

Pela mão de Heidegger e Lacan...

Ontologia e Imaginário em Eduardo Lourenço¹

Maria Manuel Baptista²

a Luís Machado de Abreu
e a Eduardo Prado Coelho

1 – Da Poesia e da Filosofia

Num texto de 1956, que nunca chegou a republicar em livro, intitulado «Filosofia e Sobrerrealismo», Eduardo Lourenço faz a recepção de uma obra de Ferdinand Alquié, com esse mesmo título, considerando que aquele trabalho «mostra até que ponto o conteúdo tradicional da palavra ‘filosofia’ adquiriu uma extensão e uma ambiguidade nas quais é útil e necessário que os amadores de ideias feitas meditem um pouco»³. E acrescenta: «essa contaminação outrora execrada entre a poesia e a filosofia não é uma novidade entre nós. Tudo nos encaminha nessa direcção e dos horizontes mais inesperados, vencendo o racionalismo de vistas curtas dos nossos ‘pensadores’ catalogados, surgiu uma reflexão complexa e audaciosa, disposta a tomar a sério essa forma ímpar de contacto com o mundo que é a criação poética. Há muito que fazer nesse sentido, mas é um excelente e prometedor sintoma verificar como os casos de Antero, de Pessoa e de Pascoaes impuseram a homens de formação diferente a mesma necessidade de aprofundar uma forma de expressão para a qual a distinção outrora

¹ Texto apresentado ao Congresso Internacional Eduardo Lourenço, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 6/7 de Outubro de 2008, organizado pelo Centro Nacional de Cultura.

² Professora e Investigadora do Centro de Línguas e Culturas da Universidade de Aveiro.

³ Eduardo Lourenço, “Filosofia e Sobrerrealismo” (1956/9/25), *O Comércio do Porto - Suplemento Cultura e Arte*, 1956, 25 de Setembro: 5

nítida entre filosofar e poetar é manifestamente precária»⁴.

Prevenindo ainda contra a perversão de muitos críticos que procuram constantemente encontrar ‘filosofemas’ nos versos mais esconsos, Eduardo Lourenço retorna por diversas vezes a esta questão a propósito das suas incursões pelas obras de Antero, Camões e Fernando Pessoa (para apenas citar algumas das obras que ao longo de mais de seis décadas suscitaram a sua particular atenção).

Ao analisar o lugar-comum que considera ser o platonismo o sistema filosófico que enforma a poesia camoniana, Eduardo Lourenço é peremptório: «(...) A Poesia – mesmo a desta idade amante do intelecto – não é feita de ideias»⁵. E remetendo-a, como sempre o faz, para o domínio do imaginário e das imagens, acrescenta: «Sob elas [as ideias] jaz o magma significativo das pulsões que nelas se mascaram, que na matéria mesma do poema – imagens e arquitectura – melhor se revelam e nos revelam o que *afinal* a excessiva claridade das ideias escondia»⁶. Afinal o ser do poema dispensa bem qualquer filosofema, por ele próprio ser já, na sua essência, propriamente filosofia⁷.

E esta mesma posição crítica encontramos-la sempre que se refere ao modo de entender a clássica filosofia sistemática. É o caso das suas reflexões sobre Antero, especificamente no texto «Antero e a Filosofia»⁸, onde critica o excesso de confiança que o poeta açoriano colocava num género de filosofia próprio do século XIX e que ele julgava poder vir a constituir-se como a resposta para os problemas do Sentido: «Se fracasso existe no projecto filosófico de Antero – fracasso sublime -, não resulta, no entanto, de ter pedido de mais, quer dizer, de ter dado como meta à sua especulação a noção tão expeditivamente falaciosa de Absoluto – nunca se pede de mais...-, mas de imaginar (...) que a *reflexão filosófica* era da ordem da *resposta*, do resultado, e não da *pergunta*»⁹.

Pelo contrário, onde Antero se torna o verdadeiro filósofo é quando «*pensa o que sente e sente o que pensa*. Oferecendo-se desarmado a uma palavra que não se reporta à verdade como discurso intencionalmente adequado ao real, interior ou exterior, mas à

⁴ Ibidem

⁵ Eduardo Lourenço, “Camões e a Visão Neoplatónica do Mundo” (1972/11), *Poesia e Metafísica - Camões, Antero, Pessoa*, Lisboa, Sá da Costa Editora, 1983: 51-67

⁶ Ibidem.

⁷ Cf Eduardo Lourenço, “Camões-Actéon (Para Um Reexame da Mitologia Cultural Portuguesa)” (1970/3), *Poesia e Metafísica - Camões, Antero, Pessoa*, Lisboa, Sá da Costa Editora, 1983: 11-30

⁸ Eduardo Lourenço, “Antero e a Filosofia ou A Filosofia de Antero” (1991/7/1), *A Noite Intacta. (I)recuperável Antero*, Vila do Conde, Centro de Estudos Anterianos, 2000: 81-102

⁹ Op.Cit.p.91

realidade mesma como objecto e matéria imaginária, é que Antero realmente *pensa*»¹⁰. Ou ainda «onde foi realmente *filósofo*, se por isso se entende o sujeito de uma experiência abissal, de uma vivência única, ao mesmo tempo de vida e de verbo, foi naquele domínio que, por pura carência de nomeação, chamamos poético»¹¹.

Num texto dos finais da década de 80, intitulado «Poesia e Filosofia em Fernando Pessoa»¹² Eduardo Lourenço discute precisamente a noção de ‘filosofia(s)’ de Pessoa recordando a este propósito a importância do ‘momento Caeiro’, mas também do menos conhecido heterónimo António Mora, para nos recordar que é necessário «aprender a não pensar, a desfazer-nos da claridade imaginária em que o chamado pensamento envolve as coisas»¹³. A análise da experiência existencial de *Fausto* condu-lo igualmente, a considerar que aquilo a que se pode chamar filosofia está aquém e além da tradicional concepção do sistema filosófico, tratando-se antes de uma sabedoria que nos ‘liberta da quimera do pensamento’¹⁴ e nos conduz a uma ‘desconfiança ontológica’ que só a criação de Caeiro permite salvar do niilismo¹⁵.

Ora, na avaliação filosófica e poética desta aventura maior de Pessoa, Lourenço produz algumas reflexões que nos parecem revelar igualmente o coração da sua própria proposta filosófica e que servem, em nosso entender de chave condutora para a compreensão do que há de filosófico (e que não exclui muitas outras vertentes do seu trabalho) na obra de Eduardo Lourenço: «Os juízos de valor que Pessoa formula acerca da sua criação – poesia ou prosa -, ou da dos outros, nunca têm a ver com aquilo que entendemos por «estética». Antes se relacionam com a ontologia, dado que não se trata de avaliar a respectiva carga de beleza mas o peso de ‘verdade’»¹⁶. Mas esta verdade, que em Pessoa se procura na figura poética de Caeiro, é ontologia e não gnoseologia pois, como acrescenta Lourenço, «o pensamento de Caeiro é um pensamento do não-pensamento. Não tem por objectivo dar-nos a ilusão de possuir a verdade, mas, precisamente, ao contrário, tirar-nos a ilusão de todas as ilusões, que consiste em acreditarmos que podemos conhecer a realidade, quando afinal (...) só podemos senti-

¹⁰ Eduardo Lourenço, “Antero e a Filosofia” (1991/9), *A Noite Intacta. (I)recuperável Antero*, Vila do Conde, Centro de Estudos Anterianos, 2000: 71-79

¹¹ Op. cit. p. 78

¹² Eduardo Lourenço, “Poesia e Filosofia em Pessoa” (1990), *O Lugar do Anjo - Ensaio Pessoa*, Lisboa, Gradiva, 2004: 53-70

¹³ Op.cit., p.57

¹⁴ Op. cit., p.65

¹⁵ Op. cit., p.67

¹⁶ Ibidem

la. Se existe uma filosofia em Caeiro é aquela que consiste em ser um revelador da Realidade (...)»¹⁷.

O estudo que aqui apresentamos procura precisamente compreender o modo como na obra de Lourenço, à semelhança da intuição-base de Pessoa, poesia e filosofia se cruzam, partindo de um conceito chave que em nosso entender as articulam e que é a noção de imaginário.

A tese de onde partimos é então a seguinte: só é possível compreender o topos filosófico da obra de Eduardo Lourenço, se se levar em conta a conaturalidade que toda a sua produção revela com a criação e o imaginário poéticos. Longe de se tratar somente de uma Estética, e embora não estejamos igualmente em face de uma clássica Metafísica ou de um saber filosófico em forma de sistema, a sua obra constitui um trabalho poético, que no caso da obra lourenciana é uma verdadeira Ontologia.

Ou, dito de uma outra forma e reflectindo (não por acaso) sobre a Saudade na Cultura Portuguesa, afirma Eduardo Lourenço: «É poeticamente que habitamos o mundo ou não o habitamos. Desejo, injunção ou calmo olhar sobre o fundo das coisas, a palavra de Hölderlin tão celebrada por Heidegger rediz a intemporal verdade de onde o saber não-poético nos expulsa. A tão simples e tão pouco clara situação humana que a Saudade resume em sua essencial revelação torna obscuríssima toda a linguagem diversa da Poesia»¹⁸.

2 - O imaginário em Eduardo Lourenço – De Bachelard a Durand

A reflexão de Eduardo Lourenço sobre a importância da arte, do artista, do imaginário e da criação na compreensão da realidade inicia-se já na década de 40 começando por lançar mão de Kant e Leibniz passando por Hegel e Croce.

Note-se, porém que, aquilo que Lourenço partilha nesta fase da sua obra com a estética romântica (e também com a estética kantiana) não vai muito além de uma forma mitigada de conceber o ‘génio’, pois que toda a sua atenção está predominantemente voltada para a fenomenologia e a correlativa temática da existência nas suas relações com as essências.

Não é surpreendente, pois, que nos seus escritos desta época (finais dos anos 40 e

¹⁷ Ibidem

¹⁸ Eduardo Lourenço, “Tempo e Poesia” (1959), *Tempo e Poesia - à Volta da Literatura*, Lisboa, Relógio D'Água, 1987: 37-41, p.38.

inícios dos anos 50) as concepções lourenceanas relativas à fruição estética e à crítica literária se aproximem bem mais de Bachelard do que de Kant. Diríamos mesmo que Lourenço, sobretudo através de Antero de Quental (mas também de Oliveira Martins) participa nesta fase de uma estética romântica, a qual racional e teoricamente, procura de algum modo ultrapassar, recorrendo o quanto possível aos instrumentos teóricos e conceptuais fornecidos pela fenomenologia do acto poético.

Nesta altura começa já Lourenço a relacionar a imaginação poética com a criação de mitos, considerando que «os poetas inventaram sempre os mitos de que precisávamos e aos quais recorremos se não temos génio para os ampliar ou inventar outros»

Em síntese, em ambos, Bachelard e Lourenço, encontramos uma atenção particular quer à literatura em geral, quer à poesia em particular, bem como à filosofia. No que respeita à filosofia, em ambos um desinteresse pela construção de sistemas filosóficos; no que respeita à arte, ambas as obras consideram que é a palavra poética aquela que melhor pode revelar e configurar o imaginário universal, ou antes, os imaginários universais.

Em ambos ainda um mesmo interesse por uma certa psicanálise: para Lourenço enquanto estratégia hermenêutica que surpreende a dinâmica sentido oculto/sentido latente, para Bachelard sobretudo enquanto um perscrutar dos fluxos energéticos inconscientes do sujeito criador que se plasmam no sonho.

Em ambos os casos, uma fenomenologia que é incessante procura de desvelamento da verdade oculta do homem e instituição de uma ontologia do imaginário de pendor romântico, que permita ao homem tomar consciência das forças que o atravessam e que configuram a sua existência. Em ambos os casos ainda, a fenomenologia encontra-se ao serviço de uma ontologia (do imaginário) e de uma ética (como autenticidade na apropriação da consciência por si própria).¹⁹

Refira-se ainda um último aspecto que aproxima as concepções de imaginário de Bachelard e Lourenço: em ambas se regista um interesse diminuto pelas concepções formalistas²⁰ (e derivadas) do acto criativo, o que, em ambos os casos, nos parece

¹⁹ No entanto, e apesar deste conjunto de proximidades teóricas entre Bachelard e Lourenço, a relação entre estas duas obras deve, em nossa opinião, ser estabelecida de um modo muito indirecto. Em primeiro lugar porque, embora, «(...) conhecido no meio universitário português quase imediatamente após a sua publicação em França» a obra de Bachelard permanece durante os anos 40 e 50 (e mesmo depois) praticamente sem eco em Portugal (e mesmo a recepção tardia da obra entre nós, como no estrangeiro, dá-se quase exclusivamente a partir da sua faceta de epistemólogo). Depois, porque há diferenças importantes entre as duas obras, quer do ponto de vista dos respectivos interesses temáticos, quer do pathos que as enforma.

²⁰ Jean-Jacques Wunenburger, “Les Pères Fondateurs de la Notion d'Imaginaire - Gaston Bachelard”, *Introduction Aux Méthodologies de L'Imaginaire*, Paris, Ellipses, 1998: 11-120

relevar da consideração do carácter eminentemente não determinista, nem completamente determinável, do imaginário (apesar de nele se poderem encontrar ‘forças’ e ‘dinamismos’ constantes, bem como arquétipos, imagens e símbolos recorrentes), o qual, por definição constitui propriamente o domínio do não previsível e do não estruturado. É essencialmente nesta atitude de um ‘não intelectualismo’²¹, que passa pela recusa do estruturalismo ou do formalismo, na abordagem do imaginário que se podem encontrar as mais profundas afinidades entre a noção de imaginário construída por Bachelard e aquela de que Lourenço nos falará ao longo de toda a sua obra.

Trata-se assim de um género de imaginário que se reencontra com o de Sartre, face ao qual Lourenço também parece apresentar reservas (sobretudo no que respeita à negação da importância do inconsciente, à opção imanentista da sua filosofia e ao carácter de ‘analogon’ que Sartre confere ao imaginário), mas no qual é reconhecida a possibilidade, fecunda e inovadora, de imbricação da filosofia e da literatura.

Em última análise, o que o imaginário de que Lourenço nos fala não permite é a disjunção real/irreal nem o carácter exclusivo do binómio consciência realizante/consciência imaginante, própria da fenomenologia do imaginário de Sartre.

Mais decisivo, por isso, será, no contexto do desenvolvimento da noção de imaginário na obra de Lourenço, o encontro da fenomenologia da imaginação de Bachelard com a psicanálise colectiva de Jung e a fenomenologia da religião de Eliade, encontro que permitirá a Durand proceder, nos inícios dos anos 60, à elaboração de uma antropologia do imaginário. A atenção de Lourenço incidirá particularmente sobre este conjunto de autores dos quais Durand parte, e sobre a própria obra de Durand, reconhecendo aí algumas das suas próprias posições sobre a questão da criação imagética, e apropriando-se, tanto quanto recusando alguns dos elementos fundamentais da ‘antropologia do imaginário’ durandiana²².

Na verdade, para Lourenço, a palavra poética (como o mito) é a mediadora entre a imaginação e o mundo: «(...) a palavra poética é mediadora, resultando dessa mediação

²¹ «A poesia é uma metafísica instantânea. (...) Enquanto que as outras experiências metafísicas são preparadas por intermináveis considerações prévias, a poesia recusa os preâmbulos, os princípios e as provas» (G. Bachelard, *Le Droit de Rêver*, Paris, PUF, 1978, 4ª ed., p.224).

²² A mitocrítica durandiana, que procura aplicar-se à análise de textos literários ou artísticos em geral, se em pura e abstracta intenção pode parecer coincidir com um dos pontos de mira da crítica literária lourenceana, afasta-se dela completamente quando analisamos em que consiste exactamente o ponto de mira crítico e mitológico que Lourenço utiliza ao abordar o imaginário de que o fenómeno artístico é testemunha.

entre imaginação e mundo. Não é uma coisa em si, não tem existência fora do movimento real da imaginação que lhe constitui o ser. A imaginação, por seu lado, não sobrevoa o mundo, não plana sobre ele como um véu de mágica, mas é o convívio contínuo e concreto dos homens com o mundo, o contacto primitivo e original que a realidade da linguagem humana encarna»²³.

Assim, conclui Lourenço, a imaginação é o lugar do combate entre a linguagem (aquela que encarna a imaginação e não serve apenas para a ‘transportar’²⁴) e o mundo, luta em cujo desfecho se decide o destino do homem.

Torna-se assim absolutamente claro que o núcleo fundamental da concepção de linguagem de Lourenço (que partindo da fenomenologia, se estrutura em Merleau-Ponty e desemboca na filosofia da linguagem de Heidegger) muito dificilmente se pode articular com o género de linguística saussureana estruturalista que se encontra na base da ‘mitanálise’ de Durand. Não é que esta não aborde ‘as profundezas do imaginário’ ou o significado existencial da linguagem que os mitos articulam; simplesmente em Durand, como de resto para o estruturalismo em geral, a linguagem quando muito ‘transporta’ sentido, não é ela própria fonte de sentido, a não ser por auto-referencialidade. E é aí que a ‘mitocrítica’ se encontra nos antípodas de uma ‘crítica poética e mítica’, como é a de Lourenço²⁵.

Assim, sublinhe-se que a crítica mítica (e mítica porque eminentemente simbólica, mas também porque se situa num registo propriamente de análise e de produção de real pelo ‘irreal’) a que Lourenço submete as obras de arte não provém em primeira análise de uma inspiração directa na obra de Durand, como uma leitura superficial poderia levar a pensar, mas tem como origem um posicionamento estético que provém do paradigma romântico, dos trabalhos sobre a fenomenologia da religião de Eliade, da fenomenologia da imaginação de Bachelard e do contacto com as psicanálises freudiana e bachelardeana.

Assim, a abordagem estruturalista ao mito, que tem origem na linguística saussureana, se prolonga na antropologia de Lévy-Strauss e desemboca na ‘mitanálise’ de Durand,

²³ Eduardo Lourenço, “O Irrealismo Poético ou a Poesia Como Mito” (1957), *Tempo e Poesia - à Volta da Literatura*, Lisboa, Relógio D'Água, 1987: 61-71, p.66

²⁴ Op.cit. p.70

²⁵ Assim, a uma valorização comum dos mitos no âmbito de uma abordagem ao imaginário artístico não correspondem em Lourenço e Durand metodologias similares ou análogas, embora por vezes registemos ‘contaminação’ de conceitos, que podem fazer surgir o equívoco, pois que acabam por remeter para paradigmas filosóficos (ontológicos e epistemológicos) bastante diferentes e nalguns aspectos até incompatíveis.

encontra um eco limitado na obra de Lourenço, dada a evacuação das questões ontológica e hermenêutica a que procedem, remetendo a questão do sentido para um plano meramente formal que se determina no âmbito da sincronicidade da estrutura e da diferença referencial do signo na cadeia geral dos signos²⁶.

Na verdade, na obra de Lourenço, o que parece entrever-se é um imaginário, que longe de constituir o domínio do puro caótico e irracional (insusceptível de ser pensado ou racionalmente abordado), cria incessantemente a sua própria ‘regra’ e os seus próprios ‘métodos’ e que, portanto, exige um modo de abordagem, uma outra ‘racionalidade’ de natureza também ela ‘imaginária’.

3 - O imaginário em Eduardo Lourenço – De Heidegger a Lacan

É nos textos dos finais dos anos 60 e da década de 70 que Lourenço vai deixando algumas pistas acerca da forma como recebe e compreende criticamente a obra de Lacan, destacando-se como elementos fundamentais deste diálogo com o filósofo e psicanalista francês uma renovada concepção de signo, símbolo e linguagem, bem como a utilização, que se torna mais insistente, da metáfora do espelho de cada vez que são abordadas temáticas que se referem quer à produção cultural, quer aos modos de constituição da identidade cultural.

Na verdade, uma boa parte dos ensaios incluídos em *O Espelho Imaginário*²⁷, sobretudo os mais recentes, bem como o próprio título da obra (cuja primeira edição data de 1981), reflectem, de algum modo (embora de uma forma muito particular e algo mitigada), aquilo que Hélène Védrine designa por ‘Miraginaire’ de Lacan²⁸.

O contacto com os *Séminaires* de Lacan, (e mais tarde com os *Écrits*, cuja importância em Lourenço parece ser menor), podem ser detectados na obra de Lourenço através da

²⁶ Apesar disto, não nos parece tratar-se de uma ‘violência’ à obra de Lourenço situar alguns dos seus ensaios sobre a mitologia cultural (portuguesa, europeia ou norte-americana) numa geral inspiração que é própria da ‘mitanálise’ durandiana. Na verdade, tal como Durand procurou partir das grandes narrativas culturais, que são propriamente os mitos colectivos, para nelas determinar a estrutura do imaginário colectivo que lhes subjaz (tornando-se, deste modo, ele próprio produto e produtor de mitos), também Lourenço procurou surpreender o imaginário cultural, português ou europeu, através dos seus próprios mitos (exemplo mais conhecido desta estratégia é o ensaio «Psicanálise Mítica do Destino Português»).

²⁷ Eduardo Lourenço, *O Espelho Imaginário - Pintura, Anti-Pintura, Não-Pintura*, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1981

²⁸ «(...) Uma tentativa para repensar o imaginário não como possibilidade de criação e de liberdade à maneira sartreana, mas como o esforço do indivíduo para colmatar a sua própria carência de ser» (Hélène Védrine, *Les Grandes Conceptions de L'Imaginaire - De Platon a Sartre et Lacan*, Paris, Librairie Générale Française, 1990, pp.131-132).

adoção da mais importante ‘revolução’ que Lacan operou no domínio da filosofia da linguagem, a saber, a consideração de que é o significante que produz o significado. De simples ‘imagem mental’ e meramente instrumental em Saussure, o ‘outro lado do significado’, passa a ser entendido como a génese de toda a realidade, pois que é na instituição do significante que se abre a possibilidade da emergência do significado.

Uma tal inversão nas relações entre significante e significado conduzirá Lacan a centrar-se no modo de produção do significante, quer dizer, no modo pelo qual são as ‘imagens’ que produzem e conferem sentido à própria realidade.

E é desta fundamental e decisiva inversão na área da filosofia da linguagem que Lourenço participará, até porque ela vai ao encontro das principais preocupações do filósofo português, que ao nível da concepção de um ‘irreal que engendra o próprio real’ (como já noutra local procurámos desenvolver), mas sobretudo de uma linguagem poética que é também *poiética*.

Para além disso, o papel determinante que Lacan concede ao imaginário e ao género de imagem que nele se reflecte, não pode deixar de confirmar as reflexões de Lourenço a propósito desta temática.

Sublinhe-se porém que não detectamos em Lourenço uma influência directa de Lacan na sua obra, mas tão só o encontro e o diálogo de dois pensamentos que partem de preocupações filosóficas e epistemológicas distintas, que se encontram em dado momento (no caso, fundamentalmente, em torno das questões do imaginário, da linguagem e da identidade), para depois divergirem ao nível das respectivas reflexões que produzem.

Na verdade, no que respeita à concepção lourenceana do imaginário (sobretudo o de índole literária), detectamos a utilização da metáfora do ‘espelho’ já desde, pelo menos, 1955, quando, ao referir-se à revolução poética instaurada por *Orpheu*, afirma: «Mas esses jovens fizeram ou acreditaram ter feito uma experiência mais singular; a bem dizer *não havia coisas* no mundo para passar diante de alguma coisa que, ela, não passava. E não havia coisas porque o espelho estático da consciência poética tradicional, apesar de todas as mudanças das coisas, *único*, existente e a salvo da corrente onde o sentimento da realidade naufragava, esse espelho não existia já para eles»²⁹.

Ou ainda, «o espelho que os poetas passeiam pelo mundo, na citação de Stendhal, neles já estava quebrado antes de chegar ao mundo para se reflectir nele. Por isso, o que Sá-

²⁹ Eduardo Lourenço, “‘Orpheu’ ou a Poesia Como Realidade” (1955), *Tempo e Poesia - à Volta da Literatura*, Lisboa, Relógio D’Água, 1987: 43-60, p.48

Carneiro e Pessoa encontraram de menos no mundo foi o mundo»³⁰.

Com efeito, não é fácil, detectar o momento exacto em que Lourenço entra em contacto com a obra de Lacan e, eventualmente, nem sequer será possível fazê-lo alguma vez com rigor. Por isso, limitar-nos-emos a verificar de que modo, e em que termos, um tal diálogo com o filósofo e psicanalista francês se foi repercutindo de forma cada vez mais clara na obra de Eduardo Lourenço.

Deste ponto de vista parece-nos importante sublinhar o modo como, muito particularmente em *O Espelho Imaginário*, vamos assistindo a um progressivo abandono dos conceitos oriundos das concepções durandeanas (mas também de Jung, de Eliade e, em parte, mesmo Bachelard) de imaginário, em direcção a uma noção de imaginário que recolhe, modifica e até subverte alguns dos instrumentos teóricos da psicanálise lacaneana.

A este propósito, parece-nos esclarecedora a comparação entre dois textos de Lourenço (ambos recolhidos em *O Espelho Imaginário*), relativos a uma mesma temática mas distanciados no tempo por 18 anos. São eles «Klee ou a Imaginação Arquétipa» (1960)³¹ e «Revisitação de Klee» (1978). Note-se que em Lourenço, o trânsito entre a poesia e a pintura não é do domínio do problemático nem da cisão, pois que para o filósofo português do que se trata em pintura é, em última análise, de um mesmo imaginário que subjaz a toda a criação humana. Na senda de Kant e Heidegger, Lourenço considera a poesia como a forma privilegiada do imaginário, fazendo equivaler alguma pintura à ‘verdadeira poesia’ e à ‘autêntica metafísica’. Na verdade, é sintomático o interesse de Lourenço pelos títulos dos quadros e a relação que mantêm com o próprio conteúdo pintado, como se procurasse os laços misteriosos entre expressão pictórica e expressão verbal: «O acordo profundo entre o objecto criado e o símbolo que através do título o recupera é uma das fontes do mistério Klee, a tal ponto parece impossível que uma realidade responda a outra»³²

Em última análise, não é a concepção de pintura que é ‘subordinada’ ou ‘reduzida’ à poesia, mas é a própria noção de poesia que, em Lourenço, é de tal forma lata que parece abarcar toda a experiência metafísica que se desenrola no âmbito de uma luta pelo sentido do mundo e da existência, a qual tem como palco, cena e argumento

³⁰ Op.cit., p.49

³¹ Eduardo Lourenço, “Klee ou a Imaginação Arquétipa” (1960/12), *Colóquio. Revista de Artes e Letras*, nº 11, 1960, Dezembro: 10-15

³² Eduardo Lourenço, “Klee ou a Imaginação Arquétipa” (1960/12), *O Espelho Imaginário - Pintura, Anti-Pintura, Não-Pintura*, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1981: 29-37, p.30.

privilegiados o próprio imaginário.

De resto, como Eduardo Lourenço confessa, o título que originalmente havia pensado para *O Espelho Imaginário* era *Da Pintura Como Questão*, questão obviamente dirigida ao Sentido, como toda a poesia e filosofia³³.

Da comparação de ambos os textos que tratam o mesmo tema (a pintura de Klee) e que distam entre si 16 anos, podemos concluir que o percurso de Eduardo Lourenço foi o de uma depuração do imaginário romântico, do qual, após Marx e Nietzsche, apenas fica o império do imaginário, que, em linguagem lacaneana, é precisamente aquilo que constitui o que captamos do real: imagens, conscientes ou inconscientes, percebidas ou imaginadas.

Em última análise, àquilo a que assistimos na reflexão de Lourenço, (e que é patente nos textos a propósito de Klee), é a uma apropriação de Lacan no âmbito de um novo género de estética romântica, pois que, neste contexto, o imaginário é mais real que a própria realidade e o simbólico, não sendo mais do domínio da analogia (mas da metáfora, da sinédoque e do oxímoro), torna-se o ‘império do significante’. Por seu turno, o real, constituindo-se entre o imaginário e o simbólico, é aquilo que vai resistindo ao significante e que só em parte serve de pretexto e matéria ao imaginário.

Na visão de Lourenço, uma tal posição ‘imperial’ do significante, que parte do domínio do simbólico lacaneano, e condiciona o imaginário especular, não faz mais do que prolongar e retirar, no domínio da estética, as últimas consequências já implícitas na teoria da imaginação de Kant, pois que, finalmente, a realidade passa a ser o grande ausente na arte (o que equivale, segundo Lacan, ao silêncio em termos clínicos): «Acrescente-se, parodiando Kant ou seguindo o directo fio que a sua filosofia da liberdade introduziu no mundo, à imaginação pura, o imprescindível atributo de *teórica*»³⁴. Assim, a ‘imaginação pura’ (anterior aos dados de toda e qualquer experiência sensível, que é precisamente aquilo em que consiste o esquematismo da imaginação), torna-se agora também ‘teórica’ (quer dizer, transcendental, ou seja, possibilidade e condição mesma do conhecimento, e em grande parte produção do real, tanto quanto ela se vai deixando significar através do símbolo).

Por ser a exemplificação clara de tudo isto, a obra de Klee consiste numa «aventura dos limites mesmo do *entendimento* e [é] condicionada pelas suas exigências. Klee pinta,

³³ Eduardo Lourenço, “Sem Desculpa” (1971/9/9), *O Espelho Imaginário - Pintura, Anti-Pintura, Não-Pintura*, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1981: 9-11, p.10.

³⁴ Ibid.

como Paul Valéry se debruça sobre a criação, para aprender criando os mecanismos da própria criação, as suas surpresas luminosas»³⁵. Quer dizer, o forjar do real é trabalho da própria imaginação, que, através do acto de significar (verdadeiro momento de criação ontológica), nos devolve um mundo simbólico, através do qual apenas possuímos imaginariamente o real.

Assim, tudo parece preparar para a conclusão lacaneana deste ensaio, a qual surge nos seguintes termos: «A mais *indiscritível* das pinturas - embora em graus diversos todas o sejam - não é precisamente *opaca*, (...), não remete jamais para uma referência de que possa ser metafórico reflexo ou significante óbvio, é ela toda *significante* à busca de significado ou invenção imagética imprevisível e certa para um significante que é na origem, proposição irónica da sua função normal»³⁶.

Trata-se, para Lourenço, de inverter a fórmula platónica da arte enquanto cópia, imagem-reflexo do real (sofrendo, por isso, de uma infinita carência ontológica), pois que, na arte moderna as «imagens, a sua simples relação com a vida potencial contida no ponto ou na linha, são, de raiz, um discurso complexo tornado ao mesmo tempo visível e inesgotável. (...) É uma operação de magia, em sentido próprio, porventura a mais orgânica, premeditada e eficaz da arte moderna»³⁷.

Mas esta releitura de Klee (e do que constitui para Lourenço o ponto nevrálgico da arte moderna) à luz do imaginário lacaneano tem limites e Lourenço não termina o ensaio sem os referenciar. Assim, acaba por colocar a questão do lugar do inconsciente na pintura de Klee (e, implicitamente, no imaginário lacaneano): «Arte do inconsciente, no sentido da admiração surrealista que lhe foi votada e Klee não recusou?»³⁸. Ou seja, a questão que assim se coloca é a do inconsciente freudiano, ao qual Lourenço oporá o inconsciente lacaneano nos seguintes termos: «Antes uma viagem no território incertamente balizado e incontrolável que separa e une as duas faces de uma actividade que além de pulsional é também ‘linguística’ e comporta a sua semântica própria»³⁹. Tanto quanto conhecemos, esta é uma das definições de Lourenço mais próximas do inconsciente lacaneano.

Na verdade, para Lacan, «o inconsciente não é o primordial, nem o instintual e

³⁵ Ibid. Para além do modelo transcendental kantiano, o que isto contém de actividade crítico-poética bachelardeana, parece-nos evidente.

³⁶ Ibid.

³⁷ Op.cit., p.150

³⁸ Ibidem

³⁹ Ibidem

elementar, ele não conhece senão os elementos do significante»⁴⁰, e é por isso que ele ‘é constituído *como* linguagem’.

Em nosso entender, e afastando-se desta concepção mais ortodoxamente lacaneana de inconsciente, o conjunto da obra de Lourenço parece estar mais próxima da leitura ricoeureana desse ‘Ça’ lacaneano (à qual já fizemos referência), do que propriamente duma fórmula que leva em consideração toda a problemática do inconsciente enquanto Phallus. De facto, não encontramos na obra de Lourenço a problemática do ‘Nome-do-Pai’ em conexão com as temáticas da Morte do Pai e da instituição da Lei, elementos fundamentais, de acordo com Lacan, na produção do inconsciente⁴¹.

Assim, o que nos parece decisivo na leitura lourenceana de Lacan é a primazia do significante e a complexa rede de relações que estabelecem os domínios do Simbólico, do Imaginário e do Real, ou seja toda a «Tópica do Imaginário»⁴² que é elaborada nos *Séminaires*. A este propósito é absolutamente esclarecedora a questão que Lourenço endereça a um particular momento do estruturalismo de Eduardo Prado Coelho, num texto datado de 1973, e que constitui a recepção crítica ao *Reino Flutuante*: «Na perspectiva subversiva do estruturalismo, a transcendência é linguagem. Não a *criamos* nem *inventamos*: ela nos cria e inventa. Não a falamos, ela *nos fala*. Mas o que fala nela? O Ser de Heidegger, que requer desaprendizagem do que é óbvio para ser ouvido, o *falus* polissémico de Lacan, pronunciando sem fim os seus oráculos, equívocos e óbvios como o de Delfos?»⁴³

A resposta que a obra de Lourenço constitui parece-nos orientar-se claramente no sentido de que é precisamente o Ser de Heidegger que ‘fala’ na linguagem, esta entendida de forma lacaneana, como o ‘império do significante’.

No entanto, a articulação da ontologia e hermenêutica heideggereanas com a filosofia da linguagem de Lacan e a respectiva concepção de imaginário não é evidente nem imediata, e pode apenas situar-se a níveis muito precisos (conciliação que o próprio Heidegger recusou, apesar das tentativas de aproximação do ‘primeiro’ Lacan, mas cuja presença no desenvolvimento da obra do filósofo francês não é de somenos

⁴⁰ Jacques Lacan, *Écrits I*, Paris, Éd. du Seuil, 1966, p.281

⁴¹ Jacques Lacan, *Écrits II*, Paris, Éd. du Seuil, 1971

⁴² cf. Jacques Lacan, *Le Séminaire - Livre I. Les Écrits Techniques de Freud (1953-1954)*, Paris, Éd. du Seuil, 1975, pp.87-162

⁴³ Eduardo Lourenço, “Nova Tematização do Acto Crítico (a Propósito de *O Reino Flutuante*)” (1973/7/14), *O Canto do Signo - Existência e Literatura (1957-1993)*, Lisboa, Editorial Presença, 1994:65.

importância⁴⁴).

Na verdade, Lacan parece ter alimentado a convicção, numa primeira fase, de que a psicanálise estruturalista estaria muito próxima da ontologia e hermenêutica heideggereanas. Mas Lacan tem uma interpretação muito particular da análise existencial do *dasein*, procurando na estrutura e temporalidade que lhe são próprias, encontrar uma filosofia do sujeito para a psicanálise, que pudesse integrar e, simultaneamente, ultrapassar o *Sein und Zeit* de Heidegger.

Deste modo, o Lacan dos *Séminaires* parte da negação da atitude hermenêutica, que considera o sentido como o dado original que a linguagem pode desvelar, através da estrutura de pré-compreensão do 'ser-no-mundo'. É que, para o psicanalista francês, antes do sentido encontramos o significante, relação diferencial dos termos de uma cadeia significativa. Assim, a crítica da primazia do sentido leva-o a negar qualquer possível carácter hermenêutico para a psicanálise.

No entanto, nos *Séminaires*, Lacan não deixa de considerar que a prática psicanalítica é uma actividade de criação de sentido, embora este não advenha em primeira instância de uma 'pré-compreensão' do *dasein*, mas provenha da palavra enquanto criação original do sentido (que de 'palavra vazia' se deve tornar 'palavra plena', no decorrer da prática analítica).

Mas, para além da questão da linguagem (que, de diferentes modos, será decisiva tanto em Lacan como Heidegger), num outro ponto se podem articular as duas perspectivas, a saber, a questão do sujeito em Lacan com a temática da autenticidade do *dasein* em Heidegger.

Uma tal articulação entre o pensamento de Lacan e a filosofia heideggereana tem a forma particular de uma inspiração de Lacan em Heidegger, consistindo numa interpretação muito particular da analítica existencial, onde as principais questões ontológicas heideggereanas são escamoteadas, desde logo pela recusa de qualquer 'metodologia fenomenológica'.

De qualquer forma, Lourenço parece acompanhar as reflexões do 'primeiro' Lacan sobre Heidegger, embora em momento nenhum a sua reflexão nos surja como aceitando o estruturalismo lacaneano. Assim, a forma como Lacan entende a angústia do *dasein* heideggereano conduzi-lo-à à consideração de que, quer a 'palavra vazia' quer o

⁴⁴ Cf., entre outros, Hélène Védrine, *Les Grandes Conceptions de L'Imaginaire - De Platon a Sartre et Lacan*, Paris, Librairie Générale Française, 1990, pp.150-151 e Thierry Simonelli 'De Heidegger à Lacan', Disponível em <http://dogma.free.fr>, 1998.

‘silêncio’ que a manifestam, não são produto de um qualquer género de recalçamento ou recusa. Trata-se apenas da ausência de possibilidades lançadas pela pré-compreensão do *dasein*: o silêncio que a angústia heideggereana descreve sinaliza, em Lacan, um real que resiste à simbolização.

O ausente que o silêncio sinaliza é propriamente o inconsciente, nó patogénico, abismo que a prática analítica procurará que o sujeito possa recobrir através da actividade simbólica, no âmbito do qual o Eu se constrói imaginariamente, ou, por outras palavras, «(...) o eu é um objecto - um objecto que desempenha um certa função que nós designaremos de função imaginária»⁴⁵. A Imaginação é assim instância mediadora, imperfeita por natureza e simbólica por definição.

E é precisamente através desta simbolização do real, que procura recobrir a distância que vai do Eu ao ‘Outro Eu’(o inconsciente ausente) que Lacan procura ir mais além do que foi Heidegger, acabando embora por se reencontrar com ele ao nível da estrutura temporal do *dasein*, pois que do que se trata na actividade simbólica é de recuperar a autenticidade do sujeito, que deverá ‘reescrever’ simbolicamente a sua história, a partir do futuro.

Assim, a prática psicanalítica transforma-se em Lacan numa ‘arqueologia do futuro’ que procura a ‘palavra plena’, muito próxima da autenticidade heideggereana. O assumir a história não é pois apenas assumir o passado, mas reescrever a história, aí onde ela é feita de ‘falatório’ e ‘palavra vazia’ ou de silêncios e de ausências.

E será esta concepção lacaneana-heideggereana do tempo e da história como reescritura a partir do futuro que será adoptada por Lourenço, por exemplo na «Psicanálise Mítica do Destino Português», agora aplicada concretamente ao ‘ser português’.

Na verdade, também em Lourenço o ‘sintoma’ não parece provir exclusivamente do passado, mas do futuro⁴⁶, pois, como afirma Lacan, prolongando Heidegger, o passado só existe porque o sujeito tem um futuro: «O passado e o futuro correspondem-se precisamente. E não num sentido qualquer - não no sentido em que poderíeis crer que a análise indica, a saber do passado ao futuro. Pelo contrário, na análise justamente, porque a técnica é eficaz, ela utiliza a boa ordem - do futuro ao passado»⁴⁷.

⁴⁵ Jacques Lacan, *Le Séminaire - Livre II. Le Moi Dans le Théorie de Freud et Dans la Technique de la Psychanalyse (1954-1955)*, Paris, Éd. du Seuil, 1978, p.60

⁴⁶ cf. Eduardo Lourenço, *Nós Como Futuro*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1997

⁴⁷ Jacques Lacan, *Le Séminaire - Livre I. Les Écrits Techniques de Freud (1953-1954)*, Paris, Éd. du Seuil, 1975, p.180. Mas Lacan irá ainda mais longe, pois o ‘sintoma’ não esconde um sentido, mas provém do não sentido, de uma ausência (que é propriamente o ‘real’), quer dizer, não é a palavra que

Deste modo, Lacan, ao inverter as relações entre significante e significado, próprias da concepção instrumental da linguagem, «(...) afirma que o reenvio puro e vazio do significante constitui a condição de possibilidade de todo o reenvio determinado. O signo não será portanto mais determinado pelo seu sentido, pelo seu significado, mas rigorosamente o inverso, para poder ser signo, o signo deve antes de mais ser significante. Poderíamos quase dizer que, de uma certa maneira, Lacan parece reintroduzir uma espécie de fundamento transcendental no seio mesmo da fenomenologia heideggereana»⁴⁸.

Na verdade, é precisamente este género de ‘fundamento transcendental’ que Lacan introduz na hermenêutica heideggereana que se encontra presente na obra de Lourenço desde, pelo menos, a década de 70⁴⁹, e já claramente na «Psicanálise Mítica do Destino Português», no qual detectamos a anterioridade do simbólico (em última análise, do significante) face ao sentido, que pode ser fenomenologicamente recolhido num segundo momento da análise. Assim, partindo da hermenêutica heideggereana, lida à luz de um certo Lacan recuperado por Ricoeur (sobretudo no que respeita à interpretação hermenêutica da psicanálise) Lourenço utiliza quase como equivalentes conceptuais o ‘simbólico’ e o ‘mitológico’. Daí que a «Psicanálise Mítica» seja mais propriamente a aplicação ao ‘ser português’ da parte da hermenêutica psicanalítica ricoeureana que converge com a filosofia da linguagem de Lacan.

Deste modo, o resultado é menos o de um estudo estrutural dos ‘mitos’ portugueses, do que uma viagem pelo ‘Imaginário Português’, com todas as implicações hermenêuticas e metodológicas que tal estratégia comporta. Entre elas, uma nos parece fundamental e respeita especificamente à questão da identidade (e muito particularmente, a identidade cultural). Mas esta é uma questão que ficará para um outro estudo, pois ultrapassa os

pode ‘representar’ o sintoma, mas o sentido do sintoma só a palavra ‘plena’ (enquanto significante) o pode dizer, no mesmo gesto que o promove, a este ‘quase-real’, a um ‘real’ simbolizado, quer dizer, para Lacan, a ‘imaginário’.

Lacan substituirá então a questão da analítica existencial do *dasein* pela ideia das três dimensões (Imaginário, Simbólico e Real) e pela primazia da dimensão simbólica (do significante). Mas, embora a noção do simbólico não equivalha à da linguagem em Heidegger, os estudiosos das obras de Heidegger e Lacan não deixam de sublinhar que há uma influência inegável de Heidegger na concepção lacaneana do significante, através da concepção de sintoma, explanada pelo filósofo alemão.

⁴⁸Thierry Simonelli, 'De Heidegger à Lacan', Disponível em <http://dogma.free.fr>, 1998, p.12

⁴⁹ São exemplo desta concepção heideggereana da linguagem assim revista por Lacan os ensaios de Lourenço escritos na década de 70 e recolhidos em *O Espelho Imaginário*. É que, embora se trate de ensaios cuja temática é a pintura, para Lourenço esta é entendida como uma forma de ‘linguagem poética e metafísica’, onde é absolutamente patente que o Imaginário, o Simbólico e o Real se encontram incontornavelmente entrelaçados.

limites da presente reflexão.

4 - Um pensamento do imaginário poético

Lourenço procura instaurar uma hermenêutica que poderemos designar de fenomenológica, não existencialista em sentido estrito, não dialéctica, não estruturalista, nem formalista, mas antes uma crítica simbólica, metaforizante, que repercute o texto para um «(...) espaço imaginário (intenção, ideia, sentido, símbolo)»⁵⁰.

Na senda de Heidegger, para quem «o dizer projectante é Poesia: a fábula do mundo e da terra, a fábula do espaço de jogo do seu combate e, assim, do lugar de toda a proximidade e afastamento dos deuses»⁵¹, Lourenço considera que «(...) a palavra literária é deriva a partir de margens que nunca existiram, sempre a si mesma exterior, invenção de começo indefinidamente adiado»⁵². Mas esta ‘invenção do começo’ radica na ideia heideggereana de que «a essência da Poesia é instauração da verdade (...) em sentido triplo: instaurar como oferecer, instaurar como fundar e instaurar como começar»⁵³. Deste modo, «o que a arte instaura nunca pode (...) ser contrabalançado, nem compensado pelo que simplesmente é e pelo disponível. A instauração é um excesso, uma oferta»⁵⁴.

Ora é precisamente onde terminam estas reflexões de Heidegger sobre o carácter ‘instaurador’ da Poesia, e que vão no mesmo sentido das nossas referências no âmbito do que designámos de ensaísmo poético de Eduardo Lourenço, que começam as buscas de Lourenço no campo de uma hermenêutica de carácter simbólico, a qual concede à imaginação e ao (i)real poético um papel privilegiado.

⁵⁰ Eduardo Lourenço, “Crítica Textual e Morte do Texto” (1975/3/7), *O Canto do Signo - Existência e Literatura (1957-1993)*, Lisboa, Editorial Presença, 1994:67

⁵¹ Martin Heidegger, *A Origem da Obra de Arte*, Lisboa, Edições 70, 1992, p.59

⁵² Eduardo Lourenço, “Crítica Textual e Morte do Texto” (1975/3/7), *O Canto do Signo - Existência e Literatura (1957-1993)*, Lisboa, Editorial Presença, 1994: 67-69, p.68

⁵³ Martin Heidegger, *A Origem da Obra de Arte*, Lisboa, Edições 70, 1992, p.60

⁵⁴ *Ibidem*

Bibliografia

- BACHELARD, Gaston, *Le Droit de Rêver*, Paris, PUF, 1978, 4ª ed.
- HEIDEGGER, Martin, *A Origem da Obra de Arte*, (Trad. Maria da Conceição Costa), Lisboa, Edições 70, 1992
- LACAN, Jacques, *Écrits I*, Paris, Éd. du Seuil, 1966
- _____, Jacques, *Écrits II*, Paris, Éd. du Seuil, 1971
- _____, Jacques, *Le Séminaire - Livre I. Les Écrits Techniques de Freud (1953-1954)*, Paris, Éd. du Seuil, 1975
- _____, Jacques, *Le Séminaire - Livre II. Le Moi Dans le Théorie de Freud et Dans la Technique de la Psychanalyse (1954-1955)*, Paris, Éd. du Seuil, 1978
- LOURENÇO, Eduardo, “'Orpheu' ou a Poesia Como Realidade” (1955), *Tempo e Poesia - à Volta da Literatura*, Lisboa, Relógio D'Água, 1987: 43-60
- _____, “Filosofia e Sobrerrealismo” (1956/9/25), *O Comércio do Porto - Suplemento Cultura e Arte*, 1956, 25 de Setembro: 5
- _____, “O Irrealismo Poético ou a Poesia Como Mito” (1957), *Tempo e Poesia - à Volta da Literatura*, Lisboa, Relógio D'Água, 1987: 61-71
- _____, “Tempo e Poesia” (1959), *Tempo e Poesia - à Volta da Literatura*, Lisboa, Relógio D'Água, 1987: 37-41
- _____, “Klee ou a Imaginação Arquétipa” (1960/12), *Colóquio. Revista de Artes e Letras*, nº 11, 1960, Dezembro: 10-15
- _____, “Camões-Actéon (Para Um Reexame da Mitologia Cultural Portuguesa)” (1970/3), *Poesia e Metafísica - Camões, Antero, Pessoa*, Lisboa, Sá da Costa Editora, 1983: 11-30
- _____, “Camões e a Visão Neoplatónica do Mundo” (1972/11), *Poesia e Metafísica - Camões, Antero, Pessoa*, Lisboa, Sá da Costa Editora, 1983: 51-67
- _____, “Nova Tematização do Acto Crítico (a Propósito de *O Reino Flutuante*)” (1973/7/14), *O Canto do Signo - Existência e Literatura (1957-1993)*, Lisboa, Editorial Presença, 1994:61-66
- _____, “Crítica Textual e Morte do Texto” (1975/3/7), *O Canto do Signo - Existência e Literatura (1957-1993)*, Lisboa, Editorial Presença, 1994: 67-69
- _____, *O Espelho Imaginário - Pintura, Anti-Pintura, Não-Pintura*, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1981
- _____, “Antero e a Filosofia” (1991/9), *A Noite Intacta. (I)recuperável Antero*, Vila do Conde, Centro de Estudos Anterianos, 2000: 71-79
- _____, “Antero e a Filosofia ou A Filosofia de Antero” (1991/7/1), *A Noite Intacta. (I)recuperável Antero*, Vila do Conde, Centro de Estudos Anterianos, 2000: 81-102
- _____, “Poesia e Filosofia em Pessoa” (1990), *O Lugar do Anjo - Ensaios Pessoaanos*, Lisboa, Gradiva, 2004: 53-70
- _____, *Nós Como Futuro*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1997
- VÉDRINE, Hélène, *Les Grandes Conceptions de L'Imaginaire - De Platon a Sartre et Lacan*, Paris, Librairie Générale Française, 1990
- SIMONELLI, Thierry, 'De Heidegger à Lacan', Disponível em <http://dogma.free.fr>, 1998
- WUNENBURGER, Jean-Jacques, “Les Pères Fondateurs de la Notion d'Imaginaire - Gaston Bachelard”, *Introduction Aux Méthodologies de L'Imaginaire*, Joel Thomas, Paris, Ellipses, 1998: 11-120