

A FENOMENOLOGIA CIENTÍFICA DE BACHELARD¹

Joaquim Carlos Araújo

§ 1. Introdução.

A nível fenomenológico Gaston Bachelard (1884-1962) conseguiu adquirir um lugar de destacada relevância entre os autores mais significativos da relação fenomenologia/ciência, nomeadamente no âmbito da fenomenologia do trabalho do sujeito que produz o conhecimento científico. No entanto, foi na vertente da psicologia e psicanálise, de um modo geral, que ele se tornou mais conhecido dentro dos circuitos fenomenológicos². De facto, a sua incontornável contribuição deu-se, essencialmente, no âmbito da fenomenologia da imaginação (como, julgamos, tivemos já oportunidade de tentar demonstrar³), o que o coloca entre os husserlianamente inspirados numa fenomenologia por assim dizer mais branda.

De momento, esta investigação pretende fornecer alguma clarificação para a temática fenomenológica nas reflexões de filosofia das ciências. A questão será saber até que ponto, e especialmente no pensamento de Gaston Bachelard, a análise fenomenológica se deixa traduzir na problemática científica. De que maneira este método filosófico pretende, eventualmente, suscitar uma maior desmistificação da ciência? O que é que permite a Bachelard

¹ Siglas usadas para as obras de Bachelard: (ARPC) – *L'Activité Rationaliste de la Physique Contemporaine*; (DD) – *La Dialectique de la Durée*; (E) – *Études*; (ECA) – *Essai sur la Connaissance Approchée*; (CG) – *Conferência de Genebra*; (FES) – *La Formation de l'Esprit Scientifique – contribution a une psychanalyse de la connaissance objective*; (MR) – *Le Matérialisme Rationnel*; (NES) – *Le Nouvel Esprit Scientifique*; (PhN) – *La Philosophie du Non*; (RA) – *Le Rationalisme Appliqué*

² Num estudo clássico da polaca Tymieniecka (Anna-Teresa), discípula de Roman Ingarden – *Phenomenology and Science in Contemporary European Thought*, The Noonday Press, New York, 1962 – é referida, com alguma frequência, a obra (estética) bachelardiana, principalmente acerca da potência da imaginação, enquanto «força unificadora das faculdades psicológicas» (pp. 159 e ss.).

³ No nosso estudo *A Imaginação Material*, Universitária Editora, Lisboa, 2000. *Phainomenon*, n.º 4, Lisboa, Edições Colibri, pp. 51-90.

tomar como ponto de partida, para o seu trabalho, a inspiração husserliana, tomando como instrumentos de trabalho alguns dos conceitos fundamentais como por exemplo, entre outros, *fenómeno*, *objecto*, *matéria*, *consciência*, *ciência*, e a própria *psicologia*? Será a obra epistemológica deste autor uma renovação do labor fenomenológico? E em que condições de novidade ou tradição? Existe um sentido específico de "fenomenologia" no pensamento de Bachelard? Terá ele inventado uma linguagem própria? O que é a *fenomenotécnica*?, esse novo conceito criado pelo autor?

Tentaremos ainda ilustrar, de modo forçosamente breve, alguma problemática da física moderna: se ela busca efectivamente o «fenómeno» husserliano, podendo-se por exemplo considerar o próprio Heisenberg um "fenomenólogo" no sentido de, ao reconhecer o poder do sujeito sobre o objecto (da investigação científica), retomar a grande influência da fenomenologia husserliana (como alguns autores advogam⁴); ou ainda, como pensava o filósofo espiritualista Félix Ravaisson que "A filosofia não é, como a física experimental, uma fenomenologia superficial"⁵.

Não se inscreve no âmbito deste artigo uma relação entre as filosofias da ciência de Husserl e de Bachelard, pelo que as analogias ou diferenças estabelecidas entre ambos deverão tão-só ser consideradas como necessidades pontuais de explicitação lógica e não sistemática – caso contrário teríamos de recorrer a outra análise mais técnica dos textos utilizados. Nem tão pouco este texto pretende chamar à responsabilidade o grande filósofo alemão por ter, eventualmente, descurado, algumas temáticas científicas mais técnicas – faltar-nos-ia *engenho e arte*! É sabido, aliás, que cada autor é apenas responsável pelo que escreveu e que nenhum pensamento existe descontextualizado da sua época histórica.

Por razões de interesse temático de ordem panorâmica começaremos pela questão do fenómeno. E por razão de prioridade hermenêutica iniciaremos com uma definição de termos, já que a linguagem técnica do nosso autor não se inscreve (de modo gratuito) na tradição filosófica.

⁴ É o caso de Vintila Horia, nas suas *Viagens ao Centro da Terra* (Lisboa, Verbo, 1972, p. 34). Este investigador castelhano pretendeu num volume sobre a divulgação da ciência e da filosofia, executar um trabalho de pesquisa teórica e "em campo". Numerosas entrevistas, estudos, cogitações, etc. Na parte dedicada a Husserl, intitulada "No rasto de Edmund Husserl" (pp. 29 e ss.), onde nos conta a sua epopeia para conseguir finalmente contactar o padre franciscano Van Breda, em Friburgo, refere Horia (em tom algo expedito!): «Podia até afirmar, sem sombra de erro, que Husserl não só está na base de algumas das mais célebres conversões do século (era protestante, de origem judaica), como está ainda em concordância com o Zen e a obra literária de James Joyce; que existe uma psicologia baseada na fenomenologia; que a física moderna mais não fez do que ir em busca do "fenómeno", do autêntico, no sentido que Husserl dá a esta palavra. Em suma: que vivemos numa espécie de *eon*, ou era fenomenológica, cuja metodologia ou sistema de investigação da realidade e busca da verdade se inspira em Husserl ou coincide com a sua filosofia.» (pp. 27-8).

⁵ Citado por Armand Cuvillier, *Vocabulário de Filosofia*, Lisboa, Livros Horizonte, p. 84.

§ 2. Delimitação conceptual da categoria de *fenómeno científico* – a fenomenotécnica.

A ideia de *fenómeno* adequa-se, no pensamento bachelardiano, à ideia de medida: é a estimativa que o cientista produz em laboratório. Apresenta-se no estatuto de uma «metáfora matemática» que possui os mesmos atributos que o fenómeno percebido da realidade circundante⁶.

O saber humano, como conjunto de fenómenos, refere-se tão-só a uma «secção de uma fenomenologia cuja totalidade não podemos conceber»⁷, a um *devoir* constante do que é dado, do que aparece na experiência do universo – sendo este sempre bastante mais amplo do que aquilo que se pode conceber. Diríamos, recorrendo à fenomenologia, que o fenómeno se dá sempre num fundo trans-fenomenal que lhe serve de suporte e lhe permite ser conhecido objectivamente. No entanto, para Bachelard, o fenómeno no seu aparecimento natural a uma consciência, não tem validade. A certeza apriorística de um dado imediato à consciência, ou se quisermos, a intencionalidade do espírito humano que capta directamente *aquilo que lhe aparece*, não merece algum crédito para o (novo) fenomenólogo das ciências⁸. Não existe alguma "naturalidade" da consciência, pelo menos da consciência científica.

Só o vínculo à matemática poder fornecer uma definição completa do fenómeno. Ainda que sempre limitada a conclusões relativas, a definição matemática constitui-se como o utensílio privilegiado que pretende a «unidade fenomenal» das coisas conhecidas, isto é, «uma coisa definida uma vez por todas»⁹.

O *a priori* dos matemáticos, por exemplo, e as próprias hipóteses da física estarão no mesmo plano e possuem um carácter de funcionalidade exigida pelo rigor do trabalho científico. Não existe nada de absoluto neste tipo de *a priori*. Não é um pressuposto metafísico tradicional que postula seres simples, independentes e unitários, nem se constitui por qualquer tipo de analogia filosófica. A simplicidade é inimiga da clareza e a metafísica é demasiado simples: aplica ao mundo dos fenómenos uma espécie de fórmula resolvente que possui vários adjectivos e a que estamos habituados a chamar *ser*.

A importância conferida à matemática está, para Bachelard, praticamente no mesmo plano que a primazia dada à reflexão sobre o por assim dizer papel situacional do sujeito que a elabora. O matemático depende também de uma situação existencial e psicológica que poderá, de alguma forma, interferir na suposta objectividade absoluta desejada pelo tradicional (velho) espírito científico. A este propósito, da crítica ao erróneo do espírito mate-

⁶ Cf. PhN, p. 76; DD, p. 63.

⁷ ARPC, p. 220.

⁸ E. p. 14.

⁹ E. pp. 14 e ss.

mático tradicional, torna-se interessante fazer notar que já o próprio Husserl – se bem que o chamado Husserl tardio, na sua *Krisis*, editada em 1936¹⁰ – teria anotado alguns pensamentos sobre o assunto, a saber, que a indutividade da ciência matemática foi, sem dúvida alguma, um triunfo do espírito humano, não obstante a relativa racionalidade dos seus métodos: a matemática pressupõe uma «situação inicial fundamental», no mundo da vida, que a priva totalmente da (desejada) racionalidade efectiva. De um modo geral, para o filósofo alemão, a tematização científica esquece o «sujeito que trabalha» – uma ideia que Bachelard irá desenvolver sobremaneira se bem que noutra perspectiva completamente diferente e, quer-nos parecer, sem grande dívida ao pensamento husserliano. O sujeito, o sábio, não é alguma vez tematizado. E diz-nos Husserl, de modo bastante contundente: «(Deste ponto de vista, a racionalidade das ciências exactas está na mesma linha que a racionalidade das pirâmides do Egipto)»(!)¹¹.

Ora, no caso do físico investigador, diz-nos Bachelard que ele tem de ser «sensibilizado matematicamente» antes de estudar o fenómeno, pois este nada demonstra sem tal propedêutica. Existe, nos objectos estudados, todo um «sentido matemático» antes de uma «significação fenomenal», particularmente nos objectos analisados em microfísica. Convenhamos desde já que é neste tipo particular de experiência científica que se joga a maior parte da crítica bachelardiana à fenomenologia clássica.

Pretende a sua reflexão situar-se a nível numenal e não fenomenal. O númeno não é uma estrutura que acompanha sub-repticiamente a nossa experiência comum; um mistério do conhecimento ou uma espécie de segredo intransponível a que o sujeito cognoscente está votado. Não limita mas abre perspectivas. É, sem dúvida, o inteligível, o *noumenon* como “objecto pensado simplesmente pelo nosso entendimento” que Kant nos apresenta, mas não no papel de uma *coisa em si* nem no significado de um númeno como ideal da impossível intuição intelectual (isto é, o númeno no seu “sentido positivo”, como aquilo que está para além das possibilidades de um conhecimento humano)¹². Pelo contrário, as definições numenais são sempre pas-

¹⁰ Consultámos a seguinte edição: *La Crise des Sciences Européennes et la Phénoménologie Transcendantale*, Trad. de Gérard Granel, Gallimard, Paris, 1976.

¹¹ Citação da famosíssima conferência proferida por Edmund Husserl no círculo cultural de Viena em 1935, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie* – Anexo da edição francesa acima referida, p. 378. Retomaremos a crítica husserliana da *Krisis*.

¹² Cf. Kant, KRV, I, 2 parte, 1 divisão, 2º livro, 3 capítulo. A tese bachelardiana é a seguinte: «A actividade numenal é agora evidente. Os númenos do pensamento científico são instrumentos [*outils*] do pensamento para a transformação dos fenómenos. Eles não possuem nenhuma relação com uma estática coisa em si. Esclarecem-se na sintaxe das teorias. Se o homem se limita a trocar as suas *impressões* pelos fenómenos naturais, mantém-se o homem natural. Não pode ser *objectivo*. Mantém-se no estádio do idealismo das impressões naturais, das impressões que fazem a glória de ser individuais, numa bem comum reivindicação de originalidade.» (ARPC. pp. 7-8).

síveis de uma técnica precisa de observação por «simples» experiência estatística, e é este o caso da física atômica. Não se repele «o que não se vê» só porque «não se vê». A visão não é a última instância da certeza, nem um ponto de partida. Não preciso de perceber uma coisa para a tornar objecto de uma linguagem científica. E, no fim de contas, já Galileu teria dito o mesmo quando teorizou uma *experiência mental* cujo objectivo seria construir modelos que reproduzissem artificialmente a realidade.

Na Arte, na Filosofia do Corpo, ou na Fenomenologia da Percepção de um modo geral, a visão é a pedra de toque, o *leitmotiv* da reflexão e do trabalho. Não na revolução epistemológica que começou a processar-se desde as obras de Einstein. Não nesta era de um *Novo Espírito Científico*.

Valoriza-se, por conseguinte, uma intuição intelectual em detrimento de uma intuição sensível, e também assim se afastam as dúvidas (ou certezas?) kantianas sobre esta questão. Pois, a experiência sensível sofre o obstáculo da «sedução» pelos sentidos, a saber, a eventual espectacularidade dos objectos estudados, as cores, o som, a musicalidade da visão poética, etc., e seria ela a responsável pelo "desvio" do conhecimento. Escreve o autor: «A nossa intuição intelectual tem vantagem sobre a intuição sensível. O nosso domínio de verificação material apenas nos fornece uma prova excedente [*surnuméraire*] para os que não têm a fé racional. Pouco a pouco, é a coerência racional que suplanta, em força de convicção, a coesão da experiência usual»¹³. Daí Bachelard defender abertamente a supremacia do númeno sobre o fenómeno, a supremacia da estrutura racional sobre os dados imediatos que se apresentam à consciência antes de qualquer estruturação conceptual.

O elogio da intuição intelectual que Bachelard propõe afasta-se igualmente da de Husserl. Para este a intuição é a presença imediata do objecto intencional a uma consciência. Dizer que determinado sujeito possui determinado predicado ('S é P'), por exemplo, é um objecto, assim como alguma recordação, um número, qualquer fórmula matemática, etc. Não é o objecto no seu estatuto necessariamente sensível. E no caso de uma intuição intelectual, o *visado* da consciência intencional e o *dado*, como correlação dessa mesma consciência, apresentam-se gnosiologicamente coincidentes.

Para o filósofo do «Racionalismo Aplicado», o *dado* numa intuição é o *resultado* dessa intuição, e não uma operação intelectual directa que descreveria simplesmente uma organização racional do que se mostra por si mesmo – pois, em rigor, para os fenomenólogos, não existem conteúdos de consciência mas unicamente descrição de fenómenos.

Um dos exemplos privilegiados para ilustrar esta troca do dado pelo resultado seria o papel, na física atômica, do espectroscópio de massa. No século XX, para separar e pesar os isótopos de um feixe de partículas electricamente carregadas torna-se necessária uma «técnica indirecta» de medida

¹³ E. p. 15.

que este instrumento possibilita¹⁴. Não se trata de determinar tão-só os pesos atômicos, com a ajuda de uma balança. Se bem que o mesmo espírito de rigor e de medida se mantenha nos dois exemplos, o do espectroscópio coloca-nos no âmbito de uma «fenomenologia nova», que pouco teria a ver com os *dados* de uma fenomenologia tradicional. Foi necessário uma longa cadeia de reflexões e de técnicas para os alcançar. Aqui, nesta «fenomenologia científica» os dados recebidos são resultados construídos. Dirá Bachelard: «Para Husserl (*Meditações Cartesianas*, trad., p. 54) tudo o que é dado está pressuposto como existente para o sujeito. Ao *dado* corresponde no espírito, uma faculdade de *receber*. Este dualismo não nos parece suficientemente ajustado [*serré*] nem sistematicamente recíproco. Para nos servirmos de um neologismo indispensável, trocaríamos esta faculdade de receber por uma faculdade de *receptionar*, como se diz no mundo das técnicas actuais. Esta faculdade de “receptionar” revê a pressuposição de existência de que fala Husserl. Conduz a rejeitar como “inexistentes” os materiais mal definidos, pouco coerentes»¹⁵. Ou, por outras palavras, *receptionar* é um acto de selecção criteriosa, uma admissão de dados previamente trabalhados e confirmados por uma experiência especializada. Entenda-se, por outro lado, que a co-relação entre o dado e a visado intencional da consciência, está admitida em Bachelard mas carece, no entanto, como veremos, de uma sistematização crítica do caso *fenómeno-técnica*.

Atingimos assim o grande princípio orientador do «racionalismo experimental»: a reforma das «experiências primeiras», a dialéctica discursiva na aceitação dos primeiros dados. Só se possui uma intuição clara dos fenómenos quando estes são equacionados matematicamente. Trata-se tão-só de uma primazia da reflexão sobre a apercepção intelectual, quer dizer, sobre o suposto reconhecimento distinto e inteligível de determinado objecto num campo de conhecimento existente; trata-se de uma «preparação numenal dos fenómenos tecnicamente constituídos»¹⁶. Este «carácter indirecto das determinações» transporta-nos até uma numenologia, uma renovação do racionalizável, do possível.

Por conseguinte, a recuperação de uma «filosofia numenal», permite a Bachelard por um lado, movimentar-se dentro dos temas quentes da filosofia clássica, e por outro manipulá-la para a explicitação da sua teoria de um Novo Racionalismo. O númeno permanece num estatuto funcional de «centro de convergência das noções»¹⁷, o plano racional onde se elaboram abstrações, conceitos, artifícios, enfim, «metáforas matemáticas». E a problemática é conscientemente delimitada: «No infinitamente pequeno, diz ele, as

¹⁴ RA. pp. 102 e ss.

¹⁵ RA. p. 43.

¹⁶ E. p. 23.

¹⁷ E, p. 23.

propriedades numerais são mais numerosas do que as propriedades fenomenais»¹⁸. Nesse caso, na microfísica, onde a existência do fenómeno não tem um valor absoluto (não *está aí* para ser visado), onde Heisenberg ultrapassaria Husserl, aí, há que substituir a Fenomenologia por uma Numenologia. Defende-se assim uma «nova intuição numenal»: precisar os postulados da física-matemática, submetê-los à crítica de uma razão esclarecida pelo discurso epistémico, que permitiria menosprezar a «facilidade» com que o fenómeno se dá pelas leis deduzidas de uma «fenomenologia primeira»¹⁹.

Uma Numenologia pretende, portanto, organizar os *fenómenos-objects-de-pensamento*, ordená-los segundo um senso científico. Mas este *fenómeno-objecto-de-pensamento* não é o visado da consciência como pura significação, é, antes, um objecto construído pela experiência técnica, «numa pura facticidade de experiência»²⁰. O fenómeno e o instrumento que o capta são indissociáveis, «o fenómeno é absolutamente inseparável das condições da sua detecção»²¹.

O que está aqui em causa é, fundamentalmente, a actualíssima problemática epistemológica da medição em micro-física. O micro-fenómeno é um «concreto irredutível», numa feliz expressão de Bachelard²², que se esconde, que (se) escapa à função numenal ou essencial da racionalidade. Daí a necessidade de «construção», tanto de um como de outra. Não obstante, faltaria definir essa «“irrupção” do conhecimento científico», precisar com leis objectivas essa passagem do fenomenal ao numenal, como bem sublinhou Armando de Castro²³.

Mas, centremo-nos, para já, no seguinte argumento: «Podemos portanto afirmar que a Física matemática corresponde agora a uma numenologia bem diferente da fenomenografia onde se pretende acantonar o empirismo científico. Esta numenologia esclarece uma fenomenotécnica pela qual os fenómenos novos são, não simplesmente encontrados mas inventados, (mas) construídos com todas as peças»²⁴. Eis então a tese bachelardiana: a fenomenologia científica é uma fenomenotécnica esclarecida por uma actividade

¹⁸ E. p. 18.

¹⁹ Faltaria aqui uma análise mais séria e pormenorizada do problema do «obstáculo epistemológico» da «substancialização» no trabalho científico de um modo geral, e particularmente acerca da constituição de uma «doutrina da substância química não-kantiana» (PhN. p. 61 – veja-se igualmente todo o terceiro capítulo desta obra).

²⁰ ARPC. p. 80.

²¹ ECA. p. 297.

²² ECA. p. 64.

²³ Castro, Armando de, *Teoria do Conhecimento Científico*, Porto, Limiar, 1980, 3º volume, p. 228.

²⁴ Cf. E. pp. 18-19, num artigo, de 1931-32, onde aparece pela primeira vez, segundo nos informa Canguilhem no prefácio a este conjunto de estudos inéditos de Bachelard, o conceito de «fenomenotécnica».

numenal. Tal neologismo, *fenomenotécnica*, pretende justificar a tese de que o facto científico não é natural mas construído.

Talvez não seja demais esclarecer que a reflexão fenomenológica deste autor, se dirige, na sua parte maior, à ciência actual da produção técnica em laboratório. Quando critica a Fenomenologia Clássica (coisa aliás que nunca quis sistematicamente esclarecer), Bachelard intenta contra uma certa *naturalidade* que a consciência possuiria para a captação da realidade fenomenal.

§ 3. Ordenação versus desordenação do real.

Bachelard não interpreta o real como o conjunto espaço-temporal das coisas percebidas, nem como uma *realidade intencional das vivências*. Estes poderiam ser os eventuais temas de inspiração estética das suas peculiares obras em prosa poética. Pelo contrário, o real é o sobrerreal, o real científico. O real vai sendo arquitecturado pelos «juízos de realidade» que se sucedem, ordenadamente, através de um método rigoroso (neste caso o método da «fenomenologia científica») que fixa e determina as explicações de tal ou tal fenómeno. Assim sendo, o objecto real não seria o objecto intencional da fenomenologia. Não se pretende *descrever* os objectos como eles se dão, como visados da consciência, significações. Pretende-se, pelo contrário, *construir* os objectos, ordená-los segundo certas regras, o que está longe do seu mero *aparecer como tal* a uma consciência. O objecto poderá ser o objecto de uma intencionalidade, mas de uma intencionalidade heterodoxa em relação à escola fenomenológica (retomaremos a questão).

O real empírico – por mor da Relatividade Einsteineana, o exemplo mais explorado por Bachelard como a grande pedra de toque para uma nova argumentação valorativa da ciência – coloca-nos nesta interrogação fundamental: o que ficamos a saber do real com Einstein?, ou seja, do tempo e do espaço ditos "reais"²⁵? A quotidianidade, a racionalidade comum da existência e do trabalho empírico que, obviamente, não se encaixam nessa teoria física, serão então peremptoriamente afastadas?

É certo que, para o autor, os relativistas só «[...]retirarão da experiência as características inteiramente assimiláveis pelos seus métodos de referência, confessando assim que não se prenderam a *toda* a realidade[...]»²⁶. No nosso ponto de vista, trata-se de uma interpretação que, por um lado, é mais consentânea com a realidade científica e por outro, se aproxima bastante de uma visão fenomenológica, já que o «método de referência» que prediz os fenómenos é, ainda, a própria consciência.

²⁵ Cf. Bachelard, Gaston, *Valeur Inductive de la Relativité*, Cap. VIII, pp. 242-246, in *A Epistemologia*, Ed. 70, 1984, pp. 40-42 [textos escolhidos por Dominique Lecourt].

²⁶ *Id.* p. 40.

Lembremo-nos da objecção de Merleau Ponty que, de igual modo husserlianamente inspirado, nos diz: «O real deve ser descrito e não construído e constituído»²⁷. Pois, a *redução* que a fenomenologia pretende nunca poderá ser completa. Um pouco ironicamente, podemos afirmar que se fôssemos somente espírito ela teria uma acção profunda sobre as nossas vidas, mas estamos em situação, no mundo, com os outros. Diríamos que o homem por um lado não pode limitar-se à consciência, nem por outro ter a pretensão de que o próprio real deseja (“ele mesmo”) ser determinado num juízo racional. O sujeito está aberto ao mundo, «consagrado ao mundo», e só neste se descobre.

Ora, à partida, poderia objectar-se que é precisamente o próprio Bachelard a teorizar uma grelha de interpretação idealista ou hiper-racionalista, com o intuito de confinar e traduzir o real na exclusividade de uma linguagem matemática. E seria verdade, se não fora o velho filósofo permitir finalmente a ultrapassagem, eventualmente penosa, do pensar estético (que (re)coloca o homem no mundo sensível) sobre o pensar epistemológico. Entrementes, o seu labor dirige-se à ciência. A tal ponto que defende uma substituição da ideia de «situação» pela de «campo de obstáculos». Quando se fala na experiência científica da matéria, por exemplo, esta troca de conceitos deve subsistir²⁸. O campo da fenomenalidade tem de ser reduzido quando reflectimos sobre a produção científica de conhecimentos, caso contrário, só o empirismo superficial do senso comum ganharia com isso, o que também, convenhamos, não é condição suficiente da elaboração intelectual — eis a tarefa da fenomenotécnica. Nem tudo é ciência, mas tudo o que se queira científico deve permanecer o sujeito do discurso fenomenotécnico. Este age tão-só sobre a cultura científica. «Uma cultura “geral”» que não tem acesso à cultura científica, não pode interessar-se pelas reduções da fenomenalidade que transformam o mundo natural num mundo artificial», refere o filósofo em *O Materialismo Racional* ²⁹.

Consideramos por tudo isto bastante fecunda a posição de Bachelard. Não obstante a consciência de um discurso científico que ordena e traduz epistemologicamente a realidade circundante existe, igualmente, uma consciência da desordem, do irracional, da *rêverie*, que fala esteticamente dessa mesma realidade — discurso resultante do choque existencial entre esta última e o mundo interior do sujeito, os atributos do seu ego sonhador (ou sob o modo da imaginação material). Torna-se, pois, necessário reduzir o leque do conhecimento objectivo — já que falamos de epistemologia e não de estética. Uma espécie de ceifa, separando o devaneio da ciência. O conhecimento objectivo é o conhecimento da ciência e não qualquer outro. Constitui-se

²⁷ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, Paris, Gallimard, 11ª Edição, p. IV.

²⁸ MR. p. 11.

²⁹ P. 41.

numa dupla base cognitiva e instrumental. Encontra-se excluído, evidentemente, o conhecimento filosófico, pelo menos, na sua ortodoxia sistemática. Além disso, a este último, escapa a multimoda actividade instrumental, escapa-lhe o cambiante epistemológico da produção técnica do saber. Nestes termos, não é a metafísica tradicional que esclarece os objectos do pensamento científico. Não existem raízes desse tipo na "árvore do saber". A ciência e a filosofia já não falam a mesma linguagem. O sábio actual já não se encontra perto das nossas vidas, já não invoca o "caro leitor" na abertura dos seus livros científicos, como se fazia ainda há relativamente poucos anos. A metafísica também não é mais uma panaceia. Quanto muito, e Bachelard ironiza, a física matemática é uma «metafísica positiva», pois pode experimentar-se, é uma «metatécnica de uma natureza artificial»³⁰. Esta produz racionalmente os fenómenos, não os descreve segundo uma espécie de idealismo empírico, que os receberia gratuitamente. Constrói-os através do trabalho de laboratório e pelo «acordo discursivo» da comunidade epistémica, não os visa condescendentemente.

O objectivo é renovar o espírito do cientista, uma mais alargada fenomenologia do «sujeito que trabalha» – desenvolvendo, se quisermos, esta intuição de Husserl acima referida. Retirar as máscaras psicológicas, as seduções inconscientes, a logomaquia gratuita, o «complexo do filósofo realista» que imagina, sem querer, a realidade como se ela lhe pertencesse. Daí toda a teorização de uma fenomenotécnica. Entende-se esta igualmente como fenomenologia mas uma fenomenologia no seu sentido lato e voluntariamente alargada ao trabalho técnico-científico, como já também referimos, «uma fenomenologia científica».

§ 4. Que matéria?

É certo que este professor de filosofia, assim como tantos outros, filósofos ou meros divulgadores da disciplina, utiliza e interpreta a fenomenologia husserliana na sua tremenda riqueza conceptual. Utiliza-a como método, ou melhor, como «princípio de método» para um exame epistemológico de vários problemas que se colocam nesta área da filosofia e interpreta-a como fenomenotécnica. Pretende uma reflexão fenomenológica dirigida, em primeiro lugar, à questão filosófica da matéria. É este, aliás, um dos temas particulares em que o nosso autor se afasta de Husserl.

Se bem que não seja nossa intenção abordar aqui toda a questão do «materialismo técnico» bachelardiano e a alargada crítica ao materialismo tradicional³¹, «ingénuo», a começar nos Gregos, não podemos deixar de refe-

³⁰ E. p. 24.

³¹ «[...]pode dizer-se que o materialismo filosófico tradicional é um *materialismo sem matéria*, um materialismo todo metafórico, uma filosofia cujas metáforas foram umas após outras desenraizadas [*déracinées*] pelo progresso da ciência» [MR. p. 3].

rir, sucintamente, um interessante aspecto desta questão. Desde *A Dialéctica da Duração*, de 1936, que Bachelard demarca o problema da matéria. A sua preocupação dirige-se à tradução física deste problema. Matéria é energia, «fonte de energia»³² O conceito científico de matéria, na física contemporânea, diz respeito às descobertas de Einstein relativas ao efeito fotoquímico, onde a matéria recebe a energia das irradiações e transmite, por sua vez, energia. Radiação [*rayonnement*] e matéria são indissociáveis. No seu contundente estilo eclético de filósofo da ciência, escreve Bachelard: «De ora em diante, é impossível conceber a existência de um elemento de matéria sem juntar a esse elemento uma frequência determinada. Podemos dizer que a energia vibratória é a energia da existência» e este é, para o autor, «um dos princípios mais importantes da física contemporânea»³³.

Há que criar «novos seres» da matéria, ordená-los segundo uma lógica racional instruída pela doutrina da «fenomenologia científica» ou fenomenotécnica.

Se desejarmos relacionar esta problemática com a filosofia de Husserl (e é, com efeito, o próprio autor a fazê-lo) torna-se evidente, não obstante a formação matemática do pensador alemão e o seu objectivo científico para a filosofia, que ele não poderia estar já sensibilizado para essa «era do novo espírito científico» que teria começado, segundo Bachelard, em 1905 com a Relatividade Einsteiniana. E diga-se de passagem que por essa altura, o professor ordinário recentemente nomeado em Gotinga, estaria mais atarefado com aquilo a que se chamou *a crise no pensamento de Husserl*, do que propriamente com as descobertas de física teórica do relativamente jovem Einstein. E Bachelard, sensivelmente da mesma idade deste último, lutava ainda com o seu cargo nos correios de Remiremont. Com efeito, foi apenas bastante posteriormente que Husserl, na sua *Krisis*, referiu, de modo mais concreto, os trabalhos de Einstein precisamente para os desvalorizar. Segundo o grande filósofo, Einstein mais não fez que uma construção teórica, «psicológico-psico-física», do *ser objectivo* do físico norte-americano (de origem alemã) Albert Michelson³⁴.

³² NES. p. 66.

³³ DD. pp. 130-31. Na verdade, hoje em dia, a relação matéria/frequência/energia é bastante explorada.

³⁴ Michelson (falecido em 1931) determinou a velocidade de propagação da luz, com as suas notáveis experiências sobre interferências luminosas, ganhando o Nobel em 1907. Em parceria com Morley, detectou a influência do referencial de observação no módulo da velocidade da luz. O seu objectivo era medir essa velocidade a partir de um referencial fixo em relação à terra e em duas direcções perpendiculares. Construiu para isso, em 1880, o mais completo interferómetro até então conhecido – um dispositivo de espelhos (diafragmas) que dividia o feixe luminoso em dois ou mais outros feixes (numa divisão de amplitude por reflexão parcial) e os recombinava suscitando novas condições de interferência. O resultado foi, precisamente, a não detecção de qualquer variação desse módulo. Assim, qual-

Nessa época, não se terá compreendido, segundo Husserl, que existe apenas um único mundo da experiência comum a todos os homens, onde os fins científicos (ou outros) tomam forma, numa orientação temática (dos cientistas e de todos os sábios) para a «verdade objectiva» mas com a marca do «simples subjectivo-relativo». Este último deveria ser repensado no sentido de uma posição mais «objectiva» das tarefas científicas, admitindo, à partida, um abstracto para as «verdades em si» lógico-matemáticas, direccionando tal postura para uma série de «rectificações hipotéticas» sucessivamente melhoradas e experimentalmente comprovadas. Por isso mesmo, o «subjectivo-relativo» funcionará como fundante de toda a afirmação objectiva dos «valores de ser teórico-lógico», como «fonte de evidência» portanto³⁵. Apenas ao mundo da vida, enquanto premissa fundamental, é permitido validar o uso verdadeiro do existente. Ora, Einstein terá sido, igualmente, uma vítima da idealização da *Phusis*, consequência da crise dos tempos modernos, orgulhosos (ainda) pelas suas vitórias passadas, o que provocaria uma certa angústia ou «urgência de [um] método»³⁶ (novo para a ciência europeia).

No entanto, Bachelard não terá anotado esta pista husserliana da *Krisis*. Contrariamente, para este professor de ciências, Michelson, ao mostrar a «imobilidade do éter»³⁷, foi sem dúvida o fundador da «ciência relativista», o que se tornou imperioso, inadiável, para a evolução epistemológica do pensamento científico. Enfim, a relação einsteiniana massa/energia, que revolucionou todo o espírito científico, constituiu um gigantesco passo em frente para o desenvolvimento da matemática e, principalmente, da física contemporânea.

Mas, em boa verdade, estas reflexões técnicas da epistemologia francesa do princípio do século passado (que custaram a Sartre inclusive sérias críticas) transcendiam os interesses filosóficos imediatos de Husserl. Para este a matéria é tão-só a *matéria de um acto intencional*. Não propriamente as propriedades hiléticas das vivências concretas ou o modo como o objecto

quer observador que determine a velocidade da luz é independente do referencial em que se processa tal medição.

³⁵ Cf. *Krisis*, p. 143. Refira-se, no entanto (e já numa outra ordem teórica mas que, no fundo, terá eventualmente a ver com as anteriores preocupações husserlianas) que o próprio Einstein terá tentado *resolver* a questão da relação subjectividade/objectividade pelo recurso à mecânica e à física, fundando esta última sobre a primeira, pela introdução da questão da experiência sensível e do tempo subjectivo e objectivo. O «tempo subjectivo» é, para Einstein, ligado ao conceito de «tempo objectivo», por intermédio dos conceitos de «objecto material» e de «espaço», já que a experiência sensível sempre pressupõe, ela própria, uma «ordem no tempo» – cf. Einstein, *Conceptions Scientifiques*, Paris, Flammarion, 1990, pp. 29 e ss.

³⁶ Independentemente da tradução francesa – «détresse de la méthode» (p. 377) – a expressão utilizada por Husserl é «Not der Methode».

³⁷ FES. p. 49.

é visado (segundo os casos ou modos da intencionalidade), mas sim o objecto julgado (visado) pelo – acto intencional. Não importa o objecto ele mesmo, na sua determinação "sensual", ele nada é para uma investigação fenomenológica. O seu "ser" tanto pode ser real ou ideal, verdadeiro, possível ou impossível. Referir-se a um objecto é referir-se a um conteúdo das vivências ou actos intencionais. A matéria, escreve Husserl, «[...] é aquela propriedade do acto incluída no conteúdo fenomenológico do mesmo, que não só determina que o acto apreenda o objecto correspondente, mas também determina em *que forma* [als was] o apreende, que notas, relações, formas categoriais lhe atribui o acto em si mesmo»³⁸. Portanto, a matéria husserliana, é o que permite que o acto intencional represente um objecto, abreviando, o «*sentido da apreensão objectiva*»³⁹.

É compreensível que para o físico-químico Bachelard não seria possível entender assim este conceito adentro de uma mais estrita «fenomenologia da matéria»⁴⁰. Os seus interesses dirigem-se para o objecto material de uma experimentação. Nem o objecto real se constitui como simples objecto intencional nem a matéria se encontra indiferentemente exposta no espaço e no tempo, numa espécie de apatia de existência. Até porque, podemos afirmar, na ciência físico-química, *corpos indiferentes* são aqueles que não tendem nem para o movimento nem para o repouso, nem se misturam com os outros.

³⁸ Husserl, *Recherches Logiques*, Trad. de H. Élie, PUF, Paris, 1962, V, § 20, p. 222. Veja-se ainda a seguinte explicação do professor João Paisana: «Mas a matéria intencional não é apenas fundante relativamente à orientação do objecto, uma vez que é ela que confere sentido à vivência intencional, sentido sobre o qual se funda a apreensão objectiva.» – Paisana, João, *Fenomenologia e Hermenêutica*, Editorial Presença, Lisboa, 1992, p. 59.

³⁹ Husserl, *ob. cit.*, *id. ibid.* (em itálico no original). Ver, a este propósito duas questões: a) uma distinção mais subtil, própria da excessiva ou necessariamente (!) rica terminologia husserliana, em *Idées* (Paris, Gallimard, 1950 trad. Paul Ricœur, §85) entre a matéria [stoff] considerada como *hyle* ou os *data hiléticos* ou *materials*, isto é, uma definição de matéria no seu sentido tradicional, oposta a uma derivação conceptual do mesmo termo, neste caso, matéria intencional como *morphe* [form], ou seja, a forma concreta da consciência intencional que «anima» e dá um sentido [sinngebende] aos «vivididos sensuais» que formam a unidade dos «conteúdos de sensação»; b) para uma outra subtil distinção, mas que, em última análise, se reduz à mesma ideia de intencionalidade radical da consciência, veja-se, por exemplo, o § 97 da mesma obra, intitulado: «Que os momentos hiléticos e noéticos são momentos reais (*reelle*) do vivido, e os momentos noemáticos não-reais». Na tradução de Ricœur: «Or la matière, disions-nous déjà plus haute, est 'animée' par des moments noétiques, elle supporte (tandis que le moi est tourné non pas vers elle mais vers l'objet) des 'appréhensions', des 'donations du sens', que nous saisissons dans la réflexion sur (an) et avec la matière. Il en résulte immédiatement que le vécu inclut dans sa composition 'réelle' (reellen) non seulement les moments hylétiques (les couleurs, les sons sensuels), mais aussi les appréhensions qui les animent – donc, en prenant *les deux ensembles*: l'apparaître de la couleur, du son, et de toute autre qualité de l'objet.» Pretende Husserl ultrapassar aqui, segundo Ricœur, o idealismo subjectivista. Voltaremos a esta ideia e à sua crítica.

⁴⁰ À «fenomenologia da matéria» correspondem três níveis: o das experiências físicas, químicas e nucleares (MR. p. 104).

Seria, neste caso, o exemplo maior para um materialismo tendencialmente «substancialista». Mostrar esse *indiferentismo* pela matéria física é negar a própria ciência dos materiais. Diz ele: «A primeira instância da noção de matéria é a resistência»⁴¹. Falar de matéria é primeiramente medir a sua capacidade de se opor à passagem da corrente eléctrica. Não se pode, doravante, quer por necessidade filosófica de ordem doutrinal quer por mero preconceito psicológico, desmentir a importância intelectual e social das descobertas de laboratório. O objecto não é pura e simplesmente um fenómeno que preenche *materialmente* uma intenção significativa (isso constituir-se-ia, em última instância, como uma forma de contemplação filosófica) mas uma unidade dual «objecto-matéria».

Considerar um objecto é considerar uma matéria. É considerar, digamos assim o exterior do juízo; se bem que este se transforme posteriormente em *metáfora* desse objecto material verdadeiro que é dado à percepção imediata. É o aparecimento de um fenómeno que eu posso medir, traduzir em fórmulas, ou seja, arquitecturar, pela primeiríssima vez, como o objecto de uma racionalização fenomenotécnica. Não posso aceitar displicentemente o *ser* das coisas. Posso substituir a minha aceitação fácil pela minha recusa coerentemente fundamentada e segundo um objectivo de reforma psicológica do próprio cientista. E é isto que Bachelard propõe: «uma psicanálise do pensamento objectivo», não um sistema *ultra* ou *hiper-racionalista*, como bastas vezes tem sido interpretado.

§ 5. A questão do *visado*.

Daqui uma outra crítica à fenomenologia clássica. Entenda-se, desde já, por esta expressão, «fenomenologia clássica», a multifacetada escola a que a fenomenologia Husserliana, com intenção ou sem ela, deu origem. Desde o rigor e seriedade das análises de Merleau-Ponty, se bem que desviadas de uma linha husserliana “mais dura”; até à religiomania de Max Scheler; desde as cogitações, que poderíamos chamar de fenomenologizantes e subjectivas, sobre a micro-física até às filosofias existencialistas; de modo breve, a (não forçosamente negativa) vulgarização anfibológica da própria fenomenologia. Trata-se agora de uma interessante crítica à teoria fenomenológica do *visado*, que prima pela sua novidade interpretativa. E comecemos por definir o conceito em termos husserlianos.

A ideia de *visado* (*meinung*) para Husserl, poderia resumir-se do seguinte modo: todo o objecto a que a esfera volitiva da consciência alude. Mais precisamente, a ideia de *visado volitivo* (*willensmeinung*)⁴². Este objecto visado tal como é visado pelo eu pensante, ou seja, como pura significa-

⁴¹ MR. pp. 10 e ss.

⁴² *Idées*, § 95.

ção ou a simples visada da consciência, permite ou pretende ultrapassar e eliminar as tendências subjectivas do cogito; busca a objectividade do pensamento⁴³.

A intenção do autor das *Ideias* é da captação racional (ou diremos antes, fenomenológica) do *sentido noemático* (objectivo), do sentido dos objectos que estão no mundo considerados no *como* das suas determinações, quer dizer, do visado enquanto tal⁴⁴. Dar sentido (*Sinngebung*), ou intenção significativa, a todo o tipo de ser só é possível pelo ego que encontra a própria intencionalidade que o constitui descobrindo, simultaneamente, o *valor existencial dos outros*⁴⁵. Falar de um visado enquanto tal é falar de uma

⁴³ *Id.* § 130.

⁴⁴ *Id.* § 134.

⁴⁵ Cf. Husserl, *Méditations Cartésiennes* [MC], 2, § 41, intitulado «A explicitação fenomenológica verdadeira do *ego cogito* como idealismo transcendental», Vrin, trad. Pfeifer e Levinas, Paris, 1969, p. 72. Para Husserl, todo o sentido se funda na consciência, tendo esta como qualidade (estrutura) a intencionalidade ou a possibilidade de dar sentido [*sinngebung*] ao mundo. Por outro lado, só a comunidade intersubjectiva da consciência humana é, pela actividade da subjectividade transcendental, o universo de todo o sentido possível. Tentar captar o *ser* verdadeiro fora de uma evidência possível (fora de uma adequação completa entre o *pensado* e o *dado*), ou seja, de modo exterior à *actualidade* noética da consciência, é um impulso absurdo. Por conseguinte, toda a exogeneidade da subjectividade é um não-sentido. Só na sociedade comunitária, onde toda a intersubjectividade possível coincidiria com o mundo empírico, é que em última instância se forma e tem significado o sentido e seu valor. A ocupação fenomenológica não é a busca, irremediavelmente perdida, da transcendência das «coisas em si» mas, pelo contrário (tenta) oferece(r) o conhecimento como uma função de operatividade intencional. O ser, seja real [veremos a problemática dicotómica dos termos alemães *real* e *reell*] ou idealizado, constitui-se tão-somente como um mero elemento da subjectividade intencional, e é, por esta via, inteligível. O horizonte que determina o sentido do ser é portanto o da intencionalidade.

Pressuposta a delimitação destes horizontes fenomenológicos, teremos, para o filósofo inspirado em Descartes, uma verdadeira *explicação* do ego por si mesmo, ou seja, um desenvolvimento intelectual que mostra sistematicamente a auto-constituição do ego como existente em si eideticamente, quer dizer, na sua essência ou forma fundamental própria. De uma outra forma, e aquela que constitui o objectivo de Husserl, surge-nos uma tónica colocada sobre a transitividade do neologismo "explicitar" [que significa *tomar* em enunciado formal e completo por palavras expressas (a terminologia técnica, neste caso) e (tendencialmente) rigorosas]. Pretende-se uma «explicitação» do ego por si mesmo, ou seja, uma enunciação extensiva de todos os «outros» [*alter*] possíveis numa objectividade de tudo aquilo que para o ego possui «valor existencial», e em última instância, sentido. Seria uma espécie de «construção» [mas num sentido diferente da de Bachelard] da formação do ego em si. Daqui o Idealismo Transcendental husserliano: «uma forma de ciência egológica sistemática». É neste tipo de Idealismo (que não se constitui meramente como um dos termos de qualquer dialéctica com o «realismo», contrariamente a Bachelard) que reside (pela sua intersubjectividade) a compreensão do sentido – «Il est l'*explicitation du sens* de tout type d'être que moi, l'*ego*, je peux imaginer; et, plus spécialement, du sens de la transcendence que l'expérience me donne réellement: celle de la Nature, de la Culture, du Monde, en général; ce qui veut dire: dévoiler d'une manière systématique l'intentionnalité constituante elle-même.» (MC. p. 72) – ficará esta nota como propedêutica à crítica bachelardiana de Husserl, que encontraremos em algumas das páginas seguintes.

consciência que "está" numa posição anterior a toda a realidade material, se bem que só funcione quando preenchida pelos fenómenos que lhe aparecem. A realidade do mundo em que vivemos, o conjunto de todos os objectos espaço-temporalmente determinados, possui, para Husserl, um ser puramente intencional, isto é, «um ser para uma consciência». E a própria consciência esgota-se na intencionalidade⁴⁶. Toda a realidade, para ser percebida, pressupõe "naturalmente" uma consciência, pois, todo o objecto é sempre mais visado do que dado. A intenção (*Meinen*) é sempre mais extensa do que a realidade. Existe um fosso entre a (minha) consciência e a realidade, e esta só tem o sentido que eu lhe der. O sentido fixa-se numa operação noético-noemática, numa significação de tudo o que existe, de toda a realidade ou ser, real ou imaginado. Dirá Husserl: «A existência de uma natureza não pode condicionar a existência da consciência, pois que uma natureza se revela (*herausstellt*) a si mesma como correlato da consciência; ela não é, enquanto não se constituir no seio de um encadeamento ordenado da consciência»⁴⁷.

Vejam agora o que nos diz Bachelard sobre o assunto. Reflectamos, em primeiro lugar, na seguinte tese: «Os visados contraditos por uma experiência da matéria provocam desarmonias na intencionalidade, até mesmo, descoordenações do ser vivo. À gratuitidade dos actos de simples visado faz eco a absurdez do mundo visado. O pensamento não trabalha mais sobre o obstáculo; não insiste numa experiência determinada; não prolonga o esforço para além dos primeiros insucessos; compraz-se na sua liberdade de visar algures. Ser livre é ir extraviar-se [*embarasser*] algures, mais tarde, de outra maneira»⁴⁸.

Com efeito, a aceitar esta posição, a gratuitidade do visar não dinamiza a obra do homem-cientista. A matéria deixa de ser um obstáculo, um problema para "racionalizar", passa a ser algo simplesmente ignorado. O surgimento de problemas cada vez mais complicados, a hipostasiação de explicações sempre mais elaboradas, não se esgota com tal *filosofia do visado*. O objecto-matéria esconde-se à intencionalidade da consciência! Uma «fenomenologia que visa a matéria» alerta o eu cognoscente para um modesto distanciamento, para uma «reforma dos seus visados»⁴⁹. Por outro lado, o carácter nomotético do discurso científico exige uma experiência instrumental, uma *fenomenotécnica*, já que a idade de uma ciência é a idade da sua instrumentalização técnica.

⁴⁶ Cf. *Perspectivas da Fenomenologia de Husserl*, Actas de Braga, 1964, texto de A. Morujão, "O problema da história na fenomenologia de Husserl", pp. 45 e ss.

⁴⁷ *Idées*, p. 51.

⁴⁸ MR, p. 11.

⁴⁹ MR, p. 17.

Para mais, apenas no século passado se pôde verdadeiramente falar de ciência. Venerar o saber dos antigos, ou mesmo o «Estado científico» da ciência dos séculos XVIII e XIX, onde este tipo de conhecimento é ainda «concreto-abstracto» é, bastas vezes, um elogio da insensatez ou do delírio psicológico dos pensadores com pretensões pseudo-científicas, é o culto da «vesânia»⁵⁰. O movimento da ciência, esse «esforço de pensamento» que é polémico logo à nascença, não se constitui senão quando o valor quantitativo vinga sobre a valorização qualitativa, sobre os «obstáculos epistemológicos».

Para mantermos o diálogo com Husserl admita-se, com ele, que a ciência é a ideia mais poderosa de toda a vida moderna⁵¹. Tome-se também em atenção, por exemplo, esta passagem das *Meditações Cartesianas*: «Desde então toda a cultura humana deveria ser guiada e esclarecida segundo maneiras científicas de ver e por isso mesmo reformada e transformada numa cultura científica nova e autónoma»⁵². Esclarece-se ainda que não existem ciências perfeitas, mesmo as tão defendidas e tradicionais ciências positivas são imperfeitas⁵³.

Nada de melhor faria inspirar e encher de satisfação o nosso autor!... Decerto que ele leu a rasgada apologia da ciência do filósofo das *Meditações Cartesianas*. As suas pontuais distinções entre «ciências dadas» e «ciências verdadeiras». A sua análise do ideal de ciência e do seu hipotético objectivo de completude, a «ideia teleológica geral que é própria de toda a ciência verdadeira»⁵⁴.

Digamos, para resumir, e mais uma vez, que Bachelard toma nota e interpreta depois a seu modo, como dezenas de outros autores da escola fenomenológica, a problemática que Husserl depositou nestas questões. A saber, a «ideia de verdade» na ciência (aquilo a que se chamou reversibilidade/revisibilidade do conhecimento científico); a ideia de «evidência», esse «outro tipo de juízo intencional», para justificar o conhecimento científico; a questão do acto de julgar como intenção que pretende o «acordo do nosso juízo com a coisa julgada *ela mesma*», na sua originalidade.

No entanto, é precisamente na teoria da intencionalidade que aquele filósofo das ciências tenta afastar as suas influências das reflexões (pós-)husserlianas no campo da epistemologia, campo este onde pretende mover-se. Ou dito de outro modo, é aqui que Bachelard advoga uma das várias críticas

⁵⁰ Ver a este propósito a interessante *Introdução* a FES.

⁵¹ «Vielleicht gibt es im ganzen neuzeitlichen Leben keine mächtiger, unaufhaltsamer vordringende Idee, als die der Wissenschaft.» (Husserl, *Philosophie als Strenge Wissenschaft* [PSW], Klostermann Texte Philosophie, Frankfurt am Main, 1965, 17, 296).

⁵² MC, p. 4

⁵³ PSW, 4, 290/1.

⁵⁴ MC, p 8.

à fenomenologia clássica, nomeadamente a Max Scheler⁵⁵ – uma vez que ao citar o nome do mestre Husserl, o faz com respeito e admiração.

Com efeito, a obra de Husserl mexeu com o espírito racionalista deste filósofo, como de tantos outros. Lembre-se, a nível de exemplo, que ao referir o desinteresse dos matemáticos pelo problema dos fundamentos da própria matemática (algo que a nível académico das matemáticas puras ainda hoje é discutido), Bachelard limita-se a concluir que «para abordar este problema, ser-nos-ia preciso isolar, no conjunto das filosofias que discutimos, a instância do Logicismo. Sobre essa questão, pouco mais teríamos a fazer do que resumir as teses husserlianas»⁵⁶. Ou ainda, para tentarmos deixar bem claro o percurso da ideia de fenomenologia no pensamento epistemológico de Gaston Bachelard, vejamos esta outra conclusão: «Se seguíssemos o pensamento científico no seu trabalho actual, nesta dupla actividade racional e técnica, veríamos em acção uma espécie de fenomenologia de ponta [*de pointe*] cuja importância é, por vezes, desprezada [*méconnue*] pela fenomenologia contemporânea que perdeu, assim parece, a pureza husserliana. Com que tranquilidade esta fenomenologia afasta os problemas do pensamento e da acção da ciência! Não se dá ao incómodo de discernir a especificidade da consciência racional. Diríamos que ela não crê poder discernir o ser da consciência a não ser dentro do empirismo de um instante do ser. No preciso momento em que expõe a fenomenologia do conhecimento do mundo exterior, ela dá como evidente uma primazia ao que é sentido [*sentí*], ao percebido, mesmo ao imaginado – precisamente, a fenomenologia vota-se ao primitivo, à cultura epistemológica do primitivo. Não aborda mais o concebido [*conçu*], o reflectido, o técnico»⁵⁷.

O visado, para os fenomenólogos, é um ponto de partida e não de chegada como em Bachelard. O dado que preenche uma visada da consciência é um *resultado*, como já vimos. Daí a crítica à tranquilidade do «sábio naive da fenomenologia» que não ordena os conceitos científicos. Limita-se a elo-

⁵⁵ Que Bachelard critica, e se espanta, na sua «Conferência de Genebra» [CG.], 3 de Setembro de 1952, in *O Homem perante a Ciência*, Encontros Internacionais de Genebra, Europa-América, col. E.I.G., 1963. Max Scheler teria ignorado a «fenomenologia do trabalho científico», tecendo, aleatoriamente, injustificadas considerações acerca dos «mártires da ciência», «ridículos», diz ele, e segundo o indignado Bachelard que o cita no original, «[...] do livro em que no entanto estuda as formas da simpatia» [CG. p. 17]: «Martyrer der Wissenschaft sind nicht erhaben, sondern Komisch» (2ª edição, 1923, p. 125). Terá alegado ainda, em *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, (Darmstadt, 1928, p. 46), a superioridade do «quarto reino» espiritual do homem, colocando o espírito científico e a sua actividade técnica, como um mero «[...]continuar pura e simplesmente os esforços de adaptação que determinaram a evolução da linha animal. E eis agora, continua Bachelard, dentro desta perspectiva, a nota (p. 46), o mais provocante possível, que gostaria de discutir: "Entre um chimpanzé inteligente e Edison", diz Scheler, "encarando Edison como técnico, existe apenas uma diferença de grau".» [CG, p. 18].

⁵⁶ RA, p. 119.

⁵⁷ ARPC. p. 2.

giar o «primitivo», descurando o «técnico». E assim, o trabalho fenomenológico, teria perdido a «pureza husserliana»! A pureza do exame lógico dos conceitos e das categorias de pensamento, da reflexão sobre o plano do conhecimento.

§ 6. Conhecimento e ser.

Poderíamos agora perguntar: mas afinal, para Bachelard, de que conhecimento se trata? Que perspectiva filosófica lhe subjaz? Definamos novamente os termos: só é conhecimento aquilo que é comunicável⁵⁸. O irracional, os impulsos da vontade, para abreviar, o obstáculo do «animismo» ou a mera percepção dos factos brutos, essa imensa «certeza do realista», não são passíveis de um conhecimento, no seu sentido estrito⁵⁹. *Aquilo que é, é aquilo que existe como objecto de uma «razão discursiva»*. O chamado «ser das coisas» identifica-se com o «conhecimento científico das coisas». Elas não são inteligíveis através de alguma(s) ideia(s) exemplar(es) eternamente viva(s) num empíreo de raiz platónica. Não são heterogêneas nem reveladas ao pensamento humano. As tendências intelectuais do Coisismo são para ser destruídas⁶⁰. E também não se constituem como dados simples que aparecem diante de uma consciência (fenómenos). Escreve Bachelard: «O filósofo fenomenólogo declara sem cessar que se deve retornar à coisa mesma. A que coisa, a que objecto de ciência poderíamos agarrar-nos quando a cultura científica realiza precisamente um afastamento dos primeiros objectos?»⁶¹. O que é uma coisa? Uma *coisa* é um «objecto de ciência»: uma produção instrumental que fixa do objecto aquilo que previamente seleccionou pela crítica epistémica, independentemente da entidade material que a suscitou – a ideia bachelardiana de «sobreobjecto». Torna-se necessário ultrapassar a descrição fenomenológica de um objecto, pois, ela está submetida a um «ocasionalismo dos conhecimentos». Só pela reflexão eu posso determinar os interesses do saber. Na *extraversão* do visar determinado fenómeno, mesmo que o meu espírito se oriente no caminho da objectividade, o que é que me pode justificar essa «parcialidade de interesse» pela qual o meu conhecimento opta? Qualquer dos modos, sou *eu* efectivamente. Sou o sujeito livre do meu acto optativo, cuja qualidade é [mais] um modo de visar. Mas isso nada me diz acerca do ser ou da ciência. Se o escopo é esta última, terei então de a valorizar positivamente e agir em função da minha escolha.

⁵⁸ Cf. DD. p. 32.

⁵⁹ Confronte-se esta ideia com a seguinte tese enunciada em MR, p. 26: «Com efeito, o desconhecido em face do pensamento científico está situado [*situé*]. Ele está, de qualquer dos modos, alinhado [*aligné*] sobre o que se conhece».

⁶⁰ NES. pp. 42 e ss.

⁶¹ MR. p. 105.

E Bachelard começa, em bom método, por limitar o campo de investigação. Logo na segunda página da sua Introdução a *O Materialismo Racional* pode ler-se: «Por si só, o conhecimento é um plano do ser, é o plano de potencialidade do ser, potencialidade que aumenta e se renova exactamente na medida em que o conhecimento aumenta». O sábio «dá o ser», não O recebe por graça, nem O “a-percebe” congenitamente – mais directamente, talvez não seja necessário grafar *ser* com maiúscula...

Mas, perguntar-se-ia: não é isso, precisamente, a mais declarada apologia tradicional da autonomia eterna do espírito sobre a matéria?! Pensamos que para o autor, o mundo exterior não deve a sua realidade ao espírito (absoluto). Isso levaria, de algum modo, a ter de afirmar uma irrealidade total de toda a matéria por um lado, e limitar-se-ia a uma espécie de devoção ao espírito por outro. A feição hegeliana do pensamento deste autor não é assim tão óbvia!... Aliás, o tónus discursivo ou dialéctico da sua filosofia da ciência é precisamente a recusa de pressuposto ou do apriorismo não criticado; a negação das filosofias «de resumo»; a destruição de algumas parcelas, não todas, dos sistemas históricos da filosofia.

Por conseguinte, o conhecimento identifica-se com o ser e expande-se ao mesmo tempo que ele. A partir daqui, não se confundirá o ser com nenhuma outra ideia ou realidade transcendente. E esta é, no fundo, uma tese de cariz husserliano. Para o filósofo das *Ideias Directrizes para uma Fenomenologia*, o conhecimento (noesis) é um movimento noético e «funcional» da consciência, que constantemente se *a-ctualiza* «de» algo⁶². O termo da consciência intencional, o noema, é autónomo mas só se declara quando do acto apreensivo (*Auffassung*) ou por assim dizer actividade apreensória da noesis. Por outro lado, para Husserl, o objecto é um sujeito de predicados e só a este nível uma teoria do conhecimento pode ser fundamentada.

É no próprio plano do conhecimento que a fenomenologia husserliana se funda e Bachelard teria eventualmente sofrido essa influência da «pureza husserliana». No entanto, talvez o mesmo optimismo não se mantenha, por exemplo, em relação às reflexões idealistas do filósofo alemão sobre «A consciência absoluta como resíduo do aniquilamento do mundo»⁶³, donde se pode concluir que a consciência é absoluta e não necessita do mundo para existir. No fim de contas, a tónica é sempre colocada num dos ângulos que se elaboram a partir de um centro que Bachelard catalogou como «Racionalismo Aplicado e Materialismo Técnico» – segundo a «topologia filosófica» ou o «espectro» que é apresentado logo nas primeiras páginas de *O Racionalismo Aplicado*. Neste caso a tónica incidiria sobre um dos extremos: o idealismo.

⁶² Cf. v.g. *Idées*, p. 86.

⁶³ *Idées*, § 49.

E eis que nos surge um outro problema: o do haver ou não, igualmente, um idealismo gnosiológico ou filosófico de um modo geral, ou epistemológico etcetera, em Bachelard. Em relação a esta temática gostaríamos de referir para já e de modo necessariamente sucinto, o seguinte aspecto: se considerarmos o Idealismo tão-só como a tese que reduz pura e simplesmente o ser ao pensar, como Husserl, como Bachelard(!), então somos obrigados a colocá-los ao lado do Bispo Berkeley (com o seu idealismo imaterialista), ou de Hume ou Stuart Mill (com os seus idealismos empíricos), ou ainda na esteira do idealismo metafísico de Platão. E outros sonantes exemplos poderiam suceder-se.

Entretanto, para Bachelard, a função desta parêntese epistemológica do «Racionalismo Aplicado e Materialismo Técnico» é precisamente a de evitar que se enveredem por definições absolutas das coisas, o que conduziria, em última instância, ou ao solipsismo (pelo extremo do idealismo) ou ao irracionalismo (pelo extremo oposto, o realismo). O objectivo filosófico torna-se fecundo não obstante o seu eclectismo. Mas não o pensamos condenado ao fracasso, como deixaria pressupor qualquer filosofia desta ordem. O eclectismo pretende sim uma síntese das teorias numa «filosofia aberta»: «Devemos pois, instalar-nos na posição central do racionalismo aplicado, trabalhando para instituir para o pensamento científico uma filosofia específica»⁶⁴.

Do mesmo modo se afastam os argumentos idealistas de tom hegeliano ou schellingeano (as suas filosofias da natureza) quando se pretende, por exemplo, analisar um electrão. Estes fenómenos, da «fenomenologia electrónica», são demasiadamente heteróclitos para se instituírem através de uma «fenomenologia natural»⁶⁵.

§ 7. Para além do psicologismo.

Retomando o tom dialógico, pode referir-se que a ciência, na fenomenologia husserliana, apesar do seu alto valor na vida moderna, é *uma* forma de conhecimento e este, como refere Sartre, «apenas uma das formas possíveis da consciência» de qualquer coisa – como por exemplo uma árvore: «[...] posso também gostar dela, receá-la, odiá-la, e esse exceder-se da consciência por ela própria, a que se chama “intencionalidade”, torna a encontrar-se no receio, no ódio, no amor»⁶⁶.

No que respeita a Bachelard, poderíamos arriscar o seguinte: os componentes emotivos da consciência, ou mesmo a *beleza* que os conceitos cientí-

⁶⁴ RA. p. 6.

⁶⁵ ARPC. p. 101.

⁶⁶ Sartre, *Situações*, I, "Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade".

ficos possam eventualmente adquirir, não são objectos de uma contemplação condescendente do mundo. Por isso mesmo, o cientista quer-se antipático e frio para com a realidade. Uma das tarefas da filosofia científica «é psicanalisar o interesse», anular esse «mal» da consciência que é o «quintessenciar». Com efeito, a «revivescência dos arquétipos» é tema óbvio para uma actividade interpretativa da psicanálise. Não existe um pensamento puro e transcendente. Mesmo no caso de amarmos a ciência, com toda a conotação que isso possa arrastar, «O amor à ciência deve ser um dinamismo psíquico autogéneo» dirá o autor, e a estética subjectiva é igualmente aceite, neste campo do saber científico, depois de psicanalisada⁶⁷. O trabalho da ciência possui uma função catártica que expulsa o empirismo e o realismo «ingénuos».

E seria prudente colocar-se de novo uma questão decorrente do que foi afirmado nos últimos parágrafos: em que termos a psicologia se encaixa no projecto bachelardiano? Existe, sem dúvida, na obra epistemológica de Bachelard, uma perspectiva polémica do psicologismo e do não psicologismo. Nas situações humanas da produção científica de conhecimentos, o fim a atingir é o da «consciência da impersonalidade»⁶⁸. O sujeito possui como referente (in)atingível (!) o esvaziamento motivacional de si mesmo. Seria isto a «conversão racionalista do sujeito» alcançada mediante uma «psicanálise do conhecimento objectivo». Ele não acreditará nos seus mais profundos proveitos imediatos, «tão insidiosos!», nem se iludirá pelo interesse «tão convidativo!» que lhe surge pelo lado do objecto. Só deste modo o eu pode converter-se à «fenomenologia científica»⁶⁹. O homem não possui um conhecimento nem apenas proveniente do objecto (cuja representação e interpretação estão irremediavelmente relacionadas com estruturas cognitivas do sujeito) nem apenas proveniente de si mesmo (pois, uma estrutura «pura *a priori*», no sentido kantiano por exemplo, é sempre relacionada com o carácter experimental da conduta humana sobre o objecto). Escreve o autor, na famosa *Recherches Philosophiques*, já em 1934, poucos anos depois de ter começado a imprimir: «O pensamento começa por um diálogo sem precisão onde o sujeito e o objecto comunicam mal, porque ambos são diversidades separadas [*dépareillés*]. É tão difícil reconhecer-se um sujeito puro e distinto como isolar centros absolutos de objectivação. Nada nos é plena e definitivamente dado, nem mesmo nós a nós mesmos»⁷⁰. Esta influência dos «doublets brunchevangianos», é o que permite a Bachelard defender, com

⁶⁷ FES. p. 10.

⁶⁸ RA. p. 13.

⁶⁹ RA. pp. 127-28.

⁷⁰ Num não menos famoso e polémico artigo, «Idéalisme discursif», editado no n.º 4 de *Recherches philosophiques*, IV, 1934-35, pp. 21-29, e reeditado em *Études*, apresentado por Georges Canguilhem, Paris, Vrin, 1970.

toda a moderna epistemologia de um modo geral, uma «dupla ancoragem no mundo do objecto e no mundo do sujeito»⁷¹. O empirismo e o racionalismo podem constituir-se como doutrinas complementares.

Por conseguinte, um eu transcendente que resulta de e permanece para além da redução do mundo, essa «transcendência no seio de uma imanência»⁷², o «eu puro», encontra-se fora do âmbito das prioridades científicas bachelardianas. Um filósofo que pretende reformar ou valorizar o discurso científico deve principiar pela destruição de um *incomunicável transcendente*, «obscuro e sem direcção»⁷³. Pode simplesmente colocar cada coisa no seu lugar e renunciar à sedução pelos arquétipos clássicos das teorias de conhecimento. Não obstante, a psicanálise do sujeito-trabalhador da ciência encontra-se nos seus primórdios!

É igualmente curioso notar a tendência husserliana para as investigações psicológicas. Defenderá Husserl que o objecto de estudo da fenomenologia se centra, em larga medida, nos «problemas genéticos» e que esta «traz para a psicologia métodos inteiramente novos». Foi a transformação de uma «atitude natural» em «atitude transcendente» que permitiu precisamente transpor todo o «psicologismo transcendental, que paralisou e induziu em erro toda a filosofia moderna»⁷⁴. Enquanto não se trabalhar conjuntamente com a «psicologia intencional» e a «fenomenologia transcendental», a psicologia, por ela mesma, recorrerá sempre aos resultados desses novos métodos. Ora, a fenomenologia transcendental é um método que opera por encadeamento de reduções para se encontrar com a consciência pura ou com o eu transcendental, onde todo o dado empírico é recusado. Portanto, a condição fundamental de toda a possibilidade de experiência (esse «eu transcendental» que subsiste) é o fruto desta redução.

E o que retiraria Bachelard destas meditações husserlianas sobre a possibilidade de uma «fenomenologia genética universal»⁷⁵? Já se referiu que o campo da fenomenalidade deve ser «reduzido», mas num outro sentido, isto

⁷¹ ARPC. p. 13. Ver também a este propósito RA. pp. 9 e ss., onde se fala de Brunshvic e dos seus «doublets» epistemológicos. Alguma coisa que Piaget defenderá, alguns anos depois, em *Lógica e Conhecimento Científico*, (primeira edição francesa em 1967), um monumental conjunto de estudos epistemológicos sob a sua direcção (Porto, Livraria Civilização, 1980), no ensaio: «Os métodos da epistemologia», 2º volume, pp. 62 e ss.

⁷² Cf. *Idées*, § 57.

⁷³ ECA. p. 245.

⁷⁴ MC. § 61: «C'est uniquement cette signification nouvelle qui les [analyses phénoménologiques-psychologiques] rend toutes utilisables en qualité de transcendantales et philosophiques, et qui les intègre même a une «métaphysique» transcendante. C'est justement ainsi que l'on trouve la possibilité d'expliquer et de dépasser le psychologisme transcendental, qui a paralysé et induit en erreur toute la philosophie moderne.» (p. 123).

⁷⁵ Sobre a questão da «gênese fenomenológica», veja-se a contundente reflexão de Jacques Derrida in, *L'écriture et la différence*, Seuil, 1967, intitulada «Genèse et structure» et *phénoménologie*.

é, a delimitação do objecto de estudo. «O eu puro» não pode também actuar numa espécie de aprioridade irrecusável: mais um passo e estaríamos presos às malhas do espírito absoluto. A ideia de um *ab-solutum* (algo que está *separado de*), a convicção de que existe uma realidade psíquica permanente e que serve de suporte à variação dos atributos, não pode manter-se, se queremos passar para além do subjectivismo. O ser-humano possui uma «alegria [inata] de avaro». Seduz-se, por lapso inconsciente, com a ideia de que existe sempre algo que subjaz à natureza: o magnetismo psicológico do conceito filosófico de «substância»⁷⁶. Existe eternamente *algo que está sob* e que *é em si!* A natureza, para o sujeito-vítima de tal obstáculo epistemológico, é aceite com uma displicência caracterizadora do ego(centrismo). Ele permite-se imaginar, de ânimo leve e com um intuito pretensamente objectivo, que ela faz parte do seu eu, da sua pessoa – e esta é intocável!... Por isso, a transcendência, o grande espectáculo do transcendente(!), ser o fruto de um conjunto de intuições dispersas e opostas, um «contrapensamento» portanto. Deste modo, o «devaneio» dos filósofos encaixa na epistemologia moderna. A «substancialização» do pensamento é uma «intuição do conhecimento unitário» que contradiz e problematiza a «dedução do conhecimento epistemológico». É necessário saber colocar problemas: «O espírito científico proíbe-nos de ter uma opinião sobre questões que não compreendemos, sobre questões que não sabemos formular claramente»⁷⁷.

Nestes termos, a psicologia não poderá jamais aludir ao transcendente, ou à alma, ou ao eu magnificamente presente, sem suscitar a dialéctica do sujeito e do objecto; do idealismo e do realismo, ou, noutra grau de elaboração filosófica, do racionalismo e do empirismo. Para resumir, a psicologia não pode prescindir da psicanálise, de uma «psicanálise especial», que desmistifique o inconsciente e dirija alguma luz sobre os pensamentos pretensamente puros «de» os fenómenos. É na psicologia, ou melhor, na psicanálise (já que podemos, por direito, distinguir os termos quanto ao seu objecto e método) que perpassa a destruição dos conceitos «essenciais» da rotina filosofante. Por isso, a linguagem metafórica (e no fundo é de metáforas que estamos a falar) terá de ser progressivamente anulada. A ciência não se produz numa estética da composição literária e/ou poética nem numa inter-relação de mónadas da filosofia transcendental. E o próprio Husserl, como bem sugere Derrida, terá negligenciado «a carga histórica da linguagem»⁷⁸.

⁷⁶ Cf. FES, Cap. VIII.

⁷⁷ FES, p. 14.

⁷⁸ Cf. Derrida, *ob. cit.*, p. 251.

§ 8. De novo o visado e as fenomenologias.

Quando se defende que a fenomenologia clássica se refere aos visados com demasiada «complacência», defende-se igualmente que o conhecimento pela ciência não se estabelece vagamente como um simples atributo da consciência. Afirmar que a «consciência é intencionalidade», decerto que permite deslindar alguns preconceitos culturais e aclarar certas tendências filosóficas de raiz revelantista. No entanto, alguns fenomenólogos, parecem evitar a «fenomenologia do homem estudioso», parecem passar ao lado da «consciência tensa, da consciência dificilmente continuada, que ilumina o trabalho científico»⁷⁹. O projecto da cultura científica contemporânea passa pela análise e superação positiva do «drama» do homem estudioso. Os resultados adquiridos devem ser revistos pelo lado do «conflito de métodos» que se multiplicam na actualidade. A rivalidade consequente desta desorientação e o processo quotidiano do trabalho humano inspiram esta fenomenologia, que pretende um *consensus* das várias «objectividades».

Assim, a fenomenologia pós-husserliana poderia ter desprezado um pouco essa irresistível tendência para a suave perfeição da intencionalidade e dado maior relevo à «fenomenologia do trabalho». Tiraria mais dividendos se evitasse, invariavelmente, a apologia da clareza de juízos e da não contaminação do pensamento, ou seja, o purismo centralizador da consciência e repensasse o próprio acto consciente à luz de uma psicanálise do (desejo de) conhecimento.

Efectivamente, podíamos afirmar que na fenomenologia, o visado (como *Willensmeinung*) permite confinar tanto a percepção, como a sensação e a imaginação (ou os modos como o objecto aparece à consciência) a simples vivências, resultantes da intencionalidade consciente que visa todos os objectos de um conhecimento [que se pretende] puro. Coloca sobre aquelas o mesmo pano diáfano do desejo... Mas, pelo contrário, o conhecimento deve ser específico de um método racionalista aplicado às coisas racionalizáveis. Estas não são directamente intuídas pela luz da consciência. O *lumen naturalis* cartesiano, capaz de, eventualmente, ter feito vibrar Husserl, não está provado logo à partida. A clareza e a *distinção* são fruto de um treino não de uma dádiva. Ao defender o seu «materialismo racional», o autor precisa o seguinte: «Muitas vezes a fenomenologia clássica adquire demasiado rapidamente a clareza consciencial. Eis aqui, aliás, um princípio de método, pois não se compreende muito bem o que seria uma consciência que não fosse clara»⁸⁰. Esta tomada de posição pela «clareza consciencial», seria mais uma desculpa para se fugir à problemática científica da matéria do que, em propriedade, uma atitude racional.

⁷⁹ Cf. CG, p. 18; ER, pp. 35 e ss.

⁸⁰ MR, p. 25.

A perspectiva fenomenológica segundo a qual o homem possui uma capacidade de operar em termos práticos, com situações concretas, na efectividade da sua existência quotidiana e sem intelectualizar as suas acções, não se pode circunscrever exclusivamente à voluntariedade da intenção. Ou de outro modo, a “inteligência concreta” do ser humano não se identifica com a consciência intencional. É certo que posso optar livremente por esta situação que me é dada e não por outra qualquer, mas posso igualmente ter de admitir porque não me resta alternativa, e isso não me torna sujeito de uma intencionalidade pura (resta ver a questão da liberdade e da intencionalidade...). Por outro lado, se reservarmos a intencionalidade para a «estrutura» da consciência, isto é, para o propósito consciente de recepção do «dado» no seu simples *quid* e *quomodo*, então, tenho de igual modo que inquirir, para não me cristalizar na passividade do «visar, algures!», pelo verdadeiro ou mais profundo interesse da minha consciência. Não pela imagem metafórica de um «resíduo», quando tudo já foi omitido, mas pelas condições reais e psicológicas em que a intenção se manifesta, ou se quisermos, pela sua génese. Não por razões de qualquer “intencionalismo” vulgarizado na Psicologia da Motivação, mas por objectivos delimitados à ciência moderna.

Por conseguinte, na «fenomenologia científica», a conacção da consciência é relativa à cognição instrumental, à fenomenotécnica. Para Bachelard, é importante que se ultrapasse a prisão, os limites, a grelha da consciência absoluta, enquanto na sua única característica da intencionalidade. A filosofia não deve constituir-se como ciência. Para Bachelard a ciência pertence à atitude filosófica de um novo Racionalismo Aplicado que pretende explicar (construir) os (sobre)objectos do conhecimento científico, e não todos os objectos do pensamento, ou presentes a um espírito (consciência) cognoscente. Não é a *Mathesis Universalis* (como de alguma forma o próprio Husserl desejava⁸¹) a fórmula resolvente de todos os modos de conhecimento e relação com o mundo, científicos ou não. Não se trata de uma ciência que calcula determinada ordem a partir de «naturezas simples», como pretendeu Descartes com a álgebra, pelo contrário, a ciência dar-se-ia menos numa *mathesis* do que numa taxionomia ou sistema crítico de clivagem das representações empíricas.

Passaríamos assim de uma intencionalidade pura a uma intencionalidade «rectificada». Vejamos como o filósofo coloca a questão: «A consciência da racionalidade de um saber é um novo ponto de partida para uma fenomenologia. Uma tal racionalização [*prise de rationalité*] denuncia, por recor-rência, a intencionalidade empírica da consciência, denuncia o essencial ocasionalismo da consciência no seu despertar»⁸². Portanto, o regresso às

⁸¹ Husserl defenderá, em *Idées* § 134, uma «*mathesis universalis* verdadeiramente científica».

⁸² MR. p. 105.

coisas mesmas (*zu den sachen selbst!*) estabelece-se, em última instância, na percepção empírica pura, se assim se pode dizer. Como refere A. Morujão, «a coisa mesma é que deve ser captada na sua aparição, no seu estar aí, directamente, sem intermediários, na sua concreção sensível»⁸³. Ora, este realismo da «existência situada», depois do princípio da indeterminação de Heisenberg, revela-se inoperante, se pretendemos a captação rigorosa dos fenómenos. Diz Bachelard: «*Ser aí* é também a função primordial que fixa a perspectiva de objectivação na filosofia fenomenológica. Seguindo as discussões filosóficas, perguntamo-nos, bastas vezes, se a consciência não é uma consciência de *index*, uma consciência de dedo apontado sobre as coisas»⁸⁴. Por isso, também a fenomenologia moderna se mostra incapaz de tematizar a micro-física. Por outro lado, essa intuição da coisa mesma, no seu estar ou *ser aí*, na sua aparição e na sua pretendida «apercepção» correspondente (ou percepção clara de um objecto em relação ao todo da «massa perceptiva») correria o risco de se constituir como o produto da espectacularidade perniciosa do fenómeno: a sua estética ou aquilo que conduz directamente não à coisa mesma mas ao obstáculo epistemológico da «intuição primeira», da «primeira experiência» dos fenómenos imediatos. O «princípio dos princípios»⁸⁵, não seria uma «fonte de direito para o conhecimento», mas uma fonte de erro e desvalor gnosiológico.

Ora, é certo que (e socorrendo-nos ainda da clareza interpretativa de A. Morujão quando nos diz que): «A fenomenologia vai conceder ao domínio da experiência toda a largueza que o facto possui. Será experiência toda a captação de qualquer dado»⁸⁶. Mas assim, teríamos a percepção, a recordação, a imaginação, o conhecimento, o conhecimento científico, o amor e o ódio, o desejo e a repulsa etecetera, numa espécie de «sincretismo fenomenológico». As coisas mesmas dar-se-iam numa amálgama de saberes, descuidando a «hierarquia psicologizada»⁸⁷ dos conceitos construídos nos vários conhecimentos. «Assim, diz Bachelard, certos espíritos começam o estudo dos fenómenos por uma fenomenologia sobrecarregada. Querem partir, acham prudente que se parta do resultado (*somme*), tão completo quanto possível, dos efeitos para determinar uma causa»⁸⁸.

⁸³ Morujão, A., *A Doutrina da Intencionalidade na Fenomenologia de Husserl* [DIFH], Separata de «BIBLOS», vol. xxx, Coimbra, MCMLV, p. 32.

⁸⁴ ARPC. p. 80.

⁸⁵ O que Husserl refere em *Idées* § 24: "intuition donatrice originaire". E acerca do «obstáculo epistemológico da experiência primeira», cf. FES. Cap. III.

⁸⁶ DIFH, p. 34

⁸⁷ Veja-se esta expressão em *L'Eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière* (1942) Paris, Librairie José Corti, (17ª reimpressão), 1981, «A Psicologia da Razão», pp. 27 e ss.

⁸⁸ ARPC. p. 31.

Ficaríamos deste modo restringidos, desde logo, a uma prévia aceitação acrítica da realidade, e ao conseqüente da dedução lógica. O interesse do filósofo da ciência joga-se mais na «aproximação fina» dos objectos do que nas «primeiras experiências». A «intencionalidade do racionalismo aplicado»⁸⁹ não se torna absoluta pela prioridade da sua essência. Esta «intencionalidade» funciona numa dialogia cerrada entre aquilo que (supostamente) é dado e aquilo que (supostamente) é construído, ou, para ser breve, segundo uma «dialéctica da retractação [*déjugement*]», como lhe chamou Canguilhem (o termo francês é mais contundente). É por isso que se defende uma consciência racionalista, uma *Nova Consciência Racionalista*. Aquela que julga o saber e não se limita à historiografia, à «fenomenografia» das etapas da ciência. Uma consciência que age na esfera dos dados empíricos que advêm naturalmente a si mesma, por mor da sua estrutura intencional, não pode suportar os desafios actuais da idade técnica da ciência, do «novo espírito científico».

Já na sua tese de doutoramento em letras, em 1928, *Ensaio sobre o Conhecimento Aproximado*, defendia Bachelard que «A consciência é, também ela, função da mobilidade e, por conseqüência, do número de pontos de vista. É porque o conhecimento objectivo se multiplica que chegamos a afastar-nos da sensação»⁹⁰. Estaria aqui, em embrião, toda a sua posterior conceptualização original de epistemólogo de primeira linha. Também, no fim desse estudo, se refere a futura e ingrata tarefa de crítica e esclarecimento das reflexões fenomenológicas desenfreadas, irreflectidas vítimas da gigantesca novidade do pensamento de Edmund Husserl.

A fenomenologia pós-husserliana ter-se-ia enlevado nas «palas [*œillères*] da percepção», na fortuita descrição acomodatória dos objectos da visão, e na percepção estética (no sentido lato desta expressão). Efectivamente, e em termos rígidos, a percepção como consciência intencional que já é, seria, para os fenomenólogos de um modo geral, o real sentido fenomenológico do mundo (enquanto *ser-para-uma-consciência*) – o mundo, ou se quisermos, o *ser objectivo*, constitui-se tão-só enquanto «forma da consciência» pensante. O horizonte que determina o sentido do ser será o da intencionalidade constituinte do próprio *ego*, a qual este deve sistematicamente tentar desvendar⁹¹. Mas maliciosamente é por ele, por esse «sentido egológico», que se chega à maior profundidade da liberdade do acto de «visar algures»(!), complacentemente no mundo dado, numa perspectiva passiva da própria realidade, numa por assim dizer espécie de quietismo e amor ao próximo visado.

⁸⁹ RA. pp. 10 e ss.

⁹⁰ ECA, p. 259.

⁹¹ Cf. *supra*. NR 44.

§ 9. Problematização das teses bachelardianas.

Pensamos ter chegado o momento de (re)inquirir pelos excessos, pelo virtuosismo eventualmente ob-reptício deste autor. Não lhe cabe também um complexo cienticista, à semelhança dos obcecados cultores da ciência moderna? Podemos observar, e de modo evidente ou não, uma doutrina que advoga o poder total do conhecimento científico em todas as modalidades da nossa existência quotidiana, anulando assim toda a criatividade não científica?

Chegou, de igual modo, o momento de perguntar pelos *plágios*. Quando Bachelard afirma a existência fenomenotécnica dos objectos, não será isto uma forma velada de defender, ao lado da fenomenologia clássica, uma redução do empírico e uma (tão desejada) captação das essências, uma redução eidética? E o sobreobjecto?, não é ele o *objecto ideal* da fenomenologia e estaríamos assim igualmente defronte de um idealismo nos seus termos filosóficos mais tradicionais, contra a (suposta) intenção do próprio Bachelard?

§10. A conversão racionalista do filósofo.

Sobre o primeiro grupo de questões (apesar de ser um tema que por si só daria origem a outra investigação semelhante a esta) a nossa posição é clara: Bachelard foi um dos primeiros filósofos deste século a deixar bem patente a marca claramente socializante da ciência moderna, tanto na escola, para ele o mais alto valor de sociedade, como na actividade conferencista. Para isso logrou evitar as modas intelectuais da dialéctica determinista da natureza e precisou o carácter estético e ético da ciência. Não se pretende, com esta ideia, uma confessada apologia de uma incólume originalidade do autor. Até porque é muito difícil saber o que é a originalidade absoluta separada da tradição. Durante toda a sua vida intercalou conscientemente o discurso poético-estético com o discurso ético-científico, até que finalmente cultivou o primeiro em detrimento do último. Concordava ele, ao pretender uma «formação do espírito científico», que a primeira metade da vida de um homem é efectivamente útil à ciência mas a segunda, por mor do eventual espírito conservativo, corria um sério risco de se tornar nociva. O velho filósofo trocará a seriedade do trabalho científico pela moleza da «epistemologia de quarto» Na ironia desta sua expressão detectamos menos uma condóida frustração do que um lúcido espírito de velhice.

Além disso está bem patente uma tematização ética na obra bachelardiana, o chamamento à responsabilidade social que caberia aos sábios e especialmente aos cientistas porque perceberiam, ou pelo menos isso lhes competiria, a irremediável e eventualmente nefasta presença da técnica nesta idade actual do homem. Caso contrário não teria significado nem a sua obra estética nem a sua luta por uma psicanálise do conhecimento.

Para Bachelard elogiar a instrumentalização não é prevaricar a sensatez do homem. A má fé, pensamos, não o qualifica. O hiato ético que se estabelece entre a ciência e a vida humana funda-se nesse abismo global que se constitui, de modo doloroso, através da *hubris* tecnológica, nomeadamente na sua variante belicista. É este o principal problema filosófico da pós-modernidade⁹². A robótica, por exemplo, seria vista por Bachelard como um importantíssimo valor social. A «conversão racionalista» do sábio passa pela «faculdade de fazer robôs» – «uma axiomática é um robô matemático»⁹³. Resta saber até que ponto o projecto bachelardiano de «conversão» à razão se torna viável, se torna num meio-termo entre extremos, para parafrasear o velho Aristóteles. A palavra é forte, «conversão», mas no fundo, é de valores que falamos ou, como referia Sartre citando o senhor Parain: «Uma teoria do conhecimento só poderá ser uma reforma do entendimento e, no fim de contas, um tratado de moral»⁹⁴.

Mas deixemos, entretanto, para um hipotético estudo mais sistemático tais precárias reflexões e passemos ao segundo grupo de problemas a resolver nesta investigação sobre a fenomenologia científica de Bachelard. Foi afirmado que a influência da fenomenologia se apoderou não só de Bachelard como também de todo o pensamento contemporâneo. É evidente! Nenhuma filosofia actual salta gratuitamente por cima da de Husserl. As divergências a que o seu trabalho deu origem só podem demonstrar a sua grandeza e a sua novidade, à semelhança de todos os grandes filósofos.

§11. Alguma ambiguidade no pensamento de Husserl e o idealismo discursivo bachelardiano.

Pretende a fenomenologia alcançar, para além dos seres empíricos e individuais, as essências absolutas de tudo o que existe. Como defendeu A. Diemer, referido por René Schérer, a fenomenologia constitui-se como «empirismo radical» e «racionalismo radical». «Racionalismo, porque todo o ser (*alles seiende*) tem de fundar-se e legitimar-se num acto ou consciência que compreende a unidade da sua origem; empirismo, porque esta legitimação não é, em última análise, uma explicação dedutiva a partir de princípios estranhos, mas sim uma fundação a partir da vida concreta da consciência, captada na sua experiência original»⁹⁵ – o projecto kantiano de ultrapassa-

⁹² Veja-se a este propósito o artigo de Boaventura Sousa Santos, «Ciência», in Carrilho, Manuel Maria; e Sãágua, João; *Dicionário do Pensamento Contemporâneo*, Dom Quixote, 1991.

⁹³ RA. p. 25.

⁹⁴ Sartre, *ob. cit.* «Afastamento e Regresso».

⁹⁵ Schérer, R., *La Fenomenologia de las "Investigaciones Lógicas" de Husserl*, Madrid, Gredos, 1969, p. 322.

gem desta clássica dicotomia empirismo/racionalismo, também ele, estaria, de alguma forma tradicional, vivo em Husserl e em Bachelard.

No entanto, atente-se no seguinte: se, em última instância, a percepção e o seu conceito derivado, a sensação, não podem constituir-se como o mero resultado das reduções às essências (racionalismo radical) mas muito pelo contrário, também, no fim de contas, a percepção seria o verdadeiro sentido do mundo (empirismo radical), apesar de este só ser dado pela consciência. Efectivamente, Husserl afirma que não temos um acesso directo às essências e que devemos (o sábio, o cientista) seguir o trajecto das ciências experimentais para as alcançar⁹⁶, mas, no fundo, delas tira dividendos como se fossem realmente dadas de modo imediato.

Pensamos que o mesmo problema se poderá colocar em relação ao caso da percepção, que se oferece numa «oscilação conceptual» (para utilizar uma expressão de João Sâágua) entre «um estrato material» não intencional (a sensação) e um «estrato noético» (a intencionalidade), não descurando todo o carácter ambíguo que daí advém⁹⁷. Teria isto obrigado o próprio Husserl a uma séria ginástica mental com o intuito de tornar *claro* (no fundo o seu verdadeiro lema) o conhecimento humano?

Tais derivações, as formas, as várias significações (com *intentio* de objectividade) decorrentes do conceito de percepção, teriam, eventualmente, levado Bachelard a resumir, por seu lado, a questão do modo que se segue: «Estamos defronte de uma realidade conquistada, não mais, como pensa o empirista, defronte da realidade oferecida»⁹⁸. As coisas percebidas pela *empeiria* tendem a constituir-se como objectos de uma «experiência interna», ou seja, para utilizar a gíria epistemológica, o «estado vivido» (*erlebnis*) da consciência racional construtora de objectividade. Por seu turno, o racionalismo, que é uma filosofia da «ordem do recomeço» e não possui *a priori* essencial algum, deve usufruir da sua auto-crítica. Pensa Bachelard que: «Talvez haja motivo para sorrir do dogmatismo de um filósofo racionalista que escreve um “para sempre” quando se trata de uma verdade escolar»⁹⁹.

No entanto, também o autor pretende, por inspiração fenomenológica entenda-se, uma substituição dos «sinais» das sensações por «inscrições» ou «visados» [mas que são] «renováveis à vontade»¹⁰⁰. Portanto (e sabendo já qual a sua crítica à teoria dos visados da consciência), aquilo que é visado é

⁹⁶ Cf. *Idées*, § 24.

⁹⁷ Cf., Sâágua, J., in, «Filosofia e Epistemologia», IV, Direcção de Manuel M. Carrilho, Lisboa, A regra do jogo, 1982, p. 29. E ainda: «Com efeito, dificilmente se vê como é que uma *unidade-dual* pode ser expressa *a priori* em termos de estratificação sem se fazer apelo a nenhum terceiro elemento que as conecte intrinsecamente.» (*id. ibid.*).

⁹⁸ ARPC. p. 159.

⁹⁹ ARPC. p. 26.

¹⁰⁰ ECA. p. 58.

aquilo pelo que eu opto e/mas com determinado objectivo preciso. A liberdade do visar é a liberdade do poeta e do senso comum. Se bem que estes não sejam negativos, são-no sem dúvida alguma para a jovem existência do *Racionalismo Aplicado* do (ao) conhecimento objectivo.

Podemos ainda considerar que tanto em Husserl como em Bachelard a consciência é o que confere unidade ao mundo. Sabemos, de igual modo, que esta afirmação não pode ser gratuita (aliás como alguma crítica séria ao grande filósofo alemão o não poderá ser), pois a consciência para este último não se gera segundo uma «intencionalidade primitiva» mas, pela «intencionalidade reactiva».

Pretende-se uma recuperação e concomitantemente uma destruição da tese husserliana da consciência¹⁰¹. Tal *destruição* poderia ocorrer ainda na questão dos objectos. Senão vejamos. Os objectos de experiência, para Husserl, não existem na realidade mas possuem uma existência ideal. O sobreobjecto (*surobjet*¹⁰²), para Bachelard, o objecto fruto de uma consciência rectificadora e artificial, terá, á partida, precisamente a mesma qualidade. Perguntamos: trata-se da mesma coisa? Não forçosamente, porque os objectos percebidos, como vimos anteriormente, é que seriam, em última análise, os objectos reais enquanto que o elemento intencional não é real. Ou como refere o professor João Paisana (marcando a diferença da terminologia husserliana entre o *real* empírico e o *reel* puro das vivências): «Deste modo, enquanto o conteúdo real das vivências será acessível à atitude própria das ciências empíricas, o conteúdo intencional, porque ideal, exigiria outro tipo de atitude, não acessível à explicação experimental, mas que se situaria ao

¹⁰¹ Cf. *supra*. § 8. Tome-se em atenção, igualmente, a seguinte tese bachelardiana: «A inteligência restituída à sua função especulativa, aparecer-nos-á como uma função que cria e fortalece lazeres. A consciência pura aparecer-nos-á como poder expectante [*d'attente*] e vigilante [*de guet*], como uma liberdade e uma vontade de nada fazer.» [DD. p. VI].

¹⁰² Bachelard é bastas vezes lido com o 'preconceito filosófico' do *ultra-racionalismo*. Esta expressão, *ultra-racionalismo*, é uma tradução livre do termo "surracionalisme". Talvez este prefixo latino 'ultra', *além*, não seja assim tão óbvio e possa suscitar críticas destrutivas, subconscientemente motivadas por alguma eventual má fé ou preconceito cultural. Até porque 'ultra' significa, no seu sentido familiar, uma pessoa exaltada ou obcecada. A tradução que propomos é simplesmente "sobrerracionalismo", ou, se quiséssemos ser mais rigorosos, traduziríamos "por surracionalismo", em conformidade com o neologismo "surrealismo", que entrou na nossa língua no fim da década de vinte. Aliás, o próprio Bachelard inventou este termo e desenvolveu-o em *A Filosofia do Não* por analogia com o movimento surrealista que provocava então a intelectualidade europeia. E criou um outro termo (leia-se o último capítulo desta mesma obra), *surobjet*, que designará uma construção, ou síntese racional, negadora da sedução que o sujeito do conhecimento encontra na imagem do objecto observado, na sua cor, som, etc. Por isso, a expressão 'sobrerracionalismo', em nossa opinião, tem mais lógica, pois pode também traduzir-se "surobjet" por "sobreobjecto", o que se torna igualmente mais óbvio em termos linguísticos.

nível da descrição, único nível em que se poderia situar uma verdadeira *fenomenologia* do conhecimento»¹⁰³.

Qualquer dos modos, o real, na conceptualização husserliana, desdobra-se como *elemento da vivência* por um lado e como *elemento da percepção* por outro. De modo breve, tenta formular-se numa ciência das essências, pelas sucessivas reduções, tanto o *real-real* como o *real-vivencial* (digamos assim por força da expressão alemã). Por consequência, todos os objectos seriam reduzidos a objectos intencionais. Sabemos que cada pensamento (e não só o filosófico) reflecte forçosamente a língua em que se exprime. O real, em filosofia, e no caso que nos interessa, o *réel* em francês, de resto como em português, constitui-se como aquilo que é presente materialmente, de facto, ao conhecimento (no sentido latino do termo *realis*, derivado de *res*). No entanto, também Bachelard nos fala da ultrapassagem do *Coisismo* (ou seja, a interpretação do real como *coisa* exterior ou heterogénea ao pensar) e na construção (não na descrição) de um (sobre-)objecto; seria o mesmo dizer, na construção de uma (sobre)realidade – e assim chegaríamos novamente à problemática das posições idealistas.

Mas, porque o idealismo se mantém (e para tentar ainda resolver o segundo grupo de questões a que nos propusemos no anterior § 9) a situação afigura-se um pouco diferente para Bachelard. Escreve ele: «Se a filosofia começa assim, com a tomada de uma noção de objecto sem se considerar a matéria, se se quebra, à partida, a essencial solidariedade: objecto-matéria, condenamo-nos a permanecer sob o eixo de uma filosofia da contemplação, permaneceremos o primeiro sujeito que aceitámos ser, o sujeito contemplativo. Jamais poderemos desembaraçar a filosofia do privilégio das determinações *visuais*. A fenomenologia clássica exprime-se, com complacência, em

¹⁰³ Paisana, J., *ob. cit.*, p. 55. Na verdade, a língua alemã presta-se a interpretações (oscilações conceptuais) deste género. O *real* [cf. v. g., *Idées*. § 97] no sentido de coisa (*Sache*) ou de realidade (*Wirklichkeit*) é o real-concreto. O *reel*, no sentido de, «de facto» (*Tatsächlich*), «facticidade», seria o real-efectivo ou positivo – poderia ter ainda o sentido de «honestidade» (*Redlichkeit*). Para Husserl, e segundo João Paisana [id. p. 54] o *real* dá-se nos «conteúdos reais empíricos implicando posição de existência». Com efeito, *reel* possui dois sentidos: a) «oposto a empírico (eidético, por exemplo) ou puro de toda a experiência» e b) «oposto a empírico mas não necessariamente eidético». Qualquer dos modos, Husserl, da primeira edição das *Investigações Lógicas* (1900/1) para a segunda (1913) proporá que se alargue a fenomenologia ao estudo dos elementos intencionais, não a encarando apenas como estudo dos elementos reais das vivências [id. *ibid*]. Pretenderá, neste caso, uma maior depuração do *empírico* para o estudo fenomenológico da consciência. E mais uma vez se colocaria aqui a problemática de se ter ou não um acesso directo às essências (*eidotes*). Não obstante, é-nos permitido jogar com elas, na fenomenologia husserliana, como se tal fosse admitido à partida, pois, se o escopo se identifica com o acto intelectual (e intuitivo) da chegada às essências (e não da sua «construção», no sentido bachelardiano do termo) é porque elas estão já (platonicamente!...) *pre-supostas*. Será este tipo de raciocínio algo muito parecido com um sofisma de dupla petição de princípio deixando-se, inclusivamente, traduzir num dilema filosófico?... Para suportar tal anfibiação veja-se ainda *Idées*, Int. pp. 6 e ss.; *id.*, § 123, NR.1.

termos de *visados*. A consciência, é então associada a uma intencionalidade totalmente direccional. Por isso se lhe atribui uma centralidade excessiva. Ela é um centro donde se dispersam as linhas de investigação. Está votada a todas as afirmações imediatas de idealismo»¹⁰⁴.

Tivemos já oportunidade de referir a nossa posição sobre o idealismo bachelardiano¹⁰⁵. O autor fala de um «idealismo discursivo», centrando-se especialmente na crítica a um sujeito ou consciência absoluta e no «paradoxo» da «razão *universal*», isto é, a «intuição global» que oferece de um só golpe à consciência o sujeito e o objecto reduzindo o ser ao pensar¹⁰⁶. O objectivo de captar as essências universais de todas as coisas (essa teoria da «redução eidética» de inspiração nitidamente platónica, como referiu Piaget, ou do «divino platão» como diria Bachelard) pode transformar-se num desejo secreto, numa encoberta aspiração a um mundo à parte por assim dizer, onde o *si mesmo* se bastaria a *si mesmo*. Deixemos, mais uma vez, falar o texto: «Parece-nos, com efeito, que um racionalismo que tenha tal pretensão de universalidade se mantém muito perto das soluções solipsistas do idealismo»¹⁰⁷.

Levemos ainda em linha de conta todo o trabalho de História das Ciências e correspondente detecção de entaves à mesma, que Bachelard terá efectuado e resumido em grande parte na sua monumental obra *A Formação do Espírito Científico*, de 1938. O sentido histórico não interfere no seu pensamento fenomenotécnico, pelo contrário. A epistemologia geral identifica-se com a História das Ciências, ou como escreveu Armando de Castro (vendo em Bachelard um excelente exemplo disso): «[...] daí que um discurso sobre a ciência em geral que ignore a pluralidade e a disparidade específicas das práticas científicas constitua um discurso epistemológico idealista»¹⁰⁸.

Estamos portanto diante de uma clara recusa do idealismo, pelo menos nos seus moldes (fenomenológicos e não só) tradicionais. É verdade que também o grande Husserl teria pretendido, ao fim e ao cabo, um idealismo transcendental «num sentido fundamentalmente novo»¹⁰⁹, sem o ter conseguido e mesmo pelo contrário, como advogam alguns autores¹¹⁰, ter logrado reabrir os caminhos próprios dos idealismos contemporâneos.

¹⁰⁴ M.R. pp. 10-11.

¹⁰⁵ Cf. *supra*. § 6.

¹⁰⁶ E, pp. 87 e ss.

¹⁰⁷ RA, p. 131.

¹⁰⁸ Castro, ob. cit., III, p. 58. E de um modo mais geral, cf., *id.* Cap. I.

¹⁰⁹ Cf., MC, p. 172.

¹¹⁰ Como por exemplo, Poeggeler: «A verdadeira tragédia de Husserl não residiria então na injustiça que lhe impuseram por razões políticas, nem mesmo no facto de os discípulos, tanto precoces como tardios, que ele secundou na abertura para uma liberdade nova de pensamento, não terem seguido o caminho do seu pensamento. A profunda tragédia de

Mas com o seu *idealismo discursivo* Bachelard afasta peremptoriamente esse desvio do racionalismo aplicado, o «racionalismo fixista», que arvora, em tom autoritário, a verdadeira «experiência do universo», a legitimidade filosófica de um sistema viciado pela sedução do resumo, pelo magnetismo da completude. Ou de outro modo, a contundência bachelardiana topa com o inconsciente obstáculo da substancialização do pensar ontológico filosofante que, em boa tradição aristotélica, identificaria a pergunta pelo ser à pergunta pela substância – «o que é o ser equivale a dizer o que é a substância»¹¹¹.

§12. Para um rigorismo não-cartesiano.

As investigações bachelardianas possuem o mérito de inviabilizar todas as certezas radicais e intuitivas da filosofia. Nada é aceite sem previamente ter sido destruído, peça a peça. Para isso, não se tornou pertinente uma redução idealista do conhecimento científico ao apriorismo do sujeito cognoscente, como é comum interpretar o racionalismo deste filósofo. Mais ainda, as suas teorias não se inscrevem num positivismo, muito menos num cientismo, que reduzem todos os problemas filosóficos aos problemas da ciência; o refúgio em esquemas epistemológicos rígidos; o abrigo da filosofia no pensar científico. Todo o discurso epistémico se elabora numa construção sujeita às eventualidades dialécticas da história do progresso científico. Constitui-se como um «discurso de circunstância», e por conseguinte não definitivo¹¹².

No entanto, Bachelard não chega a esclarecer sistematicamente a sua crítica à fenomenologia clássica e moderna. Pensamos que isto tem uma explicação: o seu eclectismo permite-lhe retirar conscientemente algumas parcelas dos sistemas filosóficos e com elas elaborar aquilo a que se poderia

Husserl estaria, pois, no facto de ele, que se pronunciou pelas próprias coisas e contra todas as construções metafísicas, ter reconstruído, em última análise, o caminho dos sistemas metafísicos modernos sem mesmo se aperceber disso e sem que tenha descoberto os pressupostos que poderiam existir». Poeggeler, O., *La pensée de Martin Heidegger*, trad. par Simom, Paris, Aubier-Montaigne, «Présence et pensée», 1967, (citado por Resweber, Jean-Paul, *O Pensamento de Martin Heidegger*, Coimbra, Almedina, 1979, p. 66). Ou ainda Piaget: «Para Husserl, ela [a questão fundamental] é pelo contrário [em relação a Kant] a de atingir “a origem do mundo” pois que as “formas” são ao mesmo tempo essências determinantes. Daqui resulta que a sua epistemologia é solidária de um idealismo, não subjectivo (ou psicológico), mas transcendental e ao mesmo tempo de uma ontologia metafísica que não se quer separada das ciências mas pretende encontrar de novo a união indissociável da forma e da essência em todo o acto do conhecimento, seja ele qual for.» – *ob. cit.*, 1º volume, pp. 41-2.

¹¹¹ Aristóteles, *Met.* 1028 b e ss.

¹¹² NES. pp. 139 e ss.

chamar uma *reflexão de interesse* – um pouco à maneira de Leibniz quando afirmava: «O meu sistema colhe o melhor de todos os lados»¹¹³.

É daqui que surge, igualmente, a aceitação crítica de uma «epistemologia discursiva», de uma «epistemologia não-cartesiana». A «fé no realismo algébrico» de Descartes não passou disso mesmo, fé. Os seres puramente mentais e inatos, essas essências imutáveis que seriam as noções matemáticas, que conjuntamente com a ideia de alma e a de deus dariam a base ou o fundamento de todo o conhecimento científico, nada têm a ver com o ho-dierno «novo espírito científico».

Com toda a certeza que Bachelard daria razão ao *rigorismo* de Edmund Husserl, quando este critica o ideal geométrico, mais precisamente, o da física-matemática de Descartes e que terá exercido, durante séculos de filosofia, uma «influência nefasta». De facto, logo na primeira *Meditação Cartesiana*, no parágrafo consagrado à «Revolução Cartesiana e a ideia-fim de um fundamento absoluto do conhecimento», condena-se precisamente esse tom absoluto de um sistema científico com um tipo de dedução *ordine geometrica* a partir de uma [necessariamente indemonstrada] base axiomática, sendo nesta perspectiva incluída a cartesiana «certeza absoluta do eu e dos seus princípios axiomáticos inatos». O mesmo tónus polémico, se bem que com díspares intenções, se encontra no autor de *O Novo Espírito Científico* (1934). Escreve ele: «Assim, ao falar de uma epistemologia não-cartesiana, não pretendemos insistir na condenação das teses da física cartesiana, ou mesmo na condenação do mecanismo cujo espírito se mantinha cartesiano, mas sim numa condenação da doutrina das naturezas simples e absolutas»¹¹⁴.

A *distinção* e a *clareza* possuem um «carácter discursivo», assim como a *enumeração das ideias*, o que não respeita propriamente à memória mas sim à racionalidade. Trata-se fundamentalmente da crítica à tese das "naturezas simples" que se dariam, acreditam os cartesianos, numa evidência directa, natural, primitiva. O exemplo do pedaço de cera, surge, em última análise, como o exemplo mais flagrante do tendencialmente solipsita cogito cartesiano¹¹⁵. O eu não é uma certeza indubitável, impermeável à polémica. Des-

¹¹³ De um conjunto de citações de E. Morin, na primeira página do Prefácio ao *O Método*, ("A Vida da Vida"). Na verdade, Bachelard defenderá um «eclectismo dos meios» (cf. PhN. pp. 11 e ss.) – ver o nosso artigo, «A Dialéctica em Gaston Bachelard», *Vértice*, 103, Nov.–Dez. 2001.

¹¹⁴ NES. p. 145.

¹¹⁵ Ver a excelente *meditação* que Bachelard elabora sobre a "Segunda Meditação" de Descartes, (NES. pp. 170 e ss.). Retiramos um pequeno e deveras sugestivo extracto: «Se a cera muda, eu mudo; eu mudo com a minha sensação que é, no momento em que a penso, todo o meu pensamento, porque sentir é pensar no amplo sentido cartesiano do *cogito*. Mas Descartes tem uma secreta confiança na realidade da alma como substância. Ofuscado [*ébloui*] pela luz instantânea do *cogito*, ele não põe em dúvida a permanência do *eu* que constitui o sujeito do *eu penso*. Porque é que é o mesmo ser que sente a cera dura e a cera mole e não a mesma cera que é sentida em duas experiências diferentes? Se o *cogito* era

cartes, «ofuscado pela luz instantânea do *cogito*», encontrou aí a prova mais sensacional para estripar a sua *fé racionalista*. Depois disso, a extensão e o movimento (ou seja, a ciência física) operaram no mesmo estatuto deificado pelo *deus da razão*, pelo sujeito *naturalmente* cognoscente. Ou ainda, e de acordo com a análise de Armando de Castro: «Sirvam de ilustração para este aspecto [o aspecto das «concepções dominantes» que surgem na área da Filosofia da Ciência] as conclusões epistemáticas que exigem um esforço de elaboração antipositivista, quer dizer, que negam o carácter do saber científico como tradução sensorial directa das propriedades e relações do mundo sobre o qual o sujeito epistémico se debruça ou a circunstância de a ciência da epistemologia se revelar “anticartesiana” no sentido sublinhado por Gaston Bachelard, ao opor-se à concepção que atribui exclusivamente à actividade do sujeito cognoscitivo a produção do conhecimento»¹¹⁶.

Para sermos mais precisos: a teoria de conhecimento bachelardiana propõe que nos apoderemos de um saber cuja objectividade deriva apenas daquilo que o sujeito epistémico criticou a/de um objecto¹¹⁷ e que, posteriormente se construiu pelo trabalho do discurso fenomenotécnico. A interfuncionalidade da parilha epistemológica sujeito-objecto forma e actualiza constantemente a arquitectura do conhecimento. O que se pretenderia, em última análise, seria a reforma das ilusões, em que o conhecimento científico, de um modo ou de outro, sempre se constitui¹¹⁸. Requer-se, inclusivamente, uma substituição e reforço sistemático da ontologia, que professa o continuísmo em boa orientação parmenidiana das correntes espiritualistas francesas, por uma «dinamologia», que não aceita o movimento como uma «doença» do ser (no dizer de Sartre) já que, refere Bachelard, no seu particular tom: «O milagre do ser é tão extraordinário como o milagre da ressurreição»¹¹⁹.

Fazer ciência é destruir a ciência!... Até porque, o pensamento científico começa, em primeiríssimo lugar, por uma revisão, à luz da psicanálise, do psiquismo do próprio trabalhador das ciências. A meta a atingir não é tanto o depuramento de toda a filosofia pela análise positivista dos seus objectos de reflexão (ele não é um homem do *Círculo de Viena*) mas sim a restauração da própria filosofia das ciências, pelo re-exame da produção científica actual – o que nos conduziria, no fim dos termos, a uma ética científica.

traduzido na passiva num *cogitatur ergo est*, o sujeito activo evaporar-se-ia com a incógnita e o vago das impressões?» (p. 172).

¹¹⁶ Castro, A., *ob. cit.*, I, p. 67. Noutra vertente, podia pensar-se ainda na interpretação sócio-histórica (na qual Castro nitidamente se inspira) que critica Bachelard por se demitir da articulação entre as *praxis* científicas e ideológico-políticas, como referem Castells, M., e Ipola, E., em *Pratique Epistemologique et Sciences Sociales, in, Theorie et Politique*, 1, Dez. 1973 – ed. portuguesa: Porto, Afrontamento, 1982.

¹¹⁷ PhN. p. 139.

¹¹⁸ E. p. 14.

¹¹⁹ DD. p. 11.

§13. Conclusão

À guisa de conclusão desejamos reiterar o seguinte: pensar que qualquer perspectiva sobre o mundo pertence à ciência é o perigo da própria ciência. Talvez por isso mesmo, por entender profundamente a tendência monomaniaca dos homens ilustrados pelas descobertas científicas (e Bachelard estudou inúmeros e gritantes exemplos na história da ciência clássica), talvez por isso, o professor de química e filosofia se foi metamorfoseando, paulatinamente, com o passar dos anos, num escrevinhador de estética literária profundamente marcada pelo treino do filosofar.

No fundo Bachelard terá reconhecido, não tardiamente supomos, o valor intransponível da primordial *experiência do mundo* que tem prioridade ao *conhecimento do mundo*. E lembramo-nos de novo de Merleau-Ponty que, referindo pertinentemente este problema escreve: «Todo o universo da ciência é construído sobre o mundo vivido e se quisermos pensar a ciência ela mesma com rigor, apreciar exactamente o seu sentido e alcance [*portée*], ser-nos-á necessário primeiramente despertar essa experiência do mundo da qual ela é uma expressão segunda. A ciência não tem nem jamais terá o mesmo sentido de ser que o mundo percebido pela simples razão de que ela é uma determinação ou uma explicação dele»¹²⁰. Enfim, retornamos (se bem que com outras consequências originais) à importância dada por Husserl ao «mundo ambiente intuitivo», como o solo donde brota todo o sentido dos vários métodos de pensamento, solo esse que não pode ser conduzido para uma idealização da matemática, como resultado de uma não reflexão sobre o espaço-tempo onde o sujeito da ciência vive a sua vida¹²¹.

Digamos que esta “linha de sobriedade” Husserl-Bachelard-Ponty altera e confunde todo e qualquer discurso potencialmente *epistemofrénico* que se esconda na cátedra da Filosofia das Ciências ou da Epistemologia. O sábio parte irrevogavelmente da sua «experiência primeira» do/no mundo. É homem antes de ser filósofo e esta simples realidade de o ser, já, é mais polémica que todas as ciências juntas. A subjectividade da existência está antes da objectividade do saber. O discurso científico constitui-se sempre enquanto metáfora da observação primordial do mundo. Mesmo a construção do conhecimento que a micro-física elabora é ela própria um forçoso desvio da *limitação perceptiva* do ser-humano – limitação essa que de resto já Kant lograra descobrir quando concluiu acerca do apriorismo das formas de sensibilidade.

¹²⁰ Ponty, M., *ob.cit.* p. III.

¹²¹ Segundo Husserl, este foi outro dos erros de Einstein. A objectividade ingénua de Einstein impediu-o de perceber que qualquer fórmula matemática é objecto de tratamento teórico, o que o terá levado, precisamente, a não reformar o espaço e o tempo nos quais a vida se desenrola (Cf. *Krisis*, p. 378). No entanto, quer-nos parecer que o próprio Husserl não terá realizado a importância de «uma das maiores façanhas do séc. xx», a relatividade (embora a esta tenha faltado a consideração do princípio da incerteza – segundo Stephen Hawking, *O Fim da Física*, Gradiva, 1984, p. 41).

As estruturas racionais que traduzem o fenómeno bruto (os númenos, na sua terminologia Kantiana) são, para Bachelard, produzidas através de uma mediação, ou seja, através de uma posição segunda em relação à posição primeira do dado. Porque a percepção é imediata, a formação do conhecimento é sempre uma «segunda aproximação» ao objecto dado a uma consciência intencional rectificadora. Neste sentido, o conhecimento toma o seu verdadeiro «valor»¹²². A partir daqui, pensamos, uma especulação que passe pelo movimento reflexivo da inteligência, que pretenda resolver novas situações (por exemplo, a questão da relação inteligência abstracta/ inteligência mecânica), poderá conferir alguma luz aos veículos próprios da (nova) crítica fenomenológica aos modos da consciência, a saber, a conacção, a cognição e a emoção. O que se seguiria, seria toda uma análise «fina» do aumento do próprio conhecimento que surge, em embrião, na visão natural e se constrói na revisão ou retractação [*de-jugement*] racional das suas várias etapas. O desejo ou intenção de saber e a ansiedade da aproximação assintótica à verdade; o acto construtivo do conhecer e o inegável tónus poético dos sentimentos e das percepções primeiras; resumem os elementos que constituem o corpo da investigação psico-epistemológica de Gaston Bachelard. Tal compromisso [*engagement*] racionalista a semelhantes valores filosóficos permitirá libertar os estímulos potenciais da crítica axiológica e o anúncio do livre gozo estético.

Abstract

The scientific phenomenology of Bachelard is constituted as an original reflection about the production of the scientific work, in their subjective (the scientist's Psychology/Psychoanalysis) and objective (the phenomenon while measure) slopes. Inspired for a softer or a soft-headed phenomenology, the French author wanted to reformulate some concepts and manners of seeing of the German classic phenomenology. Critical of the husserlian phenomenology of the concept of *Meinung*, Bachelard enrolled his epistemological labor inside of the history of the applied phenomenology to the sciences.

In spite of, he defends the lost «husserlian purity», independently of the denial of the idealism of the absolute conscience. The main theory is the one of the "Applied Rationalism" to the science and the consequent passing of the psychologism but, and at the same time, of the *mathesis universalis*. The "discursive idealism" of Bachelard didn't ignore the specific disparity of the several scientific practices, on the contrary, he examined them the light of what called «phenomenon-technique».

¹²² RA. p. 124.

Bibliografia Sumária

I. Principais obras consultadas de Bachelard.

- 1928 – *Essai sur la connaissance approchée*, (Sixième édition), Paris, Vrin, 1987.
 1934 – *Le Nouvel esprit scientifique*, (17^e édition), Paris, Puf, 1987.
 1936 – *La Dialectique de la durée*, (4^e tirage de la nouv. édition), Paris, Puf, 1980.
 1938 – *La Formation de l'esprit scientifique. Contribution a une psychanalyse de la connaissance objective*, Paris, Vrin, (Treizième édition), 1986.
 1940 – *La Philosophie du non. Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique*, Paris, 3^e édition Quadrige/Puf, 1988.
 1949 – *Le Rationalisme appliqué*, Paris, 6^e édition, Quadrige/Puf, 1986.
 1951 – *L'Activité rationaliste de la physique contemporaine*, Paris, Deuxième Édition Puf, 1965.
 1953 – *Le Matérialisme rationnel*, Paris, 1^{er} édition Quadrige/Puf, 1990.
 1970 – *Études*, recueil posthume de cinq textes présentés par G. Canguilhem, Paris, Vrin.

II. Outras obras consultadas.

- Husserl, E., – *La Crise des Sciences Européennes et la Phénoménologie Transcendantale* (trad. de Gérard Granel) Paris, Gallimard, 1976.
 – *Recherches Logiques*, Trad. de H. Élie, PUF, Paris, 1962.
 – *Méditations Cartésiennes*, Vrin, trad. Pfeifer e Levinas, Paris, 1969.
 – *Idées directrices pour une phénoménologie*, (trad. Paul Ricœur) Paris, Gallimard, 1950.
 Morujão, A., – *A Doutrina da Intencionalidade na Fenomenologia de Husserl*, Separata de «BIBLOS», vol. xxx, Coimbra, MCMLV.
 – *Perspectivas da Fenomenologia de Husserl*, Actas de Braga, 1964, "O problema da história na fenomenologia de Husserl", pp. 45 e ss.
 Paisana, João, *Fenomenologia e Hermenêutica*, Editorial Presença, Lisboa, 1992, p. 59.
 Schérer, R., *La Fenomenologia de las "Investigaciones Lógicas" de Husserl*, Madrid, Gredos, 1969.