

Entre Bachelard e Canguilhem: da psicanálise do fogo à pedagogia da cura

Caio Souto*

Resumo: O artigo se inicia com uma breve análise de três textos tardios de Michel Foucault (1983-1984) que remetem a uma certa herança iluminista no pensamento epistemológico francês, para em seguida avançar algumas considerações a respeito dessa herança de uma perspectiva um pouco diversa da foucaultiana. Para isso, recorreremos a um texto posterior de Canguilhem (1987) sobre a ideia de progresso, para em seguida fazermos um recuo à obra de Bachelard, antes de retornarmos novamente a Canguilhem. Neste recuo, abordamos a noção de “psicanálise do fogo” em Bachelard, com suas reminiscências nietzschianas e freudianas, para ao cabo concluirmos com uma consideração a respeito da possibilidade de uma “pedagogia da cura”, tal como formulada por Canguilhem.

Palavras-chave: Bachelard, Canguilhem, Foucault, Nietzsche, psicanálise do fogo, pedagogia da cura.

Between Bachelard and Canguilhem: from psychoanalysis of fire to pedagogy of healing

Abstract: This article begins with a brief analysis of three late texts by Michel Foucault (1983-1984) that refer to a certain Enlightenment heritage in French epistemological thought. Then, it advances some considerations about this heritage from a slightly different perspective than Foucault's. For we resorted to a later text by Canguilhem (1987) on the idea of progress, to then make a step back from Bachelard's work, before returning again to Canguilhem. In this retreat, we approach the notion of “psychoanalysis of fire” in Bachelard, with his Nietzschean and Freudian reminiscences, to conclude with a consideration of the possibility of a “pedagogy of healing”, as formulated by Canguilhem.

Keywords: Bachelard, Canguilhem, Foucault, Nietzsche, psychoanalysis of fire, pedagogy of healing.

* Professor de Filosofia da UEAP. Mestre e Doutor em Filosofia pela UFSCar. Contato: caiosouto@gmail.com

De Foucault a Canguilhem

“A filosofia moderna é aquela que tenta responder à questão lançada há dois séculos [...]: *Was ist Aufklärung?*”¹. Foi assim que Michel Foucault, num de seus últimos escritos (1984), definiu a modernidade em sentido filosófico. E, num outro texto da mesma época, também comparou o famoso opúsculo kantiano sobre as Luzes com um texto também de Kant – *O conflito das faculdades* (1798) –, visando demonstrar como o conceito de Revolução que nele aparece “é bem aquilo que termina e continua o próprio processo da *Aufklärung*, e é nessa medida que tanto a *Aufklärung* quanto a Revolução são acontecimentos que não se pode mais esquecer”². Era nesta ocasião, com efeito, lembrava Foucault, que Kant designava a importância da Revolução Francesa, não tanto pelo que ela fora em si como fato consumado, mas enquanto pôde funcionar como “signo da existência de uma causa, de uma causa permanente que, ao longo de toda a história, guiou os homens sobre a via do progresso. Causa constante...”³. E por ter podido *entusiasmar* a todos, mesmo e principalmente aos que dela não participaram, a Revolução deveria ser compreendida como a expressão do “sentido do progresso”⁴. Seriam estes os “dois rostos” da atualidade que Kant nos legara e que comporiam uma das duas grandes tradições críticas do Ocidente (a outra sendo a filosofia analítica) à qual Foucault pretendeu se filiar e levar a cabo, propondo uma “ontologia do presente”, ou uma “ontologia da atualidade”. E concluía Foucault: “é essa forma de filosofia que, de Hegel à Escola de Frankfurt, passando por Nietzsche e Max Weber, fundou uma forma de reflexão na qual eu tentei trabalhar”⁵.

Foi também nesse mesmo ano de 1984, em que Foucault viria a falecer, que o autor encaminhou à *Revue de métaphysique et de morale* o último escrito ao qual daria o seu *imprimatur*, para uma edição comemorativa à obra de Georges Canguilhem que seria impressa no ano seguinte. Foi nesse artigo, intitulado “La vie: l’expérience et la science”, que Foucault traçou a famosa clivagem entre duas filiações no pensamento francês, recuperando as palavras finais do texto póstumo de Jean Cavailles em que este propunha a necessidade de uma filosofia do conceito contra uma filosofia da consciência. Fazendo-o, Foucault também reproduzia a leitura que Georges Canguilhem propunha, na sua

¹ FOUCAULT, Michel [1984] “What is Enlightenment?”. IN: *Dits et écrits*, vol. II. Paris : Gallimard, 2001, p. 1381-1382.

² FOUCAULT, Michel [1983] “Qu’est-ce que les Lumières?”. IN: *Dits et écrits*, vol. II. Paris: Gallimard, 2001, p. 1504.

³ *Ibid.*, p. 1502.

⁴ *Ibid.*, p. 1502.

⁵ *Ibid.*, p. 1507.

resenha sobre *Les mots et les choses*, entre duas redes de filósofos na França, nomeando aqueles que estariam de cada um dos lados da cisão que Cavailles premonitoriamente anunciava, a saber: de um lado, as filosofias da existência (era a Sartre e seus discípulos que Canguilhem visava, principalmente); e, de outro, Bachelard, Cavailles e a arqueologia foucaultiana. Todavia, além de rastrear em cada lado dessa clivagem uma filiação mais longínqua, remontando à oposição entre Comte e Maine de Biran, o verdadeiro acréscimo de Foucault viria poucas linhas depois. É quando ele diz que “a história das ciências deve sua dignidade filosófica ao fato de que ela põe em prática um dos temas que se introduziu de maneira sem dúvida um pouco sub-reptícia e como por acidente na filosofia do século XVIII”⁶. E pouco à frente complementava: “Dessa questão pela qual a filosofia fez, de sua forma presente e da ligação com seu contexto, uma interrogação essencial, podemos tomar por símbolo o debate que se desenrolou na *Berlinische Monatsschrift* e que teve por tema: *Was ist Aufklärung?*”⁷. Assim, em seu testamento filosófico, Foucault inseria, não só a si mesmo, mas a toda a epistemologia histórica francesa – de Comte a Canguilhem – na herança da *Aufklärung* kantiana.

Ora, foi na mesma *Revue de métaphysique et de morale* que Canguilhem fez publicar, dois anos depois de ter aparecido a edição que o homenageava, um texto em que apresenta sua própria concepção do que foi e do que continuaria sendo a modernidade. Que o artigo intitulado *La décadence de l'idée de progrès* (1987) não tenha merecido a mesma atenção prestada a nenhum dos três escritos de Foucault que acabamos de mencionar, isso não o torna menos interessante, pois se trata de um rigoroso e extremamente erudito testemunho das condições da emergência e da decadência dessa ideia de progresso que foi, com efeito, a mais representativa do século das Luzes. Esse artigo não é propriamente o último que Canguilhem fez publicar, mas é o último em que aborda um tema de amplo alcance, sendo ao mesmo tempo filosófico, histórico, científico e ético-político. Assim, se a obra de Canguilhem se iniciava, com seu memorial de conclusão de curso na *École Normale Supérieure* defendido em 1926, perguntando-se pelas condições do progresso a partir de uma leitura de Comte, agora, seis décadas depois, o autor revisita esse mesmo tema, mas para narrar as condições de seu declínio. E tal como Foucault, Canguilhem reconstitui à sua maneira a história crítica da emergência da *Aufklärung*, mas tirando-lhe consequências um pouco diferentes.

⁶ FOUCAULT, Michel [1985] “La vie: l’expérience et la science”. IN: *Dits et écrits II*. Paris : Gallimard, p. 1584.

⁷ *Ibid.*, p. 1584.

A decadência da ideia de progresso segundo Canguilhem

O artigo se inicia com uma citação de *Les misérables* (1862) em que Victor Hugo anunciava de um modo profético uma fé na luz do progresso, emprestando um vocabulário religioso (a da luz enquanto redenção) a serviço de uma ideia laica (a da luz enquanto símbolo dos progressos materiais efetivos). Mais à frente Canguilhem dirá que essa ideia expressa por Victor Hugo conviria melhor aos filósofos do século anterior, e buscará mostrá-lo retrazendo a sua genealogia. Ele a encontrará bem formulada em Turgot. Este autor, que herdara o otimismo histórico de Bacon, Pascal, Fontenelle, proferira seu discurso sobre o progresso humano na Sorbonne em 1750, na qualidade de *Prieur* de Paris, visando reescrever o *Discours* de outro clérigo que lhe antecedia de um século, Bossuet. E assim como os demais iluministas, Turgot, que concebera o progresso “como manifestação da perfectibilidade natural da humanidade”⁸, até pela posição clerical da qual falava, não podia se afastar propriamente do caráter profético dessa concepção. E Canguilhem poderá encontrar essa mesma confusão entre laicidade e profissão de fé em Condorcet (1795) e finalmente em Kant. Mas no mesmo *Conflito das faculdades* (1798) comentado por Foucault, Canguilhem encontrará agora a mera expressão da confusão entre laicidade e fé, surgida entre os iluministas franceses, segundo a qual haveria em germe na natureza humana uma razão a se desenvolver:

Num de seus Cursos, em 1983, Michel Foucault, interpretando o texto de Kant *Was ist Aufklärung?* apoiou-se sobre essa passagem do *Conflito das faculdades* para mostrar que Kant atribuiu menos importância à própria Revolução do que à disposição moral virtual revelada pelo entusiasmo geral pela Revolução. [...] Ao contrário, Nietzsche viu no mesmo argumento de Kant um índice certo de sua imbecilidade: “*Kant wurde Idiot!*”! [*O anticristo*, §11] Numa passagem precedente, ele havia escrito que “o progresso é apenas uma ideia moderna, ou seja, uma ideia falsa” [*O anticristo*, §4].⁹

Se o progresso seria, então, para todos esses autores (de Turgot a Victor Hugo, passando por Condorcet e Kant) apenas o desenvolvimento rumo a uma maior perfectibilidade dos desígnios naturais no homem (o que Kant denominava com o termo “Ideia”), os desvios, os descaminhos e as interrupções deveriam ser considerados como da ordem de acidentes externos. Canguilhem encontrará a gênese desse argumento “naturista” segundo o qual a Ideia reguladora do progresso estaria em germe, no homem,

⁸ CANGUILHEM, Georges [1987] “La décadence de l’idée du progrès”. IN: *Œuvres Complètes, vol. V: histoire des sciences, épistémologie, commémorations (1966-1995)*. Paris: Vrin, 2018, p. 1069n.

⁹ *Ibid.*, p. 1071n.

na subordinação dos progressos humanos “a uma lei de constância cosmológica”¹⁰. E ainda observa, logo na sequência: “É porque a cosmologia newtoniana lhe parece definitiva que Condorcet lhe confia o encargo de garantir a perfectibilidade indefinida do homem”¹¹. Tal como Condorcet e Kant, também Auguste Comte, já em pleno século XIX, subordinará o desenvolvimento do progresso à estabilidade cósmica. Assim, o que esses filósofos teriam feito seria emprestar à ciência de sua época uma lei que se acabava de formalizar e a generalizar para sustentar uma teoria social. E após fazer refletir como que num espelho o que essa sociedade mesma acreditava ser o progresso, tomando como medida *as suas luzes*, ela buscava justificar esse progresso como estando ele subordinado a uma lei externa “regulada como os movimentos dos astros”¹².

Convém lembrar aqui de dois conceitos próprios a Canguilhem. Um deles é o de “ideologia científica”, que será evocado logo na sequência, e que explica exatamente como se opera esse empréstimo feito a uma teoria física (o princípio de conservação de energia, 1ª lei da termodinâmica). O outro é o da precedência da técnica sobre a formalização científica, ao que Bachelard denominara *fenomenotécnica*, e que Canguilhem desenvolvera por sua própria conta desde a segunda metade da década de 1930. Quando, no século XIX, a ideia de progresso entrar em declínio, isso se dará por razões correlatas àquelas que justificaram a sua emergência entre os filósofos iluministas. Assim, Canguilhem explicará esse declínio por uma modificação ocorrida no campo das inovações técnicas que, por sua vez, ensejará a formalização de um outro conceito científico o qual, por fim, sofrerá empréstimos e generalizações por certas teorias sociais e filosóficas. Leiamos com atenção estas linhas:

Antes que o princípio dito de Carnot-Clausius tenha identificado a mudança num sistema fechado a uma degradação energética, antes que filósofos e literatos tenham assimilado, para fins de premonição triste, os conceitos fundamentais da termodinâmica, a decepção gritante – na ordem política e social – das esperanças globalmente reunidas na crença no progresso havia encontrado suas causas e suas razões numa nova configuração sócio-técnica e cultural.¹³

O princípio de Carnot-Clausius é a 2ª lei da termodinâmica, o princípio de entropia. Canguilhem quer notar que, anterior à formalização científica desse novo princípio, que só ocorreria em meados do século XIX, houve modificações sociais e

¹⁰ *Ibid.*, p. 1073.

¹¹ *Ibid.*, p. 1073.

¹² *Ibid.*, p. 1074.

¹³ *Ibid.*, p. 1074.

políticas, bem como novidades técnicas, que a ensinaram. Com efeito, a invenção e o aperfeiçoamento da máquina a vapor é que modificaria profundamente a percepção sobre o progresso, sendo um dos acontecimentos decisivos para a Revolução Industrial. Assim, o autor pode considerar como anacrônico que alguém como Victor Hugo tenha escrito, em 1862, que o progresso marcharia irreversivelmente rumo à solução de todos os problemas. Isso porque, no século da Revolução Industrial, o símbolo do progresso já não deveria ser mais a luz (uma constante cosmológica), mas sim o calor (extinguível e, portanto, sujeito à entropia): “Mas, à diferença da luz, cuja emissão contínua é tida como garantida pela estabilidade do sistema solar, o calor, produzido como instrumento industrial, depende de reservas não renováveis de combustíveis terrestres”¹⁴. Canguilhem interpreta essa mutação histórica como uma verdadeira “mudança qualitativa da condição humana”¹⁵, que foi motivada primeiramente por inovações técnicas, as quais conheceriam uma formalização científica e que, apenas posteriormente, é que poderiam conhecer suas degenerações em ideologias científicas.

Em seguida, há uma segunda seção nesse texto, dividida em cinco partes, em que Canguilhem se propõe a rastrear “a origem, a lei de sucessão dos estados, os instrumentos e procedimentos de difusão, a trajetória e a direção do movimento, os obstáculos e os riscos”¹⁶ dessa ideia de progresso. Em auxílio à sua explicação da precedência das técnicas sobre as teorias, tanto científicas como ideológicas, Canguilhem evoca seu colega Raymond Aron. Desde a década de 1930, a tese complementar de Aron sobre a história havia atraído Canguilhem por ter minado as pretensões de objetividade científica de uma ciência histórica. Na querela aberta contra os althusserianos em seu último livro (*Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*), Canguilhem se posicionava contra os empréstimos feitos à sua epistemologia com a finalidade de fundamentar um materialismo histórico renovado. Agora, o autor se serve do conceito formulado por Aron de “surpresa técnica”¹⁷ para, assimilando-o ao de “ruptura epistemológica” bachelardiano, atestar novamente a imprevisibilidade do desenvolvimento histórico, arredio a uma assimilação científica. Com isso, ele quis mostrar que a originalidade técnica, seja a da máquina a vapor, seja a da bomba atômica que desintegrou Hiroshima,

¹⁴ *Ibid.*, p. 1074-1075.

¹⁵ *Ibid.*, p. 1076.

¹⁶ *Ibid.*, p. 1076.

¹⁷ Cf. ARON, Raymond. [1951] *Les Guerres en chaîne*. Cap. 1, “La surprise technique”, Paris, Gallimard, 1951. (*apud Ibid.*, p. 1083n).

sempre foram anteriores às tentativas (estas necessariamente fracassadas) de formalização científica de uma ciência histórica. É como diz o autor:

Assim, a experiência adquirida da imprevisibilidade dos efeitos políticos e sociais de uma invenção técnica, transcendendo os que decorriam das invenções anteriores na mesma família tecnológica, autoriza a ter a noção aroniana de surpresa técnica por homóloga, em história política e social, da noção bachelardiana de ruptura epistemológica em história das ciências.¹⁸

Noutra chave, os filósofos iluministas estiveram tão seguros de que o progresso era garantido por uma lei natural cosmológica que acabaram por identificar o movimento solar ao próprio movimento do desenvolvimento desse germe de perfectibilidade humana. Condorcet (o autor mais citado nesse texto) teria dito, por exemplo, que a Revolução progrediria do Ocidente para o Oriente; Hugo, na citação com que se iniciava o texto, falava numa fusão final entre Leste e Oeste: “O traçado desse itinerário geográfico das Luzes, imagem da história do progresso, sobreviveu por muito tempo entre aqueles que o conceberam”¹⁹. Mas o que a Revolução Industrial trouxe consigo, no campo das técnicas, foi também a possibilidade da comprovação científica do princípio de entropia, o que fez com que a ideia de progresso conhecesse um declínio. Doravante, o otimismo histórico seria afetado por uma outra comprovação, tão científica quanto a lei da conservação de energia: “Sabemos, hoje, melhor do que no século XIX, da importância daquilo que a ciência física da época teve de reconhecer: ao lado do princípio de conservação, um princípio de desigualdade ou de degradação, regendo as transformações irreversíveis”²⁰.

Isso resulta, como acabamos de observar, de alterações qualitativas referentes às inovações técnicas. Logo surgiria a formalização desse princípio, sendo acompanhada de suas degenerações ideológicas. Assim, baseando-se no princípio de entropia, surgiriam teorias filosóficas e sociais sobre a progressiva espoliação do homem pelo homem em decorrência de uma lei da natureza, teorias econômicas explicando a escassez do alimento, tendo inclusive servido para fundamentar certas teorias dos valores e mesmo princípios em lógica e teoria do conhecimento²¹. Todavia, Canguilhem insiste sobretudo nessa cisão qualitativa operada entre duas formas sociais e políticas que têm seus

¹⁸ *Ibid.*, p. 1083

¹⁹ *Ibid.*, p. 1084.

²⁰ *Ibid.*, p. 1086.

²¹ *Ibid.*, p. 1087-1088. Como exemplos, Canguilhem cita: Marx e o materialismo dialético; Wilhelm Ostwald e sua teoria dos valores, Richard Avenarius e Ernst Mach, que exerceram influência sobre o empirismo lógico do Círculo de Viena.

correlatos científicos e ideológicos: a primeira baseava-se na unidade e na constância da luz; esta outra se baseará na inconstância e na escassez do calor. E numa terceira e última parte, o texto vai se posicionar com relação a uma discussão em que são evocadas as teorias de Lévi-Strauss, Sartre, Raymond Aron, Marx e Freud. Lévi-Strauss, que Canguilhem já evocara ao final do primeiro ensaio de suas *Nouvelles réflexions sur le normal et le pathologique*, é novamente citado como alguém que teria compreendido em que sentido o princípio de entropia deve nos auxiliar a melhor formular os problemas em matéria de teoria social. Canguilhem lembrará de alguns textos em que o antropólogo compara as sociedades ditas primitivas com as civilizadas marcando como sendo a diferença entre elas o fato de as primeiras apresentarem melhores soluções em sua resistência à aceleração da entropia do que as segundas. Com o que concorda Canguilhem:

A civilização, tomada em seu conjunto, é um mecanismo de complexidade prodigiosa cuja função é de aumentar a entropia. Num certo sentido, as sociedades frias, de história repetitiva, são menos agentes da decadência que as sociedades quentes, de história cumulativa, cuja atividade supõe desigualdades de nível considerável.²²

Embora se possa discutir se não haveria um etnocentrismo velado em Lévi-Strauss, cremos que os desenvolvimentos que sua antropologia tem suscitado atualmente especialmente em discípulos “dissidentes” como Eduardo Viveiros de Castro tende a dar razão a Canguilhem neste ponto. Se, por um lado, não podemos mais falar em “progresso” no sentido iluminista, por outro, nossa modernidade ainda se cinge a um questionamento sobre o que se fez de sua herança. O que ocorre é que o próprio conceito de progresso mudou. E Canguilhem reabrirá, nas conclusões finais de seu texto, a querela de Sartre contra Lévi-Strauss, tomando o lado deste contra aquele, por considerar que a ideia de progresso subjacente ao materialismo dialético antes acelera do que contribui para diminuir a entropia:

O progresso consiste doravante, para os marxistas, em converter à concepção revolucionária do progresso as sociedades que foram abandonadas ao seu primitivismo, quando elas não foram colonizadas, isto é, exploradas em nome da civilização. A nova ideia “prática” do progresso se afirma nos fatos, se produz na história, e curiosamente se propaga de novo segundo a trajetória do Leste para o Oeste. O Sol progressista se levanta sempre no Oriente, ele se desloca de Moscou a Cuba.²³

²² *Ibid.*, p. 1090.

²³ *Ibid.*, p. 1091.

Contudo, a decadência da ideia de progresso não pode empalidecer uma outra imagem do progresso a surgir, não mais assimilada à *Aufklärung*. Se as Luzes estavam para o século XVIII assim como a entropia esteve para o século XIX, Canguilhem reconhece como sendo a tarefa do século XX tomar consciência do juízo crítico que o século XIX fez – sem se dar conta – sobre o século XVIII. Pois, ao desenvolver as condições técnicas que tornaram possível a comprovação da 2ª lei da termodinâmica, o século XIX denunciou os poderes ilimitados que os filósofos das Luzes reconheciam ao progresso. Porém, isso só se pôde saber com a distância de mais um século. Doravante, o que se deve atingir, não sendo mais o desenvolvimento da perfectibilidade em germe na natureza humana, só poderá ser, então, o aumento das condições de *resistência* à entropia. O último autor citado por Canguilhem nesse texto é Freud (e ao seu lado também os nomes de Lacan e de Laplanche). É que Freud “incorporou à sua teoria das pulsões”, diz Canguilhem, “conceitos emprestados à energética do século XIX”.²⁴ A mesma teoria das pulsões em Freud era lembrada também ao final do artigo-verbete “Vie” (1972), que se encerrava com a evocação do conceito de pulsão de morte freudiano ao afirmar-se que “o vivente é um sistema em desequilíbrio incessantemente compensado por empréstimos do exterior” e que “a vida está em tensão com o meio inerte”²⁵.

Um empréstimo pertinente a tal aspecto da filosofia de Canguilhem, sensível a esta convergência para com a psicanálise e, através dela, para com a tradição da *Teoria crítica da sociedade* pode ser encontrado no recente *Circuito dos afetos*, de Vladimir Safatle. Ao propor uma “nova abordagem clínica”²⁶ da sociedade a partir dos resultados colhidos à psicanálise, Safatle contribui para a crítica do modo como circulam os afetos nas sociedades contemporâneas de capitalismo avançado (entre eles os que produzem patologias psíquicas como sobretudo a depressão), em consonância às análises de Canguilhem a respeito do advento da sociedade industrial e do mundo do trabalho patologizado por ela criado. O conceito canguilhemiano de “ideologia científica” também pode encontrar seu correlato na obra de Safatle quando afirma: “Capacidade de enfrentar riscos, flexibilização, maleabilidade, desterritorialização resultante de processos infinitos de reengenharia, todos esses valores compõem atualmente um novo núcleo ideológico”²⁷.

²⁴ *Ibid.*, p. 1093.

²⁵ CANGUILHEM, Georges [1972] “Vie”. IN: *Œuvres Complètes, vol. V: histoire des sciences, épistémologie, commémorations (1966-1995)*. Paris: Vrin, 2018, p. 606.

²⁶ SAFATLE, Vladimir [2015] *O circuito dos afetos*, p. 201.

²⁷ *Ibid.*, p. 183.

Aliás, a produção desse encontro que pode parecer à primeira vista inusitado entre a tradição teórico-crítica de matriz dialética e a tradição histórico-crítica herdeira da epistemologia francesa foi o próprio autor quem disse ser, para ele, uma preocupação fundamental: “uma das tarefas filosóficas de nossa época”, afirma Safatle, “é mostrar a produtividade que se abre a partir do momento que conseguimos criar um campo de relações entre o pensamento francês contemporâneo e o pensamento alemão contemporâneo de inspiração dialética”²⁸.

Com efeito, pensamos que Georges Canguilhem talvez seja um dos autores da tradição epistemológica francesa que mais se aproximam de certos resultados de pesquisas efetuadas por autores da tradição alemã, como Adorno, Horkheimer ou Walter Benjamin, a quem ele contudo nunca recorreu. Até onde pudemos tomar conhecimento, o único autor vinculado à Escola de Frankfurt que Canguilhem citou em sua obra foi Habermas, no artigo “La décadence de l’idée de progrès” (1987). Porém, embora se trate de Habermas, e não de um dos autores da primeira geração, o texto citado por Canguilhem que compõe a coletânea *Técnica e ciência como ideologia*, publicada ainda na década de 1960, é anterior ao desenvolvimento da teoria do agir comunicativo, e mesmo ao *Discurso filosófico da modernidade*, época em que Habermas passaria a assumir uma postura mais crítica com relação aos frankfurtianos da primeira geração. Como já observamos, este artigo dialoga com os textos finais de Foucault, onde já se buscava aproximar as duas tradições como sendo ambas herdeiras da *Aufklärung*. Foi Foucault mesmo quem disse: “é essa forma de filosofia que, de Hegel à Escola de Frankfurt, passando por Nietzsche e Max Weber, fundou uma forma de reflexão na qual eu tentei trabalhar”²⁹. E ele chegou mesmo a traçar uma filiação do que seria, para ele, o correspondente alemão da epistemologia histórica francesa na herança da resposta iluminista kantiana, tendo como ponto de chegada a Escola de Frankfurt: “Kant, Fichte, Hegel, Nietzsche, Max Weber, Husserl, Heidegger, a Escola de Frankfurt”³⁰. E, no seu derradeiro texto, em homenagem a Canguilhem, Foucault ainda dirá: “Se tivéssemos de buscar fora da França algo que corresponde ao trabalho de Koyré, de Bachelard, de Cavailles e de Canguilhem, seria sem dúvida do lado da Escola de Frankfurt que o encontraríamos”³¹. No entanto, há certas

²⁸ SAFATLE, Vladimir [2015] “Entrevista”. IN: *Ipseitas*, São Carlos, vol. 1, n. 2, jul-dez, 2015, p. 13.

²⁹ FOUCAULT, Michel [1983] “Qu’est-ce que les Lumières?”. IN: *Dits et écrits*, vol. II. Paris : Gallimard, p. 1507.

³⁰ FOUCAULT, Michel [1982] “La technologie politique des individus”. IN: _____. *Dits et écrits II*. Paris : Gallimard, p. 1633.

³¹ FOUCAULT, Michel [1985] “La vie, l’expérience et la science”. IN: *Dits et écrits II*. Paris: Gallimard, p. 1586. Não exageremos, todavia, essa aproximação. Foucault também não deixará de notar suas

diferenças entre as duas tradições que também merecem ser um pouco melhor exploradas. E esta incitação à psicanálise nos traz à obra daquele que Canguilhem havia feito seu mestre, o autor que concebera o progresso das ciências, não enquanto *esclarecimento pela luz*, mas enquanto *sublimação do fogo*. Lembremos que, para Bachelard, não há verdade primeira, só há erros primeiros. Com efeito, Bachelard poderá nos trazer de volta a Canguilhem para que respondamos a uma pergunta que manteremos por enquanto em suspenso.

A psicanálise bachelardiana: um certo uso de Nietzsche

É verdade que há pouquíssimas referências a Freud na obra de Bachelard³². E essa liberdade com relação à psicanálise está indicada, conforme nota Canguilhem, na própria opção pelo artigo indefinido “à *une psychanalyse*”, e não “à *la psychanalyse*”, contido no subtítulo de uma de suas principais obras. Ao justificar tal liberdade, Canguilhem afirmava que ela se fazia por conta de certa modificação que seria produzida em alguns conceitos fundamentais da psicanálise freudiana. Em lugar da noção de *sublimação*, por exemplo, tendo Bachelard substituído o termo freudiano *libido* pelo termo junguiano *interesse psíquico*, isso iria afetar também a condição do *objeto* visado pelo sujeito:

O objeto freudiano é uma meta de satisfação visada pela pulsão subjetiva. O objeto bachelardiano é o termo de um progresso de insatisfação crítica face aos obstáculos da utilidade, da facilidade, do elã suscitado por “valores sensíveis primitivos” [*La formation de l'esprit scientifique*, p. 15].³³

No caminho que conduz à superação dos obstáculos, Bachelard invocará a necessidade de uma “vigilância epistemológica”, conceito com que reformulará o *supereu* freudiano. Sempre segundo Canguilhem, tais retificações derivam, em Bachelard, de uma espécie de equivalência entre psicanálise e processo de normalização científica. E sendo

divergências para com a Escola de Frankfurt, seja por sua concepção demasiado tradicional de sujeito, seja por sua concepção totalizante de história (FOUCAULT, Michel [1980] “Entretien avec Michel Foucault”. IN: *Dits et écrits II*. Paris: Gallimard, p. 893-894).

³² Como observa Canguilhem, há uma única em *La formation de l'esprit scientifique* – que traz como subtítulo “*Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*” – e feita de empréstimo à obra de R. e Y. Allendy. Já em *La psychanalyse du feu*, Bachelard se limita a citar discípulos dissidentes de Freud, como Jung (de quem se sente mais próximo), Marie Bonaparte, e em outras obras Otto Rank e Ernest Jones. Apenas em *Le rationalisme appliqué* (no capítulo “La surveillance intellectuelle de soi”), é que Bachelard cita e analisa um pouco mais longamente uma referência de *O sonho e o ocultismo*, um dos últimos textos de Freud (Cf. CANGUILHEM, Georges [1984] “Gaston Bachelard, psychanalyste dans la cité scientifique?”. IN: *Œuvres Complètes, vol. V: histoire des sciences, épistémologie, commémorations (1966-1995)*. Paris: Vrin, 2018, p. 992).

³³ *Ibid.*, p. 993.

o progresso do conhecimento científico compreendido como uma espécie de *cura*, ele será o resultado de uma terapia externa a ser realizada através do ingresso na *cidade científica*: “A psicanálise do conhecimento se prolonga em pedagogia”³⁴. Já sabemos em que medida a apropriação por Canguilhem reconfigurou a epistemologia bachelardiana. Cabe investigar, por fim, como essa *psicanálise do fogo* pode ter sido convertida numa *pedagogia da cura*. Desde seus primeiros trabalhos, Bachelard já atestava haver um hiato intransponível entre o conhecimento racional, a ser constituído segundo critérios científicos, e “a irracionalidade fundamental do dado”³⁵. Isso dará lugar a um *estilo de pensamento* que compreende o valor e o sentido das pretensões científicas, não em seu ponto de partida ou de chegada, mas em seu devir. Como nota Hyppolite, trata-se de “um tipo novo de compreensão, uma forma nova de racionalidade, que não tem seu fundamento nem numa evidência primeira, nem num fato, mas que conquista esse fundamento em seu próprio devir”³⁶. Há, com efeito, um *devir racionalista*, em Bachelard, sintetizado numa frase à qual Canguilhem gostava de se referir: “*Racionalistas? Estamos nos esforçando para nos tornarmos...*”³⁷. Nesse devir, o conhecimento se constrói no sentido de uma aproximação ao real, o que não quer dizer que o conhecimento aproximado gire em torno de uma coisa-em-si: “A objetividade conquistada”, diz outra vez Hyppolite, “é apenas a perspectiva das ideias que se retificam

³⁴ *Ibid.*, p. 996. Surpreendentemente, Canguilhem prossegue marcando uma diferença mais radical entre Bachelard e Freud, afirmando não haver uma “pedagogia freudiana. A meta da psicanálise [freudiana] é ajudar o *eu*, preso entre o *isso* e o *supereu*, a se reconhecer e a se aceitar, não a se superar” (*Ibid.*, p. 996). O que levará Canguilhem a afirmar, ainda, que “não há na metapsicologia freudiana como fundar uma dialética” (*Ibid.*, p. 996).

³⁵ BACHELARD, Gaston [1927] *Essai sur la connaissance approchée*. Paris : 3ª ed. Paris: Vrin, 1969, p. 160.

³⁶ HYPOLITE, Jean [1964] “L'épistémologie de G. Bachelard”. IN: *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*. Vol. 17, N° 1 (jan-mar, 1964), p. 4.

³⁷ BACHELARD, Gaston [1941] *L'eau et les rêves*. Paris: José Corti, 1942, p. 10. Tal frase vem antecedida do seguinte: “Pode-se estranhar que um filósofo racionalista dedique tanta atenção a ilusões e erros e que sinta incessantemente a necessidade de representar os valores racionais e as imagens claras como retificações de dados falsos. Na verdade, não vemos a menor solidez numa racionalidade natural, imediata, elementar. Não nos instalamos de chofre no conhecimento racional; não oferecemos de imediato a justa perspectiva das imagens fundamentais” (*Ibid.*, p. 10). A citação dessa frase por Canguilhem aparece, pela primeira vez, em: “Note sur la situation faite en France à la philosophie biologique” [1947] IN: CANGUILHEM, Georges; *Œuvres Complètes, vol. IV: résistance, philosophie biologique et histoire des sciences (1940-1965)*. Paris: Vrin, 2015, p. 320. Como nos informa Braunstein, é depois da publicação desse texto que Canguilhem passará a citar com mais frequência a obra de Bachelard, que ele já conhecia desde pelo menos meados dos anos 1930: “Bachelard não havia sido citado até aqui [até antes da “Note sur la situation...”, de 1947] senão, muito brevemente, três vezes: uma vez na discussão que se seguiu à comunicação de Parodi à Société toulousaine de philosophie em 29/01/1938, uma vez na resenha do livro de P.-M. Schuhl sobre o maquinismo e, enfim, duas vezes no texto e três vezes em nota no *Traité de logique et de morale*” (BRAUNSTEIN, Jean-François [2011] “À la découverte d'un « Canguilhem perdu »”. IN: CANGUILHEM, Georges; *Œuvres Complètes, vol. I: écrits philosophiques et politiques, 1926-1939*. Paris: Vrin, 2011, p. 136n). Ainda sobre as recorrências explícitas a Bachelard no *opus* canguilhemiano, ver especialmente: LIMOGES, Camille [2015] “Introduction”. IN: *Ibid.*, p. 40n.

sem cessar, e essa retificação é uma modificação da própria inteligência”³⁸. A exigência de uma *dialética* entre intuição imediata – concernente à imaginação, ao sonho, ao devaneio, matérias-primas da poesia – e racionalidade em construção é o que torna a epistemologia bachelardiana tão original e fecunda, e ao mesmo tempo tão incompreendida.

Pois, uma vez que “a retidão da razão não é congênita”³⁹, esta retidão só pode advir de um longo e doloroso processo de retificação das intuições primeiras. É justamente a recusa de um compromisso prévio com uma linguagem constituída como a condição lógica do pensamento racional que fez com que Bachelard permanecesse, por muito tempo, à margem das discussões epistemológicas empreendidas fora de seu país. Notadamente no mundo anglófono, suas pesquisas no âmbito da imaginação cósmica e da poesia tiveram uma aceitação muito anterior às suas obras epistemológicas, como observa novamente Canguilhem, que também diria, noutra ocasião⁴⁰, que o homem do *poema* e do *teorema* não era o homem do *sistema*, não havendo “solução ontológica” na obra de Bachelard:

É que essa filosofia não tem nada que possa seduzir, notadamente no mundo anglo-saxão, inteligências habituadas às operações sem dor do neopositivismo. [...] A axiomatização das teorias não é o ato, mas a lassidão do pensamento científico. “O racionalismo dialético não pode ser automático e não pode ser de inspiração lógica” (*L’engagement rationaliste*, p. 53). Na insistência que põe Bachelard em demonstrar que as matemáticas não são, para o físico, uma linguagem, mas um pensamento, um operador de inteligibilidade, é preciso ver um dos sintomas de sua aversão por toda forma de epistemologia que situa sobre o plano da linguagem a problemática do conhecimento.⁴¹

Nesse sentido, Canguilhem pôde designar três axiomas referentes à epistemologia bachelardiana⁴², os quais foram reformulados na construção que fará de sua própria epistemologia: 1) o do *Primado teórico do erro*; 2) o da *Depreciação especulativa da intuição*; 3) e o da *Posição do objeto como perspectiva das ideias*. De acordo com este primeiro axioma: “A primeira e mais essencial função da atividade do sujeito é errar.

³⁸ HYPOLITE, Jean [1964] “L’*épistémologie* de G. Bachelard”. IN : *Revue d’histoire des sciences et de leurs applications*. Vol. 17, N° 1 (jan-mar, 1964), p. 4.

³⁹ BACHELARD, Gaston [1951] *L’activité rationaliste de la physique contemporaine*. 2a ed. Paris: PUF, 1965, p. 13.

⁴⁰ CANGUILHEM, Georges [1986] “Préface [à Gaston Bachelard: *L’homme du poème et du théorème*]”. IN: *Œuvres Complètes, vol. V: histoire des sciences, épistémologie, commémorations (1966-1995)*. Paris: Vrin, 2018, p. 1049-1051.

⁴¹ CANGUILHEM, Georges: [1974] “Gaston Bachelard”. IN: *Œuvres Complètes, vol. V: histoire des sciences, épistémologie, commémorations (1966-1995)*. Paris: Vrin, 2018, p. 628.

⁴² CANGUILHEM, Georges: [1957] “Sur une *épistémologie* concordataire”. IN: *Œuvres Complètes, vol. IV: résistance, philosophie biologique et histoire des sciences (1940-1965)*. Paris: Vrin, 2015, p. 732.

Quanto mais complexo for seu erro, mais rica será sua experiência [...] Não existe verdade *primeira*. Só existem erros *primeiros*”⁴³. Canguilhem observa que o termo “verdade” aparece no singular, enquanto os “erros” estão no plural. Isso significa que não se pode nunca aceder a uma verdade única, seja ela postulada como estando no início da construção do conhecimento, objeto de uma meditação que possa deduzi-la seguramente, seja situada como finalidade teleológica a ser conquistada pelo exercício da razão científica. É sempre no devir de uma experiência (não mais compreendida no sentido que lhes atribuíam os empiristas) que os erros serão retificados. Isso também implica que o sujeito não pode estar na origem do conhecimento, uma vez que, segundo esse conceito renovado de “experiência” (a experiência racionalista de retificação dos erros vivida pela inteligência) o sujeito é profundamente transformado. Citemos Bachelard:

Mas como crer que conhecimentos tão *racionalmente* novos, que conhecimentos que reclamam sem cessar um alargamento e uma reforma da racionalidade, não determinem modificações psicológicas radicais? A nossos olhos, uma ontogênese, do lado do sujeito, deve corresponder à potência objetivamente criadora da cultura científica. E se levarmos em conta o caráter *constituído* do sujeito que toma consciência de sua atividade racional, veremos que não se pode acusar de “psicologismo” uma doutrina de cultura que visa as *normalidades* do pensamento científico.⁴⁴

Mas os erros a serem retificados pela experiência científica não terão o mesmo valor do ponto de vista da ciência atual, isto é, da ciência retificada. É nesse sentido que Bachelard estabelece uma cisão entre duas histórias científicas: uma *história caduca* e uma *história sancionada*. Em *La formation de l'esprit scientifique* (1938), obra que o tornará célebre (ao menos na França) pela introdução do conceito, já esboçado desde seus estudos inaugurais, de “obstáculo epistemológico”, Bachelard definia o papel da *história* na epistemologia dizendo: “A história, por princípio, é hostil a todo juízo normativo. É no entanto necessário colocar-se num ponto de vista normativo, se houver a intenção de julgar a eficácia de um pensamento”⁴⁵. Segundo esse princípio da recorrência, deve-se julgar, a partir de um critério de valor racionalmente definido a partir de uma teoria científica atual, aquilo que constitui a história dessa ciência. “O epistemólogo deve, portanto, fazer uma escolha nos documentos coligidos pelo historiador. Deve julgá-los da

⁴³ BACHELARD, Gaston [1934-1935] “Idealismo discursivo”. IN: *Estudos*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008, p. 79.

⁴⁴ BACHELARD, Gaston [1951] *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*. 2a ed. Paris: PUF, 1965, p. 3.

⁴⁵ BACHELARD, Gaston [1938] *A formação do espírito científico*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996, p. 21.

perspectiva da razão, e até da perspectiva da razão evoluída, porque é com as luzes atuais que podemos julgar com plenitude os erros do passado espiritual”⁴⁶. Ao fazê-lo, o epistemólogo pode identificar apenas aquilo que deverá instruí-lo na reconstituição da história de uma ciência, excluindo de sua análise tudo o que não interesse a esse propósito. E é nesse ponto que Bachelard se aproxima do ensinamento de Nietzsche⁴⁷ na *Segunda extemporânea*, à qual ele mesmo alude:

O ponto de vista moderno determina então uma nova perspectiva sobre a história das ciências, perspectiva que põe o problema da eficácia *atual* dessa história das ciências na cultura científica. Trata-se, com efeito, de mostrar a ação de uma história julgada, de uma história que se coloca o dever de distinguir o erro e a verdade, o inerte e o ativo, o nocivo e o fecundo. De um modo geral, não podemos dizer que uma história *compreendida* não é mais a história *pura*? Em história das ciências, é preciso necessariamente compreender, mas também julgar. Ai, mais do que nunca, é verdadeira essa opinião nietzschiana: “Não é senão pela maior força do presente que deve ser interpretado o passado” [NIETZSCHE, F. [1873] *Seconde considération intempetive*, ed. francesa, trad. Albert, p. 193]. A história dos impérios e dos povos tem por ideal, a justo título, a narrativa *objetiva* dos fatos; ela requer do historiador que *não julgue* e se o historiador impõe os valores de seu tempo à determinação dos valores dos tempos desaparecidos, nós o acusamos, com razão, de seguir o “mito do progresso”⁴⁸.

Ocorre, contudo, de esse juízo não poder ser feito de um ponto de vista exterior à própria história da ciência considerada, devendo ser-lhe intrínseco. E será a partir da história interna ao desenvolvimento das ciências que se deverá buscar o critério para a construção de uma nova filosofia, donde deriva uma assertiva que chocou, e ainda choca, tanto cientistas quanto filósofos: “A ciência cria com efeito uma filosofia”⁴⁹. E esse é um ponto em que Bachelard deverá se afastar de Nietzsche, havendo todavia outros pontos de encontro importantes quanto à questão da perspectiva do objeto de conhecimento, o seu terceiro axioma tal como descrito por Canguilhem, ao qual logo retornaremos. Quanto à sua reformulação da condenação à racionalidade científica por Nietzsche, invocando a possibilidade de aferição de um progresso intrínseco à ciência, ainda que considerado do ponto de vista de uma construção, Bachelard arrematará:

⁴⁶ *Ibid.*, p. 22.

⁴⁷ As referências a Nietzsche na obra de Bachelard são abundantes. Há um uso epistemológico, tal como o encontrado na citação aqui transcrita, mas é sobretudo nos seus “escritos noturnos” que o encontro com Nietzsche se faz mais presente, como por exemplo no capítulo: “Nietzsche et le psychisme ascensionnel”. IN: BACHELARD, Gaston [1943] *L’air et les songes*. Paris: José Corti, 1990, p. 146-185.

⁴⁸ BACHELARD, Gaston [1951] *L’activité rationaliste de la physique contemporaine*. 2a ed. Paris: PUF, 1965, p. 24.

⁴⁹ BACHELARD, Gaston [1934] *O novo espírito científico*. São Paulo: Abril, 1974, p. 250.

Mas eis aqui uma diferença evidente: para o pensamento científico, o progresso é demonstrado, ele é demonstrável, sua demonstração é mesmo um elemento pedagógico indispensável para o desenvolvimento da cultura científica. Dito de outro modo, o progresso é a própria dinâmica da cultura científica, e é essa dinâmica que a história das ciências deve descrever. Ela deve descrever julgando, valorizando, enlevando toda possibilidade a um retorno em direção a noções erradas.⁵⁰

O segundo axioma assim designado por Canguilhem em referência à epistemologia bachelardiana concerne à intuição, que deve ser destruída para dar lugar à construção racional do objeto das ciências. “A inteligência deve machucar”, diz Bachelard em seu estudo sobre *Lautréamont*: “A inteligência é uma garra que arranha escoriando”⁵¹. É assim que a inteligência supera os obstáculos epistemológicos. O pensamento de Bachelard, que se quer uma verdadeira pedagogia científica, propõe uma educação pela ciência e para a ciência, mas que se erija contra os saberes culturalmente sedimentados, contra as opiniões e também “contra a natureza”, no sentido que o empirismo e o realismo ingênuo a ela atribuíam. Pois para se instruir numa ciência nunca se inicia *ex nihil*; é sempre a partir de uma situação dada e já plenamente caracterizada que se pode começar uma construção científica, agindo sempre contra essa situação. Em Bachelard, portanto, de um certo modo, a ciência já será definida como *resistência* ao meio, às opiniões do senso comum, aos erros e aos obstáculos. E foi justamente essa substituição do “saber fechado e estático por um conhecimento aberto e dinâmico”⁵² que Bachelard atribuiu como sendo a tarefa de uma dialética do conhecimento. Essa postura anti-intuicionista o faz confrontar-se, não apenas com o bergsonismo⁵³, mas também com a fenomenologia das coisas comuns. Isso conduz ao que Canguilhem denominou como uma “epistemologia concordatária”, para a qual a construção da racionalidade, embora não esteja em contradição com a realidade imediata, será sempre fruto de uma construção social ou cultural erigida a partir dos efeitos dessa construção científica ela mesma. O objeto da ciência será a matéria tal como aparece ao olhar daqueles que pertencem à *cidade científica*, onde só terão direito de cidadania aqueles que acompanharem o processo pedagógico praticado por uma psicanálise do conhecimento objetivo.

⁵⁰ BACHELARD, Gaston [1951] *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*. 2a ed. Paris: PUF, 1965, p. 24-25.

⁵¹ BACHELARD, Gaston [1939] *Lautréamont*. Paris: José Corti, 1939, p. 185.

⁵² BACHELARD, Gaston [1938] *A formação do espírito científico*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996, p. 24.

⁵³ As relações entre Bergson e Bachelard foram abordadas atentamente pelos vários colaboradores da seguinte coletânea: WORMS, Frédéric; WUNENBURGER, Jean-Jacques, (dir.) [2008] *Bachelard et Bergson. Continuité et discontinuité? Une relation philosophique au coeur du XXe siècle en France*. Paris : PUF, 2008.

Desse modo, a epistemologia bachelardiana se afasta também do projeto de uma fenomenologia, já que a doutrina da ciência será compreendida como “uma doutrina da transformação correlativa do homem e das coisas”:

A fenomenologia não atinge o momento do racionalismo dos conceitos, o instante de nova consciência no qual o racionalismo repentinamente nega a história da aquisição das ideias para designar e organizar as ideias constitutivas. Desde que o pensamento científico toma consciência dessa tarefa de essencial reorganização do saber, a tendência a inscrever aí os dados históricos primitivos aparece como uma verdadeira desorganização. A tomada de consciência racionalista é portanto nitidamente uma nova consciência. Ela é uma consciência que julga seu saber e que quer transcender o pecado original do empirismo.⁵⁴

Havendo polaridade entre realismo e racionalismo, a ciência não sendo mera descrição ingênua da realidade, ela também *cria* realidades através dos instrumentos técnicos que são, para Bachelard, a encarnação de teoremas. Se é necessário criar um novo espaço ao qual corresponda um conceito retificado de matéria, será que esse espaço já existia lá desde antes da teoria ser criada? Ele não poderia estar lá desde sempre, pelo simples motivo que: “Não se encontra o espaço, é preciso sempre construí-lo”⁵⁵. E a matéria? Será que ela estaria desde sempre à espera para ser apreendida numa teoria científica? Claro que sempre houve a matéria, mas a experiência científica a modifica, a altera, e mesmo constrói realidades que não preexistiam a determinadas experiências: “O elétron existia antes do homem do século XX. Mas, antes do homem do século XX, o elétron não cantava. Ora, ele canta na lâmpada de três eletrodos”⁵⁶. E dizendo-o de um modo mais geral, num artigo em que expunha seu conceito de *fenomenotécnica*⁵⁷: “A ciência atômica contemporânea é mais que uma descrição de fenômenos: é uma produção

⁵⁴ BACHELARD, Gaston [1951] *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*. 2a ed. Paris: PUF, 1965, p. 2-3. Isso não exclui que Bachelard também se reaproxime da fenomenologia nas obras em que analisará o papel da imaginação da matéria, concernentes ao lado noturno de seu pensamento. Sobre as relações de Bachelard com a fenomenologia, ver: BARSOTTI, Bernard [2002] *Bachelard critique de Husserl: aux racines de la fracture épistémologie-phénoménologie*. Paris: L'Harmattan, 2002; e: VYDRA, Anton [2014] “Gaston Bachelard and his reactions to phenomenology”. IN: *Continental Philosophy Review*. Vol. 47, 2014, n° 1, pp. 45-58.

⁵⁵ BACHELARD, Gaston [1937] *A experiência do espaço na física contemporânea*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2010, p. 79.

⁵⁶ BACHELARD, Gaston [1938] *A formação do espírito científico*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996, p. 306.

⁵⁷ Sobre este conceito, que implica os desenvolvimentos científicos com a intervenção na realidade concreta, ver: RHEINBERGER, Hans-Jörg [2005] “Gaston Bachelard and the Notion of ‘Phenomenotechnique’”. IN: *Perspectives on Science*. Vol. 13, Issue, Fall, 2005.

de fenômenos. A Física matemática é mais que um pensamento abstrato: é um pensamento naturado”⁵⁸.

Qual será, então, o *objeto* das ciências nessa epistemologia? Com efeito, Bachelard definia o objeto da ciência, já em sua tese de 1927, como: “*a perspectiva das ideias*”⁵⁹. Já vimos que sua epistemologia se assume como pluralista. Não poderia haver nada mais coerente do que assumir também que o objeto, para além de ser um fato, deva ser uma perspectiva, só podendo adentrar o domínio da ciência por seu sentido revelado através de uma história. Mas essa não é a história da razão e de seus progressos. Como observa, mais uma vez, Canguilhem, ela é uma história de “*racionalismos regionais*” e diversos, coerentes às “*determinações dos fundamentos de um setor particular do saber*”⁶⁰ e que só podem integrar-se, mas não se reduzir à Ideia: “O racionalismo de Bachelard expulsa a Ideia em proveito da estrutura”⁶¹.

É essa bipolaridade que levará também essa imensa obra, que é a de Bachelard, a bifurcar-se em duas séries denominadas, em virtude de sua duplicidade, como “diurna” e “noturna”. Em 1938, Bachelard fez publicar *A formação do espírito científico* e *A psicanálise do fogo*. É comum considerar como um disparate que dois conjuntos de obras, com seus sucedâneos em domínios tão distintos quanto os da epistemologia e da psicologia do sonho ou do devaneio, se confundissem num mesmo e único nome de autor⁶². Porém, quem suprime um desses dois lados da filosofia de Bachelard arrisca nada compreender de um pensamento que afirma que o conhecimento só pode nascer de uma dupla exigência psicológica. Num desses dois livros, Bachelard afirmava: “A história do conhecimento científico é uma alternativa sempre renovada de empirismo e de

⁵⁸ BACHELARD, Gaston [1932] “Número e microfísica”. IN: _____. *Estudos*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008, p. 22. E também: “Ora, a coerência do saber provoca um aprofundamento da experiência a ponto de se poder dizer que há mais possibilidades na organização racional que na organização natural. Há mais substâncias químicas no laboratório que na natureza. Certos corpos químicos criados pelo homem são tão reais quanto a *Eneida* ou a *Divina comédia*. Sob certos aspectos, falar das fronteiras da Química é tão inútil quanto falar das fronteiras da Poesia” (BACHELARD, Gaston [1934] “Crítica preliminar do conceito de fronteira epistemológica”. IN: _____. *Estudos*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008, p. 74).

⁵⁹ BACHELARD, Gaston [1927] *Essai sur la connaissance approchée*. Paris: 3ª ed. Paris: Vrin, 1969, p. 246.

⁶⁰ CANGUILHEM, Georges [1963] “Dialectique et philosophie du non chez Gaston Bachelard”. IN: *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*. 7ª ed. Paris: Vrin, 2002, p. 213.

⁶¹ *Ibid.*, p. 214.

⁶² Apenas a título de menção, não seria despropositado lembrar que, também quanto a Foucault, é comum esquecer que 1963 foi o ano da publicação simultânea de *O nascimento da clínica* e *Raymond Roussel*, negligenciando-se, com a maior frequência, a função que as análises literárias exerceram em todo o devir histórico da arqueologia foucaultiana, desde *História da loucura*, e já mesmo antes, até pelo menos *As palavras e as coisas*, dando-se preferência à dimensão “epistemológica” da arqueologia, de onde se originam diversos mal-entendidos.

racionalismo. Essa alternativa é mais que um fato. É necessidade de dinamismo psicológico”⁶³. E, no outro: “Só se pode estudar o que primeiramente se sonhou. A ciência forma-se muito mais sobre um devaneio do que sobre uma experiência, e são necessárias muitas experiências para se apagarem as brumas do sonho”⁶⁴.

Novamente Canguilhem: “*un nietzschéen sans cartes*”

Não há como negar que Canguilhem perfilhe estes axiomas, tomando-os para si, embora não o faça sem “reexame” [*réexamen*], “emenda” [*amendement*] ou “mudança de via” [*aiguillage*]⁶⁵. Como esclarece D. Lecourt, tais palavras são escolhidas com cuidado:

O reexame [*réexamen*] supõe uma nova apreciação dos axiomas com respeito a seu domínio de aplicação; a emenda [*amendement*], palavra emprestada ao vocabulário agrícola, é a modificação no sentido de uma melhora (da fertilidade); a mudança de via [*aiguillage*], que provém do vocabulário industrial, remete a uma mudança de orientação, senão de destinação.⁶⁶

Os *erros* não serão mais erros do entendimento, intrínsecos à racionalidade científica, mas serão erros radicados na própria vida. A *não-ciência* será nuançada, passando a ser reconhecidos intermediários entre a *ciência* e a *anti-ciência* que serão designados como “ideologias científicas”, conceito que não teria sentido para Bachelard, e que também passam a ser objeto da investigação histórica. Além disso, o papel de avaliação da ciência sancionada não será mais conferido à própria ciência, e Canguilhem reabilitará o papel autônomo de uma *epistemologia*, campo distinto da ciência e que terá a prerrogativa de *valorá-la*, à custa de distanciar a *mera ciência* da *racionalidade*. Assim, uma função reflexiva à filosofia será resgatada. Para fazer essa valoração da ciência, a racionalidade só poderá examiná-la através de uma genealogia, por intermédio da qual Canguilhem reposicionará as relações entre epistemologia e história das ciências⁶⁷. Finalmente, Canguilhem eliminará de sua epistemologia o papel de uma *psicanálise* do conhecimento objetivo, por atentar contra a pretensão de objetividade da ciência:

⁶³ BACHELARD, Gaston [1938] *A formação do espírito científico*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996, p. 302.

⁶⁴ BACHELARD, Gaston [1938] *A psicanálise do fogo*. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 34.

⁶⁵ É no prefácio de *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie* que Canguilhem utiliza tais termos.

⁶⁶ LECOURT, Dominique [2008] *Georges Canguilhem*. Paris: PUF, 2008, p. 57.

⁶⁷ Cf. CANGUILHEM, Georges. IN: *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*. 7ª ed. Paris: Vrin, 2002, p. 200.

Mas uma tarefa que consiste, pela confissão de seu autor, em pesquisar, na psicanálise, obstáculos epistemológicos como as condições psicológicas do progresso da ciência, não oferece o risco de desqualificar a ciência em sua pretensão de objetividade?⁶⁸

Subsistirá, contudo, certa *polaridade*, traduzida em *polêmica*, ou *errância*, que será compreendida como própria ao vivente na sua relação com o meio (a racionalidade continuará a ser compreendida como resistência ao meio), o que exigirá um novo objeto de análise: não mais a natureza ou a matéria – cujo conhecimento poderia, e deveria, ser instruído pelo desenvolvimento do pensamento matemático – mas a vida. Ao fazê-lo, Canguilhem não apenas delimitará outra região de análise científica da qual se buscará fazer a epistemológica histórica (as ciências da vida, que igualmente tomará sempre em sua pluralidade coerente), mas o sentido e o valor do próprio conhecimento serão deslocados e transformados, passando a ter a filosofia a função da atividade, não mais apenas de um pluralismo epistemológico coerente, coerência extensível também às relações entre sonho e vigília, mas *sobretudo* de um “*pluralismo coerente dos valores*”⁶⁹.

Perguntemo-nos se essa *crítica da razão médica prática*, tal como Canguilhem denomina como tarefa de sua filosofia médico-biológica ao final de sua obra, restitui ou não o imperativo moral kantiano. Pois é neste ponto, finalmente, que Canguilhem reconhecerá a mais insuperável distância que quer manter para com Kant. No mesmo já comentado *O conflito das faculdades* (1798), Kant elencava a *medicina* entre as Faculdades superiores juntamente com a teologia e o direito – as Faculdades inferiores sendo a filosofia, as letras e as ciências. Todavia, ele hesitava em reconhecer total autonomia à técnica médica no que diz respeito à avaliação moral de sua prática, “renuncia[n]do a legitimar, em matéria de medicina”, escreve Canguilhem, “a superioridade da ousadia técnica sobre a confiança naturista”⁷⁰. Ora, um verdadeiro remanejamento dos conceitos kantianos só poderia ocorrer a partir de uma “revolução fisiológica”, ou “biológica”, que enfim destronaria do centro do saber o homem, essa “intromissão de um ser empírico” – como comenta outro ex-aluno de Canguilhem, desta

⁶⁸ CANGUILHEM, Georges [1963] “Dialectique et philosophie du non chez Gaston Bachelard”. IN: *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*. 7ª ed. Paris: Vrin, 2002, p. 216-217.

⁶⁹ CANGUILHEM, Georges [1953] “L'enseignement de la philosophie”. IN: *Œuvres Complètes, vol. IV: résistance, philosophie biologique et histoire des sciences (1940-1965)*. Paris: Vrin, 2015, p. 544.

⁷⁰ CANGUILHEM, Georges [1959] “Thérapeutique, expérimentation, responsabilité”. IN: *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*. 7ª ed. Paris: Vrin, 2002, p. 388.

vez Gérard Lebrun – “no campo da razão pura”⁷¹. Faltava completar a revolução copernicana, como nota ainda Lebrun, seguindo aqui o mestre Canguilhem de perto:

Foi dito que a revolução copernicana em fisiologia do movimento tinha consistido em renunciar ao dogma de que “um único princípio de comando e de controle de todos os movimentos devia dominar e subordinar a si todo o organismo” [CANGUILHEM, *Le concept de réflexe*, p. 127]: nesse sentido, a compreensão kantiana do organismo como totalidade unificada permanece pré-copernicana; ela não dissipa a aparência transcendental de que falava o Apêndice, pois sem cessar ela faz renascer a ideia de que um engenheiro *poderia* deter o segredo de fabricação e de que a vida é a decodificação defeituosa de uma mensagem em si muito simples.⁷²

E se, em seguida, Lebrun encontrar a solução kantiana para essa hesitação na unificação das diversas figuras da *reflexão*, que na 3ª *Crítica* passará a designar, não mais uma mera aplicação dos conceitos do entendimento aos conteúdos empíricos da intuição, mas sim um “princípio transcendental de unificação sistemática”⁷³, isso não exclui essa hesitação, apenas a desloca para outro nível. É o que Lebrun designará como a “estrutura aporética da coisa-em-si”, segundo a qual, dependendo da escolha entre dois fios condutores de análise complementares mas perfeitamente distintos, Kant poderia optar por, ora admitir uma via à apreensão da totalidade pela razão (caso da reflexão unificadora da 3ª *Crítica*), ora interditá-la no âmbito do conhecimento especulativo (como ocorria na 1ª *Crítica*)⁷⁴. A fim de evitar que tal hesitação se tornasse uma contradição, e permitindo a Kant desvincular – no juízo de gosto, por exemplo, e mais ainda no juízo de sublimidade – a reflexão da causa final, esta mesma causa final, no entanto, deverá ser restabelecida em outro domínio: não podendo encontrá-la no reino da natureza tal como compreendida

⁷¹ LEBRUN, Gérard. [1970] *Kant e o fim da metafísica*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 688. Sobre a hesitação de Kant em designar a autonomia do vivente perante a natureza, afirma ainda Lebrun: “Eis o momento em que arte e natureza estão desajustados. Como determinar essa finalidade espontânea que as inabilidades e os tateamentos da fabricação humana iluminam? A linguagem de Kant torna-se hesitante. Ele fala de uma ‘técnica da natureza’, como se quisesse assinalar que a técnica não é sempre sinônima de fabricação, e que o ‘intencional’ é apenas uma de suas espécies. Ele não opõe a finalidade própria às máquinas artificiais à dos ‘organismos’: como poderia fazê-lo, se essa palavra ainda não terminou sua virada semântica? [...] A natureza, diz ele ainda, não produz os corpos orgânicos mecanicamente, mas ‘tecnicamente, quer dizer, ao mesmo tempo como arte’ (XX, 217). Através desse vocabulário indeciso, desenha-se a dificuldade: como pensar os organismos como os produtos *de uma arte*, mas não como produtos *artificiais*?” (*Ibid.*, p. 343-344). Na sequência, Lebrun tenta demonstrar como, no entanto, as hesitações de Kant acabaram por lançar as bases para o desenvolvimento da biologia posterior: “Os §§ 64 e 65 da *K.U.* significam que ‘de uma vez por todas’ os jogos dos mecânicos vão ceder lugar ao trabalho sem prejuízo dos biólogos” (*Ibid.*, p. 348).

⁷² *Ibid.*, p. 358.

⁷³ *Ibid.*, p. 381.

⁷⁴ Ver, além do Capítulo X “A dissolução da finalidade técnica: b) a reflexão como método da filosofia” da obra que estamos a citar (*Ibid.*, p. 359-400), também o ensaio: LEBRUN, Gérard [1983] “A aporética da coisa em si”. IN: _____. *Sobre Kant*. São Paulo: EDUSP, Iluminuras, 1993.

pela razão teórica, Kant a restituirá enquanto norteadora da ação moral no âmbito prático da razão, o que o fará reintroduzir em sua filosofia crítica a ideia de Deus:

A noção de fim-supremo [...], Kant a subordina então à questão: Deus existe? Se *há* um fim supremo, ele só pode ser aquele que acaba de ser determinado; mas, *para que haja um*, é preciso ainda que exista um criador inteligente e que ele tenha obedecido a fins. Eis-nos então restituídos à teologia: o enigma do “*Vernunftwesen*” dá lugar à finitude “especificamente humana” de um “*Weltwesen*”⁷⁵.

E como “fazer inteira justiça a esse filósofo genuinamente cristão”⁷⁶ senão seguindo-o justamente na via em que ele mesmo abriu, mas para nos conduzirmos num sentido em que ele ainda hesitou? Isso se justifica na medida em que, como nota Thelma Lessa da Fonseca, “o próprio Nietzsche assume certa relação de continuidade entre ele e Kant, relação esta que [...] não dispensa o propósito de superar Kant”⁷⁷. Ora, a filosofia nietzschiana, ao postular uma *Umwertung aller werte* (transvaloração de todos os valores), inscreve-se no seio das preocupações da filosofia axiológica que Canguilhem herdava da *Wertphilosophie*⁷⁸. Se afirmamos que essa filosofia axiológica que Canguilhem já passava a construir desde meados da década de 1930 se dirigia *para além* do neokantismo, é por abandonar progressivamente sua perspectiva antropológico-teológica para abri-la a um verdadeiro pluralismo dos valores, interditando, em favor de uma *Ética*, as figuras da *Teodiceia* ou da *Razão na História*. É nesse sentido que ocorrerá uma convergência com a epistemologia bachelardiana, donde Canguilhem retirará a inspiração para imprimir coerência a seu pluralismo axiológico, com as diferenças que também já foram notadas. Assim, se Canguilhem mantém o vivente humano no ponto de partida da racionalidade científica que, por sua vez, tem sua possibilidade numa atividade técnica (a medicina) dirigida a um fim específico (a restituição à saúde e o restabelecimento da normatividade vital *no* homem, não uma normatividade aprioristicamente humana), ele o destitui, no entanto, de qualquer superioridade perante os demais viventes. Até mesmo a cura, concebida como finalidade da ação médica, e que

⁷⁵ *Ibid.*, p. 680-681.

⁷⁶ LEBRUN, Gérard [1974] “A *Terceira crítica* ou a teologia reencontrada”. IN: _____. *Sobre Kant*. São Paulo: EDUSP, Iluminuras, 1993 p. 92.

⁷⁷ FONSECA, Thelma Lessa da [2000] *Nietzsche e a auto-superação da crítica*. São Paulo: Humanitas, 2007, p. 17.

⁷⁸ Não será supérfluo lembrar como Deleuze (outro ex-aluno de Canguilhem) iniciava seu livro sobre Nietzsche: “O projeto mais geral de Nietzsche consiste nisso: introduzir, em filosofia, os conceitos de sentido e de valor” (DELEUZE, Gilles [1962] *Nietzsche et la philosophie*. 6a ed. Paris: PUF, 1983, p. 1).

deverá ser instruída por uma pedagogia (papel de uma *crítica da razão médica prática*), será doravante compreendida num sentido trágico:

Um dos últimos textos de F. Scott Fitzgerald, *Crack-up*, começa por essas palavras: “Toda vida é, bem entendido, um processo de demolição...”. O autor acrescenta, algumas linhas depois: “A marca de uma inteligência de primeiro plano é que ela é capaz de se fixar sobre duas ideias contraditórias, sem, no entanto, perder a possibilidade de funcionar. Deveríamos, por exemplo, poder compreender que as coisas são sem esperança e, contudo, estar decidido a mudá-las”. Aprender a curar é aprender a conhecer a contradição entre a esperança de um dia e o fracasso no final, sem dizer não à esperança de um dia. Inteligência ou simplicidade?⁷⁹

Essa compreensão trágica da saúde levará Canguilhem a confessar, um dia, a Michel Fichant: “*Je suis un nietzschéen sans cartes*”⁸⁰. Foi Nietzsche, com efeito, que disse um dia que “uma doutrina da saúde da vida coloca-se bem ao lado da ciência”⁸¹. Mas isso não significa, por outro lado, aceitar de Nietzsche todas as suas consequências. E foi numa publicação em homenagem a Hyppolite⁸² que Canguilhem melhor esclareceu sua relação com o autor da *Genealogia da moral*. Nesse texto – “De la science et de la contre-science” (1971) –, que é um de seus escritos mais densos e difíceis, ele concordava com Nietzsche a respeito de sua concepção de verdade, dizendo que “o verdadeiro não é uma pro-posição, mas uma pré-su-posição normativa”⁸³, os princípios lógicos exercendo um papel de “polícia” sobre a discursividade e a racionalidade. Assim, a lógica já ofereceria, de antemão, ao conhecimento a solução ontológica como compromisso inquestionável com a verdade. Contudo, Canguilhem irá tirar outras consequências dessa mesma censura à supremacia antecipadamente atribuída, pelo entendimento, à verdade. Dirá ele que a oposição entre verdade e erro pode acontecer em dois níveis distintos. O primeiro, o nível lógico, seria aquele em que os erros do entendimento seriam superados pela verdade. Era nesse nível que Nietzsche recusava-se ao “compromisso axiológico com a verdade”, compreendendo-a como um resquício de transcendência através do qual a modernidade reintroduziria sub-repticiamente na teoria do conhecimento o platonismo.

⁷⁹ CANGUILHEM, Georges [1978] “Une pédagogie de la guérison est-elle possible?”. IN: *Œuvres Complètes, vol. V: histoire des sciences, épistémologie, commémorations (1966-1995)*. Paris: Vrin, 2018, p. 814.

⁸⁰ FICHANT, Michel [1993] “Georges Canguilhem et l’idée de la philosophie”. IN: BALIBAR, Étienne *et al.* (org.) *Georges Canguilhem, Philosophe, historien des sciences. Georges Canguilhem: philosophe, historien des sciences. Actes du colloque (6-7-8 décembre 1990)*. Paris: Albin Michel, 1993, p. 48n.

⁸¹ NIETZSCHE, Friedrich [1873] *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, p. 96.

⁸² Foi nesta mesma coletânea que Foucault publicou o texto “Nietzsche, la généalogie et l’histoire”.

⁸³ CANGUILHEM, Georges [1971] “De la science et de la contre-science”. IN: *Œuvres Complètes, vol. V: histoire des sciences, épistémologie, commémorations (1966-1995)*. Paris: Vrin, 2018, p. 407.

Por esse diagnóstico, a ciência poderia parecer a Nietzsche como análoga ao ascetismo, consistindo num empobrecimento da vida⁸⁴.

Bachelard, como vimos, já censurava Nietzsche nesse ponto por não perceber a potência da racionalidade científica, em sua relação com a vida, desde que compreendida a partir de seu devir intrínseco enquanto superação de obstáculos. Canguilhem, por sua vez, irá situar sua crítica em outro nível – *o nível vital* – dizendo que a concepção da oposição entre verdade e erro, em Nietzsche, ainda estaria presa ao modelo cartesiano dos erros do entendimento. Mas – pergunta-se Canguilhem – e se o “erro” fosse compreendido, não apenas como o oposto racional da verdade, mas sobretudo como um “erro” (tanto no sentido de *errância* quanto no de acidente genético mutacional) da vida? Nesse caso, o erro estaria enraizado na vida como “o próprio do vivente” e a ciência, que tem a verdade como efeito necessário, poderia ser compreendida como mais um “erro” da vida. Isso é o que teria escapado a Nietzsche. E, tendo ficado preso à concepção cartesiana de erro – Descartes que, com isso, inviabilizaria a estética, como já era o juízo de Canguilhem desde a conferência de 1937 *Descartes et la technique* –, Nietzsche, por sua vez, inviabilizaria a ciência como teoria da aparência, mediante a qual se autoriza uma pedagogia do erro, e não uma busca pela essência. Retomando, pois, “os termos do problema”, como observa desta vez Guillaume Le Blanc, a filosofia de Canguilhem “os pensa em outra direção”⁸⁵. Contudo, situando sua “retificação” a Nietzsche no próprio domínio de Nietzsche (não mais no domínio cartesiano do entendimento, mas no domínio vital), a tese pela reabilitação da ciência por Canguilhem é também, mas num outro sentido, perfeitamente nietzschiana. A superação dos obstáculos patológicos da vida

⁸⁴ Comentando essa passagem do texto de Canguilhem sobre Nietzsche, ver: DEBRU, Claude [2004] *Georges Canguilhem: science et non-science*. Paris: Éditions Rue d’Ulm, 2004, p. 87.

⁸⁵ LE BLANC, Guillaume [2002] *La vie humaine: anthropologie et biologie chez Georges Canguilhem*. Paris: PUF, 2002, p. 280. Numa obra anterior, o mesmo autor esclarecia: “Ao colocar a ciência em perspectiva, Canguilhem foi conduzido a unir-se a certas posições de Nietzsche. A ciência, atividade do vivente, aparece como a tentativa do vivente humano de elaborar um mundo inteiramente controlado. Para Nietzsche, com efeito, a ciência substitui pela visão assustadora da vida a imagem de um mundo ordenado. A ciência produz assim, segundo Nietzsche, uma ficção universal destinada a simplificar, por um prisma lógico, a singularidade da natureza. Canguilhem é, desse ponto de vista, totalmente nietzschiano quando escreve: ‘A verdade é uma espécie de erro, no sentido de ilusão vital, sem o qual uma certa espécie de vivente, o homem, não poderia viver’ [“Science et contre-science”]. A conclusão que disso tira Canguilhem se volta, contudo, contra Nietzsche. Para Nietzsche, a ciência supõe uma potência de ficção tal que o vivente humano se volta contra a vida. Para Canguilhem, ao contrário, a ilusão que representa a verdade não é ilusória. Ela denota uma especificidade da vida humana, uma estratégia particular do vivente humano” (LE BLANC, Guillaume [1998] *Canguilhem et les normes*. Paris: PUF, 1998, p. 111-112). Quanto às relações entre Nietzsche e Canguilhem, ver também: CHERLONNEIX, Laurent [2008] “Après Nietzsche et Canguilhem”. IN: LARGEAUTL, Anne-Fagot *et all.* (dir.) *Philosophie et médecine : en hommage à Georges Canguilhem*. Paris: Vrin, 2008, p. 35-47; e DALED, Pierre [2008] “Santé, folie et vérité aux XIX e XX siècles: Nietzsche, Canguilhem et Foucault” IN: _____. (org.) *L’envers de la raison: autour de Canguilhem*. Paris: PUF, 2008, p. 115-140.

passa a ser a meta para um novo conceito de progresso; e a psicanálise do fogo se torna uma pedagogia da cura.

Recebido em 08/10/2019

Aprovado em 04/11/2020