiva da etimologia da palavra *Welt*, nos referimos ao dicionário de Grimm, uma das ferramentas de consultoria preferidas de Heidegger. De acordo com Grimm, a palavra *Welt* etimologicamente remonta ao fim do alto no alemão antigo *Wer-alt*, que no século XII é definido como *Welt* e tem o sentido de 'toda a criação, a terra como um lugar de residência do homem em oposta à inabitável do mar'". (ESCUDERO, 2009, p. 119).

[16] Para Heidegger, segundo Haar "Seja qual for o caso, o curso de palestras de 1942-43 esclarece a importância do Aberto de Rilke e o faz com uma provocação cáustica ainda maior do que se encontra no texto de *Holzwege*. O tom é o de irritação, polêmica e às vezes até de ironia amarga. É como se o Aberto de Rilke ameaçasse usurpar a *alethea*. É óbvio que Heidegger quer se distinguir de todo irracionalismo e mostrar o abismo entre uma filosofia de vida e o pensamento de ser. Heidegger define essa falsa "uma circulação incessante de seres", como abandonando todos os limites; é indiferenciada, indeterminada, "ainda pensada" - não como falta, mas como

Por que então uma metaontologia do espaço? Pode-se dizer que a metaontologia tem como meta a aproximação de um esgotamento do espaço, mas pelo fato do universo ser infinito, a metaontologia se põe então como a possibilidade fenomenológica de ver tudo como manifestações indeterminadas do infinito. Na verdade, se trata muito mais de uma metaontologia do infinito, no sentido de vê-lo não meramente como espacial, mas como o espaço-tempo colocado para fora dele mesmo, gerando devires, entes e ser. Logo, a metaontologia não se esgota e o que se expôs até então é somente uma fração dela mesma.

Nessa imagem proposta, que não é objeto, mas um êxito do devaneio, a metaontologia é um florescer variante, um trânsito intersubjetivo entre as consciências. A imagem é a fenomenologia da alma em sua emanação com o universo e, desse seu sopro que rompe com as concepções, pode ser lembrado que a imagem vale mais do que mil palavras na sua fluidez com o mundo.

Segundo Bachelard, é então tarefa do filósofo, como um próprio fenomenólogo, a de fazer a imagem entrar no reino dos valores ontológicos. Mas o que são os valores? São a própria estrutura de uma complexidade simplexa, objetiva-subjetiva, concreta-abstrata, na medida em que estão sempre em processo de ruptura e reconfiguração. Os valores são fundamentais como opinião, ou seja, para intervenção da intencionalidade humana. Nessa reconfiguração metaontológica, em que se dinamizam as imagens dialeticamente, produz-se finalmente as mudanças ondulatórias que vão e vem na nossa cosmovisão.

Dito isto, com essa introdução sobre o contexto da metaontologia como uma possibilidade de delineamento do espaço em Bachelard, vamos especificar como vai se apresentar de forma breve os capítulos e os subcapítulos da presente pesquisa. A topoanálise do ser é a área que pretendemos investigar no contexto heideggeriano dessa topologia, como as orientações espaciais são essenciais para a fundamentação de uma metafísica mais ligada à história de seus conceitos fundamentais, como a subtância, o sujeito e o objeto. Ou seja, na nossa topoanálise, o ser se delineia primeiramente como contexto da destruição[17], da ontologia e superação da metafísica.

"totalidade original do real" . Essa concepção do Aberto constitui uma das as conseqüências finais do esquecimento do ser, no reino da pura espacialidade "(HAAR, 1993, p. 31).

[17] "A destruição heideggeriana tenta distanciar-se da conotação negativa que acompanha o termo *Destruktion*. Não tanto como uma aniquilação ou uma erradicação da história da ontologia, mas como des-construção, uma desmontagem, uma crítica de seus pressupostos. [...] A principal função metodológica é dissolver os pressupostos herdados e os e conceitos transmitidos pela tradição para repensar a experiência factual da vida em toda a sua originalidade. A destruição aplica-se, portanto, sempre que Heidegger aborda a questão da vida factual, quer no caso de sua exegese dos místicos medievais, os escritos de Agostinho, as epístolas paulinas e filosofia prática de

No primeiro capítulo, *Uma genealogia do espaço e da técnica em Heidegger*, nos dedicaremos exclusivamente à filosofia heideggeriana, encontrando explicações para conceitos como *topos, chora, zona, lugar*, etc. Essa é uma investigação importante do ponto de vista de ligação com a questão do vazio, nada, niilismo e da própria técnica. Torna-se fundamental a análise desses princípios dentro do contexto da metafísica, em que iremos problematizar as noções como a de substância, objeto, suas medidas e funcionalidades.

Após esse primeiro momento, no capítulo 2, *A topoanálise do ser,* se dá a explicação efetiva dos fatores que permeiam a metafísica ou ontologia concreta em Bachelard e a relação que ele estabelece entre o Ser e o Nada, entre o habitar a terra e a abertura da quadratura. Nesse capítulo, que propõe evidentemente uma aproximação entre Heidegger e Bachelard também se falará sobre a relação da arte com o espaço, colocando a escultura principalmente como um dos fatores relacionais entre ambos os filósofos. Dando passagem para a espacialidade da terra, abrindo caminho para um estudo do próprio Heidegger sobre essa temática.

No capítulo 3, *O espaço poético,* a questão do habitar será retomada no imaginário da casa e seus elementos da *Poética do Espaço (1957).* Esse será um desfecho da chamada fenomenologia do redondo em que Bachelard demonstra a tendência em miniaturizar a casa em ninho, concha em uma dialética do interior e exterior que revela a relação do imaginário com a metafísica. Outra temática que será um desfecho do presente capítulo será a noção da paisagem, muito trabalhada e influenciada pelo colega de Bachelard, Albert Flocoon, que tem como marco a obra de Bachelard, intitulada *Paisagens.* Enfim, como sugestão de nome para os subcapítulos ficaram assim, podendo entre esses títulos haver mais subtítulos.

No capítulo 4, *A geopoética do espaço*, pretende-se investigar a espacialidade dos capítulos dessa dupla obra *A terra e os devaneios da vontade (1948)*, bem como os de *A terra e os devaneios do repouso (1948).* A partir dessa referência pretende-se uma abertura para experimentos estéticos mais concretos, como uma aproximação de Bachelard com a fotografia. Ainda nessas experimentações tentaremos desvelar um pouco mais sobre o que é o método em Bachelard, onde a fenomenologia da imagem se bifurca entre o imagético e o epistemológico.

No capítulo 5, *A epistemologia do espaço*, iremos retomar os conceitos do Bachelard diurno, abordando as questões da *Experiência do espaço na física contemporânea.* Nessa parte

---

Aristóteles. Destruição expõe as diferentes tendências interpretativas existentes em toda a tradição teológica e filosófica e volta a suas origens na vida factual. Destruição, por conseguinte, é apropriação: dotação, além disso, limitada pela finitude radical e historicidade por trás da mesma tarefa hermenêutica." (ESCUDERO, 2009, p. 40-41).

da tese, serão relidos e problematizados os conceitos cosmológicos da física, empreendidos por Heisenberg e Einstein, na filosofia de Bachelard. Textos que foram lidos e comentados pelo teórico estudado e que versam sobre a construção científica do conceito espaço-tempo, na sua perspectiva abstrata e científica.

Por fim, trazemos no Anexo I a tradução de uma transcrição radiofônica sobre os aspectos filosóficos da relatividade, nessa transcrição traduzida ele comenta fortemente a ruptura com o paradigma newtoniano das forças de gravitação, inércia e atração[18] nos aspectos espaciais e temporais, além de falar criticamente sobre aspectos da ficção científica numa possível interlocução com a possibilidade de ficção transcender os padrões lógicos dedutivos e operar com uma lógica não binária. Já no Anexo II há também uma tradução da transcrição de uma entrevista pela qual Bachelard esclarece o valor da filosofia como integradora de todos os valores do conhecimento, sejam epistemológicos ou poéticos.

[18] "Mesmo em Newton, a atracção é uma metáfora e não um facto, escreve Bachelard (*La formation de l'esprit scientifique,* p. 246)." (CANGUILHEM, 1949, p. 67).

1. UMA GENEALOGIA DO ESPAÇO E DA TÉCNICA EM HEIDEGGER

> *Com certeza, este fenômeno pode ser esclarecido unicamente se radicalizamos o problema metafísico do espaço que se faz patente somente depois de que se recorra o problema da temporalidade* ***(radicalmente: metaontología do espaço).***
>
> *(Martin Heidegger).*

A superação da metafísica e a realidade técnica fazem parte da essência da dimensão do controle, entendido desde *Ser e Tempo* (1927) como uma maquinação. Os objetivos negativos de *Ser e tempo*, de destruição de uma ontologia substancial, material, extrínseca e ordenada espacialmente como uma acontecência, representam o abandono do ser, no consumo do ente enquanto instrumentação.

Tal meditação nos levará a entender que a salvação só poderá ser um constantear da totalidade das regiões como cosmos, perigo e desvios, ou seja, que a saída do niilismo técnico, na história do ser, será entendida, aqui, por meio da espacialidade. Não por acaso, iniciaremos nossa reflexão remontando a uma genealogia do espaço.

Por conta dessa genealogia, é importante rememorar o surgimento, entre os gregos, dos conceitos de *Chôra* e *Topos* e de como foram recebidos por Heidegger. Para Platão, no *Timeu,* a *Chôra* tem uma representação pré-conceptual do espaço, ela seria uma espécie de negativo da ideia, ou seja, a zona, país ou região[19] onde uma ideia própria se situa. Por esse motivo, muitas vezes encontramos *Chôra* traduzida como região em Heidegger, mas podemos destrinchar que talvez sua importância espacial esteja ligada mais à ideia de "meio", tendo aí o "meio ambiente" como um dos conceitos contemporâneos que traduzem essa palavra.

Já *Topos*, mais presente na obra de Aristóteles, principalmente na *Física*, designa onde estão as coisas, o lugar propriamente dito. Dessa forma, podemos entender que *Chôra* é uma espécie de *Arché* do espaço e *Topos* o seu *Telos*. Logo, tal dualidade pode se dar no contexto

[19] "Regiões, por sua vez, são definidas em termos de preocupações do *Dasein*, e assim numa última análise esse aspecto da espacialidade remete para o ser cujo sendo um assunto para isso. (Como verem0os, este é o mais próximo que Heidegger trata de sucessivamente do fundamento da espacialidade como cuidados). "(DREYFUS, 1990, p. 130).

do ser e do ente, na medida em que a técnica foi dimensionando o destinamento das concepções espaciais do *Dasein.*

Pretendemos entender esse desdobramento da história do ser relacionado à ciência e à técnica, no que tange a uma construção espacial, cujos objetivos instrumentais negativos estão ligados, em certa medida, à destruição da concepção ontológica da substância, matéria, extensão e ordenamento espacial. Tais categorias, na visão de Heidegger, seriam parte do destinamento do ser, que se desdobrou na história da metafísica e que, ao transpassar pela ideia platônica até ter seu apogeu na vontade de poder, desvela, por meio da técnica, o seu acabamento.

Nesse sentido, caminha-se em direção a um efeito de distorção do ser, ou seja, que mesmo após a torção da superação metafísica, por meio da técnica ainda continua aplicando tensionamento para o destino do papel do homem – dominar o ente. O ente é tudo o que é, o ser é o conceito mais universal que há para especificar esse movimento de transcendência do ente. O vazio, na compreensão heideggeriana se inclui em tudo o que se aprende no ente, mas aquele não delimita a região[20] suprema deste, a qual é o desdobramento aristotélico das categorias de gênero e espécie, em uma diferenciação entre seres vivos e inorgânicos.

A desdivinização pela qual passa a história do ser, nesse contexto, conduz a sua manifestação à produção de um real que é ainda ideal. Nas representações do ente enquanto pro-vocação[21] do controle da possibilidade de sua manifestação, a essência da técnica se confunde com a própria essência da ocidentalidade.

A partir de tal primado ôntico, surgem as condições de possibilidade para uma ciência ainda primitiva, a qual, segundo nos diz Heidegger, na primeira parte de *Ser e Tempo*, "pode-se definir a ciência como o todo de um conjunto de fundamentação de sentenças verdadeiras. Essa definição não é completa e nem alcança o sentido da ciência como atitude do homem" (HEIDEGGER, 1989, p. 38).

---

[20] "*Gegend (die)*: «zona», «região», «lugar». A zona é o horizonte de pertencimento pragmático das entidades intramundanas que estão adiantadas no campo da ocupação do tratamento circunspectivo (*umsichtiger Umgang*). Cada zona requer um certo grau de conformidade (*Bewandtnis*), no qual as entidades são dadas e inter-relacionadas em uma totalidade funcional. Da mesma forma, no campo da espacialidade (*Räumlichkeit*) do mundo, as entidades ocupam um determinado lugar nessa área. Heidegger usa palavras diferentes para "lugar". *Ort* é usado para posições que ocupam as coisas no espaço tal como concebidas por físicos e matemáticos e também é usado metaforicamente para expressar o lugar ou *locus* da verdade [...] 2) *Platz* é usado para o lugar próprio e específico de algo [...] 3) *Stelle* ("posição", "sitío"), como *Ort*, é preferencialmente usado para indicar a posição geométrica de algo. 4) *Stätte* ("lugar de morada", "estância", "sítio", "lugar"), que dificilmente é usado em *Ser e Tempo*, é então importante para designar o lugar que ocupa um evento decisivo na história do ser." (ESCUDERO, 2009, p. 56)." (ESCUDERO, 2009, p. 56).

[21] "Objeto e sujeito se fundem como possibilidades que se provocam. São apenas oposição como pro-vocação. Eles se exaurem no mútuo pro-vocar." (STEIN, 2002, p. 161).

Desse modo, na relação entre ciência e existência e, saindo um pouco do horizonte de *Ser e Tempo*, a *Techné* pode ser compreendida como aquilo que faz a recepção entre esses dois primados, científico e existencial, entregarem-se à verdade do ente, no abandono do ser, em que o consumo do ente é a sua instrumentação. Assim, a metafísica como enlace entre subjetividade, representação e objetificação, tem como contorno da tensão entre ciência e técnica, o fato de que a ciência se limita em guardar a inacessibilidade da diferença ontológica. Ou seja, a ciência só pode se ater no domínio da representação enquanto metodologias de apreensão do ente, mas como diz Heidegger "a ciência não pensa" e, por isso, não acessa o ser.

> A ciência <<não pensa>> - segundo a fórmula brutal de que *significa pensar* -, apenas calcula. O cálculo é meta-idiomático: exprime-se na linguagem <<abstrata>> dos números, variáveis e equações. Em contrapartida, a filosofia e a poesia manifestam a maneira singular como um povo, numa determinada época histórica e mediante um uso concreto do idioma, dá a voz a um desvelar-se do ser. (BORGES-DUARTE, 2019, p. 30).

Na medida em que a presença é, sendo existência, ou seja, quando o *Dasein* se comporta de alguma maneira em que a existencialidade se manifesta como conjunto estrutural de uma compreensão existenciária, a existência, como determinação do *Dasein* e das ciências, como modo de ser, pode ser entendida como um modo através do qual que se relaciona o ente e o mundo. A saber, de um mundo que se torna imagem enquanto o ser humano se subjetifica e no qual, os limites da objetificação se dão como proposta para superar a metafísica, a partir do momento que a relação sujeito-objeto chega ao seu ápice, após o kantismo, Heidegger nota que tal dualidade se torna desgastada e, por isso, a necessidade de uma nova maneira de ver a relação do ser com o mundo.

Há, nessa nova perspectiva, uma repercussão ontológica comandada pela temporalidade. Nesse caso, a explicação originária para Heidegger é a de que o abismo entre entes temporais e supratemporais são distinguidos a partir de regiões de modos de ser, em funções de uma ontologia fundamental. Contudo, essa própria ontologia fundamental, enquanto temporalidade, não dá conta do mundo enquanto totalidade de entes, por isso, boa parte dos nomes dados aos princípios dessa relação com o mundo é entificação do ser, o que se demonstra o ser como princípio que abarca a região. Em *Ser e tempo,*

> No curso dessa história [do ser] se focalizam certas regiões privilegiadas do ser que passam então a guiar, de maneira primordial, toda a problemática (o *ego cogito* de Descartes, o sujeito, o eu, a razão, o espírito, a pessoa), essas regiões permanecem inquesitonadas quanto ao ser e a estrutura de seu ser (HEIDEGGER, 2005, p. 51)

A fenomenologia de Heidegger começa, então, a realizar o movimento de passagem da intencionalidade para a *atencionalidade*. Logo, a fenomenologia em *Ser e tempo* não deve mais ser entendida como uma corrente, mas como um método em que se conceitua e se autorreflete na sua própria metodologia enquanto resultado. Talvez a palavra mais adequada para isso seja a metafenomenologia, na medida em que a autenticidade do conceito movimenta os princípios da ciência. [22]

Na radicalidade da discussão das coisas em si mesmas, o entendimento do fenômeno se deixa e se faz ver como o que se mostra a partir de si mesmo. Por outro lado, segundo Edgar Lyra (2003), há um conceito de distorção que frisa a aceitação da aplicação do tensionamento, ou torcão da técnica no processo de fechamento da eficácia e efetivação do fenômeno.

O fenomênico pode então abrir passagem não mais para evocar a apreensão de objetos ou conteúdos. É mais um modo de demonstração e tratamento que determina aquilo que é a temática ontológica de um modo de dar sentido ao ser dos entes. O fenômeno pode constituir o ser enquanto a hermenêutica é a condição de investigação da manifestação da linguagem. Contudo, ainda assim o fenômeno se coloca como aquilo que se anterioriza à interpretação e depois constitui a própria interpretação, ou seja, o fenômeno está entre toda ação do ser com o mundo.

Dos modos existenciais, o *ser-no-mundo* é aquele que traduz o fenômeno da unidade entre o ser-com e a coletividade do *Dasein*. Estando no mundo em um lugar, em uma relação de entes que estão dentro de outros entes e que têm todos os modos de ser dentro do mundo. O ser-em, como a consitutição ontológica do *Dasein*, que é o estar junto ao próprio mundo, não pode se confundir com ele. "A presença [*Dasein*] tem seu próprio 'ser no espaço' o qual, no entanto, só é possível com base e fundamento no ser e no mundo em geral" (HEIDEGGER, 1989, p. 94 – grifos nossos).

A mundanidade se mostra então como um conceito ontológico que significa a estrutura de um momento em que o ser-no-mundo pode entender-se no sentido ôntico, como totalidade dos entes ou, em um sentido ontológico, em que a região da multiplicidade de objetos da vida circunda o *Dasein*. Mundanidade é o existencial dos mundos particulares, em que na sua

[22] A atividade atensional consiste em uma atitude direta da consciência em ver e ouvir algo, uma atividade de abertura que dá espaço a percepção das coisas, ainda que a atencionalidade seja também um tensão do encontro entre o objeto e o sujeito, o não-ser do ser que define negativamente aquilo que algo é, o isto, a vontade inerente de saber.

circumundanidade se aponta a visão de um mundo circundante que compõe onde estão outros entes enquanto ser-aí, *Dasein*, ou seja, o círculo de relações de um ser humano.

Heidegger não estava prioritariamente preocupado com a extensão, na constituição do ser propriamente dito, ou seja, enquanto substância corpórea chamada mundo. Ele seguiu uma análise da matéria e do movimento para que a alteração de uma *res extensa* configurasse os movimentos de mudanças e alterações. É como se a *res extensa* fosse uma substancialidade, na qual o ser da substância fosse um ente independente.

> No sentido grego, o espaço é visto a partir do corpo como seu lugar [*Ort*] e guarida [*Ortbehalt*]. Todavia, cada corpo possui seu – próprio –, a ele conforme lugar. Os corpos leves estão em cima e movem-se para cima; os pesados estão em baixo e movem-se para baixo. O espaço possui lugares e διαστ→ματα, disposições [*Auseinanderstände*] (o que não é igual a: extensio) distintas" (HEIDEGGER, 2008b, p. 18).

A *extensio* é anterior a *res corpórea*, e por sua vez, diferente da corporeidade heideggeriana do *Dasein*. Nele, mesmo que a extensão seja o ponto de partida para a espacialidade de um mundo primeiramente descoberto por entes, é no encontro do mundo circundante que o *Dasein* entende seus limites espaciais. Ou seja, Heidegger, em *Ser e tempo*, transparece o primeiro movimento em que tenta demonstrar como o ente chega ao ser com os outros, mas que tal percurso é problemático, visto que a anterioridade do ser em relação a tudo é necessária como potência para tal transcendência.

Há uma especificidade espacial do ente no encontro com o mundo, a qual, na seção 22 de *Ser e Tempo*, Heidegger chama de Espacialidade, referindo-se à manualidade intramundada. Tal etapa se caracteriza pela ideia da proximidade do que se leva em conta na circunvisão do *Dasein*. Tal proximidade é paradoxalmente um distanciamento em uma orientação da região dos existenciais. É um espaço ainda à mão de uma circunvisão, ainda não medido, em uma disposição dos objetos, de ocupação do *Dasein*.

São as regiões fundamentais que jogam com seu próprio ser, no local que se torna explícito quando alguma coisa não está no local que costumamos colocar. É um espaço fragmentado de lugares.

> No interior da lida circunvisiva mediana com os manuais intramundanos, estes ganham um espaço próprio e se revelam como os entes que são. Em momento algum, porém, se suprime aí a opacidade ontológica em relação ao ser dos entes. O que eles propriamente são permanece totalmente velado para nós, de tal modo que à pergunta sobre o ser dos entes não conseguimos senão responder com um aceno em direção a eles. A circunvisão continua promovendo aqui a aproximação e a delimitação da espacialidade, sem estabelecer nenhuma apropriação originária do ser dos entes. (CASANOVA, 2006, p. 78).

Há uma segunda etapa na seção vinte e três de *Ser e tempo*, chamada de "a espacialidade do ser-no-mundo", em que os caracteres de distanciamento e direcionamento do ser-em trazem uma condição de afastamento do *Dasein*, é quando se apresentam os caminhos que estão à mão dos mundos, mas que precisam ser distanciados para ser percebidos fenomenologicamente. Por mais que o mais próximo seja aquilo que se toca enquanto corpo, como chão que toca os pés do caminhante, nessa segunda etapa da espacialidade do *Dasein*, se põe em movimento constante entre proximidade e distanciamento.

Nisso, o *Dasein* pode transformar os espaços, em *Ser e Tempo* "segundo o modo de descoberto do espaço inerente à circunvisão, no sentido de se relacionar num contínuo distanciamento com os entes que lhe vêm ao encontro no espaço" (HEIDEGGER, 2005, p. 157). É a partir disso que a espacialidade da *Dasein*, na seção vinte e quatro, manifesta o direcionamento de como o caráter espacial se manifesta através de sinais, como por um aceno.

É como se as direções e sua necessidade instrumental de indicações, que se mantêm abertas nas regiões de circunvisão, façam seu percurso de ir e vir aprendendo a se localizar, entre direita e esquerda, vindo ao mundo e descobrindo uma abertura de sua ocupação ao ser-em e entre lados. Assim o *Dasein* pode finalmente arrumar o seu espaço e fazer vir ao encontro o ser-no-mundo, e encontrar o próprio espaço no mundo. "A espacialidade não é somente organizada em lugares e regiões, mas em direções – direita/esquerda, frente/atrás e acima/abaixo. O *Dasein* orienta a si mesmo nos termos dessas direções " (DREYFUS, 1990, p. 136)

Surge, então, a oportunidade de reconhecer o mundo como natureza e, nisso, descobrir que o movimento de ser, como correspondência e dever, independe do *Dasein*. O ser do espaço é anterior ao modo de ser do *Dasein*. Os conceitos ontológicos ainda são estreitos para abarcar o ser do espaço, que só pode ser descoberto a partir do mundo. O ser do espaço nos parece transparecer enquanto mundo, já o espaço do ser para ser vivenciado necessita da terra.

O *Dasein* é a determinação de seu próprio lugar na arrumação de suas localidades. É aí que o acoplamento tempo-espaço desvela regiões nas quais a temporalidade se dá no caráter epocal[23], ou seja, de suspensão dos hábitos para descobrir suas direções existenciais. "A descoberta de uma região que dá direções está fundada num atentar que retém *ekstáticamente* o possível para-lá e para-aqui" (HEIDEGGER, 1997, p. 171).

[23] É a síntese do horizonte histórico e o momento em que se insere o desocultamento operado pela técnica.

É a partir disso que a terra é desafiada e o explorar, o extrair – como trazer-para-fora – cria um movimento de disposição compositora de entendimento de um mundo que perde a gratuidade da terra. Com isso a natureza se rebela, desencobrindo e desabrigando a partir daquilo que foi extraído, processado, distribuído. Tem-se a "técnica como região da errância", em que se dobra e se desdobra a armação, *Gestell*, essência da própria técnica que é a essência do ser contemporâneo. Nesse sentido, as ciências precisam assumir o que há de incontornável na diferença ontológica do inacessível, ou seja, nas limitações das ciências em relação à técnica que as domina, temporalmente.

> Isso equivale a dar prioridade à espacialidade do *Dasein* individual. Heidegger tenta sair dessa dificuldade, argumentando na Seção 70, que esse espaço é fundamentado na temporalidade, e assim apenas indiretamente fundamentada no Ser do *Dasein* como um problema para si. Mas ele depois admite que esse movimento não se move enquanto palavra. Heidegger aceita que espacialidade não possa ser fundamentada directa ou indirectamente na preocupação do indivídual do *Dasein* cuidando sobre semear o ser. Os problemas de tal seção podem ser visto como o tipo de dificuldades que levaram Heidegger a abandonar o projeto de uma ontologia fundamental. (DREYFUS, 1990, p. 133).

Reconhecer o limite enquanto este é perceber que, na metafísica, cabem as relações entre subjetividade, representação e objetificação e que, nas ciências prevelece o domínio dos métodos e das técnicas. Nisso, o mundo[24] se apresenta como uma imagem em que o sujeito supera os limites de suas objetificações pela própria superação da metafísica, agora em uma metaontologia que não conta mais com 'o que é', mas com a co-pertença entre 'o que há' em cada lugar topológico, adentrando no mundo como perspectiva de abertura para outros mundos, regionais, culturais, etc.

> O que caracteriza o modo como o ser-aí conquista de início e na maioria das vezes a si mesmo como poder-ser é justamente a sua plena auto-inserção não temática em um horizonte ontológico sedimentado (uma ontologia regional) e impensado em sua essência, que prescreve constantemente os limites no interior dos quais a compreensão precisa necessariamente trabalhar. Esse horizonte ontológico sedimentado perfaz em muito o sentido primordial do conceito heideggeriano de mundo. (CASANOVA, 2006, p. 19).

Nesse sentido, as ontologias regionais designam certas regiões do ser, dando materialidade às essências pelo conteúdo determinado em domínios circunscritos entre a região mundo que vai sendo tomada pela fundamentalidade da região consciência. O significado desses lugares na história ocidental, geralmente é colocado de maneira secundária em relação ao espaço, que seria uma noção mais *a priori*, homogênea e mensurável, portanto, uma forma

---

[24] "Alguém pode notar as aspas da citação de Heidegger aqui. Ele está dizendo que a *extensio* é o material métrico do 'mundo', ou seja, o universo físico, mas vou argumentar que não posso explicar o mundo (sem as aspas)." (DREYFUS, 1990, p. 128).

de extensão que nos leva a locais bem definidos. Segundo Malpas, o problema do lugar se dá pelas características em que o lugar certo deve se iniciar, por esse motivo, ele escolhe o termo topologia como uma forma de designar "espaço e lugar",

> Uma das dificuldades em esclarecer a relação entre espaço e lugar, não é só que os dois estão necessariamente ligados (na medida em que o lugar carrega um elemento espacial dentro dele, mesmo quando o espaço é também certa abstração de fora de um lugar), mas isso não tem sido uma tendência generalizada para entender o lugar para ser em termos puramente espaciais . (MALPAS, 2006, p. 28).

Tal diferença, já alertada também por Dreyfus (1990), se dá basicamente na diferença entre o espaço físico e existencial, pois o conceito moderno do espaço dominou a ideia do lugar. Na concepção Heideggeriana, o lugar não deve ser confundido com o "onde" está algo e, sim, ser entendido como o espaço de uma região onde se encontram pessoas e coisas. Nesse sentido, segundo Malpas (2006) o lugar está em uma região de abertura, na medida em que essa última seja uma intersecção de caminhos, tal como uma vila ou mesmo uma encruzilhada.

Nesse sentido geral, gostaríamos de relembrar que, em alemão, *Ort* (lugar) é uma origem. Já uma estância (*Stelle* - de onde vem a palavra *Ge-stell*, que estamos utilizando aqui em sua proximidade com a técnica e o espaço) ou ainda uma proximidade (*Gegend*), são termos que diferem de *Chôra*, como viemos explicando, que foi o termo mais próximo a ideia de espaço em *Ser e tempo*. Nesse sentido *Raum* (espaço), foi utilizado posteriormente a *Ser e tempo* e representa algo mais próximo ao inglês *Room*, ou seja, um espaço vazio tal como um quarto, mas que é condição para abrigar os entes. É neste direcionamento que seguiremos, portanto, trabalhando a técnica e a relação com o vazio para voltar à questão da espacialidade enquanto metaontologia.

1.1 A ESSÊNCIA DA TÉCNICA

> Heidegger distingue o espaço do lugar, mostrando que se o espaço é como *topos* é uma dimensão objetiva da extensão acuada aos seres físicos, o lugar é esse mesmo desenvolvimento prolongado, mas desta vez apreendido e apropriado (em alemão, *eigend*) por subjetivação humana. O espaço é num sentido forte 'habitar', e depois as coordenadas do ambiente o distinguem como 'meio' e cada 'lugar' torna-se vivo [...] Com esta abordagem destaca-se fortemente nosso hábito para embarcar no espaço humano do ser como a única racionalidade geométrica instrumental? (WUNENBURGER, 2016, p. 151).

A problemática da racionalidade instrumental nos leva a questão da relação entre e o espaço, na medida em que conseguirmos esclarecer por que o perigo e o niilismo são pontos

fundamentais da essência da técnica como consumação da metafísica. Segundo Felix Duque (1995, p. 37) "A técnica abre uma região em que se decide a saída do oculto do ente", mas, afinal, o que seria esse desocultamento?

Tais problemáticas apresentadas pela *Gestell* enquanto essência da técnica se manifestam como um caminho único da técnica, mas que levam a percepção de que a essência da técnica possui três características básicas. As duas primeiras ônticas em que se destrincha a relação entre correspondência e dever, instrumento e meio e finalmente, na última, o aspecto ontológico da técnica como possibilidade de compreensão, ou seja, de como, na técnica, há o destinar da diferença ontológica do *acontecimento apropriador*. Nesse último, o *Dasein* percebe que sua temporalidade epocal tem uma anterioridade espacial, isto quer dizer que antes da linguagem e da maquinação o ser já era o que é.

Como a ciência, na modernidade, fez tal transformação no mundo? Tais questões levam a unidimensionalidade do espaço técnico ao questionamento de como o ente chega até nós pela linguagem. O apelo do ser pela linguagem em que o "espaço da técnica" se coloca, ou seja, através de uma rede de interpelações e requerimentos, aquilo que a linguagem não ecoa em seu fundo – sem fundo – é o que está por trás do não dito da própria.

É preciso pensar o *Dasein* como a estrutura junto às coisas e ao mundo. A partir dessa relação, o ser se mostraria para abandonar pressupostos, livrar preconceitos e perceber mais claramente a diferença entre a técnica e a sua essência. A questão da técnica surge como esquecimento da historicidade, que hipostasia a graça de se deixar transformar pelo caminho do pensamento.

Heidegger coloca em jogo uma desconstrução da técnica como instrumentalidade para construção de um novo conceito, que poderá se identificar mais à frente, de certa forma como um certo estruturalismo originário. Na *Gestell*, fatalmente o *Dasein* está no mundo e sua incompletude deve ser o tempo todo apropriada e necessita se afiançar no ente, o mundo não está dado e, é pela relação espacial, que se pode encontrar uma saída dessa circularidade.

As coisas nos seus lugares são respeitadas nas suas vigências, na medida em que sua instrumentalidade guarda, nela mesma, o caráter e a responsabilidade. O mundo técnico e, por consequência, geometricamente instrumental, existe porque nós abrimos lugares para isso. A técnica é sim o trazer aí para diante, no sentido de conduzir o ente a sua manifestação, como representação que *pro-voca* o controle da própria possibilidade de manifestar.

O desvelamento ontológico da técnica é justamente a constatação da abertura tempo-espaço, em que já há uma constatação de uma ruína[25] iminente em tentar dominar a natureza. Assim foi com a história do ser nas culturas e civilizações perdidas da antiguidade. Então, a desobjetificação da natureza pode ser condição para uma abertura diferencial com o mundo, no relacionamento com a tessitura das coisas e o que elas dizem do mundo próprio em seu espaço. Em *Habitación del vacío. Heidegger y el problema del espacio después del humanismo*:

> Quando a expulsão do homem contemporâneo coloca em *Darmstadt* e esse problema se encaixa na era da tecnologia, certamente referia-se ao desenvolvimento de meios à sua disposição no momento, e parecia ter relegado o homem para uma segunda posição como para a construção de seu lar. Mas a verdade é que esta experiência de desapropriação do sujeito moderno em relação a um espaço vivo, um espaço onde você iria encontrar em pé para acentuar e que era a expressão de si mesmo, era algo que era anterior há muito tempo (BEJARANO CANTERLA, 2010, p. 48).

Se a era da técnica é, então, paradoxalmente a era de falta de moradia, aquilo que é de pouca valia e, livre em sua inutilidade, nos mostra como podemos superar uma pobreza maior, que é a da falta de pensamento para, ontologicamente, habitar, ou seja, a falta de lugar para o inútil, assim também como para o habitar que expressa a crise gerada pela técnica.

Assumir então as fatalidades históricas que abrem o caminho do pensamento constitui, justamente, a estranheza de compreender o que é próprio do *Dasein*. A questão da técnica é fundamental porque o pensamento antigo não havia vivido esse dilema. Não havia o impessoal[26] que se atualiza pela tecnocracia do pensamento calculador e, ainda assim, o mundo antigo caiu na ruína.

Se o *Dasein* é capaz de se ver na técnica, o que ele vê é o próprio homem, quando ele já conseguiu esclarecer a confusão da sua razão como algo instrumental, em que o exercício da forja da linguagem pode finalmente se expressar sem se perder de vista, o problema da técnica

---

[25] " Heidegger usa o termo *Ruinanz* como uma indicação formal do que em *Ser e Tempo* constitui o movimento de queda (*Verfallen*) da vida factual. A *Ruinanz*, por sua vez, mostra as seguintes quatro características formais: a tentadora (*das Verführerische, das Tentative*), a reconfortante (*das Beruhigende, das Quietive*), a alienante (*das Entfremdende, das Alienative*) e a aniquiladora (*das Vernichtende, das Negative*). Esses indicadores formais reaparecem praticamente sem modificações na análise da queda (*Verfallen*) do *Ser e tempo*. Finalmente, absorvido em tarefas diárias, a vida não tem tempo." (ESCUDERO, 2009, p. 85).

[26] " Quando os adjetivos *eigentlich e uneigentlich* são usados para indicar os dois modos fundamentais de existência do *Dasein*, acreditamos que a escolha de 'adequado' e 'impróprio' é melhor ajustada, especialmente se for dada atenção à raiz própria que significa 'próprio', 'particular', 'peculiar', 'característico', 'especial'. De acordo com o dicionário alemão dos irmãos Grimm, que Heidegger costumava consultar na preparação de suas lições e escritos, *eigentlich* refere-se ao termo grego ἴδιος e ao termo latino *proprius*. Estes, por sua vez, estão intimamente relacionados com o ἔχειν e o *habere*, isto é, 'aproveitar', 'reter', 'o que pertence a você', 'o que depende de si mesmo'. Eigen, segundo os irmãos Grimm, também alude à idéia de 'seguir o caminho guiado pelo espírito' ou 'estar em casa e protegido das inclemências'." (ESCUDERO, 2009, p. 42).

não é simplesmente técnico, ou seja, algo que um mecânico possa facilmente consertar. O problema são os caminhos sem volta, quando a técnica facilmente estraga uma paisagem, transformando e provocando a retirada das coisas da terra que dão mundo àqueles que habitam originalmente um determinado lugar.

A interpelação dos objetos como uma situabilidade – uma com-posição que é arrazoamento das situações na relação que mantemos com os entes – é, por tal, entendida como a *Gestell,* ou seja, é uma essência técnica na qual a finalidade não pertence a causa (*cadere*), como aquilo que se efetiva. É justamente um movimento inverso, iniciado pela causa final, sendo independente do homem, da própria da natureza, mas que o homem toma para si como reação e efetuação.

O consumo do ente em sua instrumentação é a caracterísca do ser enquanto abandono, ruína, em uma perda do mundo enquanto imagem, coroado pelo niilismo técnico da metafísica.

1.2 GESTELL E *COM-POSIÇÃO*

Para introduzir esse subcapítulo, é necessário primeiramente esclarecer o termo *com-posição* para tradução de *Ge-stell*, escolhemos essa tradução baseada em Borges-Duarte (2019), como a tradução que sintetiza outras interpretações canônicas e outras problemáticas, essa é a saída para o termo *com-posição* das *Conferências de Bremen* (1949) que utilizamos como base, e que, sintetizam a ideia de uma *estrutura im-posicional*, pela qual a técnica arma e posiciona. Arma um campo de sentido para que o ser desvele o modo da técnica e sustenta, posiciona (*Stell*) para que esse desvelamento seja colocado em movimento (*Ge*). Uma coisa importante é perceber que esse caráter posicionador da *Gestell* é ele mesmo somente posicionador por que é também armador (abertura de sentido). Assim, a armação (aquilo que sustenta) abre a posição (aquilo que movimenta o ente a partir dessa armação). Nesse sentido, em *Arte e técnica em Heidegger*:

> Acentuando o contexto de sentido ligado à palavra-chave (*Ge-stell* com-posição). [...] no seu uso por Heidegger, um sentido metafórico e simbólico, não é fácil encontrar equivalente de *Ge-stell* noutra língua, pelo que há versões para todos os gostos, alguns perversos. Outras duas versõe spossíveis, que atendem a dois dos matizes essenciais a ter em conta no todo de significação, são as de Félix Duque, que traduz por <<*estrutura de emplazamiento*>> [...] e a de Gianni Vattimo (1981, 76) que prefere <<*imposizione*>>. François Fédier também propõe <<*composition*>> (BORGES-DUARTE, 2019, p. 17)

Assim, na aproximação entre a técnica e o espaço, a com-posição indica que se começo é saber lidar com distâncias e proximidades, então a proximidade não é a distância mais curta, assim como a longínquo não é a maior distância. O que as pessoas chamam de distância é o intervalo entre dois pontos. É, portanto, na presença e na ausência que está o caráter da aproximação. Facilmente pode se entender a distância como a instância oposta a nós, ou seja, na com-posição do objeto. Mas até onde se estende a distância? A distância tem a sua própria extensão, na representação objetiva da ideia, de uma aplicação de posições que seguem resultados.

Colocar-se-ia, então, que tudo é uma consequência – ordenando a sucessão das coisas – do que significa o colocar, situar a posição e o próprio lugar? Heidegger começa a filosofar sobre essa questão a partir da relação de um carpinteiro com a árvore morta, árvores mortas não são produzidas nas cidades, seria preciso, então, devastar florestas para colocar, posicionar as coisas no lugar? Em *Ser e tempo,*

> Para o lugar, posição, definir sentidos aqui. Para desafiar diante, exigir, para obrigar a direção a um auto-posicionamento, esse posicionamento ocorre como o recrutamento [*die Gestelluna*]. A demanda por recrutamento é direcionada para o ser humano, mas dentro de todas as presenças, *o ser humano não é a única presença aproximada por circunspecção* (HEIDEGGER, 2012a, p. 26 – grifos nossos).

Provavelmente aquilo que promove a circunspecção[27] é um fenômeno hermeneûtico e o que se circunvisa é uma hermenêutica do fenômeno. O que se posiciona ao redor de toda essa realidade, da ruralidade linguística heideggeriana, é altamente cabível para a análise de como a terra perdeu a sua gratuidade por falta de gratidão de sua doação, pela falta de transformação em arte que reserva seus lugares à inutilidade e ao falar das coisas.

Então compreende-se que o nada não é a questão da falta, do estabelecimento do ser como relação das coisas afiançadas, mas que ainda precisam de um lugar. A falta da definição do ente que se abre em um buraco, no nada. O *Dasein* percebe que o ser é nada e tal questão abre uma relação da não igualdade da essencialidade, ou seja, da capacidade de entender o coroamento da metafísica pela técnica. Perguntar pelo nada é salvar o ente. O niilismo é a própria história da metafísica superada.

---

[27] " O *Umsicht* refere-se a um modo de lidar com o mundo que é menos guiado pelo cumprimento explícito de algumas regras de ação (*know-what*) do que pela habilidade com que lidamos com situações da vida cotidiana (*know-how*). Assim, a circunspecção indica a maneira peculiar de ver o *Dasein* inerente ao lidar com pessoas e a manipulação de ferramentas dentro da estrutura da totalidade de referências que constituem o mundo circundante." (ESCUDERO, 2009, p. 102).

Isso causa uma perturbação de não deixar a coisa ser o que ela é, arranca as coisas em sua essência e o homem não as pode mais habitar e mesmo pensar o lugar que então habita. Por isso, o homem passa a sentir a estranheza de não sentir-se em casa, da impossibilidade de reconhecer-se nesse perigo como transcendência de ser em repouso.

É a própria impossibilidade da causa, uma falta de lastro que o impessoal[28] tenta, o tempo todo, abafar. Eis a travessia entre aquilo que a técnica produz a partir do que é pensado. O objeto técnico não é povoado, não tem um sentido criado pelo *Dasein*. O homem é essa fronteira, entre uno e infinito, em que o mundo outorga o mundo no entre vazio de uma maneira técnica de ser tido. A totalidade das regiões como cosmos se convertam numa imagem, como necessidade de o homem salvar-se. O perigo é o desvio desse caminho.

"A técnica abre uma região em que se decide a saída do oculto do ente, isto é, a verdade" (DUQUE, 2008, p. 189). A técnica é uma metamorfose do destinamento, a *Gestell* é o perigo do ser como ser mesmo, espaço que guarda a essencialidade da habitação. No perigo de afastar a essência do ser, na co-pertença entre o perigo e a salvação, um lampejo ainda produz uma claridade observando o esplendor dessa essência.

Isso diz respeito aos aspectos da mudança de um primeiro Heidegger que, em *Ser e tempo,* começa a ver a necessidade de uma virada que se torce no niilismo como questão ontológica de uma última reflexão técnica, como veremos a seguir nas considerações sobre a linha.

1.3 A LINHA E O PONTO – PERIGO E RUÍNA

No niilismo não há mais perguntas, porque também não há mais questões. Nada está mais longe do caos do que ele, que toma a inutilidade como indiferença da existência. Acerca disso, o próprio Heidegger elabora um texto falando-nos do cruzamento da linha, como uma rachadura, que é a *Questão do ser*, colocando a questão no ponto zero, na verdade, como meridiano zero. É nele que está a consumação do niilismo, como processo dos valores que se desvaloram.

[28] "Aproximamo-nos do cerne na concepção heideggeriana do impessoal. O que está aí inicialmente em questão é a relação entre *discurso (Rede), disposição (Befindlichkeit) e compreensão (Verstehen).* Essa relação repusa sobre a dita familiaridade do ser-aí com a abertura cotidiana do ente na totalidade, com a dimensão pré-ontológica na qual o ser-aí se encontra de início na maioria das vezes inserido" (CASANOVA, 2006, p. 50)

A linha zero do meridiano é a zona do niilismo, nisso é preciso ser um médico da cultura para curar o niilismo, ele critica a posição de Ernst Junger[29] considerando que ele passa sobre a linha, enquanto Heidegger observa esse movimento para delimitar o niilismo.

Nesse texto ele também faz uma afirmação de que acha paradoxal falar da subjetividade da essência humana como fundamento da objetividade do sujeito. A transcendência é o movimento do ente ao ser, onde ele deixa de ser um ente mutável, para ficar em repouso, por isso 'ser' é a essência humana. Em *Sobre a questão do ser (1956),*

> Em essência, como eu chamo a área e origem do *Ge-stellt*? [Aqui, "in-formação"] É, por conseguinte, também a origem essencial da ideia: o mesmo âmbito de que veio a essência do seu caminho a seguir? Ou é a *Ge-stellt* apenas uma maneira de um fazer humano? Se este fosse o caso, então permaneceria a essência do ser e também o Ser do ente enquanto representação do homem. O momento em que o pensamento europeu pensava assim ainda lança as últimas sombras sobre nós. (HEIDEGGER & JUNGER, 1994, p. 94)

A metafísica foi, de certo modo, o próprio cruzamento da linha que nos leva ao momento contemporâneo, ou seja, a barreira que impediu a superação do niilismo? Junger comenta então a passagem de Heidegger "O instante que passa a linha traz uma nova doação de Ser e, assim, começa a relampear o que é real" (HEIDEGGER apud JUNGER, 1994, p. 102). A frase parece fácil de ler, mas há uma dificuldade de pensá-la, como diz o próprio Heidegger, ela traz a nova doação do ser para o instante do passar a linha.

Dessa maneira, não pode haver doação do ser porque o ser é doação. A essência verbal e nominal dessa questão é justamente a essência humana como um "x" que rasura o ser, o domo do acontecimento originário. A presença fundada na doação gasta, em si, a essência humana. Assim como o ser riscado com "x", também deve ser escrito e pensado o nada. De maneira que o homem também participe tanto do nada, quanto do ser, localizando-se na zona crítica da linha, que é o signo de um niilismo consumado.

Junger fez uma topografia do niilismo, mas a topologia[30] do lugar do ser e do nada é o que determina o niilismo. "O nada pertence, embora apenas o pensemos no sentido do não cheio

---

[29] Filósofo alemão que teve um importante diálogo com Heidegger em "Sobre a questão do ser" onde por meio de correspondências ambos trocam interpretações sobre a técnica. Em seu livro *Der arbeiter* ele diz "A técnica é o modo segundo o qual a figura do trabalhador mobiliza o mundo. [...] Nesse sentido, técnica é a dominação da linguagem que vige no espaço do trabalho" (JUNGER apud HEIDEGGER, 1994, p. 91).

[30] Apesar de Heidegger já ter utilizado fundamentalmente o termo *Topologia do ser* em *A experiência do pensar* no ano de 1947, Malpas parece se esquecer desse detalhe ao afirmar que "Heidegger usa o termo 'Topologia' em apenas poucos lugares: no Seminário *Le Thor* de 1969, em 'poema' de 1947 (na primeira linha no início do capítulo); e em sua conversa com Ernst Jünger, 'sobre a questão do Ser' (originalmente "Acerca da Linha"). No entanto, a noção de topologia é clara e intimamente muito ligada com foco explícito do posterior Heidegger em noções de lugar e particularmente com a noção de sua obra tão preocupado para falar ou articular 'o lugar de ser'"(MALPAS, 2006, p. 33).

de coisas plenas de presente, au-sente a presença // como uma de suas possibilidades." (HEIDEGGER & JUNGER, 1994, p. 111).

O esquecimento do ser é o ocultamento da essência verbal não desocultada do ser riscado por um 'x'. A torsão ou reviravolta da metafísica é a torsão do esquecimento do ser. A superação da metafísica acontece na torção do espaço da pergunta "o que é metafísica?". Há o ser e o nada, e o nada não tem centro ou limites, o ser do nada é a coisa máxima.

O domínio da terra leva a uma decomposição do ser, isto é, de um ser riscado com um x cruzado por cima, que é mais profundo do que a superficialidade técnica de uma guerra. Assumimos assim que, dentro de um corte epistemológico, seguimos a ideia de um terceiro Heidegger[31], dessa vez, topológico, que sintetiza os dois primeiros. A topologia do ser e do nada determina o niilismo enquanto coroamento técnico, ou seja, o nada não tem mais centro ou limites na medida em que o ser do nada é a própria decomposição da terra, de um ser raxurado e entrecruzado pela linha do meridiano niilista.

Desse modo, podemos entender a ruína como o destino de toda história, podemos nos lembrar que esse é um perigo eminente, contudo, como foi dito em *Ensaios e Conferências* "onde mora o perigo também existe a salvação" (HEIDEGGER, 2001, p. 31), queremos dar continuidade essa exposição sobre o perigo com a possibilidade de entender que esse salvar é um constantear[32], recolhido na essência reunidora. Na medida em que a *Gestell,* enquanto com-posição, ou melhor, armação, possui uma reserva que proíbe a proximidade com a coisa, afinal a técnica pretende arrazoar o objeto para que nem mais passemos a entendê-lo enquanto objeto. Contudo, a proximidade traz o mundo para perto e podemos enxergá-lo como um espelho em que a quaternidade mostra céu, terra, mortais e divinos. Divindade entendida enquanto um último deus que revela o que há de mais profundo em si mesmo.

Já a *Gestell* não tem uma guarda, na qual a coisa seja entendida como coisa. Em *Bremen and Freiburg Lectures*, texto ainda não traduzido ao português, no qual a técnica é entendida como *com-posição*, Heidegger afirma "Na essência da com-posição, o velado de uma coisa

---

[31] "Deixando seus muitos problemas temporariamente em suspenso, vê-se que o atrativo maior dessa alternativa é o aceno com uma possível transformação interna na metafísica, numa espécie de plástica ou topologia do Ser (que alguns entendem como característica do "último" ou "terceiro" Heidegger), assim como se uma mudança no modo de a metafísica visar a si mesma fosse potencialmente capaz de mudar o seu próprio acontecimento, quiçá, pensar nos limites dessa mudança, mesmo o seu acabamento numa realidade técnica e homogeneizadora." (LYRA, 2003, p. 114).

[32] "É como constanteado (*das Bestand*) que hoje existe tudo o que está presente. A constateação reúne. Não se trata de um fazer humano. Pelo contrário, o homem é reunido à instalação do constante, por uma provocação unificadora, que Heidegger chama de armação (*Gestell*)" (LOPARIC,1996, p.124).

como uma coisa toma lugar."[33] (HEIDEGGER, 2012b, p. 45 - tradução nossa), é nesse sentido que a essência da tecnologia falha ao não trazer a proximidade real da coisa e, consequentemente, o mundo não mundeia, ele não guarda terra e céu, divinos e mortais. Quando isso não toma lugar, a essência do ser se torna um distanciamento.

Mundo, estando então entre céu e terra, permite avistar que a quaternidade não quer dizer o mesmo que a *Gestell*, no sentido de que nem sejam idênticos ou tampouco equivalentes. É nisso que está o perigo e a dificuldade de entendimento, a *Gestell* pretende dominar até o distanciamento, equalizando tudo, tornando tudo igual. Contudo, no mundo, se guarda ainda a diferença do lapso do esquecimento. Se a *Gestell* é a essência do ser, fora da essência está a verdade do mundo. Heidegger contorna, assim, seu primeiro argumento, afirmando novamente

> Mundo e com-posição são os mesmos. Eles são diferentemente a essência do ser. O mundo é o guardião da essência do ser. Com-posição é o completo esquecimento da verdade do ser. O mesmo, a essência autodiferenciada do ser, é por si só uma contrariedade e, de fato, da maneira como o mundo se esconde sub-repetidamente em com-posição. (HEIDEGGER, 2012b, p. 50).

Dessa maneira, então a *Gestell* é a essência do esquecimento do ser e o mundo é o local que guarda essa essência esquecida. Nesse sentido, não é por acaso que Heidegger afirma que a palavra germânica do perigo (*die Gefahr*) está ligada, em suma, ao *seyn*[34] enquanto *seyn*, *seer* enquanto *seer* (recurso de tradição que designa a mesma forma arcaica equivalente ao *seyn)* como o perigo da sua própria essência. Tal afirmação é muito forte, pois pode ser comparada a verdade do átomo, que guarda o grande mistério da existência de todas as coisas, mas que ao cabo da técnica, guarda também a bomba atômica. O perigo essencial do caminho com que o mundo e a *Gestell* se colocam na sua diferença é que colocam a essência do *seyn/seer*.

O perigo é a recusa do mundo, que a *Gestell* costuma guardar na sua própria autorrecusa, na essência de uma tecnologia que constrói os perigos da guerra, em uma zona em que o perigo é não entender a sua experiência como perigosa. Esse perigo essencial se refere a não se mostrar enquanto perigoso, mas muito mais como uma sedução divinizadora da técnica.

---

[33] Todas as traduções de citação de obras de Heidegger e Bachelard ainda não traduzidas ao português, bem como de comentadores, foram, na presente tese, pesquisadas em leituras do presente autor em francês, inglês, espanhol e italiano e têm como intenção justamente investigar e comentar aspectos ainda inéditos dos filósofos em questão na tese.

[34] "Nos anos sucessivos de *Ser e tempo*, estamos testemunhando uma profunda reconsideração do problema do ser que acaba pensando em ser como *Ereignis* ('evento apropriativo'), e também para evitar confusão com o significado tradicional da expressão "ser". Heidegger experimenta diferentes soluções gráficas: em *Contribuições à filosofia* (1936-1938) e nos escritos dos anos quarenta, ele adota a ortografia arcaica de *Seyn* (usada em algumas notas marginais do Ser e tempo [...]) e em outros escritos. Mais tarde, como *Zur Seinsfrage* (1956), ele escreve o termo com uma cruz". (ESCUDERO, 2009, p. 88).

O perigo, então, passa a tomar lugar da essência da *Gestell* proliferando sob a forma de inúmeras dificuldades acidentais, essa é a distração na qual a multidão entra na tribulação técnica. A distração atinge a todos, mas pouco são os indivíduos que conseguem captar a distração da técnica. É curioso perceber que Heidegger nos diz que a morte é o refúgio do *seyn* no poema do mundo. Ou seja, ela é a forma poética para falar do perigo da ruína do mundo presente dentro da própria essência técnica do *seyn/seer*.

> A morte, o refúgio de *seer*, a dor, o esboço básico de *seer*, a pobreza, a liberação para a propriedade de *seer*, são todas as indicações de que o perigo deixa-se notar que o sofrimento permanece pendente no meio das angústias tremendos, que o perigo não existe como o perigo. O perigo está escondido nele é disfarçado por isso *Gestell* (HEIDEGGER, 2012b, p. 54).

A técnica destrói a cultura e deixa a civilização à beira da catástrofe, o que nos resta é somente questionar o que concerne à abertura

> [...] A região essencial da técnica, a fim de ordenar ação e reflexão, dentro desse espaço essencial na expressão da forma tecnológica, que eu mostro há muito tempo e que não será capaz de encontrar todas as decisões condizente ao cuidado com a tecnologia (HEIDEGGER, 2012b, p. 56).

É por conta desse caráter não tecnológico da própria técnica que, em sua essência, só quer ser ela mesma, ou seja, esquecer que é um meio para um fim e ser um fim em si mesma. O trazer-aí-adiante mostra que o caráter da *Gestell* não é um trazer e dar, mas sim uma eterna preservação da apropriação técnica. Heidegger encerra seu argumento, considerando esse ímpeto técnico como o clamor da vontade de poder, um eco falando de sua essência como *seyn*, o entendimento de que as essências como *seer* trazem por si só a linguagem.

"A questão fundamental: como o *seer* se essencia?" (HEIDEGGER, 2015, p. 80). Pelo silêncio e o aceno como mistério de uma renuncia hesitante que ecoa para nós. Esse eco, que pode ser entendido como o que ressoa do abismo, é uma difícil representação de pontos de vista, é o sofrimento do pensamento de uma paixão sóbria, porém, em perigo, visto que a "[...] linguagem que é terminologicamente técnica num estivo de linguagem que a ciência não pode conhecer nada" (HEIDEGGER, 2012b, p. 62).

Da relação entre a linguagem científica e o espaço, em *Ser e tempo*, no segundo volume, leva Heidegger a concluir, de maneira bem satisfatória que os eixos do espaço e o ponto, representam o tempo enquanto a verdade técnica do espaço, então isso se dá pelo fato de que a espacialidade 'é' e está para o ser do espaço. Contudo, ainda assim, como pensar esse espaço do ser?

Ele retoma a concepção de que o espaço seja uma multiplicidade de pontos abstratos, diferenciáveis e não interrompidos (contínuos). Por conta dessa indiferença o espaço muitas vezes não é tão facilmente percebido, quando diferenciado, seus pontos negam que o espaço é o indiferenciável da multiplicidade de pontos que estão, indiferenciadamente, um fora do outro.

> Se, em princípio, tudo é capaz de se tornar objetivo e de ser apresentado, então tudo pertence a este espaço. O espaço em si é, neste caso, não uno; não é diferenciável de outros espaços, mas sim a abertura para cada referência e conduta, a abertura para todos os lados. O espaço é o mundo, no qual a apresentação pertence - não como algo que simplesmente aparece no mundo, mas sim como algo que é uma possibilidade de a essência deste mundo. (FIGAL, 2010, p. 119),

Desse modo, nos voltaremos agora ao estudo da espacialidade e linguagem em Heidegger, cabe ressaltar que no texto *Novas indagações sobre a Lógica*, texto de um jovem filósofo em 1912 interessado pela relação entre lógica e linguagem, criticando o empirismo lógico. O que importa para Heidegger é a forma do significado e não a validade, ele aplica o conceito de categoria na ideia de regionalidade pela qual a teoria dos objetos é uma região da lógica, uma região particular de uma onto-lógica:

> A formação do significado também pode ser efetuada pela "duplicidade sujeito-objeto". A subjetividade é a criadora da esfera reflexiva. Sua categoria regional é identidade, a categoria de 'algo em geral' ou 'qualquer coisa que esteja'. Todas as distinções de conteúdo categórico desaparecem na categoria reflexiva, que declara apenas seu próprio significado formal e não o significado de seu conteúdo material. Por mais difícil que a região reflexiva deva seu 'ser' à subjetividade, uma vez que alcançou duração e persistência [*Bestand*], se mantiver objetivamente, ela é valida. Existem relações formais que em sua validade são removidas da arbitrariedade do pensamento (HEIDEGGER, 2007c, p. 40)

Heidegger entende que a natureza metadológica dos objetos da linguagem faz parte de um inter-esse enquanto teoria das relações entre realidade e linguagem.

1.4 ESPACIALIDADE, VAZIO E A LINGUAGEM

Na *Carta sobre o humanismo (1947),* ao dizer que **"**A linguagem é a morada do ser" (HEIDEGGER, 2008a, p. 331), Heidegger abre espaço para o que, no presente subcapítulo, iniciemos nossas reflexões sobre o papel que o conceito de Espacialidade (*Räumlichkeit*) teve na abertura ao espaço do ser da linguagem. Um conceito diferente do espaço físico, a saber, como uma espacialidade dada, na qual o 'mundo da vida' ou 'mundo circundante', pré-científico, se mostra como uma linguagem universal, ainda que depois esse projeto seja

abandonado. Não quer dizer uma espacialidade subjetiva, mas sim um espaço em que o sujeito se encontra como ser existente. Em *El lenguaje en el primer Heidegger,*

> O caráter do instrumento é para estar na mão ou disponíveis, a categoria espacial dentro de sua jurisdição é a proximidade. Esta proximidade é mensurável para nós, até mesmo, literalmente, significa estar juntos; refere-se sim ao inútil, se for, ele está no lugar. O local não é prefixado reflexivamente ou determinado por meio de análise; pelo contrário, ele é encontrado em ver sobre inerente à atividade prática. Este olhar ao redor - perceber ou compreender a posição que ocupa sobre o que nos rodeia (BAY, 1998, p. 150)

A distância, aqui, é diferente do 'distante', visto que, muitas vezes, não é possível medir o 'distante', que é cada dia diferente nesse caminho entre a casa e o trabalho. A relatividade do espaço, em Heidegger, é um *a priori* necessário para a constituição do mundo enquanto conceito fenomenológico que abarca uma totalidade.

A espacialidade se dá, então, na relação terra-mundo, todas as suas formas estão em função do ser, na medida em que, primordialmente, nos localizamos a partir da direita e da esquerda, dos sentidos que nossas mãos encontram no espaço. Na utilidade do mundo vital, Heidegger entende que o espaço está repleto de coisas e que, na "relação sujeito-objeto, o ser define a coisa. Portanto, a definição das coisas está na prática do sujeito. A linguagem aparece como instrumento prático entre ambos os extremos" (CISNEIROS, 2006, p. 92).

O verbo, que significa uma forma de vida e, o cuidado com aquilo que está à mão no espaço, é o habitar. De tal modo que, em nossa sensibilidade, ele é um traço fundamental da condição humana, afinal é no mundo cotidiano que está a minha habitação. Assim também está o surgimento do que é próximo e do que é distante. A relatividade dessas distâncias se define pelas nossas representações existenciais, na medida em que o sujeito está procurando pelas proximidades, na velocidade com que a técnica possibilita viajar mais rápido entre um lugar e outro e, em que os meios de comunicação permitem falar ao vivo com pessoas a milhares de quilômetros de distância.

Vemos que o ser, como manifestação da linguagem, está contido em um espaço, em uma *essência da linguagem*, como diria Heidegger num texto homônimo onde ele desenvolve melhor a relação entre morada e linguagem. A famosa frase "A linguagem é a morada do ser", supracitada anteriormente em *A carta sobre humanismo,* nos dá pistas importantes para o percurso ontológico desse movimento heideggeriano.

O átomo da linguagem é a palavra, "a palavra leva cada coisa enquanto o ente que está sendo para esse 'é', nele a sustentando, a ele relacionando, nele propiciando à coisa a garantia

de ser coisa." (HEIDEGGER, 2003a, p. 146). Desse modo, a palavra é a própria sustentação da relação com a coisa. Ela nos dá a possibilidade da experiência pensante com a linguagem.

A essência da linguagem é o consentimento dela mesma. Falar da linguagem é, portanto, partir dela, pois só nela que sua essência se deixa dizer. Visto que se nenhuma coisa pode ser onde a palavra faltar, isso faz Heidegger questionar "será a palavra um nada?" (HEIDEGGER, 2003a, p. 149), tal questionamento se dá justamente pela complementariedade entre o ser e nada e pelo fato do próprio nada, nos termos iniciais de nossa pesquisa, pertencer ao ser e este também ser o não ser numa relação entre luz e sombra. Será então que a palavra tem mais ser do que as coisas que são, por ela mesma conferir o ser às coisas?

Heidegger dá uma outra guinada no texto ao dizer "nem o 'é', nem a palavra e nem o dizer estão condenados ao vazio de um mero nada" (HEIDEGGER, 2003a, p. 150). Por isso, não se diz que a palavra simplesmente é, mas ela se dá. A palavra dá o que é digno de se pensar e o poeta, que conhece essa medida, sabe medir a proximidade e a distância que resguardam a essência e o vigor da palavra. Heidegger chama esse movimento de 'proximitude', como en-caminhamento do encontro da quadratura do mundo. O autor pretende fazer uma experiência com a linguagem, o que significa estar a caminho. Baseado no poema de Gottfried Benn ele relembra a relação entre palavra, espaço e vazio "Uma palavra [...] no espaço vazio em torno do mundo e de mim" (BENN apud HEIDEGGER, 2003a, p. 137).

Para o filósofo, a linguagem sempre precede qualquer fala a respeito dela, por isso, sempre seria insuficiente falar dela. Contudo, quando se presta atenção ao pensamento se desvela a vizinhança com a poesia. Prestando atenção a essa vizinhança é possível uma experiência pensante com a linguagem, em que se busca uma escuta tomada pelo consentimento da própria. A experiência da linguagem, na vizinhança em que habita poesia e pensamento, tal qual nos afirma a filosofia, é o princípio para a palavra e o dizer pensante da linguagem em que se fala por imagens.

Nesse sentido, é interessante perceber que no texto intitulado *A época das imagens do mundo (1938)*, Heidegger nos dá uma resposta para essa relação mundo/imagem, em que o mundo é mais do que a totalidade dos entes. Ele representa o ente na sua totalidade, o que não se esgota em cosmos, natureza e história, é o que vai além, a imagem seria a tentativa de apreensão desse ente em sua totalidade. Contudo, o que é diante de nós, ou seja, a imagem, funciona como um grande sistema em todas as suas conexões.

O mundo precisa se transformar em imagem, em essência, visto que quem representa imageticamente algo, tem o ente à mão. E nesse movimento é possível se instalar, quiçá habitar na imagem, tal como fazem os poetas-filósofos. Tornando-se um representante do ente, "Através do representar, o ente alcança a constância de um estar [*stehen*] e assim recebe o selo de ser. O processo por meio do qual o mundo se torna imagem é o mesmo por meio do qual o homem se torna o *subjectum* em meio ao ente" (HEIDEGGER, 2003a, p. 10).

É nessa perspectiva de instância, desse lugar comum, necessário ao representar, que pretendemos abordar certas categorias comuns entre Bachelard e Heidegger, a partir desse ponto de partida heideggeriano, mas tomando, também, essa diferença ontológica entre ser e ente, ser e não-ser, sujeito e objeto. Ou seja, partindo dessas aproximações e distanciamentos, para chegarmos ao princípio necessário para a metaontologia do espaço.

Gostaríamos de finalizar esse capítulo, então, declarando que nossa concepção heideggeriana de espaço é baseada na ideia de um terceiro Heidegger (no qual Stein [2002], Lyra [2003] e Borges-Duarte [2019] concordam perpassar as questões da técnica, linguagem e desabrigo), na qual sua relação entre linguagem e espacialidade faz parte de uma *Erorterung* que, segundo Malpas, em *Heidegger's Topology*,

> O termo alemão "*Erörterung*" que contém "*Ort* "dentro dele, também significa o debate ou discussão, mas Heidegger empregá-lo de uma forma que joga com o sentido de "Situado" ou "Colocado" que também conota isso. É significativo, não porque mostra de alguma forma que falar de "*Topos*" em Heidegger ou "*Ort*" é realmente uma referência a algo linguístico, mas sim por causa da maneira como ele é indicativo na ligação íntima entre linguagem e lugar (MALPAS, 2006, p. 30).

Nessa medida, percebemos que Malpas concorda com Ricoeur. Apesar de ambos não falarem explicitamente de um terceiro Heidegger, destacam que em um último estágio de sua investigação, uma tentativa de co-pertencimento entre *Erorterung e Ereignis*[35] se dá, de maneira que "lugar", "diálogo" e a "coisas mesma" se co-pertencem na topologia do ser, como um gesto constitutivo do pensamento incorporado. "O espaço, τόποω, ocupado por um corpo, é um lugar [*Ort*]." (HEIDEGGER, 2008b, p. 18)

---

[35] "*Ereignis* é usado em um sentido enfático para indicar tudo o que é vivido e vivenciado pela vida, então não tem nada a ver com o" evento apropriado" mencionado no *Kehre*. O termo Ereignis indica aqui o modo como a vida e suas experiências são originalmente realizadas (*Er-lebnisse*) e difere radicalmente da visão teórico-científica que Heidegger chama de *Vorgang* ('processo'). Uma experiência não é um *Vorgang*, um objeto que é colocado à frente de mim, mas um Ereignis, algo que acontece comigo (ver a entrada *Vorgang [der]*). O prefixo *Er* - das expressões *Er-eignis* ('apropriação') e *Er-lebnis* ('experiência') indica (re)viver em toda a sua intensidade e genuinidade as experiências da vida, mergulhar em sua corrente vital, levá-las diretamente ao seu significado e não, como na atitude teórica e reflexiva, objetivá-las em conceitos estáticos". (ESCUDERO, 2009, p. 47).

Se o *Erorterung* constitui, então, a dificuldade do ser contra o falatório ordinário, falatório (*Sprechen*), por um verdadeiro dizer (*Sagen*) o *Erorterung* dirige-se ao *Ereignis* no sentido de um dizer idêntico do pensamento do mesmo, "essa maneira de ler Heidegger não considera sua vontade de ruptura com a metafísica, nem o 'salto' para fora de seu círculo que o pensamento poetizante exige" (RICOEUR, 2000, p. 478).

Nos parece que Ricoeur, apesar de seu ponto de vista crítico, constata que a própria hermenêutica de um espaço linguístico não terá êxito, senão como a fenomenologia metaontológica do espaço que iremos propor adiante. Mas também não deixa de ver a unidade que a metafísica justifica, no pensamento da história do ser, em *A metáfora viva (1975),*

> Em oposição à interpretação que Heidegger dá de si mesmo, ou a filosofia *Erörterung-Ereignis* só pesa por sua contribuição à incessante problemática do pensamento e do ser. O filósofo pode escrever sucessivamente *Sein, seyn, sein*, mas é ainda a questão do ser que é posta sob rasura. Também não é a primeira vez que o ser deve ser rasurado para ser reconhecido em sua reserva e em sua generosidade, em sua conservação e sua gratuidade. [...] O preço dessa pretensão é a invencível ambiguidade das últimas obras, divididas entre a lógica de sua continuidade com o pensamento especulativo e a lógica de sua ruptura com a metafísica. A primeira lógica põe o *Ereignis* e os *es gibt* na linha do pensamento sem cessar em vias de retificar-se a si mesmo, sem cessar à procura de um dizer mais apropriado que o falar ordinário, de um dizer que seria um mostrar e um deixar ser, de um pensamento enfim, que jamais renuncia ao discurso. A segunda lógica conduz a uma sequência de apagamentos e abolições que precipitam o pensamento no vazio, o conduzem ao hermetismo e à preciosidade, e reconduzem os jogos etimológicos à mistificação do 'sentido primitivo'. Mais do que tudo, esta segunda lógica convida a libertar o discurso de sua condição proposicional. (RICOEUR, 2000, p. 481)

Nessa senda, acreditamos que esse terceiro e último Heidegger, se nos é permitido intuí-lo, possui, na contribuição da relação poética e espacial, uma grande proximidade com Bachelard. Desde que a tensão da identidade e da diferença, presentes na poética, intervenham e sacrifiquem a linguagem no espaço, a partir de uma nova abertura fenomenológica, conceituada aqui enquanto uma metaontologia, até o acontecimento enquanto fenômeno científico, como chamada quebra de simetria, Zizek pontua:

> As duas abordagens culminam numa noção de acontecimento: o acontecimento da revelação do ser – do horizonte de significado que determina como percebemos a realidade e nos relacionamos com ela – no pensamento de Heidegger; e, no Big Bang (ou simetria quebrada), o acontecimento primordial do qual surgiu todo o universo, na abordagem ôntica, sustentada pela cosmologia quântica. (ZIZEK, 2017, p. 9).

Iremos retomar indiretamente essa questão da quebra da simetria no último capítulo da tese numa abordagem epistemológica, agora nos deteremos nos aspectos ontológicos e metafísicos do espaço do ser e do ser do espaço enquanto topoanálise.

2. A TOPOANÁLISE DO SER

No presente capítulo, pretendemos elucidar a questão metaontológica da relação entre esses dois filósofos, Heidegger e Bachelard, partindo inicialmente da ideia do que está velado sobre a terra e dessa metáfora estóica da filosofia, como uma árvore na qual, a própria representação da metafísica estaria em suas raízes, nutridas pelo ser da terra (descreveremos melhor essa relação no tópico 2.3).

Desse modo, tentaremos revirar, arqueológica ou geologicamente, essa terra, em busca da sua relação com o Ser, como um conjunto de possibilidades de manifestações, tal qual como a de uma tabela periódica, em que na terra encontram-se todos os elementos. A estrutura desse capítulo se subdividirá então, em reflexões iniciais sobre o lugar, a imagem do mundo, a terra, e o construir o habitar. Destacaremos também como a semelhança entre os dois filósofos não é só o fato de terem nascido na mesma década, Bachelard, cinco anos mais velho, viveu também em uma realidade camponesa, assim como Heidegger, ambos fizeram questão de ressaltar as suas origens, em toda as suas ontologias.

> A metafísica completa, mencionada por Bachelard no texto inaugural das nossas reflexões, não procura só abranger a consciência e o inconsciente, mas acima de tudo deixar no interior e no exterior os privilégios de seus valores. (LAMY, 2012, p. 166).

Não por acaso, Bachelard inicia o seu livro *O novo espírito científico (1934)*, falando que o ser humano não se apoia sobre um, mas sobre dois tipos de metafísicas sendo, estas duas, obrigatoriamente contraditórias. Por estarem embasadas nas ideias de racionalismo e de realismo, teriam uma consequência direta tanto na ciência, quanto na dimensão do Espírito. É essa, portanto, a contradição necessária entre o subjetivo e o objetivo para Bachelard, pois as leis do mundo são as que ditam as do espírito. Nesse sentido, tal discussão sobre a dualidade metafísica o levará ao fato de Bachelard afirmar em *O novo espírito científico* que é necessário "substituir a metafísica discursiva para a metafísica intuitiva imediata e objetivamente retificada." (BACHELARD, 1974, p. 91).

Simultaneamente ao pensamento de Bachelard, na França, Heidegger, na Alemanha, alertou sobre o declínio e a superação da metafísica, já preconizado por Nietzsche desde a sua proclamação da morte de Deus, revisando-a como a relação problemática entre técnica e o Ser. Por fim, ele ainda acreditou que a não aceitação da primazia do Ser indicaria o declínio da

metafísica na medida em que a sua tradicionalidade não admitia a facticidade e finitude do homem.

Por isso, Heidegger designou ao *Dasein*, o ser-aí, a tarefa do próprio homem na desconstrução da metafísica como acontecimento da história do Ser, na medida em que ele, também associado com os métodos da fenomenologia, conseguiu estabelecer e esclarecer a confusão entre o ente e o ser que a metafísica tradicional empreendeu.

Desse modo, não é objetivo dessa investigação dissertar sobre o desvelamento do ser em Heidegger, mas aproximá-lo das metafísicas intuitivas e discursivas de Bachelard. Para isso, é preciso, justamente, voltarmos ao momento em que o segundo Heidegger, em *A experiência do Pensar* (1947), entende o desvelamento do ser como uma experiência filosófica e poética. "O caráter poiético do pensar é ainda oculto. Onde ele se mostra, assemelha-se por muito tempo à utopia de um meio-poiético entendimento, mas o poetar pensante é na verdade a topologia do Ser." (HEIDEGGER, 1969, p.47).

É importante ressaltar, como base na presente reflexão, que na relação entre a superação da metafísica e a ontologia, superar a metafísica não seria arrancá-la do solo, posto que a terra é impenetrável, como será dito adiante. Superar a metafísica é constatar que, na história da filosofia, o Ser estava esquecido e a metafísica tradicional colocava a humanidade sob o domínio de outros mundos suprassensíveis. Logo, o filósofo alemão chega a falar de uma destruição da História da Ontologia no sexto parágrafo de *Ser e tempo*, mas essa afirmação, no presente contexto, pode ser melhor entendida como um tipo de desconstrução.

Desconstruir e superar a distinção do sensível e do insensível intemporal tira, da metafísica tradicional, o seu fundamento, pois este mostra a estrutura ôntica versus a ontológica. Essa é a base para a *Kehre*, reviravolta do pensamento heideggeriano, posto que, para que esta ocorra, é preciso, também, entendermos o contexto fenomenológico e ontológico da compreensão do ser. Assim, Heidegger encontra na própria expressão "ontologia fenomenológica", o primeiro passo para o que ele pretende reconstruir da ontologia, entendendo o ente em relação ao seu modo de ser. Por fenomenologia, o autor também buscou explicar o método segundo o qual a análise não impõe um modo de ser particular dos entes, mas a investigação de um modo de ser diferente. Ele, no entanto, dispensou essa descrição fenomenológica mais husserliana, recusando o simples aspecto fenomenal do ser, talvez porque isso o faria cair num kantismo númenológico que levaria à incapacidade de desvelamento.

Nessa mesma linha de pensamento, tinha de haver uma destruição fenomenológica assim como a ontológica. Ao passo que a metafísica tradicional era ôntica e por isso acabava por entificar a relação entre substância-acidente, matéria-forma na essência do ente, para Heidegger, o ser se desvela na superação desse quadro. A Ontologia fundamental deve ser baseada no *Dasein*. Dessa forma, a compreensão tradicional do ser como substância e movimento, traduz o aspecto da temporalidade do *Dasein*. A facticidade do ser não poderia ter compreensão na metafísica tradicional. Logo, a ontologia fundamental é a possibilidade, com o *Dasein*, de fundamentar a verdadeira constituição do ser.

Por esse motivo, a destruição da ontologia tradicional deve ser sempre exercida, a ontologia fundamental é uma meditação de uma procura de sentido pelo ser, que deve ser simultaneamente objetivo e subjetivo. Por isso, ter o ser como objeto é também a percepção de co-pertencimento a ele. Essa constatação é também a percepção de que não se trata de uma construção, mas sim de um habitar o ser, eis então a ontologia fundamental que emerge da tradição superada da metafísica.

Já Bachelard, em suas obras, não procurou fazer uma distinção tão territorializada da metafísica. Para ele, como já dissemos anteriormente, o uso de metafísica e de ontologia acaba se dando, praticamente como sinônimo. A consequência disso, é a de que a ontologia teria sido mais utilizada como vocábulo principal de sua tendência filosófica. Tanto que há várias referências de ontologia direta e discursiva, aproximando-se mais do surracionalismo.

Bachelard também tende a questionar a ontologia tradicional sobre "o que é o ser?", porém, não vai identificá-la como pensamento, na verdade ele vai identificar tal tendência como uma só ontogênese, ou seja, não como uma criação de diversas ontologias entre a amplitude e profundidade possíveis do ser. Diremos então, que a partir de Bachelard será possível ontologias da cor, sabor, olfato, tato, etc. Essas seriam as surrealidades daquilo que transparece, principalmente, na superfície das coisas, daquilo que emerge da terra. Nesse sentido,

> Bachelard e Heidegger convergem em pontos essenciais: ambos indicam um caminho para a unificação do saber, que não é apenas científico, mas também metafísico e poético. **Ambos afirmam a prioridade da *poiesis* em relação à ciência**, bem como a sua aproximação dinâmica como confissão do crescimento do saber. Ambos nos falam de uma antropologia poética, que supere os estreitos limites da razão discursiva e abra o homem a um surracionalismo, uma surrealidade na qual o meta-humano se faz presente através da beleza. (MARCONDES, 1989, p. 75 - grifos nossos).

Bachelard, assim como Heidegger, era amante da poesia, via nos poetas justamente a possibilidade de uma ontologia direta e se perguntava, nessa possibilidade, se o problema

metafísico essencial não seria realizado na concretude do mundo exterior? Se houve sempre uma oposição entre a natureza e o espírito essa discussão necessita um eu do mundo, um ente, um *Dasein*? Essa parece ser, então, a porta de entrada para a investigação que propõe como ponte Heidegger e Bachelard. Será que ambos compartilham de uma mesma metafísica ou diferem através de concepções metafísicas distintas? Em um sentido geral, é possível questionar então, se essa perspectiva, em ambos, será um caminho de uma ontologia regional[36] ou se realmente há, na poética deles, uma relação em que a língua seja muitos espaços reunidos em um espaço e muitos tempos reunidos em um tempo.

2.1 A TOPOLOGIA DO SER: HEIDEGGER E BACHELARD

O ponto de partida da investigação desse subcapítulo é o entendimento de que a metafísica concreta de Bachelard é uma relação poética e ontológica que transita do não-ser ao ser. Para isso, é preciso entender que essa relação pressupõe que o ser e o nada sejam um só, que o último seja a fronteira desse ser com o não-ser e o vazio. Nesse sentido, entre o nada e o não-ser, como interpretou Pierre Quillet:

"A ideia de vazio [em Bachelard] não supõe mais a ideia de vazar do que a ideia de cheio a de encher. [...] tudo parte do nada. É ilusório pensar na criação e liberdade na intuição da continuidade." (QUILLET, 1977, p. 50). Nessa dimensão, a topologia do ser heideggeriana ou a topoanálise bachelardiana acabam justamente na condição de entendimento de que o nada vem primeiro que o ente e, nesse estudo do preenchimento do espaço, a implicação, tanto de Heidegger como de Bachelard pensarem, com a inspiração poética, a forma de entender o mundo do espaço e do ser, se desenvolve na intuição de que o mundo ou (*mitsein*) elogia a preservação e o cuidado com todo lugar. Lamy em *Le berceau de la maison » : la critique bachelardienne de l'« etre jete dans le monde* diz que,

[36] O Professor Jesus Vazques entende que tal movimento segue primeiramente do epistemológico ao ontológico, nós pretendemos defender o movimento inverso, a que chamamos de metaontológico,"Em todo caso, a afirmação bachelardiana da possibilidade de uma "ontologia concreta" e de "ontologias regionais" não pode ser aceita sem uma explicitação prévia do que poderíamos chamar de premissas ontológicas de sua epistemologia. Quais são elas? a) A afirmação do realismo ontológico, no sentido da afirmação da transcendência e autonomia do objeto. Trata-se de um pressuposto necessário de sua epistemologia, apesar da mencionada ambiguidade diante da dimensão irracional do em Si. b) A afirmação do caráter concreto e dinâmico da substância." (VAZQUEZ TORRES, 1996, p. 39-40). Ainda assim, pretendemos esclarecer a seguir, ainda nesse capítulo a questão da substância.

> A crítica feita por Bachelard nos remete a uma metafísica de consciência confrontada com a hostilidade do mundo exterior e do universo, que não parece estar de acordo com a mesma letra do texto de Heidegger, não só porque não inclui o *Dasein*, no sentido de um assunto principal ou uma consciência fenomenológica, mas porque o ser-no-mundo que caracteriza o *Dasein* como é entendido como um ser-com envolvendo uma familiaridade com o mundo (LAMY, 2012, p. 157).

Se a temática de ser jogado ou lançado no mundo parece se referir diretamente à terminologia do estilo heideggeriano de habitação, a interpretação que pode ser assumida, a partir desta perspectiva de Heidegger, é que ela provavelmente está mais ligada à recepção do pensamento existencialista do salto. Essa, por sua vez, muito ligada à religiosidade, já que o salto da finitude para a infinitude, ainda preconiza um salto da fé, co-pertencente às esferas da quaternidade entre céu e terra, não se integrando a uma espécie de perspectiva de ruptura tal qual a bachelardiana. Por sua vez,

> Se a hermenêutica da espacialidade de *Ser e tempo* estendeu espaço e tempo (especialmente no § 70), como sendo não menos que, com *Tempo e Ser* ou *Arte e espaço,* uma irredutibilidade da espacialidade à temporalidade. O espaço deve, portanto, ser entendido como um fenômeno indiferenciável do que pode ser estendido para algo diferente de si mesmo. (LAMY, 2012, p. 162).

Por fim, é preciso esclarecer a relação final entre a fenomenologia e ontologia nos dois filósofos supracitados. Para ambos, a fenomenologia possui um papel fundamental, Bachelard entenderá como fenomenologia justamente a parte ontológica que dá conta do movimento do ser, é graças à fenomenologia que podem ser criadas novas ontologias. Em *A epistemologia,* mais especificamente no texto *A <Preguiça> da Filosofia*,

> Quando um existencialista célebre nos confessa tranquilamente <O Movimento é uma doença do ser>, respondo-lhe: o ser é uma obstrução do movimento, uma paragem, uma vagatura, um vazio. E veio a necessidade de uma inversão radical da fenomenologia do ser humano, de modo a descrever o ser humano como promoção de ser, na sua tensão essencial, substituindo sistematicamente toda a ontologia por uma dinamologia. (BACHELARD, 2010a, p. 22).

Nesse empreendimento topo-ontológico, o ser é enérgico, potência e método, ou meio, para se chegar a ele, acabam tendo valor igual ao próprio ser já que os caminhos são indiferenciados do próprio fim, o próprio ser é a energia da potência e do ato, o meio e o fim. Para Heidegger, o movimento deste último com o *Dasein* já traça os limites espaciais de sua ontologia com o mundo e, consequentemente, levam ao pensar da terra. Por mais que ambos partam de um mesmo contexto metafísico, dada a semelhança de tempos e inovações tecnológicas que viveram, ainda assim, chegam a resultados diferentes. No entanto, esses

resultados podem ser complementares e pode-se dizer, portanto, que Heidegger fornece uma grande base ontológica para compreender a solitude e a ruptura metafísica de Bachelard. Em *Gaston Bachelard, poétique des images,*

> G. Bachelard não está longe do modo do pensamento de M. Heidegger, para quem a experiência poética das coisas inclui a recolha de tudo o que levado e soldado juntos no visível e o invisível. Nós podíamos dizer que o espaço do sótão constitui uma "região" onde tudo é realizada no mesmo acordo. O espaço concentra em um mesmo todas as coisas, gestos e horizonte de um mundo à imagem de um cosmos em miniatura. (WUNENBURGER, 2014, p. 60).

Por esse motivo, pretendemos a partir de agora, entender o lugar do ser em ambos os filósofos. Para isso, no entanto, é interessante pontuar uma diferença entre Bachelard e Heidegger. Enquanto para Heidegger o 'aí' do *Dasein* é a afirmação de que existe uma espacialidade, para Bachelard, o aí pode ser entendido justamente como a ex-stância que sai do ser sendo purificada fenomenotécnicamente, ou seja, entregando a manifestação dele, em *A poética do espaço* é dito:

> é necessário refletir sobre isso duas vezes antes de falar, em francês, do *être-là*[37] (Estar-aí). Fechado no ser, será necessário sempre sair dele. Mal saído do ser será preciso sempre voltar a ele. Assim, no ser, tudo é circuito, tudo é rodeio, discurso, tudo é uma romaria, tudo é refrão de estrofes sem fim. (BACHELARD, 1993, p. 217).

Para Bachelard, n'*A poética do espaço,* essa tarefa de entrar e sair do mundo não é um movimento fácil, que qualquer um pode empreender, "as fórmulas: estar no mundo, o ser do Mundo, são demasiadas majestosas para mim; não chego a vivê-las" (BACHELARD, G., 1993, p. 197). Tal proposição leva-nos ao que alguns comentadores investigam como o fato de Bachelard não ser um filósofo do ser, mas sim da obra. Ao passo que Heidegger não é um filósofo de obras, mas sim de caminhos, ou seja, experimentos. Desse modo, na relação que a *poiesis* tem com o ser, parece que entender a obra como poética é justamente a geração do ser, contudo, este não é necessariamente singular e universal, pelo menos não ao ver de Bachelard[38].

---

[37] A proximidade entre o ser-aí e o ser/estar-lá é esclarecida por Heidegger em sua carta à Jean Beaufret como exemplifica Dubois "Essa significação é traduzida perfeitamente pelo decalque francês 'être-là' (ser-aí), que quer dizer, aproximadamente, a existência empírica constatável. Ora, Heidegger submete essa palavra a uma aventura semântica no fim das contas extraordinária, visto que o modo de ser do *Dasein*, o que se quer dizer para ele, precisamente o distingue do sentido de existentia, 'ser-aí', ou ainda, simplesmente, realidade. O retorno ao *Dasein* é, inclusive, o que permite questionar o sentido indiferente do ser no sentido de 'realidade'! O que, nessa palavra, permite fazê-la significar o avesso de seu sentido corrente? A possibilidade de, ao decompô-la e compreendê-la transitivamente, nela ouvir que para este ente está em pauta o ser, o ter de ser o seu Aí, a sua própria abertura para si mesmo. Este capricho da palavra alemã fez com que Heidegger sugerrise, numa carta a Hean Beaufret, a tradução francesa 'être-le-là'" (DUBOIS, 2004, p. 17).

[38] Há uma dura crítica nesse sentido sobre um descompasso entre ambos filósofos no sentido de "Este ponto, variável como variam as forças e as resistências, marca a unidade não harmónica de um conflito. É no que o bachelardismo não é uma filosofia do *Ser* - o que é na verdade o bergsonismo que se *abandona* ao seu impulso -

Por outro lado, é preciso levar em conta a noção materialista do realismo ontológico de Bachelard.

Na *Filosofia do não (1940)*, se contrapondo então ao ser em si, logo no primeiro capítulo, onde se coloca sob o título: *As diversas explicações metafísicas de um conceito científico*, Bachelard propõe que o conceito de massa seja o principal fundamento científico da relação entre realismo e materialismo. A massa e o peso são intensidades que dirigem o ser humano à terra, fazem dele o que "é", ou pelo menos localizar onde "está" o seu lugar.

Não é por acaso que Bachelard chega perto de uma paráfrase cartesiana ao dizer "Pesar é pensar. Pensar é pesar." (BACHELARD, 1991, p. 15) dialogando com a famosa sentença "penso, logo existo". Isso nos leva também a questionar se a ciência pensa. Bachelard afirma em diversas passagens a existência de um pensamento científico que não deve misturar teoremas com filosofemas, pois isso não agradaria nenhuma área da ciência, por isso, em *O novo espírito científico* ele tanto ressalta que,

> [...]nos chega ao conhecimento o poder evocador: *o mundo será nossa representação*. Se, ao contrário, estivéssemos inteiramente entregues à sociedade, buscaríamos o conhecimento pelo lado do geral, útil: *o mundo seria nossa convenção*. De fato, a verdade científica é nossa predição, ou melhor, uma predicação. Chamamos os espíritos à convergência anunciando a novidade científica, transmitindo ao mesmo tempo a uma só vez um pensamento e uma experiência, ligando o pensamento e a experiência numa verificação: *o mundo científico é, portanto, nossa verificação*. Acima do sujeito, além do objeto imediato, a ciência moderna funda-se no projeto. No pensamento científico, a meditação do objeto pelo sujeito toma sempre a forma de projeto. (BACHELARD, 1974, p. 96).

Essa afirmação nos leva a um confronto de realidade[39] científica, por um lado, Heidegger entende que *a ciência não pensa*, ela é objeto da técnica, mas ao mesmo tempo, como também ressalta Lemos (2001), o Pro-jeto em Heidegger é a relação fundamental pela qual o sujeito se lança na ex-sistência que resiste e se ergue relacionalmente. Interessante é que Merlau-Ponty em *Signos* dirá justamente que nesse aspecto relacional, a ciência pensa e não pensa.

---

mas uma filosofia da *obra,* da obra por ela mesma, e não como modo de elucidação do Ser, não como empresa a ser ultrapassada na contemplação, de forma heideggeriana, mas da obra como criação absoluta." (QUILLET, 1977, p. 13), imediatamente contraposto a essa concepção, Heidegger já deveria sugerir por caminhos e não por obras, como atestam comentadores que dizem "Nessa direção, é sempre paradigmática a epígrafe que Heidegger mesmo escolheu para a edição de sua *Gesamtausgabe*, palavra alemã composta que pode ser traduzida por 'edição integral', "edição reunida" ou, simplesmente, "obra completa" . A epígrafe escolhida por ele diz: '*Wege – nicht Werke*!', ou seja, 'Caminhos – não obras!'" (KIRCHNER, R. 2009, p. 15).

[39] "Perguntamos em primeiro lugar: o que significa 'o real'? Perguntamos em segundo lugar: o que significa 'a teoria'? O esclarecimento mostrará, ao mesmo tempo, como ambos, o real e a teoria, se aproximam de sua essência." (HEIDEGGER, 2003b, p. 154). É interessante que o Real, para Heidegger pode ser entendido também como o con-stante na *Questão da Técnica*, por sua vez, a ciência é a teoria do real.

Na *Filosofia do não,* Bachelard já entendia que "nem tudo é real da mesma maneira; a substância[40] não tem, a todos os níveis, a mesma coerência; a existência não é uma função monótona; não pode afirmar-se por toda a parte e sempre no mesmo tom" (BACHELARD, 1974, p. 32). Desse modo, o racionalismo é a maneira como se constitui o recomeço que organiza o real. Assim também, por meio de seus axiomas, o racionalismo dialetizado pode fazer "cantar" a natureza, essa bela imagem ultra-racional[41], ou melhor, surracional. Na conferência feita em 1950, *A natureza do racionalismo* (*Bulletin de la Société française de Philosophie*), Bachelard sugere quatro recursos racionais - recomeço, abertura, especialização e axiomatização.[42] [43]

A ideia axiomática se aproximaria das hipóteses que criam o valor da teoria, não é por acaso que a palavra grega *axio*, significa 'digno', ou *aksía*, que também pode significar '***valor***'. Na questão do fundamento há uma relação com o valor e o peso que, para Bachelard, se mostra

---

[40] Bachelard possui um duplo sentido em relação a substância, no sentido ontológico é o que tentamos explicar por ora, por meio do presente texto. Contudo, em boa parte das obras epistemológicas de Bachelard, quando ele usa o termo substância, se refere a substâncias químicas, compostos químicos etc. O não-substancialismo expresso lá em *La Philosophie du Non* diz mais respeito neste sentido, isto é, de uma química não analítica, não-Lavoisieriana, de uma química que constrói novas substâncias que não se encontram na natureza. Mas por outro lado Bachelard põe em jogo o caráter ontológico dessas substancias tal como dos objetos da física que também são construídos. Nesse jogo, pretendemos inserir a hipótese metaontológica de que a substância é, na verdade, uma ex-stância nessa construção que se pro-jeta a partir do perfil ponto de vista espacial adotado.

[41] Essa expressão está na tradução do Pessanha em *Os Pensadores* assim também nas traduções dos portugueses. O que se traduz como ultra-racional é o que Bachelard chama de surationnal ou surrationalisme que vem evidentemente de uma inspiração do surrealismo e suas relações com o inconsciente. Entre as traduções surracionalismo e ultra-racionalismo é possível notar uma indução do leitor a compreensões bem diferentes, por isso preferimos adotar o surracionalismo.

[42] "O racionalismo é uma filosofia de princípios ou uma filosofia de investigação? A escolha não é duvidosa para qualquer filósofo que acompanha atentamente o progresso da organização racional do conhecimento científico. O racionalismo, se entrarmos nos detalhes do trabalho científico, aparece tanto como um poder de assimilação de novos conhecimentos quanto como o fator mais ativo das transformações radicais da experiência. Esse poder de transformação é evidente nas ciências da matéria. Mas experiências que transformam o mundo material tão profundamente não podem deixar de transpor atitudes racionalistas. Portanto, é inútil estabelecer um pré-requisito para estruturas racionalistas elementares. Note-se que muitas vezes as organizações racionais da experiência aparecem na segunda aproximação do real e que o contato empírico com o real perde rapidamente todo o significado. Além disso, a moderna liberdade de posição dos diferentes axiomas envolve o racionalismo geral em diferentes domínios.

Assim, o racionalismo coloca tanto a necessidade de sucessivas reformas de estruturas racionais quanto a segmentação em racionalismos regionais. Ao não dar atenção suficiente às reformas dos métodos científicos, os partidários de um racionalismo absoluto e unitário se privam das oportunidades de uma reforma filosófica." BACHELARD, G. De la nature du rationalisme (1950) ***SOCIÉTÉ FRANÇAISE DE PHILOSOPHIE - Les Études philosophiques***, Nouvelle Série, 5e Année, No. 2, Consacre a Descartes (Avril/Juillet 1950), p. 258.

[43] A Axiomatização é a interferência sempre das disposições que mantém a coerência e a presença do próprio racionalismo. Heidegger vai entender que os axiomas são como conceitos-limites, das quais derivam as deduções racionais de uma teoria. "desenvolveu-se recentemente uma concepção dos axiomas, segundo a qual o papel dos axiomas aponta para eles, enquanto suposições e determinações" (HEIDEGGER, 1999, p. 36).

na balança, como a imagem que pesa os valores dos conceitos. Ela existe como instrumento que se vale das teorias.

Contudo, na relação entre técnica, ciência e teoria, não é possível dizer tão claramente o peso de um conjunto de conceitos. A técnica, segundo Bachelard, nas ciências contemporâneas, se diferencia das épocas passadas porque antes se partia do real para o racional e na época contemporânea o vetor se inverte, vai do racional para o real. Nesse sentido, ela pode ser entendida, à luz das ideias do autor, como fenomenotécnica e está englobada pela teoria, dizendo-nos que um exemplo de instrumento técnico seriam teorias materializadas.

> **O conceito está então ligado à utilização da balança**. Beneficia-se imediatamente da objetividade instrumental. Notemos, no entanto, que se pode evocar um longo período em que o instrumento precede a sua teoria. **O mesmo não acontece atualmente, nos domínios verdadeiramente ativos da ciência, em que a teoria precede o instrumento.** (BACHELARD, 1974, p. 15 – grifos nossos).

Desse modo, para Bachelard, a técnica emerge como aplicação dos racionalismos que a antecedem. Para ele, as técnicas científicas tendem a buscar o isolamento e a pureza das substâncias, contudo, elas criam um valor, ou seja, se tornam métricas. Bachelard cita, inclusive, alguns termos que ligam as ciências da física e da química técnica. Essa perspectiva põe a técnica como demonstração que renova os métodos. O que ele chama por fim de técnica da não-identidade: "Em linhas gerais, o sentido desta última técnica é o de superar os princípios da psicologia da forma, dando sistematicamente uma educação da formação." (BACHELARD, 1974, p. 78).

O que ele toma por psicologia da forma, é o que se relembra na *Formação do Espírito Científico*, em que Bachelard sugere termos como as psicologias da causa, da probabilidade, do determinismo e/ou mesmo da forma, as psicologias indiretas, direcionadas ao conhecimento científico. Ou seja, uma possibilidade de entender como os conceitos irão se contrapor à técnica clássica. Desse modo, primeiramente técnica e depois conceitos (formas psicologizadas) nos levam a refletir que o maior obstáculo para o novo domínio científico é encontrar uma técnica que prove "a permanência de uma estrutura espiritual" (BACHELARD, 1974, p. 86).

O que seria uma estrutura espiritual? Para Bachelard, em dado momento de sua obra, ele chega a dizer que a escola é o espírito, podemos entender, assim, que a estrutura espiritual é como o conhecimento transformado em técnica, visto que por *Gestell* pode-se entender estrutura. Contudo, antes de passarmos para as noções heideggerianas, gostaríamos de entrar na concepção de manualidade bachelardiana. Essa relação parece ser justamente a chave para um retorno reflexivo para pensarmos na relação entre técnica e sujeito-objeto perpetuada na

história da filosofia. Levando-nos a um pensamento originário que nos remonta a Anaxágoras quando se diz é necessário pensar com as mãos. Em *Gaston Bachelard: a imaginação na ciência, na poética e na sociologia,*

> À matéria arredia, a mão oferece a ação trabalhadora que luta contra o real em sua concreção, para modificá-lo, para recriá-lo, para inaugurar mundos outros. Matéria e mão amalgamam-se dinamicamente, mas essa união diferencia-se do vínculo entre sujeito e objeto que, na tradição clássica, se unem e se enfraquecem na contemplação e na ociosidade. (PAIVA, 2005, p. 137).

A habilidade das mãos pertence primordialmente à ação. Em *O direito de sonhar (1970),* obra póstuma de Bachelard, que compila vários textos, há, entre eles, um texto chamado *Matéria e mão*. Nele, as mãos são responsáveis por dinamizar os devaneios e a vontade, elas atacam a "consciência da matéria" (BACHELARD, 1994b, p. 52). A mão é o próprio instrumento (técnico) que aproxima as matérias para a ciência experimentar. É indispensável perceber que há uma relação da mão e do olho, que faz criar imagens, deformá-las e trazer significações novas que a própria realidade não nos dá *a priori*. Por isso, para o autor, a imaginação também cria o fenômeno que vai além do olhar[44].

Nesse passo, ou talvez nessa modelação, para Heidegger, a palavra latina *instruere* significa dispor em camadas; construir, ordenar, instalar. Nessa perspectiva, produzir não significa fabricar, mas sim levantar, erquer daqui, do espaço, uma aplicação científica, "A ciência não é somente o fundamento da técnica, nem a técnica apenas a aplicação da ciência." (HEIDEGGER, 1995, p. 24).

Contudo, a tradição científica tende a esvaziar a questão metafísica como um saber sem nome e sem objeto, em que substância e objeto são abstrações. Por essa questão, de entender o ente como a única construção linguística que explica a ciência, fica evidente que há um hiato no afastamento empreendido pela técnica, entre sujeito e objeto.

Em *Língua de tradição e língua técnica (1962)* "A ciência é um modo, certamente decisivo, que se expõe tudo o que é." (HEIDEGGER, 1995, p. 151). Ciência e meditação se abrem no mundo que põe o *Dasein* no seu próprio auto-conhecimento, nos limites em que o Ser

---

[44] Em uma rápida ilustração geral das obras de Bachelard, em *Água e os sonhos* se diz "O próprio olho, a visão pura, fatiga-se com os sólidos. Ele quer sonhar a deformação. [...]Deformações tão profundas têm necessidade de inserir a deformação na substância." (BACHELARD, 1998, p. 110). É esse mesmo olho, só ele que consegue ver o que está oculto na objectualidade ou materialidade da realidade. Como se diz em *Terra e devaneio do repouso*, "A vontade de olhar para o interior das coisas torna a visão aguçada, a visão penetrante. Transforma a visão numa violência. Ela detecta a falha, a fenda, a fissura pela qual se pode violar o segredo das coisas ocultas" (BACHELARD, 2001a, p. 7). Longe de perceber o mundo com um olho só, Bachelard diz em *O direito de Sonhar* "O cosmos é um argos" (BACHELARD, 1996, p. 178), ou seja, o cosmos tem milhões de olhos e nós não podemos olhar só com um olho para a realidade, é preciso estar atento com a profundidade do ser das imagens.

Humano se dá conta da questão junto à imagem do lampejo, ou seja, de como, na torsão do ser, está o próprio homem. Dentro dessa estrutura, sujeito-objeto, há alguma coisa no "entre" da relação que constrói mutuamente ambos até um questionamento da tecnocracia promovida por essa própria criação, que transforma o objeto muitas vezes em um ente manipulador do sujeito.

É por isso que entendemos uma ex-sistência como uma resistência de insisitir em se pôr para fora, se lançar no jogo da vida, que se dará a abertura do mistério do mundo contido na essência da técnica. Essa é a possibilidade de uma aproximação com o instante da torsão, nessa relação também existe uma aproximação da noção de mão para Bachelard, a qual Heidegger também entendeu simultaneamente como uma contraposição à técnica.

A mão, como modo de ser do *Dasein,* contudo, ao dar-se ao ente como tal, pode experimentar a totalidade do espaço na sua particularidade. Mas essa ação temporaliza-se em uma temporalidade que é ekstática[45], dentro de um contexto da existência em que insiste na proximidade do ente à mão, ou seja, na sua utilidade. "A mão, tal como a palavra, mantém a relação do ser ao homem, as relações deste com o ente [...]. Ao desvelar o que está velado, ao descobrir o que está coberto, a mão e a palavra, a carne e a língua abrem o ser à sua própria verdade." (FRANCK, 1997, p. 122)

A mão tem o poder de ir de um lugar ao outro, ela está entre os entes porque ela coloca as coisas nos lugares. Se é o olhar que circunscreve o alcance da mão que se depara com o vazio, no sentido de deixar ver as regiões que pode trazer à vista e dispõe a mão ao ente, contudo, aquilo que está fora do lugar e que não se move, é carregado pela mão como um sentimento de situação, como uma disposição de humor que afeta o *Dasein* no sentido de ter, ele próprio, que encontrar o seu lugar.

Talvez isso nos faça questionar, será que o *Dasein* está fora do lugar ou é a própria técnica que o desterritorializa de seu lugar originário? Certamente o contexto da manualidade, quando interpretado pela razão como ferramenta do pensar, encontra uma ideia de que apenas um ser que fala pode ter mãos, pois senão seria um animal com garras ou patas. Heidegger tem consciência da proposta de Anaxágoras e contrapõe a ela com a própria noção aristótelica de que a mão é uma simples possibilidade e que se pode operar com inúmeros utensílios. Heidegger percebe que a extensão da substância como visão não teria, nunca, um

[45] A *ekstasis* é a ação de estar fora, já a ecceidade é a o processo de individuação que faz o objeto presente. Essas ambas propriedades da estância, conjugadas dentro da presente perspectiva, parece gerar um novo conceito acerca daquilo que permanece na realidade exterior trazendo uma possibilidade ontológica do conhecimento da objetualidade.

esclarecimento de sentido, visto que o intelecto não tem mundaneidade[46] por si, porque antes da linguagem intelectual o homem primata já usava a mão para existir.

É nessa relação, que transpassa a intuição, quando o *Dasein* se apercebe da categorização do mundo pelo ente e pelo ser, que se coloca em contexto de como essa relação entre movimento e repouso, mão e olho se dá. O repouso é o ver, um contemplar que, para Heidegger, é caso limite das coordenadas espaço-temporais que nos dão acesso ao ser. O repouso é negação, ele concentra o movimento enquanto destino que ainda não ocorreu.

Nisso está o problema da objetualidade do fundamento, ou seja, do movimento do ser enquanto devir, incorporado ao *logos*, por isso, a *ratio*, como subjetividade, não conseguia problematizar a questão das razões possíveis que se colocavam como fundamento da manutenção técnica em seu movimento de devir. Quando o ser é posto como *objetualidade*, nessa relação dialética sujeito x objeto, ele se expressa na história universal do pensar, que é tanto olhar como ter contato.

Em *O Princípio do Fundamento (1957)*, a objetualidade é justamente a retirada do ser da destinação de sua origem, já que que o ser não é senão um "remeter-se da aclaradora instalação da área para uma aparição do ente numa respectiva matriz, como uma retirada simultânea da origem da essência do ser como tal." (HEIDEGGER, 1999, p. 131).

Nos parece assim, que a matriz da técnica como objectualidade revela uma natureza que demonstra como a relação entre técnica e fundamento precisa ser sempre delineada, como essência da verdade do ser, falando a partir de algo. Em outras palavras, o porquê desse algo é regido pelas leis da razão, mas também pela sua posição ou perspectiva, ou seja, o onde pelo lugar e o quanto pelo tempo. Logo, é preciso sempre haver o ente que dá-se à mão energéticamente como mover-se ou repousar.

Desse modo, em *Filosofia, Ciencia y Técnica* (*1953),* mais precisamente no texto *Ciência y meditación*,

> A objectualidade transformou em permanência constante a con-stância determinada no seu caráter de disposição-reunião [*Gestell*] (*Cf.* A Questão da Técnica). A relação sujeito objeto pela primeira vez logra o seu puro "caráter de relação". (HEIDEGGER, 1997, p. 169).

---

[46] "*Entweltlichung* (die): «desmundanização». Como no caso de *Entdeutung* e *Entgeschichtlichung*, o *Entweltlichung* indica algumas das conseqüências envolvidas em uma interpretação teórica do fenômeno da vida, a saber, a exclusão de seu caráter mundano. Em outras palavras, quando o mundo como um todo de ferramentas inter-relacionadas é reduzido a um conjunto de objetos que se estendem ao espaço, o mundo é desapossado de sua mundanidade." (ESCUDERO, 2009, p. 45).

É dessa perspectiva que interpretamos que o real é relacional, desse 'caráter da relação' da objetualidade que em nossa interpretação, segundo Bachelard, teríamos por interpretar o próprio conhecimento como resultado da dialética entre objetividade e subjetividade mostrarando o que em *O materialismo racional (1953)* dizia "Só ele, o conhecimento, dialética entre sujeito e objeto, é o plano do ser, é o plano da potencialidade do ser, potencialidade que aumenta e se renova exatamente na medida em que o conhecimento aumenta." (BACHELARD, 1990, p. 10).

Não é por acaso que nessa citação do *O materialismo racional*, Bachelard já demonstrava uma postura um pouco irônica, sobre os fracassos do sujeito em buscar questões 'primeiras', quando a ciência sempre levantaria novas potencialidades da materialidade. Contudo, é justamente essa potencialidade de novas investigações que dará novos fundamentos às ciências que, por meio da filosofia, poderão ser sempre novamente refletidos, questionados e esclarecidos para a humanidade enquanto *Dasein*.

Se nosso objetivo, no início da presente reflexão, era dialetizar a relação entre Heidegger e Bachelard, metafísica e ciência e, o pensamento primeiro era de que o fundamento dessa construção fosse a própria metafísica, agora, após essa dialética, é fundamental perceber que essa mesma metafísica não deve ser entendida mais como início, ou seja, princípio do fundamento das ciências e, sim, entendida como fim ou mesmo acabamento dela. Isto é, claro, sem deixar que a filosofia se torne serva da ciência, mas sim que ela dialogue de igual para igual fornecendo novos devires e interpretando a atualização da ciência em direção à filosofia e vice-versa.

Se retomarmos a ideia do ser como casa, em Bachelard e Heidegger, a metafísica seria como uma espécie de telhado que abarca a construção da ciência. Nesse modelo imagético, retomamos, aqui, essa pluridimensionalidade que mostra como o afiançar abre o mundo. Como clareira, o ser-no-mundo se coloca nas determinações do falar, pensar, sentir, na sensação de segurança que os entes trazem para a nossa falta de fundação na terra.

A meditação e o amadurecimento da questão do fundamento e, também, da técnica em Heidegger e Bachelard, nos leva a conhecermos estratégias que vão além dos limites do sujeito e do objeto. Se tudo vem pela matriz energética da natureza, ainda assim, o recordar da relação metaontológica, entre ser e ente, traz a ressonância através do apelo do ser, como pertencimento ao pensamento e ao *sentido* das coisas. Se a técnica como *stelen* demanda, dispõe e requer um materialismo ameaçador, ainda assim, é porque a própria natureza da metafísica pode tornar-se

violenta na sua capciosa configuração espiritual da matéria, lançando-nos ao dever de encarar essa violência.

Se é preciso um elemento que dê unidade a essa composição, então a manualidade deve ressurgir como retorno à essência da técnica, daquela *poiesis* ou fazer artesanal que foi negada pelo ócio grego. Se fosse de outra forma a própria técnica tenderia a extenuar a habitação do ser, a terra, que se tornaria infértil pela *gestell,* que se vê em um mundo que as mineradoras, barragens e usinas têm aplicado e invertido a relação da *physis* de fim como meio, entregando-se, portanto, à concepção de que a natureza é um meio da técnica, produzindo energia e não se desapegando dela, utilizando a energia em desmedida e, dessa maneira, nos levando ao nosso próprio fim.

A interferência humana acaba caindo na preguiça desinformada das consciências, que brigam pelo espaço da técnica e pela técnica do espaço como reforço de uma violência de monoculturas ideológicas. Por isso, Heidegger relembra que o ente, para realmente fazer-se presente, precisa entregar-se ao fundamento. Esse acolhimento é a possibilidade de dizer não a própria técnica, e perceber que os princípios e os fundamentos precisam se deslocar,

> Além do romantismo panteísta e empírico, [que] Bachelard finalmente optou, como Heidegger, por uma filosofia da nostalgia do ser, o jogo de presença e ausência, desvelamento e velamento, que permite que a imaginação do sonho, mesmo sem a mediação das obras, forneça um buraco do ser, o retorno final de uma negatividade, desta vez não dialetizável. (WUNENBURGER, 2014, p. 33)

Nesse dilema, se o homem precisa se fundar nas coisas, é justamente porque houve uma perda de correspondência entre ser e pensar no limite do seu fundamento. Esse ir além metaontológico que Bachelard e Heidegger podem proporcionar, essa complementariedade que nos faz perceber a importância metafísica de voltar-se para o 'ser' dos conceitos, princípios, axiomas e proposições que permeiam o aspecto relacional do real científico, é o *a posteriori* metafísico sobre as ciências que pretendemos descrever ao longo desta tese.

2.2 TÉCNICA E MANUALIDADE

> A manualidade não descansa apenas na afirmação do eu ou na minha representação. É uma relação real e a coisa de uso é igualmente um ser real para mim. [...] A forma de descobrir atribui-se ao ser descoberto como pertencendo a ele. Passa-se ao largo do ser em si da coisa, já presente, porém, no estar à mão. Por isso, a manualidade é uma forma forte e inevitável de dar-se a realidade do mundo, como mundo uno e ente em si. Mas não é uma forma fundamental. É verdade que o que está "à mão" não está dado como "diante dos olhos" em absoluto. [...] Assim, a "manualidade" heideggeriana mostra muito bem, [...], o ser aberto do mundo, mas não apenas como "mundo circundante" e "em cada caso meu", mas como o único mundo real, onde

> estão todos os homens e as suas respectivas manualidades. O ser aberto do mundo não é, pois, a realidade, mas o dar-se da realidade (VÁZQUEZ TORRES, 2008, p. 163).

Dentro das perspectivas que se seguem, será realizado um diálogo entre Heidegger e Bachelard sobre a perspectiva epistemológica que devém da metafísica. Para isso, é preciso iniciar pelo que funda o conhecimento de um ou de outro, por isso, decidimos iniciar com Heidegger, por ser um filósofo que entenderá a metafísica como base da construção de toda a ciência. Logo, Heidegger em *O princípio do fundamento*, um dos últimos cursos propostos por ele, nasce uma reflexão desse princípio a partir das investigações do fundamento na História da Filosofia. Essa investigação coloca, sinteticamente, o princípio da razão suficiente como uma espécie de explicação, que procede do princípio da não contradição e que esclarece o princípio da identidade como algo maior do que A=A, algo que contenha uma essência ou presença mais profunda para o pensamento.

A técnica parece ser anterior à ciência, contudo, a sua equiparação é problemática, pois sua ambiguidade pode levar à destruição do que há de mais manual no humano, a sua própria noção corporal e fenomenológica do que é a mão. A técnica como perspectiva que assegura a realidade possui um caráter impessoal, que não respeita a inviolabilidade possível do ser. Por esse motivo, ela é basicamente um instrumento, um meio que visa ao ser humano, no entanto, há uma inversão de valores provocada por sua consumação, que faz com que a técnica seja vista como um fim. Essa confusão é uma espécie de desconstrução que Heidegger empreendeu, na tentativa de demonstrar que o homem se afiança em um fundamento e, isso, o leva a uma perspectiva mais profunda, em primeiro lugar percebendo que há um fundo sem fundo nesse empreendimento do fundamento. Já em segundo lugar, é possível a ele perceber com clareza que esse afiançamento, quando projetado na técnica, o leva a um ciclo de desastres que tendem a ser remediados no ciclo dos erros técnicos, tentando restaurá-los com mais técnica.

A ciência, para Bachelard, caminha através de um processo de continuidades e descontinuidades, rupturas e retificações. A epistemologia é a face da filosofia que deve refletir sobre os fundamentos, conceitos e objetos das ciências. Estes últimos são uma construção, baseados em conceitos, ou seja, as partículas de produção do conhecimento. Nesse sentido, não há um fundamento fixo para a ciência, ele muda de acordo com a perspectiva histórica. Dentro das perspectivas mais adotas por Bachelard, o *racionalismo aplicado* e o *materialismo técnico* se destacam, pois traduzem justamente uma complementariedade, na qual o racionalismo aberto terá a matemática como base de explicação da realidade que, em suas derivações científicas,

desenvolverá a capacidade de separar o acerto do erro, o conhecimento da opinião. Já o materialismo técnico seria a capacidade de provas dialéticas que retificam o poder das variações dos fenômenos.

Voltando a Heidegger, a chamada *gestell*, o estado de arrazoamento promovido pela técnica, engendra, como falou-se anteriormente, a própria técnica, sendo vista como fim e não como meio. Essa disposição coloca os rios não mais como fins em si, mas como meios para barragens (técnica). Uma série de outros exemplos podem ser ditos do perigo da *gestell*, o vento ser tido como meio para energia eólica, o sol sendo visto como meio para energia solar. Dessa forma, o afastamento da *técnica* como *poiesis* (pró-dução) é, portanto, a confusão de, em sua origem, ambas, ou seja, tanto *téknê* como *poiesis,* possuirem a mesma condição de conduzir à origem do pensar.

Ainda nessa direção, Heidegger, em *Ser e tempo*, colocava que a ciência, vista como pensamento calculador, precisaria experimentar o pensamento interrogador de como a natureza responde ao apelo do ser na relação entre sujeito e objeto, substância e acidente.

> A expressão substância tem significação ora ontológica, ora ôntica, mas no mais das vezes uma confusa e evanescente significação ôntico-ontológica. Mas, por detrás dessa insignificante diferença de significação, oculta-se a impotência de princípio ante o problema do ser. Sua elaboração exige o 'rastreamento' correto dos equívocos; quem procura fazê-lo "não se ocupa" com "meros significados de palavras", mas deve se arriscar na mais originária problemática das "coisas elas mesmas" para pôr em claro tais "nuances." (HEIDEGGER, 2012a, p. 279).

Esse é, justamente, o princípio da constatação, ou seja, de que o radical da palavra substância está na "estância" (*Stand*) e que possui importância para a questão do princípio do fundamento. A estância significa aquilo que permanece, pode ser também uma espécie de morada. Dessa maneira, na medida em que Bachelard também cita a palavra *ex-estância*[47] como contraposição fundamental, a coisificação da substância, nos parece que há uma relação entre o pensamento do fundamento, ciência e técnica nos dois filósofos.

> O <<ob>> do objectum - o <<gegen>> de *gegenstand*[48] dilui-se, permanece apenas um *Stand* reforçado - *Betstand* - perdendo-se assim, na sua forma clássica, a relação

[47] Em *A filosofia do não*, Bachelard afirma que a ex-stância define como a substância tem determinações externas, ao passo que "Com esta teoria da ex-estancia, o determinismo absoluto da evolução das qualidades substanciais vai afrouxar; vai passar da fase pontual à fase ondulatória. Uma substância que se pensava poder representar-se, em todas as suas propriedades, por um ponto, vê a sua representacao fina dispersar-se. Recusa as traduções pontuais a partir do momento em que se multiplicam os esforços de determinação precisa." (BACHELARD, 1974, p. 47).

[48] "Gegenstand (der), Gegenständlichkeit (die): «objeto», «objetualidade». O termo *Gegenständlichkeit*, de origem neokantiana foi ainda usado por Husserl, designa um certo campo de objetos, uma região de entidades, que pode se tornar objeto de pesquisa. Por outro lado, *Gegenstand* originalmente tinha o significado de *Widerstand* ("resistência"), do que é (*stehen*) na frente de (*gegen*), mas a partir do século XVIII começa a ser substituído por Objekt ("objeto") que, um por sua vez, refere-se ao *objectum* latino e que na tradição filosófica moderna tende a

> sujeito-objecto, (ligando-se a meu ver com a modificação do conceito de causalidade). (HEIDEGGER, 2001, p. 29)

O *ob* que se lança é, justamente, aquilo que se vê na *ex* como exterioridade, logo, a substância não é o que subjaz o ente, mas sim aquilo que vai de encontro à relação da objetividade exterior, ou seja, que vem de encontro ao sujeito. Bachelard considerou como uma ex-stância uma espécie de conhecimento das referências externas, que rodeiam e precedem o sujeito. Não quer dizer a externalidade total, mas a necessidade de representação da realidade através de novas formas, que se exteriorizam da estância, em *A filosofia do não*, ainda que numa reflexão sobre a meta-química, Bachelard fala algo semelhante à Heidegger:

> O perfil epistemológico de 'substância' é, ao mesmo tempo, a representação da sua realidade folheada, nomeadamente, as camadas sucessivas do realismo ingênuo com o seu uso predicativo de 'substância', do racionalismo ou kantianismo no qual substância é uma categoria, da sua 'dinamização' em termos de sub-estância, sobre-estância, ex-estância. (BACHELARD, 1974, p. 46).

Já em *O princípio do fundamento*, após uma comparação das traduções portuguesas e espanholas (nessa, o título do texto é justamente o *Princípio da proposição)*, foi possível encontrar uma significação como *obstância* em passagens da tradução de Heidegger. "Para chegar a trazer sua estância a um objeto <objetualidade> na totalidade do seu estado, em respeito a qualquer ponto de vista e para todo o mundo, ser dito plenamente" (HEIDEGGER, 2003, p. 160).

A representação da realidade como fundamento se mostra então como um estado-contra a estância do objeto permanece contra a representação, é justamente o velar e desvelar da verdade, na relação entre predicação de um juízo certo acerca do próprio sujeito. As sentenças não dizem mais a realidade, mas a realidade que diz a sentença, tornando-se, então, o pro-jetar como possibilidade de compreensão do mundo. Dessa forma, a estância ganha lugar como o que permanece na totalidade. Tal questão da obstância é rapidamente considerada por Derrida em seu livro *As margens da filosofia (1972)* quando faz um estudo sobre *O dito de Anaximandro*[49] e diz "passando o agora por ser uma fase no decurso do tempo, ou então

---

ser entendido como um objeto para um sujeito. Essa distinção entre *Gegenstand* e *Objekt* aparece em alguns momentos dos primeiros trabalhos de Heidegger, dificilmente é levada em consideração em *Ser e Tempo* e ressurge no final de Heidegger, onde o *Gegen-stand* é algumas vezes usado para destacar ainda mais esse aspecto. Distinção *Gegenstand - Objekt*." (ESCUDERO, 2009, p. 57).

[49] Algo relevante dessa interpretação de Derrida está nas traduções do *Dito* por Nietzsche e Diels, na segunda o "ser" fica mais em destaque em sua relação com a necessidade. Esta, como relação entre o ser e o estar-presente - ente enquanto prevalência sobre o efeito da não conveniência - seria a raiz etimológica do significado da palavra

colocamos o 'presente' (gegenwätig) em relação com a **obstância [objetualidade] dos objetos (*zum Gegenständigen*).**" (DERRIDA, 1991, p. 68 – grifos meus)[50]

É interessante que, essa relação entre a exterioridade e as camadas que a realidade apresenta, lembra muito a metáfora da cebola, na qual, após retirarmos as diversas camadas do "ente"[51] não haverá mais nada. E esse nada, fundo sem fundo, é a chave para a compreensão do fundamento. Contudo, Heidegger relembra "nada é sem razão", explicando-nos que, por meio do pensamento meditativo é possível chegar ao aspecto integrador do ser do ente, ao conjunto de possibilidades que se faz dito e, que o pensamento do cálculo não dá conta desse acontecimento, mas a filosofia como um *a posteriori* da ciência pode desvelar essa relação entre subjetividade e objetividade.

2.3 LUGAR E ESPAÇO - TERRA E MUNDO

A terra é, em certa dimensão, o ser[52] enquanto uma de suas possibilidades de ser dito. Haar (1993) descreve alguns sentidos da terra, o primeiro deles é ainda muito próximo da essência da *physis* grega enquanto *Alethea*, talvez seja a terra que divida o Rio *Lethos* daqueles que estão para fazer a passagem deste para a outra margem do desvelar do ser, assim a terra

---

necessidade. Em outras palavras, a necessidade luta contra o esquecimento do destino do ser em sua relação com as coisas (entes). Voltando-se então para a questão da necessidade, existem duas maneiras de entender essa palavra no dito de Anaximandro, uma delas é o "*Apeiron*" (infinito, indeterminado) e a outra delas é "Manutenção-Sustento" do rastro que desaparece. Acreditamos que entender como o indeterminado condiz mais com a relação essencial-fundamental entre filosofia e ciência, visto que o fundamento é indeterminado, porém provável e o ser é estar-presente de acordo com o lampejo da necessidade. Uma investigação bachelardiana que complementa essa intuição hermenêutica do *Apeiron* está em nosso artigo *A metapoética do sonho em Bachelard: uma possibilidade hermenêutica das imagens do ar* (Ver ROCHA & MADEIRA, 2017a)

[50] Logo em seguida a essa nota, o tradutor ressalta que "O jogo de semelhança *contre/contrée*, em francês, *gegen/Gegend*, em alemão, é intraduzivel, porque nenhuma palavra portuguesa designando 'lugar', 'território' etc se assemelha à palavra 'contra'. Por outro lado, este 'lugar' (*Gegend*) não deve de forma alguma ser pensado em termos físicos ou matemáticos de 'espaço', mas como o Aberto em que os eonta justamente se 'abrem', desabrocham, 'eclodem' na presença." (DERRIDA, 1991, p. 68) – a região/*contréa* é assim então entendida como essa abertura do movimento do ser enquanto abertura.

[51] O "ente enquanto tal não é posto ou representado, nem é ente enquanto objeto referido a um sujeito. O ente não se esgota em ser objeto." (VÁZQUEZ TORRES, 2008, p. 18). É nesse ponto que a oposição às reduções transcendentais das fenomenologias nos levam a realidade de que os substratos dos objetos não são esgotáveis matematicamente, tanto que se coloca "a substância como síntese de dois momentos: O substrato e a relação." (VÁZQUEZ TORRES, 1996, p. 40). Ou seja, para o Prof. Dr. Jesús Vázquez Torres, o grande problema da ontologia bachelardiana está no abandono do substrato em favor da relação, contudo matéria, energia, movimento e forças que escapam as apreensões substanciais quantitativas, e reduzí-las as relações puras também parece inconcebível.

[52] "Ou seja, a Terra é o ser. Há que se ler os textos de Heidegger como os de um *pensador da Terra"* (BELO, 2011, p. 64). É importante frisar que uma dissimilaridade entre Heidegger e Bachelard, nessa questão, é que para Heidegger a terra não pode ser entendida como *physis* e sim como parte da quaternidade, para Bachelard, a terra é tanto matéria como ser.

aparece como abertura do clarear do ser. O segundo sentido é a diferença entre terra e mundo, o mundo é fundado na terra mas ambos tem aspecto e regiões em confronto. O mundo tende a anular o solo (fundamento), e a terra tende a des-historizar as decisões do mundo. Um terceiro sentido é a terra como a natureza e suas espécies, que não tem subsistência sem a terra, assim a terra dá sentido último dos seres naturais. Um quarto sentido seria a terra como descrição material da obra de arte. Por fim, terra é solo, fundamento, é onde se enraiza metafisicamente a filosofia.

O homem produz a sua morada sobre a *physis* que, nesse contexto, consideraremos como *terra,* já que tudo que desabrocha naturalmente brota da terra. O ser, portanto, seria uma dobra que se desdobra, com o tempo, na terra, na definição do próprio Heidegger (1998, p. 39), em *A origem da obra de arte (1950),* "[...] aquilo em que se volta a pôr a coberto o irromper de tudo aquilo que irrompe e que, com efeito, se volta a pôr a coberto enquanto tal. É aquilo no qual e sobre o qual o homem funda o seu habitar".

A terra é aquilo que, por essência é fechado e, por isso, necessita ser laborada, trabalhada, irrompendo pelo mundo. Desse modo, está em constante jogo com o mundo, este é o abrigo ao qual ela pertence. A terra é tal qual uma natureza impenetrável, ela não precisa dos outros elementos, ela desenvolve a 'teluridade'[53] da natureza e só a arte pode tornar visível essa impenetrabilidade. A terra (*Erde*), para Heidegger, não deve ser confundida com o planeta ou o globo terrestre, tampouco com a massa ou matéria. Ela é o onde o homem funda o seu habitar. Na *Origem da obra de arte*, o filósofo diz: "A terra é isso onde o erguer alberga (*bergen*) tudo o que se ergue e, claro está, enquanto tal. Naquilo que se ergue advém a terra como o que dá guarida «*Bergen*» significa salvar, abrigar ou recolher" (HEIDEGGER, 1998, p. 36).

A terra é seio e solo, onde o Ser Humano tem sua base e, pode-se dizer, funda o seu habitar na medida em que 'casa' com a terra, 'onde' ele encontra sua proteção. Nesse processo, na evolução da humanidade, o homem foi, cada vez mais, se tornando um senhor da terra (senhor do ente), no entanto, na medida em que ele simplifica a sua vida, sendo um camponês, ele pode ter maiores possibilidades de desvelar o ser da terra por meio da manualidade. Assim

[53] Apesar de um aparente neologismo na língua portuguesa, encontramos esse conceito na tradução da palavra *Erdikeit* em que segundo Rudiger Saranski no seu livro *Heidegger: Um mestre da Alemanha entre o bem e o mal* afirma que "Há esse resistir-em-si-mesma da natureza, sua maneira de se retrair em relação a nós. Vivenciar esse 'retrair-se' significa abrir-se para a fascinante reserva, a 'teluridade' (*Erdigkeit*) da natureza. É isso que a arte tenta. Podemos determinar o peso de uma pedra, analisar em nuances a luz colorida; mas nessas disposições não se incluem a carga do peso nem o luzir das cores. [...] Mas a arte torna visível o impenetrável da terra, ela produz algo do qual de outro modo nenhuma representação se aproxima; ela abre um espaço onde exatamente o fechar-se da terra pode se abrir." (SAFRANSKI, 2005, p. 352).

como, cultivando e guardando o que precisa para consumir, entendendo os ciclos da terra e do tempo, retirar as coisas da terra é a melhor maneira de superar a sua impenetrabilidade e com isso chegar a um aspecto dimensional e metaontológico dela.

> A terra faz assim despedaçar em si a tentativa de intromissão nela. Leva toda a impertinência calculadora a transformar-se em destruição. Mesmo que esta se revista da aparência de um domínio e de um progresso, na forma da objetivação técnico-científica da Natureza, este domínio é, de facto, ainda uma impotência da vontade. (HEIDEGGER, 1998, p. 37).

Nesse ponto pode-se, desde já, traçar um paralelo com Bachelard, no qual em *A terra e os devaneios da vontade* ou ainda *A terra e os devaneios do repouso* e, até mesmo em *Direito de sonhar*, no exemplo a seguir, realiza-se uma forte associação entre o elemento terra e a noção de vontade.

> Se a paisagem do poeta é um estado d'alma, a paisagem do gravador é um caráter, **um ímpeto da vontade**, uma ação impaciente por agir sobre o mundo. O gravador põe um mundo em andamento, suscita forças que inflam as formas, provoca forças adormecidas num universo plano. (BACHELARD, 1994b, p. 55-56 – grifos nossos).

Bachelard, como um bom camponês, percebe que a relação da clareira com os campos, formam, eminentemente, paisagens que são trabalho dos camponeses. Ao olhar para os sinais, objetivando as descrições de terras e culturas, o aspecto imediato da paisagem, da beleza de um campo, de uma planta com suas raízes que colonizam as irregularidades do solo são, todos eles, aspectos de sua concepção de terra.

Na medida em que a terra recebe o mundo, dá-se a abertura do ser, pois o mundo doa sentido, logo, mundo-terra se mostra como o movimento de clareira-ocultação, ambos têm igual importância nos domínios do ser. Essa unidade apropriante mostra uma essência nadificante da terra, pois, se só pelo mundo ela manifestasse a sua essência, então isso implicaria em uma oposição ser-*Dasein* e, consequentemente, não haveria luz ao *ex-sistencial*.

Tudo é mundo, todavia a terra, o que é? A terra é mundo em desvelamento, ela salva o seu porvir, por isso é um dom que dá a consistência ao mundo. Parafraseando Heidegger, pode-se lembrar que ela é uma gratuidade que está aí para nada, de tal modo que é um reflexo do ser, que se guarda como tudo aquilo que ainda não se manifestou. Em *O caminho do campo (1949)*,

> O mundo funda-se na terra, no solo pátrio da iluminação, pois é deste que ele sempre exigirá o seu modo de ser como desvelamento dos entes desde a Verdade [...] No mundo, o Ser manifesta-se sempre ao ex-sistente como aquele que cumprindo o seu destino, o cumpre como mundo e como terra (HEIDEGGER, 1977, p.33).

A co-pertença entre terra e mundo, mostra que o dom deve estar ligado também à prerrogativa de que é necessário salvar a terra. A exploração sem limites desta, pela técnica, acaba tirando a possibilidade de ela ser aquilo que ela é, impenetrável tal qual o ser. Por isso, salvá-la é franquear a sua própria essência,

> Salvar a terra implicaria, é claro, fomentar uma preocupação ecológica pelo meio ambiente, mas também e sobretudo algo muito mais radical, a saber: a construção de 'totalidades de sentido', através da articulação de distinções e cortes, de fusões e fricções, em suma: de elaborações de base técnica e intenção artística que trazem à luz a resistência e impenetrabilidade da terra, ao invés de lutar para disponibilizar seus recursos aos homens [...] de modo que, nessa reviravolta, a tecnologia se torna arte. Mas em viver também. (DUQUE, 2008, p. 137).

O mundo que o homem habita não deve ser simplesmente considerado o aberto originado do ser, da mesma maneira, a terra não é somente ocultação e impenetrabilidade. É no combate entre os dois que surge a clareira, mas essa não deve ser entendida como clareira das decisões essenciais, toda decisão então se funda no mundo, na preocupação e cuidado com ele.

Sem dúvida, a clareira é embate entre mundo e terra, a verdade é a própria abertura que dá-se nessa tensão. O mundo tem uma contínua exigência de manifestar os caminhos do destino do ser e a terra relaciona-se por conter o mundo. Tanto que essa tensão é, também, o equilíbrio de ambos pelo próprio Ser. [54]

> Pode o *Dasein* aperceber-se da desocultação como ocultação, ou seja, a partir do mundo com raízes na terra. O mundo, como senda das decisões que emerge, albergando, traz à luz, faz aparecer («*Vorschein*») a terra, pois como senda é, precisamente, um caminho estreito. «Traz a lume», à manifestação, o «ainda não decidido e imenso», porque sempre inesgotável, donde surge a necessidade constante de tomar uma decisão, exigindo do fechado que também o alberga, a emergência da sua senda essencial. (HEIDEGGER, 1998, p. 99).

Desse modo, o mundo cria raízes na terra e, nessa relação, cada vez mais íntima, o homem é ser-no-mundo (*Dasein*) e é ser-na-terra (*Galán*) e, pode ser, assim, um ser na verdade. Claro que, o próximo passo, ou seja, o habitar, exigirá a vida em comunidade e o desvelar da

---

[54] Clareira pode ser entendido no vocabulário de Heidegger como o lugar aberto onde os entes podem desvelar a verdade. Aí entra a importante questão do destino do ser, é justamente conduzido pela técnica (*Gestell* como envio ao destino do ser) onde Heidegger (depois de ser e tempo) consegue ver (fenômeno) que o tempo-espaço são eles mesmo co-originários e co-pertencentes, por isso o uso do termo *Tempo-Jogo-Espaço* (Zeit-Spiel-Raum). "<<O destino do ser: uma criança que joga>> Por que brinca a criança que joga o jogo do mundo? << Joga porque joga>>. O porquê afunda-se no jogo. O jogo é sem porquê. [...] O ser joga-se no sem-porquê do surgir do tempo-espaço em que repousa e persiste. Resta-nos, pois, ver de que tempo e de que espaço trata-se aqui. Heidegger põe de lado uma metafísica que fazia do *continuum* espácio-temporal uma realidade pré-existente em relação aos próprios entes (teorias realistas) ou o queria compreender como estrutura formal *a priori* da sensibilidade humana (Kant). **O espaço e tempo <<verdadeiros>> nada têm em comum, para ele, com o contínuo estar-dado ôntico, mas sim a infinita descontinuidade do *instante* do dar-se do ser**." (BORGES-DUARTE, 2019, p, 67 – grifos nossos).

linguagem. A terra, até então, era o não dito do dis-curso, por isso des-ocultar a palavra dita é uma própria ranhura da terra, uma fenda que abre caminho entre terra e mundo. Se constitui no movimento do Ser que irrompe como dom do ser do homem e o Ser em simultâneo.

A poesia tem, nesse processo, uma função de doação de sentido ao caminho do ser, a oferta retida entre mundo e terra, tem a exata medida do seu inicial no poético. Pois é ela que capta o ontológico de cada irromper histórico, "O dizer projectante é Poesia: a fábula do mundo e da terra, a fábula do espaço de jogo do seu combate e, assim, do lugar de toda a proximidade e afastamento (...) A Poesia é a fábula da desocultação do ente" (HEIDEGGER, 1998, p. 59).

A geopoética do ainda dizer, que se dá no próprio Acontecimento. Todo acontecer depende da linguagem que, por sua vez, é fruto de uma *poiesis*, de um fazer que coloca, nomeia e resguarda a beleza do momento. Na poética o homem habita o ocultado, a terra deixando de ser terra. Nesse sentido, pode-se resgatar mais uma vez essa relação entre Heidegger e Bachelard, relembrando os aspectos poéticos e técnicos ressaltados em *Terra e os devaneios da vontade* e em tantos outros textos de Heidegger, como procuramos desenvolver sobre *A origem da obra de arte*. Nessas obras, os autores sugerem que após entendermos as origens telúricas da linguagem, é interessante o debruçar, no caso de Bachelard, sobre as matérias duras. De modo que a pedra seria esse aspecto mais propício para forjar a matéria. Portanto, é por meio de uma poética das técnicas e das ferramentas que Bachelard tenta formar uma autoanálise ou, quem sabe, uma *daseinanálise*.[55]

A propriedade da terra é a de um elemento imediato e familiar da experiência humana. Para o filósofo, ela provê uma resistência imediata e constante, "Ela [a terra] especificamente participava, em especial num contexto de sociedade ainda artesanal, atividades corporais elementares pelo gesto, mão e trabalho físico." (BACHELARD, 2001a, p 25). Provocando o movimento da vontade em relação à abstenção do movimento, a terra é um elemento que reforça a ideia de luta e técnica do imaginário. Ela altera a substancialidade primitiva, gerando devaneios animistas paradoxais, em que sua materialidade acaba por desmaterializar um vitalismo animista, que anima a matéria terrestre.

---

[55] Esse termo que surgiu na obra *Ser e tempo* e foi sendo apropriado por psicólogos como Minkowski, Biswanger por uma psicologia existencial baseada na ontologia heideggeriana. Embora contestado de certa forma pelo próprio Heidegger, a daseinanálise tem também o ponto de encontro com Bachelard por meio de sua leitura sobre Minkowski e a apropriação da conceituação de *reverberação e ressonância* e da troca entre Bachelard e Binswanger de correspondências entre 1948-1955 na Revue Germanique Internationale n 30 de 2019 (Disponível em < https://journals.openedition.org/rgi/2383> acesso em 21 de Fevereiro de 2020).

Bachelard chama de *litocronos,* o tempo da dureza das pedras e da terra, esse dinamismo das forças que mostra os esquemas temporais da vontade, assim como também da paciência. Ele está interessado no valor do trabalho sobre a terra e, por isso, evoca as imagens do ferreiro e do oleiro para manifestar a poética do operário que subentende a elasticidade do mundo. A mão e a matéria se unem para desatar o "nó mesmo do dualismo energético" separado pela terra. "No labor, no trabalho do artesão, mas também o cozinheiro ou o faz-tudo, a Terra é a ocasião de uma verdadeira rematerialização[56]" (WUNENBURGER, 2014 p. 92).

A solidão humana, que faz brotar a vontade de cavar, furar, talhar e transformar a terra diante e contra o universo e, a substância das coisas, é o que importa ao filósofo. Para Bachelard, a terra, por meio da vontade, é justamente a propulsão de lidar e superar com o nada. As qualidades negativas e repousantes da terra tender a ser uma revelação dos extremos da terra impura e da celestial, essa dialética, no plano ontológico, faz entender que a "prefiguração da vertigem, do abismo e do não ser" (WUNENBURGER, 2014, p. 101). A terra se renova também, com isso, o encontro com o fogo, mostrando sua fundição com o metal e a transformação, mesmo das formas mais duras.

O mundo resistente tem uma personalidade tal qual a psicanálise do ferreiro e do oleiro, ambos têm visões do universo e da criação. Eles desfrutam a solidez íntima da terra e a sua maleabilidade. O ferreiro, trabalhando com a bigorna e as batidas incessantes sobre o metal, desfruta do ritmo tonal do metal e os harmônicos provenientes do ímpeto em moldar a sua dureza. O oleiro, trabalhando com o moldar do barro e da argila, trabalha com a forma e a geometrização do mundo. Por isso os artesãos têm uma vantagem no imaginário ao lidar com os frutos das matérias terrestres, da transformação do exterior pela energia da mão, tocando as tonalidades do ser da terra, ou seja, *o animus* do espelhamento dessa matéria com o ser humano.

Resistência, consistência, dureza, a terra é que tem o aspecto mais profundo dos elementos, sua energia se dá na *dinamologia* da vontade, entendida por Bachelard como a faculdade de negar e de afirmar. É o dispositivo do querer, "Portanto, há muito para Bachelard,

---

[56] Wunenburger destaca que o neomaterialismo foi marcante na obra de Bachelard, tanto que Dagognet, um de seus principais discípulos designa que em sua multiplicidade e variedade, a matéria tem uma permeabilidade seletiva que se opõem à resistência ilimitada da sensibilidade inerte. Para Dagognet, Bachelard tem um papel importante na sua geofísica descritiva que elogia poeticamente; "A ruptura violenta de Bachelard entre as duas bordas de sua filosofia meteórica, dividem-se entre o natural e o fenomenotécnico, daí surge uma obrigação de eliminar o entre-dois e situar no solo poético os jogos do mundo, formas geofísicas e suas transformações . Os picos, as encostas e linhas de um campo, as ondas, tempestades, deslizamentos de terra e as mesmas flexões - todas nos reenviam juntas a um dinamismo antropológico, como se os eventos do universo orquestrando principalmente aspirações ou medos (o cosmodrama)." (DAGOGNET, 1977, p. 15).

nas raízes do ser, uma força eferente é a fonte de seus comportamentos e atividades cognitivas, e cuja finalidade sem fim, longe de qualquer racionalidade teleológica[57], fornece as aspirações de um indivíduo " (WUNENBURGER, 2014, p. 98).

Bachelard atenta para essa atividade da vontade contra a matéria da terra, a qual necessita de ferramentas. "Uma ferramenta tem um coeficiente de valentia e um coeficiente de inteligência. É um valor para um operário valoroso. Os verdadeiros devaneios da vontade são então devaneios apetrechados" (BACHELARD, 2001a, p. 30).

Bachelard chama esse ritmo de trabalho contra a matéria de percussão. Pode ser uma percussão assentada (a faca sobre a madeira - exigindo a precisão), a percussão lançada (tal como os golpes da foice ou do martelo – exigindo a força). Nessa lapidação, a tendência geométrica se torna um fator de autoanálise, pois na medida em que o buraco vai ser tornando círculo, seu aspecto libidinoso e primário vai se esvaindo. Ainda assim, nos cantos de cada forma lapidada, ainda sobrevém um não-ser onde o imaginário ainda prevalece.

Quanto mais dura é a pedra, maior a velocidade e o ritmo para sua modelação. Nesse labor, muitas vezes, a vontade tenta superar a imaginação, mas só quando ambas estão juntas e equilibradas penetra-se no ser da terra, caso contrário, a geometria elementar se tornará uma má vontade. O *homo faber* desgasta sua força ao empenhar uma grande vontade de transformar a matéria, mas ele se revigora ao ouvir o som do labor, o produto rítmico, pois é preciso o ritmo, temporalidade e o gesto percussivo para que a inteligência de suas ferramentas esteja em harmonia com a dinâmica da matéria.

Nesse ponto, Bachelard faz uma de suas poucas referências a obra de Merleau-Ponty[58] e relembra que "as ferramentas, verdadeiros temas de intencionalidade, nos fazem viver tempos instantâneos, tempos prolongados, tempos ritmados" (BACHELARD, 2001ª, p. 41). Sobre essa questão, Heidegger também tem uma observação importante presente em *Ser e Tempo V. I.*

> Ao lidar com o instrumento no uso, a ocupação (*Besorgnis*) se subordina ao ser para (*Um-zu*) constitutivo do respetivo instrumento; quanto menos se olhar de fora a coisa martelo, mais se sabe usá-lo, mais originário (*ursprünglich*) se torna o relacionamento com ele e mais desentranhado é o modo em que se dá o encontro daquilo que ele é, ou seja, como instrumento. O próprio martelar é o que descobre o "manuseio" específico do martelo. Denominamos de "manualidade' (*Zuhandenheit*) o modo de ser do instrumento em que ele se revela por si mesmo. O instrumento está disponível para

[57] Tal crítica se destaca na noção de obstáculo pragmático e unitário, tal relação da racionalidade acaba por tendência a ignorar aquilo que é também inútil da própria razão ou mesmo da irracionalidade.

[58] " De que maneira G. Bachelard explora as mesmas histórias de uma ontologia sensível, em que sentido ele se afasta de certos avanços feitos por M. Merleau-Ponty, e do que os dois participam? Ao mesmo movimento - com M. Heidegger - explorar uma poética do mundo que requer uma superação das antigas categorias filosóficas?" (WUNNENBURGER, 2012. p.147).

> o manuseio, em sentido amplo, unicamente porque todo o instrumento possui esse "ser-em-si" e não simplesmente ocorre. Por maior que seja o grau em que se visualize precisamente a "configuração" das coisas na qual elas aparecem desta ou daquela maneira, nunca se conseguirá descobrir o que é o manual. A visualização puramente "teórica" das coisas carece de uma compreensão da mundaneidade (HEIDEGGER, 2005, p. 110-111).

Há vários elementos postos nessa investigação que necessitam de um aprofundamento posterior, como a questão do ser-em-si do instrumento, bem como a compreensão da mundaneidade para a configuração da manualidade. Os aspectos da ocupação e da manualidade que fazem parte do ser-com (*mitsein)*[59] em Heidegger alertando para a complexidade advinda da confusão entre terra e matéria que só pode ser esclarecida por meio da arte.

2.4 CONSTRUIR E HABITAR

Entender o espaço como extensão, pode ser não só objetificante, como também um obstáculo epistemológico, o qual Bachelard já denunciava como geometrização da espacialidade. O espaço fenomenológico deve se abrir para o contato, como o encontro espacial dos entes tidos também nas ideias de proximidade e distância. Com isso, o distanciamento e o movimento se orientam em uma região[60], em um novo sentido espacial dos entes. Quando se fala na existência do termo região, é justamente pela necessidade do movimento do ente "para onde", ou seja, para um *locus* espacial no qual ele possa estar, ser localizado ou aproximadamente indicado.

A região, no entanto, não é pré-estabelecida para um movimento do ente, na verdade, as regiões se formam pelo o que está, nelas, estabelecido. É preciso, de fato, entendermos que nessas relações espaciais, o distante é uma forma de compreender a proximidade, ou seja, de medir a partir da distinção e da separação.

---

[59] O contexto do espaço com o ser-com (*Mitsein*) é justamente o entendimento de sua relação com o acontecimento apropriativo (*Ereignis*), na medida em que "O homem não faz o espaço; o espaço também não é nenhum modo subjetivo da intuição; ele também não é nada objetivo como um objeto. O espaço precisa, antes, do homem para espaçar como espaço. Essa relação misteriosa, que não apenas toca a vinculação do homem com o espaço e com o tempo, mas a vinculação 'do Ser com' o homem (acontecimento apropriativo), essa relação é o que se esconde atrás do que nós, apressada e superficialmente, representamos como o mencionado movimento circular ou, em círculo quando precisamos determinar a arte a partir do artista e o artista a partir da arte." (HEIDEGGER, 2008a, p. 20).

[60] "A Região é tanto amplidão livre (*freie Weite*) quanto morada (*Weile*), de modo que nela o aberto se mantenha e se sustente, deixando cada coisa abrir-se no seu repouso próprio. E, por isso, a Região menos vem ao nosso encontro do que se retira, dando abrigo a todas as coisas, de tal maneira que nela já não possuem o caráter de objetos diante de nós, senão que jazem, descansando no repouso de seu próprio ser." (BAUCHWITZ, 2006, p. 111).

Ironicamente, essas relações conceituais no espaço ainda o fazem permanecer velado, mas então, "o que é o espaço?" As relações que se particionam no espaço de conceitos e lugares, mostram que, no distanciamento se faz a espacialidade do *Dasein,* circunscrevendo a realidade. Nesse sentido, enquanto o *Dasein* não vê imediatamente no "aqui" de seu lugar, ele acaba caindo na angústia. Contudo, ele não se situa simplesmente de um lugar para outro, não sabe a sua orientação e direcionamento se não houver o 'aí' da espacialidade, que revela o seu Ser, ou seja, isto quer dizer que é necessário se distanciar para ver, perceber.

Já quando o *Dasein* se aproxima de algo, em uma interpretação espacial, ele se abre para a responsabilidade de se identificar e se diferenciar do que encontra. Esse processo, também considerado de singularização, é uma busca pelo habitar que, ao se familiarizar com o outro ser do espaço, depende também de seu estar no mundo, como um "instrumento de habitação" – ou ainda como algo simplesmente dado – o espaço objetivado e desmundanizado da geometria (PÁDUA, 2005, p. 115).

Quando Heidegger, na seção 70, em *Ser e Tempo* sugere o título *A temporalidade da espacialidade inerente ao Dasein*, ele ainda entendia que o espaço estava contido no tempo. Desse modo, sabe-se que, dizer totalmente o inverso, é também plausível, ou seja, dizer que o tempo está também contido no espaço (como afirmam os físicos a exemplo do próprio Einstein)[61] e que, ambos, são a chave para a compreensão da quarta dimensão, que é o tempo, constatando que espaço-tempo são unos e contidos ou, abarcados um no outro. É a relação de pertencimento de ambos. Essa simultaneidade complexa tende a exigir novas formas de racionalidade para ser compreendida. Segundo Jeff Malpas:

> O fracasso da tentativa de mostrar o caráter derivado do espaço é importante não apenas para que se chegue a uma compreensão da problemática de Ser e Tempo, como as razões por trás da impossibilidade de tal derivação proporcionam os meios para a compreensão da forma pela qual a espacialidade terá, ao final, um papel a desempenhar no desencobrimento das coisas (MALPAS apud PÁDUA, 2005, p. 119).

Dentro dessa polêmica das derivações, é possível então suspendê-lo na própria irresolução da questão, logo, ontologicamente não é possível dizer quem veio primeiro, o espaço ou o tempo, o ovo ou a galinha. Mas, numa aproximação com a própria física, em um contexto ontológico, certamente as consequências de ambos, enquanto processo de expansão do universo, tempo-espaço, são analisáveis na medida em que o *Dasein* toma o espaço

[61] É interessante que tanto Heidegger como Bachelard viveram as reações filosóficas da teoria da relatividade. Contudo, como professor de física e matemática, para Bachelard, a emergência do paradigma relativista e quântico tem um impacto muito mais profundo na relação entre filosofia e ciência.

preenchendo-o com seu corpo. A temporalidade pode até dizer o sentido do ser, mas o espaço, no âmbito do pertencimento, é o próprio abrigo do ser.

Por isso, como sustentará o próprio Heidegger em textos posteriores, reduzir a espacialidade à temporalidade torna-se insustentável. Ao que parece, o espaço tem também um importante poder específico no modo de ser do *Dasein*. As representações espaciais são significativas na linguagem, um exemplo disso é o conceito de lugar, que acaba por ser delimitado dentro de um tempo. Podemos explicitar como ideia de lugar um país, como o Brasil, por exemplo, ou muitos países da América que, antes do ano 1500 não tinham nome, nem limites, mas que não podemos dizer simplesmente que não o eram ou existiam.

Levando-se em conta que Heidegger, em *Ser e tempo*, ainda não estava preocupado com o lugar como aquilo que se habita, sua ontologia, até então, ainda era um jogo do ser na sua diferenciação e esclarecimento em relação ao ente. Será o ente a manifestação do lugar? Será mais uma confusão da relação espaço e tempo? Talvez a resolução dessa questão só possa ser realizada por meio do nada. "Não há ação alguma, não é o sinal de nada, a causa evidente de nada." (BACHELARD, 1933, p. 38). O nada não é como um espaço vazio, mas é o da vivência do *Dasein* que só se abre com ele, com a nadificação. Na pergunta fundamental da metafísica desde Leibniz *por que o ente e não antes o nada?* podemos entender a relação com o espaço pelo fato dele não ser entificado.

> Certamente que é necessária uma topografia do niilismo, da forma como se processa e da sua superação. Contudo, a topografia tem de ser antecedida de uma topologia: uma discussão que localize o lugar onde o ser e o nada se reúnem na sua essência, determinando a essência do niilismo e deixando-nos, assim, identificar rumos onde surgem formas possíveis de superar o niilismo. (HEIDEGGER, 1988, p. 311-12)

Nesse sentido, o espaço se dá em relação ao ser, na medida heideggeriana que o nada deve ser discutido quanto às similitudes e divergências entre vazio, não-ser e infinito, o que pretendemos fazer no decorrer da presente pesquisa. O espaço, em Heidegger está mais ligado a idéia de devir, vir-a-ser, pois os gregos, mesmo não tendo uma palavra para descrever o espaço, tinham para lugar (*topos*), dessa maneira, portanto, o vir-à-ser se torna espaço da manifestação do ser. Para Heidegger, os gregos não pensaram o espaço como extensão e sim como lugares particulares. No entanto, a palavra região (*Chôra*)[62], era entendida, pelos gregos, como o que se aproxima de uma ideia de "onde". Logo, ela pode ser compreendida de certas

[62] Dentro da raiz etimológica grega, *Chôra* é a que mais se aproxima de espaço, ao passo que *Topos* significa lugar. Por isso, o entendimento da região do encontro (contréa) se torna justamente o espaço/lugar onde o homem habita.

formas, ou seja, como terra, área, como um receptáculo do devir, pois as representações precisam de um suporte que as retenha. O espaço não pode ser apreendido pelos sentidos, mas sim por uma razão intermediária entre o sensível e o inteligível.

Aristóteles, no livro IV da Física, chega a identificar *Chôra* como substância, matéria[63], tentando superar o que Platão considerava como lugar e espaço[64] como sendo a mesma coisa. Para Aristóteles, o *topos* seria, até mesmo, anterior ao ser e o vir-à-ser, o *Chôra* possui movimento, *Topos* não, o que nos leva a reflexão de que um lugar não pode mudar de lugar.

O lugar tem um *peras,* um perímetro, força circundante que limita, por isso, os limites do ser tem um fim, não entendido como negativo, mas como uma conclusão de sua plenitude, de sua fronteira. O ente precisa de um limite, mas o espaço não, ele abarca e acolhe o início e o fim de todo ser e ente. O *peras*, como limite da região ou contréa apresenta, para a noção de região, um novo contexto topológico; a dimensão do pensamento como uma relação não entificadora do espaço e do *logos*. A *chôra* se torna um receptáculo, uma amplitude que resguarda o habitar. Em sua relação com o *Peras,* ela se torna uma realidade arrodeada e delimitada quanto a todos os lugares. A região faz com que as realidades tenham uma convergência, a clareira, região aberta que tudo abarca e resguarda. É dessa clareira que nasce o horizonte, que delimita o que está além.

Nessa possibilidade aberta de ver os entes como mundo, está contida a noção de serenidade que se desvela como uma forma de se pensar o caminho do próprio pensamento, mostrando que a representação é na verdade, no fim das contas, vontade[65]. Para Bachelard, serenidade é repouso. Já para Heidegger a serenidade é, tal como o repouso é para Bachelard, uma forma que escapa à vontade e mostra um pensamento não representacional, uma fenomenologia ou ontologia dos objetos e instrumentos, assim como de suas relações.

Heidegger dirá que essa serenidade é uma vastidão livre e uma permanência que se demora em seu repouso. É o voltar-se livre para si, o que regiona se debruçando sobre seu

---

[63] Talvez seja nesse sentido que está essencialmente a transição das ontologias de Heidegger e Bachelard, já que Bachelard entenderá a terra como matéria.

[64] Segundo Cisneiros (2006), Platão havia colocado no *Timeu* o espaço como um intermediário entre o visível e o invisível, conectando o sensível e o inteligível, visto que o que não está na terra (sensível) e nem no céu (inteligível) é nada. Assim também "em qualquer caso usamos o espaço ligado aos sentidos, para ver o que existe e para entendê-lo a partir do intelecto. Contudo, Platão distinguia outra entrada ao conhecimento do espaço, a geometria." (CISNEIROS, 2006, p. 14).

[65] "Além disso, segue-se uma análise do que Bachelard chama de imaginação da vontade, na qual ele distingue dois tipos: a substância da vontade, que ele descreve como Schopenhaueriana, e a força de vontade, que ele coloca sob o signo de Nietzsche, ambos encontram seu lugar, sua razão de ser, em um imaginário voluntarista, mesmo que Bachelard demonstre mais conivência para a energia do segundo, por essa ética de 'recuperação' que constitui um eixo fundamental de seu trabalho." (LIBIS, 2000, p. 63-64).

entorno, mas como seria esse pensamento sem representação nem vontade? É uma espera serena pelo que se abre, ora, será que isso é um aspecto do nada? Por isso, o que regiona é considerado a proximidade da distância, pois está sempre paradoxalmente próximo ao que habitamos.

Em *Construir, habitar, pensar* (publicada em 1954), Heidegger alerta que nem toda construção é uma habitação. Mesmo que, enquanto o homem esteja construindo, ele esteja habitando, tal recurso racional se dá pelo caráter da técnica. A técnica faz pontes para levar de um lugar ao outro, mas quem está em casa, na ponte? Certamente aquele que vive dessa técnica, o engenheiro ou o operador de pontes estaiadas, mesmo que ali nem seja sua residência, o habitar significa a familiaridade com o lugar, de certo modo, o caráter de afetividade, *topofilía.*

Num sentido mais amplo, Heidegger sugere que, de alguma forma, construir já é um habitar e faz uma aproximação entre as palavras alemãs *Bauen* (construir) e *bin* (ser). Logo, o ser enquanto identidade, singularidade e individualidade não deixa de ser uma construção e, na medida em que ele habita, cresce. Habitar é, então, saber deixar a terra livre do perigo, deixando a natureza cumprir o seu ser e dever.

Heidegger pergunta então, "em que medida o construir pertence ao habitar?" (HEIDEGGER, 2002, p. 125), quando essa construção tem como essência tornar os lugares habitáveis? A ponte faz com que reconheçamos as suas margens, a partir dela é possível entender a distância com que as margens se separam, bem como a topografia delas. A ponte une margens, céu e terra, por isso, mostra o habitar como uma quadratura, um equilíbrio entre o mortal e o imortal.

Essa quadratura que denomina estâncias das construções e demonstra suas circunstâncias, as quais, ao fazê-las *pro-duzir* suas finalidades, mostram que são os lugares que conduzem essa arrumação, permitindo a combinação ou mesmo arranjo espacial. Heidegger relembra então, em *Construir, habitar e pensar (1951)*, que dentro dessa perspectiva ontológica:

> Espaço é, essencialmente, o fruto de uma arrumação, de um espaçamento, o que foi deixado em seu limite. O espaçado é o que, a cada vez, se propicia e, com isso, se articula, ou seja, o que se reúne de forma integradora através de um lugar, ou seja, através de uma coisa do tipo da ponte. Por isso os espaços recebem sua essência dos lugares e não "do" espaço. (HEIDEGGER, 2002, p. 134).

A ponte é um lugar, um espaço-entre, por isso, sua proximidade e distância são as chaves para entendermos a relação espacial entre as coisas, não é à toa que Nietzsche falava da necessidade de ser um “homem-ponte”. No espaço-entre estão as relações de altura, largura, profundidade, pois o espaço por si não tem pontes ou lugares, mas é o estabelecimento do lugar,

da clareira, que nos permite habitar e entender a relação ontológica entre os entes que compõe um determinado lugar. A partir disso, Heidegger faz uma reflexão importante sobre a ideia de campo no âmbito da Física, em *Construir, habitar e pensar* ele diz que "a física moderna viu-se também obrigada pelos próprios fatos a representar o meio espacial do espaço cósmico como a unidade de um campo, determinado pelo corpo enquanto centro dinâmico." (HEIDEGGER, 2002, p. 135).

Heidegger percebeu, assim como Bachelard, que a designação ontológica de lugar precisa de uma técnica ou de uma afetividade, ou seja, uma ciência ou poesia. Homem e espaço não estão em lugares diferentes, a dificuldade está, justamente, na não representação do espaço, pois só o que podemos fazer no espaço é habitar na sua abertura e, com isso, nos aproximarmos da afetividade, e isso pode ser compreendido como um obstáculo metaontológico a ser resolvido pela filosofia bachelardiana.

Contudo, visto que o ser dos homens está de acordo com os espaços, daí vem a cultura, a técnica e a própria historicidade. Atravessando os multiversos acabamos por pensar nos fins, na saída, mas na verdade estamos sempre no centro de um universo esférico, tangenciando as conexões entre o entrar e sair de um grande “dentro” imanente, nesse espaço infinito e, nisso, caímos na realidade da existência única, da imanência telúrica. Assim, a ideia de multiversos tenta abarcar uma realidade da pluralidade de mundo, de modo que o conceito de mundo contém outros mundos dentro dele mesmo e isso eleva a potência os próprios universos que contém essa infinitude de mundos.

Habitar, para Heidegger, exige pensar e construir, em uma técnica de deixar aparecer algo novo, para isso é preciso pôr, como se diz comumente, a "mão na massa", pois se o ser humano não buscar a essência do habitar, aprender a se enraizar, construir e desvelar suas raízes metafísicas do espaço, então ele não irá sair da sua condição, pois estará habituado demais à terra e não saberá como habitar dignamente o espaço que ela doa, daí a necessidade geopoética de viajar e se identificar com outros lugares, paisagens, culturas.

No que concerne ao espaço, estas duas possibilidades, disponibilizadas pelo “mundo” de *Ser e Tempo,* reduziram toda a sua problemática ao seu ser à mão, como “instrumento de habitação”, ou ao espaço abstrato, simplesmente dado, da geometria. O espaço em si mesmo é retomado como genealogia da espacialidade em uma ontologia de que o "espaço essencial" (*Weseraum*) é justamente o espaço poético, ou pelo menos projetado poeticamente.

Isto se faz para que a poesia tenha lugar e forma. Não é um simples lugar físico, mas um espaço de abertura para o indizível, uma afinidade entre ele e a linguagem que, em um primeiro momento, pode parecer distante. Quanto mais aproximada essa afinidade, mais se torna um dizer projetante em que um incorpora o outro. Tal reflexão, presente em *A origem da obra de arte* (1950) se deu como a projeção da arte enquanto acontecimento de seu centro irradiador, contudo, como veremos mais à frente, isso nos leva também ao seguinte questionamento: qual é o lugar da geopoética dentro da metaontologia?

Heidegger caracterizou a imagem de um desdobramento do jogo tempo-espaço, como uma metaontologia, que propicia a imagem oculta, desocultando a verdade (*Aléthea*) que é a sua própria beleza, a qual, nos dizeres bachelardiano é um *pancalismo* (uma visão de mundo baseada na totalidade [*pan*] da beleza [*kallos*]). Há aqui um encontro bastante claro entre Bachelard e Heidegger em que há uma trans-forma, que trans-substancia-se em beleza. Dessa forma, a imagem é o lugar onde aparece a beleza, encontrando, no espaço-tempo, o jogo do lugar e do acontecimento. Em *A Tridimensionalidade da poética dos elementos de Gaston Bachelard,*

> Tema recorrente na poética bachelardiana é o habitar. Mesmo antes da célebre obra *A poética do espaço*, imediatamente lembrada quando se fala no tema, a poética dos elementos de Bachelard não deixou de perguntar "Onde?" Onde o homem se situa? "Onde se situam nossos sonhos?" "Por que o homem precisa de abrigo e onde encontrá-lo?" Em alguns textos nosso filósofo provoca os "metafísicos", debochando da idéia de "ser lançado no mundo", a eles tão cara e comum. Para Bachelard, o mundo dito real, este mundo de nossa experiência diária, é muito grande para servir de abrigo, para cumprir as funções exigidas de um verdadeiro habitat. Não habitamos no mundo, habitamos no nosso mundo, no micro-mundo de nossos devaneios. (VIEIRA, 2009, p. 213).

Nesse caminho, verdade, sentido e lugar são passos que podem ser considerados marcos no caminho heideggeriano. Essa trindade alcança uma plenitude quando entendida a *Kehre* ou, a viragem do pensamento heideggeriano, enquanto um habitar que passa a ser um elo de ligação, uma ponte entre os aspectos sugeridos acima. A ideia da região e sua relação com o horizonte desenvolve a possibilidade de habitação poética, já que é no horizonte ontológico que o homem habitará poéticamente. Em *Habiter: Perspectives Phisophiques et Ethiques de Heidegger à Ricouer :*

> Para entender melhor o significado desta <fenomenologia da alma> é necessário estabelecer uma comparação entre Bachelard e Husserl, assim também como Heidegger. Curiosamente, encontramos mais referência a estes dois filósofos alemães, mas no montante prodigioso das literaturas há referências filosóficas importantes de Bachelard. No entanto, lendo seus escritos, temos impressão muito frequente que ele justifica seu pensamento face a face com seus rivais invisíveis, cujas filosofias já eram muito famosas no **espaço** da filosofia europeia. Vamos descobrir, em conexão com o

> nosso objeto de estudo, **a originalidade que Bachelard e Heidegger tiveram em comum, a maioria de suas pesquisas é interessada pela poesia assim quanto pela espacialidade ontológica do ser humano**. (KIM, 2011, p. 38 – grifos nossos)

Um exemplo dessa ponte fenomenológica é que, após Husserl afirmar que o mundo não precisaria mais de idealidade geométrica, o mundo se revelava na realidade a ser habitada. Husserl questionaria a validez absoluta dos espaços modernos, sugerindo que a espacialidade que transcende os conhecimentos científicos, especificamente da física e geometria, nos daria a legitimidade complexa do mundo pré-científico. O quer dizer que, no fim das contas, é isso que a metaontologia pretende fazer, mas voltando-se também a relativização valorativa das ciências.

Tem-se assim, com Bachelard e o espaço da casa, a elucidação do sentido do mundo habitado. Nada se encontra nas idealidades geométricas, nem no espaço-tempo como pura forma matemática[66]. Desse modo, é possível questionar se a casa é mais um pequeno espaço geométrico do mundo? Mesmo que Heidegger não tenha tratado a casa como espaço geométrico, ainda assim, considerava que, nesse espaço, era possível encontrar uma espécie de relação entre os objetos que compõe o espaço da interioridade, como se vê nos *Seminários de Zollikon*[67].

Portanto, se é no ser-no-mundo que estava o eixo da investigação heideggeriana, então a própria casa é também um desses seres. Já que ela tem vida, por ser habitada, talvez esse seja, justamente, um movimento de esclarecimento de uma pré-ocupação, um movimento teórico de entender a sua produção, de cuidar dela na reverberação do cuidar de si. Isto porque a concepção geométrica de espaço tirava a possibilidade de espaços ambientais, nos quais o *Dasein* encontrava dimensões puras.

Há uma relação espacial entre o *Dasein* e o mundo das ferramentas. Heidegger também falou da condição da vida humana em comunidade, observando como uma ferramenta funciona a partir do encontro com outros produtores que a utilizam. É óbvio, para ele, que *Dasein*, como um mundo, está - em -, é um ser-com (*Mitsein*) em comum com outro, por isso, no sentido comum, uma ferramenta utilizada pelo *Dasein* não é um simples utensílio como objeto de

---

[66] Para Bachelard, fica ainda a tarefa de entender como se dá uma matemática não geométrica, posto que para ele, como professor de matemática, todas as ciências são matemáticas. Consequentemente, uma matemática não geométrica seria tal como a de Lobatchevski que revolucionou com a ideia das paralelas não euclideanas que apreende as deformações do espaço pelo caráter hiperbólico.

[67] seminários realizados ente 1947-1970, publicado postumamene em 1987.

prazer: é o espaço necessariamente utilizado como vida em que, cada *Dasein* se responsabiliza pela sua ação sobre o meio, seja ele o ambiente ecológico ou político[68].

A intimidade é, assim, um contorno do mundo que não é algo pequeno, o mundo é habitado na medida em que o homem repousa na imensidão, mas também se socializa politicamente. Não se consegue habitar estando fora do que somos, tampouco fora da sociedade que estamos. Contudo, Bachelard relembra que, não se deve fazer um psicologismo dos autores, isso é tarefa dos psicólogos, é necessário sim, se fazer a psicologia dos livros, pois neles está a poética espacial do paraíso[69].

O habitar, em Bachelard é refúgio e solidão. Nos níveis topológicos da casa, os níveis do ser do porão, do sótão, se mostram como a afirmação da casa frente à terra e o ar. Na intimidade da terra ainda não há uma clareza do ser, sendo, esta uma impossibilidade. O porão é instinto, uma oscilação entre um sentido e outro, ele é como as raízes da casa, que são nutridas pela terra, mas que, por sua obscuridade e calor, muitas vezes é onde ficam reclusos os sentimentos e as tralhas.

A imagem da casa é a da sustentação da subjetividade. O porão representa aspectos indecifráveis do eu, seu inconsciente, medo. A dimensão de uma presença concreta e necessária para a sustentação dele. A casa de um indivíduo pode ser construída e reconstruída durante a existência, principalmente com o papel do sótão, se conformando com a forma da intimidade originária. Ou seja, acolher a condição fixada inicialmente em um lugar, em uma família, em uma época.

A habitação acaba sendo anterior a nossa escolha, ao mesmo tempo, não há esgotamento de sentidos, pois na obscuridade onírica da casa se contrapõem às imagens do porão às do sotão, neste último, todo iluminado pelo sol, com a possibilidade da plena compreensão alcançada na intimidade. É no sótão que o destino da constituição se completa indo do porão até a casa como

---

[68] A habitação do *Dasein* permite ontologicamente o uso ilimitado da possibilidade quotidiana de sustentar a vida, na intimidade do mundo comum da família. "Heidegger temia, o <a gente > do espaço que abandona qualquer responsabilidade ontológica para seu próprio ser como ser-no-mundo, nosso espaço ético-político". (KIM, 2011, p. 36). Contudo, Bachelard também deixou um silêncio ético-político, que talvez só seja desvendado com a abertura do acervo pessoal, fato que ainda enfrenta entraves jurídicos na França.

[69] Bachelard considerava o paraíso como uma grande biblioteca, mas ainda no mundo fático "o filósofo critica a homogeneidade de livros e valoriza a descoberta de conhecimentos diferentes que devem valorizar o espírito científico como aquilo que nasce do pensamento livre e muitas vezes não-escolarizado. Por fim, em uma correspondência com Raymond Queneau 'Eu não seria um filósofo se não tivesse objeções ao 'conceito' de uma biblioteca ideal com 100 (ou 200, você diz) autores. Reserve-me um livro que vou querer outro; Minha biblioteca ideal é essencialmente 'aberta'. (Esta é a minha desgraça, que fala do racionalismo 'aberto'.) Minha biblioteca ideal é a da leitura, não uma re-leitura, como os professores da minha juventude exigiram'. (BACHELARD, 2017, p. 155)" (ROCHA & SILVA, 2018, p. 104).

um todo. Ele é a superação da angústia do porão. E todas as casas do devaneio são assim. A integração entre sotão, porão e térreo é uma verticalidade do que é satisfatório, uma vida integralmente habitada no mundo que, pelas escadas da fenomenologia, transitamos em diversos níveis topológicos.

2.5 A CABANA E O PENSAMENTO

Não expulse o homem cedo demais da cabana onde decorreu a sua infância.
Holderlin

> Bachelard delega a tarefa de consertar a imagem perfeita da casa onírica? Se compararmos com a figura escolhida por Heidegger, a Casa da Floresta Negra, [...], o devaneio da casa não toma a virada místico-reacionária da evocação heideggeriana, e a nostalgia pelos desenraizados (BONTEMS, 2010, p. 154).

Felix Duque, em seu livro *Habitar la tierra (2008)*, traz uma leitura importante sobre Heidegger entre a escultura e a arquitetura. Segundo ele, o fato do homem ser-no-mundo também o leva a uma ação anti-tética de manter uma distância, de se exilar. Isso nos parece um traço importante da própria cabana do filósofo alemão, um espaço, uma habitação na floresta negra onde ele desenvolveu grandes reflexões solitárias. Nesse sentido, em 7 de Março de 1934, no texto *Porque permanecemos em províncias*, Heidegger disse:

> Em uma encosta íngreme de um amplo vale nas montanhas, ao sul da Floresta Negra, a uma elevação de 1150 metros, ergue-se uma pequena cabana de esqui. Sua planta mede seis metros por sete. O teto baixo recobre três cômodos: a cozinha, que também é a sala de estar, um quarto de dormir e um gabinete. Espalhadas em amplos intervalos por toda a estreita base do vale, e pela igualmente escarpada encosta do outro lado, encontram-se casas de fazenda, com seus amplos telhados em balanço. Encosta acima, as campinas e pastagens levam aos bosques, com seus escuros pinheiros, antigos e elevados. Sobre todas as coisas, estende-se um claro céu de verão, e em sua radiante amplidão dois falcões planam ao redor em largos círculos. (HEIDEGGER, 2014, p. 276)

A cabana, para o autor, é como uma biblioteca no interior de uma paisagem, por isso, sua casa construída em 1922 estava justamente na província de Todnauberg na região da Floresta Negra. Contudo, Heidegger defendia que não era um contemplador de paisagens, para ele, o perspectivismo de um horizonte, como linha última, encerra a visão do olho e,

consequentemente, o que há de divino. O horizonte, na raiz etimológica de sua palavra, significa estabelecer limites e nesse caso, a linha do horizonte delimita e interliga a quaternidade.

Dessa maneira, gostaríamos de prosseguir este subcapítulo com a perspectiva de que, agora, seja possível entender mais claramente a aproximação entre os dois filósofos, Heidegger e Bachelard, e da metaontologia da presente perspectiva, em uma topoanálise da casa e seus espaços do pensar, ou seja, na psicologia que é possível fazer do lugar, a partir da relação que cada um desses filósofos faz entre o espaço do ser e o ser do espaço. Nesse sentido, faremos uma breve análise dos *Seminários de Zollikon*, na perspectiva que a Prof. Irene Borges Duarte nos apresenta:

> Procedendo dos encontros de Heidegger com o grupo de psiquiatras reunido em torno ao suiço Medard Boss, que tiveram lugar em Zurique entre 1959 e 1969 e foram publicados por este último em 1987, sob o título Seminários de Zollikon, nos desloca para o que, no meu entender, **foi a única aplicação metaontológica da análise existencial em que o próprio Heidegger, diretamente se empenhou** (BORGES-DUARTE, 2013, p. 167 – grifos nossos)

Tanto Bachelard quanto Heidegger tiveram acesso às leituras da dita análise existencial empreendida por esses psicanalistas, antecedida, na França, por Eugène Minkowski e pelos contemporâneos a Heidegger, Boss e Binswanger na Suiça. Independente da consequência analítica que tal movimento tomou e, a partir da pista que a professora Irene nos repassa, pretendemos tentar demonstrar como, em Seminários de Zollikon, Heidegger fazia um movimento espacial que se aproxima de certa forma ao da *Poética do Espaço*.

Nos *Seminários de Zollikon* tanto entre 23 e 28 de Janeiro de 1964 quanto entre 6 e 9 de Julho do mesmo ano, Heidegger é questionado por um participante sobre a espacialidade de um quarto. Nela, elementos como a mesa e a cadeira são refletidos enquanto interação dos elementos no espaço. Heidegger afirma que estamos absorvidos em um determinado espaço, mas uma mesa, por exemplo, não se encontra afetivamente nele.

A diferença entre o ser humano e a mesa é que, só o *Dasein* pode estar aqui e ali, ou seja, um objeto ocupa o espaço de maneira diferente do ser humano. O sujeito está nele na medida em que o capta, ou seja, na abertura da espacialidade que é, justamente, uma forma de liberação da ocupação.

Aparentemente Heidegger mostra uma forma de realismo ingênuo entre a ideia de um espaço (*Raum*) que se desocupa (*frei machen*), liberando espaço para se instalar (*einräumen*), arrumando e colocando em ordem ou cedendo lugares. Nesse movimento, o espaço livre é o vazio, que não pode ser sem a possibilidade de ser ocupável e livre. O autor discrimina, nessa

relação a *ratio cognoscendi* de um vazio que fundamenta o conhecimento da liberdade e a *ratio essendi,* que é um fudamento do ser da liberdade para o vazio. " O aberto, o livre, o transparente não repousa sobre o espacial, mas, inversamente, o espacial repousa sobre o aberto e livre" (HEIDEGGER, 2007a, p. 29).

A mesa está no espaço como extensão da propriedade do espaço e isso é uma coisidade? Qual a diferença entre dimensão e extensão? A extensão é arbitrária, o espaço delimitado, contém as coisas, os objetos, este espaço (quarto) tem características distintas do espaço. *Uma forma que delimita o espaço*, o quarto como quarto separa o observador da mesa. O espaço liberta a mesa. *Raumen* (tornar livre); (*aufraumen*) ordenar; (*aufgeräumt*) ordenado;

Quando o *Dasein* abre o espaço, sua abertura é também de caráter espacial. Se não houvesse *Dasein* não haveria espaço como lugar e sentido. A abertura do espaço tem lugar no ser-aí, e todos os lugares são organizados em função de nossa atividade. A organização é o fato das coisas estarem em ordem ou desorganizadas, o espaço é aberto pelo ser.

Ordem e desordem tem um sentido diferente em Heidegger, pois para serem, antes já têm que ser-no-mundo. Fisicamente, um espaço urbano não tem diferença em relação ao fundo do mar, mas do ponto de vista existencial o que os diferencia é o aberto de um lado e o vazio de outro. O aberto é o organizado, o vazio, não ocupado e livre para algo. O vazio é o livre não ocupado. O vazio se fundamenta no livre como circunstância.

O que é o espaço sem o ente que abre espaço em seu ser espacial?

Espaço e tempo realisticamente entificados são espaços sem mundo. E ninguém habita um mundo de relações temporais e espaciais puramente metrificados. Para Heidegger, o espaço contém o mundo, logo o espaço não é real. Mesmo a realidade, de acordo com Heidegger é um modo de ser dentro da pluralidade dos modos de ser. Mundo é um todo de significações onde se destaca um caráter de significatividade que é uma existencialidade. A expressão ser-no-mundo é ser compreensão, afeto, significatividade daquilo que é representação da subjetividade. O mundo é nada.

Ainda nos *Seminários de Zollikon*, a relação entre a metaontologia e psicologia, de acordo com nossa interpretação de Heidegger, é pelo fato de que a psicologia intepreta o ser de seu ente como mera presentidade. A ontologia seria o corretivo psicológico a partir das correções existenciais e não propriedades de presentidade. Para não tratar os seres humanos nem como animais nem como coisas, o psiquismo não pode ter caráter animal, pulsional e vital. Essa eliminação dos modos de ser que não se adequam a esse ente que é o ser humano. Isso faz

abandonar ou adotar o preconceito de maneira consciente, conhecimento precisa de preconceito, mas tem que ser abandonado ou assumido. E por isso, o ser também necessita de uma crença, para que se efetive sua linguagem como uma maneira ontológica de compor o existente.

Heidegger insiste que essa abertura espacial do *Dasein* é justamente o fato de que não é a física ou a ciência que afirmam ou asseguram a existência do espaço, mas sim o ser humano, que se encontra em referência a ele, ao tempo e à causalidade para adequar suas percepções. O problema é que o espaço não é captado na antemão das coisas, ele é anterior às coisas e objetos. O espaço do que está mais próximo, à mão, é o que se dá para nossa percepção, a espacialidade não é um conceito, mas a condição da posição de um lugar. Os lugares são qualitativamente distinguidos como acima, abaixo, direita e esquerda. Assim, o espaço é aquilo que rodeia o lugar, é como se, em uma analogia, fosse a casa, enquanto o quarto é um lugar. Em *Seminários de Zollikon*,

> Os pequenos espaços singulares restringem apenas o maior espaço individual, os aspectos únicos de espaço, sala e vidro, por exemplo, restringem o maior espaço da casa, as partes singulares da casa são, como tal, simultaneamente restrições de todo o espaço. (HEIDEGGER, 2007a, p. 61).

Há talvez um encontro crítico então, quando Heidegger significa que confundir o espaço com um tempo espaciado, do ponto de vista metaontológico, seria um erro de entendimento. O filósofo alemão afirma que assim como o repouso não é uma negação do movimento, mas uma privação que assinala um diferente tipo de movimento, assim também se dá com espaço e tempo. Nesse sentido, o tempo enquanto presente, passado e futuro não possui a mesma simultaneidade que o espaço. Ou seja, as três dimensões do tempo diferem das três dimensões do espaço que estão abertas para nós. Falaremos disso um pouco melhor no próximo capítulo, quando abordaremos a questão do instante na espacialidade da imagem. Por ora, voltaremos para o fechamento dessa relação entre Heidegger e Bachelard, dentro de uma perspectiva metaontológica da espacialidade.

O encontro do sujeito e do mundo, em uma perspectiva metafórica, sugere diferenças substanciais entre esses dois filósofos no campo da psicologia analítica existencial, de tal forma que, "Bachelard examinando um espaço feliz de uma casa aconchegante na dimensão do espaço, como Heidegger, insistia na contrariedade da dimensão de um ser lançado para fora, exposto ao desenraizamento como a ansiedade." (LAMY, 2012, p. 141). Assim, o objetivo da imaginação em Bachelard, parece estar voltado, principalmente, para o aspecto poético da inovação das imagens e realidades por meio de uma psicologia da forma e do conceito. Já para

Heidegger, o desvelamento designa cada ponto em que está presente e manifestada a região onde os seres humanos fazem o acontecimento do habitar. Porém, isso pode mostrar, tanto para esse autor como para Bachelard, um impasse entre realismo e anti-realismo na construção da percepção. Ora, esse impasse não é nada mais do que a consideração de que o irreal é o racional.

Se a perspectiva de que o conhecimento como abertura da imagem, ocorre como um desdobramento do conceito grego de *aletheia,* como em um poema que desvela, desoculta o Ser, então a perspectiva que abre as estruturas metaontológicas exige um retorno à materialidade, e à concretude. É nesse caminho que pretendemos realizar nossa reflexão.

Com um realismo metafísico, os limites da razão selam o objeto dentro de "seu próprio espaço" e vão isolá-lo a partir de qualquer determinação subjetiva, enquanto, para Heidegger, esses limites incluem o processo de percepção, porquanto, segundo algumas interpretações, objetos não podem existir para além das operações ontológicas que lhes trazem. Para a fenomenologia de Bachelard, a distinção entre sujeito e objeto acaba sendo insatisfatória para a base de uma epistemologia, a abertura ontológica é criada para compreender as intervenções na natureza. Nesse sentido, é na poética materialista que a natureza dá a base elemental das imagens. Se Heidegger via a arte como forma de verdade, então o conflito entre mundo e homem só poderia ser resolvido pela natureza da arte, ou seja, como poética. Para ele, a verdade é poética, a linguagem ordinária é projeção, quando os poetas falam, as palavras se arranjam em uma maneira que permite, à verdade, ser desvelada e acontecer.

Entretanto, na medida em que a poesia fala através de imagens, elas são como aparências externas e, por isso, Bachelard não coloca em evidência o conceito de abertura como uma construção arquitetônica da poesia. Para alguns, isso significou uma traição da epistemologia. Isso porque encontrar os elementos imaginários como instâncias de um ser poético e ontológico seria a própria traição dos obstáculos metafóricos, entretanto, é ao se colocar contra si mesmo, que ele quebra a estrutura do conhecimento com uma própria fissura do ser. Isso significará então uma nova visão do espaço da própria casa e da arquitetura.

Essa diferença, no entanto, não significa uma total contradição. A poética do espaço ocorre como interesse na distinção do estudo poético. Os filósofos estavam sofrendo com a própria geometrização da linguagem. Os pensamentos filosóficos entre interior e exterior estavam sendo discutidos em termos de ser e não ser. Por esse motivo, a crítica voltou-se, principalmente, para a aglutinação da linguagem, no sentido de que o uso de prefixos e sufixos sugere aspectos geométricos que se mostravam no pensamento heideggeriano em geral.

> Há diferenças entre os ambientes de Heidegger e das posições de Bachelard, este mesmo constrói sua ontologia poética como uma resposta à linguagem da aglutinação de Heidegger, como a rede de prefixos e sufixos no qual seu vocabulário, na interpretação de Bachelard, só serve para reforçar a própria ontologia que Heidegger afirma derrubar (CAZEAUX, 2007, p. 10).

Logo, Heidegger está, de certo modo, no foco da crítica bachelardiana da geometrização dos conceitos já que, ao invés de pensar o ser e o não-ser espacialmente como interior e exterior, como eles são pensados em Bachelard, eles se quedaram como superfícies que separam uma região da outra, uma ontologia de outra possibilidade de ontogênese. Esse é o contraste das imagens geométricas que dividem a superfície em binárias, ou seja, em termos recíprocos ou opostos. Indo além de ambos os pensadores, podemos entender a imagem como superfície, que na verdade, se dá como ondas que fluem, abrindo-se e fechando-se, simultaneamente centrípetas e centrífugas, em uma complexidade do ser entreaberto entre espaços, distribuindo-se, mas continuando em um mesmo ser que abarca o não-ser na reunião de suas possibilidades e na negatividade que define uma identidade. Ou seja, uma coisa só é o que é, por não ser tudo o que não é.

As amplificações ontológicas desse tema se dão pela ideia de que Bachelard mescla a deformação com a formação. Nisso, a novidade da imagem traz uma reverberação da criação de seres, ontogêneses; o filósofo francês não nos dá uma ontologia explícita como Heidegger fez. Contudo, apesar de ambos terem criado uma ontologia que dialogou espacialmente com a poética, como mecanismo de abertura, ainda assim a reciprocidade entre ciência e poética, no pensamento de Bachelard, além de polêmica, é a sua condição de interpretação do mundo.

Para alguns comentadores, que alegam que a descontinuidade e ruptura almejada por Bachelard não poderia ser continuada entre as faces diurnas e noturnas, epistemológicas e poéticas do filósofo. A própria noção fenomenológica de porta, como veremos no próximo capítulo, nos dá uma pista de que a força de deformação das imagens poéticas e epistemológicas é a possibilidade de reverter as dimensões de dentro e fora, de modo que cada projeto poético mostra que a imaginação é parte da natureza e que, por sua vez, a natureza é a base e o sentido da ciência, aliás, para Bachelard a ciência é uma nova natureza (vide anexo II).

Uma das principais considerações sobre o pertencimento epistemológico na perspectiva do teórico mencionado envolve, então, a relação de superação da dicotomia sujeito e objeto. Ainda que para ambos os pensadores essa pareça ser uma contrastante ortodoxia epistemológica, que precisa de uma solução ontológica para inovação de outras, regionais.

> Heidegger e Bachelard apresentam ontologias em que não são tão fáceis de demarcar entre o que pertence ao sujeito e ao que pertence ao objeto. Isso ocorre porque o sujeito se encontra com o mundo como uma abertura, o que quer dizer que tanto sujeito e mundo aberto são antes um e outro como parte da mesma ação (CAZEAUX, 2007, p. 172).

Para Bachelard, a mente está no mundo através de uma série de aberturas cognitivas ou mesmo por meio de lacunas criadas pela intervenção fenômenotécnica[70] das duas áreas de conhecimento reunidas. A independência ou autenticidade dessa ruptura com a tradição é, em termos espaciais, a criação de novos lugares no mundo, em que há externalidade de compartilhamento com outras experiências. Ou seja, a relação entre espaços ontológicos, poéticos e epistemológicos geram, pela relação do ser e do não ser, novos lugares nos quais o próprio binarismo dos conceitos de dentro e fora, que em Heidegger e Bachelard estiveram contrapondo-se, agora envolvem coerência e predeterminações ontológicas.

A seguir, nos aprofundaremos no estudo dos espaços poéticos dentro dessa metaontologia, iremos assim analisar os elementos que compõe a casa na relação com o mundo incorporando e transvalorando os conceitos bachelardianos do espaço. Podemos resumir então três momentos de compreensão da fenomenologia do espaço em Heidegger:

1 Após *Ser e tempo* entendemos que a relação entre proximidade e distância não vai além da instrumentalidade, o espaço é um derivado do tempo;

2 Em *Mundo finitude e solidão* e *A essência do fundamento* se dá a importância do conceito de mundo enquanto totalidade dos entes de um Ser em relação ao ser da terra.

3 No segundo Heidegger, textos que estão entre as década de 50-70 como *Construir, habitar e pensar, Seminários de Zollikon* e outros tantos evidenciam uma apropriação de uma reflexão sobre o espaço no sentido afetivo. Encontrar-se no espaço é sentir-se nele. Se encontrar no sentido de totalidade de humor, tonalidade afetiva, é assim também a proximidade e distância, que não é nada mais do que encontrar-se no seu espaço. É como se sobrasse algo no espaço em relação ao modo do *Dasein* e o modo das coisas. Aliás, há muito que complementar a respeito do espaço nesse *inter-esse* entre Bachelard e Heidegger.

---

[70] A fenômenotécnica é um conceito que varia de significação, no presente contexto, o saber comum é fenômeno, o conhecimento científico fenômenotécnico, num contexto meta-estético e espacial, esse conceito opera entre pensamento, razão, criação e sensibilidade espacial intuitiva. Segundo o Prof. Fábio Ferreira Almeida, "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 (*agón*) que travam realismo e racionalismo no interior de toda atividade científica tem, efetivamente, aquele fundo revelador de algo que se mostra... de uma mostração e aclaramento." (ALMEIDA, 2003, p. 28).

3. O ESPAÇO POÉTICO

O presente capítulo consiste numa investigação acerca dos fundamentos espaciais da imagem presentes no pensamento de Bachelard em *A poética do espaço* principalmente. Retomando um contexto filosófico europeu do séc. XX sobre a ontologia, pretende-se iniciar a exposição dos posicionamentos bachelardianos sobre questões como "O espaço, o grande espaço, é o amigo do ser." (BACHELARD, 1993, p. 211).

A ontologia no autor supracitado, não pretende perguntar pelo que é o "ser", mas pensar o ser da ciência e das obras poéticas. Tomando assim a palavra obra como o desdobramento poético da relação do indivíduo com o que ele cria e, nisso, a possibilidade de uma ontologia da imaginação. Existem outras formas de encontrar o ser além da ontologia fundamental? é por isso que, nas regionalidades ontológicas do espaço pretendemos pensar esse ser da espacialidade, seja ele apresentado-se como um númeno, um ente, uma manifestação de onde ocorre a consciência enquanto devir? Essas são perguntas que não terão uma resposta direta na presente reflexão, visto que a região que pretendemos trabalhar em uma pequena vertente da imaginação do espaço de repouso, ou seja, no microcosmo da casa, e as respostas que encontraremos são apenas aplicadas a consciência de ser desse fenômeno.

Uma das mais prementes questões, referentes ao conceito de espaço tido como um "produto técnico"[71], é a do processo socioespacial o qual as categorias como mundo (*kosmos*), espaço, região (*chôra)* e lugar (*topos*) têm sido associadas, ressignificando-se consideravelmente. Nesse sentido, a exposição que pretendemos estabelecer é a do caráter dos ditos "espaços íntimos". Tal intenção se dá como possibilidade de expressar o ser do espaço, entre ilusão e realidade, sonho e devaneio. Logicamente, essa meta é muito abrangente, tanto que é possível uma leitura mais ampla em Bachelard, referindo-se também aos espaços epistemológicos, físicos e quânticos, os quais apresentaremos no quinto capítulo.

Logo, é na imagem como elemento que transcende a palavra, em estado nascente, que está sua raiz. A imagem por si não é nem visual nem auditiva, mas é no seu porvir, enquanto palavreado, que se dá sua interioridade e exterioridade como prisma de abertura dos espaços.

[71] Há vários autores que trabalham sob esse prisma, mas pode-se dizer que no nível da ontologia, Heidegger deu um passo inicial ao assumir que na armação (*gestell*) as coisas são só componentes de cálculo. O rio não é mais a beleza sob a ponte, a fonte da poesia lírica, mas apenas estoque, fonte de energia hidrelétrica.

A imagem se vê em uma contradição, em uma dialética de eterna tensão entre a possibilidade de estruturação e outro sentido de ato puro, de transmutação de valores.

A imaginação não pode ser um simples auxiliar da percepção do interior e do exterior, esta deve, na verdade, assegurar-se de que é subordinada àquela. Bachelard quer fixar o ser da *imaginação contrariada* (*Cf*. FELÍCIO, 1994, p. 82), que se confronta com o seu Ser do mundo, isto quer dizer que a imaginação, inaugura seus espaços na medida em que instaura universos estranhos à percepção.

Por esse motivo, o Ser do espaço imaginário parece inconcebível, a princípio, para um cientista, e, eis a revolução e a ruptura de Bachelard, fruto de uma geometria íntima na medida em que habita o espaço, na violenta vertigem entre o eu e o não-eu da relação entre subjetividade e a casa habitada. Por isso, também, o mesmo autor considera que é preciso pensar com as mãos, criticando a ocularidade, pois como será possível conhecer o que habita o espaço, dentro de seu aspecto noturno e escuro, como a propriedade do espaço poético?

É da imagem que chega a linguagem e não da ocularidade, que é o espaço do qual essa fenomenologia se ocupa, ou seja, do átomo poético da metáfora. A imagem não se deixa classificar, sua nitidez acaba por se dar paradoxalmente, através de uma falta de profundidade, do fato de suas precisões técnicas desviarem sua poética. Por este motivo, Bachelard considera que a fenomenologia por si só é uma instrumentação da imagem.

Nesse primeiro ponto da realidade fenomenológica, que o exterior se mostra como vertiginoso, é preciso uma saída (ou entrada) na sua relação, a que Bachelard chama de porta (é interessante, que há uma inversão da imagem usal da porta, pois nesse caso, ela não é uma saída para o exterior, mas é a entrada para o interior, principalmente ao olharmos pela sua fechadura ou pelo *olho mágico*). A porta é a mediação entre sujeito e mundo, é a transubjetividade. Há sempre uma proliferação de imagens por trás dela, mas geralmente, quando não temos sua chave, só podemos observar o que há por trás da fechadura. Essa parece ser primordial para a relação entre consciência e imaginação.

É como o obstáculo para poder ver e ouvir o imaginário. O que *im-porta* é o que está lá dentro, é a chave para essa aventura dentro da imaginação. A porta é a possibilidade de entrada e saída do devaneio, desse devir entre o ser e o não ser: "Mas aquele que abre uma porta e aquele que a fecha será o mesmo ser" (BACHELARD, 1993, p. 226).

Evidenciado que dentro e fora são um mesmo ser e não ser, essa porta é símbolo do caráter mediador dos conhecimentos experimentais esquecidos. É um retornar ao ser pela

imagem singular, à liberdade criadora de sentido autônomo da imaginação. É por conta do caráter simbólico que as imagens coletivas ressaltam a possibilidade da objetividade interior, induzindo associações que partem de princípios opostos, atrás da porta da interioridade, como o masculino e o feminino, o positivo e o negativo, o céu e a terra.

Bachelard tenta, com essa fenomenologia, eliminar a oposição ou polaridade dessas dimensões, pois nelas não se medem mais as evidências geométricas, bem como suas simetrias e assimetrias. O imaginário, para o autor mencionado, é uma parte consistente da construção da realidade, posto que sua materialização é, justamente, a abertura das portas do inconsciente, para a experimentação das imagens poéticas no espaço. Essa consciência[72] prospectiva do espaço imaginário é a maneira como o indivíduo transforma o exterior em interior, em um contínuo *pro-jeto*. Essa é a maneira como ele habita o mundo, que preenche as formas e anima as matérias-prima da consciência.

Dessa maneira, é preciso analisar essas imagens poéticas que apreendem o mundo no espaço enquanto materialidade, partindo de como os poetas mostram seus preenchimentos, seus desenhos, suas construções originárias do ser falante. Nesse sentido, Bachelard ressalta o sonho desperto, o devaneio, o estilo poético que se desvela em complexos, "através das substâncias ontológicas das imagens originais" (FELÍCIO, 1994, p. 118), do outro lado da porta, são as leis do imaginário e os arquétipos do inconsciente coletivo que abrem o reino autógeno do imaginário em uma lógica da sensibilidade.

A espacialidade se põe, então, como o lugar da metaontologia da imaginação. Nesse sentido, os fenômenos são uma união entre aquilo que é dado pela aparência das coisas e aquilo que é integrado pelo que é imaginado, sem ter a percepção como pressuposto, mas a imagem como *arché*. Nessa fenomenologia, o filósofo está disposto a analisar as pequenas coisas, a maneira como a natureza e o homem desenvolvem suas cascas ou casas, tais como a concha, o ninho, os cantos da casa (sotão, porão, quartos, janelas, armários e gavetas), para isso, basta abrir a porta da imaginação.

[72] A consciência, para Bachelard, é transubjetividade e "Só a fenomenologia — isto é, a consideração do início da imagem numa consciência individual — pode ajudar-nos a reconstituir a subjetividade das imagens e a medir a amplitude, a força, o sentido da transubjetividade da imagem" (BACHELARD, 1993, p. 3).

3.1 A METAONTOLOGIA DO HABITAR

O ser é o núcleo das relações ontológicas e, por isso, seu estudo explica os elementos de como o ser humano traduz seus espaços. No caso do habitar, sua morada começa na interioridade, mas ele está em busca de uma camada que o acolha, que construirá e chamará de casa. Esse espaço íntimo é o seu não-ser que, pela afetividade, passa de não-eu ao próprio eu, já que, para Bachelard e os idealistas românticos, a casa seria considerada como o não-eu. Desta forma, o ser humano amplia o seu ser na medida em que habita. Nisso, toda exterioridade, todo o não-ser nebuloso, obscuro e noturno que permeia o imaginário caracterizará a maneira como ele preenche esse espaço habitado. Segundo Bachelard, em *A poética do Espaço,*

> É necessário, para entrevê-lo, aproveitar a detemporalização dos estados de grande devaneio. Podem-se assim, acreditamos, conhecer estados que estão ontologicamente abaixo do nosso ser e acima do nada. Nestes estados a contradição do ser e do não-ser fica amortecida. Um menos-ser tenta tornar-se ser. Esta antecedência de ser não tem ainda a responsabilidade de ser. Não tem, tampouco, a solidez do ser constituído, que acredita poder confrontar-se com um não-ser. (BACHELARD, 1996a, p. 105-106).

Bachelard opera várias diferenciações ao verbo ser, jogando com as palavras abstratas, nos seus prelúdios de reconstrução ontológica. Para ele, o ser é um valor, na medida em que se concentra ou mesmo se dispersa, tanto que um poeta pode ter mais ser ou menos ser que outros, desde que a busca seja sempre pelo "bom ser" que é a própria alegria e a beleza.

Se formos falar do desastre do ser, é justamente o drama ontológico dos sócio e psicodramas do ser perdido. "O não ser também está de volta com um Nada que funciona. Todo o drama do Ser perdido é relido no início do capítulo intitulado '*O Cogito do sonhador*'" (RAMNOUX, 1974, p. 393). O nada consiste na aproximação de um sonho e não em um devaneio e a chave para a compreensão dessa metafísica é justamente o sono e o sonho, é nesse espaço que o ser fica em equilíbrio, em paz, além de ser a origem dos devaneios da habitação quando, parafraseando Bachelard, o nada se torna a primeira ideia clara intersubjetiva.

Desse modo, o cosmodrama se constitui, finalmente, nas correspondências e ações topoanalíticas que marcam a diferenciação e resolução entre um drama social, psíquico e cósmico. Contudo, nessa perspectiva, fica uma paisagem da marca do engajamento humano, da sua transformação da terra, do seu habitar que evoca um repouso entre cosmodrama e o antropodrama. Essa dimensão se sintetiza em uma perspectiva antropocósmica bem envolvida na figura da casa, na interação por sua vontade ou não, entre o homem e o ambiente.

3.2 CASA ONÍRICA

> A princípio, Bachelard reúne a experiência de espaço por tópicos: casa, móveis, cantos, a miniatura. Aparecem assim, como mais do que uma taxonomia do espaço, como "um corpo de imagens" que serão outra característica fenomenológica, original em sua forma de expressão. Bachelard, portanto, retoma a plenitude da linguagem poética, "o evento do logos". Então, por exemplo, encontra o sentido do ninho e da concha como formas de espaços humanos. A "topoanálise", a análise fenomenológica do espaço, resulta linguisticamemente específica e filosoficamente genérica. Emergem da linguagem poética e sua classificação, com base na análise de uma filosofia que está em campanha ao lado da poesia, formas de relação que existem entre o homem e o espaço, principalmente os mais íntimos partem do ser, o habitar e o seu objeto, a casa. (CISNEROS, 2017, p. 142)

Bachelard, em suas obras, evoca filósofos como Thoreau para demonstrar que a casa onírica é como essa vontade de habitar a natureza, de ter a sua casa na árvore[73], como expressa em sua relação com Henri Bosco. Lugar para repousar, essa é a casa em um aspecto universal. Ela pode ser até ser fenomenologicamente uma complexificação de um assento, uma cadeira que vai se alargando em espaços, utilidades, necessidade, até virar uma verdadeira morada, tornando-se a diferença entre a dialética do nômade e a do autóctone.

É nessa dialética que o devaneio ganha a sua mobilidade domiciliar, visto que é na intimidade da casa que o indivíduo constrói o reino do seu ser. Nesse cenário da espacialidade poética, pretendemos demonstrar como esse saber pode, por meio do romance e da poesia, favorecer o discurso do ser. Ainda para Bachelard, o romancista da casa foi Henri Bosco, suas casas imaginárias ilustram a verticalidade na ideia da torre,

> A casa evocada por Bosco vai da terra ao céu. [...] a torre e os subterrâneos das além-profundezas se alongam pelos dois sentidos da casa que acabamos de estudar. [...] nossos devaneios têm necessidade de se diferenciar em altitude. Se tivéssemos que ser o arquiteto da casa onírica, hesitaríamos entre a casa de três e a de quatro pisos. [...] Na casa onírica, a topoanálise só sabe contar até três ou quatro. (BACHELARD, 1993, p. 42)

Conforme a citação acima de Bachelard, ainda não há devaneio sobre elevadores, essa limitação está ligada principalmente às escadas, aos lances dos degraus e como tendemos a saltá-los. Para ele, esse é um simbolismo globalizante, os degraus se inscrevem de desnivelações da casa natal, em que uma porta, acompanhada de um ou dois degraus e um quarto, cria raízes.

---

[73] "A casa da árvore sempre está no seu melhor, suas criações no vento, é uma propriedade de casas em geral, que só entraramos nela de verdade após a consciência do mal tempo, então a poesia do construtor recebe sua expressão mais completa ". (POLLAN apud REED, 2010, p. 76).

O autor se tornará cúmplice do que esses poetas revelam de seus mundos. É o que Minkowski, um psicólogo fenomenólogo influenciador da *dasenanálise*, chama de ressonância da imagem, ou seja, quando o sujeito executa uma explicação do mundo por meio de uma determinada imagem. E nisso, o que preocupa Bachelard é "o diálogo da poesia com o mundo, a aproximação de um mundo vital que já não pertence exclusivamente ao poeta e converte-se num conhecimento sólido." (CISNEIROS, 2017, p. 5).

À luz do que fora explicitado, a linguagem poética se dá, portanto, como evento de um *logos* que encontra seu sentido, tanto na natureza de um ninho ou uma concha, quanto no espaço da casa, móveis e miniaturas. Os poetas tecem o dizer das coisas, nas realidades e irrealidades dos conjuntos de metáforas[74]. A importância dessa atividade é que a complexidade e abertura desse mundo poético é muito mais flexível do que a dureza do espaço físico ou geométrico.

Um dos poetas mais citados por Bachelard é Rilke, falando primeiramente sobre as vidraças iluminadas em uma cabana distante, sozinha no horizonte. O teórico estima que o poeta mencionado consegue enxergar muito bem o lado de fora da casa, onde o vento e a chuva desenvolvem lutas que endurecem a casa e a envelhecem. Em *A poética do espaço*,

> As metafísicas 'do homem jogado no mundo' poderiam meditar concretamente sobre a casa atirada no temporal, encarando a cólera do céu. Contra tudo, a casa nos ajuda a dizer: serei um habitante do mundo, apesar do mundo. O problema não é somente um problema do ser, é também um problema de energia e consequentemente de contra-energia. (BACHELARD, 1993, p. 62)

Por esse motivo é que a casa é tomada como um ser terrestre que, elevado a sua máxima potência, se torna um castelo ou então se perde em um imaginário estagnado. Rilke alerta para isso, da dúvida de ter vivido onde vivemos, no estilo fotográfico do 'negativo' da casa, "Rilke conhece essa intimidade da fusão. Diz essa fusão do ser na casa perdida" (BACHELARD, 1993, p. 71). Ou seja, o perder da casa natal, em que nascemos, mas pelo acaso nunca mais voltamos a ela, ou se retornamos, só podemos vê-la por fora, como uma paisagem estagnada. Esse acesso aos espaços nos dão a necessidade de a casa natal voltar a nascer em nós.

Nesse sentido, também Cisneiros (2017) alerta que a casa toma o lugar do sono e do devaneio sendo, o nosso lar, o canto do mundo, local onde refletimos e pensamos no bem-estar.

---

[74] Existe uma diferença entre a metáfora e o devaneio, o devaneio é mais uma consequência da imagem em deformação poética. Já a metáfora, enquanto uma "má imagem" (ou seja, um não-conceito), é erroneamente entendida como inútil ao conhecimento. Nota-se que Bachelard não entende que a metáfora seja um obstáculo em si para a epistemologia, por exemplo, ele reconhece que obstáculos verbais tomam uma forma metafórica pelo fato de que as metáforas se sedimentarem na na razão como 'verdades', como já indicava Nietzsche. Contudo, vigiar as metáforas para não cegar a razão é possibilidade de entendimento de que a própria metáfora é uma retificação de um conhecimento e que pode até mesmo ilustrar um conceito.

A relação dialética casa-mundo é o constraste de onde nascem e terminam os caminhos. Bachelard, na mesma direção que a de Heidegger, relembra a casa como cabana por meio do romance de Henri Bachelin, *Le serviteur*, “A nossa casa era minha cabana.”

Esse abrigo na floresta, que se presentifica na dinamologia casa-mundo, desafia as intempéries, no sonho da casa perfeita e onírica, na árvore, ou uma elástica e surrealista onde os relógios – ou seja, o tempo – são deformados na medida em que ela cresce e diminui com nossos humores e perspectivas. Contudo, o que o próprio Bachelard talvez não tenha salientado tão bem, é que nem todos possuem a casa que desejam e, consequentemente, na pobreza do mundo, muitos fazem da sua casa um abrigo embaixo da ponte. Mas essas instâncias, são como casas provisórias, tem seu valor importante na energia da transformação para um futuro melhor.

> A partir da ritmoanálise do brasileiro Luis Alberto Pinheiro, Bachelard aponta também a relatividade inevitável do devaneio-casa. [...] Uma cortina pode significar uma parede, um plástico um telhado. (CISNEROS, 2017, p. 12).

Essa relação com as cortinas e as divisórias é bem interessante, visto que na essência da casa, de ser uma cadeira para repousar, a partir do momento que se erguem paredes, ainda assim é preciso subdividir cartesianamente os espaços íntimos. Principalmente na cozinha e sala, ou seja, o lugar da produção e o da promoção, daquilo que move propriamente a casa. Bachelard caracteriza essa subdivisão de espaços como cantos e, com isso, os aspectos do ser-aí encontram seus refúgios, fecham suas cortinas.

Tal como Rilke ilustra em diversas passagens de sua obra, uma especialmente pontuada por Bachelard nos diz que: "De repente, um quarto com a sua lâmpada estava em frente de mim, quase palpável em mim. Já estava encurralado, quando as persianas me sentiram, se fecharam". É no fechar das persianas que agora pretendemos explorar outras nuances dos espaços habitados, agora mais relacionados diretamente à natureza, à paisagem e à temporalidade do instante da imagem da casa onde nascemos.

3.3 A CASA NATAL

> Para Gaston Bachelard, todos formam a imagem da casa dos sonhos a partir das memórias de seu" lugar de nascimento ". Essa imagem evolui no coração de nossas vidas, alimentada pelas imagens que algumas casas nos enviam e as imagens criadas pela sociedade em que vivemos. O passado de todos parece influenciar a forma como vivemos e sonhamos com a nossa casa. (REED, 2010, p.11)

Nossa casa natal e onírica se dá por uma genealogia de nossas raízes, do lugar onde nascemos e de como ele alimenta o nosso imaginário acerca de um mundo, que alguns de nós perdemos quando nos tornamos adultos. Por isso sua verticalidade, pois ela segue uma linearidade de nosso crescimento desde a infância.

Bachelard desenvolveu uma teoria em que os fenômenos de verticalidade tendem a se apresentar no âmago dos fenômenos psíquicos de um 'espaço de nula dimensão' (*Cf.* BACHELARD, 1977, p. 10) em que o interesse de uma *Einfülung* (compreensão da intimidade) transmite a importância da diferença vertical. É nesse movimento que as emoções em devir traduzem-se na metáfora axiomática da casa ou, das casas nas quais vivemos e nas quais imaginamos, um dia, viver. A casa é um corpo de imagens, é um ser da terra cuja alma precisa ser organizada em duas vias:

> 1) A casa é imaginada como um ser vertical. Ela se eleva. Ela se diferencia no sentido de sua verticalidade. É um dos apelos à nossa consciência de Verticalidade;
> 2) A casa é imaginada como um ser concentrado. Ela nos convida a uma consciência da centralidade. (BACHELARD, 1977, p. 209).

Para entender como se dá o habitar imaginário, precisamos resgatar a nossa casa natal, esta e todas as outras são ligadas à palavra hábito, ou seja, aquilo que nosso corpo não esquece sobre suas moradas originárias. Ela é uma manifestação do próprio cosmos e por isso é um reflexo da morada do ser em verticalidade, na sua necessidade de crescer e de contemplar com mais clareza o mundo. A poesia se coloca então como um corpo de sonhos dos hábitos dos devaneios particulares desse processo.

A casa é um ser privilegiado na constituição da subjetividade pois ela transmite estágios do ser, habitá-la é contemplar e ruminar a profundeza dele. Nesse espaço que transcende o geométrico, habitar tem um caráter de intimidade sobre si mesma, na sua psicologia, em seus medos e em seus sonhos, como os limites do horizonte de um indivíduo. Aliás, essa segurança da solidão pela qual a casa passa, no imaginário da cabana, é para Bachelard um dos sentidos mais primitivos da casa.

A casa onírica estaria ligada a um quarto escondido, ou aquele dos fundos, um mausóleu onde ficam as lembranças esquecidas e sublimadas no inconsciente, que acordam durante a noite e vagam para o sonhador. Na ideia do sótão, nos sonhos desse espaço vive-se sobretudo a sós. Já a casa natal é a célula primeira. Sua estrutura se completa com a imagem de seu telhado sobre o sotão, como o lado consciente que recebe a luz do sol, que respira o vento das folhagens, são os sopros do tempo que acolhem as manhãs, com o canto dos passarinhos que nos dão inspiração para viver mais um dia.

Por isso, nessa distinção entre casa onírica e natal, ambas, no fundo, são uma só, com partes que se complementam. Segundo Bachelard, "Uma casa sem sotão, é uma casa onde se sublima mal, uma casa sem porão é uma morada sem arquétipos" (BACHELARD, 2003, p. 82). Não é à toa que, desde os gregos, a palavra *Ethos*, tem, entre seus significados, a morada.

Pelo seu caráter edificado, a casa precisa de uma escada, com seus graus e degraus para que haja uma topoanálise, Bachelard diz que as vozes do passado dos quartos ressoam nos degraus, são os apelos da escada, que ordenam as lembranças mais difíceis ou melhores e aos poetas, que se pode reclamar documentos dessa refinada fenomenologia.

A topoanálise bachelardiana se trata de estudar a espacialidade física e imaginária que se aloja no ser do homem, visto que é o estudo da alma como devaneio aberto para novos lugares. A casa é um cenário que leva os sonhos aos limites do cuidado de manter a luz de seu ser, é aí onde se dá a topofília, essa dinâmica de tornar o lugar um espaço de afeto. Esse movimento consiste, em um certo âmbito, no equilíbrio íntimo entre as paredes e os móveis.

Com isso, sugerimos que a iniciativa em ocupar os espaços abandonados, tais como aqueles recalcados no inconsciente ou, simplesmente abandonados pelo governo e pelos movimentos urbanistícos, faz torná-los lugares com uma nova possibilidade de construção, geralmente associada à cultura e a seus movimentos, sem um lugar institucionalizado como se entende uma espécie de *psicogeografia*.

O que acontece é que a 'filosofia do ter' uma casa, um espaço, móveis, um cofre, entre outros, faz notar uma fraqueza do habitar. De construir mais espaços do que as chaves para abrí-los. Mais uma vez a imagem da fechadura traduz o hábito de guardar um "bem" fortemente trancado e a violência que isso incita na complexidade da alteridade. Na *Poética do espaço*, no capítulo sobre *A gaveta, os cofres e armários*, Bachelard disse que "Toda fechadura é um apelo ao arrombador. Que umbral psicologico é uma fechadura" [...] Quantos 'complexos' numa fechadura trabalhada" (BACHELARD, 1993, p. 94).

Em uma perspectiva de marcenaria 'complexual', a imagem que criamos se torna doadora de ser que, em relação ao ser conceituado, se torna uma gaveta para classificação de conhecimentos, que é, entre outras palavras, a técnica. O espaço está para a memória como uma gaveta cerebral em que se organizam os pensamentos, mas que necessita também de espaços para novos conceitos. Por isso, Bachelard critica a metáfora como ideia estereotipada, não é a gaveta que importa, mas sim o móvel como manifestação da inteligência. O armário representa as lembranças da cozinha, do apetite e dos sentimentos, já nos cofres estão as lembranças puras

e incomunicáveis. É justamente esse o espaço da solidão, o de encontrar consigo mesmo, de guardar seus segredos em suas gavetas. Em *El sentido del espacio*,

> O móvel ordena, salva, divide, expõe. É mais do que uma utilidade ou uma coisa no espaço. Seu personagem cativante vai além dos limites do utilitarismo. O inútil pode ser útil e vice-versa. Móveis definem o espaço, o modelam, lhe engrandecem ou envelhecem. (CISNEIROS, 2006 p. 14).

Sobre o valor daquilo que é mais luminoso, não é a toa que as grandes ideias são simbolizadas por uma lâmpada acesa. A própria ideia da lâmpada é como uma florescência do devaneio, que surge primitivamente na chama da vela. Nisso, o calor e o fogo que iluminam a casa funcionam com a luz da consciência que, antes, como vela, ora se acendia e ora se apagava, simbolizando a própria meditação sobre a vida e a morte.

É por isso que uma exaltação de dois mundos é tão presente em Bachelard, a partir dessa relação de contrários em uma espécie de união, por meio de uma chama. A vela que ilumina os objetos poéticos da casa, esconde outros, mas é a luz que protege os habitantes da casa na noite que cria a consciência do que é familiar. Este é justamente o limiar entre os dois mundos, anima e animus, luz e sombra, ser e não-ser em unidade.

"A casa iluminada é como uma estrela no meio da floresta" (BACHELARD, 2003, p. 89), visto que ela é a clareira do viajante perdido, na janela da casa se vê o mundo. Sua luz das fenestras mostra a janela como um olho aberto: é a moldura das visões. De fora, é como um pequeno quadro da intimidade, por isso, uma fenomenologia da janela revela justamente o processo de interiorização do exterior. Se é feita de vidro, demonstra a transparência da visão. Em uma topoanálise, ela demonstra a condição humana de cada indivíduo com a perspectiva ou o horizonte em que se encontra o seu ser.

Se o *lebenswelt* é o mundo da vida que ele enxerga, nada como ter um bom horizonte sob a sua janela, pois nele se revela a possibilidade de habitar a natureza em sua variedade. Bachelard sugere, então, três mundos examinados pela visão fenomenológica: *Umwelt, Mitwelt* e *Eigenwelt*, respectivamente, mundo ambiental, inter-humano e pessoal. Para cada um desses há uma espécie de poesia. Na primeira, há uma poesia cósmica e elemental: elas geram uma felicidade demiúrgica da criação pela sua ontologia pessoal; na segunda, o *mitwelt* é considerado um sociodrama de uma poética marginalizada e; na terceira, o *Eigenwelt* um psicodrama de uma poética existencial. Essa dramaticidade, segundo Bachelard, exigiria um livro inteiro para discutir esses conflitos mundanos da *daseinanálise*.

Esses diferentes aspectos existenciais permitem retomar o curso da existência de cada indivíduo por meio de suas relações com o mundo. Algo que se dá quando se sai da casa, ou talvez quando se sai do quarto, por exemplo. A topoanálise quer entender que, em uma mesma casa habitam outros seres, que em cada canto há um espaço para o imaginário, para aquilo que ultrapassa a razão.

Desse modo, janelas e portas se constituem como a exteriorioridade fenomenológica, porão e sótão, a estruturação desse espaço. A escada[75], a via topoanalítica de ir de um ponto a outro. Restaria, em vista disso, uma análise mais minunciosa ou miniaturista desse espaço da interioridade. Sobre essa questão, Bachelard indica que a miniatura é onde os valores se condensam e se enriquecem. Afinal, o que somos nós além de miniaturas nesse imenso universo? Bachelard se refere inicialmente a miniaturas literárias, como objetos fenomenológicos. Depois, mostra que o poeta vigoroso deve ter uma capacidade de minituarizar as imagens para mostrar o grandioso.

A felicidade de um pequeno espaço é uma topofilia, reduzir planos em escalas menores nos faz ver a realidade que há nos brinquedos. A miniatura serve de fecho para os valores imaginários, eis a importância dessa dimensão. “Os valores se engolfam na miniatura. A miniatura faz sonhar” (BACHELARD, 1993, p. 160), a velocidade das imagens na sua multiplicidade exige uma lupa para o reconhecimento dos objetos familiares, que permitem, fenomenologicamente, a entrada no mundo do indivíduo. De modo paradoxal, a miniatura é a morada da grandeza. Diferente da observação científica e microscópica, a observação das miniaturas psicológicas exerce a supresa da imagem pela primeira vez: o pequeno contém o grande.

3.4 ARQUI-TEXTURA

> Por isso, como acontece com frequência, até mesmo os ensaios de Bachelard são transformados nos pré-textos do leitor-arquiteto, chamados a corresponder ao seu ser existencial - aqui. Você quer ou não, na verdade, você não pode desistir de viver no lugar onde somos entregues. A arquitetura do sujeito requer partir de nós mesmos e

[75] Entendemos, de certo modo simbólico, a escada como a própria fenomenologia em Bachelard, visto que permite transitar em diferentes espaços topológicos, segundo COURBET (2011, p. 33) "A casa de acordo com Bachelard é lida verticalmente, desde a adega até o sótão. Ele fala de uma casa "terceira" e da "quarta", de acordo com o número de piso (s). Mostra a diferença sentida entre o adega e sótão e descreve os espaços da casa de cima para baixo. Com esta noção de verticalidade vem o tema da *escada* que traz as ações de "subir" e "ir para baixo" que Gaston Bachelard distingue fortemente [...] A adega é descrita como o canto escuro para ocultar seus segredos, o sótão é um chamado para o voo, é o vizinho do céu, o imaginário, o sonho. Na descrição bachelardiana, é importante que a casa se estenda verticalmente, isso permite ampliar a dimensão sonhadora dos espaços ".

> de formas éticas capazes de pensar novas configurações de significado e novas geometrias de intimidade. (MALPANGOTTI, 2004, p. 7).

De acordo com tudo que já foi abordado até então, vamos começar este subcapítulo analisando a poesia subterrânea de Gaston Bachelard no contexto arquitetônico, esta poesia que possui os valores essenciais da área de terras protegidas. Isto porque, o espaço subterrâneo é o lugar onde ele converte o jogo dos sentimentos e desejos das reflexões do subconsciente.

Ao lembrarmos que a casa, no autor mencionado, consiste em sótão e porão, da cava por onde ela é construída, nascem coisas sublimes, misteriosas e inconscientes. Assim, do ponto de vista dos espaços enterrados há, também, uma análise da arquitetura importante, tanto em seu caráter simbólico, quanto do ponto de vista da defesa e proteção, propostas pelo filósofo.

Ao promover uma dialética entre o interior e o exterior, o teórico baseia-se em um entre fechado e aberto, dentro e fora, o que gera uma direção bolha do que ainda está lá, para um cosmos semi-aberto. Se se compreende que, quando as extremidades exteriores devem começar dentro, no entanto, ambos são infinitos. Este contraste entre a pequenez e grandeza, a finitude e o infinito. Em *Gaston Bachelard ou la joie d'habiter (2017),*

> (Da oposição do interior e do exterior, do aberto e do fechado, mas também do início do espaço como plano) e, inversamente, no estudo positivo do espaço objetivo, o que resiste e continua a se convidar, certamente no modo de obstáculo epistemológico, é esse o espaço íntimo, o mesmo espaço dos sonhos (PIERRON, 2017, p. 83).

Assim, para a fecundidade do pensamento e, com sua íntima topologia, Bachelard vem sendo apresentado a arquitetos, que observaram o espaço humano nos dispositivos do biomimetismo[76] com as construções da natureza. Em *Lecture de Gaston Bachelard [Re]Découverte de la maison onirique (2011),*

> De certa forma o habitat descrito por Bachelard pode ser criticado pelo desenvolvimento sustentável. [...] penso que, no entanto, já existem muitas situações em que os sonhos e o desenvolvimento sustentável podem coexistir: muitas pessoas não desejam abandonar seus sonhos de casas individuais, mas construir casas ecológicas (COURBET, 2011, p.75).

Nessa ponte entre o sonho e o sustentável, o projeto epistemológico de Bachelard leva-nos a pensar sobre o espaço do "entre" topológico, o geométrico e da ordem choramática (do *Chôra* discutido anteriormente como o "onde"). A ordem geométrica trabalha para acumular o espaço de uma realidade que tem a existência de uma ontologia particular, ou seja, é uma ordem contra-intuitiva, desde que o espaço possa ser habitado ou sustentável; a ordem choramática,

[76] Se consiste em como imitar a natureza por meio da arquitetura congregando disciplinas que vão da engenharia até a agricultura, aplicando os designs da natureza de uma maneira biônica. Pode-se dizer por exemplo que Leonardo da Vinci já praticava esse biomimetismo em seus projetos.

no sentido platônico do negativo da ideia, se dá como aspecto de uma área que abarca esta última, prescedendo qualquer construção. Eis então o ser e o não-ser da arquitetura, a ordem topológica entre a matemática e a ontologia, é um tipo de estudo de caminhos possíveis entre os espaços, na direção de uma topoanálise. Em *The logic of Imagination in Architecture (2010),*

> Durante o curso de sua investigação, Bachelard introduz a noção de *Topoanálise*, um estudo psicológico sistemático dos locais de memória localizados, os lugares em que vivemos nossas vidas íntimas. Assim, a *topoanálise* é uma investigação dinâmica sobre o imaterial, as fundações ou da nossa biografia do espaço através de uma interpretação das imagens ocorridas durante o devaneio. (REED, 2010, p. 52)

A poética de Bachelard sobre o projeto de espaço é uma espécie de arqui-textura, ou seja, "A espacialidade é textura antes de ser texto, a imagem material, antes de ser narrada, e, se negarmos a dizer, a arquitetura é uma 'arqui-textura'." (PIERRON, 2017, p. 87). De acordo com Lefebvre, há um mesmo desenho do espaço em que

> Arquiteturas podem ser chamadas archi-texturas, tendo cada monumento ou cada edifício com seu ambiente, seu ambiente, como a área povoada e suas redes, tais como a produção deste espaço. (LEFEBVRE, 1974, p.100).

Mas o que seria a aplicação desta textura poética na arquitetura? Na verdade as grutas e cavernas são as naturais, as texturas primeiras onde o homem vivera suas redes de produções de espaço. Nestes lugares haveria um sonho e, sobre a arte rupestre ele praticara o devaneio, canto no qual o ser humano encontrou suas raízes e a substância do ser em fluxo.

Percebemos, na arquitetura das texturas subterrâneas, uma forma de superar o nível de engenharia estrutural, tornando-se manifesta uma arte natural biomimética. Com efeito, Bachelard se aproxima dessa percepção de que muitas catedrais são inspiradas por cavernas, por exemplo, principalmente por causa da similaridade entre o estilo gótico e estalactites. Nessa direção, em *O direito de sonhar,* o filósofo nos diz que uma "catedral se torna uma esponja de luz, que absorve em todos os seus fundamentos e em todos os seus ornamentos" (1970b, p. 38). Assim também se dá a relação entre o salitre das cavernas, com uma forma de arquitetura esponjosa, esculpindo a pedra a partir da relação que possui com a água, deixando o sal, outros minérios e/ou formas de vida como plantas e insetos, revelarem a luz na escuridão.

Nota-se que, em *A poética do espaço,* Bachelard sugere uma imagem estranha quando diz que a imagem do Quasímodo (um ser humano, e por isso uma 'casa' em certo modo) unifica o ovo, o ninho, a casa, a pátria e o universo. "A imagem bachelardiana da igreja de Notre Dame de Paris veio à mente e passou a controlar o seu habitante Quasímodo a tal ponto de constituir com isso uma unidade" (KRUML, 2010, p. 32).

No entanto, é a realização humana de uma obra arquitetônica como uma catedral que nos remete a uma caverna[77], onde o sagrado manifesta-se principalmente através relação geométrica entre superfície e profundidade. Em *Poética arquitectônica subterránea*,

> Aparentemente na arquitetura subterrânea, as barreiras geométricas são obviamente poderosas, mas a experiencia e casos existentes comprovam que não é necessariamente assim, a geometria é uma arma que, muitas vezes, é levada a uma integração muito mais simples numa conversa entre o fora dentro, e o que não se dá em algumas arquiteturas da superfície (GALLARDO, s/d, p. 52).

Para Bachelard, o movimento de saída de dentro para fora é um devaneio do medo e do perigo, por conta da necessidade de proteção, pelo fato da sensação e a percepção espacial do interior ser diferente da externalidade. Então, é a perspectiva de construção horizontal que interessa à arqui-textura, é como se a descontinuidade atuasse na produção da estruturação do espaço pelo sonho. A partir dessa perspectiva, o desejo humano nasceu para descansar, enquanto o homem é criação do desejo e, a ordem topológica dos abrigos é chamada pelo viés dos espaços com afetividade, ou seja, a maneira através da qual cria-se um sentimento por um local. Nesse sentido, a unidade entre objetividade e subjetividade é dimensionada pela casa imaginária[78], habitada pela capacidade humana de transformar os espaços pelo biomimetismo, repouso como horizontalidade e vontade como verticalidade.

No relacionalismo aplicado à arquitetura, não é o homem que cria a casa, esta é que irá construir o homem para sua sobrevivência. Com ela ocorre o mesmo evento da concha e das cascas, o ninho com suas palhas representa o devir da criatura. Parece que quando Bachelard havia escrito sobre as máscaras, em *O direito de sonhar*, o mesmo pensamento de ser e re-criar-se a cada instante por uma máscara que se adapta a sua vontade, é também aplicado à concha como um tipo de armadura que externaliza sua luta com o mundo, sua *ex-sistência* que resiste enquanto contranatureza.

No mundo, é importante ressaltar sua antinatureza. "É esta presença difícil e incompreensível, mineralidade que dói, vegetalidade que se agarra, vitalidade indiferente à integridade do ser vivo. Em certo sentido, o mundo é um antinatureza " (LIBIS, 2000, p. 55).

Bachelard usa o termo << contranatural >> (*cf.* BACHELARD, 2001a, pgs. 38, 39 e 40) para expressar um processo destruidor do empirismo como desejo, o de dominar a natureza pela

---

[77] "A caverna de Lascaux Chauvet ilustra o que Bachelard chama da função sintética e criativa da imaginação" (REED, 2010, p.17).

[78] "Para Bachelard, praticar a arquitetura pode ser semelhante à leitura, para que possamos ter, com base em que nos é oferecidas para imaginar o futuro, para continuar com nossos sonhos, o mundo que queremos ter". (COURBET, 2011, p. 67).

luta natural contra ela mesma. O mundo não conhece sua natureza, na verdade ele vai além da natureza, porque o pensar lógico e dedutivo existe para uma fenomenotécnica purificadora, que isola a grande complexidade da estrutura infinita da vida.

Ao mesmo tempo, as alegrias do habitar um lugar tornam-se uma emergência, em que o homem "sente o mundo e experiências no seu cosmo íntimo. Isto não é um oxímoro, ou preferir mais, o oxímoro é que investe a tensão do espaço que nos infinitiza ao mesmo tempo que nos protege" (PIERRON, 2017, p. 107). O aspecto paradoxal desse oxímoro é a superação da angústia, da não proteção. Contudo, é esse canto do nosso mundo que chamamos casa, assim como é nos cantos de nossa casa que encontramos a solitude como calma e repouso do devanear.

> Bachelard se concentra nesses pequenos espaços que são os "cantos "como portadores de sensações de intimidade. Para ele, o homem procura na casa a oportunidade de "aconchego", encontrar o significado abrigo ou cabana: a proteção e o bem-estar relacionados a esses espaços. O canto é visto aqui como um espaço em que investimos. Responde ao nosso desejo de isolamento, calma, imobilidade. (COURBET, 2011, p.39)

E do canto para o mundo, para a natureza, Pierron consegue traduzir claramente o sentimento bachelardiano,

> O lugar onde está localizado é um lugar onde nos encontramos, explicar esta forma de arrancamento é viver uma contagem regressiva nostálgica. A poética do espaço mobiliza a imaginação material, que espacializa e singularmente a cosmicidade enquanto sentimento de estar em casa até nas texturas singulares (água ou desertos do país, país de granito, terra de madeira). (PIERRON, 2017, p. 108).

Encontramos uma abertura e conexão com a topofilia, enquanto o espaço é íntimo posto para fora de seu pensamento e consegue habitar topofilicamente o planeta, amando até o seu desconhecimento. No jogo de labirintos, no espaço íntimo em construção, a arquitetura se revela como uma arte de desenhos silenciosos que se desintegram na sensação do espaço e suas vacuidades. A relação entre a espacialidade e o vácuo se evidencia como um fenômeno da realidade e, não, de representação. Desde que o mundo é compreendido assim, o valor de sua existência é autônomo. Tanto que a luz, a sombra, o silêncio, o cheiro e até mesmo a temperatura são elementos fundamentais para essa arquitetura das texturas, que é mais do que uma engenharia de massas e estruturas.

Podemos encontrar, na ideia do vazio, a causa da conversão dos conceitos arquitetônicos nessa simbologia ontológica da tradução, ou seja, como o tempo é um problema ontológico entre a duração e o instante. Se o arquiteto é um tipo de Demiurgo do vazio, claro que ele também unifica o tempo e o espaço por uma incógnita entre a descontinuidade do instante e a

duração da memória. Dessa maneira, faces e superfícies são acontecimentos nascidos do vazio, com uma liturgia para entrar no interior do espaço.

Curiosamente, Bachelard não gosta dos edifícios, especialmente dos apartamentos (provavelmente por ter de viver em um espaço de aproximadamente 15 m² quando foi trabalhar na Sorbornne). Ao mesmo tempo, vemos que edificações são muito úteis em países emergentes, onde os problemas espaciais com as intempéries e enchentes se dão na relação entre duração (edifício) e instante (casa)? Sem deixar de lembrar que as grandes torres estão nos países desenvolvidos como ostentação simbólica do poder de tomar os céus. Será que continuamos nessa tentativa de alcançar o céu, preencher um vazio que teria, na verdade sua chave no subterrâneo? Em *A dialética da duração* Bachelard afirma que o nada, enquanto vazio, nos leva a um fato contra-intuitivo, tanto que

> a palavra vazia, tomando o sentido do verbo esvaziar, corresponde à ação positiva. Um palpite bem educado concluiria que o vácuo é simplesmente o desaparecimento de imagem ou feito de um material especial sem nunca se poder falar de uma intuição direta do vazio. (BACHELARD, 1994a, p. 21).

O verbo vazio, de acordo com Bachelard, é habitado por causa da radiação. O vácuo é como um obstáculo que provoca uma ruptura. Tanto é que ele prepara a recuperação e ajuda a compreender este destino.

> Pergunte ao vácuo entre instantes sucessivos que caracterizam a evolução da psiquê, quando até mesmo o vácuo seria apenas um simples sinônimo da diferença dos distintos momentos. "A necessidade metodológica de dar intervalos também é reforçada por uma razão metafísica" (BACHELARD, 1994a, p. 82).

Assim, a diferença nos momentos de repouso e vontade, a diferença entre a escultura e a arquitetura, nos levam à arqueologia de que ambos compreendem a escavação da terra como elemento essencial de suas atividades. De acordo com Bachelard, a escultura é o sonho que causaria a materialidade em uma subjetividade. Na sua superfície do ferro bruto e do cosmos material, pela vontade, o escultor encontra a cura da pedra, importa a força essencial do ferro reanimado, nesse sentido, o ferro também é a arqui-textura da estrutura material.

Nós acreditamos, como Bachelard, que entender o vazio como um despreenchimento da forma bruta da escultura, é proporcional a entendê-lo como uma forma de prencher um espaço

interior arquitetural. A arte da arquitetura cria um vácuo[79] por encher o *vão*[80] do tempo entre partições ou durações.

> A poética do espaço tem um lugar especial na mente dos arquitetos porque buscava congelar e analisar as imagens efêmeras. Bachelard, com sua própria experiência em epistemologia, relacionou o problema nesse sentido, o pensamento de Bachelard ainda é relevante hoje - não estamos tentando misturar a tecnologia com mais abordagens sensoriais e mais sensíveis? (COURBET, 2011, p.65).

Bachelard busca re-mitologizar o espaço íntimo contra o positivismo lógico e o funcionalismo, que fazem da arquitetura uma maquinação dos valores espaciais. Para ele, a tecnologia avança somente por ver as oportunidades de tornar os espaços úteis e ocupados, perdendo o aspecto humano do ser. Por isso é importante ressaltar a importância dos espaços vazios.

Ainda na transição dessa antropologia do espaço que vai relativizando os conceitos e equilibrando o que há nos caminhos por onde andamos, como aprendemos a nos orientar espacialmente por meio dos obstáculos, e em todas as dificuldades inerentes a delimitar onde estamos além do centro do universo (nossa casa, nosso ser – devido a infinitude do universo, todo lugar é o seu centro). Obstáculos como semáforos, lombadas são fundamentais para nos lembrar onde estamos, quando paramos ou diminuímos nosso ritmo (onde uma espécie de "não" nos faz desacelerar do ritmo da técnica do dia-a-dia) e respeitar os outros para chegar bem em nossa casa imaginária ou real.

---

[79] Em estudos recentes da ciência contemporânea, se comprovou que mesmo o vácuo quântico opera numa síntese entre espaço-tempo-consciência, onde a melhor metáfora para o vácuo seria como uma casa abandonada, permeada por espectros que aparecem e desaparecem em instantes. Desse modo, é como se algo permanecesse no espaço mesmo removendo toda a matéria. Para maiores informações, ler a seguinte matéria: https://noticias.uol.com.br/ciencia/ultimas-noticias/bbc/2019/05/11/o-que-existe-no-vazio-o-experimento-que-mediu-o-que-ha-no-vacuo.htm. Mas indo ainda além, há um acontecimento nessa descoberta, de modo que Zizek já havia constatado a hipótese dessa descoberta ao dizer em 2017: "Filosoficamente, o mais interessante talvez seja a noção de simetria quebrada, pois ela fornece uma resposta sobre a forma como uma coisa surge a partir do nada, redefinindo o próprio nada. O estado de vácuo ou vácuo quântico não é um vazio absolutamente oco: ele contém partículas e ondas eletromagnéticas fugazes que surgem e desaparecem num curto espaço de tempo. Quando essas (infinitesimalmente) pequenas flutuações de energia atuam sobre um sistema que esteja atravessando um ponto crítico, elas decidem o destino do sistema determinando que braço de uma bifurcação ele vai assumir; para um observador de fora que desconheça as flutuações (ou o "ruído"), a escolha vai parecer arbitrária. [...] O ponto-chave é que essa degradação é genuinamente contingente: não é que as causas sejam tão insignificantes que não consigamos percebê-las; de modo muito mais radical, as flutuações têm lugar no nível de entidades virtuais não plenamente existentes (pré-ontológicas) que são, de certa forma, menos do que nada. O insight especulativo dessa noção de simetria quebrada reside na identidade entre o nada (o vazio, o vácuo) e a infinita riqueza de possibilidades." (ZIZEK, 2017, p. 40)

[80] Para um maior entendimento dessa afirmação consultar a obra do filósofo brasileiro bergsonista Evaldo Coutinho, uma possibilidade de tradução de vão é em francês é duração (de vão temos em francês como duração).
.

No cotidiano desse não-ser de devaneios, o limite da casa se mostra então como um elemento de nossa consciência ligado a um curioso espaço: o teto. Olhamos tão pouco para ele além de quando a gente vai dormir, que esquecemos a importância dessa parede horizontal que está na raiz das concepções cosmológicas hebraicas e gregas. Olhar para o teto não parece tão interessante quanto olhar para o céu, já que para os gregos, o céu é infinito, para os hebreus o céu é um "teto". O teto metaontológico é um limite, uma borda de nossa própria consciência, de espaço quando nos viremos para o noturno momento do repouso, antes de dormir, olhamos o teto. “O próprio inconsciente tem uma arquitetura de sua predileção” (BACHELARD, 2003, p. 94)

Desse modo, entendemos que a exposição sobre a relação entre a arqui-textura do espaço nos leva diretamente a aprofundar a espacialidade da terra. Visto que a própria arquitetura desvelou que é alimentada pela relação entre vazio e preenchimento que tem como matéria prima a territorialidade. Assim, daremos prosseguimento a seguir com uma proposta que envolve uma arquitetura de paisagens geopoéticas, que procura incorporar o equilíbrio ambiental dentro da concepção de espacialidade que varia entre a imaginação formal e material de Bachelard. Na imaginação formal veremos os desdobramentos do imaginário na maneira como as culturas universalizam as paisagens, já na imaginação material, como vimos no próprio capítulo 3, vemos a deformação e o desdobramento da transformação da matéria pelo devaneio. Ambas as imaginações são fundamentais para a função da vontade e do repouso que transvalora o ser do espaço.

4. A GEOPOÉTICA DO ESPAÇO

As paisagens atravessam-se, percorrem-se, não as vivemos. Quando as paisagens nos ferem, ou nos comovem, ou nos indignam, deixam de ser paisagens e tornam-se acontecimentos.

Agualusa

A vontade[81] de transformar, de moldar o espaço, é a força de devir que se une à imaginação. Logo, a vontade tem uma dupla manifestação, a saber, uma que tenta se conservar e a outra que se expande e se potencializa e, por meio da mão e de sua capacidade de transformação e molde da terra, mergulhada na sua capacidade imaginativa, material e criadora, é que se constroem lugares na terra.

É nesse fundo de psiquismo do qual advém as imagens, produções primordiais da dimensão noturna posta por Bachelard. A imaginação precede a racionalização na medida em que é anterior ao próprio pensamento, criando imagens que transcendem a própria realidade. Por isso, seria até mais adequado, ao invés de usar o vocabulário "imagem", substituí-lo por "imaginário", visto que este concebe a imaginação como um psiquismo aberto, criador, que vai além da lógica, no qual residem as pulsões arquetípicas do ser humano, "As imagens verdadeiras, dos que vivem a vida, são aquelas em que a imaginação trabalha uma matéria e obedece um dinamismo, e é destes fatores (materiais e dinâmicos) que se controlam os componentes formais das imagens." (PARIENTE, 2001, p. 20)

O fundo de psiquismo em Bachelard se configura como uma função primordial de conhecimento do ser humano. Uma constituição que se flexiona entre as fronteiras do sujeito e do objeto de modo que, por meio de imagens, lembranças e conceitos, o indivíduo entende a si mesmo diuturnamente, ou seja, na complementariedade entre os aspectos diurnos e noturnos da vida. Seu imaginário vai se aproximando, cada vez mais, de um psiquismo junguiano[82], nessa

---

[81] Bachelard procura distinguir duas vontades, a saber, uma nietzscheana e a outra schoppenhauereana, uma que potencializa e a outra que repousa. Ele relaciona a terra com a imaginação de forças, espaço em que o homem exerce suas forças de transformação nas matérias terrestres, na madeira, no metal, etc.

[82] Bachelard foi um leitor e admirador profundo de Jung, em um texto uma homenagem à Jung de 25 de Outubro de 1955 intitulado *Imaginação Criativa* ele afirmou que integrando a metafísica com a psicologia "a metafísica torna-se uma meta-psicologia, apenas uma psicologia total expandida no homem concreto com todos esses poderes de pensamento e todas as invenções de seus sonhos pode permitir-nos lançar os problemas metafísicos do destino de homem no mundo. Portanto, pensar em imagens, razão e imaginação deve encontrar uma atividade sintética.

conexão em que o cosmos, por meio dos arquétipos da consciência, produz uma série de imagens de experiências ancestrais, não particulares a um só indivíduo. Nesse espaço psíquico em que

> Acreditamos conhecer-nos no tempo, ao passo que se conhece apenas uma série de fixações nos espaços da estabilidade do ser, de um ser que não quer passar no tempo; que no próprio passado, quando sai em busca do tempo perdido, quer 'sus pender' o voo do tempo. (BACHELARD, 1993, p. 28-29).

Dessa relação, entre espaço e tempo, é possível entender o emergir que o espaço imaginário tem em relação ao concreto, uma correlação ontológica por meio dos microespaços bachelardianos. Desvelar essa correlação é o grande desafio, pois, assim, o teórico do devaneio pode nos mostrar que a chave para o conhecimento se dá como uma pulsão humana, como uma vontade estética pela inteligência científica, de maneira que seu imaginário transforma e habita o espaço pela forma cultural de suas habitações, na relação afetiva com sua terra. Essa é a ciência primeira, que representa sua sobrevivência, sua forma de encarar as intempéries e de transformar o seu ambiente.

A terra é o próprio elemento no qual essas pulsões se dão, uma vez que, ela, é o espaço material preenchido no tempo em que, também dela, temos a dinâmica da vontade, além do sustentáculo do repouso. Dessa maneira, a terra se mostra como o espaço no qual estão todos os elementos químicos. É o telúrico, que embora pareça negro e sombrio, ainda assim é a matéria necessária para qualquer tipo de edificação natural. No entanto, a terra por ela só, acaba por ser vazia se não for efetivamente explorada e habitada.

"Uma longa tradição, desde Aristóteles, mas, principalmente com o cartesianismo dos séculos XVII e XVIII, fizeram da linguagem um instrumento da representação. Um espaço vazio de coisas. Vazio de vida" (TERNES, 2014, p. 74). Desse modo, a partir da relação entre espaço e linguagem, no contexto terreno, é como se o ser humano encontrasse a maneira de dizer que a própria natureza preenche a terra; dessa relação, se faz a possibilidade que possamos ver o espaço configurado como um fator extremamente importante a ser analisado, ou seja, no caminho do não-ser ao ser. "A ideia de vazio não supõe mais a ideia de vazar do que a ideia de cheio a de encher [...] sendo esvaziamento e preenchimento criações iguais do devir, mas Bachelard pensa muito mais radicalmente: tudo vem do nada a todo instante." (QUILLET, 1977, p. 50).

Com Jung se introduz uma verdadeira ontologia de imagens ao lado da tradicional ontologia das essências." (Ver ROCHA, 2019a).

Entre as diversas concepções, por ontologia, pode-se entender um modelo que represente um conjunto de conceitos dentro de um domínio de relacionamentos. Nessa direção, as ontologias envolvem classes de objetos, atributos ou propriedades que esses objetos têm em relacionamento uns com os outros. "São estas realidades sonhadas que requerem uma ontologia que, em '*A poética do espaço*', Bachelard enuncia como 'ontologia direta'" (*Cf.* ALMEIDA, 2003, p. 25).

Nesse sentido, Bachelard funda uma ontologia baseada, diretamente, nos espaços concretos, diferente de boa parte dos ontologistas modernos, que estavam preocupados com o tempo. O filósofo reduz o tempo em instantes para, com isso, abrir espaço para instantes de rupturas, que tragam novidades, que gerem devires ou devaneios.

A própria noção de devaneio, no autor mencionado, já provêm de uma ontologia entre o ser e o não-ser. O devaneio é o devir onírico, o vir-a-ser da própria liberdade de sonhar, pois o ser é um pensamento negativo, ou seja, ele antecede a clareza. Assim, o devaneio é a própria positividade que se sucede ao cogito do sonhador, no espaço puro do onirismo ou do não-ser.

4.1 PAISAGENS E CAMINHOS

> Bachelard não negligenciou a paisagem em seus sonhos, ela foi o tema de sonhos da infância ou poeta, ele a leu como um objeto de uma representação, especialmente na gravura. A paisagem não é dada para ele imediatamente, mas mediatizada por representações. A paisagem, dita natural, já é uma construção como as relações entre Bachelard e, Roupnel a lembram insistentemente. Toda a paisagem é dada na mediação das imagens, numa hermenêutica da representação da paisagem. (PIERRON, 2010, p.101).

Apesar de Bachelard ter dedicado pelo menos um texto às paisagens, foi num rápido capítulo de *O Direito de Sonhar* intitulado *Introdução à dinâmica da paisagem* que sua homenagem ao artista Albert Flocoon pretendeu-se estabelecer nos movimentos da gravura da paisagem. Nesse sentido, ele considerou que "a paisagem do poeta é um estado d'alma" (BACHELARD, 1994b, p.52). A paisagem é um ímpeto da imaginação e, consequentemente, da vontade que suscita as forças que promovam as formas.

"Não sabemos onde fica o ponto de partida das duas hipérboles, a hipérbole do olho que vê demais e a hipérbole da paisagem que se vê confusamente sob as pesadas pálpebras de suas águas adormecidas." (BACHELARD, 1993, p. 213). A paisagem não pode ser um cenário aberto, ela é fechada junto à impenetrabilidade da natureza, pode ser contemplada e até mesmo

sonhada. Tal ímpeto se contrapõe justamente às paisagens filosóficas trabalhadas pela maneira do filósofo ver o mundo. Bachelard, em *A terra e os devaneios da vontade* provoca:

> A paisagem do filósofo, a paisagem pensada, é plana, sistematicamente plana, gloriosa às vezes por ser plana. Estranha dominação metafísica do mundo, que não toma consciência de si senão quando o mundo está longe, diminuído, empalidecido, negado, perdido! (BACHELARD, 2001a, p. 57).

Esse impulso de hierarquizar os traços e os planos não pode ignorar a ação da intervenção do homem no mundo, tentando canalizar a desordem, sem constatar que *caos sive natura*. O respeito a esse caráter da natureza nos faz lembrar os tais caminhos nos quais Heidegger pensava, ou seja, os caminhos da própria natureza, que geralmente um caçador ou um nativo decifram, pelos quais a água abriu suas próprias trilhas e nos quais podemos adentrar com cuidado e respeito. Contudo, a planificação e devastação da paisagem natural nos parece levar a ações cósmicas, de reações incalculáveis.

Bachelard chama de *complexo de Júpiter*[83] esse intento desmedido, em que o orgulho e a modéstia passam por uma felicidade de coleção de paisagens. O teórico relembra que ao invés de sermos turistas que passam, lançando flashes aos lugares, deveríamos ser gravadores de paisagens, ou seja, procurarmos uma forma da imaginação dinâmica registrar a lição da paisagem, no seu reino de movimentos de forças compreendendo o espalhamento que há entre a paisagem que contemplamos e nós mesmos "sendo" em nossa transitoriedade geopoética.

Nesse sentido, temos que ser poetas da paisagem, porque a paisagem é em si um poema[84] no qual a superfície da terra se expressa, visto que "A planície é fugidia — é um movimento de fuga que, sob suas paralelas amontoadas, varre, dissolve o horizonte. Assim acaba o mundo: uma linha, um céu, nada. Ao longe, a terra não trabalha. Tudo então se aniquila." (BACHELARD, 1994b, p. 60), o gravador da paisagem é um lavrador da palavra, ele está em comunhão com suas ferramentas para exprimir as diversidades de cores, sentimentos e

---

[83] Segundo Luzia Silva (2013, p. 154) "O complexo de Júpiter está relacionado com as pessoas muito orgulhosas, [...] o orgulhoso somente ficará satisfeito ao tornar-se senhor de um universo; a questão do orgulho como uma questão primitiva ganha dimensão e se torna uma questão misteriosa".

[84] "A arquitetura do poema da paisagem, seus ritmos e correspondências misturam texto e textura material. Constrói um caminho de hermenêutica do eu e do mundo, colocando o homem na junção do sujeito e do objeto, cultivando um sentimento estético original. Aprender a decifrar a paisagem como uma sentença poética, é dizer que a *land art* nos convida a não fazer o impasse do *in situ*, da experiência corporal engajada na dimensão espaço-temporal de 'Andar descalço na lama primitiva, em uma lama natural, nos devolve aos contatos primitivos, aos contatos naturais.' Sem dúvida, a diferença é grande, então entre a arte da terra deixada para a frágil descoberta do caminhante, e a arte da terra capturada, fotografada e devolvida ao museu. Na obra, cada obra é um poema que inventa uma metaforização do espaço e um território sem precedentes, dependendo do jogo com o ritmo da pedra, da materialidade gigantesca, a intimidade de uma paisagem, a surpresa de um traço deixado no chão, etc. " (PIERRON, 2010, p. 112).

tonalidades do ser. Com isso ele se antropomorfiza na paisagem, encontra ventres, seios, corpos nas linhas do horizonte. Vê o nascimento do desejo, Afrodite, nas espumas das ondas, seduzido pelas formas efêmeras à evanescência da imensidão.

Através de mar, terra, campos e céu, o bom observador das paisagens tentará encontrar os limites e continuidades entre essas dimensões. Bachelard lembra que as encostas, os paredões, as falésias, entre outros, traduzem a contradição entre essas imagens. Já o céu, o mar e as nuvens flutuando no plano aéreo, é onde se encontra o fogo do sol. Que alimenta as verduras da vida clorofílica, "o prado não é um manto - é a primeira conta da terra. Uma filosofia da vontade de poder vegetal ainda está por ser criada." (BACHELARD, 1994b, p. 65). A árvore é uma das grandes imagens da paisagem sobre a qual o autor se debruça. As árvores aéreas pelas quais se encantam as gravuras de mitos, expondo pessoas que se tornaram árvores, são grandes símbolos do onirismo vegetal.

"A multiplicação das paisagens óbvias em paisagens complexas é da ordem do infinito. Ao mesmo tempo, a paisagem primeira vai se tornando gradativamente uma 'ilusão' perdida" (LEMOS, 2001, p. 120). As formas de representação da paisagem giram basicamente em torno das formas visíveis da geografia, ou seja, de uma região ou país e as atividades terrestres de um determinado espaço. Pretendemos, a partir dessa segunda abordagem, expressar a rápida noção bachelardiana de paisagem. Com isso, nos afastamos de concepções geográficas e urbanísticas e nos focaremos em uma paisagem que, por meio da experiência metaontológica, distorcem a constituição de um realismo ingênuo e permitem adentrar a dinamologia da transformação, da natureza *versus* ser humano.

Logo, a partir do que foi visto, a paisagem bachelardiana é justamente a perspectiva de transformação imaginária e poética das atividades constitutivas dela. Pela força da imaginação, a visão paisagística é combinada como uma topoanálise, o que nos leva a seguinte pergunta, como se dão as condições de viver dentro das paisagens e que paisagens são essas? É justamente a transformação do lugar como topofilía, ou seja, espaço feliz de nossa própria intimidade como paisagem, que esta representa a formação da vida, em seu valor ontológico na valorização do mundo e na sua relação com a alma humana. Isto porque a paisagem é tanto interior quanto exterior, pela ação do espaço construído e trabalhado no entrecruzamento entre cultura e dinamismo da imagem. É nisso que o homem reage e resiste contra a própria natureza e/ou terra. As cores da paisagem servem para equilibrar e harmonizar o homem na medida em que habitam e valorizam o ser da terra.

O viajante apreciador deve ter como uma ação aditivada de seus caminhos, a atividade de trabalhar as imagens em sua viagem imaginária, celebrando a paisagem na participação com o cosmos, um pouco como pintor, um tanto quanto poeta, em uma relação entre a sua consciência de ser e um personagem em estado de espírito.

> A paisagem dividida, dispersa, reunida, está relacionada intimamente com o dinamismo da vontade e também se apresenta com suas nuances. O desejo de criar um mundo novo, desejo de buscar um lugar no mundo para se esconder, nostalgia por uma viagem em um terreno enorme, como o sonho, são motivos voluntários à paisagem. (KIM, 2017, p. 11).

É aí que se desdobram a consciência da grandeza íntima, nas tonalidades do ser e na vastidão de si, ou seja, na manifestação da imensidão. Eís aí onde o horizonte manifesta a espacialidade da paisagem. Essa é sua intensidade, quando o espaço exterior perde o seu vazio e, no preenchimento deste, se revela o ser da paisagem. É desse ser-no-mundo que as rupturas da paisagem, ou seja, seus processos erosivos do não ser e, suas formações geológicas de eras passadas, mostram a dificuldade de compreensão dessa problemática.

> A cadeia da paisagem imaginária cria os índices heurísticos para facilitar o acesso ao mundo. Neste mundo, onde não estamos longe, é tudo muito perto para que um objeto específico (um núcleo, uma pedra, uma flor, a areia) faça com que nós possamos entender este mundo. Esta leitura da paisagem vincula-se ao mundo íntimo e o mundo exterior. Então aqui está este teorema: ler a paisagem, é ler o mundo. (KIM, 2017, p. 13).

Ler o mundo enquanto floresta, deserto, montanha, riacho, é isso que Bachelard atenta em suas poéticas dos elementos. São diversas as antropomorfizações que ele faz, quando diz que os lagos são olhos do mundo, as cavernas ouvidos ou, os ventos, sons da boca da mata. É interessante que tal poética já é muito comum entre índios e pescadores, que diziam que o rio tem uma cabeceira, braços e afluentes, mas que também ao final desemboca no mar.

O filósofo em questão considera essa universalidade do imaginário como um sincronismo vivo da trans-subjetividade da imagem. Para ler a paisagem é preciso se distanciar de seu território, ou seja, fazer o movimento de estranhamento do espaço da sua intimidade, para ter acesso ao sublime e a como ele anima o nosso cosmodrama no entre-ser de sua condição. Nesse sentido, a paisagem perdeu o sentido das forças nascentes, pois não é mais signo de uma força, de uma terra que é um repouso e que não repousa nada.

Os signos e os símbolos da terra são a segunda região ontológica, após a casa, na contradança das imagens que misturam amor e trabalho. Mesmo com o mundo destruído, os seus pedaços quebrados ainda não podem aniquilar o dinamismo, precisamos, portanto, procurar por novas paisagens.

> A partir daí, a paisagem em que cuidamos de um lugar torna-se a expressão viva e global de nossa evolução interna. Nas esculturas e reorganizações dos nossos espaços, nas sombras e nas luzes dos seus relevos, leia-se as falhas e as vitórias, os tropismos e os bloqueios de nosso Eu (WUNENBURGER, 2016, p. 166).

Uma geosofia da paisagem nos leva a entender que, nos espaços, a vida e os planos naturais e artificiais aos nossos olhos nos dão um alívio, na medida em que o ambiente é qualitativamente distribuído por campos de atração. Dessa forma, o espírito da terra, em uma natureza que divide lugares sagrados da vontade de intervenção do ser humano, cria a possibilidade de uma geometria de grande complexidade, ou seja, de distâncias e de ângulos simbólicos e hierofânicos.

Nesse sentido, passaremos agora a trabalhar o aspecto geopoético da paisagem a partir daquilo que vemos ao caminhar pelo espaço. Bachelard gostava de caminhar, como relata Giroux (2013), houve momentos até peripatéticos de Bachelard ter feito uma lição do Fédon numa dessas caminhadas geralmente aos domingos:

> Os passeios reais, "as aventuras camponesas" como dizia Bachelard, ocorriam no verão, durante as férias. Nosso amigo tinha muitos métodos: ele acordava às 4 ou 5 horas e trabalhava duro a manhã inteira, a tarde sendo reservada para a caminhada. [...] Bachelard liderava a marcha em uma conversa muito variada que nos animava. Ele falava sobre seu trabalho, sua leitura, as dificuldades que enfrentava, seus projetos ... e ele recordava memórias. As questões atuais não eram esquecidas; ele tinha os pés no chão e estava muito consciente da evolução dos tempos atuais. Todos os interessados e ele compartilhavam sua satisfação e suas preocupações com seus companheiros. Tudo isso com uma bondade infinita (GIROUX, 2013, pp. 107-108)

Assim, continuaremos nossa caminhada analisando os aspectos geopoéticos da mesomorfia da imaginação, ou seja, do estado entre a imaginação material e formal, onde a paisagem se torna um poema vivo a partir da capacidade de interpretação que podemos exercitar nesses passeios (*promenade*).

4.2 A GEOPOÉTICA DA PAISAGEM

A paisagem do filósofo, a paisagem pensamento,
é plana, sistematicamente plana, às vezes
gloriosa por ser plano. A dominação metafísica
estranha do mundo nunca leva consciência de
quando o mundo está longe, diminuído,
desbotado, negado, perdido!
Gaston Bachelard.

O presente subcapítulo tem como perspectiva a construção de um diálogo a partir de livros importantes, de comentadores de Bachelard, como Jean-Jacques Wunenburger (2016) e Kenneth White (1992). Sabendo que a geopoética foi um movimento acadêmico iniciado por Kenneth White, e que se tornou um Instituto com pesquisadores em diversas localidades do mundo, há uma adesão clara ao que pretendemos expressar na presente tese, tanto pela inspiração heideggeriana, como pelas passagens bachelardianas na escola francesa do espaço. Contudo, procuraremos entender, nesse capítulo, em que medida a geopoética pode ser englobada pela metaontologia, visto que seu caráter filosófico e poético possibilitará também o salto para as ontologias regionais e epistemológicas.

Nesse sentido, exploraremos algumas reflexões de Kenneth White sobre essa relação entre ambos os filósofos mencionados em *Elements of geopoetics (1992)*:

> Pode-se dizer que para Heidegger, grego antigo é um pretexto que permite-lhe se aproximar de um texto mundo originário, mas sua obsessiva arché-logia (seu etimologismo), e sua obsessão de um "poema do ser" irrita mentes mais móveis, como a de Gaston Bachelard [...] Como um refugiado da ciência, Bachelard é mais indulgente à poesia que é com a filosofia (e, diga-se, muito a um poeta). Onde o filósofo está à procura de ser (e na maioria das poesias iria encontrar uma única fantasia e psicologia), o cientista, tentando livrar-se de um racionalismo redutor, é menos radical e tem prazer em encontrar-se em uma atmosfera de intimidade sensível, repleta de ambiguidade, complicação e voos imaginativos. Desconfie de qualquer noção de "Ser-aí", Bachelard é favorável a uma espécie de um entre-ser que sabe movimentos alternados de abertura e fechamento. (WHITE, 1992, p. 171).

Nesse sentido, me parece que White está em consonância com a continuidade ou ruptura que há entre os dois filósofos, enfatizando aspectos de uma geopoética que pode trazer novos delineamentos para a presente pesquisa, enriquecendo seu aspecto telúrico. Ainda assim, abordaremos a possibilidade da aproximação metaontológica sobre Heidegger, que White assume a importância de sua topologia do ser, visto que,

> É esta noção de "topologia do Ser" que encontramos em Heidegger. Além do sujeito e objeto, o "ser" é jogado em um ex-sistencia presença (*Dasein*), em que conhece um 'disposição' (*Stimmung*) na qual não é apenas um evento psíquico interno, mas é uma maneira de ser entregue ao o mundo. (WHITE, 1992, p. 169)

Tais leituras parecem inspiradoras, uma vez que a geopoética pretende estabelecer uma relação sensível e inteligente de habitar a terra. Segundo a Profª Dra. Rachel Bouvet, isso implica literalmente em uma pesquisa de campo, em que

> Importa, em geopoética, atravessar diferentes territórios geográficos e culturais. Em seus ensaios, Kenneth White insiste na necessidade de sair, a fim de captar, graças à viagem, toda a beleza do mundo, que se encontra, dentre outras coisas, em sua diversidade, e de explorar, graças ao nomadismo intelectual, os diferentes saberes e

> as diferentes obras artísticas e literárias desenvolvidas nas mais diversas culturas. (BOUVET, 2012, p. 13).

Nessa direção, somos levados a questionar a aplicabilidade dessa perspectiva geopoética ao conceito de pancalismo bachelardiano dentro de nossa cultura. Além disso, seria importante vivenciar um pouco mais de culturas ligadas principalmente à língua francesa e alemã, para encontrar essa topologia do ser em Bachelard. Por conta disso, Rachel Bouvet ainda lembra que,

> Heidegger já se interrogava, em seu ensaio *"Construir, habitar, pensar",* sobre a crise da habitação. Examinando de perto a etimologia desses três verbos, ele evidenciava uma importante distância entre a faculdade de habitar, própria a todo ser humano, e a construção efetiva das habitações. Ele propunha, como fez Bachelard à sua maneira em *Poétique de l'espace*, se voltar aos poetas para reaprender a habitar o mundo. (BOUVET, 2012, p. 10)

Ainda nesse encaminhamento de ideias, ou mesmo na sua tensão, é talvez na geopoética que possam se estabelecer as fronteiras desse terreno, tanto quando a própria Bouvet indica essa diferença, quanto como o Prof. Dr. Jesus Vázquez relembra que "apesar de Bachelard ter certa repulsa à ideia que considerava totalmente negativa, e ao estar acorrentado ao 'ser aí'" (VÁZQUEZ TORRES, 1996, p. 51).

Nesse sentido utilizaremos, a seguir, a visão geopoética de Wunenburger, importante pesquisador bachelardiano, mas que em *L'imagination geopoïetique (2016)* consegue equilibrar muito bem a história da espacialidade poética na filosofia, se valendo, em grande, parte da teoria de Heidegger e Bachelard e, por esse motivo, consistindo como uma importante referência para a visão metaontológica do espaço entre ambos os filósofos em foco. Desvelaremos então agora como a imaginação material pode ler as paisagens a seguir.

- **As florestas**

> Para aqueles que se envolvem em um cosmodrama, o mundo não é mais um teatro aberto a todos os ventos, a paisagem não é mais um cenário para caminhantes, um cenário de fotógrafo em que o herói vem para mostrar sua atitude. O homem, se quiser provar o enorme fruto que é um universo, deve sonhar com ele. (BACHELARD, 1982, p. 11).

É importante destacar que Bachelard escreveu um livro chamado *Paysages*, em homenagem ao desenhista Albert Flocon. Nesse livro, ele trabalha com a sensualidade e o vigor metafísico da relação das paisagens com o corpo humano-animal. Segundo Wunenburger (2016), uma das representações universais do espírito da terra é a serpente, animal ligado ao

reino mineral, ela circula nos planos da água e da terra, havendo, ainda, o mito híbrido de uma serpente voadora. Contudo, em sua simbologia, esse elemento tem a imagem de *oroborus* como uma das representações alquímicas mais fortes no que diz respeito ao autoconhecimento. Tanto é que a serpente está ligada ao símbolo de ciências como as que envolvem os cursos de farmácia e medicina.

Mesmo que, filosoficamente, direcionemos a tendência de libertar-nos de crenças coletivas, a imaginação tende, então, a reatualizar o espírito da terra em animismos do imaginário da floresta. O *naturgeist* da floresta perfaz as forças invisíveis que se aplicam à psicologia das formas, por isso, se falamos anteriormente de um ponto e de uma linha, a serpente parece ser representada primitivamente como uma linha sinuosa da percepção das origens do pensamento.

O arquétipo da floresta logicamente é o da árvore e, nesse sentido, tal imagem tem uma importância significativa para a relação metaontológica do ser e do espaço, já que a árvore, enquanto metáfora da filosofia e de suas regiões tem, na terra, no alimento e no Ser, suas raízes metafísicas. "Assim, a imaginação, estudada em seu princípio dinâmico, tornará mais natural o tema aparentemente tão bizarro da árvore cosmológica. Como pode uma Árvore explicar a formação do Mundo? Como pode um objeto particular produzir todo um universo?" (BACHELARD, 2001b, p. 233)

Bachelard cita, várias vezes, o devaneio da árvore como uma estrutura do ser vegetal que convida o ser humano a assumir seu ritmo, ou seja, o de evolução do pensamento, o qual nasce como uma semente, passa boa parte de seu desenvolvimento corpóreo como um tronco e depois se expande em diversas perspectivas de planos e projetos de vida. As árvores, por sua vez, tanto enfrentam o vento, quanto o acariciam, em uma visão oriental, a árvore quando balança faz o vento soprar. Elas se põem, assim, como mediadoras entre terra e céu,

> A árvore, segundo Bachelard, oferece várias imagens para uma psicologia da vida vertical. Ela, na postura de se elevar e de descer às profundezas da terra, torna-se uma ligação entre céu e terra, o alto e o baixo, é o símbolo completo da verticalidade que, pelo devaneio da imaginação material e dinâmica, torna-se um elemento aéreo, simbolizando todas as forças do psiquismo de elevação e descensão, da angústia da queda ou da euforia da elevação, bem como o símbolo da imaginação vegetal e da altura. Nela, dialeticamente, céu e terra unem-se. (SOUSA, 1991, p. 107).

Logo, as florestas são muito mais do que um nicho ecológico e econômico que, diga-se de passagem, tende a ser cada vez mais destruído pela técnica. Elas são a própria fonte de valores imaginários do ser e de suas forças sagradas na mediação entre o visível e o invisível. Os animais da floresta, pássaros, mamiferos e serpentes são as pulsações da vida. Segundo

Wunenburger, são “formas kratofânicas[85] com localização fixa, mas que vagueiam pelo território indeterminado dos bosques, nos batimentos cardíacos da vida” (WUNENBURGER, 2016, p. 106). Nesse sentido, as árvores parecem exercer a complexidade transcendente-imanente numa arquitetura natural, que designa uma fase final de um ente que transcendeu ao ser e que agora pode se manter em sua imanência, tal movimento, portanto, caracteriza uma das manifestações das camadas vegetais que compõe a árvore: a torsão.

> Não é a forma de uma árvore retorcida que faz a imagem, mas é a força de torção, e essa força de torção implica uma matéria dura, uma matéria que se endurece na torção. Eminente privilégio da imaginação material que trabalha com palavras que não são as suas, com signos da imaginação das formas. (BACHELARD, 2001a, p. 54).

Dessa forma, os povos autóctones têm grande respeito pelas árvores, encontrando nelas a representação de espíritos da floresta. São formas de vida que podem encantar e até mesmo enganar os andarilhos. Estes últimos, inclusive, correndo o risco de serem enfeitiçados, transformando-se em árvores, após suas mortes. A floresta se constitui em um verdadeiro templo, na medida em que suas árvores, cabanas, cruzes, são sinais de que, ali é um espaço de experiências místicas, de poder entrar em contato com a dualidade deuses-mortais.

"As árvores, os frutos e as flores, como as fontes buscam a luz, buscam o sol, são 'ontofanias da luz', da verticalidade do ser. O ser floresce; esta é a mensagem das árvores e das flores ao homem" (CÉSAR, 1996, p. 131). O termo silvestre carrega em si a origem do mundo, na medida em que suas variações morfológicas são as manifestações de uma *silva obscura*, ou seja, de trevas da terra, onde o caráter impenetrável é semelhante à impenetrabilidade da própria terra. "Um tratado da paisagem desenhada só estará completo se se tratar de traduzir a tenacidade do verde, os poderes invasores da vida clorofila. O prado não é um casaco, é a primeira vontade da terra. (BACHELARD, 1982, p. 36).

As florestas solitárias equilibram o mundo, visto que produzem o oxigênio e renovam a humidade. As folhas e as raízes mortas alimentam o solo como nitrogênio, renovando constantemente a vida. Os povos autóctones que habitam nelas vivem outra perspectiva espacial, é interessante até estudar as formas primitivas arquitetônicas de ocas e locais coletivos de tribos. Esses povos, que vivem em jardins perdidos, são considerados selvagens, contudo, suas formas de organização política têm grande importância para a renovação de nossas próprias estruturas políticas, desgastadas.

---

[85] Esse termo utilizado por Wunenburger tem uma influência de Mircea Eliade, que designa o espaço do sagrado dominado pela aparência do poder, numa relação com hierofânia e epifania. Ver *O sagrado e o Profano.*

- **Montanhas**

Albert Flocon – Gravura III

"O MUNDO ESTÁ AQUI COMPLEXO: um imenso trabalho de homens que vão no horizonte, em direção às montanhas. A vontade do todo-terrestre do artista não pode ser abdicada: Flocon gosta da dureza do real" (BACHELARD, 1982, p. 32) Apesar de Bachelard citar bem menos as histórias geopoéticas das montanhas, ainda assim, é possível encontrar um valor nesses dobramentos geológicos, que se constituem em seres muito antigos, ligados à época em que a Terra ainda era pangeia. É interessante ressaltar que esse caratér pan-geo-poético designa a terra enquanto Planeta, por isso estamos sempre indo mais além em nossa abordagem metaontológica.

Entre os Hebreus, o monte Sião tem um valor de lugar sagrado, que seria o novo paraíso, já os gregos consideravam o monte Olimpo o *topos* dos deuses. Ou seja, de um primeiro paraíso que seria a selva, a floresta, emerge um lugar alto, tal como Himalaia ou as cordilheiras dos Andes. "A simbologia do centro tem um sentido mítico e religioso. Nesse espaço considerado sagrado pela tradição estão a montanha, o monte" (ALVAREZ FERREIRA, 2013, p. 38). Nesse

sentido, assim como a árvore é uma ligação entre céu e terra, a montanha também simboliza um centro.

Em *Terra e os devaneios da vontade,* Bachelard relembra que o *Complexo de Xerxes*[86], apesar de representar a tentativa do homem de chicotear a água e torná-la onda, subverte a ideia de violação da altura, através da montanha. A escalada desta pressupõe leveza, a mesma que um *Sísifo* teria em seu eterno retorno, engrendrado pela pedra. Aliás, pedra e montanha compartilham de uma mesma *arché*, dos devaneios da dureza, forjada do magma da terra, dos vulcões de onde a técnica retira o material, da forja da forma. Em *A terra e os devaneios do repouso,*

> A montanha trabalha o inconsciente humano com forças de levantamento. Imóvel diante do monte, o sonhador já está submetido ao movimento vertical dos cumes. Pode ser transportado, do fundo de seu ser, por um impulso em direção aos topos, e então participa da vida aérea da montanha. (BACHELARD, 2003, p. 284).

Os grandes picos mantêm uma dialética com as nuvens, a montanha devora as nuvens, ou sopra a fumaça da boca do vulcão. E por isso, o complexo bachelardiano mais próprio das montanhas é o Atlas.

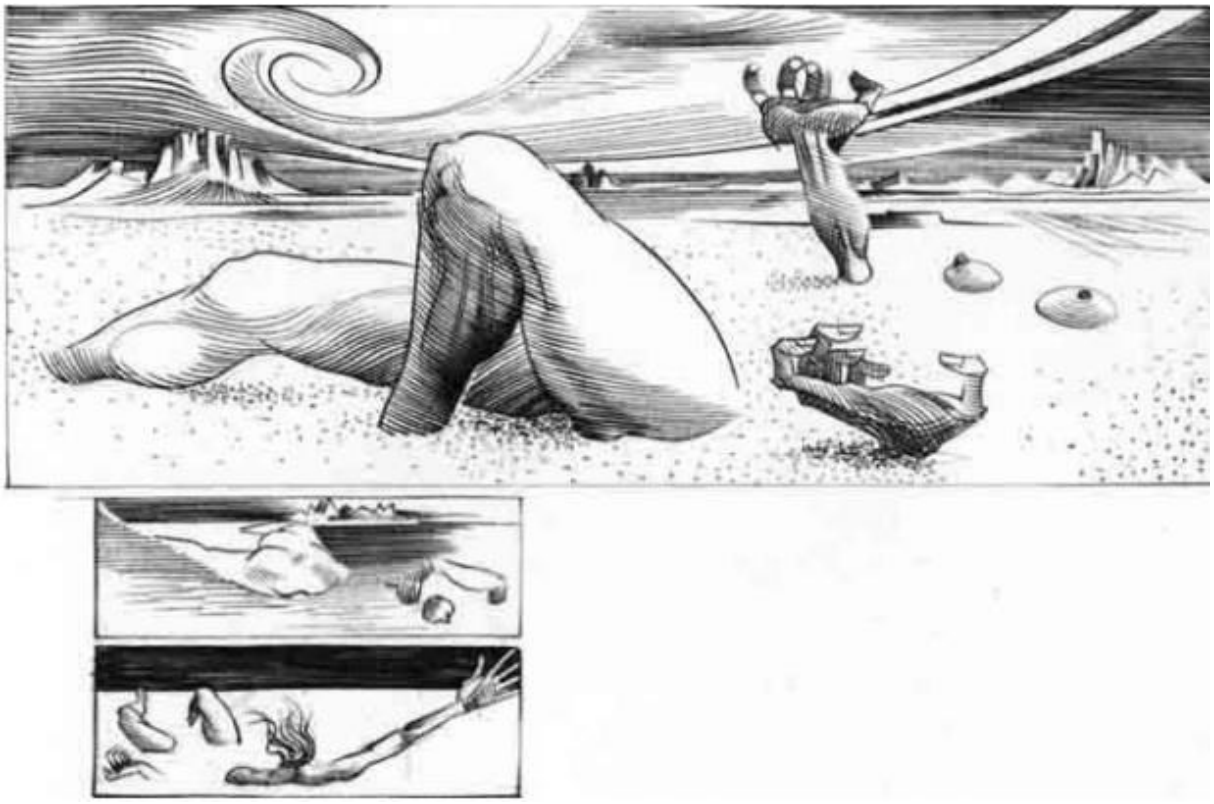
> O geógrafo sonhador - também os há - oferece-se como um Atlas para sustentar o monte. Que importa que o tomem por um fanfarrão! Contemplando com simpatia o relevo, ele vem participar, com convicções de demiurgo da luta das forças. Para bem compreender a massa da montanha, é preciso sonhar levantá-la. A montanha anima o seu herói. Atlas é um homem dinamizado pela montanha. Para nós, o mito de Altas é um mito da montanha. Com justa razão, Atlas é ao mesmo tempo um herói e um monte. Atlas carrega o céu sobre montes maciços, sobre os ombros da terra. (BACHELARD, 2003, p. 286).

Assim, se a árvore representa o ser humano transcendente-imanente, a montanha representa o centro do mundo. E o deserto é justamente o esfacelamento e a fragmentação dessa centralidade.

---

[86] Segundo Silva (2013), esse complexo se subdivide num complexo de Xerxes Aquático e outro complexo de Xerxes da montanha; No primeiro, as pessoas agressivas veem na água uma maneira de se liberar da agressividade, por meio de esportes e hobbies que estejam ligados aos navios e barcos. Já no segundo ela cita artistas que enfrentam o perigo das alturas para produzir criticas socioeconômicas em meio aos espaços urbanos.

- **O deserto**



Albert Flocon – Gravura XIV

"Vamos primeiro olhar para a paisagem de areia mortal. Variações indicadas pelas figuras adjacentes, perceberemos facilmente as possibilidades de revolta de assorear. A mão quer o sólido e, para sua consternação, procura um apoio absurdo ao vento" (BACHELARD, 1982, p. 90).

O deserto representa, fundamentalmente, a experiência de si, em uma geografia simbólica de paisagens que produzem um estado de ânimo, representa o niilismo, como já comentamos. Contudo, dele também surgem as famosas miragens, imagens ilusórias provocadas pelo cansaço e a ilusão calorífica em meio as areias quentes.

> Ao contrário do lugar habitado, cheio de valores humanos, o deserto é definido primeiro como um lugar onde não se pode estabelecer. Estamos muito longe daqui do devaneio do lugar, estudado de perto por Bachelard em sua poética do espaço, onde é principalmente sobre o interior da casa (sótão, adega, gavetas). É apenas no capítulo dedicado à imensidão íntima que Bachelard evoca em outro lugar. (BOUVET, 2006, s/p.)[87]

[87] http://www.geopoetique.net/archipel_fr/latraversee/publications/contributions/pages_de_sable.html

Quando viajamos por lugares áridos, sabemos que nossa visão se turva diante do calor do dia, por isso é preciso ter atenção e ser forte para encará-los.

> O deserto é mais, ou até menos, que um arquétipo, um espaço vazio, em todos os sentidos da palavra, um espaço disforme, que requer a participação do sujeito, não só para polarizá-lo, mas antes de tudo para fique lá. O imaginário é convocado ao deserto, não apenas para representar suas formas, mas para possibilitar condutas. A travessia do deserto só pode ser uma ocasião para triunfar sobre o seu espaço, mas também pode tornar-se um meio paraxístico de se perder, no duplo sentido de uma desorientação e uma descriação de si mesmo. (WUNENBURGER, 2016, p. 167).

Isto quer dizer que, atravessar o deserto é a passagem do um ao outro, ou seja, é a experiência de entender face a face os limites do interior e do exterior na resistência a um meio ambiente agressivo e inóspito. Essa paisagem representa, então, rupturas interiores, descobrindo um horizonte de luz sem véus, exigindo que seu habitante seja nômade e que ele esteja, sempre, lutando contra os determinismos sociais. É justamente a imagem de um habitar errante. Em um sentido poético, o deserto que alimenta o nosso imaginário possui água, oásis e, apesar da aridez, é possível vivenciar a contradição entre vegetação e desertificação, tão paradoxal que é a retratação do fato de floresta ter um deserto dentro de si e vice-versa.

> O nômade se desloca, mas está sempre no *centro* do deserto, no centro da estepe. Para qualquer lado que se volte os olhos, os objetos diversos poderiam reter uma atenção particular, mas uma força de integração liga-os a um círculo comum que tem o sonhador como centro. Um olhar "circular" cerca todo o horizonte (BACHELARD, 2001a, p. 300).

Logo, apesar de Bachelard citar poucas vezes o deserto podemos ver, neste último, que o caráter de uma solidão niilista também possui uma característica muito importante que é ter, por todos os lados e perspectivas, o mesmo horizonte, ou a horizontalidade do mesmo.

> A poética da paisagem, então, insiste em sua linguagem para apontar para uma união onírica com repercussões práticas, em que se acredita detectar uma separação efetiva. Se, por um lado, a natureza é categorizada pela linguagem distanciadora e objetivadora da tecnociência, por outro lado a linguagem poética cultiva proximidades, reinscreve o destino do homem na grande temporalidade da materialidade. (PIERRON, 2010, p. 111).

Consequentemente, a paisagem se torna indissociável de suas possibilidades poéticas e técnicas, logo, continuaremos, nossa investigação do ponto de vista da relação entre terra e escultura partindo de como Bachelard e Heidegger admiraram mutuamente Chillida, e como isso pode reverberar na arte contemporânea.

4.3 ESCULTURA

Há vários elementos postos nessa investigação, que necessitam de um aprofundamento posterior, como a questão do ser-em-si do instrumento, bem como a da compreensão da mundaneidade para configuração da manualidade. Os aspectos da ocupação e da manualidade, que fazem parte do ser-com (*mitsein)*[88]em Heidegger, diferentemente de Bachelard, fazem com que nessa atividade exista uma tendência de perda de si, que se aproxima de uma alienação, uma vez que Heidegger talvez estivesse nos alertando para a complexidade advinda da confusão entre terra e matéria, que só pode ser esclarecida por meio da arte.

Nesse sentido, como relação entre mundo e terra, a arte acaba realizando uma importante ponte entre os dois filósofos mencionados, apresentando como ponto em comum, reflexões sobre o escultor Eduardo Chillida (1924-2002). Ao passo que Heidegger dedica *Arte e espaço (1969)* a esse artista, Bachelard dedica um capítulo de *O direito de Sonhar,* falando sobre a concepção de *Cosmo e o ferro* também em Chillida. Tal aproximação não poderia deixar de ser investigada. De modo que o inter-esse entre todos eles girou também em torno do espaço.

Nessa relação, é preciso introduzir que, para Heidegger, existem dois tipos de espaços: O *spatium,* que designaria a espacialidade da física, da matemática e das ciências em geral; e o *extensio,* o espaçar como extensão do sujeito, ou seja, das artes em geral. Nesse direcionamento, a arte surge, então, de um vazio entre o Ser e o ente, esse hiato ou entre-espaço faz parte da quadratura entre terra e céu. Ora, essa é justamente uma das semânticas encontradas na obra *Elogio al horizonte (1990)* de Chillida.

> É - como já vimos - O Elogio do Horizonte, de Eduardo Chillida (ex-aluno de arquitetura, não se esqueça), aquele arco-ponte do ar - que é aludido em pensantez sem peso no Morro Santa Catalina, no final do Barrio de Címadevilla, em Gijon. Bem, viver é um pouco mais alto e mais difícil do que morar em uma casa sob cobertura segura. Viver genuinamente é construir. E construir é existir fazendo-os crescer, para medir as coisas em que os depósitos mortais, como em uma custódia, seu próprio tempo (DUQUE, 2008, p. 144).

---

[88] O contexto do espaço com o ser-com (*Mitsein*) é justamente o entendimento de sua relação com o acontecimento apropriativo (*Ereignis*), na medida em que "O homem não faz o espaço; o espaço também não é nenhum modo subjetivo da intuição; ele também não é nada objetivo como um objeto. O espaço precisa, antes, do homem para espaçar como espaço. Essa relação misteriosa, que não apenas toca a vinculação do homem com o espaço e com o tempo, mas a vinculação "do Ser com" o homem (acontecimento apropriativo), essa relação é o que se esconde atrás do que nós, apressada e superfi - cialmente, representamos como o mencionado movimento circular ou em círculo quando precisamos determinar a arte a partir do artista e o artista a partir da arte." (HEIDEGGER, 2008, p. 20).

O elogio do Horizonte – Eduardo Chillida

Tal imensidão, encontrada na escultura e no horizonte, revela, aos olhos de Bachelard, que Chillida quer desfrutar do espaço material. Em *Elogio do horizonte*, vemos como o artista encontrou uma forma gigantesca para a abertura da paisagem e o confronto entre terra e céu, deuses e homens pela obra abstrata. Já em um sentido mais heideggeriano, essa obra daria um sentido de sagrado ao lugar que, sendo um entre-espaço da terra e do céu, permitia que a obra fosse transformada pelas intempéries do mar e do tempo.

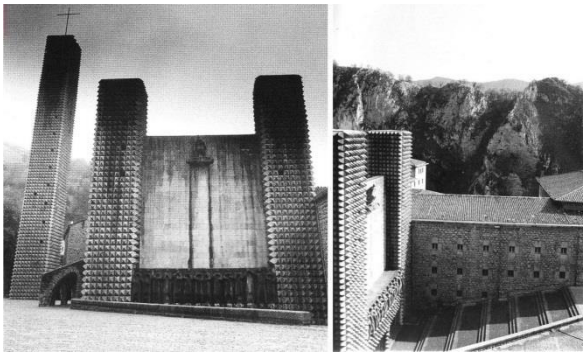
Para a pergunta que Heidegger faz em *Observações sobre a arte – Escultura e espaço* (1964) pretende-se encontrar uma resposta por meio de Bachelard. Quando o filósofo alemão nos indaga "O que significa confrontação do artista com o espaço? [...]Ele consuma [*vollzieht*] uma confrontação com o espaço. Certamente: porém, pode ele nessa consumação e por meio dela já saber o que acontece em uma tal confrontação?" (HEIDEGGER, 2008a, p. 16), a resposta a essa pergunta, parte do sentido de que a escultura é uma obra de arte que não precisa de galeria, a escultura tem o papel de confrontação com o espaço tal qual a metafísica exposta, da terra e do mundo.

O escultor, quando ocupa o espaço com sua obra, corporifica o espaço, torna-o lugar. Para Bachelard, esse processo faz com que o escultor aja como o ferreiro, forjando a massa e, nessa metamorfose, sintetizando a substância e o movimento. Ao fazer isso, desperta a liberdade da matéria e, isso, parece concordar com o conceito de Heidegger do espaçar, pois é justamente esse movimento que significa "libertar" e "tornar aberto".

> Mas chega o momento em que o trabalhador sabe que o drama terminou, que as dimensões da obra foram alcançadas. O espaço está conquistado. O escultor-forjador está seguro então de ter feito o ferro dizer o que a pedra não podia. Encontrou o segredo da solidez livre de toda inércia" (BACHELARD, 1994b, p. 43).

Bachelard encontra em Chillida um escultor de mãos revoltadas e por isso produziu o embate do corpo do homem com o mundo. O espaço da sua obra não é só geometrizado ou

mimética ou matematicamente transposto, ele martela a matéria por uma violência criativa. Para o filósofo francês, o escultor deve ouvir os espaços negativos da matéria, deve revelar os sonhos da natureza e com isso, em um duelo com o ferro, revelar a sua forma. Tanto o é, que ele cita as portas da basílica franciscana da Virgem de Arantzazu, também feitas por Chillida, como exemplo de abertura a partir do ferro, não importando, por exemplo, o fato de estarem enferrujadas, pois as portas dariam entrada para uma passagem, do velho ao novo.



Portas da basílica franciscana da Virgem de Arantzazu – Eduardo Chillida

Em *As portas da basílica (1954)* encontramos a porta voltada para ideia de força, presente na materialidade do ferro, da segurança e da proteção enquanto uma conciliação entre intuição e razão, que gera essa abertura para os entornos do sagrado. O que traz uma concepção muito original do espaço, traduzindo, além da materialidade, a própria espiritualidade. A tridimensionalidade da escultura é preenchida por espaços nos arredores. Como bem mostra *Rumor dos limites (1960):*

Rumor dos Limites – Eduardo Chillida

> Chillida, impulsionado não só por seus devaneios silenciosos, mas acima de tudo pelos seus devaneios de musicalidade, nos faz poder sentir o prazer da criação estética através dos sons emitidos da bigorna sobre a qual se está trabalhando o ferro. A partir do que diz Bachelard, criando cinco anéis que compõem o amorosamente escultura chamada Echoes, o escultor queria provocar no espectador as mesmas emoções e a mesma Imagética envolvida no momento da criação. O som emitido pelos trabalhos

> em ferro, de bater contra o ferro, por conseguinte, fornece uma força maior para o material da imaginação, enquanto o corpo a corpo com o mundo é comemorado pelos sons que carregam com eles a memória de badalar dos sinos em países pequenos e, portanto, a memória da infância na zona rural tão cara ao filósofo da Bar-sur-Aube. (BULCÃO, 2012, p. 92)

Em *Rumor dos limites* Chillida nos ensina que a elasticidade e plasticidade do ferro tem seus limites metafísicos na escavação da terra, ser artista perpassa a necessidade do contato violento, do embate entre corpos e matérias para criar uma obra realmente original. É dos sonhos que emergem da corporeidade e, que habitam o interior de cada indivíduo, que chegamos à conclusão de que

> Bachelard conclui que convidando o espectador a participar da imaginação manifestada no material esculturas de Eduardo Chillida. A mera contemplação não é suficiente antes do trabalho estetizada no ferro, quando somos surpreendidos pelo cosmos do ferro. [...] Ele terá de entender a obra sua força e sua energia, porque não é um espaço geometrizado, mas um sonho dinâmico de um devaneio. (BULCÃO, 2012, p. 94).

Tal obra parece, justamente, transparecer a manualidade, buscando tatear o mundo e seus limites. Isso dá contornos ao vazio, que ganha volume ao passo que o indivíduo deixa de vagar e situa-se no lugar da arte. Isso é o que Chillida faz, ao transformar a sua própria casa em escultura, um exemplo de habitar poético no sentido meta-artístico, que tira o aspecto anônimo do espaço. "Ao nomeá-la dessa maneira Chillida nos doou duas coisas: O mundo do artista que se relaciona com a matéria até o seu ínfimo, que escuta a matéria, e também o deixar ser da coisa, sobre o qual tanto nos fala Heidegger." (KEUCHEGERIAN, 2011, p. 69). Ou seja, a atividade da delimitação ontológica feita por meio da arte.

Nesse sentido, falar sobre essas e outras configurações contemporâneas da escultura e arquitetura, nas concepções de Bachelard e Heidegger, se fazem necessárias. Michel Onfray, por exemplo, em *Hommage à Bachelard* (1998), fala-nos sobre um materialismo poético no qual o campo, as estrelas e os perfurmes das flores e ervas o fizeram experimentar os segredos da alma e da vida noturna.

Na pequena casa, a chaminé e as luminárias sugeriam ocupar longos silêncios dos espaços sonoros. As figuras das nuvens refletindo sobre a superfície da água eram nada mais do que "Nas modulações sonoras imensas do espaço do campo normândio, [...]. Depois de um longo silêncio onde eu seria capaz ainda hoje de indicar o tempo, ele se demandou pela *La psychanalyse du feu* de Gaston Bachelard." (ONFRAY, 1998, p. 11).

Do outono à primavera, a mão trabalhava as hortas e, Onfray, se dava conta da experiência dos obstáculos epistemológicos[89] entre animismo, substancialidade, generalidade, falso rigor e observações primeiras do conhecimento objetivo. Isso o foi levando das certezas às deformações. Razão subversiva, pensamento radical, Onfray considerava que a pluralidade bibliográfica sobre Bachelard terminava por ter muitas interpretações ingênuas e moralizantes.

Nesse sentido, no intuito de promover uma interpretação original, ele propôs escrever um livro sobre interpretações esculturais desse filósofo. Longe das rupturas, contradições e antinomias, Onfray vê uma renuncia do próprio ser filósofo, como o sentido simbólico da casa natal, do sótão e da caverna. É sob essa inspiração, principalmente de *Terra e devaneios do repouso* que ele se recorda do pressuposto de 'como beber um vinho?' que Bachelard propõe em seu capítulo final.

"A poética de Bachelard expõe uma grande desordem onde as referências, as citações, as notas das palestras confundem os registros e as qualidades. Quanta maldade há em fazer das rimas ilustrações de suas intuições? "(ONFRAY, 1998, p. 18). Essa é uma intuição feliz de organizar os espaços teóricos, atravessando a desordem do mundo e, também, realizando uma crítica a Bachelard, uma vez que, este, segue uma filosofia que brota do corpo, da liberdade do devaneio, das lembranças, memórias, nostalgias das imagens mentais e dos arquétipos profundos das experiências individuais e percepções singulares.

Essa é a estética alternativa inaugurada pelo filósofo do devaneio, diferente dos marxistas, dos freudianos e dos estruturalistas, o filósofo se apoia na meditação livre

> Ele vai permitir-lhes um sentido, percepções, imaginação, vai dar as afeições arquitetônicas uma autoridade que foi suposta como um panteísmo singular - que Bachelard chama de pancalismo [...] Enfim, ele vai reconciliar a filosofia e a vida. (ONFRAY, 1998, p. 19).

Assim, nessa proposta Pancalista, apresentaremos um pouco da imagem que Onfray propõe sobre a terra e escultura por meio do artista e escultor Bernard Pagès, no debate em que toma como referência as matérias elementais. Pagès considera a terra como um elemento da fragilidade, nela, o ritmo das estações segue as transformações da natureza. A terra é o elemento feminino que contém o magma, a massa e a dupla polaridade da vontade e do repouso, ela traz, em si, um cromatismo que varia do húmido vermelho brum ao branco e cinza metálico.

---

[89] Os obstáculos epistemológicos aparecem em *A formação do Espírito Científico (1938)* de Bachelard (1996b), são fatores subjetivos, inconscientes, condições psicológicas, hábitos racionais etc. São interiores ao sujeito. Por isso e, sua obra inteira, Bachelard vai falar de psiquismo, fatores psíquicos, inconsciente, ou seja, valorizando os obstáculos no processo de retificação do conhecimento.

Ordem, caos, vontade e repouso são as qualidades de um trabalho pelo ritmo da imaginação material, na escultura que se encontra na paisagem. As contradições são desenhadas no enigma, associado à serenidade da paisagem a terra sustenta o céu, ou seja, "repousar definitivamente, é onde a vontade se anula e devêm, [...] surgirá a figura e a materialização das duas composições da razão humana, a vontade e o repouso. "(PAGÈS Apud ONFRAY, 1998, p. 27).

Nesse sentido, são três imagens que Pagès utiliza para homenagear Bachelard, nomeando-as respectivamente como "*La terre*"; "*La pierre à l'éperon*" e "*Le dévers aux fruits d'or*".

"La terre"; "La pierre à l'éperon" e "Le dévers aux fruits d'or" – Bernard Pagés

Tais esculturas, em forma de totem, seguem a linha proposta de um habitar vertical entre terra-céu, como torres da manifestação do pensamento. Elas tentam superar a limitação do horizonte, gerando, sempre, uma perspectiva do que há mais acima. A ideia da pedra e de fruto da terra relembra o que Bachelard disse em *O direito de sonhar*: "O homem é pedra, a mulher é terra. A mulher é construída com massas, o homem é construído com fragmentos." (BACHELARD, 1994b, p. 67).

A escultura é, então, um deixar ser do mundo criado, andrógino, em um tempo de recortar e circuncrever as coisas estranhas do cotidiano. É assim que elas chegam a ser coisas, conjuntando-as entre os seres divinos, os mortais e a terra. Dessa forma, retormando mais uma vez, à fala do Prof. Dr. Felix Duque, há um "'fechamento liminar' na abertura ao estranho da escultura. Esse fechamento se dá na "colaboração da mão humana e da espessura (*Dickicht*) da terra, a primeira abre brecha e a segunda queima" (DUQUE, 2008, p. 130).

Esta é a volta, o círculo, a unidade da quaternidade, de modo que a mão e o olho podem envolver-se na sua proximidade e encerrar-se no seu horizonte e, isso se dá, justamente, nas

construções onde habita a existência humana. Nessa direção, desenvolve o cuidar e/ou cultivar como um fazer crescer e salvar a terra. Ou seja, livrar-se dos perigos que impedem a entrada na própria essência terrena, algo que a escultura e a arquitetura fazem bem. Aceitando a resistência e a impenetrabilidade da terra como um lugar que habitaremos até o fim de nossas vidas:

> Tudo isso: salvar, receber, esperar e dirigir são formas marcantes de habitar. Os modos de ser do homem. Note-se que todos eles implicam um saber cuidar, como se dissesse: um ser em si só na entrega de si mesmo e na custódia pela qual o homem se abre ao ser. (DUQUE, 2008, p. 143).

Nesse sentido, ao construir lugares, se abre espaço entre o natural e o artificial. Essa mediação entre ambos é a estância que deixa o espaço aberto à quaternididade e seu entrecruzamento. Nesse contexto, as construções reúnem as coisas como a ponte de Heidelberg, que deixa a corrente em curso e garante aos mortais o seu caminho. "Lugar, sede, local e estância são dois diferentes respeitos direcionais nos quais é dado ver (como no latim *ad-espectum* e no grego *eidos*) o ente no total." (DUQUE, 2008, p. 147).

Stellen e *Herstellung* significam respectivamente estar, fazer, dar ordem e, nisso, a escultura tende a converter-se em arquitetura, em edifícios artísticos, essa deve ser a tendência do futuro, senão o habitar das grandes cidades, ou seja, viver em caixas, como Bachelard repelia.

Contudo, o modelo padrão adotado pela construção de prédios modernos, estilo caixas de sapato, ou gavetas, como se referiu Bachelard, acaba por não deixar o ser dar e fazer lugar. Isso fez da arquitetura uma engenharia da construção e não uma metafísica da estância que se exterioriza. Dessa maneira o “colocar em seu lugar” da *Stellen*, passa a ser uma "co-locação-de-postos (*Ge-stell*)" (DUQUE, 2008, p. 152) que retira a essência da obra.

Por fim, Duque sugere que é necessário uma re-torsão, é nisso que pode-se colocar a tecnologia a serviço da essência das coisas, da qualidade e do brilho, dando abertura necessária para a paisagem, como um espaço fluído e contínuo. É nisso que a terra se torna *zeitwille*, ou seja, vontade do tempo e não mais espírito, na intenção de deixar e incorporar a terra dentro de uma habitação flutuante, que contempla a natureza como espetáculo.

Assim, o físico e o metafísico parecem descartar, não as aparências, mas a imaginação diante de um espelho, denunciando o problema que as ciências materiais devem assumir, ou seja, a ideia do espaço concreto em uma topografia transfísica, já que esta varia entre a paisagem e o habitar, no sentido de des-atomizar, fracionar zonas, compatibilizar as proximidades das oposições em eixos neo-espaciais.

Apresentaremos então uma tabela que pode ser bastante esclarecedora de uma escola posterior ao bachelardismo, onde Gilbert Durand chamou de isotopia a equiparação do lugar das imagens regime noturno e diurnos das imagens.

	Régime diurne	***Régime nocturne***	
	Structure schizomorphe	***Structure mystique***	***Structure synthétique***
Conception du mouvement	Ascension, redressement. Immobilité ; immuabilité.	Descente ; plongée. Mouvement vital et lent.	Va-et-vient ; copulation. Rythme ; musique.
Conception de la matière	Solidité ; rigidité ; Régularité ; stabilité ; pureté.	Fluide ; visqueux ; chaud ; Quintessence ; nourriture.	Polymorphisme ; Germe ; Lune.
Conception du corps	Péchés ; vices ; Vision.	Avalage ; digestion ; Goût; olfaction.	Sexualité ; Kinesthésie.
Conception de l'espace	Linéarité ; espace euclidien ; Verticalité ; centralité ; Le sommet *versus* le gouffre.	Profondeur ; caverne ; Miniature ; Circulation d'échelles.	Roue ; cercle ; cycle ; Spirale.
Conception du temps	Progressisme ; démarcation ; Dépassement des erreurs.	Filiation ; Régression infantile.	Renaissance ; arbre ; Devenir historique.
Conception de la connaissance	Abstraction ; idéalisation ; Schématisation ; cohérence ; Décomposition ; analyse.	Intimité ; intuition ; sensibilité Analogie ; polysémie ; Négation de la négation.	Totalité ; globalité ; Synthèse ; dialectique ; Reliance ; interaction.
Conception de l'altérité	Exclusion ; opposition ; Antithèse ; polémique ; Clôture.	Pluralité ; profusion ; Mélange ; fusion ; communion; Accueil ; homogénéisation.	Conciliation des contraires Complémentarité; Alternance ; Trinité.

Tableau n°1 : architecture générale de la classification isotopique des images.

(DURAND, 1984, Anexo II, p. 506-507)

Esse é o sistema reflexológico da sintaxe das imagens, vemos em Heidegger uma estrutura mais sintética que de certa forma pende ao místico, ao passo que em Bachelard o místico e o esquizomorfo se sobressaem. Não nos aprofundaremos na concepção de alteridade por conta de entedermos que a alteridade na metaontologia dos espaços é o próprio não ser,

contudo, acreditamos que textos como o prefácio de Bachelard à obra *Je-tu* de Martin Buber[90] possam ser esclarecedoras nesse aspecto. Analisaremos a seguir o ponto de vista do movimento da imagem por meio da estética da fotografia e tentaremos chegar por fim a isotopia desse conhecimento que é, para a presente pesquisa, a arte do espaço.

4.4 ESTÉTICA DA IMAGEM NA ESPACIALIDADE DO INSTANTE

Imagem – não é uma alegoria
nem símbolo de uma coisa estranha:
é símbolo dela mesma.
Novalis

De acordo com tudo o que foi desenvolvido neste trabalho pretendemos fazer uma leitura do espaço da imagem, partindo de *A poética do devaneio (1961)* de Bachelard, sob a inspiração do artigo de Lyotard "A água prende o céu" (*L'eau prend le ciel*) (1973). Desse modo, falaremos a respeito da primitividade da imagem como claridade de uma lâmpada, bem como de sua complementariedade poética com o polo de uma página em branco onde se imprime uma fotografia.

"Se a imagem, em termos bachelardianos, é difícil de detectar na fotografia em si, vamos procurá-la no gesto inicial do fotógrafo que, se colocando em reação a um mundo que o solicita, encontra sua motivação no imaginário" (BARROS, 2011, p. 73). Segundo Bachelard, é nesses dois pólos que o silêncio reina pela "gravura". É do fogo que penetra a lâmpada, em forma de eletricidade, em um flash instantâneo, que extraímos a relação entre o filósofo e as reflexões sobre a fotografia. Estudo esse, que possui poucas referências, mas que por meio da teoria bachelardiana, pode criar uma abertura de valores a respeito da estética da imagem.

---

[90] "Ao tentar superar a objetificação, o encontro entre Bachelard e Buber, [...], é uma consequência da teoria da autonomia dos indivíduos como sujeitos do encontro de uma comunicação. O encontro é então uma comunicação recíproca, uma comunicação que reconhece o outro. A valorização é uma atribuição que ocorre entre as imagens e substâncias, e, da imaginação para a ética, o sentimento é levado em conta como valor fundamental. A reciprocidade se coloca então como a categoria fundamental da ética, a liberdade de ser e de escolher é o centro dessa ética. O sujeito não é oposto ao objeto e por isso não há objetificação, contudo, sabemos que isso pode ser também um obstáculo idealista. Então, para poder chegar a esse ponto de equilíbrio, a subjetividade passa a ser o ponto da auto-integração, ou talvez, o ponto da integridade." (ROCHA, 2019a, p. 127).

Nesse sentido, lembramos que, de acordo com Bachelard, há uma tensão e uma complementariedade não-sintética entre conceito e imagem. Isto porque, na medida em que esta vale mais do que mil palavras, é possível dizer que ela é superior aos conceitos, entendendo-se assim que a imagem do conceito é a sua própria forma, ou seja, no fim das contas até mesmo o conceito é imagem e, sua importância é, justamente, o fato de que a pesquisa e a descoberta dependem do sistema de imagens na qual uma determinada ciência está inscrita.

Mas o que são as imagens? Uma das várias passagens imaginais de Bachelard em *A poética do devaneio* sugere ideias como:

> De repente uma imagem se instala no centro do nosso ser imaginante. Ela nos retém, nos fixa. Infunde-nos o ser. O *cogito* é conquistado por um objeto do mundo, um objeto que, por si só, representa o mundo. [...] Seu ser é a um tempo o ser da imagem e o ser da adesão à imagem que provoca admiração. A imagem nos fornece uma ilustração da nossa admiração. Os registros sensíveis se correspondem. Completam-se um ao outro. (BACHELARD, 1996a, p. 147).

Por conta desse tipo de reflexão, que mostra a supremacia da imagem em relação ao próprio conceito, surgiu um verdadeiro movimento do imaginário, a escola de Genebra, tendo Bachelard como inspirador e Gilbert Durand como o grande expoente. Nesse sentido, Durand na obra *O imaginário (1994),* relembra que

> Será ao redor das imagens poéticas e literárias dos quatro elementos clássicos que [...] Bachelard construirá uma análise literária na qual a imagem surge para iluminar a própria imagem [...]. Trata-se de uma elaboração poética ao longo das famílias das imagens simbólicas e da qual a obra escrita em 1968, *La poétique de la rêverie* seria o testamento. (DURAND, 2004, p. 58).

É dessa forma que, em um outro pólo dessa leitura, agora sugerido pela interpretação de Lyotard em seu livro *Os dispositivos pulsionais* (1973)– no qual dedica um capítulo a Bachelard – revemos nossas imagens pela própria ideia da tábula rasa, da página em branco e o que nossos sentidos imprimem nela.

"A distância com os elementos permite a vista, intelecção, escrita, treinamento da mente, o nascimento do pensamento, esperto, auto-criador sorrindo na luz branca (LYOTARD, 1994, p. 134). Caminhamos, então, em um deserto, pela busca do conceito da imagem, do imaginário poético e da sua grafia na luz do espaço. Se imagem e conceito já foram uma coisa só, a partir do momento que se separam, nunca mais poderão se unir da mesma forma, mas podem se unir de outras, em uma complementariedade sem meio termos, pois como um ímã, ambos se repelem energeticamente para cada um desenvolver seus espaços. Em *A poética do Devaneio*, ao final do primeiro capítulo, Bachelard afirmou:

> Entre o conceito e a imagem, nenhuma síntese. E nenhuma filiação, sobretudo essa filiação, sempre dita, nunca vivida, pela qual os psicólogos fazem o conceito sair da

> pluralidade das imagens. Quem se entrega com todo o seu espírito ao conceito, com toda a sua alma à imagem, sabe muito bem que os conceitos e as imagens se desenvolvem sobre duas linhas divergentes da vida espiritual. [...] A imagem só pode ser estudada pela imagem,[...] É um contra-senso pretender estudar objetivamente a imaginação, [...] Assim, pois, imagens e conceitos se formam nesses dois pólos opostos da atividade física que são a imaginação e a razão. Há entre ambas uma polaridade de exclusão. Nada de comum com os pólos do magnetismo. Aqui os pólos opostos não se atraem — repelem-se. (BACHELARD, 1996a, p. 52).

Nesse sentido, se para Bachelard não existem problemas insolúveis, mas sim mal colocados, então por que essa separação espírito/alma (animus e anima) entre conceito e imagem? O que parece é que, ou ele mesmo colocou um paradoxo na questão, ou ele quer resguardar a possibilidade de valor e o lugar de cada um, sem ter que abdicar de um ou de outro, mas aí que está o problema da descontinuidade de ambos.

O filósofo é o amigo do conceito e me parece que este último está mais para o âmbito epistêmico do que para o psicológico. Já a imagem, parece estar no domínio da psicologia do imaginário e, tentando resolver esse dilema bachelardiano, vemos uma contradição difícil em que a *psicanalise do espírito científico* acaba sendo em sua imagem do conceito algo que, ou termina por não ter sentido final, ou por se tornar, no fim, uma imagem da forma de se fazer ciência.

Lembrando que, para Bachelard, *a ciência é a estética da inteligência*, ou seja, é possível que na estética que esteja a chave para compreensão da ciência, da mesma maneira que o indeterminismo e a complexidade surgiram como reflexões metafísicas bastante interessantes para a epistemologia, a relação entre forma x matéria pode ter uma correlação com conceito e imagem para a estética da imagem. Ainda assim, conceito e imagem são originariamente um, mas como um ímã quebrado, eles precisam se repelir para a própria emersão da complementariedade antagonista, e por isso integrada filosoficamente, entre ciência e poética.

Tomando a imagem como uma aventura da percepção, Lyotard relembra que, na reflexão bachelardiana entre a água de um lago e o céu, há um primeiro simulacro natural. Uma primeira fotografia narcisista da própria natureza, uma profundidade meta-imagética e metalinguística da realidade em que o instante da imagem, como simulacro[91], se dá como espécie de espelho do espelho, reflexo do reflexo. Isto por ser justamente o aspecto fugidio e incaptável da realidade.

---

[91] Dentro das referências mais antigas desse conceito, no atomismo de Lucrécio, por exemplo, os simulacros são espécies de películas que emanam da superfície dos objetos, o exemplo natural mais apropriado para essa definição seriam as nuvens que emanam tais superfícies o tempo todo de formas diferentes, nos parece que essa concepção está bem adequada com a ideia de Lyotard de que “a água prende o céu”.

Esse instante, para Bachelard, é aquele que os poetas aprenderam a captar, mas ele relembra que os fotógrafos são, também, aqueles que sabem dar duração aos seus instantes. "Os fotógrafos de gênio sabem também dar duração aos seus instantes, mais exatamente uma duração de devaneio. O poeta faz o mesmo." (BACHELARD, 1996a, p. 116). Nesse sentido, podemos adentrar um pouco na experiência fotográfica da própria passagem do tempo na qual, por meio de longas exposições, não há mais a cristalização de um instante físico.

Para Bachelard, o fotógrafo pode ser como um pintor que consegue, a partir do instante, ter a própria deformação da realidade espacial. É o que ironicamente já se dava no próprio espectral de Daguerre e os seus daguerreótipos, mas que, agora, pode ser retomado por diversas técnicas fotográficas que não havia na época de Bachelard, como a pinhole, por exemplo.

Hoje, com toda a evolução técnica da imagem, certamente o autor teria entendido um potencial poético da relação entre linguagem e fotografia, relegando-nos um espaço vazio a ser preenchido. Não por acaso, pretendemos expor a partir da ideia do instante metafórico, a potencialidade fotográfica como estética da imagem, do espaço material e poético. Até porque pretendemos, até então, expor algumas interpretações significativas da relação entre a paisagem, escultura e arquitetura.

Sabendo "Que a fotografia pode fixar em suas instantaneidades também os instantes metafóricos" (BACHELARD, 2003, p. 301), é fato que, tão logo surgiu, ela foi acusada de não ser uma forma de arte, pois não dava espaço para a imaginação criadora. Era, antes de tudo, um fenômeno químico, na sobreposição de certos reagentes em uma óxido-redução, a partir de compostos de nitrato de prata que atuavam nas funções de revelação, interrupção e fixação.

Contudo, com o processo de digitalização, a fotografia foi se tornando mais acessível no sentido de se associar, cada vez mais, à noção de um estetismo popular, e, talvez por conta disso, atualmente, possa ser considerada mais próxima da *doxa* do que da *episteme* de uma ciência. Por conta dessa perspectiva, a fotografia estaria, então, situada em uma necessidade de ruptura epistemológica, ou seja, do movimento que se dá para um conhecimento se firmar como uma ciência e se separar da própria doxa.

Vale ressaltar que, em *A formação do espírito científico,* Bachelard (1996b) quis expulsar as imagens da ciência, contudo, como sugere Durand, elas voltaram pelas janelas. Dessa forma, paradoxalmente, como aplicar tal ímpeto em uma ciência da imagem, como é a própria fotografia? Desse modo, esse tipo de escrita ou grafia da luz parece estar, em um dos delineamentos possíveis, muito ligada à relação entre o signo e suas imagens técnica e

automatizadas. Nesse sentido, imagem, palavra e linguagem parecem ter uma relação que aponta para algo mais amplo que elas mesmas, levando-nos a uma ontologia da fotografia que permite acessar o ser de sua singularidade, ou seja, aquilo que faz de uma fotografia, tal qual uma pintura ou obra de arte, algo único de uma descrição da relação espaço-instante.

A fotografia, em seu caráter descritivo, se põe como uma forma de registro e/ou prova de fatos e ações, contudo, ela mesma, em seu aspecto artístico, se mostra também como uma espécie de obstáculo especular, na medida em que seus dados não provêm da imagem fotográfica, mas sim do sujeito que observa, especula, registra uma determinada imagem. Nesse sentido, é preciso separar as ideias pré-concebidas do fotógrafo daquilo que ele realmente fotografa, caso contrário, pode-se levar ao que Bachelard critica como uma tendência substâncialista, que cristaliza a dinamologia da relação entre repercussão e transubjetividade da estética.

O filósofo do devaneio afirma, em vários momentos, que a não substancialização é justamente a possibilidade de deformações da imagem e, consequentemente, o fato dela criar mundos e totalidades dentro de seu recorte imagético do espaço. Portanto, é possível remontar o contexto bachelardiano até a atualidade da fotografia, de modo que a máquina fotográfica, desde aquele tempo, se torna, dentro de um perfil epistemológico do empirismo, no instrumento gráfico e da medida das imagens.

Contudo, o intento de capturar a espacialidade do mundo, se reduz, geralmente, aos pontos turísticos personalizados com a imagem de alguém. Como uma espécie de *souvenir* que diz "passei por ali" e registrei aquele momento-fetiche. O que Bachelard pode potencialmente propor, com a sua teoria poética dos elementos (água, fogo, terra e ar) e sua teoria do instante, parece ser o caminho da conceitualidade das imagens, agora, de forma poética, sem um rigor científico, mas com uma relevância subjetiva da importância do instante, como o momento revelador da vida. Logo, fotografar passa da *doxa*, não para a *episteme*, mas para a *poeisis*, como um fazer do encantamento das coisas, nos transportando imaginariamente aos locais ou, talvez, aos não-lugares, encontrados nas fotografias. Na nota 210 do livro *A terra e os devaneios da vontade,* ele diz que:

> Será preciso assinalar que o complexo especular está agora entrado nos costumes dos turistas? Não há excursões sem fotografias. [...] o aparelho fotográfico substitui a caixa verde do botânico amador. Nós desejamos transformar o mundo em um catálogo de imagens. E nós amamos juntar nossa imagem com imagens que nós vamos amar ver. (BACHELARD, 2003, p. 301).

A imagem ganha uma força ainda maior pela geopoética que estamos expondo, ou seja, pelo fato característico de se empregar como uma proposta eterna de ensaios, como algo inerente às referências que as pessoas apreendem em conexão com os elementos da natureza (fogo, terra, água e ar), através dos lugares pelos quais passamos e a forma que eles marcam nossa visão de mundo. Em *Luz, câmera e filosofia (2013),*

> Duas categorias vêm complementar a noção bachelardiana de *fenomenologia da imaginação*. São elas: a *repercussão* e a *transubjetividade*. O fenômeno da repercussão leva a um aprofundamento da alma, provocando uma verdadeira revirada do ser e fazendo que o espectador se sinta como o próprio autor da imagem que, repercutindo nele, capta sua adesão total. Segundo Bachelard, pela *transubjetividade* conseguimos penetrar na imagem e vivenciá-la subjetivamente sem que seja necessário conhecer a vida ou as neuroses do artista que a criou. Há, pois, uma comunicação *transubjetiva,* que não se faz por conceitos, mas sim num contexto próprio da alma, o que permite que participemos da imagem do artista, captando sua amplitude e intensidade. A *transubjetividade* provoca no espectador um fluxo de imagens novas, uma dinamologia poética. (BULCÃO, 2013, p. 28).

O que pode ser desvelado, segundo Bachelard, em sua referência à natureza, é o que um ambiente tem a oferecer fenomenologicamente, ou seja, o que pode ser interpretado do pano de fundo fotográfico que um turista ou um fotógrafo profissional capta em seus instantes retratados e que, por meio da filosofia possa se interpretar da melhor forma, gerando uma conexão entre o sujeito e o objeto, espaço e tempo, com a qual se amplia o aspecto relacional de ambos.

Logo, em uma fotografia, seja ela profissional ou amadora, o fundo (objeto) e o primeiro plano (sujeito) se constroem mutuamente. Dessa forma, se deixar fotografar, seja em uma *selfie* ou por um retratista é dizer quem és naquele instante, pelo menos superficialmente. Através das fotos, as memórias desses momentos, bem como de outros tantos, em que se está em contato perceptivo com aquilo que se considera substancial e que, consequentemente, passa a ser fotografado, registrado e memorizado, tornam-se uma maneira de expansão e de contato, de sua natureza com o mundo.

Na *Poética do Espaço*, Bachelard diz que "O geógrafo bem nos pode revelar fotografias de aldeias de cabanas, tiradas em suas longínquas viagens. Nesse passado lendário que transcende tudo o que foi visto, tudo o que tenhamos vivido pessoalmente, é a imagem que nos leva" (BACHELARD, 1993, p. 49). Assim, quando ampliamos essas possibilidades de conexão/reconexão com a natureza por meio de imagens, também permitimos a ampliação de novos olhares sobre a natureza, como algo que merece ser considerado e apreciado com mais respeito, admiração e integração.

Fortalecendo essa identificação com o objeto, bem como o retorno àqueles espaços exteriores que agora se tornam íntimos, nos quais se abrem portas para a conexão com a

natureza. Dessa forma, amplia-se também as visões do que se tem sobre as coisas com as quais estão conectados, ou seja, o mar, as estrelas, as flores, o sol, o vento, as estações, as árvores, os animais, as rochas, caminhos, trilhas, ou uma casa no campo. Esses contatos, muitas vezes, refletem um estado de ser de cada uma dessas pessoas e, muitas delas, ao entrar em contato com alguns desses elementos, afirmam se sentir mais renovadas, mais cheias de si, de energia, de alegria e contentamento.

Por fim, gostaríamos de resgatar aqui uma última relação com a fotografia a partir das últimas técnicas das esféricas, fotos aéreas tiradas a partir dos *drones* e ou debaixo da água com uma caixa de estanque. Ambas as modalidades são conjuntos de fotos ou instantes que por meio de editores digitais de imagem ou fotografias podem ser unidas e, ritmicamente, adquirir um movimento singular.

Nesse sentido, resgata-se uma leitura filósofica do último capítulo de *A poética do Espaço,* de Bachelard, quando ele intitula de *A fenomenologia do Redondo,* a ideia ontológica de que 'todo ser parece em si redondo', tal citação, na verdade, um *apud* de Karl Jaspers, vem a calhar com o aspecto fenomenológico da imagem das esferas. O filósofo alerta que é preciso tomar cuidado para que as cores muito vivas[92] de uma ilustração não percam o ser de sua imagem, visto que não são as cores, mas as expressões do instante que dão o ser a ela.

Nesse sentido, a redondeza esférica é a imagem da expressão da vivência, do imediatismo do ser, ou seja, do instante da sua curvatura no espaço-tempo, que se desdobra em ser contemplante e contemplado, eis, portanto, a catarse da fenomenologia da imagem, visto que, como todo bom fotógrafo sabe, quem menos aparece nas fotos é quem fotografa. Logo, não há mais intermediários entre o ser do fotógrafo e o ser fotografado, as imagens do ser como "*redondeza plena* nos ajudam a nos congregar em nós mesmos, a notar a nós mesmos em uma primeira constituição, a afirmar nosso ser intimamente" (BACHELARD, 1993, p. 237).

Por fim, talvez o que o autor queira dizer é que a singularidade de uma foto é ela revelar a unicidade do olhar do fotógrafo, de maneira a perceber a animalidade da composição do olhar. Ele fala, por exemplo, que o pássaro é um ser esférico, e pensamos que, talvez assim, uma prova

[92] Entre diversos fotógrafos parece ser consensual que as "expressões do instante" dão o ser da imagem. A dramaticidade da imagem pela foto em P&B, aparentemente mais simples, é hoje algo muito mais complexo feito a partir do resgate do negativo, que se perdeu nas imagens digitais e que exigem novas técnicas de edições para expressar a plasticidade da foto. Ainda nessa questão do “Instante”, fotógrafos como Cartier Bresson se utilizaram desse conceito que de alguma forma tem ligação com “o descontinuísmo” bachelardiano.

disso é como as fotos aéreas de 360 graus acabaram por ser, também, esféricas, como a manifestação da própria visão de um pássaro.

Isso nos leva a pensar também que, a visão de todos os animais, assim como nós, seres humanos, é condicionada a nossa pupila e retina e, as suas formas (ou seja, conceito de visão), e assim, consequentemente, são imagens de como a retina e os seus piscares de olhos apreendem a luz instantânea da realidade espacial. A fotografia, contudo, se põe como um exercício de alteridade, de ir além, de ver como outro humano. É justamente a possibilidade de se ver como outra natureza, que adquire a perspectiva de um ser do espaço como totalidade, como esfera. Em *O direito de sonhar,*

> Para quem se engaja em um cosmodrama, a inundação não é mais que um teatro aberto a todos os ventos, a paisagem já não é mais um pano de fundo para os caminhantes, um fundo fotográfico onde o herói trata de projetar sua atitude. O homem, se ele quer provar a enorme fruta que é um universo, deve-se sonhar como seu dono. Este é o seu drama cósmico. (BACHELARD, 1970b, p. 56).

Por este motivo, encerramos esse subcapítulo com essa afirmação, que envolve a relação entre o fundo imagético da fotografia e da paisagem, iremos ampliar a discussão nos próximos tópicos para o método fenomenológico, para depois fundamentar a linguagem em geral e a relação entre fenomenotécnica e ontologia com o espaço.

4.5 FENOMENOLOGIA DO MÉTODO: MUNDO E SISTEMA

El infortunio es que la disociación (entre el medio y el fin) no puede ser efectuada. Nos recordamos de la picante anotación de Gaston Bachelard que fustigaba los métodos: "todo discurso sobre el método es un discurso de circunstancia". ¿Cómo separar el paisaje y el camino que él lleva?

Dagognet

Entendendo a fenomenologia como um retorno às coisas mesmas, em Bachelard a fenomenologia da imaginação é uma reverberação da relação sujeito-objeto no contexto do leitor-obra e a provocação da consciência e sensibilidade nessa construção mútua. Já dentro da perspectiva epistemológica, que vínhamos trabalhando até então, Bachelard costuma conjugar

a fenomenologia com a psicanálise das ciências no ritmo oscilatório da objetivação e subjetivação.

Quando a crítica do conhecimento percebe a acusação da subjetivação, se discerne como a técnica é importante na descrição e construção dos fenômenos. Por fenomenotécnica obviamente entendemos a depuração do fenômeno em seu aspecto mais puro à coisa mesma, como poderíamos construí-lo para ser fenomenologicamente cognoscível. De modo que o objeto aproximado (já que não há verdade pura possível) é a condição de objetivação dos detalhes, fatos e especificações de uma construção científica.

Nesse sentido, a fenomenologia pode ser descrita como o lugar, *topos*, onde a dialética dos conceitos promove uma alteridade progressiva da unidade se multiplicando em ontologias regionais. Bachelard sempre é muito claro de que a fenomenologia é o seu método que estrutura comportamentos materiais e organiza a realidade. Contudo, diferentemente de uma busca regressiva por causalidades, Bachelard caminha na direção prospectiva do progresso vertical da ciência. A fenomenologia de Bachelard não é a experiência de acúmulo de resultados dos aspectos, aparências de objetos, em outras palavras, *La Révolution de Gaston Bachelard en Critique Littéraire (1970)* afirma que:

> No esforço de seu pensamento exponencial, ele duplicará essa fenomenologia que trabalha sobre a origem e o destino de um conhecimento - horizontalmente, por assim dizer - de uma fenomenologia que opera verticalmente, isto é, que desperta (ao mesmo tempo em que descreve no sujeito o conhecimento que está sendo feito) e a consciência de um progresso do pensamento, acompanhado até mesmo pela consciência de valores de progresso encontrados em seu caminho (THERRIEN, 1970, p. 320).

Assim, de certo modo, é possível dizer que o primeiro método fenomenológico bachelardiano ainda está no âmbito da continuidade, pelo fato de que sua ideia de progressão possui uma linearidade na medida em que aparece como *a consciência de um encadeamento*, numa lógica dos fatores determinantes da evolução de um fenômeno, quando a consciência do sujeito faz o objeto e este se torna subjetividade. Contudo,

> O segundo método fenomenológico bachelardiano rompe categoricamente com a continuidade, mais ou menos causal, o qual o primeiro se esforça para ser fiel, e antes visa enfatizar o imprevisto da sublimação artística, colocando o leitor em perpétua situação de partidas parciais, porque a imagem literária é uma criação livre da imaginação, isto é, uma atividade recompensadora que inaugura algo e se entrega às suas próprias leis. (THERRIEN, 1970, p. 330).

Como poderemos utilizar essa fenomenologia aplicada aos saberes culturais, sociais em sua pluralidade? Ora, essa fenomenologia não pode cair na acomodação da monotonia e por

isso deve corresponder a sua aplicação em problemas diversos, convidando essencialmente ao pluralismo racional. Se o fenômeno é inseparável da consciência e da percepção, então ele deve dar conta tanto da aparência como da intimidade da sua construção no devir da transformação da própria consciência construtora.

"Vamos nos referir a isso como um estudo do fenômeno da imagem poética quando a imagem surge na consciência como um produto direto do coração, da alma, do ser do homem em sua atualidade" (BACHELARD, 1993, p. 2)[93]. A aplicação dessa primeira fenomenologia pode então, em Bachelard, ser utilizada assim como método de análise das imagens dos conceitos, de modo que o objeto se compreenderá como reação de nossas forças, o mundo é nossa vontade, um adversário da vontade humana que o faz emergir. Essa aplicação da primeira fenomenologia ao imaginário nos trará imagens chaves a partir de elementos desenhados numa ritmanálise[94]. Ainda na primeira fenomenologia, Bachelard:

> Coloca o fenômeno analisado no contexto, coloca-o em relação com outros fenômenos relacionados, dos quais finalmente emerge uma coerência e um significado total - antes, por outro lado, situa a penetração desse fenômeno nas perspectivas definitivas. Do destino do homem que coexistiu com sua existência, isto é, percebe sua estrutura existencial e sublinha seu valor. (THERRIEN, 1970, p. 332)

Já a segunda fenomenologia, buscará os valores das imagens na sua dimensão vertical. Therrien alerta que a maioria dos comentadores somente viram um método fenomenológico em Bachelard, mas apoiado no texto *A consciência da racionalidade* (1959) de Suzanne Bachelard, filha e filósofa também, ele percebe como a fenomenologia gera uma mudança de atitude racional que se divide em dois momentos precisamente que se reduplicam e elevam o imaginário à uma segunda potência.

Assim, o segundo método fenomenológico[95] abandona as bases do espaço e tempo como *a priori* e colocam a noção de base na própria ruína do devaneio. Logo, é na segunda

---

[93] Podemos compreender também que essa asserção nos levaria a uma fenomenologia dos sentidos onde o sentimento (coração) estaria permeando as nossas percepções racionais do tato, paladar, olfato, visão, audição e a própria intuição de um sexto sentido. É pela intuição também que se nota a descontinuidade da segunda fenomenologia, já que enquanto epistemólogo Bachelard é um ferrenho crítico da intuição. Curiosamente, podemos fazer uma correlação principal entre os sentidos e a psicanálise de modo que "Freud não diz que o superego é uma influência acústica (enquanto o "id" pode ser natural ou visual)?" (LESCURE, 1983, p. 199). Aproveitando assim o raciocínio, podemos deduzir que o ego pode ser interpretado assim como sentido do tato e por essa razão, audição, visão e tato são os principais sentidos para Bachelard.

[94] A ritmanálise é também um método de análise em Bachelard, contudo, aplicado principalmente ao problema descontinuidade temporal na literatura. Por isso, não vamos aprofundá-lo. De todo modo, no artigo *A ritmanálise da Educação: A imagem da criança em Bachelard*, entende-se que "Bachelard realiza uma ontogênese do ser e do indivíduo na perspectiva da ritmanálise." (ROCHA, 2017b, p. 235).

[95] "Assim, *A Poética do espaço*, *A Poética do devaneio* e *Poética da fênix* desafiam o segundo e último método (fenomenológico) da crítica literária em Bachelard" (THERRIEN, 1970, p. 335).

fenomenologia que o fundamento metafísico é jogado para o alto no ato da palavra de nos colocar de volta em nosso mundo ontológico.

Essa é uma sublimação pura que não sublima nada e tem como marca o abandono da psicanálise. É quando o elemento se torna metapoético e não mais simplesmente uma "água ou ar e os sonhos". É como Bachelard havia afirmado em sua *Conferência sobre Jung* na RTF em 25 de Outubro de 1955, é na metapoética da segunda fenomenologia que o devaneio ontológico é fundado sobre uma "ontologia da imagem ao lado de uma ontologia das ideias" (BACHELARD apud THERRIEN, 1970, p. 336).[96]

Por fim, podemos concluir que a fenomenologia da imaginação produz uma imagenescência em que a imagem tem o papel de unir a *noese* com o *noema*[97]. Outro aspecto relevante também é o de que a fenomenologia bachelardiana se aproxima bastante da heideggeriana, com algumas objeções, é claro. Mas ninguém melhor para Lescure, poeta, amigo e comentador de Bacheard para caracterizar essas aproximações e diferenças. Primeiramente, para tal aproximação ele volta a trazer a relação com o conceito de mundo, precisamente nas últimas lições de Bachelard na Sorbonne, poucos anos antes de se aposentar e posteriormente desencarnar. Em *Un Été Avec Bachelard (1983):*

> Posso ver como Bachelard apreende a consciência do mundo de Heidegger (em que o mundo é uma totalidade). É porque a consciência do homem é a consciência de um mundo. Essa é uma questão primária que nos dá uma ontologia do mundo. Em contraste com a consciência de Husserl, sempre dirigida a um objeto, aos limites de um objeto. Em uma concepção verdadeiramente antropológica do mundo, é

---

[96] Maiores aprofundamentos a respeito da metapoética podem ser encontrados no artigo *A metapoética do sonho em Bachelard: uma possibilidade hermenêutica das imagens do ar*, nele a "questão de uma metapoética do ar como uma interpretação das metáforas apresentadas por Bachelard, [...], pelas suas manifestações estéticas que nos levam ao cerne de uma hermenêutica por meio dos sonhos. Entendemos a metapoética como uma reflexão metafísica da poética, que nos exigira ir além da própria poesia, no sentido de entender a sua imaginação material" (ROCHA & MADEIRA, 2017a, p. 84-85).

[97] O jogo de palavras que Bachelard utiliza para falar de temas como a natureza-naturante, o cognoscente-cognoscível, se aplica também à noese e noema desde que que o real e o irreal se mostram na medida em que se reformam e se retificam. Nesse sentido, é importante retificar a concepção de Bachelard sobre a intencionalidade como irrealidade delimitando sua diferença entre a noumenologia bachelardiana e a fenomenologia husserliana. Logo, "o que faz Bachelard criticar o logicismo de Husserl é que, para ele, o progresso do conhecimento científico não tem nada a ver com a questão de encontrar fundamentos apodíticos. Na verdade, não é uma preocupação de Bachelard a de encontrar fundamentos da ciência, o que ele atribui aos formalistas, entre os quais estaria Husserl. Conforme mostra em suas obras, o formalismo pode degenerar em um automatismo do processo racional. Englobando Husserl entre os defensores da axiomática, Bachelard replica que as *qualidades lógicas são as qualidades da polidez* do espírito. Trata-se de se voltar para o que denomina de o esforço *poético dos matemáticos*. Uma afirmação de Bachelard vai marcar o sentido profundo da sua crítica a Husserl. Para o filósofo francês, não existe *espírito puro*, pois um espírito puro não poderia pensar. O sujeito husserliano é, segundo Bachelard, um sujeito, como qualquer sujeito das filosofias idealistas do formalismo, do nominalismo, do logicismo ou do convencionalismo, que se restringe aos caracteres formais do ato cognoscente. Bachelard aponta as consequências ruinosas da epochê, para o progresso das ciências, quando esta *epoché* se põe como norma" (BULCÃO, 2011, p.255).

> necessário introduzir uma noção de cosmicidade. Pois não é verdade que se possa fazer filosofia sobre objetos familiares: este mata-borrão, este papel, esta escrivaninha, esta lâmpada, etc. A fenomenologia também é descoberta. É necessário que ele receba a dignidade da contemplação. Tal objeto está imediatamente no mundo. Ele é um mundo (LESCURE, 1983, p. 204).

Por sermos seres cósmicos, os objetos são raízes do mundo, contudo, há uma diferença entre Heidegger e Bachelard de ver esses objetos. Lescure volta a citá-los num tom mais crítico quando diz que:

> Os fenomenologistas dizem que a consciência está sempre consciente de alguma coisa. É porque eles estão no significado. E não no próprio ato de consciência. Há uma falha, eles acreditam, um objeto para a consciência. Ela não inventaria nada, só seria capaz de descrever um objeto que deveria ser apresentado de antemão. É assim que Heidegger, desejando analisar a consciência, toma as botas de Van Gogh como um objeto. (LESCURE, 1983, p. 198)

A maneira como Bachelard e Heidegger descrevem os sapatos de Van Gogh demonstra como a fenomenologia é ampla, já que nas descrições os sapatos não parecem os mesmos, porque a consciência que os imaginou já é diferente. Cada consciência tremula sobre a observação da nomeação daquilo que é humano, que herdamos enquanto imagens de objetos-mundo. E pela curiosidade de ser, *le monde est ma curiosité* como diria Bachelard. O objeto é mundo e os universos são sistemas abertos. Assim, pensamos esclarecer a fenomenologia para Bachelard e resta ainda adentrarmos mais profundamente como ela poderá ser aplicada no contexto do pluralismo racional e cultural.

Nesse sentido, uma obra de transição entre os aspectos poéticos e metodológicos da fenomenologia é o texto *Le monde comme caprice et miniature* (BACHELARD, 1970a), um trabalho de 1933, que coloca o mundo como uma espécie de miniatura apreendida a partir de duas maneiras de percepção; a primeira como imagem miniatura enquanto panorama e unidade o que é geopoético (análoga a noção schopenhauerana de *Vontade*), a segunda forma será o resultado de um capricho fragmentador, dividido em objetos escolhidos, um mundo como um outro diante de nós, o que é propriamente o problema epistemológico (análoga a perspectiva da *Representação*).

Pretendemos agora fazer uma análise do papel do método em Bachelard, ligada a uma fenomenologia epistemológica do mundo. Para isso, nos valeremos do livro *Engajamento racionalista*. Nesse sentido, os capítulos *O problema filosófico dos métodos científicos* e *Universo e realidade* serão fundamentais para essa análise e aproximação da questão acerca dos problemas filosóficos do método dirigidos aos fenômenos sociais, como o campo das

ciências humanas e sua relação com a fenomenologia e a problemática espacial do mundo e de uma sistemática de compreensão.

Bachelard aborda em *O engajamento Racionalista,* obra publicada originalmente em 1972, os problemas filosóficos do método ao dizer que as filosofias do conhecimento caíram em desgraça por conta de sua dependência a uma metodologia unidimensional. Por conta de o utilitarismo ter permeado os valores científicos, o caráter abstrato do homem da ciência se viu em descrédito devido a uma industrialização da produção científica. Bachelard quer recuperar o caráter aventureiro do cientista, em que o desejo e a intuição são ingenuidades virtuosas. A originalidade do filósofo precisa ser radical "enraizada no ser mesmo" (BACHELARD, 1972, p. 37) na qual, a consciência é o seu próprio laboratório.

É muito comum na atualidade nos depararmos em diversos âmbitos com o problema de que "o sistema caiu", essa é uma frase corriqueira que designa a nossa relação com uma virtualidade espacial e com os diversos âmbitos e dimensões da palavra sistema em nosso(s) mundo(s). Por conta dessa questão, abordaremos a seguir a questão de como os conceitos de mundo e sistema se relacionam dentro do problema do método na filosofia bachelardiana.

Nos parece que dessas primeiras palavras do capítulo *O problema filosófico dos métodos científicos*, já emerge claramente o papel da fenomenologia como método bachelardiano das ciências e da poesia. Bachelard entende que essa fenomenologia deve promover a existência na raiz do ser, tanto que a própria ciência, para ele, é uma espécie de existencialismo desse ser pensante. O ser é, em seus termos, um vazio a ser preenchido pelo fenômeno humano, ao passo que na medida que o ser humano pensa o cognoscente, ele deve aí perceber sua relação fenomenológica entre o dentro e o fora do que pensa. Essa noção é fundamental para compreender o que Bachelard falará sobre o pensar o universo e o mundo.

Antes de chegarmos ao ponto da interioridade, Bachelard se dirige aos fenômenos sociais, ou seja, exteriores, como o campo das ciências humanas, e examina essas ciências sob o prisma de ciências positivas. Contudo, ele diz que " a filosofia positiva dessas ciências do homem é muito difícil de deduzir pelo mesmo fato de que essas ciências nem sempre abandonam sua nebulosa metafísica original " (BACHELARD, 1972, p. 39).

Ora, sabemos que há uma crítica bachelardiana ao apego que os filósofos tem por um determinado sistema metafísico/ontológico, ao passo que os cientistas empreendem uma passagem da metafísica à ontologia pelo fato que na metafísica é impossível encontrar um objeto definível, por isso é mais correto analisar os entes racionais e científicos, tal qual na

ontologia. Um exemplo é o fato de que as ciências biológicas e físicas, que não tiveram tantas reformas na história quanto as ciências humanas, já nascem desvencilhadas dessas ingenuidades. Bachelard assegura essa crítica, ao fato que um cientista muda de método diversas vezes, ao passo que um filósofo geralmente passa a vida toda sob o prisma de uma mesma posição metafísica tentando prová-la a todo custo.

Bachelard vê uma solução poética tal qual Goethe já havia dito há muito tempo "Qualquer um que persevere na sua investigação se verá obrigado mais cedo ou mais tarde a mudar de método". (GOETHE apud BACHELARD, 1972, p. 41). Mas que métodos seriam esses? Para Bachelard, seria a filosofia sob o prisma de um pluralismo racional e coerente. O que nos interessa, portanto, é saber o uso de Bachelard nesses dois textos que propomos, e que por sinal, tomamos a palavra pluralismo como elo de ligação para a espacialidade dos métodos. Notem,

> Mas o problema dos métodos científicos seria mal interpretado se víssemos que - em um excesso de mobilidade - nos métodos há uma série de procedimentos sem conexão com o corpo de verdades profundas, se o valor fosse julgado em termos de um pragmatismo incomum, um pluralismo fragmentário. (BACHELARD, 1972, p.41)

A resposta a tal observação, vai contra o pragmatismo nas doutrinas da ciência, e vai de encontro a busca de um método particular para cada saber. Como podemos ver,

> Tais expansões de cultura que podem surpreender muitas das habituais *homilias* contra a especialização, [...] que a gente pode dizer: eu chamo cultura geral que meus velhos e bons professores me ensinaram. Ter conhecido é freqüentemente uma desculpa para o desejo de aprender (BACHELARD, 1972, p.40).

Bachelard se utiliza desse conceito de cultura para dizer que "a cultura geral e científica" é como o espírito científico deve se apresentar na "armação"[98] de uma cultura geral moderna. Ele ainda afirma que a história das ciências é mais do que uma história de saberes especializados, mas sim uma cultura geral de culturas especializadas.

Passaremos então ao texto *Universo e realidade (1939)*, onde estabeleceremos a conexão com a questão do método, a partir do momento em Bachelard afirmou que,

> Quando examino os esforços da física e da química para entender fenômenos e substâncias, não encontro outros princípios além daqueles de uma filosofia que corresponde a um pluralismo coerente, ou seja, vejo apenas princípios panorâmicos e ordenadores que podem executar apenas unificação parcial, quase metafórica, de uma pluralidade indestrutível. (BACHELARD, 1972, p. 106).

[98] Utilizamos essa palavra como ponte entre o conceitod e técnica, *Gestell,* heideggeriana.

Ora, essa coesão das ciências é considerada como um repouso, uma acomodação correlativa ao modo dialético de descortinamento da coerência entre saberes. E é aí que a metodologia fenomenológica ganha uma nova implicação na qual a relação de sujeito e objeto define que quando um sujeito pensa no mundo ou no universo, ele o faz se colocando teoricamente fora dele. Por isso, a experiência de um saber universal não prepara uma multiplicidade do pensamento, pelo fato de que " A ideia do universo dialoga imediata e definitivamente com o meu pensamento objetivo. Quebre meu pensamento. E eu acho que o meu mundo acaba, para mim, nessa conclusão: portanto, não existo." (BACHELARD, 1972, p. 99).

Ou seja, o conceito de mundo e universo, tão caro a fenomenologia, sofre aqui uma problemática. Se tudo está em tudo, o racionalismo que abraça o mundo deve então ser revisto pelo fato de que é uma "conclusão estranha: esse universo que totaliza todas as qualidades não conserva nenhuma qualidade específica" (BACHELARD, 1972, p. 100) [99]. Ou seja, o ser, assim como o mundo e o universo são vazios *a priori* na medida em que, tais como os estóicos, colocam o universo como totalidade de suas adjetivações. Se o universo é fogo, por exemplo, tal pensamento apenas qualifica o universo unido a uma qualidade elemental. Isso é o que fazem físicos e experimentadores apressados, que acreditam criar uma ciência apenas por primeiras impressões.

---

[99] Essa questão recai também num problema metaontológico da teoria dos conjuntos, que é abordado no capítulo do livro *Bachelard: Um livro vivo*, no trabalho intitulado *Bachelard e Badiou em uma metaontologia da ruptura,* a presente tese comprova mais uma vez a sua aplicabilidade: "Badiou está preocupado em como Bachelard concebe o instrumento científico como teoria, na verdade ele entende que o meio de encadeamento da prova e mesmo o resultado é a definição bachelardiana de instrumento científico. Assim, a integração da identidade entre a ciência e uma não predicação do objeto, é uma regra que vale tanto para a matemática como para a física, quando Bachelard percebe que o princípio de identidade dos instrumentos é o princípio da identidade da experiência. É o que Badiou chama de invariação técnica do caminho metodológico e dos instrumentos. Em que medida então o processo metodológico pode ser metaontológico? [...] Badiou entende que eventos são matemas, formulações que não derivam ou deduzem nada, por isso, eventos não são da ordem da ontologia, nesse sentido, os matemas são, entre outras palavras, espécies de axiomas no campo da ontologia, ou seja, o evento seria aquilo que "não-é-o-ser-enquanto-ser" (aquilo que justamente não é determinável ontologicamente e por isso está fora do conjunto, ou seja, na borda do vazio), e isso já traz um tom diferencial metaontológico onde não há mais uma busca por responder a pergunta "o que é o ser?", mas sim entender o que há no conjunto em estudo. [...] no *Ensaio do conhecimento aproximado*, quando Bachelard diz que "o objeto é a perspectiva das ideias", nessa desconstrução da epistemologia como uma área investigativa da faculdade de julgar a relação entre teoria e prática, por fim, os cortes se colocam como recortes entre o sítio evental de uma grande intersecção de ideias que giram em torno da superação de uma epistemologia metafísica ou gnosiológica por uma nova meta-onto-lógica que se desprende entre diversas áreas da ciência à arte, passando pelo amor e pela subjetividade que deixam de lado a objetificação e a entificação e dão espaço a criação descontínua do valor axiológico dos fenômenos, sejam eles embasados pela matemática ou pela psicanálise do imaginário, que justamente constata que a matemática não pode dar conta de toda a realidade, principalmente dos afetos." (ROCHA, 2019d, p. 193-206).

Bachelard propõe que é preciso analisar então as ideias de solidariedade e unidade universal. Ele considera que a solidariedade é uma antinomia na qual somente são felizes os filósofos que entendem que não há sistema fechado. Ou seja, a solidariedade científica é estar dentro de um pluralismo coerente com outros cientistas e teoremas. Já a unidade universal é o paradoxo em que "os filósofos infelizes - se há outros além de mim - não sabem usar a ideia do universo. É o seguinte: existem apenas sistemas fechados." (BACHELARD, 1972, p. 107).

Nota-se que há uma contradição eminente entre solidariedade e unidade, e esse é o prisma de análise que o pluralismo deve dar conta. Ora, Bachelard joga com nossa capacidade de interpretação e apreensão na medida em que exemplifica que para a tese da solidariedade, o sistema leibniziano[100] foi corroborado pelo mundo newtoniano que ironicamente não vai dar conta dos universos infinitamente pequenos. Ao mesmo passo, nesse contexto somente se dará conta de como uma idealidade matemática e geométrica em que tempo e espaço são *a priori* e não construções abstratas ligadas a um determinado saber.

Aí que entra o fenômeno como uma última construção de um método científico, Bachelard dirá "Chegará um momento em que, na área negligenciada, uma maior paciência encontrará fenômenos: isso será suficiente para provar que o sistema isolado foi artificialmente isolado e que todo objeto é sempre um fragmento do mundo." (BACHELARD, 1972, p. 108).

Ora, se compreendemos sistemas isolados como fechados, entenderemos que ainda há possibilidade de solidariedade desde que a unidade universal passe pelo crivo do criticismo, na medida em que argumentos realistas de um sistema material não são nada mais do que pontos de vista sobre fenômenos. Isto é, um ponto de vista científico só se define dentro de um sistema fechado. Todas as experiências de laboratório estão em um sistema fechado, assim também como um fotógrafo, que necessita de um quarto obscuro para revelar o seu ponto de vista.

"Em resumo: *relativamente* a uma propriedade definida, todo sistema científico é *absolutamente* fechado." (BACHELARD, 1972, p. 108). Bachelard afirma, contudo, que essa maneira de conceber os sistemas fechados de acordo com os pontos de vista é decepcionante. Tanto que facilmente a descontinuidade dos *quanta* pode quebrar com esse comprometimento realista. Ora, a energia cinética e potencial tem um umbral entre elas de uma solidariedade universal na medida que o próprio universo se dessolidariza do fato de que só há sistemas fechados.

---

[100] Bachelard foi um grande admirador de Leibniz por ter inaugurado com sua monadologia uma espécie de sistema atomista moderno que inaugurou uma matemática de cálculos infinitesimais num pensamento analítico e combinatório.

Portanto, se a ideia de um sistema aberto não pode ser nem sequer a ideia de um sistema, resta a nós voltarmos ao ponto de partida de que existem na verdade múltiplos universos, e que, conceber um universo homogêneo do Ser, corresponde a uma totalização negligente e simplista da sistemática de um sistema. Pensar na complexidade implica que "as mesmas observações a todas as qualidades de todos os princípios, às formas, às essências, às leis que são atribuídas não aos objetos, mas ao universo." (BACHELARD, 1972, p. 109).

Assim, possibilidades de transcendência exigem heterogeneidades, se o universo limita e generaliza experiências locais, então experimentamos uma transcendência dinâmica que contradiz a função ativa do pensamento. Por fim " O universo é meu descanso. O universo é minha preguiça. Nunca é meu pensamento." (BACHELARD, 1972, p. 109).

Ora, Bachelard aplica nesse raciocínio o fato de que universo não é pensamento, pelo fato de que no universo está a ciência e esta, vai além do pensamento, ela é a linguagem do númeno que realiza o fenômeno. Nos voltando agora mais diretamente a questão da fenomenologia, gostaríamos de situar como essa reflexão bachelardiana pode se categorizar dentro da investigação de Therrien sobre duas fenomenologias em Bachelard.

> Observa-se, além disso, que a própria palavra "fenomenologia" é explicitamente dada por Bachelard, em seus primeiros escritos, para designar simultaneamente uma observação, uma descrição e uma análise de fenômenos científicos. Para Bachelard, assim que o homem vê (ou se vê) ele reage e procura entender. Não há nada estático neste método. Tudo é dinamismo na aproximação de um além do imediato dado. Seres e fenômenos são, nos anos de Bachelard, um devir constante (THERRIEN, 1970, p. 319).

No próximo capítulo, iniciaremos a aplicação da análise de como é possível então após uma leitura estética da inteligência que nos lança a ciência, uma interpretação mais delimitadamente epistemológica do espaço. Começaremos por uma análise do que é a própria linguagem em Bachelard, para adentrarmos na linguagem da matemática e da física. Para isso, nos valeremos de estudos que envolvem a ruptura de Bachelard com suas próprias crenças epistemológicas, um ir contra si mesmo por meio de diálogos com outros cientistas da época. Ainda nessa linha de pensamento, podemos entender que toda a fenomenologia leva uma ontologia, e a ontologia da ciência é a investigação do seu próprio espaço nas suas reverberações e ressonâncias nas ciências, e no presente caso em estudo, na física contemporânea principalmente.

5 O ESPAÇO EPISTEMOLÓGICO

Primeiramente, é importante ressaltar que os movimentos entre a ontologia e a epistemologia – compreendendo como uma nos leva à outra – são fundamentais para a compreensão da criação fenomenotécnica, ou seja, de como um fenômeno – seja ele científico ou poético – em sua criação, está imerso em uma região ontológica. Desse modo, ignorar a importância da ontologia pode beirar a um epistemicídio[101]. Contudo, por ora, nos importa explorar mais especificamente, os conceitos fundamentais bachelardianos, dentro do contexto da espacialidade e de seus problemas frente ao determinismo e indeterminismo.

> Nas últimas páginas do *Essai sur la connaissance approchee*, Bachelard canta a liberdade e a força tanto do pensamento quanto da realidade. Pretende-se legitimar o determinismo pelos sucessos obtidos pelas ciências. Trata-se mais, segundo Bachelard, de um triunfo do pensamento. (VÁZQUEZ TORRES, 1998, p. 10).

O Prof. Dr. Jesus Vázquez enfatiza que há uma transgressão categorial dos limites da ontologia, pelo fato de não haver categorias na filosofia bachelardiana, o *nexus* final dos fenômenos advém da liberdade da consciência, com a intuição do tempo, contudo, o seu caráter é descontínuo e mediado por instantes criadores, que deixam, como vestígios, zonas obscuras do conhecimento, perfis racionais e ontologias regionais precedentes.

Não é nossa intenção fazer uma síntese entre os espaços e regiões vistos por Bachelard, até porque o caráter dialético[102] do *Espírito científico* é justamente caracterizado pela

---

[101] O presente conceito, cunhado por Boaventura de Sousa Santos, prevê justamente a destruição dos conhecimentos locais, ou seja, de uma maneira mais bachelardiana, o esquecimento das relações entre as ontologias regionais. Contudo, Santos tece uma crítica a importância da objetualidade em Bachelard, alegando que o conhecimento científico é a única forma de conhecimento válido. Ora, acreditamos que após a exposição da poética tal crítica está equivocada, ainda assim Santos parece acertar ao dizer que "A epistemologia bachelardiana representa o máximo de consciência possível do paradigma da ciência moderna. Como tal, ela não representa a consciência real da comunidade científica ou de uma qualquer comunidade científica num qualquer momento dado; [...] A epistemologia bachelardiana é uma epistemologia de limites, dos limites dentro dos quais o paradigma origina, gere e resolve crises sem ele próprio entrar em crise. Enquanto tal crise não ocorre, tais limites têm o duplo efeito de organizar e confirmar o campo cognitivo que definem para dentro e de desorganizar e desclassificar o campo cognitivo que definem para fora. No momento, porém, em que a crise ocorre, ou melhor, em que o processo histórico de crise se inicia, os limites tornam-se contraditórios, pois as discussões paradigmáticas que então ocorrem tanto partem do que está dentro deles como do que está fora deles. Muros instransponíveis transformam-se em portas de vaivém, e o mesmo se sucede à epistemologia que os definiu." (SANTOS, 1989, p. 38).

[102] "Segundo ele [Canguilhem], a dialética em Bachelard traduz, sobretudo, a consciência da complementariedade e da coordenação dos conceitos no exercício do pensamento científico. Mas a contradição não tem aí o papel de motor. Não há contradições internas nos conceitos. Deve-se buscar a raiz das contradições na inadequação entre os conhecimentos e a experiência e na diversidade do sentido e da utilização dos conceitos por pessoas diferentes. Daí a preocupação de Bachelard, na sua filosofia da educação, com a estrutura dialogal da aprendizagem seja na escola, seja na 'cidade científica'" (VÁZQUEZ TORRES, 1998, p. 228). Contudo, Vazqués Torres também crítica os supostos deslizes construtivistas do relacionalismo puro, que acabam sendo ofuscadas pelo confronto da construção matemática e os fenômenos da experiência.

aniquilação dos espíritos pré-científicos. O que devemos fazer é perceber algumas aproximações, por conta disso, nos parece que a estrutura acima dá uma abertura ao poético, que o permite sair de sua esferologia em um espaço generalizado, geométrico, mais triangular e, portanto, que nos leva até um salto ao surracionalismo[103]. Nesse sentido, exploraremos, a seguir, um pouco da base epistemológica, para então mergulharmos nas obras *O Ensaio sobre o Conhecimento aproximado (1928)*, *A experiência do espaço na física contemporânea (1937)* e *A atividade racionalista da física contemporânea (1951)*, no intuito de abordar o espaço relativo da maneira mais didática possível.

É importante salientar que Bachelard nega, na sua epistemologia, a imagem-reflexo do real, ele chega até mesmo a desqualificar as imagens e metáforas como obstáculos na descontinuidade entre o pré-científico e o científico. Logo, só pela negação é que a filosofia pode instaurar um *novo espírito científico*. Desse modo, o filósofo tem como tarefa a coordenação e a unidade do pluralismo entre os "valores" e "fatos".

A filosofia das ciências, agora, precisa superar dois obstáculos, o imediato e o geral. Para isso, será necessária uma dialética descontínua entre o *a priori* (racionalismo) e o *a posteriori* (empirismo). É nessa diferença que entra o surracionalismo, que após esclarecer o realismo ingênuo e o empirismo, não é mais um ou outro, mas sim a síntese dos dois perfis finais do chamado racionalismo discursivo e completo.

Essa dialética não consiste em uma síntese entre ambos, mas sim em uma constante retificação, de modo que pode ser identificada como "polêmica", baseada na complexidade. É interessante lembrar que essa noção de "polêmica" bachelardiana esteve ligada à sua defesa da mecânica ondulatória de Louis de Broglie, a qual conciliava a continuidade da luz entre corpúsculo e onda. Contudo, como bem pontua o Prof. Dr. Gustavo Bertoche Guimarães (2018), houve um determinado momento em que, na Sociedade Francesa de Filosofia, o próprio Bachelard se cala[104] acerca de algumas falhas, na teoria de Broglie, que tanto se empenhou em

---

[103] Esse conceito é um neologismo bachelardiano "Com o prefixo 'sur', ele afirmava a similaridade do progresso poético e científico e a convergência de seu surrealismo com o surrealismo operava com base em certa conivência revolucionária." (BONTEMS, 2018, p. 10)

[104] Em recente artigo publicado na Revista *Princípios* (UFRN), o Prof. Dr. Gustavo Bertoche (2018) analisa que após 1953 talvez não tenha havido realmente um silêncio epistemológico de Bachelard visto que em 1957, num dos textos que compõe *L'Engagement Rationaliste - Le nouvel sprit scientifique et la création des valeurs rationelles* ele aponta os dilemas do filósofo; "O primeiro problema é o das polêmicas contra o valor da ciência. Bachelard faz uma defesa do valor do conhecimento científico contra a filosofia que o desqualifica como se fosse somente uma extensão do conhecimento comum, como se fosse um mero conhecimento técnico ou algo semelhante a uma arte da memória. Bachelard reafirma sua tese de que a ciência contemporânea é um empreendimento humano novo, que rompe com o conhecimento comum, aberto ao seu próprio desenvolvimento. O que nos leva ao segundo problema abordado no artigo de 1957 – problema que é, neste momento, mais

defender. A Profª Drª Catarina Sant'Anna em *O leitor incluído: A escritura em movimento de Bachelard sob o signo de uma série de polarizações* (2016) afirma também:

> Para resumir aqui brevemente [...], diga-se que nos inícios dos anos 1950, mais precisamente a partir de 1952, ocorreram algumas sérias turbulências nas pesquisas da física e levaram Louis a retomar seu próprio pensamento anterior, datado de entre 1925 e 1927 [...]. Broglie retorna ao cartesianismo, à 'descrição determinista dos fenômenos quânticos' e à 'interpretação causal'. [...] Sem formação científica à altura para acompanhar esse 'cisma da física' (expressão de Karl Popper para essas controvérsias científicas, segundo Olival Freire Junior), nem a reviravolta no pensamento de Broglie, Bachelard age com honestidade e se cala numa sessão da Sociedade Francesa de Filosofia, que ele próprio dirigia enquanto vice-presidente da instituição e na qual Broglie expôs e debateu o retorno às suas próprias e antigas ideias. [...] Depois desse episódio, segundo atesta Freire Júnior, nunca mais se viu Bachelard referir-se às novidades conceituais da física quântica, o que trouxe à baila a questão da necessária 'dupla formação' (científica e filosófica) para alguém poder fazer filosofia da ciência 'com conhecimento de causa'. (SANT'ANNA, 2016, p. 196)

Nesse sentido, parece que a "polêmica" assume um silêncio, contudo, a dialética bachelardiana é *ad infinitum*, ela não se esgota nunca e, por isso, como vimos em seu aspecto diuturno, não se trabalha com a ideia de contradição, mas sim *diferença entre contrários.* Para isso chegamos à noção de *abertura* em Bachelard, em seu vetor epistemológico.

A abertura é justamente aquilo que dá dinâmica a um racionalismo tido como estático, na história da filosofia, é através dela que a dialetização dos princípios, de uma filosofia científica diferencial, permite a transitividade entre pensamento e experiência."Para Bachelard, o 'surracionalismo' somente se satisfaz quando *retificação* significar *reorganização*. A 'filosofia do não', por constituir um movimento entre matemática e experiência, entre o *a priori* e o *a posteriori*, torna-se *transitiva*." (FELÍCIO, 1994, p. 11).

Nesse sentido, não temos receio de caminhar no terreno bachelardiano e retificar, renovar o seu pensamento, visto que não estamos buscando verdades primeiras, mas sim dúvidas constantes, que precisam de um lugar para serem colocadas, e nessa instância, o lugar é a epistemologia.

Não estamos buscando o ser uno e idêntico, mas sim o seu devir, apresentado na metaontologia, além de como ele pode se adequar *a posteriori* nas ciências, multiplicando os eventos e ocasiões do pensar. Se *só há erros primeiros*, então é preciso reformar imprudentemente esse reino do pensamento, buscando abarcar as incompletudes da razão. É por isso que o instante presente, o agora, é a polêmica e a vigília necessária para o progresso,

---

interessante, pois trata justamente das transformações no interior do 'novo espírito científico'. Bachelard lembra que o racionalismo ativo *'ne se borne pas à résumer des expériences. Il se les incorpore, il les assimile, il s'en enrichit'"* (GUIMARÃES, 2018, p. 19)

evolução e transmutação da ciência em filosofia. O preenchimento do espaço clássico da filosofia, como uma homogeneidade, não dá conta da inversão diamétrica entre positivismo e idealismo. É preciso substituir as metafísicas intuitivas por metaontologias discursivas e retificadas.

A descontinuidade das práticas científicas, naquilo que chamamos de *surracionalismo*, é o fato de que toda experiência, ou mesmo toda razão científica, é uma construção artificial, fenomenotécnica. Nisso, como já dizia Bachelard em seu *Novo Espírito Científico*, *o pensamento se instrui, naquilo que constrói*. Pensar é construir pluralismos para experiências que superem o senso comum e que, em sua composição, possam ser verificadas, mesmo que de maneira abstrata, como uma experiência do pensamento que leve em conta que opinião não é ciência.

Por isso, a opinião deve ser destruída, aniquilada pelo espírito científico, que só pode traduzir o conhecimento naquilo que a necessidade cria objetivamente, negando a pré-existência de dados e, aceitando a de problemas que não são mais traduzidos, mas novamente construídos. A problemática vai além, do que o filósofo caracteriza como problemas que não são irresolvíveis, mas sim mal colocados. A posição e/ou perspectiva que nos colocamos é que o primeiro conhecimento objetivo seria, justamente, o erro, mas como levar em conta que isso não seja opinião? Ou seja, é o próprio obstáculo da mal-formulação, da obscuridade que nos leva a retificar a posição entre os fatos e os signos, que saem da ingenuidade para a instrução de um mundo recomeçado e estruturado cientificamente, essa é a diferença entre meras opiniões e erros.

5.1 FENOMENOTÉCNICA E ONTOLOGIA

> Seguindo os ensinamentos da Física Matemática, nos encontramos, provavelmente pela primeira vez, na presença de uma metafísica que é positiva, uma vez que está sendo experimentada. *É a metatécnica de natureza artificial.* (BACHELARD, 1970a, p. 23 – grifos nossos)

No presente supcapítulo, poderemos entender que estivemos tratando até então, que a metaontologia se trata de uma metatécnica ontológica, que é, nada mais do que uma das outras denominações para fenomenotécnica. Para isso, é fundametal compreender o contexto que a fenomenotécnica pode ser compreendida como metatécnica, foi em 1934, com o artigo *Noumêno e Microfísica*, presente no livro *Études*.

Nesse texto emerge o conceito de fenomenotécnica como composição de uma natureza artifical que traduz o fenômeno como produção final de uma purificação científica de uma substância enquanto ex-stância. No artigo de Stephen Gaukroger *Bachelard and the problem of epistemological analysis* (1976) é possível entender críticas importantes a relação entre fenomenotécnica e ontologia. Gaukroger diz que no discurso epistemológico, o conceito de ruptura é a noção fundamental para relacionar o científico do não-científico. Ainda por essa via, há uma distinção de como ver o objeto entre teoria e metateoria, a primeira delas é a de que um objeto não-científico é dado como um dado da percepção sensorial.

O que ocorreria para Bachelard, é o fato de que a noção de ruptura opera em dois níveis distintos, um deles seria o científico e o outro não-científico, ainda que esses níveis sejam distintos, no primeiro nível estão conectados e caracterizados por relações entre discursos epistemológicos e ontológicos; O segundo nível da noção de ruptura opera nas configurações que determinam um discurso científico particular. É aí que o contexto teorético, a recorrência e a fenomenotécnica emergem como modos indissociáveis da análise do conceito de ruptura.

Ao analisar o termo problemática, que designa a fragmentação teorética na natureza do conceito colocado num sistema de relações, os conceitos científicos funcionam pelo significado de seu lugar em relação a sua problemática. O objeto científico não pode estar fora de sua problemática, tanto que em algumas obras como *O Materialismo Racional*, problemática é sinônimo da palavra teorética. Logo, decompor e isolar os objetos fixando seus estados no desenvolvimento teorético é o básico para uma aproximação aos requerimentos da perceção e do senso científico. Note, decompor e isolar é basicamente a essência da fenomenotécnica.

Assim, no contexto de objetos dados e construídos o conceito de problema tem dois sentidos diferentes, no primeiro, o problema seria a própria solução, pois de fato problemas bem colocados sempre terão respostas, parafraseando Bachelard. Contudo, sabemos que numa segunda via, há problemas insolucionáveis, como questões cosmológicas de "quem criou o mundo?" ou “o que veio antes do *big bang*?”, tais problemas, basicamente, somente terão soluções pré-determinadas e possíveis enquanto não são reprovadas por outras. Assim, sua solução não é determinada pela questão, e, consequentemente, essa distinção de problemas tem a singela nuance que os objetos científicos não supomos que tem solução e nos não-científicos não pressupomos as soluções, e nisso entra a questão da ontologia e das epistemologias regionais. Em *Semiologia trascendentale e semiotecnica. Discipline regional e fondamenti del senso tra Husserl, Bachelard e Hjemlslev:*

> Como exemplo de ontologia regional, poderíamos considerar os parentes entre as línguas, estudadas pela lingüística diacrônica. Segundo esta disciplina, o polonês pertence à família das línguas eslavas; o lituano à família da língua báltica. O polonês não é uma língua báltica e o lituano não é uma língua eslava, mas ambas as famílias pertencem ao gênero comum das línguas balto-eslavas. Voltando à história dos parentescos, é possível encontrar o gênero mais arcos das línguas indo-européias e assim por diante, até se obter um gênero máximo, "linguagem", que dê nome à região e represente uma essência ou eidos (GALOFARO, 2017, p. 150)[105]

Voltando à Gaukroger (1976), ele considera que Bachelard faz uma confusão entre epistemologia e ontologia na medida em que sua teoria do conhecimento da realidade não poderia abarcar um conhecimento irreal. Isso faz Bachelard cair num tipo de idealismo: "Tal argumento seria falacioso, no entanto. O ponto em questão é se os discursos teóricos podem precisar formular ontologias distintas daquelas de nossa experiência cotidiana." (GAUKROGER, 1976, p. 207). Logo, a ciência deve ser diferente do conhecimento das percepções cotidianas, a ciência deve nos dar um conhecimento da realidade desde que seja diferente do senso comum e a ciência nos dá um conhecimento de realidade que construído pela *cidade científica*. Por isso, a metafísica, uma forma de racionalismo ingênuo, deve ser justamente substituída por uma metatécnica, em *Bachelard e Heidegger, confronto su técnica, scienza e ontologia:*

> Aqui estão eles, os neologismos cardeais do pensamento bachelardiano. Se quisermos ir para as coisas mesmas, devemos superar a mesma fenomenologia para entender a força construtiva de uma técnica de fenômenos: o fenômeno pela *epoché* revela o *noumenon* que subjaz a ele como uma técnica de construção físico-matemática. Este é o significado de uma "metatécnica" para ser substituída pela metafísica. O fenômeno é tecnicamente construído produzido, processado artificialmente. (GATTINARA, 2017, p. 88).

Essas pressuposições implicam na relação de descontinuidade entre realidade e senso comum, assim como epistemologia e ontologia. O problema de pensar na descontinuidade entre ciência, senso comum e a realidade como somente conhecida pela ciência é o de que ontologia e epistemologia devem ter uma continuidade, o que pressupõe que somente uma ontologia seria possível para descrever uma única realidade. Ora, nós sabemos então que segundo Bachelard, ontologias exclusivas requerem epistemologias exclusivas. Logo, o objeto do conhecimento determina o modo de conhecer por meio de ontogêneses plurais.

---

[105] Essa questão diz respeito a problemática da recepção bachelardiana da fenomenologia de Husserl, tema que não será aprofundado nessa tese. Contudo, Galorafo ainda sugere que “Bachelard diria que essas disciplinas são caracterizadas por sua própria epistemologia regional; Husserl também vê neles uma ontologia material.” (GALOFARO, 2017, p. 181). Nesse sentido, Galofaro diz que a diferença entre ambos é que será possível desvelar uma semiotécnica em Bachelard. Concordamos em parte com o argumento, dentro da medida que a discussão sobre a linguagem em Bachelard, como veremos num dos subcapítulos à frente, ainda primária em relação aos linguistas, apesar de, em certa medida, estar apoiada numa direção comum.

Podemos considerar aqui que ontologias mais sofisticadas superam o senso comum de objetos de uma geometria de espaço-tempo euclidiano, por exemplo. Logo, ainda que o senso comum gere ontologias pragmáticas e válidas para certos propósitos práticos, principalmente no âmbito da informática e a criação de *web semânticas*, ainda assim, não deixam de ser relações entre técnica e ontologia.

> Nenhuma diferença ontológica, como vemos, é admissível, porque é provisória, o pluralismo e a aproximação tornam a dinâmica do concreto-abstrato exatamente o que é dado um ao outro, isto é, o que se esconde (as partículas subatômicas). Como uma ôntica, a razão científica levanta uma ontologia, mas a ontologia é imanente à antiguidade e não pode ser separada dela. Bachelard cita isso precisamente em Heisenberg, que inspirara as considerações de Heidegger; mas faz isso em uma perspectiva diametralmente oposta e especular. Aquilo que para Heidegger a técnica e a ciência não permitia ver, ou seja, estar em sua pureza e autenticidade ontológica da onticidade não mesclada, para Bachelard isso constitui a sua própria forma de pensamento que se expressa em seu mais alto nível em seus tecnicismos das ciências, que permanecem sempre em movimento e nunca exaurem seu pensamento em virtude da dinâmica mista que os governa e lhes dá (um racionalismo experimental). (GATTINARA, 2017, p. 92).

O que podemos entender pelas ontologias bachelardianas é que elas não competem com a realidade, elas são autonomias das percepções sensoriais de uma realidade fragmentada e que deve ser constantemente repensada e retificada. Importa aqui aproximar esse contexto ao da fenomenotécnica, nesse sentido onde encontramos o prisma de distinção entre os objetos científicos e não científicos, é pela ideia de objetos realizados e materializados. Nesse sentido, há um hiato entre a teoria e o experimento, fenômeno e realidade. As teorias científicas, segundo Bachelard, concretizam o abstrato. Logo, dividir teoria de experimento é uma falsa oposição, concretizar o abstrato é justamente entender que até os instrumentos do experimento são teorias.

Desse modo, a teoria científica realizada pela fenomenotécnica, coloca o fenômeno como o resultado último das abstrações racionais. O movimento não quer dizer um processo de dedução ou tampouco indução, de acordo com Bachelard tais pensamentos do singular ao universal e vice-versa são também obstáculos do conhecimento em extensão ou em compressão. O que importa ao conceito científico e fenomenotécnico é o poder de deformação. Os conceitos são deformados na medida que são retificados em suas condições de aplicação.

> A palavra fenomenotécnica é polêmica: enquanto a fenomenologia - a primeira metade de sua raiz - só pode descrever fenômenos, a fenomenotécnica produz fenômenos. Devemos distinguir, então, o materialismo ingênuo da fenomenologia - onde a materialidade do objeto é dada - e o materialismo "treinado" ou "técnico" das teorias científicas - onde a materialidade do objeto é produzida. O que o conceito "materialismo técnico" significa é que os problemas de construção de aparatos experimentais devem incluir, em suas soluções, as condições teóricas de sua formulação. E a noção correlativa de "racionalismo aplicado" (às vezes chamado de "racionalismo dialético") significa que, quando os conceitos são construídos, deve-se

> prestar atenção às condições de aplicação desses conceitos. É através da ação recíproca do racionalismo aplicado e do materialismo técnico que uma teoria física deve se desenvolver. (GAUKROGER, 1976, p. 222).

Assim, na recorrência como a dialética entre os atos epistemológicos e os obstáculos, o obstáculo emerge no contexto de teorias já formuladas como a relatividade do espaço e tempo. A descontinuidade entre esses *a priori* é um obstáculo para a recorrência de novas problemáticas. Notem que o princípio da relatividade espacializada do tempo é o ápice da ontologia primitiva. A espacialização do tempo é uma diferença de justaposição e sucessão entre passado, presente e futuro. Ora, a partir desse obstáculo podemos dizer que a coexistência desses tempos nos leva ao fato de que só existe fenômeno, porque não existe sucessão de eventos absoluta, já o evento dentro de uma concepção topológica invariante existe para o fato de haver a fusão entre matéria e espaço mesmo que para esse entendimento seja preciso admitir uma ruptura total com a mecânica clássica.

5.2 A LINGUAGEM

Neste subcapítulo pretende-se esclarecer e provocar uma reflexão sobre a relação de Bachelard com a linguagem enquanto espaço do ser. Para isto, começamos com a sugestão de Dominque Lecourt[106] em seu livro *Epistemologia histórica de Gaston Bachelard (1978),* em que ele diz que uma investigação sobre a linguagem em Bachelard está principalmente em obras como *Atividade racionalista da física contemporânea* e *O racionalismo aplicado*.

Lecourt tinha recursos tecnológicos ainda pouco sofisticiados quando esceveu *L'Épistémologie historique de Gaston Bachelard (1972)*, tanto que podemos recusar a investigação de sua indicações sobre a linguagem indicada no índice onomástico do livro onde a obra *A formação do espírito científico* pode ser substituída pelo *Novo espírito Scientifique* onde encontramos referências sobre a linguagem em uma conexão direta entre o artigo pouco conhecido *Pensamento e linguagem*[107] de abril de 1934.

---

[106] "de Gaston Bachelard, cabe ao epistemologista para ir para o segredo da ciência, *para descobrir que essa ontologia espontânea da linguagem* usada nesta base que continuará a ser uma das pedras angulares de sua filosofia: uma palavra não é um conceito; que exige a definição do conceito por sua função em um sistema de relacionamento intraconceptual. "(LECOURT, 1978, p. 25 – grifos nossos).

[107] "Estudando relatórios da linguagem e da imaginação nascente, aos considerar sons de um determinado ângulo, o problema clássico de expressão imediata da consciência [...]. Bachelard estava interessado em um artigo muito documentado. 'Pensée et langage, *Revue de Synthese*. 1934, t. VIII, p. 81-86 e 237-249'. Nele, se discute esta questão em 1943 na *Revista filosófica* (uma psicologia de língua literária: John Paulha, abril-junho de 1943, p. 151-156) Nesta conta se lê esta frase característica: [...] 'A língua é mais rica que qualquer intuição '" (MANSUY, 1967, p. 125).

De acordo com Bachelard, é possível compreender a matemática como linguagem intermediária entre os conceitos e imagens.[108] A matemática é a linguagem da razão, e isso é mais do que a tentativa de uma língua universal tal qual o esperanto. No entanto, assim como existem várias ontologias, existem várias línguagens possíveis para se aliar ao filosofar. Tanto que essa busca pode nos surpreender quando procuramos a resposta para a questão ainda em *O novo espírito científico*: "o que melhor poderia ser afirmado na língua do espaço-tempo. O poeta nos dará esta novas metáforas de linguagem?" (BACHELARD, 1974, p. 120).

Mikel Drufrenne em seu artigo, *Gaston Bachelard et la Poesie de L'Imagination* (1963), entende que todo o pensamento se move com a linguagem, no entanto questionamos se a anterioridade da imagem se dá antes da verbalização de conceitos e se, "a linguagem não risca então a tela ou distorce a imagem da fixação comprimindo-a?" (DUFRENNE, 1963, p. 399). Na verdade, a linguagem distorce a imagem, já que toda a observação e interpretação já é uma modificação de qualquer fenômeno. Assim, não podemos lidar com esta ação sem um risco de que a palavra vá trair a imagem (por isso Bachelard lança o desafio de sua fenomenologia ser a interpretação das imagens pelas imagens). A língua com sua atividade ambivalante cria novas imagens, mesmo que elas sejam deformações das imagens iniciais.

Estes problemas não são fáceis, justamente porque eles exigem uma forma objectiva entre ciência e filosofia, conceito e imagem, espaço e tempo. Então tentamos encontrar a essência da linguagem em sua relação com o pensamento, não por acaso, Bachelard considera a psicologia do Sr. Serrus[109] [110] como uma crítica à importância fundamental da relação entre linguística e lógica. Em *Pensée et langage (1934)*[111],

---

[108] "Estamos muito perto de ver na ciência teórica um conjunto de *convenções*, uma série de pensamentos mais ou menos *convenientes*, em linguagem clara da matemática, que são mais do que o *esperanto* da razão na ciência teórica." (BACHELARD, 1977, p. 12).

[109] Vide SERRUS, Charles. **Paralelismo Iogico-gramatical.** Paris :Alcan, 1933.

[110] "Retomando a hipótese formulada por Charles Serrus, Émile Benveniste pensou poder retirar à logica aristotélica o seu estatuto absolutamente transcendental para acentuar o seu arranjo cultural puramente contingente." (WUNENBURGER, 1995, p. 142). Wunenburger entente que a construção lógico-gramatical de Aristóteles não integra efetivamente um sintagma (*Sumplokè*), um entrelaçamento entre o ser e seus termos, sendo somente uma projeção de um estado linguístico.

[111] – Traduzimos o artigo *Penseé et Langage* na íntegra em ROCHA (2019a), "se trata de uma análise sobre o filósofo Charles Serrus, este, por sua vez, em seu livro *Parallelisme logico-grammatical* faz uma crítica a Husserl por confundir as regras da gramática com as regras da lógica. Ora, sabemos que de certo modo, tanto a gramática como a lógica tem raiz no aristotelismo, mas o que Bachelard empreende em seu comentário, é o não paralelismo entre a lógica e a gramática, que seria, de certa forma, tal qual a antinomia entre o conceito e a imagem. O que isso quer dizer? A gramática estaria para o pensamento, ou seja, o conceito, ao passo que a lógica estaria para uma crítica psicanalítica, ou seja, a de libertar a lógica de sua linguagem particular e entender que ela poderá ser criada e recriada de acordo com a necessidade de cada ciência. A linguística de Serrus entraria assim para mediar o problema, encontrar os erros no método que leva ao paralelismo. Para isso, a palavra-chave é a cópula, em que se estuda propriamente a relação entre o sujeito e o predicado, entre o ser e o ente." (ROCHA, 2019a, p. 14-15).

> É um quebra-cabeça duplo que reaparece constantemente quando acreditávamos resolvido: se encontra nas leis na gramática, e tende a fazer as leis do pensamento; Se encontrarmos as regras fenomenológicas do pensamento positivo, tenderemos a julgar o idioma e sua evolução como a busca de um padrão de pensamento. Podemos apagar depois da linguagem todo o caráter contingente. Pois, acreditamos na gramática geral e pura. (BACHELARD, 1934, p. 81).

Em um estudo sobre a língua geral, depois de analisar um grande número de línguas, de acordos e de suas correspondências temos, na linguística contemporânea, a necessidade de demonstração de uma racionalidade gramatical bem construída. Bachelard, tentando experimentar a inclusão da fenomenologia, na linguística, vai encontrar, ali, a importância da "cópula", uma palavra, na qual se dá o atributo de ligação ao assunto, frequentemente é entendida pelo verbo << ser >>.

O teórico percebe esse "suporte que uma metafísica ontológica exerce sobre o verbo ser; “como significado existencial da cópula; que perturba toda a gramática para encontrar propostas artificialmente categóricas em todo o discurso". (BACHELARD, 1934, p. 83). Esse é, provalmente, o mais importante argumento que tentamos investigar.

Em *A atividade Racionalista da física contemporânea*, o autor lembra que "a mente científica inclui em suas produções, a facilidade de formações da língua e de suas produções. A falsidade é assim estabelecida em um mundo homogêneo de experiências e pensamentos." (BACHELARD, 1965, p. 5)

A facilidade da falsidade diz respeito à preocupação de Bachelard com o predicado. Esta é a correspondência entre *Pensamento e linguagem*, artigo no qual faz afirmações sobre a linguagem para um *novo espírito científico*. Um exemplo se dá no livro *Novo espírito científico* quando Bachelard diz:

> Em vão, o objeto - seu pensar e a propriedade atribuída à radiação como pensava - é a qualidade atribuída ao material, quando é dito que, no século passado, o ar se prende sob uma grande espessura azul. Você sente bem que afrouxaram os laços substantivos e não existe mais essa linguagem de ligações que nos conectam ao realismo imediato. A imensa abóbada do céu aparece-nos azulada, mas esse azul é para nós mais uma propriedade verdadeiramente substancial. O azul do céu tem pouco mais de existência do que a abóbada do céu. (BACHELARD, 1974, p. 123)

A metodologia do filósofo, encontrada então com Sr. Serrus, está na relação de que tudo que se fala acerca da existência é um juízo atributivo. "Então, no acórdão << o céu é azul, não encontro a existência do céu, mas sei que ele é azul >>" (BACHELARD, 1934, p. 84). É muito curioso que, na medida em que o conhecimento tem lugar, em termos de predicado, o linguista procura, nos verbos impessoais, propostas impessoais para os juízos atributivos. Se fazemos sujeitos fictícios para demonstrar a contingência da sintaxe, isto é, como uma espécie de ego

(um suporte da linguagem em regras de sintaxe para equilibrar a relação entre a morfologia e linguística), o *Superid*[112] seria o desejo de criação puro de uma linguagem, que vai além de regras gramaticais e está ligada a metaontologia de uma linguagem científica.

Bachelard encontra obstáculos que irradiam o conhecimento do tema da linguagem, como o animismo. A língua francesa, por exemplo, tem muitas palavras, substantivos que dependem de seu gênero enquanto características do sexo masculino ou feminino. Tais características são tão variáveis em outros idiomas, que este fato constitui um obstáculo à atividade racionalista. Aprender o gênero das palavras é um ato repetitivo e empírico e não puramente neutro racional. Entretanto, aí está a origem das línguas indo-europeias. O pior erro que está projetado na lógica dos juízos é o que sentencia a extensão do conhecimento. Bachelard entendia que cada ciência podia ter sua própria lógica. E a melhor maneira de entender a língua em sua subjetividade é através da filosofia. Ele dizia "ciência e filosofia falavam a mesma língua." (Bachelard, 1970a, p. 14)

Voltando-nos para o destino da lógica e da gramática pura, não verificamos somente as possibilidades indefinidas do desenvolvimento do conhecimento. Em um paralelismo logico-gramatical, já que a gramática é causalidade lançada a universais invariáveis de metafísica, pensaríamos em um princípio aristotélico da identidade não contraditória. A relação da identidade com a língua é muito complexa, envolvendo as implicações das contradições do indivíduo, de sua consciência e da dualidade do pensamento. Raymond Jean em seu artigo *Lieu de la rêverie bachelardienne* nos dá um lugar espacial da língua através da espacialidade corporal. Ele afirma que,

> O gênio de Bachelard e foi de se dar aos meios da línguagem, um forjar, criado com a felicidade de uma << abundância >> incomparável, constantemente renovada em seus recursos. [...] Porque isso é a chave, o nó. Para uma linguagem ser possível, é preciso que uma comunicação tenha lugar: e é o que caracteriza as reações obscuras do corpo, ao ser desenrolada desajeitadamente em termos racionais, porque os prazeres, por definição, tem uma experiência íntima, subjetiva,. Não-delegável. [...] Em vez disso, portanto, o devaneio, bachelardiano não é só o corpo, é a linguagem do corpo ou mais exatamente, o fazer do corpo[113] (JEAN, s/d, p. 80).

---

[112] Jean Libis sugeriu que no vocabulário ido, devemos substituir o superego por um *sur-ça*, ou seja, um super-id. Para leitura mais agregado a esta pergunta ler *Bachelard e a melancolia: a sombra de Schopenhauer na filosofia de Gaston Bachelard*- como sugere a citação "assim, por exemplo, em *A terra e os devaneios da vontade,* depois de um uso quase clássico do termo do *Superid,* vemos surgir o termo *sur-ça* que envolve um relatório agonal do mundo exterior, com os sujeitos energéticos que nós somos. " (LIBIS, 2000, p. 31).

[113] Algumas reflexões de Bachelard sobre o corpo se encontram em *Lautreamont*, O movimento do corpo nasce da relação entre a previsão e a imaginação. Para construir o seu corpo, ser um pensador de seu movimento, é preciso estar o tempo todo ligado ao instante para irupção numenal do músculo como movimento. E disso se extrai um estudo que se liga ao que Bachelard chama de *fisiognomia*, onde o gnomos, ou seja, o conhecimento se revela por meio da capacidade física.

O ser humano andrógino bachelardiano é contraditório e sonha com a transcendência da linguagem, da natureza para a humanidade. Quando ele toma conhecimento da instrumentalidade da linguagem, ele se torna capaz de mudar a realidade pela sua reflexão. Parece-nos que Bachelard deu atenção à linguística, porque este estudo aceita o erro no processo de comunicação. Da mesma forma, o autor inclui a necessidade da exceção à lei, como aspectos fundamentais da passagem do empírico ao racional como compreensão aproximativa das coisas.

> A racionalidade da lei de queda, como uma simples álgebra, é parte do movimento dos corpos na superfície da terra. [...] E assim o verbo cair passa da língua empírica da linguagem racional; a queda, assim, reduziu os aspectos imediatos, os aspectos fenomenais, recebe seu númeno. (BACHELARD, 1977, p. 49).

Vários são os exemplos de que, entre os fenômenos e o pensamento, existe uma linguagem implícita e matemática[114]. É a perspectiva de uma leitura bachelardiana de que a matemática é lingua do pensamento e não da expressão comunicativa. Indo além disso, é possível, também, criar novas linguagens para adaptar novos pensamento a elas, aprendemos a língua quando pensamos nela. Esta é a atividade racionalista que Bachelard tenta superar em relação a linguagem realista. Certamente, a mudança da língua falada, pela linguagem científica, é muito lenta, no entanto, o autor não abandona a liberdade linguística e poética. Ele quer apenas optimizar o trabalho do cientista. Já o poeta tem a capacidade de mudar rapidamente na língua. E o filósofo? Em *O novo espírito científico* é dito que:

> O filósofo deve alterar seu idioma para traduzir o pensamento contemporâneo em sua flexibilidade e mobilidade. Deve também respeitar essa ambiguidade estranha que quer que todo o pensamento científico é interpretado tanto na linguagem realista e linguagem racionalista. (BACHELARD, 1974, p. 92).

Isso parece uma aproximação com o pensamento de Barthes, quando Bachelard recorda o sentido de unidade, entre o conceito e as imagens, no símbolo. "Por outro lado, podemos dizer que a teoria é um simples *formalismo*, que organiza uma linguagem, um sistema de símbolos." (BACHELARD, 1965, p. 182). Barthes, descriptografando mensagens das imagens possíveis ressalta esse gesto no *Boletim do clube dos melhores livros* (n "12, abril 1954) quando escreveu sobre o filósofo:

> Bachelard repensa a relação sútil entre o poeta e o mundo, na vida autônoma de observação de imagens. Não é e nem deve sempre, ou mesmo muitas vezes, as

[114] "Demasiado rapidamente, disse que a matemática era uma linguagem simples que expressa, em seu caminho, fatos de observação. Esta linguagem é, mais do que qualquer outro, inseparáveis do pensamento "(BACHELARD, 1977, p. 207).

> matrizes de associações de ideias aceitadas pela linguagem; Eles geralmente são explicados pelas associações dos movimentos ou associações de materiais (ou seja, de emoções substancializadas) (BARTHES apud THERRIEN, 1970, p. 260).

O que Barthes chama de desencriptar da imagem como o método da psicanálise das substâncias emocionais e metáforas, como rigor dos discursos críticos, é uma continuação das metáforas de uma obra viva, ou seja, do pensamento do autor para além do que ele próprio escreve. É um equilíbrio entre linguagens realistas através da racionalização das imagens que falam. Dessa forma, aqui está uma transmutação de um humor semiótico na invenção e associação de imagens. "Mas um símbolo em si não é, por natureza, uma versatilidade de novo? E *Voilà* - uma aventura intelectual exigente - como qualquer uma ontologia da linguagem" (THERRIEN, 1970, p. 220).

Esperamos ter clarificado, neste subcapítulo, como a relação entre linguagem e ontologia tem aplicação no pensamento de Bachelard, por onde a imagem se simboliza linguística e analiticamente numa espécie de tentativa metaontológica original, na qual dá uma descrição dos vários mundos, ou regiões epistemológicas em que as funções dos objetos e suas interações criam uma semântica pluriversa de compreensão da realidade. Tal ação, torna a filtragem de informações de caráter e, de significados diferentes, possibilidades futuras.

Talvez Bachelard tenha algo mais profundo para nos expor, além de uma nova crítica literária, como uma teoria de racionalidade de forma a materializar uma valorização ontológica de relacionamento ontogenético de criações do ser. Este exercício, em que encontramos com os verbos 'ter' e 'haver', contém uma metaontologia. Bachelard lembra que o Sr. Serrus, em *Pensamento e linguagem*, encontrara, na medida linguística, uma forma de dar conta das exceções gramaticais e, assim, encontrar a ação de como um ser pode ter um haver existencial.

Existem muitas línguas e linguagens e, elas existem para dar conta da complexidade difícil e concreta do mundo, por isso, em *O novo espírito científico* se afirma que "se nós acreditamos que existem apenas os meios de expressões, e línguas mais ou menos convenientes, isso será de pouca importância para este florescimento de novas linguagens." (BACHELARD, 1974, p. 94). Então, o fato de que o sinal cópula, entre a imagem e o conceito, é a descrição de que um mundo completo é impossível, novas línguas precisam criar descrições específicas, para as áreas científicas a que se referem como conjuntos informacionais e para os poetas nos doarem novas imagens da nossa espacialidade comum que é a vida.

5.3 O INFINITO

"Do ponto de vista do ponto,
O círculo é infinito"
Dorival Caymmi

Prosseguindo nossa pesquisa em relação à linguagem da física e da matemática e sua relação com o espaço em *O ensaio sobre o conhecimento aproximado*, tese que Bachelard apresentou em 1927, existem diversos capítulos que servem ao nosso propósito espacial acerca da análise epistemológica do infinito. Dessa forma, faremos uma leitura intercalada entre a noção de aproximação e infinito, começando, principalmente, pelo que Bachelard intitula de *Ontologia e epistemologia fracionadas*[115]. Nessa tendência, ele considera que o problema da medida e da precisão levá-nos a uma epistemologia fracionada, que se apoia em uma ontologia. Nesse sentido, a existência provê, para a ação, essas dimensões, o que existe é o que pode ser percebido no espaço e "se a intenção fosse a de uma precisão literalmente infinita, como exige uma determinação absolutamente exata" (BACHELARD, 2004, p. 74), então nenhuma medida e nenhum raciocínio chegariam a um objeto nitidamente definido.

As minúncias da medida modificam o próprio objeto, é interessante que em uma obra poética, Bachelard disse "'Diz-me qual é o teu infinito que te direi quem és', aqui nesse livro, como exige uma determinação absolutamente exata" (BACHELARD, 2004, p. 74), então nenhuma medida e raciocínio chegariam a um objeto definido. Ele procura demonstrar, epistemologicamente, que o infinito enumerável só pode ser analisado por leis finitas. O conceito de um objeto tende a determinar a sua finitude, assim como a penetração da quantidade, nas qualidades, nos traz uma compreensão de infinidade. Logo, a mensuração dos atributos é o que permite a medida da substância e isso só é possível por conta da localização. A localidade, geralmente, é uma relação entre a superfície e a função do tato.

"O ser em si seria apenas uma espécie de ponto imaginário em torno do qual se ordenariam qualidades nitidamente estratificadas, [...]. O ser-aí se apresenta sob camadas concêntricas que o experimento retira uma a uma" (BACHELARD, 2004, p. 78). Bachelard defende que tais concepções tendem a um deslize ontológico, na qual se esquece que cada

[115] "Entendemos epistemologia fracionada como a necessidade do conhecimento pluralizar os métodos de investigação para construir o conhecimento. Se o objeto não pode ser apreendido em sua totalidade, seu conhecimento se construirá de forma fracionária." (PARAIZO, 2004, p. 53).

ordem de grandeza exige uma medida especial, o realismo que se propõe à filosofia das ciências decimais, acaba por tornar a experiência uma ontologia fragmentada. A prática das medidas leva a um relativismo do próprio erro das experiências, da falsa precisão gratuita, na interferência do acidental e do geral. A ordem de uma grandeza é, então, o primeiro conhecimento aproximado que se pode utilizar, para isolar um fenômeno em sua verificação. É a marca decisiva da 'fé ontológica' na qual a ciência física é pura imprecisão.

Chegamos, então, ao que Bachelard chama de *A noção de infinito e a aproximação*, colocando tal conceito em uma perspectiva das aproximações teóricas que foram expostas anteriormente, ou seja, o indefinido. Este, enfatizado pelo número, é enumerável, descontínuo, ou complementariamente contínuo. Tal característica faz com que ele tenha uma divisibilidade sem fim, como é o caso dos números entre zero e um. "O contínuo só é determinado na justa proporção em que o descontínuo o determina. Em si, ele não é determinável" (BACHELARD, 2004, p. 221). Bachelard quer dizer que o contínuo é um conceito negativo, uma intuição de provar a existência, ao passo que o descontínuo é a própria descrição das experiências. A descontinuidade seria, portanto, a condição para a virtualidade da localização.

O contínuo está mais ligado ao conceito de potência, considerando os conjuntos finitos, enumeráveis e perfeitos, em uma ordem específica de elementos intuitivos tais como os números racionais. Os números irracionais infinitos e transcendentes precisam, contudo, da continuidade dos números racionais para existir. É o caso da progressão das frações entre 0 e 1; ½, ¼, 1/8, 1/16, 1/32, etc. Bachelard questiona várias fórmulas matemáticas para dizer que "poderíamos desenvolver uma teoria do infinito fundada, inteiramente na oposição, de certo modo hegeliana do infinito aos seres aritméticos ou, ao menos, numa oposição dialética dos métodos operatórios que incita o espírito a sempre experimentar métodos contrários" (BACHELARD, 2004, p. 238).

Compreende-se, nesse direcionamento, que é na dialética bachelardiana que está a noção infinita e, o infinito, enquanto tal, fica como um número indefinido em que nada pode se adicionar além do ilimitado. Nota-se, portanto, que o espaço epistemológico está profundamente alicerçado na geometria e na física. Assim, a emergência da retificação, como dialética do conhecimento, no leva a reinventar os esquemas traçados na aprendizagem do conhecimento científico. Essa epistemologia corresponde a um antiformalismo que depende da polêmica realista, ou seja, baseando-se no próprio realismo, o formalismo limita-se a coordenar o esquema de seus dados, por meio de um realismo perceptivo. A partir disso, segundo Aurosa

Alison (2014), pode-se dividir a espacialidade epistemológica em Bachelard por meio de três momentos: demonstrativo, revolucionário e construtivo. O momento demonstrativo que é justamente o racionalismo matemático proposto no *Ensaio sobre o conhecimento aproximado*, uma abertura epistemológica em contínua retificação. Em *Science et Poétique de l'Espace chez Gaston Bachelard,*

> Este estudo epistemológico de 1927 centra-se nos degraus do conhecimento qualitativo para um conhecimento progressivo. O argumento da segurança, medidas, dimensões e ordens de grandeza são as primeiras concepções epistemológicas de uma nova ciência que se referem a um conhecimento primário de ordens geométricas e qualitativas. Medida como ordem de grandeza trazem uma verificação do que deve ser um conhecimento objetivo da realidade. (ALISON, 2014, p. 10).

Ainda na fase da demonstração, em 1929, Bachelard publica o livro *O valor indutivo da relatividade*, como forma de confirmar o interesse pela validade da indução matemática nos trabalhos introdutórios de Einstein entre 1905-1916. Para Bachelard, a física relativista é a própria contradição dialética do espírito em seu ritmo histórico. A partir dela, o espaço-tempo podiam ser filosoficamente questionados entre espaço-matéria e a percepção espacial perante as coordenadas da quarta dimensão: o tempo.

A ideia principal da teoria relativista é explorar uma representação cósmica na qual a estrutura do espaço-tempo pode ser deformada. " O argumento do Universo será visto, no resto de sua obra permanecendo em uma investigação, onde o desenho do" macro "ou do infinito, está relacionado com as sensibilidades subjetivas." (ALISON, 2014, p. 15). Por conta dessas dificuldades, Bachelard vai se ater principalmente na possibilidade e nas argumentações ligadas a uma cosmologia de um universo minúsculo, principalmente no estudo do espaço átomo[116] na física contemporânea e sua relação com a física quântica.

5.4 ESPAÇOS E REGIÕES META-EPISTEMOLÓGICAS

Na chamada primeira epistemologia, que se desenvolve entre os anos 1927 e 1937, os conceitos de revolução, demonstração e constituição são fundamentais para compreensão entre espaço e matéria na concepção da relatividade. Com a revolução das ciências pós-positivistas, a geometria do espaço passa a quatro dimensões dentro de um contexto microfísico. Os questionamentos espaciais, no ambiente científico francês, tiveram relevância com Henri

[116] Em *O novo espírito científico,* Bachelard afirma que da unidade do átomo o devir pode estar para o espaço e o tempo para o ser "Por seu desenvolvimento energético, o átomo é devir tanto como ser, é movimento tanto como coisa. É o elemento do devir-ser esquematizado no espaço-tempo" (BACHELARD, 1974, p. 124).

Poincaré (1906). Em um artigo intitulado *A relatividade do espaço,* ao aplicar as geometrias não euclidianas, o autor analisou a relação entre espaço e matéria como uma realidade não correspondente entre espaço e localização de objetos nas coordenadas espaciais.

Por conta do movimento da terra no universo, a localização é relativa. O espaço descritivo ou demonstrado é o de um conhecimento epistemológico no contexto matemático da objetividade e retificação. A importância da inferência matemática, como já foi apontada em 1927 no *Ensaio sobre o conhecimento aproximado*, passa por uma fase de reorganização, como já falamos anteriormente. Nesse sentido, o papel da mecânica ondulatória de Louis Broglie em 1927 exerceu uma influência fundamental no pensamento de Bachelard. A constituição das ciências é conceitualizado no movimento e no dinamismo, e nisso a topologia matemática é fundamental.

> A topologia é um ramo da matemática relativa ao estudo da deformação espacial por transformações contínuas, sem o desenraizamento ou a colagem estruturais. O novo caráter do pensamento de Bachelard é lançar as bases do conhecimento aproximado sobre a qualidade e reconhecendo que a ciência contemporânea impõe a sua ontologia através dos predicados que parecem satisfeitos com o conhecimento do caráter físico matemática. O nível relacional dos predicados é determinado pelo julgamento epistemológico. A Epistemologia que leva em consideração a natureza qualitativa da ciência em suas formas racionais assume uma atitude topológica. A topologia é o estudo das relações funcionais que exclui o uso de formas quantitativas ou métricas (ALISON, 2014, p. 25).

Dessa forma, as ordens de grandeza são importantes porque o conceito de medida, como já falado anteriormente, depende da ordem e, por conta do pensamento da aproximação, na ordem de grandeza, se estabelece um motivo para dessubstancialização. A ordem da grandeza traduz uma verificabilidade em que é observada fisicamente a experiência do método e suas implicações qualitativa e quantitativa. As dimensões surgem, então, da coordenação de graus de precisão nas ordens de grandeza. Um exemplo disso é a diferença percebida entre a tridimensional de um cubo para a multidimensionalidade da esfera.

O espaço revolucionário nasce, então, como a renovação científica. As metafísicas do realismo e do racionalismo fazem emergir uma ruptura surracionalista. O realista aceita os princípios fundadores do racionalismo na medida em que um conhecimento progressivo provoca distanciamento entre os espaços geométricos e representativos. Para Bachelard, os novos espaços, ou seja, os revolucionários são aqueles que podem ser construídos matematicamente.

> No entanto, ainda há resíduos de realismo ingênuo que podem nos ajudar a entender melhor como Bachelard desenvolve toda a sua obra a metafísica real, não apenas da

> topologia, mas de espaço vivido, experiente, visto e percebido. (ALISON, 2014, p. 47).

Nesse sentido, a condição da extensão, no realismo ingênuo, vai sendo abandonada partindo do macro ao microfísico e progressivamente tornando-se cada vez mais abstrata, pontual e particular. Finalmente, em 1937, quando Bachelard publica *A Experiência do Espaço na Física Contemporânea* ele vai abordar a experiência de um realismo quântico. Nesse sentido, a extensão e as relações geométricas ultrapassam o sistema cartesiano de espaço e tempo. O espaço vai sendo des-realizado na medida em que a topologia do objeto tende a perder sua garantia de regionalização. Em *A experiência do espaço na física contemporânea*:

> Isso não significa, no entanto, que a topologia não possa informar sobre o real; mas é preciso receber esse conhecimento como ele se apresenta, em seu verdadeiro plano, o plano da probabilidade. Se o Realista quer fundamentar sua doutrina, terá de fazer como todos: proceder experimentalmente seguindo uma lenta e regular redução do erro, por meio de uma longa conquista das probabilidades positivas. Compreenderá então que o mais real é o mais retificado e que não existe conhecimento primitivo que seja conhecimento realista. A realidade máxima está no término do conhecimento e não na origem do conhecimento. (BACHELARD, 2010b, p. 19).

O realista, que pretende compreender a física quântica, tem que refundar seus princípios e sua metafísica. As mutações ontológicas entre matéria e energia, repouso e movimento demonstram que o realismo tem que absorver uma complexidade entre materialização e abstração comutativa. Isto porque, a localização microfísica de um objeto não se dá por contatos, mas sim, por choques, por isso, a necessidade de estudar as relações energéticas e geométricas do fenômeno da localização.

Nesse sentido, Bachelard acredita que o cálculo espacial é uma distribuição aritmética baseada em um cálculo de probabilidade, relativo à microfenomenologia, o que nos ajuda a compreender que os novos tipos espaciais são complexidades espirituais. Para isso, o autor sugere que a geometrização do espaço teria sido uma fórmula metafísica da modernidade, que pensa tudo em termos de aberto e fechado. Em consequência, surge o questionamento sobre a relação de equivalência entre o ser e o espaço, que Bachelard sugere como três construções: os espaços generalizados, os espaços de configuração e os espaços abstratos (*Cf.* BACHELARD, 2010b, p. 72).

Os espaços generalizados são matemáticos, euclidianos, visto que nascem da ideia de planificação dimensional; esse é onde, geralmente, localizamos nossas imagens dos esquematismos e apriorismos kantianos. Os espaços de configuração são as iniciativas dos físicos de descrever sistemas de pontos, que facilitam o desenvolvimento do cálculo de formações ondulatórias, de extensão em fases. Já não é um ponto de vista cartesiano dualista e

substancialista, visto que as configurações designam heterogeneidades do movimento, sendo, por isso, um espaço de aproximações e probabilidades. Já os espaços abstratos têm como intuito "propor um caráter indeterminado do elemento espacial" (BACHELARD, 2010b, p. 77). A indeterminação é o próprio princípio de incerteza e de probabilidade, por isso, é a potência microfísica da matéria; já o infinito é a grandeza do espaço sideral. Ao mesmo tempo, esses espaços são um conjunto de elementos de uma mesma natureza, uma noção de proximidades, de pontos que se tocam. Em *Pour connaître la pensée de Bachelard (1968),*

> Além do mundo simplista da intuição primeira, pode-se construir três categorias de espaços que Bachelard define em um capítulo de seu estudo sobre "a experiência do espaço na física contemporânea ". Ele distingue: - o espaço generalizado, que consiste em uma abordagem do conceito ao abstrato, da descrição a metáfora; pertencem a esta categoria o espaço de Euclides como o de Einstein. [...] - o espaço de configuração, que é antes de tudo uma concretização do da abstração, como um único ponto em um espaço com n dimensões, [...] - finalmente, o espaço abstrato, em que qualquer hipótese plausível é para organizar um espaço (GINESTIER, 1968, p. 102)

Nesse sentido, é importante dentre esta perspectiva epistemológica, o esclarecimento da irracionalidade matemática, também, como uma região a ser desvelada. Para o filósofo do devaneio, é preciso entender isso como uma "presciência" e não como reminiscência, por isso "as regiões do saber científico são determinadas pela reflexão" (BACHELARD, 1977, p. 33).

As regiões se constituem pelo discernir do funcionamento da razão, em seu eterno recomeço. Postula-se, então, que "as regiões da racionalidade nas ciências físicas se determinam em uma experimentação numenal do fenômeno" (BACHELARD, 1977, p. 35). Mas o que isso quer dizer? Mais uma vez a matemática vem definir essa numenologia[117] em que as estruturas racionais se demonstram, também, a *posteriori*, em uma lei de segunda aproximação que se designa racionalmente. Bachelard nos mostra que a região racional não é uma região da experiência vulgar, mesmo que essa possa designar tais regiões, essa seria uma designação provisória.

---

[117] Não se pode confundir o conceito bachelardiano de "númeno científico", com a coisa em si (ou númeno) kantiano. O próprio Bachelard não nos parece justo com o Kant quando elabora sua crítica ao criticismo para mostrar que este sistema é infecundo para abordar os novos objetos da física. Trata-se de dois conceitos bem diferentes. Não se pode fazer essa aproximação entre os dois conceitos sem antes contextualizá-los. O númeno científico em Bachelard possui estrutura matemática, isso é diferente de dizer que se chega ao númeno ou à coisa em si pela matemática. Ele é o próprio modelo matemático por onde se constrói a realidade.

A Física contemporânea opera por uma base que Bachelard chama de "realismo instruído", que se difere do "realismo ingênuo" das ciências clássicas. Por isso é preciso considerar essa diferenciação, pois Bachelard considera que há um novo tipo de realismo, isto é, um realismo que é instruído (ou induzido) matematicamente. O elétron é um tipo de corpúsculo que segue esse gênero. O elétron é real, pois a partir dele se pode intervir em outros objetos. Mas o sentido de "real" aqui não pode ser considerado como o real comum ou empírico. O elétron é produto de uma construção, cuja ação é fenomenotécnica. Em *Ensaio sobre o conhecimento Aproximado* e em tantas outras obras, o autor nos diz que a física matemática uniu dois mundos. Em *Racionalismo Aplicado* se diz que não há mais separação entre racionalismo e empirismo, uma vez que os sistemas encontram justapostos.

A transracionalidade, que perpassa a extensão racional, demonstra a compreensão de que há uma proporcionalidade entre a confirmação das noções da racionalidade. O autor chama esse intento de uma segunda aproximação, visto que a primeira posição fenomenológica existencialista levaria a uma investigação que visa "multiplicar ao infinito as regiões do fenômeno." (BACHELARD, 1977, p. 149). O racionalismo pretende tornar todos os conhecimentos em interesses de suas regiões, reduzindo nitidamente o idealismo. Em *O racionalismo aplicado*,

> Uma vez que fragmentamos o racionalismo para melhor associá-lo à matéria que ele informa, aos fenômenos que ele rege, à fenomenotécnica que ele fundamenta, somos levados a levantar o problema filosófico da relação de um racionalismo geral com os diversos racionalismos regionais. Há duas maneiras de encarar essa relação. (BACHELARD,1977, p. 153).

A primeira região é a do racionalismo *a priori*, válido para todas as experiências, inclusive as futuras, seria semelhante ao que Kant postula como o espaço e tempo. Pode ser chamado também de racionalismo fixista, se aproxima de um idealismo solipsista onde A= A, é um jogo de objeto do conhecimento formalizado. "Não haveria igualdade A=A, se não houvesse igualdade no nível da instância igualizadora Eu=Eu" (BACHELARD, 1977, p. 154).

Quando acionamos e instituímos o racionalismo *a posteriori*, é preciso levar em conta os consensos sociais no problema metafísico de espacializar as organizações racionais. Tal consenso é o signo de uma estrutura que leva, ao racionalismo integral, o dialético ou discursivo e o completo ou relativista. Não se trata de um racionalismo geral ou mínimo, mas sim da multiplicação e refinação das estruturas racionalistas e de suas múltiplas axiomatizações para a multiplicidade das experiências. Nesse sentido, pode-se mostrar certos espaços tais como:

> Acredita-se que poder conservar a possibilidade de discernir átomos idênticos por sua situação no espaço. O espaço como é, com efeito, um espaço de discernimento. Mas não acontece a mesma coisa no espaço da microfísica, espaço de certo modo celular em vista do axioma de Heisenberg. (BACHELARD, 1977, p. 157).

As estruturas das regiões racionais variam. Dessa forma, o papel da filosofia é instruir nesse processo de meditação. Os movimentos do racionalismo seguem a distinção e a assimulação, e nisso se coloca a diferença entre racionalismo integral e regional.

> Vejamos agora uma súbita vida dos símbolos que nos parece corresponder a um dinamismo novo do pensamento matemático. Esses símbolos que a atividade do pensamento desmaterializante transformou em puras formas nós transformaremos em operadores. (BACHELARD, 2010b, p. 60).

Ainda para o filósofo mencionado, é preciso desmaterializar a experiência comum e visual da técnica científica.

> Ele [Bachelard] parece confundir **a prioridade do conhecimento da causa com sua prioridade onto1ógica.** O fato de que não conhecemos as relações causais senão depois da experiência, seja científica ou comum, não significa que essas relações não existissem antes de toda experiência. Por outro lado, mesmo a exposição da *"rationalité des causes*" atraves de uma *"mathematiques des fonctions"* não esgota nem o objeto nem suas relações causais. Ambiguidades e desconhecimentos desse tipo mesmo na base dos debates contemporâneos sobre o "determinismo" e o "indeterminismo". Bachelard assume a posição indeterminista, o que leva-o a confundir a determinação categorial do real com o determinismo metafisico absoluto e com a possibilidade, em princípio, de um conhecimento total do real. Dado que tal conhecimento é impossível e que havendo sempre o imprevisível, os indeterministas concluem, de maneira apressada e abusiva, que existe o indeterminado. Tal conclusão não apresentaria nenhum problema, se com isso se quiser dizer que **no real existe o irracional gnoseológico não a indeterminação** (VAZQUEZ TORRES, 1996, p. 46 – grifos nossos).

Considerando de certa forma o real como irracional (assumindo a realidade das produções míticas e poéticas), e o irreal como surracional (elevando a abstração científica *sobre* a realidade), essa abstração parte então para segunda epistemologia, que será apresentada adiante, trabalhará em cima da retificação, racionalização e materialização.

5.5 MATÉRIA, ENERGIA, ONDA E LUZ

> O abismo metafísico entre o espírito e o mundo exterior, tão intransponível para os metafísicos intuitivos imediatos, aparece menos largo para um metafísico discursivo que tenta seguir os progressos científicos. [...] O filósofo que segue a disciplina dos quanta – a *schola quantorum* – aceita pensar todo o real na organização matemática, melhor, ainda, ele se habitua a medir metafisicamente o real pelo possível, numa direção estritamente inversa do pensamento realista. (BACHELARD, 1974, p. 131)

O abalo que a teoria da relatividade desempenhou na física e na matemática nos leva à necessidade de novas bases para a filosofia das ciências. Para Bachelard, a ciência instrui a racionalidade, deformando os conceitos imóveis e normativos. O surracionalismo da racionalidade complexa e discursiva apresenta uma nova noção de massa, que não se comporta mais de forma externa às outras noções.

O estudo do filósofo sobre Matéria, Ondas e Corpúsculos permeia boa parte de sua obra epistemológica, contudo, vamos nos ater, aqui, aos dois capítulos que ele dedicou ao livro *O novo espírito científico*, o primeiro deles foi *Matéria e irradiação* e o segundo *Ondas e corpúsculos*. O teórico começa o capítulo especificando que é um grave erro crer no aspecto concreto do materialismo. Para o autor, este mutila a noção de matéria e, tal abstração "é a localização da matéria num espaço preciso" (BACHELARD, 1974, p. 121). O materialismo tende a se tornar um atomismo realista, geométrico, em que tal intenção se dá, sem levar em

conta o comportamento físico dos corpos da natureza, ou mesmo sem separar o problema da estrutura material. Mesmo levando em conta uma linguagem materialista que, a substância, em uma matéria indiferente à noção de espaço-tempo, se apropria da síntese natureza-lei. A união entre matéria e a irradiação dá um aspecto construtivo à metafísica de um materialismo das doutrinas do fluido, da emanação e da exalação que são segmentos de um materialismo ampliado. Contudo, Bachelard se pergunta o que há de mais importante na relação entre matéria e energia?

> É preciso considerar a matéria como um transformador de energia, como uma fonte de energia; depois, concluir a equivalência das noções e perguntar-se como a energia pode receber os diferentes caracteres da matéria. Em outras palavras, é a noção de energia que forma o traço de união mais frutuoso entre a coisa e o movimento; é por intermédio da energia que se mede a eficácia de uma coisa em movimento, é por este intermédio que se pode ver como um movimento se torna uma coisa. (BACHELARD, 1974, p, 121).

O entendimento de que tudo é energia, ratifica o fato de que os diversos tipos de energia, encontrados nas ciências físicas, tais como a calorífica, luminosa, química, elétrica, mecânica, cinética transformam-se e imbrincam-se umas nas outras, assim como a matéria forma o lugar onde essas trocas podem ocorrer. A matéria se torna, então, imaterial, pelas possibilidades do movimento de troca.

Bachelard pontua, nesse momento, a influência de seu mestre Brunschvicg, quando consegue fazer o despovoamento do espaço e tempo, pelos quais o substancialismo da ontologia materialista do atomismo se dá até a modernidade, para uma nova doutrina “espacializante” e “numenante” da física contemporânea. Já diz Bachelard em *O novo espírito científico*: "Como podemos imaginar a associação do temporal e do espacial? Que visão suprema da harmonia nos permitirá sintonizar o ensaio no tempo com a simetria no espaço?" (BACHELARD, 1974, p. 128).

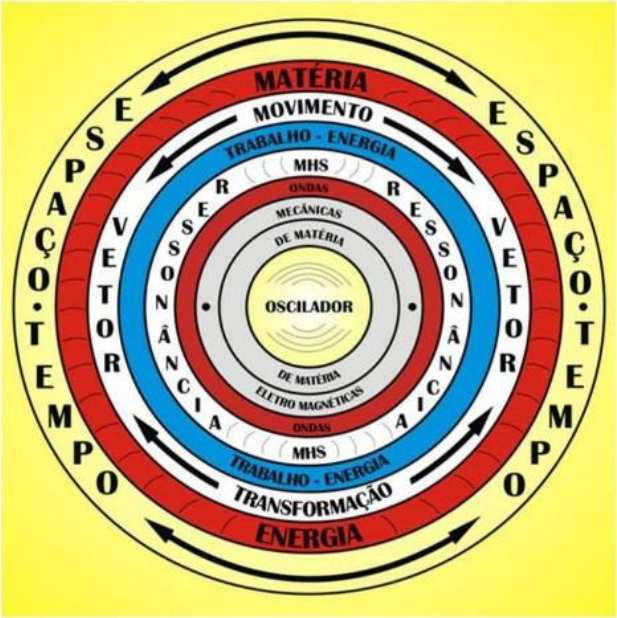


Gráfico Matéria - Movimento - Energia

Fonte: CASTRO (2010, p. 77)[118]

Em tal gráfico, o MHS, o movimento harmônico com o cosmos está sempre em oscilação com a consciência e suas medidas, em ressonância com os devaneios, matéria sem forma, mas que são fundamentais para o movimento de extrusão do pensamento em direção a simetria espaço-tempo. A questão fundamental da inovação da matéria foi o caráter temporal da energia, ou seja, seu fenômeno de duração. "Ver-se-á, com a física contemporânea, a energia se reincorporar na matéria, associar-se à matéria, numa espécie de troca estrutural perpétua." (BACHELARD, 1974, p. 123).

O filósofo chama de uma dialética ontológica, a descontinuidade entre as intuições materialistas antigas e contemporâneas, visto que "não basta mais dizer que a matéria nos é conhecida pela energia como a substância pelo seu fenômeno" (BACHELARD, 1974, p. 123), a conquista matemática, da substituição da descrição pela equação, parece dar conta da modificação da energia em uma materialidade abstrata. Contudo, a ciência tende a eliminar o espaço-tempo da condução microenergética, ou seja, da desmaterialização do materialismo

[118] "Essas nuances aparecem na multiplicidade de expressões que são usadas para traduzir os fatos do materialismo composto. De fato, como veremos neste capítulo, distinções sutis devem ser feitas entre noções de fórmula, símbolos, esquemas, modelos, estruturas, representações, formas, diagramas [...] Nenhuma dessas noções tem exatamente a mesma esfera de aplicação; não há dois desses termos que são absolutamente sinônimos. O filósofo que colocaria essas nuances epistemológicas ao ponto, quem as classificaria, quem determinaria suas interferências, quem descreveria sua evolução histórica, traria de documentos curiosos a uma fenomenologia da matéria." (BACHELARD, 1990, p. 138)

instrui a imaginação entre formas especiais "até a hipergeometria do espaço-tempo" (BACHELARD, 1974, p. 124).

Bachelard tenta demonstrar que o valor ontológico de tal discussão está, justamente, nas relações entre matéria e energia, na sua liberação demasiadamente espacial. A metaontologia aqui se dá nas trocas da irradiação entre matéria e energia tal qual apresentou a equação de Einstein.

> A massa, outrora definida como independente da velocidade, como absoluta no tempo e no espaço, como base de um sistema de unidades absolutas, é uma função complicada da velocidade. [...] o repouso absoluto não tem significado. Também é falha de significado a noção de massa absoluta. (BACHELARD, 1974, p. 27).

A complexidade do elemento massa tem, então, um caráter metaontológico devido ao fato de que, as próprias regiões do racionalismo se dão como topologia filosófica, que se adequam à matéria em questão. Tal pluralismo filosófico, nos leva, então, ao novo conceito de corpúsculo, agora como uma relação entre a fenomenologia e o realismo. O que acontece é que o realismo não dá uma designação direta do real, tampouco dimensões assinaláveis, ou seja, é um risco de cair no 'coisismo'[119]. As construções do objeto que ele pretende, enquanto espaços de configuração permeiam a percepção do real, recebido pelo espaço sensível. É preciso, então, inventar corpúsculos e não, simplesmente, descobrí-los. O fato de as partículas minúsculas não terem posição nem velocidade definíveis, gera um problema gnosiológico no qual a 'determinação' passa a ser um próprio obstáculo.

> A onda se apresenta então nitidamente como uma expressão matemática estendendo-se normalmente a *espaços de configuração* cujo número de dimensões ultrapassa o número três, característica do espaço intuitivo. (BACHELARD, 1974, p. 138).

Os espaços de configuração operam, então, com uma transmutação de valores realistas, são fictícios, ou seja, mesmo tendo até dez dimensões não são, nem mais, nem menos reais do que os de três dimensões.

> Diante do espaço concreto, cuja aquisição os psicólogos nos ensinam — seja esse espaço, aliás, uma forma de intuição ou uma experiência mais ou menos

---

[119] Na obra *Epistemologia*, conjunto de textos de Bachelard reunidos por Dominique Lecourt, a derrota do coisismo pode ser entendido como um ataque contra o fenômeno parado. As coisas são objetos sensibilizados do mundo natural da ciência clássica. A metamicrofísica então supera a noção de coisismos ao constatar que existem coisas não-coisas, ou seja, corpúsculos que não tem propriedades descritíveis como as partículas subatômicas. Assim, encontramos em Lecourt a tradução de um trecho da obra *L'activité Rationaliste de la physique contemporaine:* "É necessário, em particular, tirar à coisa as suas propriedades espaciais. Então o corpúsculo define-se como uma coisa não-coisa. [...], mas, desde já, devemos notar a grande variedade das suas tonalidades filosóficas. Têm estatutos ontológicos diferentes. [...] Diante de tal variedade, os filósofos, os realistas, os positivistas, os racionalistas, os convencionalistas - e os céticos - podem daí retirar o exemplo que lhes sirva de argumento. Abafar-se-iam as discussões filosóficas ao confundir todos os aspectos sob a qualificação de coisista." (BACHELARD, 2010a, p. 64).

> esquematizada —, os matemáticos formaram uma multidão de construções, de essências muito diversas, mas das quais é possível destacar três grandes classes muito importantes: os espaços generalizados, os espaços de configuração e os espaços abstratos. (BACHELARD, 2010b, p. 72).

Nesse sentido, a mecânica ondulatória, postulada por Broglie[120] acaba por gerar uma polêmica no pensamento de Bachelard, causando um entusiasmo e um desconforto, principalmente em torno dos conceitos de matéria e luz. Tal teoria, criada quase que simultaneamente entre os físicos Schrodinger e Broglie e, apresentada em tese doutoral por este último, sob o título *Recherches sur la Théorie des quanta*, na Sorbonne, em Paris, chegou até Bachelard por volta de 1924. Lançando a hipótese de que a matéria tinha propriedades ondulatórias, a tese de Broglie defendia, nesse sentido, que uma partícula luminosa, especialmente um fóton[121], ente físico que transporta energia concentrada, teria sua massa vinculada pela equação física de Einstein, $E=mc^2$.

Já a luz, tida, desde Newton, como um corpo ou uma substância, encontra certos obstáculos para a compreensão quando visto seu comportamento no espelho. Segundo Bachelard, existe uma mudança na cor da luz refletida, estudo esse que foi negligenciado e, somente relembrado pelo físico Hindú Sir Raman. O efeito Raman mostra, então, que há uma cooperação entre irradiação e molécula, gerando um fenômeno quântico de espectros[122], de trocas entre energia e luz. De fato, o encontro entre um fóton e um elétron gera uma modificação de frequência entre ambos, assim como a associação entre o temporal e o espacial.

Entendendo os teoremas analisados poeticamente, continuando sua reflexão, agora direcionada à impermanência do corpúsculo, como condição limite das regiões afastadas do ponto em que o próprio se apresenta, "Equivale a dizer que a existência do corpúsculo tem uma raiz em todo o espaço" (BACHELARD, 1974, p. 133). Dessa forma, o ponto, não é um ente estático, mas uma propagação periódica de fenômenos espalhados em seu entorno. Não se pode reconhecer o corpúsculo em um ponto, seu movimento não se traduz em trajetória, escapando aos princípios de identidade e conservação.

---

[120] "Pode-se explicar a resistência primeira às intuições geniais de Luís de Broglie por uma espécie de endurecimento psicológico que impediu de seguir a dupla informação da experiência. [...] Deveríamos ensinar-nos a pensar os sólidos a partir da experiência primitiva dos fluidos, mesmo que fosse só para contrabalançar o movimento epistemológico inverso seguido pela tradição" (BACHELARD, 1974, p. 132).

[121] "O fotón é certamente um tipo de coisa-movimento. De maneira geral, parece que quanto menor seja o objeto, tanto melhor realiza o complexo de espaço-tempo, que é a própria essência do fenômeno. O materialismo ampliado, separado de sua abstração geométrica primitiva, conduz assim naturalmente a associar a matéria e a irradiação" (BACHELARD, 1974, p. 121).

[122] O conceito de espectro nocional aparece como "Bachelard esclarece este novo racionalismo, que ele coloca no centro do espectro das várias filosofias que são atuais na ciência" (LEROUX, 2018, p. 17).

> Logo, não nos preocupa que "intuições primeiras" do tipo cartesiano fiquem comprometidas. Convém sobretudo notar que a série dos níveis energéticos, que determinamos a partir do postulado de Heisenberg, não implica órbitas descritas como um movimento contínuo. Em microfísica, a trajetória, tal qual o ponto, não existe. (BACHELARD, 2010b, p. 54).

Heisenberg surge, então, como contraponto dentro do contexto apresentado, já que ele fez o perspectivismo de experimentar o pensamento com e sem, construindo com as noções ondulatórias ao mesmo tempo em que as critica. Logo, para ele, as vibrações de onda têm sua origem nos fenômenos de observação das ondas do mar e nas vibrações de um corpo elástico.

"Eis então a questão essencial: pode-se fazer passar às ondas inferidas [...] todos os caracteres das ondas da fenomenologia imediata tais como as provocadas pela queda duma pedra em água tranquila?" (BACHELARD, 1974, p. 135). Para o filósofo do devaneio, a resposta é a de que corpúsculos e ondas não se reúnem realmente, são imagens que representam realidades profundas e instrutivas, como as suas analogias entre o corpúsculo e a mecânica e entre a onda e sua propagação da óptica.

"Concluamos, portanto, esse ponto com o seguinte tema de reflexão filosófica: nunca se pode manifestar uma composição mecânica da luz ao passo que, nas interferências, se revela tão facilmente uma composição ondulatória da luz" (BACHELARD, 1974, p. 137). Por isso, Heisenberg se destaca ao adequar o princípio da incerteza da localização do fóton no feixe luminoso. Bachelard chega a destacar, inclusive, que as antigas doutrinas do éter tinham uma estrutura semelhante, e que a relação entre corpúsculo e onda é de ordem matemática, dizendo, quando se utilizou do conceito de aproximação. Em *Noções Fundamentais de Mecânica Quântica e o livro Philosophie du Non de Gaston Bachelard (2002):*

> Ao apelar para o Princípio da Incerteza de Heisenberg designado agora por 'postulado de não-análise', Bachelard diz que o mesmo equivale a tornar ilegítima a separação das qualidades espaciais e das qualidades dinâmicas da determinação do microobjeto. (VASCONCELOS, 2002, p. 48).

O princípio da incerteza de Heisenberg, que tem uma denominação mais adequada, ou seja, como princípio da indeterminação, possuiria um alcance em que a impossibilidade de predição seria inerente a própria estrutura da matéria ou apenas traduz a incapacidade de compreensão completa da natureza? A determinação de que a matéria não é inerte, traz à tona o princípio da incerteza, no contexto em que sua ação exige um emprego de energia. Se a equação de Schrodinger já se colocava como a expressão de uma probabilidade própria da onda, representada por números complexos, a probabilidade heisenberguiana é o próprio coração da matéria, que coloca a indeterminação dos devires físicos.

Tal indeterminação não deve ser colocada como uma impossibilidade, mas sim uma indeterminação ontológica, que se traduz em estatísticas. Bachelard declara que Heinsenberg postula um dualismo objetivo entre a limitação das atribuições realísticas e as qualidades solidárias de uma relação. Em *Bachelard, Heinsenberg, o Ser e o Tempo (2002):*

> É mais do que evidente a aproximação que faz Bachelard entre o fenômeno da vida e a energia envolvida nos processos quânticos, aquela que é explicada pelo princípio da incerteza de Heisenberg, uma energia que cria espontaneamente pares de "partículas virtuais" - matéria e antimatéria - dentro do tempo previsto pela relação de Heisenberg. Uma energia que não obedece ao princípio de conservação. Uma energia que é matriz de criação de matéria a partir do nada. (FRANCO, 2002, p. 76)

Até então, tratamos, principalmente, de Broglie e Heisenberg, mesmo sabendo que Schrodinger vai fazer a grande síntese física que, a nosso ver, interessa-nos enquanto,

> Bachelard relembra que a correspondência existente entre a Mecânica das Matrizes, de Heisenberg, baseada no princípio da incerteza e a Mecânica Ondulatória, de Schrodinger, implica que o princípio da incerteza, originado a partir de uma meditação sobre as condições de experiência física, e a equação de Schrodinger, que surgiu como uma organização matemática totalmente formal, constituem uma unidade lógica (VASCONCELOS, 2002, p. 52).

5.6 TOPOLOGIA FILOSÓFICA: DA MATÉRIA ÀS ONDAS GRAVITACIONAIS

Não há fixidez metafísica pelo fato de haver dois vetores epistemológicos advindos da dela: o racionalismo aplicado e o materialismo técnico. Nesse sentido, um aspecto importante dessa metafísica para a ciência e a perspectiva racional de Bachelard leva-nos à crítica da relação entre matéria e forma, de tal modo que, a matéria sempre esteve submetida metafisicamente à forma. Contudo, para Bachelard,

> Aqui há, portanto, uma diferença essencial entre um materialismo metafísico fixado na matéria-bruta e do materialismo aplicado em um conjunto consistente de materiais que dão testemunho de pureza técnica. É por isso então que o materialismo técnico é inseparável de um racionalismo aplicado. (BACHELARD, 1990, p .99)

Dessa forma, é preciso certamente se remeter à relação entre matéria, energia e luz do ponto de vista do materialismo técnico. A partir dela, a epistemologia do espaço será essencial nessa tarefa, pois é aí que entra a chamada ontologia ondulatória do espaço. Nela, as aniquilações das massas geométricas passam a ter lugar próprio, sujeito e objeto se confundem, se constrõem mutuamente. Em *O novo espírito científico,* Bachelard disse:

> Não devemos separar o problema da estrutura da matéria e da do seu comportamento temporal. É mais ou menos claro que o enigma metafísico mais obscuro reside na interseção de propriedades espaciais e propriedades temporais. É difícil enunciar precisamente porque nossa linguagem é materialista, porque acreditamos que podemos, por exemplo, pela raiz natural de uma substância em uma matéria plácida,

> indiferente à duração, chegar sem dúvida a linguagem do espaço-tempo melhor e mais adequada para o estudo da síntese da natureza-lei, mas essa linguagem ainda não encontrou imagens suficientes para atrair filósofos . (BACHELARD, 1974, p. 120)

O materialismo em Bachelard difere dessa noção marxista, leva-nos a pensar o que é a matéria? Na investigação do espaço, a matéria é uma instância fundamental para compreendê-lo.

> O pensador tenta avançar para o seu ideal filosófico do materialismo e do pluralismo. Primeiramente, é importante esclarecer o significado específico dado à palavra, não é um ponto fixo mais ou menos abstrato, mas anexado desde Bergson ao conceito sólido ligado à matéria e a <inteligência geométrica>. É necessário, segundo Bachelard, mergulhar nessa ideia da <inteligência cinematográfica>, combinada com a anterior, englobará a <inteligência materialista>. - Disso é que nasceu a verdadeira noção de matéria. (GINESTIER, 1968, p. 118)

Assim, o que é a matéria? Um realista ingênuo pode dizer que a relação entre matéria filosófica e científica pode ser atualizada de várias maneiras, ela pode ser tocada, manuseada ou não. Ao mesmo tempo há uma artificial, ou seja, que varia de acordo com a imaginação da pessoa. Já um racionalista clássico, insistirá que tem a ver com a noção de extensão, com aquilo que se vê, isto quer dizer que ela pode ser ativa ou inativa, com ímpeto ou não. Algo nos leva a uma dúvida, a matéria realista, dessa forma, poderia também ser poética?

O além da matéria depende do ponto de vista e do conhecimento de cada um, assim, o conhecimento de Bachelard necessitou de uma desobjetivação de sua materialidade para um novo devir com a espacialidade. Contudo, os conceitos bachelardianos podem enriquecer o questionamento de uma matéria filosófica e de um materialismo científico que realiza uma ruptura entre o realismo e o empirismo. É feita uma primeira divisão do que seria um materialismo epistemológico, ou seja, que pode ser extensivo e mecanicista, como um conceito primitivo da matéria enquanto extensão. Do ponto de vista científico esse é um princípio que coexiste com o realismo ingênuo.

> O materialismo e o pluralismo permanecem assim indissoluvelmente ligados e a incessante interação de sua interação, que anima a ciência, energiza sua filosofia. Bachelard, nesse tom de jogo verbal inimitável, é muito mais profundo do que parece em primeiro lugar (GINESTIER, 1968, p. 120)

Em *O Materialismo Racional*, Bachelard vai abordar o ponto de vista da matéria, principalmente, pela química. Contudo, nesse livro há uma retomada de certos principios racionais que, em 1953 a coloca entre princípios poéticos, em uma retomada de um Bachelard maduro e cientista. Provavelmente *O Materialismo Racional* pode ser considerado a última obra epistemológica do autor, que segue uma vertente de um fim de um materialismo da

imaginação. É uma obra que data um entremeio das obras poéticas da matéria, terra, montanha, pedra, fogo, etc.

Como o homem poderia receber lições morais da matéria? Essa preocupação é complementada pelo materialismo científico, isso caracteriza um movimento de perceber uma relação que vai muito mais além. Isto quer dizer que, depois de depurar as metáforas do progresso científico na questão da pluralidade da matéria há uma ligação desses perfis dentro da relação que provoca o materialismo. Quando o filósofo diz que *a ciência não tem a filosofia que merece*, ele critica a filosofia que identifica a forma pela matéria, ou seja, um idealismo que contemporaneamente já ultrapassou a possibilidade de um formato desta, pela sua inconcretude e constante mutação, além da deformação que se vê em substâncias simples como a água, que se congela, evapora e transforma sua estrutura.

> Mas cuidado com isso: a nova variedade do final da frase não é mais a variedade intermediária, de modo que está pronta para gerar um novo uniforme que dará novas profundidades. Isto é admiravelmente ilustrado pelas várias fórmulas de água (GINISTIER, 1968, p. 43)

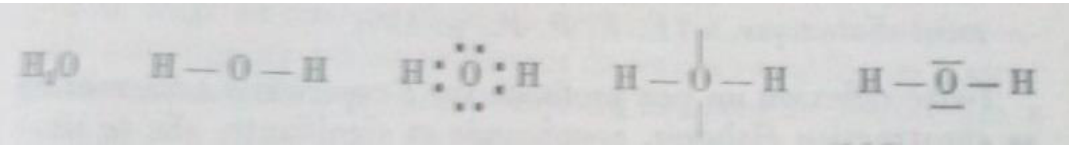


Gráfico Formas estruturais do átomo da água

A filosofia deve dar conta dessa matéria e de seus estados, estando a par dos desenvolvimentos técnicos e científicos. Os desvios epistemológicos, na persistência de esquemas lógicos e racionais acreditam, por isso, que a pura imagem do conceito dê conta desse processo. Logo, a filosofia em Bachelard parece ser atacada na medida em que é desconstruída e destruída, tocando em dogmas filosóficos que tendem a acreditar em um só princípio, que rege a vida inteira. Essa autoavaliação é um rompimento consigo mesmo que, em um materialismo antropológico, realiza uma ruptura como autoformação. Assim, Bachelard é um filósofo da desilusão e da desconstrução da postura de um espírito que rege a vida, abdicando da memória em prol do progresso enquanto sucessão de instantes não acumulados.

Se cada ciência tem uma região, estamos na direção do materialismo, quando aplicamos o rompimento entre o espiritualismo[123] e intuicionismo, o objeto e a relação com sujeito é desconstruído pela sua construção mútua, estabelece-se uma relação de projeto, ou seja, o conhecimento enquanto projeção além das opiniões. Nessa relação sujeito-objeto, há uma solidariedade de equívocos, essa relação tende a, em alguns casos, sobrevalorizar a matéria como apriorística e, em outros, privilegiar o aspecto objetivante da exterioridade. A complexidade da materialidade antropológica é, então, estudada a partir de um corte epistemológico que exemplifica o problema do átomo-energia. Em *O novo espírito científico* é dito que:

> O próprio fato de que a energia modifica a matéria nos levará a uma estranha tradução do figurativo no abstrato: é porque um átomo recebe ou abandona a energia que muda de forma; não é porque ele muda de forma que ele perde ou ganha energia. (BACHELARD, 1974, p. 123)

Há uma dialética da contradição entre sujeito-objeto-matéria que se destaca na história da filosofia na relação entre impressões e formas. Nesse sentido, o combate ao realismo de uma "realidade pronta" reside na fase inicial de objetos manufaturados. Isto quer dizer que o poder dispersivo das noções e regiões do pensamento complexificam as realidades em uma relação intermaterial das regiões racionais. Dessa forma, quando o conhecimento científico nega o objeto para descobrir a matéria ele não é mais antitético, é uma não-coisa, da mesma maneira que o númeno nega o fenômeno com a linguagem matemática que está por trás da realidade, permeando o racionalismo de Bachelard.

A matéria, então conhecida como não-ser, foi negada na história da filosofia, contudo, a ciência admite o nada como formador. Bachelard mostra que este é principio de existência, não mais como um simples *ser-mais*, ele é o grande problema da própria matéria, na qual uma nova ideia se soma ao ato de memória como espera e possibilidade, coligada a uma ideia anterior. Não por acaso, quando se fala sobre uma não-existência se soma a uma existência, pois a imaterialidade é a constituição do nada, aquilo que está e não está, na medida em que tudo está em tudo e, que os principios que constituem a vida podem estar em todo lugar.

---

[123] Uma síntese do pensamento de Émile Meyerson e Auguste Comte, no qual "A corrente do espiritualismo era constituída por pensadores que defendiam uma doutrina idealista, sem interesses especulativos, mas cujo objetivo maior era combater o 'materialismo dos filósofos iluministas'". (BULCÃO, 2009, p. 20).

Quando o observador olha o fenômeno, os experimentos são modificados, como Bachelard já criticava, o vício da ocularidade através de um pensar pelas mãos, ou seja, tanto trabalhado no molde da matéria em nossas mãos, quanto como por elas mesmas. A solidez é um meio através do qual a forma torna-se dependente, com isso chegamos ao fim dos privilégios que aprisionam a forma. A matéria, de certa maneira, em seu pluralismo, vai nos levar ao materialismo instruído. Os obstáculos que esse materialismo enfrenta estão ligados ao trabalho da resistência e da transformação. Na divergência e convergência do átomo e, no instante como materialidade do tempo da matéria, que capta a mistura das substâncias, faz-se, da transformação, uma consciência retificante.

O projeto materialista tem que administrar as forças da matéria em atividade, contato e instrumento figuram como teorias materiais, que geram retificações em teorias abstratas. Dessa forma, o materialismo racional é a perspectiva do homem pensante, que está no espaço do não-sujeito, na possibilidade de adentrar na dialética do conhecimento, ainda que poeticamente, ou seja, a realidade de que o homem não é isolável da matéria, torna-se matéria no espaço.

Após as considerações anteriormente expressadas, sobre o espaço epistemológico da matéria, pretendemos adquirir um domínio sobre a teoria bachelardiana da espacialidade epistemológica, a fim de contrapô-la ou mesmo enfatizar as recentes descobertas das ondas gravitacionais e da importância das topologias filosóficas de Bachelard. Iremos retomar, portanto, a conceituação bachelardiana em *A filosofia do não*, de modo a estabelecer o perfil epistemológico da matéria, visto que o autor mencionado deixa esse espaço, ao conceituar, somente, os perfis de massa e de energia.

Primeiramente, precisamos destrinchar o valor da matéria, sendo vista, por ela mesma, enquanto um materialismo instruído, técnico e erudito. Esse seria, então, o complemento do racionalismo na topologia filosófica proposta. Marly Bulcão, em *O Racionalismo da Ciência Contemporânea* sugere que **a topologia filosófica da filosofia das ciências**, em Bachelard, é um espelho entre racionalismo e materialismo. Dessa forma, temos:

Idealismo

/\

Convencionalismo

/\

Formalismo

/\

Racionalismo aplicado e Materialismo Técnico

\/

Positivismo

\/

Empirismo

\/

Realismo

O filósofo lança uma crítica veemente ao realismo em várias de suas obras, isso por tomar a realidade empírica como uma realidade última e imutável. Dessa maneira, apesar do destaque não-realista, Bachelard tampouco é idealista, na medida em que esse seria incapaz de explicar e justificar uma aplicação do racionalismo.

Passamos, então, ao convencionalismo e ao empirismo. Esse último toma a realidade como possibilidade de ser apreendida pelo processo de experiência, como única via do irracionalismo da matéria. O convencionalismo tampouco consegue explicar o trabalho científico já que está acomodado às convenções da linguagem matemática.

Por fim, o formalismo e o positivismo se apresentam como propostas tentadoras nos obstáculos do conhecimento aproximado, na medida em que o formalismo se dá como maneiras de informar a experiência, por meio de esquemas e até mesmo imagens do conceito, por ser pura forma, não se adequa a todo trabalho racional, direcionado para a complexidade sem forma da matéria. Já o positivismo, como empirismo puro, tenta generalizar a ciência como noção de lei, contudo é uma ilusão dogmática que leva ao entendimento de que "se algo é comprovadamente científico" é uma verdade incontestável.

Essa topologia nos leva, assim, ao contexto da matéria dentro dos perfis epistemológicos da massa e da energia. Quando nós sobrepomos as imagens do conceito, entendemos que o realismo ingênuo tem um papel fundamental nos dois e, que o conceito de matéria do nosso

estudo deve estar acima dessas perspectivas, para que haja uma possibilidade de uma ciência que tenha a filosofia que merece.

Dessa maneira, passemos, portanto, a imagem do conceito de matéria que pretendemos empreender, para que possamos destrinchá-lo dentro dos perfis meta-epistemológicos do espaço que apresentamos ao decorrer do trabalho. Assim, pretendemos entender a complementariedade dialética entre espaço e matéria e como ela se dá no contexto bachelardiano, em uma ruptura que nos leva à retificação do racionalismo completo e discursivo da dualidade: onda e corpúsculo ou matéria-energia. Nesse direcionamento, é preciso lembrar que em 1953, na conferência da Academia das Ciências francesa, quanto Broglie e Bachelard debatem o mecanismo ondulatório como uma fusão da física entre ondas e corpusculos, as representações espaço-temporais que levavam em conta a querela com Heisebeng e o princípio da incerteza vem à tona. Naquele momento, a interepretação probabilística deixava definitivamente de lado as teorias anteriores.

Nesse diálogo com Broglie, Bachelard parecia esperar uma resposta satisfatória dele, para seguir sua interpretação da física contemporânea, já que havia uma analogia profunda entre a teoria de Broglie e a particularidade material da singularidade dos campos, na teoria da relatividade generalizada. Contudo, Broglie diz que é a interpretação ortodoxa que ele pretende retornar a adotar, e assim, queremos expor os pormenores desse diálogo. Broglie justifica que "em 1951 quando conheceu David Bohm (Memória que mais tarde apareceu na edição de 15 de janeiro de 1952 da Revisão Física.), criticou veemente essas concepções de 1927, e o faz retomar a conceoção determinista da mecânica ondulatória. Ele descreve que essa dualidade onda-corpúsculo é o grande drama da física contemporânea, a polarização da luz é explicada na teoria de propagação das ondas, como raios luminosos em meios homogêneos.

> Ao estabelecer uma relação entre a energia e o impulso do corpúsculo, por um lado, a freqüência e o comprimento de onda da onda, por outro lado, ligo em seguida o estado do movimento do corpúsculo na fase da onda. Mas como você faz a onda corresponder ao fato de que o corpúsculo está localizado, que ele tem uma posição no espaço? (BROGLIE, 1953, p. 455)

Broglie entende que em 1925, a mecânica quântica, desenvolvida por Heisenberg, é somente uma transposição da mecânica ondulatória, podendo-se traduzir assim duas interpretações da dualidade onda-corpúsculo. Na primeira, que data de 1928, existe uma dualidade concreta, na medida em que o corpúsculo possui uma singularidade no fenômeno ondulatório, como se o corpúsculo representasse o centro da propagação de ondas contínuas da teoria clássica da luz.

Na segunda, o dualismo não considera as ondas contínuas, tanto que ela só se constitui vinte e cinco anos após a interpretação ortodoxa da mecânica ondulatória. Nos parece que Bachelard se aproxima dessa, visto que nessa interpretação, a cada instante, o corpúsculo deve ter uma posição no espaço.

> Um dos princípios essenciais da teoria ondulatória da luz era, de fato, que a densidade da energia radiante é dada pelo quadrado da amplitude da onda de luz e, se então introduzimos a idéia de Fóton, isso só pode significar uma coisa, como Einstein tinha visto muito claramente em suas primeiras obras de 1905: a probabilidade de um fóton está presente em um ponto do espaço é proporcional ao quadrado da amplitude da onda de luz associada a ele. (BROGLIE, 1953, p. 460)

Quando a teoria da relatividade geral admite que o movimento de um corpo representa um espaço e tempo curvo, é que a singularidade dos campos de gravitação deve demonstrar. Bachelard, nessa sessão, fala muito menos que outros inteloctuores como Bauer, Andre Metz, Destouches[124], Wahl, Lenoir, Bénezé e Ullmo. Pontua-se, talvez, que sua frase mais significativa seja, segundo dizem seus comentadores, a de um momento de decepção, de Bachelard com a física ou, pelo menos, com a interpretação de De Broglie.

> Como um modesto filósofo, tenho apenas minha admiração por dar ao Sr. de Broglie; Não tenho dúvidas para perguntar-lhe; Eu saio desta conferência com objetos de meditação. (BACHELARD apud BROGLIE, 1953, p. 476)

A matéria negra e as ondas gravitacionais parecem, assim, de certa forma, nos dar uma pista de resolução desse cosmodrama, na medida em que a mecânica quântica, em sua resposta, de que as partículas são campo de matéria, coloca o campo como uma aproximação mais forte da localização da partícula. Assim sendo, a função da onda é mais abrupta e não determinista e, por isso, a gravidade é que esclareceria essa dualidade.

Essa terceira função da gravidade tem, então, nos buracos negros, ou seja, na matéria escura, uma nova solução. Já que a matéria que exerce a função gravitacional vai além das quatro forças da radiação eletromagnética, ou seja, luz, ondas de rádio, raios X e gama. Nota-se que a matéria escura escapa ao vício da ocularidade, tal como os buracos negros. O efeito Doppler, do fenômeno ondulatório da radiação, faz com que a propagação da luz seja distorcida na presença da matéria.

---

[124] "Destouches coloca o pensamento científico contemporâneo diante de um dilema: ou conservamos a unidade espiritual tomando por contraditórias teorias divergentes, condicionando no futuro que decidirá que, ao menos, uma das duas teorias oportas era falsa, ou senão, unificaremos as teorias opostas, modificando como conveniente, as regras elementares do raciocínio, que parecem ser solidárias com uma estrutura invariável e fundamental do espírito" (BACHELARD, 1944, a, p. 142).

Nisso, se denuncia que o espaço é curvo, e nessa constante curvatura, sem centro, esférica, tal como um ser preenchido do nada, a expansão cósmica se desacelera pela relação entre os objetos que a compõem. Contudo, essa relação de objetos se dá além das distâncias, ela se comunica por "buracos de minhoca" que se atraem, gravitacionalmente, pela matéria escura que irradia desses buracos negros, através de ondas gravitacionais.

"'Energia negativa' e 'massa negativa' são interpretações muito comuns da equação de Paul Dirac que levaram à descoberta de antimatéria" (BONTEMS, 2012, p. 252). Assim, sabemos do risco de empreender uma grande combinação das complexas teorias da física contemporânea, adequada ao pensamento bachelardiano, mas gostaríamos de concluir com um devaneio a respeito desse assunto: Os buracos negros, grandes fossos universais que não permitem que a luz escape de sua atração gravitacional, produzem ondas gravitacionais em suas colisões. Assim, o universo apresenta novas partículas chamadas Axións, Excitonion ou a própria molécula de Deus que é um novo eixo fenonomenotécnico em que não funciona mais o paradigma de que eletróns simplesmente produzem ondas.

Cada vez mais, essas novas descobertas nos levam a forças que produzem a própria gravidade necessária, para o movimento que deu origem a probabilidade certa, do instante em que o *Big-bang* eclodiu como universo e, em que a luz da explosão deu origem ao espaço em expansão, dando, por sua vez, espaço aos ciclos, ao redor do tempo. Da mesma maneira que para se entender a consciência, é necessário o inverso da consciência, ou seja, o inconsciente, assim, para se compreender a matéria e o espaço é necessário, também, descobrir o inverso de suas ex-stâncias – a anti-matéria.

A grande percepção, na atualidade do pensamento de Bachelard, é que o universo não tem um uno primordial, mas sim um duo, vazio e tudo, *big-bang* como um momento de probabilidade, em um lugar que se daria, em uma hora ou outra. Dessa maneira, é da unidade dessa dualidade que surge toda a pluralidade de um casamento universal. E tal movimento cósmico pode determinar que até a matéria tem consciência, o chamado *perceptronium* seria o eixo da teoria integrada da informação (IIT), em que a matéria se organiza de uma maneira matemática em que sua unidade é chamada de *phi* (sinal grego) e que tal organização tenta dar conta da infinidade dos mais de 4 estados da matéria, que chegam a mais de 500, de modo que a simetria dos átomos é a ordem topológica (aqui pode então ser entendida como a descrição matemática das formas atômicas) definindo como organizar as propriedade quânticas.

Dito isto, por fim, sugere-se que o entrelaçamento do espaço e tempo pode ser uma ilusão, de modo que tal entrelaçamento, compostos de pequenos pedaços de informação, se dê em uma interação, através do mesmo material, semelhante ao átomo em diferentes formas de emaranhamento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: A TESSITURA TELÚRICA DO ESPAÇO

De fato, é possível dizer que essas considerações a que estamos chegando, na relação entre estética e epistemologia, contribuem para a compreensão de que, na medida em que a estética da Bachelard se constitui em uma desobjetivização, a epistemologia é uma dessubjetivação e, no equilíbrio dessas tendências, respeitando suas regiões, podemos entender o espaço desse "entre", em Bachelard – do intermaterialismo. Em *Avec Bachelard vers une phénoménologie de l'Imaginaire (1965)*,

> Será uma tarefa para os futuros discípulos de Bachelard propor os axiomas e teoremas que entendam desta nova geometria: de uma arquitectura que prescruta conchas como depósitos orgânicos maternos nas bordas da biosfera, ou fuselagens, como uma maré tecnológica que deságua nos limites da noosfera. Iremos dinstinguir as formas estáveis, instáveis e móveis. [...] A forma, ao contrário, floresce no pico, quando as tensões máximas são subjacentes de uma mudança no equilíbrio. Já não está definido, mas necessariamente o presente é efêmero quanto ao desenvolvimento das fluências. A paisagem é também um dom, de efêmeros ritmos lentos de fugas telúricas. A leitura como cenário, daquele cujo padrão da imaginação dinâmica saem mais para apreender as linhas de força. O que é bonito no deserto de pedras é que nenhuma parte em outros lugares imaginação consegue as fugas telúricas melhores que a remarcação ou quebra da erosão dos ventos. E o que é bonito na areia do deserto é que as mesmas forças estão jogando em um ritmo acessível a visão humana. (RAMNOUX, 1965, p. 37-38)

Esperamos ter chegado, até aqui, com a clareza de que a problemática entre o espaço e o tempo é a da crítica da primazia que este teve na história da ontologia até então, obtendo uma resolução com a hipótese de que, se o espaço tem a anterioridade sobre o tempo, então isso significa que é preciso primeiramente, nos campos possíveis, construir nosso espaço, para depois poder usufruir do tempo. Isso quer dizer que o tempo está geralmente relacionado com o processo de um trabalho, enquanto o espaço acaba sendo esquecido em uma sub-contemplação.

A partir do momento em que o espaço é primeiramente estabelecido, os seus limites permitem que o tempo seja melhor trabalhado, principalmente na complementariedade entre o tempo da ação e do ócio, no equilíbrio em um espaço que assim o permita a contemplação ou preenchimento do vazio. Dessa forma, Bachelard demonstrou, em alguns momentos de sua obra, que a educação pode ser esse espaço de tempo de construção e essa, sem dúvida, continua sendo a grande perspectiva de transformação e acesso ao conhecimento.

Nessa lógica, de uma anterioridade e uma posterioridade ontológica, se aplica o mesmo entendimento bachelardiano, ou seja, que o problema da relação entre o conceito e a imagem, prevê a anterioridade da imagem enquanto valor original da relação com o conceito, o qual nos leva a pensar algo como: Qual é a consequência de uma conceitualização da imagem? Ou, qual é o espaço dessa conceitualização? Nos parece que a tendência do pensamento bachelardiano é colocada no sentido de transformar o conceito em uma imagem e isso nos leva à questão da diferença fenomenológica nesse autor.

Na verdade, a fenomenologia de Bachelard não trata de ir às coisas mesmas, mas sim de uma "alteridade irreal da realidade (um surrealismo)"[125] que nos leva ao paradoxo de que será possível encontrar a individualidade mesma das coisas com a alteridade da consciência. Ou seria da Insconsciência? Considerando que a fenomenologia do espaço nesse filósofo, assim como em Heidegger nos dá uma chance de olhar para dentro em busca de um entendimento desta questão. Heidegger parece ter uma boa resposta no sentido de que, ao entrar no ponto de vista metaontológico de uma interioridade poética e estética, é possível abrir as janelas para outras conceitualidades, indo além dos limites metodológicos de certo conhecimento. Como ele diz *Sobre a Madonna Sixtina,*

> O que é uma janela? Seu quadro limita a abertura de transparência para reunificar, pelos limites em uma doação livre [*Freigabe*] de aparecer [*scheinen*]. A janela, ao deixar [*Einlass*] aproximando o mostrar a uma chegada do visual. Mas no único evento desta imagem única, a imagem não aparece, adicionalmente, através de uma janela existente, é o próprio quê-da-imagem [*bildet*] para a janela de imagem. (HEIDEGGER, 2009, p. 5)

---

[125] Sobre essa aproximação propriamente dita, André Breton estudou o pensamento de Bachelard e chegou a afirmar a importância de seu conceito Surracionalismo no seguinte aspecto: "É neste sentido que devemos admitir que o surrealismo é necessariamente acompanhado por um surracionalismo que é um duplo e uma medida. A recente introdução pelo Sr. Gaston Bachelard no vocabulário científico da palavra *surrationalisme* que aspira a realizar todo um método de pensamento, empresta uma adição tópica e força à palavra surrealismo, cujo significado até então permaneceu estritamente artístico. Novamente um dos dois termos verifica o outro: esta constatação é suficiente para colocar em evidência o espírito comum, fundamental que impulsiona o homem a pesquisar hoje, quer se trate de poeta, pintor ou cientista. [...] É importante fortalecer a todos os custos os meios de defesa o que pode ser contrário à invasão do mundo sensível das coisas, mais pelo hábito do que por necessidade, se servem os homens. Aqui como em outros lugares rastrear a besta louca do uso. Tais meios existem: o senso comum não poderá fazer que o mundo dos objetos físicos (concretos), onde esta sua detestável soberania, seja mal guardado, minado (prejudicado) em todos os lugares. Poetas, artistas se reúnem com os estudiosos dentro desses <<campos de força>> criados pela imaginação pela combinação de duas imagens diferentes. Esta faculdade de reconciliação entre duas imagens permite-lhes ultrapassar esta consideração da vida manifestada no objeto que constitui geralmente uma borda (término). Diante de seus olhos, pelo contrário, este objeto, todo acabado, isto é, retorna a uma situação ininterrupta de latências que não é específica e apelam para sua transformação. O valor convencional do objeto desaparece para eles por trás do valor da representação, que os leva a por ênfase em sua peculiaridade, a seu poder evocativo. O que escreve Sr. Bachelard acerca da crença na realidade, é qual é a principal função metafísica da realidade? Esta é essencialmente a crença de que a entidade é superior a seu dado imediato, ou, para falar mais claramente, é a crença de que será encontrada mais no real oculto que no dado imediato." (BRETON, 1936, p. 21).

Como mencionado, Bachelard acredita que, no entanto, - como uma porta de entrada – na relação fenomenológica da natureza com a nossa consciência ou inconsciência coletiva, torna-se possível adentrar nas paisagens imaginárias que se desenvolvem em arquétipos, como a árvore, o rio, as montanhas. Neste sentido, para compreendermos o que ele e / ou Heidegger pensaram, no confronto ou contradição entre ideias, que é a causa de um devir, como um grande rio, entre suas margens, temos que respeitar a vista de cada ponto e, como um comentador de Bachelard nos diz, ver ambos os lados, tendo que "seguir o rio que flui Bachelard, enorme e lento, com suas complexidades e suas ilhas entre as duas margens, epistemologia e pensamento poético e não perguntar por que não é uma montanha alta para o céu" (POIRIER, 1974, p . 339).

Consideramos que o grande perigo de pensar em um único espaço é isolar-se em ilhas, ou, talvez, em paredes ou muros, sendo necessário que realmente filosofemos sobre a fenomenologia de uma parede, para, posteriormente, destruí-la ou pelo criar uma porta de passagem nela. A metaontologia do interior, exterior e até mesmo a física de um surracionalismo espacial serve, justamente, para refletir sobre uma forma mais humana, o múltiplo das fronteiras do mundo, uno e múltiplo e no qual as metafísicas aparecem como um espelho dessas perspectivas. Segundo *El lenguage de Heidegger - Diccionario Filosófico (1912-1927),*

> Em suma, o "mundo" ou, em outras palavras, a familiaridade com a vida cotidiana fornecem ao homem um fundo de compreensibilidade e acessibilidade que é ativado em todo ato de auto-interpretação da própria vida. (ESCUDERO, 2009, p. 121).

De qualquer forma, quando se trata de comunicação, segurança e isolamento do mundo, incluindo-os na cultura, aqui estão algumas pistas que podem refletir nas implicações metaontológicas, havendo muito trabalho ainda a discutir, em relação a esta espacialidade do mundo e, desse espaço na terra, até mesmo no sentido quântico, em Heidegger. Em *O ser quântico*,

> Esta "mundificação"[126], como Heidegger chamaria em sua teoria estética, do martelo ou do sapato, do jardim japonês ou do prédio de Mies van der Rohe, a maneira como eles chegam a exprimir o mundo de seus usuários, reflete mais do que o modo como os sistemas conscientes (e todos os sistemas vivos) situam-se entre o estático e o

[126] Talvez por um erro de tradução no termo mundificação. O tradutor que optou por mundificação ao invés de mundaneidade. De todo modo, mundo e intencionalidade (ek-stase) estão relacionados. No entanto, esse abismo de entes e objetos talvez não exista em Heidegger. O que talvez exista é um movimento intencional onde ente e ser já são ao mesmo tempo (movimento da compreensão de ser - transcendência). Mundo como atopia sem lugar, por permitir ser o nada que permite a totalidade dos entes, Ser no mundo é um momento intencional na relação abismal do ente com os objetos.

> caótico, entre o que aborrece e o que confunde. Reflete também o potencial múltiplo (a "profundidade" escondida) dos efeitos de sobreposição quântica, que são as características essenciais de qualquer sistema quântico. (ZOHAR, 2008, p. 154).

A este respeito, após uma investigação minunciosa de revisão bibliográfica, estabelecendo o conceito de consciência através do espaço-tempo da simetria quebrada, tal especulação, aberta à possibilidade de uma transdiciplinariedade da física, para a psicologia e a filosofia, apresentou-se como uma *poiesis* ou *technê* reflexiva que atualiza, dissemina e troca saberes com outras disciplinas e por isso constantemente se potencializa e re-atualiza.

Após passarmos pelo espaço do Ser e por sua concepção de totalidade, que se multiplica abarcando o nada e eliminando o vazio, passamos agora a entender o ser do Espaço epistemológico, com suas noções de infinito, localização, região, matéria, energia e luz. Para isso, apresentaremos, como síntese, um esquema do que estudamos até então e o que pretendíamos investigar nessa perspectiva da espacialidade epistêmica.

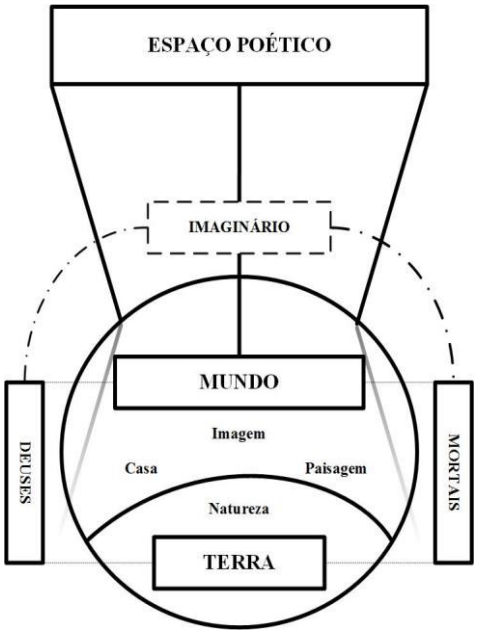
> O *esquema* toma um sentido idêntico ao de 'configuração', tal como é admitido na 'atividade racionalista', [...]. Para Bachelard, um esquema vem após o outro esquema, oferecendo-se como melhor (mais fecundo) do que um outro e mais adequado. Há então uma oscilação na aceitação dos esquemas racionais propostos, devido ao critério de sua maior ou menor fecundidade controlada pela 'cidade científica'. A função do *esquema* é conduzir a imagem para um uso científico (FELÍCIO, 1994, p. 28)

Assim, pela interpretação dos seguintes diagramas/esquemas/gráficos, poderemos colocar como as imagens condensam as conceitualizações expostas até então:

Gráfico vórtice da objetividade
Fonte: QUILLET (1977, p. 89).

Essa imagem, utilizada por Quillet, em seu livro *Introdução à Bachelard (1964)*, nos parece ilustrar bem a dualidade entre sublimação e materialidade, que permeou até então o *anima* ou alma poética, e o *animus* espistemológico apresentados até aqui. Quillet consegue dar uma continuidade ao pensamento de diagramas de Bachelard, como o dos perfis epistemológicos. Contudo, ainda há certas perspectivas que se abrem e dão espaço para novos esquematismos conceituais em Bachelard, ainda não explorados.

Uma delas é a própria noção pela imagem da imagem, ou seja, uma forma imagética de expressar fenomenologicamente aquilo que é símbolo de si mesmo se expressando infinitamente, mas que em algum instante pode revelar o espaço poético que trabalhamos até então. Pretendemos também adentrar no *animus* da ciência racional, nesse sentido, encontramos, a seguir, uma inspiração para dois últimos gráficos que nos levaram a perspectivas condizentes a um espaço metaontológico que espelha, quase que geometricamente, a intenção de síntese entre ambos os filósofos. Tanto o é, que os espaços poéticos se apresentam, aqui, de maneira muito mais circular e inspirada na quaternidade heideggeriana, contudo, há uma quadratura nessa circularidade que nos leva à triangulação dos espaços epistemológicos.



Gráficos dos espaços poéticos em Heidegger e Bachelard

Esse gráfico que se mostra como uma esquema dialético entre Heidegger e Bachelard, que situa topologicamente a quaternidade perante a técnica e a *poiesis*, se coloca assim como uma imagem do conceito metaontológico dos espaços geopoético, o que temos visto até então

é que a possibilidade de entender com Bachelard, como a ciência, ou melhor, o cientista por si só, não habita as coisas. Habitar os espaços exige a criação de conceitos que guiem nossas ações no mundo e que as abarquem e as acolham além da compreensão de uma extensão do mundo, complementando também a complexidade da experiência psíquica e imaginária. A espacialidade como o lugar do repouso, seja na interioridade, seja na habitação, prevê a possibilidade da matéria sustentar as formas que permeiam tanto o imaginário quanto o aspecto sagrado dos deuses que comunicam a abertura da dureza concreta da terra.

Bachelard se denomina um crítico da substância como conceito concreto, esta pode ser mais que um obstáculo da compreensão epistemológica do mundo, posto que este deve ser eternamente descoberto e mesmo desconstruído. Ao invés de uma substância que subjaz e divide a experiência entre sujeito e objeto, é preciso observar a unidade que molda o tempo, a vibração rítmica do espaço-tempo, pois só assim compreendemos como a natureza preenche o espaço. Wunenburger propõe então uma última definição da relação entre a imagem e o objeto, em como se transfiguram de acordo com o espaço em estudo, cientifico ou imaginativo, em seus aspectos fenomenológicos por uma complementariedade. Em *La plénitude dynamique des images (2013):*

> Podemos aqui seguir duas interpretações: na primeira, basta que o objeto emerja do campo visual para que o sujeito o substitua por sua imagem da memória, mas sem que o próprio objeto seja negado, anulado, pois que ele está sempre lá, simplesmente não é visível para mim. Além disso, o desaparecimento nem sequer mudou o objeto e a imagem deve, portanto, restaurá-lo tal como o olhar havia percebido. No segundo, ao contrário, deve-se postular que o objeto em si, tal como é oferecido para ver, é apresentado como incompleto, imperfeito, instável, isto é, aparecendo e desaparecendo por vez. Em sua existência fenomenal mesma, o objeto mostraria que não é realmente uma realidade em si, uma realidade absolutamente real, que, portanto, contém em si um jogo de formas, aparências e propriedades variáveis. A imagem nasceria então não como um cancelamento do ser, mas como uma manifestação de estar em um semblante, mesmo além de suas aparências. A imagem não necessariamente substituiria o objeto, mas levaria o objeto particular, acidental e instável a um objeto de imagem estável, eidético e típico. (WUNENBURGER, 2013, p. 30-31)

Então, se não é possível conhecer o ser, mas apenas reconhecê-lo, mesmo que tal noção, como a ideia de tal, nada diga, todavia impregnada na história por um processo de objetivação, então a imaginação pode contribuir para síntese desse processo de delimitação espacial, justamente abolindo essas fronteiras e dizendo imageticamente o indizível. Em *Errância e retificação de erros: a questão da verdade em Heidegger e Bachelard (2001)*:

> Como estão ambos, sujeito e objeto, imersos numa história psicológica e num processo de objetivação, muito próprios do tempo e do lugar onde a dita relação está inserida, [...], não é possível, aos olhos de Bachelard, demarcar com clareza e distinção

> os lugares específicos do sujeito, de um lado, e do objeto, de outro. (LEMOS, 2001, p. 117).

Pode-se dizer, em suma, que a relação metaontológica em Heidegger[127] e Bachelard é um movimento contra o positivismo e o pragmatismo técnico, em uma noção contrária à utilidade científica que descarta o erro, a retificação e, não obstante, os obstáculos entre imaginação e razão.

> Para Heidegger, antes de qualquer manifestação científica, instala-se a meditação ou a instância do ser. Para Bachelard, o que importa é a 'meditação gerúndia' que é a própria estrutura do conhecimento científico. [...] O 'cienciar' é filosofar com todos os seus predicados, inclusive os metafísicos e ontológicos. (LEMOS, 2001, p. 139).

Por isso, Bachelard indica em *Terra e Devaneios do Repouso* que a questão do dentro e do fora, "trata-se realmente de um Ultracosmos e de um Ultramicrocosmos." (BACHELARD, 2003, p. 3), levado às infinitas potências da capacidade de especializar o preenchimento de tudo e o que há ainda de um aspecto de abolir a ilusão de que há um fora.

> [...] o filósofo que se entrega a uma solidão suficiente para entrar na região das sombras banha-se num ambiente sem obstáculos, onde nenhum ser diz não. Vive, por meio de seu devaneio, num mundo homogêneo ao seu ser, com o seu meio-ser. O homem do devaneio acordado está sempre no espaço de um volume. Habitando verdadeiramente todo o volume do seu espaço, o homem do devaneio está em todo lugar no seu mundo, num dentro que não tem fora. (BACHELARD, 1996a, p. 161).

A materialidade vibra então em repouso, uma vibração feliz, pois é justamente o que a faz na permanência no espaço, opondo-se ao durar no tempo que é descontínuo. É dessa forma que o tempo se comprime no espaço, intensificando o valor energético da relação espaço-tempo. Assim, este vai ganhando sentido, quando o ser encontra seu abrigo na interioridade, sendo habitado como um todo sem fora. "Todo espaço verdadeiramente habitado traz a essência da noção de casa". (BACHELARD, 1993, p. 25).

É no estudo dos níveis ou *topos*, ou seja, na topoanálise psíquica da casa que encontramos a expansão do indivíduo no cosmos, desde o ventre da mãe, até a constituição da família, a constituição da célula microscópica ou social, a casa é a membrana que acolhe o ser em sua manifestação de sobreviver, e essa é uma constituição afetiva de também trazer para dentro não só o alimento, mas também a identificação com os objetos e os outros seres também

---

[127] Nota-se que os limites da Metaontologia em Heidegger estão na metafenomenologia "São estes fatores que requerem que uma metafenomenologia seja sinônimo de uma metaontologia e abertura na abertura, transcedência e exterioridade metafísica [...]. Se muitas vezes é possível inferir um grande potencial filosófico-crítico no pensamento heideggeriano, por outras temos uma ética inconfessa e inexplícita, insuficiente." (PELLIZOLLI, 2002, p. 45). É aí que até onde a metaontologia do espaço vai, passa então a ser complementada com a geopoética de Bachelard, que é justamente onde o ético se revela como afeto, e onde nem a anterioridade metaontológica como noumenotécnica matemática pode dar conta tampouco.

para repousar juntos. Nesse sentido, há quem considere o repouso involutivo, pois em sua metafísica ele assume um debruçar sobre si mesmo, como um refúgio subterrâneo onde está a própria essência, em que repousa o ser. Dessa forma, é no escavar arqueológico que se estrutura a base, a fundação necessária para uma verticalidade edificante, na qual não contam mais as ideias, mas sim as imagens. É na profundidade desse movimento que se encontra a harmonia com o cosmos, uma sensação de bem-estar e repouso, ou em outras palavras, a própria felicidade e alegria do ser. "Parece que a dialética da intimidade e do Universo é especificada pelas impressões do ser oculto que vê o mundo na moldura da janela". (BACHELARD, 2003, p. 90).

Por conta dessa janela ocular, com que se observa o mundo da casa, restam ainda alguns desafios para futuras reflexões; se a ciência fabrica o ser, ao mesmo tempo, ela necessita da ontologia para ser explicada, é a questão de seu *a posteriori* ter uma filosofia que faz jus às inovações tecnológicas em relação a como o espaço pode ser produzido. São devaneios reflexivos contra a ontologia da exatidão, através de uma ontologia discursiva, direta, concreta, espacial, regional e local.

O que ocorre, nesse sentido é que, cientificamente a própria matéria perdeu o seu espaço privilegiado após as revoluções da relatividade e quânticas. Agora, simplesmente, a forma da energia importa em uma categorização de espaço-tempo, em que a matéria, campo e o próprio espaço aparecem como elementos fenomenológicos intuitivos na ordem da epistemologia. Tal pressuposição abre mais aproximações na ordem de um espaço ontológico e imaginário, visto que é possível, então, filosofar sobre os horizontes, lugares e paisagens em uma metodologia onto-fenomenológica regional e interdisciplinar, agregada com as ciências em geral, e, principalmente, com inter-espaços da física e da matemática.

Procuramos mostrar um pouco da relação possível da superação do conceito de imagem pela imagem do conceito, como espacialidade da forma, tendo como dado empírico a fotografia, na possibilidade de ser uma das manifestações artísticas que mais revela o espaço, principalmente a partir da medida que sua bidimensionalidade, com todos os aperfeiçoamentos técnicos, possibilita, agora, múltiplos giros espaciais pelos 360 graus da realidade. Por fim, isso não é nada menos do que uma questão da técnica, que abre e desabriga a imagem no aparecer do jogo (*Spiel*) do espaço e tempo. Muito bem exemplificado em uma passagem de *A questão da técnica:*

> Onde e como acontece o desabrigar, caso não seja uma mera construção humana? Não precisamos procurar muito. É apenas necessário que captemos despretensiosamente

> aquilo que sempre já recorreu ao homem e decidi-lo de modo que, somente assim, o homem possa cada vez ser um homem. Onde quer que o homem abra seu ouvido e seu olho, abra seu coração, liberte-se de todo o seu pesar, ao imaginar e operar, ao pedir e agradecer, em toda parte sempre já se encontrará levado para o que está descoberto. Seu descobrimento já aconteceu todas as vezes que convoca o homem nos seus modos de desabrigar a ele dispostos. Se a seu modo o homem, no seio do descobrimento, desabriga o que se apresenta, então ele apenas corresponde ao apelo do descobrimento, mesmo onde se opuser a ele. Se, portanto, o homem, ao pesquisar e observar, persegue a natureza enquanto uma região de seu representar, então ele já é convocado por um modo de desabrigamento que o desafia a ir ao encontro da natureza enquanto um objeto de pesquisa, até que também o objeto desapareça na ausência de objeto da subsistência. (HEIDEGGER, 2007b, p. 384).

Logo, o desdobramento do instante, na esfericidade, é a possibilidade que a imagem nos dá de vermos além de nós, com olhos de outros humanos, animais e com os olhos da própria *natureza naturante*, vista, nesse momento, como uma *espacialidade espacializante*. Para finalizar, realizamos um pequeno quadro provocativo de certas diferenças e semelhanças entre Bachelard e Heidegger:

	Bachelard	Heidegger
Espaço literário	"Obras"	"Caminhos"
Perspectiva	Epistemológica-poética	Metaontológica
Pontos de partida metodológicos de abordagem	- Fenomenologia e psicanálise; - Pluralismo coerente	-Fenomológica-Hermenêutica
Realismo	- Crítica ao imediatismo por obstáculos epistemológicos. - não-aristotelismo	- Ôntico / ente
Idealismo	- "crítica ao subjetivismo e logicismo" - não-cartesianismo, não-kantismo.	- Crítica ao ser como eidos, cogito, coisa em si, voluntas, absoluto.
Ciência	- Determinismo topológico e regionais. - Indeterminismo na natureza (física)	- "A ciência não pensa" - Indeterminismo do ser

Ser	Circuito	Pensamento
Técnica	- Fenomenotécnica, criação e purificação	- Com-posição; Armação; Desabrigar
Linguagem	Tessitura das imagens	Morada do ser

Tabela 2: Semelhanças Conceituais entre Heidegger e Bachelard

Em *A poética do Espaço*, foi possível dizer que há a formação de um novo valor semântico do espaço, revertido pelo epíteto dos meios de uma "dialética", entre o exterior e o interior, o fora e o dentro que se transformam invertendo suas posições relativas. Essa dialética da envoltura e do embrulhado, nos fez cair na qualidade do espaço que pretendíamos estudar, já sabendo que o envolto e o desenvolto, o plano e o embrulhado possuem valores equivalentes do ponto de vista topológico, de maneira a serem estados partindo de uma realidade que faz com que os espaços possam ir além das distâncias métricas racionais, chegamos à geopoética.

> No lúcido devaneio sobre textos poéticos, em verso ou prosa, feitos para comemorar a floresta, à noite, a vasta planície, o oceano, vividos por um mergulhador na espessura de sua atmosfera ou no o deserto, vividos, por sua vez, como a vastidão da atmosfera seca, ou como ambiência da luz. Encontramos nestes jogos de oposição estrutural de escolhas de imagem à prática entre seco e o úmido, a noite e a luz, a vida (floresta húmida) e a morte (deserto seco): jogos de oposição estrutural que se recuperam os opostos dos físicos gregos antigos ao nível do imaginário, ou como categorias da imaginação. (RAMNOUX, 1979, p. 522)

No contexto da linguagem, o vórtice entre razão e imaginação desvela-se na geopoética, na medida que se superam a nomeação de prefixos que fazem a mediação e nas oposições entre verbos e advérbios: na medida em que concentram e intensificam as espacialidades imaginárias e somos capazes de dar materialidade a eles por meio da sua criação literária a partir do que vimos, sentimos, tocamos e passeamos. Pode ser que a ilustração do conceito filosófico de espaço em Bachelard tenha seguido pela definição de origem espaço leibniziano, ou seja, o lugar das coexistência e das ordens de coexistentes.

Ao desenhar, investindo nos limites no espaço sideral, é necessário obedecer à percepção da imaginação material, em que os limites imaginários são apenas acidentes. Isso levou Ramnoux (1979) a refletir se o objetivo de Bachelard era, através desses desvios e deformações espaciais, encontrar formas de expressão para uma nova filosofia de 'tessitura linguística'?

O uso irreflectido de metáforas espaciais na filosofia induz a projeção sobre o papel dos padrões que tanto eram utilizados na lógica, copiados, de certa forma, por uma matemática da 'moda': onde ondas e círculos espirais incluíam-se um nos outros, como cortes na determinação de áreas de pertencimento comuns. Conjuntos e outras áreas como zonas de exclusão ou inclusão dão a ilusão de um pensar filosófico de qualquer clareza geométrica. É o que Bachelard chama de tecido de uma linguagem, que comumente vem a ser considerada como 'sistema', ou seja, uma justaposição imobilizada por projeções de conceitos em um determinado espaço epistemológico, criando a figura ilusória de uma ordem e hierarquia.

Bachelard demonstrou como o ser-aí na tessitura de sua própria linguagem, e não no *Dasein* heideggeriano, se dá entendendo-se como o ser-jogado-no-mundo, como um ser ciclônico, em espiral e desfixado.

> Neste capítulo da *poética do espaço*, Bachelard visivelmente tentou situar sua crítica do Ser-aí, do *Dasein*, linguístico, não para o plano onírico. O que ele critica, é a introdução no tecido linguístico da filosofia francesa dos modos de composição de termos específicos para o gênio linguístico alemão. Ele mudou claramente do nível da fantasia das formas rigidamente ao nível da fonética da língua. Ele ataca o discurso dos filósofos franceses em seus níveis gramaticais e fonéticos. O que contesta, é geralmente tomado para ser conglomerados de palavras ligadas por hífens ou processar na aparência que consiste em separar, em uma palavra composta, a raiz de seu prefixo, prefixado particularmente expressão por uma posição no espaço, tais como o ex e in. (RAMNOUX, 1979, p. 525)

Bachelard buscou, em imagens remotas da linguagem, uma recusa ao retorno das raízes que remontam à formação da língua. Na imagem tende a prevalecer, por si, a atualidade popular e poética daquilo que tende a ser considerado como acidente ou adivinhação, por uma espécie de mistério no encontro da ressonância fonética de sílabas. Para ele, um dever de criar um tecido linguístico, adaptado ao seu próprio pensamento e, depois da estadia na matriz do imaginário tem novas possibilidades linguísticas.

“Bem, para dizer a verdade, os filósofos franceses que partiram para pesquisa heideggeriana desviam-se, em primeiro lugar, do dever de criar métodos de expressão adequada para seu próprio pensamento” (RAMNOUX, 1979, p. 526) Tal empreendimento, ou seja, da lingua francófona à alemã, causaria, a nível semântico, uma quebra sem volta nas expressões heideggerianas, que condensam os principais "seme", como radicais e prefixos atualizados por essa filosofia. Todos os contextos dos sememas se atualizam, portanto, pelos usos populares da língua, adicionados a uma tradição filosófica definidas pelo uso. Estas são considerações que confirmam a hipótese de que Heidegger não tenha sido atacado por Bachelard, mas talvez simplesmente embatido pelo epigonês francês.

No tom da língua francesa, o que há de tão enérgico e que designa o estar-lá por um ser-aí é elaborar um índice vigoroso que facilmente seria íntimo em um lugar da exterioridade. Nesse sentido, acreditamos que o melhor, para um estudo do ser, é que siga todos os circuitos ontológicos das variadas experiências aqui expostas. As experiências do *ser* enquanto *estar* poderiam ser legitimadas em francês pelo *Être-là* apenas para fora, para o ser que sempre retornará. Assim, no ser, realmente tudo é circuito, tudo é sequência de estadias, do ritmo dos versos sem fim... É uma espiral em que o ser humano é dinamizado. Não podemos fazer tudo se corremos para o centro, tendemos a escapar. A citação de Bachelard, após alguns versos de Jean Tardieu, noz diz que *A espiral é ciclone*, adicionando mobilidade interpretativa da liberdade.

O ciclone do ser espiral tem a propriedade dinâmica para mover e afunilar na direção de um círculo cada vez menor, ao mesmo tempo que sua base abre o grande círculo sobre o infinito preenchido ponto-por-ponto. Essa dinâmica da propriedade sugere a alternância de um movimento para cima e para baixo, ou seja, sem fim, com rotação e translação para ser desfixado. Nesse sentido, Bachelard conclui que a

> Metafísica não tem interesse para afundar seus pensamentos em fósseis linguísticos; Ela deve aproveitar a extrema mobilidade das línguas modernas, conservando porém a homogeneidade de uma língua materna, seguindo precisamente o hábito dos verdadeiros poetas. (BACHELARD, 1993, p. 218).

Em outras palavras, se o não-ser é visto, então não é tecido nem pode ser limitado por nada. Portanto, a multiplicidade das imagens tiradas de outras áreas, como o espaço, a luz, sons e ruído, seriam a base para a própria desobjetivação do ser, em um novo tecido metaontológico. A configuração espacial do ser-aí é condenada ao nível de composição dos nomes como o exemplo do *Dasein*. Já que Bachelard concebe que comentário ou a paráfrase não mantém o nível de gramática e tampouco da filosofia, é preciso pensar por si para chegar ao ser e, segundo o filósofo, nisso os poetas são mestres.

Ao mesmo tempo, o devaneio, ou seja, o sonho vivo, é o sinal que lê, na qualidade dos fragmentos resultantes da memória poéticas, a promoção do ser. O devaneio, na superfície sensível da página, é onde se entende que precede o ser, deixando uma marca que lança-nos a uma porta entreaberta. Pela porta, imediatamente, passa uma debandada de temas: tentação, desejo, liberdade, respeito em casa e segurança. No portão, lutando entre um enxame de memórias pessoais ou coletivos, Bachelard nos ajuda a transformar o espaço, tão simples na aparência, no epíteto formal de uma tautologia, como tal é colocado no meio, em um ambiente, até mesmo um meio comum.

O ser no espaço não é singular nem figurativo, mas ele se destaca, em cada instante de cada um, por esboçar o movimento em direção à figuração do pensar. A questão de um espaço não euclidiano, mobilizou o filósofo em questão a encontrar uma espécie de fórmula dinamológica dos opostos que se confrontam, em inverter ou reverter, de preferência verbalmente o que, ao invés de ser pensados em grande e pequeno, cresce e diminuí ; ao invés de exterior e interior, dentro e fora; ao invés de centro da cidade e horizonte do subúrbio, ele concentra e amplifica, ao invés de envolvê-lo e desenvolvê-lo, ele se embrulha e desembrulha, expressando o que, anteriormente, era uma ação realizada em um campo no final da dança dos verbos: o ser, o estar e o haver. Bachelard não tem empurrado o projeto através do sistema, ele preferiu ser somente um sonhador de palavras recriando por imagens uma linguagem que as crianças desenham em suas abstrações; *Ele coloca-los ao nível da sua poderosa contração do verbo, impulso para um novo discurso*. Chegando gradualmente a inventar algo mais, que ainda precisaria de outro nome.

Gostaríamos de concluir assim, de deixarmos o Bachelard falar por suas próprias palavras sobre a relação entre devaneio, ciência e ficção (Ver Anexo I), concluindo então que a metaontologia não é uma região da filosofia analítica, a metaontologia é, sim, uma nova possibilidade de análise do espaço que retorna a metafísica ontológicamente e, nesse sentido, lança por fim um novo olhar pela nossa análise que intentou ser heideggeriana sobre Bachelard e efetivou-se como bachelardiana sobre Heidegger.

REFERÊNCIAS

ALVAREZ FERREIRA, Agripina Encarnacion. **Dicionário de imagens, símbolos, mitos, termos e conceitos Bachelardianos.** Londrina: Eduel, 2013.

ALISON, Aurosa. **Science et Poétique de l'Espace chez Gaston Bachelard.** thèse de doctorat de en cotutelle avec l'Université Jean-Moulin Lyon III soutenue à Naples à l'Università degli Studi di Napoli 2014.

ALMEIDA, Fábio. O valor ontológico do pensamento bachelardiano. **Cronos**, Natal-RN, v. 4, n. 1/2, p. 23-31, jan./dez. 2003. Disponível em: < http://periodicos.ufrn.br/cronos/article/viewFile/3264/2653 > Acesso 7 de Jul. de 2015.

BACHELARD, Gaston. **Les Intuitions Atomistiques**. Paris: Bovin & Cie, 1933.

_____. Pensée et langage. **Revue de synthèse**, avril 1934, t. VIII, n. 2, p. 249.

_____. **La Terre et les rêveries de la volonté.** Paris: Corti, 1948.

_____. **Le matérialisme rationnel**. 3.ed. Paris: Les Presses universitaires de France, 1953.

_____. **La Poétique de l'espace.** Paris: Les Presses universitaires de France, 1961.

_____. **L'activité rationaliste de la physique contemporaine.** Paris: Les Presses universitaires de France, 1965.

_____. **Le rationalisme appliqué.** 3. ed. Paris: Les Presses universitaires de France, 1966.

_____. **La Poétique de la revêrie.** 4. ed. Paris: Les Presses universitaires de France, 1968a.

_____. **Études**. Paris: Librairie philosophique J. VRIN, 1970a.

_____. **Le Droit de Rêver.** Paris: Les Presses universitaires de France, 1970b.

_____. **L'engagement rationaliste**. Paris: Les Presses universitaires de France, 1re édition, 1972.

_____. A filosofia do não: filosofia do novo espírito científico. In:_____. **Os pensadores.** São Paulo: Abril Cultural, 1974, 3-87.

_____. **Le Nouvel sprit cientifique.** 13. ed. Paris: PUF, 1975

_____. **O racionalismo Aplicado.** Trad. Nathanael Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.

_____. **Paysages. Notes d'un philosophe pour un graveur, Albert Flocon.** Lausanne, Suisse: Les Éditions de l'Aire, 1982.

_____. **O materialismo racional.** Tradução de João Gama. Ed. 70, Lisboa. 1990.

_____. **A poética do Espaço.** Tradução de Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

_____. **A dialética da duração.** Tradução: Marcelo Coelho. 2. ed. São Paulo: Ática, 1994a.

_____. **O direito de sonhar.** Trad. José Américo Pessanha. São Paulo: Bertrand Brazil, 1994b.

_____. **A poética do devaneio.** Tradução Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____. **A água e os sonhos.** Trad. Antônio Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. **A terra e os devaneios da vontade.** Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2001a.

_____. **A terra e os devaneios do repouso:** ensaio sobre as imagens da intimidade. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **O ensaio sobre o conhecimento aproximado.** Trad. De Estela Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.

_____. **A epistemologia**. Trad. Fátima Goldinho. Lisboa: Edições 70, 2010a.

_____. **A experiência do espaço na física contemporânea.** Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2010b.

BARBOSA & BULCÃO. **Bachelard:** Pedagogia da razão, pedagogia da imaginação. RJ: Vozes, 2004.

BARROS, Ana. Bachelard et la photographie. **Bulletin Association de Amis de Gaston Bachelard**, n 13. Dijon, 2013. pp. 71-95.

BAUCHWITZ, Oscar Federico. Reflexões sobre a serenidade em Heidegger: a caminho do que somos. **Ética.** Rio de Janeiro, v. 13, nº 2, 2006

_____. Uma igreja, uma cabana, uma montanha: reflexões sobre as possibilidades do construir. In: BAUCHWITZ, MORAES & FERNANDES. **O homem e o espaço.** Natal: PPGFIL, 2017.

BAY, Tatiana. **El lenguaje en el primer Heidegger.** México: Fondo de Cultura Economica, 1998.

BEAUVOIR, Simone. **O Segundo Sexo** – a experiência vivida. Trad. Sérgio Millet. 4. ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1980.

BEJARANO CANTERLA, Rosario. **Habitación del vacío. Heidegger y el problema del espacio después del humanismo.** Madrid: Plaza y Valdés, 2010.

BELO, Fernando. **Heidegger, pensador da terra.** Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.

BONTEMS, Vicent. Bachelard et Lupasco. logiques, dialectiques et mecanique quantique IN: WUNENBURGER & BUSE. Bachelard: art, littérature, science **SYMBOLON.** n 8. Lyon: Editions Universitaires de Lyon III. 2012. pp. 251-266.

BORGES-DUARTE, Irene. O tempo do cuidado e o tempo do mundo na análise existencial heideggeriana. In: CASANOVA (Org). **Fenomenologia Hoje IV.** Fenomenologia, ciência e técnica. Rio de Janeiro, Viaverita. 2013.

_____. **Arte e técnica em Heidegger.** Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.

BONTEMS, Vincent. **Bachelard.** Paris: Le belles lettres, 2010.

_____. **Bachelard et l'avenir de la culture. Du surrationalisme à la raison créative**, Paris, Presses des Mines, Collection Sciences de la conception, 2018.

BOUVET, Rachel. Como habitar o mundo de maneira geopoética. **Revista Interfaces**, UFPel. v. 12, n. 1, 2012

BRETON, André. Crise de l'objet. **Cahier d'art** n 11, Paris: 1936

BROGLIE. La physique quantique restera-t-elle indéterministe ? **Bulletin de la SFP.** Abril de 1953. Pp. 449-459. Disponível em: <https://s3.archive-host.com/membres/up/784571560/GrandesConfPhiloSciences/philosc17_debroglie_19533.pdf> acesso 19/12/2017.

BULCÃO, Marly; BARBOSA, Elyana. **Bachelard:** Pedagogia da Razão, Pedagogia da Imaginação. São Paulo: Vozes, 2003.

_____. Bachelard: **Un regard Brésilien.** Paris: L'Hartmattan, 2007.

_____. **O racionalismo da ciência contemporânea.** Aparecida: Idéias e Letras, 2009.

_____. Uma filosofia do não: Bachelard crítico da fenomenologia. In: MARQUES, Rodrigo & MANZI FILHO, Ronaldo (Org). **Paisagens da fenomenologia francesa.** Curitiba, Ed. UFPR, 2011.

_____. Gaston Bachelard: i sogni dell'immaginazione materiale e il cosmo di ferro. **Altre modernità/ Otras modernidades/ Autres modernités/ Other Modernities.** Milano: Università degli Studi di Milano, 2012.

_____. **Luz, Câmera e filosofia –** Mergulho na imagética do cinema**.** São Paulo: Idéias e Letras, 2013.

CANGUILHEM, Georges. **Préface de E. Kant, Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative.** Traduction, introduction et notes par R. Kempp. Paris: 1949.

CASANOVA, Marco. **Nada a caminho**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

CASTRO, Rogério Fonteles. **Física: Epistemologia e Ensino**. Monografia Especialização em Especialização em Ensino de Física. - Universidade Federal do Ceará, 2010.

CARVALHO, Marcelo. **Conhecimento e Devaneio:** Gaston Bachelard a Androginia da Alma. Rio de Janeiro, Mauad X, 2013.

CAZEAUX, Clive. **Metaphor and continental philosophy** - from Kant to derrida. London: routledge, 2007.

CISNEIROS, Armando Sosa. **El sentido del Espacio.** México: Miguel Angél Porrúa: 2006.

CISNEROS, Armando. O espaço de Bachelard. In: FARIAS JUNIOR, João Batista; ROCHA, Gabriel Kafure da (Orgs.) **I Simpósio de filosofia do Vale do São Francisco.** Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017.

CONSTANÇA, Marcondes. **Bachelard:** Ciência e poesia. São Paulo: Paulinas, 1989.

COURBET, Marie. **Lecture de Gaston Bachelard [Re]Découverte de la maison onirique.** Dissertação de mestrado em Habitat & Énergies. EAVT - Marne la Vallée, 2010-2011.

DAGOGNET, François. **Une épistémologie de l'espace concret: néo-géographie.** Paris: VRIN, 1977.

_____. **Bachelard.** Tradução de Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, 1980.

DERRIDA, Jacques. **Margens da filosofia.** Trad. Joaquim Torres Costa, António M. Magalhães. Campinas: Papirus, 1991.

DREYFUS, Hubert. **Being-in-the-world: a commentary on Heidegger's Being and time**, Division I. Cambridge, MA, Mit Press, 1990.

DUBOIS, Christian. ***Heidegger*: *Introdução a uma Leitura*.** *Trad*. Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar *Ed*., 2004.

DUFRENNE. Mikel: Gaston Bachelard et la Poésie de l'Imagination In: **Les Études Philosophiques**, Oct. 1963.

DUQUE, Félix. **El mundo por de dentro - Ontotecnología de la vida cotidiana.** Barcelona: Ediciones del Sebal, 1995.

_____. **Habitar a terra.** Madrid: Ed. Abáda, 2008.

DURAND, Gilbert. **Les structures anthropologiques de l'imaginaire.** 10.éd. Paris: Dunod, 1984.

_____. **O imaginário:** ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem. Trad. Renée Eve Levié. Rio de Janeiro: DIFEL, 2004.

ESCUDERO, Jesús. **El lenguage de Heidegger - Diccionario Filosófico (1912-1927)**. Barcelona: Herder, 2009.

FELÍCIO, Vera. **A imaginação simbólica.** São Paulo: Fapesp, 1994.

FIGAL, Günter. **Objectivity - The Hermeneutical and Philosophy.** Translated by Theodore D. George. New York: State University of New York Press, 2010

FRANCK, Didier. **Heidegger e o problema do espaço.** Trad. João Paz. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

FRANCO, Antônio. BACHELARD, Heinsenberg, o Ser e o Tempo. **Revista Ideação.** n. 9. EFSC, 2002.

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

GALLARDO, José. Poética arquitectônica subterránea. **Arquitectura y Humanidades** Programa de Maestría y Doctorado en Arquitectura, Campo de conocimiento en Diseño Arquitectónico. Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM: Cidade do México, s/d.

GALOFARO, Francesco. Semiologia trascendentale e semiotecnica. Discipline regional e fondamenti del senso tra Husserl, Bachelard e Hjemlslev. IN: DONATTIELLO, P.; GALOFARO, G; IENNA, G. **Il senso della técnica – Saggi su Bachelard.** Luglio, Italia: Società Editrice Esculapio, 2017.

GASPAR, A. **Entre o conceito e a imagem:** O lugar da psicanálise na obra de Bachelard. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. 2010.

GATTINARA, Enrico. Bachelard e Heidegger, confronto su técnica, scienza e ontología. IN: DONATTIELLO, P.; GALOFARO, G; IENNA, G. **Il senso della técnica – Saggi su Bachelard.** Luglio, Italia: Società Editrice Esculapio, 2017.

GAUKROGER, Stephen. Bachelard and the Problem of Epistemological Analysis. **Studies in History and Philosophy of Science** Part A 7 (3). 1976. pp. 189-244.

GIL, Didier. **Bachelard et la culture scientifique.** Paris: Presses Universitaire de France, 1993.

GINESTIER, Paul. **Pour connaître la pensée de Bachelard.** Paris: Bordas, 1968.

GIROUX, Daniel. Les promenades de Gaston Bachelard. **Bulletin Amis de Gaston Bachelard**, n 15. Dijon, 2013.

GUIMARÃES, Gustavo. Uma última ruptura: o silêncio epistemológico de Bachelard após 1953. **Revista Princípios.** Natal, v. 25, n. 46 Jan.-Abr. 2018, p. 9-27

HAAR, Michel. **The Song of the Earth** - Heidegger and the Grounds of the History of Being. Trad. Lilly et Sallis. Indiana: Indiana University Press, 1993.

HEIDEGGER, Martin. **Da experiência do pensar.** Trad. Maria do Carmo Tavares de Miranda. Porto Alegre: Editora Globo, 1969.

_____. O Caminho do Campo. In: **Revista de Cultura Vozes**. Petrópolis: n. 4, ano 71, 1977, p.46-48.

_____. On the Question of Being, *In:* ***Pathmarks.*** W. McNeill (org.). Cambridge: Cambridge University Press, 1988. pp. 311-312.

_____. **Principios metafísicos de la logica.** Trad. de Juan José García Norro. *Ed. Síntesis*, Madrid, 1992.

_____. **Língua de tradição e língua técnica.** Trad. Mário Botas. Lisboa: Editora Vega – Passagens, 1995.

_____. Ciencia y Meditación. Trad. de Francisco Soler. **IN: Filosofia, Ciencia y Técnica.** Santiago de Chile: Ed. Universitaria, 1997.

_____. A origem da obra de arte. In: **CAMINHOS de Floresta (Holzwege)**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.

_____**. O princípio do fundamento.** Trad. Jorge Telle Meneses. Lisboa: Piaget, 1999.

_____. **Ensaios e Conferências.** Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. Construir, habitar, pensar. In: **Ensaios e conferências.** 4. ed. Trad. Márcia Schuback. RJ: Vozes, 2002, pp. 125-141.

_____. **A caminho da linguagem.** Trad. Márcia Schuback. RJ: Ed. Vozes, 2003a

_____. **La proposición del fundamento.** Trad. Félix Duque. Barcelona: Ediciones del Sérbal, 2003b.

_____. **Ser e tempo.** Trad. Marcia Schuback. Vol. I. RJ: Ed. Vozes, 2005.

_____. **Seminários de Zollikon.** Trad. de Angel Yañez. México: Morélia Editorial. 2007a.

_____. A questão da técnica. **Scientiæ Studia**, São Paulo, v. 5, n. 3, p. 375-98, 2007b.

_____. Recent Research in Logic. **In**: KISIEL, Theodore; SHEEHAN, Thomas (ed.) **Becoming Heidegger**. On the trail of his early occasional writings, 1910-1927. Evanston: Northwetern University Press, 2007c, pp.30-44.

_____. Carta sobre o humanismo. In.: HEIDEGGER, Martin. **Marcas do caminho.** Tradução por Marco Antonio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008a. (Coleção Textos Filosóficos).

_____. Observações sobre arte - escultura - espaço. In: Artefilosofia, Ouro Preto, n.5, p. 15-22, jul. 2008b

_____. **Sobre a Madonna Sixtina.** Trad. de Irene Borges Duarte. Portugal: Universidade da Beira Interior, 2009.

_____. **Ser e tempo.** Trad. Fausto Castilho. RJ: Ed. Vozes, 2012a.

_____. **Bremen and Freiburg Lectures Insight Into That Which Is and Basic Principles of Thinking.** Trad. Andrew Mitchell. Indianapolis: Indiana University Press. 2012b.

_____. **Contribuições à Filosofia: Do acontecimento apropriador.** Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

_____. Paisagem criativa: por que permanecemos na província? Trad. de Maria Assumpção Rodrigues. **Ideias.** v. 5, n. 2. 2014. Unicamp. Disponível em <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/ideias/article/view/8649440/15995> Acesso em 22 de agosto de 2018.

HEIDEGGER, M; JUNGER, Ernst. **Hacia la cuestión del ser:** Acerca del nihilismo, Paidós I.C.E. / U.A.B., Barcelona, 1994.

HYPPOLITE, Jean. **Figures de la pensée philosophique** – Écrits de Jean Hyppolite (1931-1968). Paris: Presses Universitaire de France, 1971. Tome II.

JAPIASSU, Hilton. **Para ler Bachelard**, Rio de Janeiro: F. Alves, 1976.

JARAUTA, Francisco. **La filosofia y su otro (Cavaillés, Bachelard, Canguilhem, Foucault)**. Valência: Pre-textos, 1979.

JEAN, Raymond. Lieu de la rêverie bachelardienne. In: **L'arc Bachelard**, n. 42, Paris: s/d.

HUANG. A sensibilidade cósmica da paisagem em Gaston Bachelard. **Revista Inquietude.** vol. 7, n. 2. (no prelo)

KEUCHEGERIAN, Lis Helena Aschermann. **O lugar no espaço:** de Martin Heidegger para Eduardo Chillida. Dissertação (Mestrado em Metafísica) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2011.

KIM, Hye-Ryung. **Habiter:** Perspectives Phisophiques et Ethiques de Heidegger à Ricouer. Tese (doutorado) de Filosofia, Strasbourg: Universidade de Strasbourg, 2011. Disponível em: http://scd-theses.u-strasbg.fr/2081/01/KIM_Hye-Ryung_2011.pdf Acesso em 03-11-2015.

KIRCHNER, R. Caminhos do pensamento e da poesia. **Theoria** Revista Eletrônica de Filosofia da Faculdade Católica de Pouso Alegre. n. 01, 2009, p. 15.

KRUML, Christina. **La seduzione dell'invisible.** Tese de Doutorado. Università degli Studi di Triste. 2010.

LACROIX (Org). **Introducción a Bachelard.** Buenos Aires: Caldes, 1973.

LAMY & HIERONIMUS. **Imagination et mouvement.** Autor de Bachelard et Merleau-Ponty. Lyon: EME, 2011.

LAMY, Julien. Le berceau de la maison » : la critique bachelardienne de l'« etre jete dans le monde. IN: **Ideação: Revista do Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas Filosóficas da Universidade Estadual de Feira de Santana** - Feira de Santana - v. 1, n. 1 n.25 (2), Jan./Jun. 2012

LEMOS, Guilherme. **Errância e retificação de erros: a questão da verdade em Heidegger e Bachelard.** Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, UERJ: 2001. 156 pp.

LEROUX, Jean.. La cohérence du surrationalisme. In: BONTEMS, Vincent. (Dir.), **Bachelard et l'avenir de la culture. Du surrationalisme à la raison créative**, Paris, Presses des Mines, Collection Sciences de la conception, 2018.

LECOURT, Dominique. **Pour Une Critique de L'Épistemologie (Bachelard, Canguilhem, Foucault).** Paris: François Maspero, 1972.

_____. **Le jour et la nuit (un essai du materialisme dialectique).** Pais: Bernard Grasset, 1974.

_____. **L'Épistémologie historique de Gaston Bachelard.** 5 ed. Paris; J. Vrin, 1978.

LEFEBVRE, Henri. **La production de l'espace.** Paris : Anthropos première édition. 1974

LESCURE, Jean. **Un Été Avec Bachelard.** Paris: Luneau-Ascot, 1983

LIBIS, Jean. **Bachelard et la mélancolie** - L'ombre de Schopenhauer dans la philosophie de Gaston Bachelard. Lille: Septentrion, 2000.

_____. **Les lectures de Gaston Bachelard - Index Bibliographique.** Paris: Comte, 2011.

LOPARIC, Zeljko. Heidegger e a pergunta pela técnica. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**, série III, v. 6, n. 2, 1996, pp. 107-138.

LYOTARD. **Des dipositifs pulsionnels**. Paris: Editións Galilé, 1994.

LYRA, Edgar. Superação da metafísica, realidade técnica e espanto. **Natureza Humana** 5 (1): 95-127, jan.-jun. 2003

MALPANGOTTI, Stefano. **Gaston Bachelard : Sull'architettura.** Roma: Testo & imagine, 2004.

MALPAS, Jeff. **Heidegger's Topology.** Cambridge: MIT Press, 2006.

MARCONDES, Constança. **Bachelard:** Ciência e poesia. Edições Paulinas: São Paulo, 1989.

MANSUY, Michel. **Gaston Bachelard et les Éléments.** Paris: José Corti, 1967.

NOUVEL, Pascal. **Actualité et postérités de Gaston Bachelard.** Paris: Presses Universitaire de France, 1997.

NUNES, Benedito. Confrontos: Martin Heidegger, Gaston Bachelard e Paul Ricoeur. In: _____. **Hermenêutica e Poesia -** O pensamento poético. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

ONFRAY, Michel. **Hommage à Bachelard.** Paris: Editions du Regard, 1998.

PÁDUA, Ligia. **A Topologia do ser:** lugar, espaço e linguagem no pensamento de Martin Heidegger. Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia. Rio de Janeiro: PUC-Rio, Departamento de Filosofia, 2005. 300 f.

PARAIZO, Paulo. **A construção do conhecimento nas ciências geológicas** - Contribuições do pensamento de Gaston Bachelard. Dissertação: Mestrado em Filosofia. Rio de Janeiro: UERJ, 2004, 120p

PARIENTE, Jean-Claude. **Le vocabulaire de Bachelard.** Paris: Ellipses, 2001.

PAIVA, Rita. **Gaston Bachelard: a imaginação na ciência, na poética e na sociologia.** São Paulo: Anablume, 2005.

PESSANHA, José Américo. A presença do outro na arte. **Psicologia USP**, S. Paulo, 5 (1/2), p. 19-33, 1994.

PELIZZOLI, Marcelo. **Levinas: a reconstrução da subjetividade.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

PIERRON, Jean-Philipp.e Le land art : le paysage est un poème. **Bulletin Amis de Gaston Bachelard**, n 12. Dijon, 2010.

_____. Gaston Bachelard ou la joie d'habiter. **Bulletin Amis de Gaston Bachelard**, Le Désir et les Images du Féminin Dans l'oeuvre de Gaston Bachelard. n 19. Dijon: Siret, 2017.

PIRE, François. **De l'imagination poétique dans le ouvre de Gaston Bachelard.** Paris: Corti,1967.

POIRIER. R. Discussion. In: M. Gandillac; H. Gouhier; R. Poirier e C. Peyrou (Org). **Bachelard: Colloque de Cerisy.** Paris: Union générale d'éditions, 1974.

POINCARÉ, Henry. La relativité de l'espace. In: **L'année psychologique.** 1906 vol. 13. pp. 1-17.

QUILLET, Pierre. **Introdução ao pensamento de Bachelard.** Trad. César Augusto Fernandes. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

RAMNOUX, Clemence. Avec Bachelard vers une phénoménologie de l'Imaginaire. **Revue de metaphysique et de morale**. Paris: 1965.

_____**.** Um noveau tissu linguistique de la philosophie. **Revue de Métaphysique et de Morale,** 84e Année, No. (Octobre-Décembre 1979), pp.521-535

_____. Monde et solitude ou de l'ontologie de Bachelard. In: GOUHIER, H. et RENE, P. **BACHELARD:** Colloque de Ceresy. Paris: Union Générale D'Editions, 1974.

REED, Amanda. **The logic of Imagination in Architecture.** Dissertação de mestrado em Arquitetura p Universidade de Waterloo, Ontario - Canada, 2010.

RIBEIRO, Claudia. Metafísica e ciência em Gaston Bachelard. IN: **Ideação:** Revista do Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas Filosóficas da Universidade Estadual de Feira de Santana. N. 32. 2015. Pp. 137-166.

RICOEUR, Paul. **A metáfora viva.** Trad. Dion Macedo. São Paulo: Ed. Loyola, 2000.

ROCHA, Gabriel Kafure. Bachelard: o contexto do racionalismo epistemológico na filosofia das ciências. **Perspectivas - Revista de Filosofia da UFT**, v. 1, p. 34-51, 2016a.

_____. A filosofia da Astrologia: Uma investigação entre Pico della Mirandola e Bachelard. **Revista Eletrônica do Mestrado em Educação Ambiental**, v. 33, p. 95-111, 2016b.

_____. Bachelard: reflexões para o ensino de filosofia em agronomia e viticultura. **Dialektiké**, v. 2, p. 10-18, 2016c.

_____ Investigações sobre o Espaço como Lugar de Repouso em Bachelard. **InterEspaço: Revista de Geografia e Interdisciplinaridade**, v. 2, p. 54-67, 2016d.

ROCHA, G.K.; MADEIRA, C. . A metapoética do sonho em Bachelard: uma possibilidade hermenêutica das imagens do ar. **Hermenêutica Intercultural**, v. 1, p. 83-104, 2017a.

_____. A ritmanálise da Educação: A imagem da criança em Bachelard. **Ideação** (UEFS), v. 1, p. 229-256, 2017b.

_____. O instante e a verticalidade: Uma investigação entre Kierkegaard e Bachelard. **Revista Humus**, vol. 7, num. 19, 2017c.

_____. Bachelard e Deleuze: (Des)continuidades geofilosóficas. In: ROCHA, G.K; FARIAS Jr (Org.). **I Simpósio de Filosofia do Vale do São Francisco.** 1ed.Porto Alegre: Editora Fi, 2017d, v. 1, p. 125-136.

_____. Bachelard e a metaontologia dos espaços epistemológicos. In: BAUCHWITZ; MORAES; FERNANDES. (Org.). **O homem e o espaço.** 1ed.Natal: PPGfil, 2017e, v. 1, p. 197-216.

_____. A dialética do cogitamus: uma investigação hegeliana de Bachelard. **Ariel**, v. 22, p. 72-79, 2018a.

_____. A encruzilhada da epistemologia: aproximações entre Bachelard, Latour e Hacking. **Kínesis** (Marília), v. X, p. 62-75, 2018b.

_____. Eu grito, logo sou uma energia: Bachelard e a capoeira angola, uma fenomenologia do corpo. **Capoeira - revista de humanidades e letras**, v. 4, p. 99-106, 2018c.

ROCHA, Gabriel K. & SILVA, Nilton. Entre a virtude e o pecado: uma leitura pedagógica dos obstáculos epistemológicos de Gaston Bachelard. In: ROCHA, G. **Sertão Filosófico.** Olinda: Livro Rápido, 2018d.

ROCHA, G. K.. **Bachelard: Estudo Crítico das Causeries ou Lições de Filosofia.** 1. ed. Recife: KDP - Independently Published, 2019a. v. 1. 159p.

_____. Bachelard e o imaginário da morte. In: Amanda Basilio Santos; José Paulo Siefert Brahm. (Org.). Morte e Simbolismo na Cultura Ocidental. 1ed.Pelotas: Basibooks, 2019b, v. 1, p. 101-110.

_____. Hountondji and Bachelard: pluralism as a methodological and phenomenological concept in approaching the cultural knowledge of africa. **Filosofia Theoretica**, v. 8, p. 97-110, 2019c. (Nigéria)

_____. Bachelard e Badiou em uma METAONTOLOGIAda ruptura In: _____. **Bachelard, um livro vivo (Homenagem aos 135 anos de nascimento do Filósofo).** Goiânia: Editora Phillos, 2019d.

_____; SANTOS, Debora; PINHO, Ronald. A infância em Bachelard e Steiner: um ponto de vista da educação antroposófica contra a crítica de Onfray. **INTERAÇÃO** (VARGINHA), v. 21, p. 51-67, 2019e.

_____. Uma topo-ontologia de Heidegger e Bachelard. **Ideas y Valores**, v. 69, p. 33-56, 2020.

RUBY, Christian. **Bachelard.** Paris: Quinttete, 1998.

SAFRANSKI, Rudiger. **Heidegger, um mestre da Alemanha entre o bem e o mal.** Trad. Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2005

SANT'ANNA, Catarina. O leitor incluído: A escritura em movimento de Bachelard sob o signo de uma série de polarizações. In: _____. **Gaston Bachelard, mestre na arte de criar, pensar e viver.** Salvador: Edufba, 2016.

SANTOS, Boaventura. **Introdução a uma Ciência Pós-Moderna.** Porto: Afrontamento, 1989

STEIN, Ernildo. ***Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002

SILVA, Luzia. **Os complexos imaginários: Imagens, Estereótipos e obstáculos.** Curitiba: Editora CRV, 2013.

TERNES, José; ALMEIDA, F. F.; WERNECK, M.; OLIVEIRA, N.; BORGES, L. A. C.; BULCAO, M. (Org.). **Tempo de Lautréamont.** Goiânia: Edições Ricochete, 2014.

THERRIEN, Vicent. **La Révolution de Gaston Bachelard en Critique Littéraire** - Ses fondements, ses techiniques, sa portée. Paris: Éditions Klincksieck, 1970.

VADÉE, Michel. **Gaston Bachelard ou le nouvel idealisme épistémologique.** Paris: Editions sociales, 1975.

VASCONCELOS, Dioncarlos & FILHO, Aurino. Noções Fundamentais de Mecânica Quântica e o livro "Philosophie du Non" de Gaston Bachelard. **Revista Ideação.** n. 9. EFSC, 2002.

VÁZQUEZ TORRES, Jesús. **Bachelard et Hartmann:** De L'Epistemologie a L'Ontologie. Thèse de Doctorat em Philosophie. Ecole de Hautes Etudes em Sciences Sociales. Paris: 1996a. 324pp.

_____. Bachelard e a ontologia. **Perspectiva Filosófica**, Recife, PE, v. 08, n.1, p. 35-58, 1996b.

_____. A liberdade como possibilidade objetiva. **Perspectiva Filosófica**, Recife, PE, v. 5, n.1, p. 9-18, 1998.

_____. O sentido da dialética na epistemologia de G. Bachelard. **Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v. 25, n.981, p. 219-232, 1998.

_____. Realismo versus fenomenologia em Nicolai Hartmann. **Perspectiva Filosófica**, Vol. II – nº 29, 2008.

VIEIRA, Ana Christina. **A Tridimensionalidade da poética dos elementos de Gaston Bachelard.** Tese de Doutorado do Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. 2009. 260 f.

WHITE, Kenneth. Elements of Geopoetics, **Edinburgh Review**, 88, 1992. p. 163-181.

WUNENBURGER, Jean-jacques. **A razão contraditória.** Trad. Fernando Tomaz. Lisboa, Instituto Piaget, 1995.

_____. Bachelard dans le monde. Paris: Presses universitaires de France, 2000.

_____. La plénitude dynamique des images. **Revista da Faculdade de Biblioteconomia e Comunicação da UFRGS.** v. 19, n.2 – Jul./Dez. 2013.

_____. **Gaston Bachelard, poétique des images.** Paris: Ed. Mímesis, 2014.

_____. **L'imagination géopoïétique.** Paris: Éditions Mimesis, 2016.

ZIZEK, Slvoj. **Acontecimento – Uma viagem filosófica através do conceito.** Trad. Carlos Medeiros. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 2017.

ZOHAR, Danah. **O ser Quântico:** Uma visão revolucionária da natureza humana e da consciência, baseada na nova física. Tradução Maria Antonia Van Acker. 17 ed. Rio de Janeiro: BestSeller, 2008.

ANEXO I

Compilação de duas palestras de Gaston Bachelard sobre a Ciência e a Filosofia publicadas na Coleção *"Heure De Culture Française"* em 1955.

I - Aspecto filosófico da relatividade, o caráter revolucionário das doutrinas de Einstein em que se tocam as noções de espaço e tempo, o racionalismo do Einstein, difundido a 23/04/1955.

II - O futuro da ciência, a reorganização dos fundamentos do conhecimento, os novos modos de entender o universo, o novo espírito de experimentação, o futuro do cientista e do pensamento para o futuro do homem, Transmissão em 29/04/1955.

I

É difícil expor os problemas filosóficos tradicionais com delicadeza e rigor que operam as doutrinas da relatividade de Albert Einstein. Essas doutrinas que são muito importantes para o nosso conhecimento do universo não se aplicam ao nível da experiência comum. Os livros de popularização podem nos enganar a esse respeito, nada da nossa experiência pessoal tocando o espaço, nada em nossa meditação do tempo íntimo que dura em nós dirá não pode, nos permita abordar o campo da evidência e as razões que formam as condições do relativismo.

Devemos, portanto, seguir uma cultura longa linha cultural que pode apreciar devidamente o sentido filosófico. Como estamos diante de um verdadeiro paradoxo da história das ideias. Como ideias tão matematicamente e dificilmente elaboradas podem ter uma ação tão revolucionária afetando nossa concepção do mundo? A resposta pode ser dita em uma frase: o caráter revolucionário das ideias einsteineanas decorre do fato de que elas tratam de noções básicas. Relativamente a questão do espaço e o tempo, podemos dizer ao empregar uma locução de Nietzsche que a ciência de Einstein provocou sobre esses movimentos um “tremor de conceito”, como se a terra, o mundo, as coisas estivessem assumindo outra estrutura para explicar uma nova fundação.

Toda a organização racional treme quando os conceitos fundamentais recebem novas definições. Vamos tomar como exemplo a distinção feita antes de Einstein entre as noções de

espaço e tempo. Os filósofos se distinguem graças às fórmulas luminosas, para Nietzsche o espaço é da ordem de consistência, o tempo é da ordem de fenômenos sucessivos. Kant torna o espaço uma forma a *priori* da sensibilidade externa e tempo a forma a priori de uma sensibilidade interna, Bergson oponha a inteligência do geômetra que observa os fenômenos externos com a intuição do filosofo que conhece seu ser intimo por uma meditação do tempo que dura nele.

A ciência de Newton ela mesma se apoia sobre a noção de um espaço absoluto e a noção de um tempo absoluto, consequentemente espaço e tempo são absolutamente independente, mas no final do século passado torna-se a experiência de extrema delicadeza de experiências Michelson-Lorenz sugere que as fórmulas de do espaço-tempo estão em ligeira correlação. Einstein completa essa correlação, ele acha a doutrina do espaço-tempo, com um hífen entre espaço e tempo, provavelmente a ligação é tênue, mas é suficiente para destruir o caráter absoluto de espaço e ao mesmo tempo o caráter absoluto tempo.

Em soma, no nível das duas noções fundamentais de espaço e tempo, não sabemos, mas trata-se bem que o fato da revolução mais decisiva, uma vez que essas essas noções simples aparecem dentro de relações complexas, já que essas noções absolutas são ambas uma e outra atingidas pelos relativistas por sua conexão essencial. A relatividade se forma conceitual em sua relatividade de origem isso é só isso, mas é tudo isso. Vistas desse centro, as antigas noções, as noções ditas naturais parecem atingidas pela degeneração. Se, agora, começamos essa sensibilidade extrema para colocar os problemas da filosofia tradicionais, qual etiqueta, qual qualificativa podemos dar a filosofia de Albert Einstein?

Einstein é um realista, Einstein é racionalista? Como recusar a Einstein o titulo de realista, ele que sempre foi atraído pelos experimentos de física de laboratório como como ele mesmo confessa nas notas autobiográficas precedem a considerável obra editada pelo título "Albert Einstein, filósofo cientista"

Como Einstein se submete à experiência, ele se submete ao real, mas não vale a pena perguntar de imediato que experiência ou a que realidade? Aquela aquela do infinito decimal da experiência de Michelson ou esta realidade silenciosa da verificação visual comuna, grosseira que não se preocupa com as precisões.

Parece que o filósofo que segue os ensinamentos da relatividade deve pelo menos considerar uma nova realidade. Uma realidade que pensamos em vez de tocá-la. Uma realidade que se que se apreende pelo meio de um racionalismo muito trabalhado, muito elaborado. É

preciso então, ao seguir a lição filosófica de Albert Einstein denunciou ao mesmo tempo o realismo ingênuo e o racionalismo ingênuo.

De repente, é o espírito de *finesse* que revela os fundamentos do espírito geométrico. Chegamos então a uma geometrização dos fenômenos físicos que instaura, com a ajuda de todos os meios da matemática moderna, um ideal que é o ideal de Descartes quando esse constrói geometricamente seu mundo. Einstein resume, às vezes, a história ao unir os gênios, um realista, o outra racionalista. Ele indica em sua autobiografia os dois gênios opostos, mas, porém, com parentesco que são Galileu e Newton ou ainda Faraday e Maxwell.

Nesse tema da geometrização do universo, poderíamos fazer de mesmo e associar descartes e Einstein, mas a geometrização de Descartes foi tridimensional e para Einstein, há uma geometria de quatro dimensões precisamente na organização da geometria do espaço-tempo. Nesse universo baseado no domínio do espaço-tempo tudo é estável e bem organizado, dizemos bem desenhado, tão precisamente, que essa geometria poderia se beneficiar da intuição sensível, mas, precisamente, devemos entrar para entender Einstein no reino de uma intuição totalmente intelectual, de uma intuição que generaliza intuições sensíveis.

E aqui está, talvez, a característica mais cativante do gênio de Einstein quando ele pensou em confiar na matemática mais abstrata, o mundo da relatividade generalizada, podemos dizer que ele entrou em uma verdadeira solidão do pensar. Se é verdade que a solidão e a porta inicial do domínio filosófico, deve ser dito que Einstein foi neste momento que soou sua descoberta, o filósofo mais solitário de todas os séculos.

Ele desistiu do apoio do pensamento real próximo, ele formulou uma organização racional que poderia ser imediatamente denunciada como de uma facticidade extrema. históricamente seu sistema não estava preparado e ele devia ter como um arrependimento de ter que deixar atrás as certezas da ciência clássica. Na história de sua vida intelectual ele escreve, como um grito na solidão, essa frase: “Newton...não tem nada de limpo aqui, você encontrou da única maneira do seu tempo o que só era possível para um homem do mais alto pensamento e dotado do poder criativo” aqui, eu citei Einstein. Assim Einstein venera a história de verdade quando ele vai ganhar e corrigir para relançar a história de quais novas aventuras que é assim apoiada em sua grande solidão de criadores, talvez encontremos a resposta para essa pergunta em outra passagem de sua autobiografia.

Quando ele encontra os cadernos de trabalhos sobre a introdução no domínio atômico da mecânica quântica, ele escreveu ‘isso é a forma mais alta da musicalidade na esfera do

pensamento'. E pode-se reter deste juízo de Einstein para aplicá-lo a seu racionalismo nutrido pela matemática mais difícil. Quando as matemáticas nos dão a possibilidade de experimentar as mais altas satisfações que podem ser dados a um espirito, não se pode encontrar melhores termos para definí-las do que os de Einstein: tal sistema nos faz realmente conhecer a musicalidade do pensamento.

II

Não se pode pedir a um filósofo que fale em uma palestra de 10 minutos sobre o futuro da ciência de se fazer profecias explícitas. Tal profecia pertence à ficção científica desse gênero literário que hoje se tornou uma extensão à medida da literatura e do cinema, cujos momentos de ficção científica conquistam escritores que nem sempre aceitam o que é baseado em ciência efetiva.

Os leitores de romances de ficção científica reindicam que lhes foi dado uma imagem extraordinária de uma nova sociedade baseada em resultados científicos, muitas vezes imaginários, quando um romancista de ficção científica fabrica uma utopia do pensamento científico pode parecer plausível para os leitores que não estão preocupados com o pensamento científico positivo.

Então, isso é um fato, imaginamos que para a ciência do nosso tempo aquilo que admiramos extraordinários. Em frente a esse otimismo que se diverte com prodígios imaginários podemos encontrar um pessimismo que levanta os maus presságios, a ciência deu a energia sobre-humana de que qualquer nova descoberta pode ser transformada pela violência. Nesta perspectiva, uma filosofia sombria multiplica seus avisos, estamos agora falando sobre a responsabilidade da ciência. Isso é um novo julgamento que pertence apenas a nosso século. O próprio pensamento científico recebe um papel no trágico destino de nosso tempo, o pessimismo tem os argumentos mais saudáveis aqui, mas esse problema de responsabilidade pelo uso das descobertas científicas mascara o problema filosófico preciso do futuro propriamente científico. A ciência é o problema que gostaria de destacar nesta palestra.

Qualquer seja a exploração que será feita da ciência, é preciso designá-la como um futuro positivo do homem. Pela ciência contemporânea, somos colocados diante de uma abertura do destino dos homens, que acabamos de ter por meio século, do pensamento científico, mas no pensamento científico de exemplo eminente de pensar aberto. O progresso

que se manifesta não é simplesmente acumulação de conhecimento, é uma questão de reorganizar os próprios fundamentos do conhecimento.

Quando se examina, por exemplo, a criação das mecânicas relativistas, quântica e ondulatória, tem-se a impressão de um rejuvenescimento da razão humana. Entendemos então que a ciência, nessas regiões mais austeras, oferece novos inícios, novas linhas de vida intelectual. A ciência contemporânea nos oferece novas formas de entender o universo.

Correlativamente, a ciência contemporânea toma as grandes áreas do saber que se passaram, entre a ciência como era procurada na antiguidade e ciência contemporânea pode-se distinguí-las filosoficamente usando fórmulas bergsonianas falaram de uma oposição entre ciência fechada e ciência aberta. A matemática, que teve como ideal um pensamento bem circunscrito em sua perfeição, é tocada pela dialética que possibilita a constituição de geometrias não-euclidianas ao lado da geometria euclidiana. Tais doutrinas são novidades essenciais, quando se apaga em uma cultura que elas aparecem como descobertas racionais e inesperadas, se se define o futuro comum como reino aberto como o domínio de novidades imprevisíveis. Percebemos que devemos dar sentido completo à noção de futuro na própria matemática.

As matemáticas, se forem ciências definitivas, conhecem hoje, um desenvolvimento extraordinário: o gênio humano, pleno de gênio mostra um futuro absoluto. Tem sido frequentemente observado que todas as revoluções científicas fundamentais do nosso século foram causadas por jovens gênios como Einstein, Bohr, Louis de Broglie Frederic Erin, Joliot Curie, Duras, que produziram as obras decisivas em torno dos 30 anos e basta frequentar os laboratórios e anfiteatros para perceber que a ciência moderna, tão difícil, tão complexa é uma ciência de jovens.

A ciência moderna é, portanto, um sinal de um futuro. O laboratoria de pesquisa é frequentado para quem quer ultrapassar o conhecimento atual. Outra razão que faz do pensamento científico um futuro do homem que a ciência contemporânea inclina problema está na frente de áreas de uma novidade essencial. Na frente de um mundo do qual se pode garantir que isso nunca foi encontrado em séculos anteriores.

Além dos fenômenos da química atômica vêm a aparecer os fenômenos da física nuclear, esses fenômenos não têm medida comum com o fenômeno que nos rodeiam, dentro do núcleo atômico é mais do que um novo mundo é outro mundo. Ele necessariamente se apresenta como um futuro de bons conhecimentos que nada têm em comum com o passado do nosso

conhecimento. Também é extremamente marcante que o núcleo do átomo, a menor região dos fenômenos materiais, exija meios experimentais de um poder singular.

Para o conhecimento do assunto de um objeto íntimo entramos no reino dos aparelhos gigantes, os cíclotrons, cada vez mais, cada ano aumentam de tamanho. É preciso uma serie de especialistas para construir estes dispositivos e para operá-los e interpretar os resultados. A gente pode afirmar que os laboratórios de pesquisa só podem ser animados na convergência de pensamento e isso em campos diferentes. O novo espírito de experimentação é necessariamente um espírito de comunhão de pesquisa, no futuro do pensamento individual se coloca o futuro de um grupo de trabalhadores.

O futuro de um trabalhador ajuda o futuro de outro trabalhador, se nos tornamos conscientes do futuro da ciência em nesses laboratórios de pesquisa, necessariamente impulsionados por um espírito de equipamento, entendemos o que pode ser um futuro controlado. O laboratório está trabalhando para fazer uma revisão constante do possível e do impraticável, tão distante das rotinas e utopias que aparecem como atividade científica. Se você se atreve a dizer que no futuro está constantemente à procura de um futuro próximo, então a vida do cientista é necessariamente uma experiência positiva de um futuro do pensamento e da ciência pela cooperação necessária de um grupo de cientistas que votam em um devir do homem, os problemas designados pela cultura científica são problemas que solicitam ser resolvidos num futuro próximo. Para resumir, o futuro da ciência é agora uma noção filosófica essencial: não poderíamos mais conceber uma ciência que se fechasse sobre ela mesma, uma ciência imobilizada, a ciência para uma ciência que não seria um futuro do pensar não corresponde mais a nenhuma realidade.

ANEXO II

Compilação de uma série de palestras de Gaston Bachelard sobre ciência e filosofia difundidas na coleção "*Heure de la culture française*" em 1950

Gaston Bachelard é entrevistado por Michel Tournier: diferenças entre conhecimento "vulgar" e conhecimento científico, física e química exigem uma reforma total do conhecimento usual, por exemplo: os erros de interpretação dos fenômenos durante a descoberta de eletricidade; primeiras pesquisas sobre a psicanálise do conhecimento objetivo, seus livros sobre a psicanálise de elementos, importância do onirismo, a tarefa da filosofia é considerar a integração geral de todos os valores humanos - registrados em 20/05/1950 e transmitido em 22/05/1950.

Tournier - O trabalho do Sr. Gaston Bachelard é apresentado como uma díptica cujo un lado é dedicado às coisas da ciência, e o outro lado, aos devaneios de alquimistas e a poesia. Por um lado, *O novo espírito científico*, A *filosofia do não*, *Pluralismo coerente da química contemporânea* e *Racionalismo aplicado.* Por outro lado, *A psicanálise do fogo*, *A água e os sonhos, O ar e os sonhos*: as imagens da terra. O Sr. Bachelard parece ter feito assim o inventário completo das fontes e do funcionamento do pensamento e da sensibilidade humana.

No entanto, essa divisão, essa bipartição da esfera do *homo sapiens* em dois hemisférios que tudo opõe (*que tout oppose*) não é sem levantar um problema. Será que o Sr. Bachelard conseguirá costurar o que o cortou tão bem? Será que um dia ele poderá publicar um livro que poderia ser intitulado *Poesia e verdade*, pois os livros dele não param de repetir até agora que os devaneios são erros e que a verdade não é bela nem feia, alias, mas incolor, não sensível, abstrata.

É acerca desse contraste violento entre o homem da ciência e os outros homens, isto é, o homem da poesia, o homem da religião e porque não também, o homem da rua, e também o homem da rua que queríamos fazer algumas perguntas para o Sr. Gaston Bachelard. Antes de tudo, o Senhor pensa que o conhecimento científico poderia ter se originado no conhecimento vulgar ou é, pelo contrário, contra o conhecimento vulgar que a ciência nasceu? A ciência aprofunda apenas o conhecimento imediato ou a faz sofrer uma conversão radical?

Bachelard - Não acho que nós iremos encontrar os traços característicos do *homo sapiens* ficando confinados na pré-história. A ciência é um fator de evolução tão poderoso que logo podemos colocar imediatamente a discussão no plano da modernidade. É então óbvio que a cultura científica não se desenvolve em continuidade com o conhecimento vulgar. As ciências físicas e químicas exigem uma reforma total de nosso conhecimento habitual. Essas ciências nos propõe o estudo dos fenômenos raros e o estudo experimental apenas tem sentido em função de uma teoria, frequentemente muito abstrata, que apenas pode se expressar claramente por via duma linguagem matemática complexa. O aspecto atual do problema que você propõe é muito nítido: a dissertação ainda presente nos manuais escolares que tente demonstrar a continuidade do conhecimento do senso comum e do conhecimento científico, está, na minha opinião, desatualizado. Na minha opinião, o conhecimento atual, muito facilmente satisfeita, pode mesmo constituir um obstáculo à compreensão científica dos fenômenos.

Tournier - O senhor poderia nos dar exemplos históricos nos quais há uma evidência imediata e ingênua que dificultou o progresso científico?

Bachelard - Sim, o nascimento da eletricidade, por exemplo, no século XVIII... Foi dada uma tal importância a ação evidente da eletricidade nos seres vivos, no corpo humano em particular que levou muito tempo depois para separar adequadamente (*comme il convient*) as propriedades biológicas e as propriedades físicas da eletricidade. Precisou na época apagar um verdadeiro sensualismo do conhecimento imediato para colocar a ciência elétrica no caminho certo. Eu terei muitos exemplos para dar, se eu estivesse lidando, por exemplo, com o problema da fermentação e destilação. Escolhemos um caminho errado no dia que começamos a destilar matérias vivas para acessar aos princípios da vida.

Tournier - É, portanto, depois de um certo ascetismo, depois de um certo anti- sensualismo do pensamento, que ao longo dos séculos apareceu o *homo sapiens*. Gostaria de perguntar ao senhor qual é a natureza paradoxal desse ascetismo? O ascetismo é uma das atitudes morais mais antigas que conhecemos, por exemplo desde a religião Hindú e, por sua vez, a ciência positiva apareceu recentemente. Não se poderia dizer então que o espírito científico é a última forma de uma certa atitude de recusa do imediato e do sensível... a conversão a mais recente de uma faculdade de ascese que é tão antiga quanto a humanidade... Mas, segundo o Senhor, qual é a natureza e a origem dessa nova forma de ascetismo ?

Bachelard - A palavra ascetismo pode surpreender. Por exemplo, o pensamento abstrato é, para um matemático, tão poderosamente sedutor que dá para entender que ele dedica sua vida a isso. De fato, os valores da ciência são, para o cientista, tão intimamente integrados na cultura que esse último fica sempre surpreendido quando, de fora, eles são qualificados como abstratos e então questionados. Para um verdadeiro cientista, pode-se dizer que *a ciência é uma nova natureza.* É por isso que a ciência, me parece, no nosso século, revelar o verdadeiro destino do *homo sapiens*.

Tournier - No entanto, essa nova natureza da qual você fala parece imbuída de um certo pessimismo e isso de acordo com o que você escreveu. Às vezes, o *Homo sapiens* parece mesmo, de acordo como alguns dos retratos que o Senhor esboçou, um pouco triste, até mesmo irascível. Por exemplo, lemos na introdução da *Psicanálise do Fogo,* " Longe de maravilhar-se, o pensamento objetivo deve ironizar. Sem essa vigilância malévola, não assumiremos jamais uma atitude verdadeiramente objetiva [...]. É preciso, portanto, opor ao espírito poético expansivo o espírito científico taciturno, para o qual a antipatia prévia é uma saudável de precaução. " [128]

Bachelard - Sua pergunta é muito boa e bem colocada, pois ela me incomoda. Obriga-me a um distante regresso à minha primeira pesquisa sobre a psicanálise do conhecimento objetivo.

Eu tinha acabado de conduzir uma longa investigação sobre as ciências físicas no século XVIII. Eu tinha tentado mostrar que a descrição puramente sensível dos fenômenos não apresentava realmente nenhum problema experimental. Eu tinha notado, em particular, o quanto o caráter elementar atribuído ao fogo tinha atrasado a química e a biologia científica. O que eu estava então investigando obriga-me a um distante regresso à minha primeira pesquisa sobre a psicanálise do conhecimento objectivo. Eu estava então investigando impressões poéticas e tentando classificar vários complexos que explicavam a valorização das imagens do fogo, daí este livro *A psicanálise do fogo*, que é intermediária entre a imaginação e a razão, mas que não condena a imaginação mais do que a razão.

[128] **In**: BACHELARD, Gaston. **La psychanalyse du feu.** Paris: Gallimard/Folio, 1999., p. 12.

Tournier - É *a psicanálise do fogo* que será seguida posteriormente por *Água e sonhos*, *e O ar e os sonhos e* os dois livros sobre as imagens da terra. A série, de acordo com a introdução do primeiro desses livros, deveria realizar uma despoetização dos quatro elementos, despoetização cuja finalidade era torná-los adequados para tratamento científico. Gostaria de lhe fazer, Senhor, uma pergunta que provavelmente veio à mente de muitos dos seus leitores. O seu interesse não mudou durante a escrita desses livros? Sua primeira intenção era tirar de certos objetos particularmente sedutores, o fogo, o ar, a água, a terra, um depósito que a imaginação, a poesia e a alquimia tinham acumulado sobre eles. Era necessário despojar uma gangue impura do que viria a ser um objecto de ciência. Ora, essa gangue poética que devia ser apenas um subproduto de sua pesquisa, será que ela não tomou pouco a pouco o primeiro lugar no seu trabalho? As preocupações epistemológicas a partir das quais seus estudos psicanalíticos começaram não deram lugar a um verdadeiro interesse estético? Em outros termos, esses livros que o Senhor apresentou como *museus de horror*, a expressão é do Senhor mesmo, não se tornaram gradualmente museus de maravilhas?

Bachelard – Claro, os cinco livros que dediquei ao estudo da imaginação mostram uma evolução clara. Atualmente, considero que são livros de aprendizagem. Podem ser considerados demasiado sistemáticos, mas são sinceros. Tentei viver todas as imagens que coloquei meticulosamente, para experimentar a sua poesia íntima. Assim, a sua palavra de despolitização não me parece corresponder às minhas impressões atuais. Por exemplo, ao classificar as imagens da casa natal no meu último livro, não tenho a impressão de ter despoetizado essa prestigiosa imagem.

Tournier - Se for este o caso, o *homo sapiens* pode ser incumbido de uma nova tarefa, a de refletir sobre seus sonhos, que são considerados objetos de pensamento válidos e não mais obstáculos a serem afastados?

Bachelard - Devemos considerar o homem na sua verdadeira totalidade cotidiana, tanto o homem noturno como o homem que emerge da noite com uma necessidade aguda de ação e pensamento. O Senhor me pergunta em suma se podemos falar do valor humano do homem noturno. Já existe um ponto que me parece claro: se queremos compreender os mitos e a história irracional do homem, devemos identificar os valores oníricos. Devemos conhecer todos os complexos que juntam nossas conviçoes e dão uma dinâmica às nossas ações diurnas.

Tournier - Isso nos permite, quando falamos da unidade do *homo sapiens*, falar de um dos seus aspectos fundamentais: a especulação pura. Qual é o lugar da filosofia em relação à poesia e em relação ao pensamento científico?

Bachelard - A separação dos valores oníricos e dos valores estritamente científicos levanta o problema da pura especulação de que você está falando. Indo ao extremo do pensamento científico, encontramos um carácter específico de *homo sapiens*. O homem, através de suas especulações, consegue separar-se de seus interesses mais óbvios. O *homo matematicus* junta-se ao homem de Spinoza. Mas a filosofia não pode ser satisfeita com uma parte fragmentada da atividade humana. *Creio que a tarefa essencial da filosofia é uma integração geral de todos os valores.* Deve integrar os valores da razão e os valores da imaginação. Depois de trabalhar em ambas as áreas, acho que sinto um pouco menos as primeiras contradições, as aparentes contradições.

Tournier - E em relação à poesia, qual você acha que é a posição da filosofia?

Bachelard - Não basta falar, como sempre fazemos, de poesia como modo de conhecimento. Para integrar a poesia no próprio tecido do *homo sapiens*, devemos tomar um poema como uma vida tentada, uma vida tentadora. É necessário perceber que uma imagem poética é uma experiência de linguagem, que propõe uma novidade essencial em sua metáfora. Bloqueado numa linguagem pronta, o homo sapiens perderia toda possibilidade de evolução. A ação libertadora da poesia, tão evidente na poesia moderna, é um dos elementos de uma filosofia atual do *homo sapiens*.

Tournier - Agradeço ao Sr. Bachelard que teve a gentileza de nos dar esclarecimento sobre seu trabalho, cujos problemas coincidam muito como as problemáticas atuais do *homo sapiens*.