

**PERSPECTIVAS FILOSÓFICAS E METODOLÓGICAS ACERCADO
TEMPO: BACHELARDE BERGSON**

Fernando da Silva Machado¹

RESUMO

O presente artigo tem como metademonstrar de que maneira Gaston Bachelard constrói sua reflexão sobre o tempo em suas obras década de 30 que versam sobre o *Instante* e a *Duração*, partindo de uma releitura da perspectiva filosófica bergsoniana da *continuidade da duração*. Estabeleceremos nosso ponto de vista por meio de uma análise dos respectivos métodos de investigação de cada autor, *Dialético* em Bachelard e *Intuitivo* em Bergson. Consequentemente, tentaremos deixar manifesto de que modo cada método ampara e estabelece a base filosófica da qual emana as reflexões sobre o tempo de cada autor, antagônicas, por sinal, e que podem ser resumidas pela seguinte dicotomia conceitual: continuidade x descontinuidade. Em um último esforço de síntese, esboçaremos os motivos que tornam a perspectiva bachelardiana dinamiza e pluraliza a pesquisa bergsoniana desenvolvida a respeito do mesmo fenômeno.

PALAVRAS-CHAVES: Bergson; Bachelard; Método Intuitivo; Método Dialético; Tempo; Duração.

Philosophical and methodological perspectives concerning the time: Bachelard and Bergson

ABSTRACT: The aim of this article is to demonstrate how Gaston Bachelard constructs his reflection on time in his 1930's works on *Instant* and *Duration*, starting with a reinterpretation of the bergsonian philosophical perspective of the *continuity of duration*. We will establish our point of view through an analysis of the respective methods of investigation of each author, *Dialectic* in Bachelard and *Intuitive* in Bergson. Consequently, we will try to make manifest how each method supports and establishes the philosophical basis from which the reflections on the time of each author emanate, antagonistic, by the way, and that can be

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (FAFIL-UFG); email: f.silva.machado@bol.com.br.

summarized by the following conceptual dichotomy: continuity x discontinuity. In a last effort of synthesis, we will outline the reasons that make the bachelardian perspective dynamize and pluralize the bergsonian research developed on the same phenomenon.

KEYWORDS: Bachelard; Bergson; Dialectical method; Intuitive method; Time; Duration.

Introdução

A pretensa ruptura entre Bachelard e Bergson se dá sobre o problema fundamental e central em suas obras sobre o tempo. Worms (2006, p.39), sustenta que essa ruptura radical entre os dois filósofos tem como um dos motivos principais a descontinuidade histórica das ciências do início do século. Para o comentador, quando Bachelard dirige suas críticas contra Bergson uma ruptura com o momento filosófico de 1900 se instaura no cenário francês de pensamento. O desdobramento dessa ruptura filosófica acaba por estabelecer um novo momento da filosofia francesa ao qual Bachelard pertence e é um dos fundadores, ou seja, àquele da Segunda Guerra Mundial. A problematização a respeito do tempo presente nas duas obras temporais de Bachelard da década de 30 deixa de ser uma simples conversão conceitual das teses bergsonianas sobre o tempo e passa a se encaminhar aos poucos em direção a uma problemática metodológica, ou seja, há que se compreender como se dá a passagem do método bergsoniano guiado pela intuição em direção à constituição de uma metodologia que visa abarcá-lo e ultrapassá-lo, nomeado de dialético em Bachelard²(WORMS, 2008, p.40).

Para Polizzi (2008, p.55), *A intuição do instante* (1932) e *A dialética da duração* (1936) são as obras bachelardianas sobre o tempo que pertencem a um período de sua produção que vai de 1932 a 1944; sua origem remonta a época em que o pensador ministrava cursos de filosofia, psicologia e literatura francesa para estudantes estrangeiros em Dijon (1930-1940). Estas duas obras sobre o tempo foram compostas em um período em que o autor migrava de um polo ao outro de sua abordagem filosófica. Por um lado, Bachelard provinha da conclusão de sua tese de doutorado e da preparação de seu terceiro livro em que estudava a problemática da relatividade einsteiniana (*La valeur inductive de la relativité* (1929)). Tais eventos ocorreram nos três anos precedentes ao lançamento de *A intuição do instante*, que por sinal,

²A partir desse evento poderíamos deduzir que há uma espécie de transição metodológica que pretende investigar o fenômeno do tempo, partindo do pensamento bergsoniano de fim século em direção ao pensamento bachelardiano de início de século, que por sua vez, propõe um método distinto do bergsoniano que tratou do mesmo problema (o que é o tempo), apoiando-se nas grandes revoluções do conhecimento científico de início do século, como por exemplo, definiríamos como marco zero, a reviravolta promovida pela teoria da relatividade geral einsteiniana de 1905 em diante.

tratava-se de uma provocação fulgente à filosofia bergsoniana, pois no título carregava o termo intuição³, conceito capital desta filosofia. Depois, conceitos como *aproximalismo*, *obstáculo epistemológico*, *surracionalismo* e *filosofia do não* se tonaram noções fundamentais presentes em sua epistemologia. Todos esses conceitos estão atrelados a uma análise das categorias clássicas de idealismo (sobretudo do idealismo racionalista de Brunschvicg) e da filosofia espiritualista, tanto quanto, das metafísicas difusas presentes na França da virada do século, incluindo a bergsoniana. Por outro lado, subseqüentemente à escrita de suas duas obras sobre o tempo, as pesquisas de Bachelard se situaram no âmbito da física e da matemática, somando-se ao seu interesse crescente pelos estudos em vias psicológicas do conhecimento, apresentados em *Psicanálise do Fogo* e em seu estudo da criação poética de *Lautréamont* (1940), especialmente, porque nesta última, o tema sobre o tempo emerge do interior de seus escritos epistemológicos e se encaminha, ou melhor, estabelece a ponte com seus escritos literários compostos a partir do início da década de 40 (POLIZZI, 2008, p.56).

Logo, há que se ter em mente a hipótese de que houve uma ruptura parcial com o bergsonismo por parte Bachelard, não se controvertendo apenas em uma cisão irretornável, tratou-se antes, de uma releitura da filosofia temporal de Bergson; é como se disséssemos que Bachelard havia requerido para sua filosofia temporal um não-bergsonismo ao estilo de um não-cartesianismo, de *O novo espírito científico* (1934), ou seja, ele parte de um alargamento da reflexão metafísica bergsoniana sobre a duração em que é possível notar de que modo ele ordena seu próprio estudo sobre o tempo. A marca fecunda da transição sucessiva do método investigativo bergsoniano amplificado pelo método dialético da duração bachelardiano só reforça nossa ideia geral de que uma anteposição total entre os dois autores não deve ser bem aceita, antes, há um continuísmo não total obviamente, mas parcial, expresso pela preocupação presente em ambos os autores em se pensar o tempo partindo do conceito de duração, até porque não é possível em hipótese alguma pensar o tempo sem levar em conta e conectar o vivido a durável. Contudo, cremos que um método que tende a uma abertura conduzida pelo conceito de descontinuidade dinamize uma possível investigação sobre o tempo, como esse que vemos em Bachelard, por exemplo, e necessariamente não vemos em Bergson, por se

³Nessa obra Bachelard tentou de certa forma reencaminhar o conceito de intuição, proposto por Bergson em sua filosofia, em direção a uma conciliação necessária com a noção instantânea e não de duração. Assinalemos que dois anos antes da publicação de *A intuição do instante* (1932) Bergson havia publicado seu ensaio *Le possible et le réel* e dois anos antes da publicação de *A dialética da duração* (1936) ele havia publicado *La pensée e mouvant*, marcando assim, um paralelismo com o pensamento de Bachelard que proporia revisar o bergsonismo com o máximo de transparência possível a partir das noções de instante e duração. Por esse motivo podemos suspeitar que o uso dos termos bergsonianos presentes nos títulos das obras de Bachelard não ocorreu de forma gratuita ou desinteressada, antes, foram categorias muito bem escolhidas, em si carregavam uma polêmica.

tratar de um sistema metafísico muito bem acabado e com um formato sistêmico claro que podemos conferir nos próprios escritos do pensador, mas, principalmente, por tratar o conceito de descontinuidade como um falso problema herdado das metafísicas anteriores, sobretudo a de Zenão de Eléia (aporias sobre o movimento), e que conviria resolver a partir do conceito de movimento contínuo e absoluto da vida e das coisas. Se nos fosse colocada a seguinte questão então: Bergson e Bachelard: continuidade ou descontinuidade? Diríamos que em se tratando de método de pesquisa sobre o tempo, o não-bergsonismo bachelardiano configura uma continuação investigativa, porém, o modo como ela ocorre e responde às mesmas enquetes sobre o tempo colocadas pelo bergsonismo e, por vezes, sobre a vida, se dá a partir de uma noção central em sua filosofia: o conceito de descontinuidade real que integra e realiza estes fenômenos, algo inaceitável por Bergson, pois arrombaria e destruiria seu fundamento principal, ou seja, o movimento contínuo de tudo que existe, incluímos aí, consciência, vida, intuição e a própria duração. Que haja semelhanças e continuidade entre Bachelard e Bergson não nos resta dúvida, afinal, trata-se de reflexões ímpares e cruciais sobre o tempo, não há como pensar o tempo sem pensar em termos de duração como fora colocada por ambos. Mas a dessemelhança entre suas visões sobre a duração pode ser encontrado em uma análise mais profunda do próprio quadro metodológico e investigativo dos autores, e que achamos ser uma questão muito mais relevante e um argumento mais decidido para afinal opor suas visões sobre o tempo. Trata-se, portanto, de um contraponto marcante entre uma filosofia que crê na continuidade absoluta do movimento da vida (Bergson) e uma filosofia que crê na descontinuidade eterna que permite e projeta a própria vida diante de uma dialética da existência - ser/não-ser (Bachelard).

I. Método dialético bachelardiano

Lescure (2015, p.123-124) havia ressaltado muito bem que a obra *A psicanálise do fogo* (1938) constituía um importante mapa das obras bachelardianas em razão da confirmação de um primeiro esboço do que viria a ser sua teoria da imaginação material, mas, sobretudo, por exonerar em seu projeto inicial a ciência das desordens das *psyché*. No percurso de seu filosofar, ainda segundo Lescure (2015, p.124), Bachelard havia estabelecido uma crítica ao conhecimento objetivo mostrando que o saber que na maioria dos casos era dado como objetivo não passava de uma sombra projetada pelo subjetivismo social por meio dos mitos e fantasias, tal como uma “projeção autorizada dos devaneios interditos”. Outro ponto importante estabelecido pela crítica ao conhecimento apresentada nesta mesma obra

propõe, de passagem, a nos “ensinar um método”, segundo Lescure (2015, p.124): um “método que comporta a ironia que se aplica sobre ele mesmo”. Logo, as perguntas que abrem esse tópico são aquelas que buscam desvendar que método é esse bachelardiano (e que em suas últimas obras ainda permanece manifesto em decorrência das primeiras) e que se intitula “dialético”? Ainda poderíamos ancorar o pensamento bachelardiano em um método entendido aos moldes como a tradição de pensamento concebe o método, sobretudo depois de Descartes? Perguntado de outra maneira, tentado sintetizar ambas as questões anteriores: pode haver um método supostamente dialético no pensamento bachelardiano que encaminha ainda por via das dúvidas uma resposta à questão fundamental sobre o tempo (o que é o tempo?) em suas duas obras filosóficas temporais da década de 30?

Começemos por investigar as implicações gerais presentes nas discussões do filósofo que caracterizam o método dialético presente antes de tudo nas novas ciências contemporâneas. Segundo Cariou (1995, p.59), Bachelard retomou inúmeras vezes em suas obras epistemológicas a distinção profunda que há no pensamento racionalista da ciência (partindo naturalmente de suas vias contrárias de aplicação) de toda e qualquer oposição simplista e superficial dos contrários, como por exemplo: vazio-pleno, repouso-movimento, intuição-conceito, etc. Bachelard não se preocupou em demarcar uma fronteira precisa e nem muito menos peremptória da noção em questão. Parece-nos, que esse termo perpassa seu pensamento não como uma categoria rígida, mas sim com um estilo de abordagem reflexiva muito peculiar e característica. Lecourt (1978, p.44), por exemplo, destaca que a dialética bachelardiana é típica de seu pensamento, “o conceito de dialética não coincide com nenhum dos conceitos designados por esta palavra na filosofia tradicional”. No artigo de Canguilhem intitulado: *Dialética e Filosofia do Não em Gaston Bachelard*, atinamos para pelo menos quatro conotações possíveis para o termo “dialética” retiradas pelo comentador dos próprios textos bachelardianos. A primeira conotação do termo “dialética”, definida por Bachelard, resgata a noção socrática de dialética, ou seja, uma ideia de verdade temporária que viria à tona através da discussão e que seria aplicada à própria ciência, “onde se trocam os valores do racionalismo e do experimentalismo” (CANGUILHEM, 2012, p.207). E se no início do *O novo espírito científico* está anunciado pelo pensador que a ciência não tem a filosofia que merece, e mais: que a própria ciência gera as realidades que a filosofia deve pensar, logo: “[...] todo homem, no seu esforço de cultura científica, se apoia não em uma, mas sim em duas metafísicas [racionalismo e realismo] e que essas duas metafísicas naturais e convincentes, implícitas e obstinadas, são contraditórias” (BACHELARD, 1978, p.90). Deste modo, para a efetivação de uma filosofia da ciência que se preze (como deseja praticar nosso

pensador), realismo e racionalismo não podem ser taxados como absolutos e nem se tornarem uma “atitude filosófica geral” (BACHELARD, 1978, p.90). Para Bachelard (1978, p.91), esse pensamento dialético que surge do fluxo dialógico constante entre racionalismo e realismo “levará a substituir as metafísicas intuitivas e imediatas pelas metafísicas discursivas objetivamente retificadas”.

Uma segunda acepção do termo “dialética” no pensamento bachelardiano, lembrada por Canguilhem (2012, p.207), advém da noção hameliana de “dialética sintética”, rejeitada por autores como Lalande, Meyerson e Brunshvicg. Bachelard certamente não aderiu totalmente ao método “dialético sintético” de Hamelin por se tratar de uma síntese por “oposição total de termos” que se fecha em si mesma ao privilegiar um racionalismo que ambiciona alcançar um conhecimento incondicional (CANGUILHEM, 2012, p.207). No entanto, essa adesão parcial bachelardiana ao conceito de dialética ocorre “à maneira hemiliana”, ou seja, forçando a aproximação entre uma “dialética filosófica” de uma “dialética científica” (CANGUILHEM, 2012, p.207).

Uma terceira definição do termo “dialética”, ainda segundo o comentador, se dá a maneira de uma epistemologia não-cartesiana, como explicita Bachelard precisamente em uma passagem de *O Novo Espírito Científico*:

Conservar uma espécie de dúvida recorrente aberta sobre o passado de conhecimentos certos, eis ainda uma atitude que ultrapassa, prolonga, amplia a prudência cartesiana e que merece ser dita não-cartesiana, sempre nesse mesmo sentido em que o não-cartesianismo é um cartesianismo completado (BACHELARD, 1978, p.158).

A quarta conotação do termo “dialética”, ressalta ainda Canguilhem (2012, p.207), expressaria uma combinação das três anteriores, ela é apresentada nos seguintes termos: trata-se de “um movimento indutivo que reorganiza o saber, ampliando suas bases, onde a negação dos conceitos e dos axiomas é somente um aspecto de sua generalização”. O sentido do termo “dialética”, demonstrado por Canguilhem, enquanto síntese das três acepções anteriores do mesmo termo no pensamento de Bachelard, designa um sentido de “*complementaridade* e de coordenação dos conceitos cuja contradição não é o motor lógico” (CANGUILHEM, 2012, p.208). Uma “dialética de complementariedade”, como bem destacou Canguilhem, em seu artigo, trabalha os pares: “é uma espécie de polarização epistemológica que tende a classificar a fenomenologia sob a dupla rubrica do pitoresco e compreensível, noutras palavras, sobre a dupla etiqueta do realismo e do racionalismo” (BACHELARD, 1978, p.7-8). Esse modelo dialético permite que entre realismo e racionalismo haja infindavelmente trocas de valores.

Há que se ressaltar também que o uso do termo “dialética” nos remete à filosofia Hegel, e poderíamos estar tentados a imaginar que a dialética da complementaridade bachelardiana possa exercer um certo parentesco com a dialética sintética do pensador alemão, porém, diz Canguilhem (2012, p.218): “essa dialética operava diferentemente de uma dialética com ritmo ternário obrigatório”, ou seja, não é de forma alguma uma dialética teleológica, em que toda pesquisa tende a um fim, ao absoluto. Em contrapartida, para outro comentador da obra bachelardiana, Vadée, a definição do termo “dialética” em Bachelard estabelece sim certa afinidade com a dialética de Hegel e Marx. A “negação”, nesse caso, é a negação do próprio espírito científico, possibilitando a reconstrução histórica do pensamento científico através de todas as idades (VADÉE, 1976, p.181). Por conta disso, a *filosofia do não* é, em si, uma manobra dialética do pensamento que se dispõe a negar algo. No referido caso, pode ser uma negação do próprio espírito científico já estático ou dependurado em valores antigos, bem como a negação de um sistema de pensamento rígido e que se fecha em si mesmo. Portanto, esse “dualismo prudente”, se quisermos substituir pelo termo “dialética”, em Bachelard, nada mais é que um exercício necessário de construção que nasce de uma ciência que tende a abrir seus sistemas e suas leis pelo pensamento, a ser criadora do real: *surracionalista*. Por fim, dialética significa ação em Bachelard. Enquanto método, mais que um modelo formal, aos moldes dos métodos tradicionais que estabelecem processos e leis eternas, o método bachelardiano prima pela dinamicidade e ação do pensamento aplicado (fenomenotécnico), não devemos perder de vista esse destaque, para isso, é preciso criar condições para se pensar e modos distintos de ordená-los, e só uma dinamicidade e anti-fixidez imanente ao próprio espírito poderia comandar tal trabalho do pensamento.

Por conseguinte, a epistemologia bachelardiana justifica-se enquanto avessa à lógica hegeliana. Em Hegel a contradição interna não é aceita, ou seja, não é incorporada ao novo saber, sua lógica permanece sendo fiel ao modelo de racionalismo tradicional no interior dos conjuntos comprováveis. O caráter negativo da dialética bachelardiana “não é o primeiro momento de uma *negação de negação*, ela é imediatamente positiva sob a forma de uma *generalização dialética*” (QUILLET, 1977, p.56). É a ideia antiquada de universalização do conhecimento científico que Bachelard condena, como aquela que outrora percebemos na dialética hegeliana, pois a atividade científica no século XX instaura “novidades” radicais de pensamento, de rupturas irreversíveis, onde uma nova compreensão de dialética (não clássica) requer a quebra por completo do modelo de conhecimento gerado por um senso comum enquadrador e avaro. Essa nova forma de entendimento exige um racionalismo que solicite um movimento ascensional e que insistentemente negue o espírito científico ultrapassado-ona

medida em que generaliza os postulados teóricos da ciência. Mesmo sob essa acepção o novo espírito científico não deixa de ter uma pequena relação com a negação dialética hegeliana que, segundo Quillet (1977, p.57), seguindo o conceito clássico hegeliano de *Aufheben*, deve “conservar o que ela suprime”, ou seja, “a generalização pelo *não* deve incluir o que ela nega”.

A respeito do aporte dialético estabelecido pelas novas disciplinas científicas a partir da constituição dos seus métodos de pesquisa, Bachelard faz um comentário muito esclarecedor em *A filosofia do não*. Para o pensador, o problema das “dialéticas primeiras” empregadas nos postulados da física clássica, não estão mais tão “bem equilibradas” como os modelos de pesquisa derivados da “dialética segunda” contemporânea (BACHELARD, 1978, p.72). Por exemplo, a ciência relativista dialetizou alguns dados que em si não são mais evidentes como outrora foram para os físicos clássicos, são eles: 1) “O mesmo objeto, ou acontecimento, pode ser observado ao mesmo tempo de dois pontos de vista diferentes”; 2) “Dois acontecimentos diferentes podem produzir-se simultaneamente, e podem ser considerados como simultâneos do mesmo ponto de vista” (BACHELARD, 1978, p.72). Com a relatividade a noção de simultaneidade passou de uma categoria esgotada em si e em sua evidência “à de uma noção definida em condições experimentais explícitas”; a definição relativista de simultaneidade passou a contradizer abertamente os dois pontos acima relacionados que sintetizaram verdades dadas *a priori* pela física moderna, ou seja, são leis físicas eternas (BACHELARD, 1978, p.72). A maneira que a ciência contemporânea levantou problemas dialéticos com relação aos postulados da física clássica nos revela que ela passou a atuar em um terreno mais profundo do conhecimento, não se detendo ao contato de primeira aproximação com os fenômenos, pois, como relatou Bachelard (1978, p.72), “as novas construções científicas como a relatividade, a teoria dos quanta, a mecânica ondulatória ou a mecânica de Dirac, não *continuam* o conhecimento vulgar, mas nascem de uma crítica e reforma dos seus postulados”. Há que se destacar também que toda essa discussão a respeito da noção de dialética elaborada e aprimorada no domínio das ciências promoveu uma flexibilização do racionalismo, pois a “utilização de uma dialética ao nível do realismo é sempre incerta e provisória” (BACHELARD, 1978, p.14). Já a dialética ampla do novo espírito científico forja seu estatuto de verdade justamente porque é provisória, já que o saber é engendrado a partir da pluralização dos próprios dados investigados em várias áreas de conhecimento.

Portanto, para nós, o método bachelardiano de pensar certamente é dialético, e acaba por se aplicar, também, em sua investigação do tempo, pois é na “oscilação” e no “balanço” do ritmo temporal, entre o “risco” e a “segurança”, entre o “ser” e o “nada” que o pensador preparou “um ensaio de bergsonismo descontínuo”, uma filosofia que busca dialetizar o

pensamento sobre a duração, generalizando ao estilo de um não-bergsonismo aquilo que no pensamento bergsoniano sobre “o ser, o movimento, o espaço e a duração” não comporta “lacunas, a negação pelo nada, pelo repouso e pelo instante” (BACHELARD, 1994, p.16). Dessa dialética, Bachelard acredita poder enriquecer uma pesquisa sobre o tempo a partir de um pluralismo de saberes a respeito deste campo. Nesse processo, o método bergsoniano guiado pela intuição da duração é ampliado na medida em que é generalizado, pois Bachelard acredita que é a partir de um racionalismo efetivo que os fenômenos temporais podem ser apresentados. Na verdade, Bachelard vem recheiar a pesquisa bergsoniana sobre o tempo ao mostrar que a multiplicidade temporal é mais bem compreendida quando partimos do racional para o real e não do real para o racional ou mesmo para o intuitivo. Vejamos o que diz Bachelard (1994(a), p.16) a esse respeito:

Devemos agora passar à crítica dessa escola quanto a esse ponto particular. Do mesmo modo, digamos desde já que do bergsonismo aceitamos quase tudo, exceto a continuidade. E mesmo, para sermos ainda mais precisos, digamos que, também do nosso ponto de vista, a continuidade pode apresentar-se como características do psiquismo, mas que não se poderia contudo tomar essas características como acabadas, sólidas. Constantes. É preciso construí-las. É preciso sustentá-las. De modo que, enfim, a continuidade da duração não se apresenta como um dado imediato, mas como um problema. Gostaríamos então de desenvolver um ensaio de bergsonismo descontínuo, mostrando a necessidade de aritmetizar a duração bergsoniana para lhe dar mais fluidez, mais números, mais exatidão também na correspondência que os fenômenos do pensamento apresentam com as características quânticas do real.

II. Método intuitivo bergsoniano

Começemos por elaborar uma pergunta fundamental: já que Bachelard busca generalizar a filosofia do tempo bergsoniano por meio de uma dialetização de sua filosofia temporal (via um não-bergsonismo temporal em suas obras sobre o tempo), como se daria e qual seria o método bergsoniano que ambiciona primeiramente nos aproximar ou mesmo revelar a duração real, porque vivida, partindo do que ele fundamenta ser a única realidade temporal apreendida pela consciência não redutível às representações da experiência em um tempo espacializado? Objetivamente diríamos: Bergson o faz por meio de uma metafísica que tem como método e alicerce a intuição. Para o pensador, certa atitude racionalista permaneceu sendo repetida desde Platão ou Descartes, essa atitude caracterizou-se como um erro de investigação que buscava se apoiar em uma razão puramente científica. A possibilidade de que uma metafísica intuitiva pudesse se diferenciar de uma razão científica (método

científico), caracterizada estritamente pelo uso da inteligência, tornou-se a proposta de inversão metodológica promovida pela filosofia intuitiva bergsoniana em relação às outras filosofias do passado (CARIOU, 1995, p.20).

A intuição é a única faculdade capaz de tocar a essência do objeto, exteriorizando a duração que é “a forma subjetiva de nossa consciência”(BERGSON, 1979, p.14). Todo o resto que surge enquanto conceptualização quantitativa do mundo objetivo seria apenas uma construção intelectual mal apresentada do real inextensivo, fragmentando o movente em signos congelados pela inteligência, em meio a um tempo espacializado, cinematográfico, composto por instantes analisáveis (BERGSON, 2011, p.158). Bergson (2003, p.93) diz: “colocamos muito alto a inteligência”, pois ela é a faculdade de “arranjar os conceitos e de manejar convenientemente as palavras” e, em um sentido estrito, apenas coordena o conhecimento da matéria, não passa de “uma função matemática do espírito”.

Um ponto importante a se destacar é que, para Bergson, as concepções kantianas sobre a relatividade do conhecimento não foram contestadas como outrora fora recusado pelos filósofos o pensamento de Comte ou Spencer. Kant estabelecera “que nosso pensamento se exerce sobre uma matéria espalhada antecipadamente no Espaço e no Tempo preparada especialmente para o homem”, portanto, a “coisa em si” nos escapa, sendo indispensável, para atingi-la, uma faculdade intuitiva que não possuímos (BERGSON, 2006, p.24). Bergson (2006, p.24) desfavorece essa tese de Kant ao tentar nos mostrar que é possível realizar um exame em que “pelo menos uma parte da realidade, nossa pessoa, pode ser recuperada em sua pureza natural”, todavia, para se brincar dessa visão do real devemos começar “por afastar os conceitos prontos” e nos distanciarmos das realidades “deformadas” ou “reformadas” pelos hábitos necessários à vida que são rearranjados pela inteligência. A intuição, *a fortiori*, apresaria essa capacidade de adentrar na matéria. De maneira distinta como via Kant, Bergson parece acreditar que a intuição, como método, pode revelar o que a matéria possui de única e de inexprimível por meio de um acesso consciencial da duração.

No âmbito do puro conceito, por exemplo, pela inteligência, a representação se torna incompleta, porque os símbolos tendem a traduzir imperfeitamente os objetos (enquanto moventes) engessados por uma analítica racionalizante (BERGSON, 1978, p.14). A esse respeito, Bergson (2006, p.26) articula: “intuição [...], uma palavra frente à qual hesitamos longamente”. Diante de todos os termos que designam um modo de se conhecer a ser adotado como método foi esse que pareceu o mais apropriado ao filósofo; Schelling e Schopenhauer já haviam recorrido à intuição na tentativa de opô-la à inteligência, em função disso, Bergson descreve que poderíamos estar tentados a crer que ele aplicou fielmente o mesmo método

destes pensadores à sua filosofia, todavia, destaca o pensador: “como se a intuição deles não fosse uma procura imediata do eterno! Como se para nós não se tratasse do contrário, de reencontrar primeiro a duração verdadeira”.

A metafísica em Bergson busca então envolver a realidade absoluta (do eu que dura) ao invés de apreendê-la relativamente. Já a intuição se responsabiliza em possuí-la (realidade) em sua integralidade, pois “nossos estados de consciência mais profundos excluem a multiplicidade numérica, revelando a duração concreta” (BERGSON, 2011, p.164). Logo, “pensar intuitivamente é pensar em duração”, conclui o pensador (BERGSON, 2006, p.32). Por esse caminho, finalmente, Bergson chegou ao tema das ciências, mais especificamente ao tópico das ciências da vida, que segundo ele, trabalha com símbolos que captam a função visual da vida (exterior) e não da interior (intuída/vivida/durável). Nas palavras do autor: as ciências “comparam as formas umas às outras, reduzem as mais complexas às mais simples, enfim, estuda o funcionamento da vida naquilo que dele é, por assim dizer, o simbólico visual” (BERGSON, 1978, p.15). A intuição passa a ser em sua filosofia o modo com queo vivente que dura conhece, a intuição “é nossa própria pessoa em seu fluir no tempo. É nosso eu que dura” (BERGSON, 1978, p.15).

Neste ponto sentimo-nos à vontade para nos aproximarmos do tema que mais nos interessa especificamente: o da duração e suas implicações para a constituição de um método filosófico em Bergson e a importância deste conceito que é a espinha dorsal de toda sua reflexão. É relevante destacar que o método bergsoniano tentou eliminar alguns problemas investigativos recorrentes na história do pensamento, como aqueles que Bergson havia caracterizado como sendo os “problemas inexistentes”, ou seja, problemas mal colocados pelos filósofos que insinuam uma confusão irrefletida entre o “mais” e o “menos”, como lembra muito bem Deleuze.⁴ O comentador diz que no problema do ser e do não-ser foi a ideia de não-ser que prevaleceu sobre a ideia de ser, assim como a ideia de desordem à ideia de ordem.⁵ Tal erro aconteceu muito em função de se tomar o “mais” pelo “menos”, como se na definição de ser prevalecesse a ideia de não-ser, como se ela preexistisse ou estivesse implícita à ideia de ser, “a desordem à ordem, o possível à existência, como se o ser viesse preencher um vazio [...]” (DELEUZE, 1994, p.11). Outra relação importante que o método bergsoniano buscou estabelecer, por meio da intuição, foi aplicar uma divisão dos mistos segundo suas articulações naturais, como separar a duração real (pura) de uma representação

⁴ DELEUZE, G. *O Bergsonismo*. Tradução Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: 34, 1994, p.10-26.

⁵ Para detalhes sobre a discussão levantada por Bergson sobre o ser e o nada e a ordem e a desordem ver: BERGSON, H. *O pensamento e o movente*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p.68-72.

do tempo no espaço. Existem, a título de exposição, diversos outros mistos que o dualismo bergsoniano procurou dividir e remarcar a diferença, ora de grau, ora de natureza, ou seja, diferenças de grau quando referentes à extensão ou de natureza quando referentes à inextensão não divisível; entre elas, destacaríamos os duplos: lembrança/percepção, qualidade/quantidade, espírito/matéria, dentro outros. Deleuze (1994, p.15) completa: “é esse o motivo condutor do bergsonismo, seu *leitmotiv*: só se viram diferenças de grau ali onde havia diferenças de natureza”. Um terceiro ponto que o método bergsoniano busca assinalar é a necessidade que há em aderirmos a uma reflexão filosófica muito mais em função do tempo (duração pura/concreta) do que em função do espaço. A duração, diz Deleuze (1994, p.22), já supõe a intuição, portanto, não se exercita o conhecimento a favor da espacialização da natureza via inteligência, antes, devemos “conhecer” intuitivamente reformando ou afastando o pensamento conceitual,

dividindo o misto segundo duas tendências, das quais só um apresenta a maneira pela qual uma coisa varia qualitativamente no tempo [...]. Em resumo, a intuição torna-se o método, ou melhor, o método reconcilia com o imediato. A intuição não é a própria duração. A intuição é sobretudo o movimento pelo qual saímos de nossa própria duração, o movimento pelo qual nós nos servimos de nossa duração para afirmar e reconhecer imediatamente a existência de outra duração acima ou abaixo de nós (DELEUZE, 1994, p.22).

Afastar o véu encobridor deixado pelas explicações inteiramente mecanicistas do mundo é corroborar com um método nunca antes pensado pelos filósofos, ou seja, aquele que nos coloca em “busca do tempo perdido”, responsável por voltar nossa atenção ao imediato e fazer com que toquemos o absoluto do espírito na justa medida em que nos reinstalamos no fluxo da vida interior de eu que dura (BERGSON, 2006, p.22). Por mais que filósofos como Schelling e Schopenhauer tenham usufruído da intuição para fundar seus respectivos métodos, anteriormente ao próprio Bergson, eles cometeram um erro sintomático que o filósofo francês buscou reparar: eles acreditavam que a inteligência operava no tempo. *A fortiori*, concluíram que para se ultrapassar a inteligência era preciso retirar o pensamento da esfera do tempo. Para Bergson, o que deveria ocorrer era justamente o contrário, ou seja, devia-se operar pela intuição no tempo (duração concreta⁶) e não no espaço (intelectualmente). Findamos, rematando a definição de intuição a partir do que diz o próprio filósofo:

A intuição de que falamos, então, versa antes de tudo sobre a duração interior. Apreende a sucessão que não é justaposição, um crescimento por dentro, o prolongamento ininterrupto do passado num presente que avança

⁶ Lembrando apenas que a etimologia da palavra concreta (*cum crescere*) define muito bem a noção de duração (concreta) bergsoniana: *crescimento* e continuidade na e da vida do espírito pela duração.

sobre o porvir. *É a visão direta do espírito pelo espírito*⁷(BERGSON, 2006, p.29).

III. Para uma disjunção metodológica entre Bachelard e Bergson

Por mais que os hábitos filosóficos, como em Bachelard, subordinem o conhecimento científico a uma metafísica, somente uma intuição distante das sorções intelectivas como a pensava Bergson poderia de fato apresentar o objeto conhecido imediatamente dado à consciência. Sem usufruir dos conceitos para se conhecer a realidade a intuição deve preparar o espírito. Mas eis que a oposição entre os métodos dos dois pensadores se torna marcante: Bachelard é um filósofo do conceito (complexidade), Bergson é um filósofo da intuição (simplicidade). Para o Bachelard, um conceito só muda de significado na medida em que as novas condições experimentais oferecidas pela própria ciência impelem sua redefinição, dito de outro modo: a intuição primeira não tem a força necessária para alterar a verdade de um conceito. Por conta disto, para nós, Cariou⁸ comete um erro interpretativo ao dizer que Bachelard repete a definição dada por Bergson à ideia do que é o conceito sem lhe prestar os devidos créditos, pois, é na esfera científica, no fluxo que vai da teoria (*a priori*) à experimentação (*a posteriori*), que a transformação do conhecimento é deliberada. A esse respeito diz-nos Cariou (1995, p.23): Bergson censurara com frequência a ciência por ela não conseguir se ajustar ao conhecimento comum, pois a geometrização do real sempre ocorre no âmbito espacial, em nome de critérios utilitaristas, portanto, o conceito científico é a má tradução do real concreto expresso em caracteres simbólicos. Contudo, contrariamente, na duração pura, onde o conhecimento é experimentado (vivido) de fato, apenas a intuição (enquanto faculdade liberta de qualquer ajuste conceitual) seria capaz de conduzir o sujeito à realidade mesma das coisas.

Pois bem, já que para Bergson a ciência não se ajusta ao conhecimento comum provindo da natureza ao ser capturado imediatamente pela intuição, para Bachelard, o novo espírito científico se forma justamente contra a natureza, contra o senso comum, ele se torna complexo para dar conta de uma realidade científica cada vez mais depurada e profunda, eis sua vantagem e sua evolução. Como antevera Cariou (1995, p.25), dessa vez com total razão, a atitude de inversão do movimento espontâneo da inteligência em conceitos não é de modo algum, para Bachelard, os atributos de uma metafísica científica que busca penetrar na

⁷Destaque nosso em itálico.

⁸CARIOU, M. *Bergson et Bachelard*. Paris: PUF, 1995, p.23.

realidade das coisas virtualmente. Ela é uma “exigência do espírito”, pois aquele que pensa verdadeiramente, necessariamente, contradiz a natureza, sobretudo quando novas realidades inexistentes na natureza são criadas constantemente em laboratório, como por exemplo, os elementos químicos não existentes na natureza, criados sinteticamente por cientistas (CARIOU, 1995, p.25). Portanto, pertence ao registro da ciência e não só da metafísica a possibilidade de instaurar a ruptura entre o conhecimento comum e o conhecimento científico na medida em que marchamos em um sentido inverso à natureza, por “uma impulsão e instrução da natureza, contra o impulso natural” (BACHELARD⁹ apud CARIOU, 1995, p.24). Claro que a metafísica não perde sua importância para a formação do sujeito, mas ela deve ser guiada pela própria ciência, assim crê Bachelard.

Para pensarmos no caso do tempo e o modo como as novas disciplinas científicas investigam este fenômeno, lembremo-nos do que está expresso na obra *Durée e simultanéité* (1922). Bergson deixa clara nesta obra que seu objetivo em fornecer sua interpretação da relatividade é que ela deveria se tornar compatível com a experiência imediata para que o tempo físico pudesse se coordenar com o tempo do eu psicológico. Já Bachelard se esforçou em mostrar que a intuição dos físicos é uma intuição de outra ordem, é uma intuição “instruída” que rompe com a intuição imediata de senso comum (CHAZAL, 2006, p.153-154). Como bem ressaltou Cariou (1995, p.25): as análises de Bergson poderiam ter sido mais exatas se se mantivesse no plano de uma geometria euclidiana, de uma química levoiseiriana e de uma física cartesiana, ou seja, disciplinas que usufruíam e dependiam dos dados colhidos na natureza, porém, ele se torna vítima dos sistemas científicos fechados e anacrônicos, se pensarmos pelo ponto de vista das novas ciências, obviamente. Bachelard se tornou menos vítima dessas dicotomias, pois seu esforço se concentrava em buscar uma ciência que se encorajasse em alargar seus sistemas.

Não encontramos no pensamento bachelardiano uma oposição acentuada entre o intuitivo e o intelectual. A multiplicidade de relações entre metafísica e ciência resultante das diversas “intuições trabalhadas” no nível de uma “dialética científica” (*a priori* e *a posteriori*) modifiquem os conceitos, os reformulando incessantemente. Com isso, demonstrar-se-á a superação dos sistemas de pensamentos científicos estáticos. Bachelard tentou destacar não só a mudança do espírito científico de sua época comparado ao espírito científico da época de Bergson, mas, sobretudo, mostrou que a complexificação da realidade, edificada pelas novas disciplinas científicas do início do século, não nos permitia falar mais de uma continuidade

⁹BACHELARD, G. *La formation de l'esprit scientifique*. 1965, p.23.

entre o saber engendrado pela teoria científica e o saber criado pelo senso comum. Nesse torvelinho, não seria preciso dizer que Bachelard de maneira alguma almeja oferecer o *farmacón* ao espírito, antes, o espírito tende a curar-se sozinho, pois é em vista de sua saúde que ele não se torna rígido, e sim, sempre e cada vez mais disperso e dinamicamente forte.

Por fim, em nossa opinião, o que distingue a visão das ciências dos dois autores é que em Bachelard a ciência muda de metafísica na medida em que se dispersa e se abre, fazendo com que ela não nunca se filie a metafísicas específicas, justamente para não propagar tendências; já a metafísica de Bergson se orgulha por sersistêmica (mobilista) ao apontar os “falsos problemas” herdados das metafísicas imobilistas, por exemplo, ou seja, um sistema bem arquitetado à maneira dos sistemas filosóficos dos grandes metafísicos da antiguidade e modernidade que não permitiam descontinuidades, cuja intuição é o método exploratório da continuidade indivisível e indestrutível do eu que dura, fundada sobre um fluxo de consciência temporal que se desenrola. No dualismo bergsoniano, vale dizer, sejam eles: matéria/espírito, inteligência/intuição e memória/imagem, é sempre a intuição que promove o ajuste entre espírito e realidade concreta, entre tempo e espaço.

Logo, reforçamos nossa tese de que a filosofia bergsoniana é uma filosofia que busca a simplicidade. A metafísica deve simplificar-se, tornando-se “a ciência que pretende dispensar os símbolos”, estamos certos de que nosso leitor se lembra de tal passagem. Outra citação presente em *Introdução à metafísica* do pensador parece colaborar com essa anterior: “é preciso proceder a uma inversão no trabalho habitual da inteligência. *Pensar* consiste, ordinariamente, em ir dos conceitos às coisas, e não das coisas aos conceitos” (BERGSON, 1978, p.24). Se para Bergson a filosofia é primeira, não por contestar as aquisições da ciência, mas por ter por tarefa interpretar e instruir a ciência quanto à significação fundamental de seus resultados, os conduzindo ao seu justo lugar, para Bachelard, a filosofia deve instruir-se depois que a ciência apresenta o real “através do debate, das polêmicas, das rupturas que a atravessam, revelando a maneira pela qual se constitui o pensamento científico” (CHAZAL, 2006, p.164-165). A complexificação dos saberes expõe a verdade no nível “das questões, dos métodos, dos conceitos”, mais que no nível da percepção e da intuição, como fizeram os realistas ingênuos do passado (CANGUILHEM, 2012, p.6). Dito de outra maneira: a intuição e a aproximação primeira não são suficientemente “instruídas” para distinguir o que é real e verdadeiro do que não é. Essa tese irá repercutir, por consequência, no modo como pesquisamos e conhecemos o tempo, fazendo de Bachelard um antípoda de Bergson. Destarte, Bachelard inverte o fundamento da metafísica bergsoniana, ou seja, ao invés de simplificá-la, devemos torná-la cada vez mais complexa, mais profunda. Portanto, não se parte do real para

o virtual, mas do racional para o real, pois deste modo mostramos a relação entre o complexo e o construído (criação) na esteira de uma reflexão temporal, seja pela via de uma preocupação com o conhecimento ou com a vida.

IV. O Problema de se investigar o tempo: continuidade x descontinuidade

Seja por uma abordagem epistemológica, psicanalítica ou fenomenológica, os contrários sempre formaram esse “ponto de vista” do ser e do mundo em Bachelard. Consequentemente, podemos recorrer a inúmeros exemplos dessa dialeticidade conceitual em sua filosofia, como por exemplo: vazio-pleno, repouso-movimento, intuição-conceito, anima-animus, etc. Tal característica dialética não deve ser confundida com um dualismo, como por exemplo, aquele bergsoniano, pelo fato de que esta em Bachelard é antes de tudo insatisfeita, dispersa e descontínua. O aspecto singular e peculiar deste termo (dialética) no pensamento de Bachelard deve ser justificado a partir de uma “atitude” recorrente do espírito, ou seja, é uma ação do espírito que quer sempre *dialetriz*; dialetizando o saber e a vida ele pluraliza o pensamento, dispersa sistemas filosóficos. Um método filosófico como esse deve corroborar não com um sistema de pensamento criado *a priori* e indiferente à nossa postura diante do mundo, mas com essa capacidade que o espírito tem de negar-se a si mesmo, como podemos conferir sob a acepção de um “choque do espírito com a vida”, em *A dialética da duração* (BACHELARD, 1994, p.16). O espírito quer dialetizar, quer se abrir, essa é sua postura, essa é sua ação. Neste sentido preciso, vemos Bachelard (1977, p.51) dizer, em *O racionalismo aplicado*, que “uma razão arriscada, incessantemente reformada, sempre autopolêmica” torna o espírito cada vez mais racionalista, cada vez mais autopolêmico.

Na investigação sobre o tempo realizada por Bachelard é justamente a noção de complexificação dos conceitos, ou melhor, de averiguação racional-metafísica que possibilitará sua crítica ao bergsonismo temporal demasiado intuitivo e reducionista (dados imediatos da consciência) do fenômeno, vale ressaltar. Por isso, pensar o tempo/duração, para Bachelard, de maneira contrária a Bergson, não é uma tarefa simples, assim como filosofar também não o é, não é monódica, nem muito menos hierárquica (duração pura-inteligência), e de modo algum é inteiramente intuitiva, antes, trata-se de uma construção racional, registrando a abrangência dialética de suas causalidades (pluralização temporal: fisiológica, psicológica, causal, intelectual, metafórica, ritmanalítica, ondulatória e vibratória), tanto quanto, experimentá-la metafisicamente no âmbito de uma vida vibrada do pensamento que aceita as lacunas que a preenchem ao mesmo tempo em que a compõe, pois a vida é

ambivalente, ela não se realiza apenas em meio à alegria, ela também é carregada de dor (*melancolia profunda roupneliana*) (vale lembrar: Bachelard se dedicou a esse tema da ambivalência dos sentimentos na tentativa de explicar essa dialética do ser do homem, podemos conferi-la logo na conclusão de *A intuição do instante* e em seu precioso artigo *Instante poético e instante metafísico*(1939)). Destarte, a definição de duração, dada por Bergson, deve ser inteiramente reformulada para ser enriquecida, pois não há *continuidade* entre as explicações dadas pela ciência que possa se mesclar com o que o senso comum tenha a dizer sobre o fenômeno. Assim como não há uma continuidade entre o espírito bergsoniano de primeira aproximação pleno e contínuo ao espírito bachelardiano dialeticamente disperso, categoria já presente em suas obras epistemológicas da década de 20 e 30: não há primazia da intuição sobre a razão, antes o contrário. A razão polêmica bachelardiana compõe seu idealismo discurso, ela coordena a intuição, a *phyché*, a inteligência, a percepção, etc. O que existe de fato é uma cisão radical entre os pensadores estabelecida por Bachelard em forma de uma ruptura epistemológica e metafísica revelada pela oposição entre a ideia central de descontinuidade à de continuidade presente em sua filosofia, sobretudo do tempo. Esse fato implica que a duração deve ser repensada em função de um “choque do espírito com a vida”, onde vida não deve ser entendida como vida vivida (experiência). A vida é pensamento, para Bachelard, o pensamento constrói o tempo e discorre sobre ele. Por fim, para entendermos como o tempo é construído pelo pensamento e não intuído imediatamente teríamos que alargar o assunto, como nosso espaço é curto, deixemos como tema de outro escrito. Todavia, cremos que tenha ficado claro o processo pelo qual Bachelard sustenta sua tese da descontinuidade do tempo a partir de um método dialético que se antepõe quase que instantaneamente ao método intuitivo do maior filósofo pró-continuidade da tradição filosófica ocidental, sem sombra de dúvidas.

Considerações finais

Se decidíssemos continuar a discussão que se iniciou no tema metodológico destes dois pensadores que abordamos até aqui desembocaríamos, respectivamente, em suas teses e elaborações reflexivas estritamente continuístas e descontinuístas a respeito do tempo. Poderíamos objetivar, através de uma revisão conceitual do fenômeno da duração, que o instante é o conceito capital que uni a realidade a nossas construções temporais mais íntimas, regidas segundo uma ontologia lacunosa, pois como proferiu o próprio Bachelard (1994, p.34): “Nossa hesitação temporal é ontológica”.

Bachelard nunca negou o poder da intuição, ele negou simplesmente o fato de que somente por meiodela nunca poderíamos dar conta da totalidade do mundo e do conhecimento, não porque ela seja uma faculdade menor ou limitada, mas porque se há uma intuição primeira, como defende o autor, em *A intuição do instante*, ela é a intuição original do instante pura e restrito. Destarte, esse instante deve ser pensado depois de intuído. Ele fora de fato buscar nas teses do historiador Gaston Roupnel e sua obra *Siloë* tal revelação. Ao concordar com a tese roupneliana a respeito da intuição do instante, Bachelard pôde propor suametafísica da vida e sua visão do que é a duração. Ora, se todo o pensamento bachelardiano sobre o tempo (que é descontínuo por sua realidade estar circunscritaao instante) vai de encontro com a tese bergsoniana da duração contínua, nas palavras de Bachelard (2010, p.56):

O que queremos empreender aqui, com efeito, é apenas uma tarefa de libertação pela intuição. Como a intuição do contínuo nos oprime com frequência, é indubitavelmente útil interpretar as coisas com a intuição inversa, é inegável o interesse que existe em multiplicar as intuições diferentes na base da filosofia e ciência.

É crucial ressaltar, aqui, a questão do instante, pensada pelo filósofo, ela está intimamente ligada à questão do que ele acredita ser a ponte para vivenciar o fenômeno do tempo através do sentimento da melancolia, mas também ela permanece resguardada pela resposta objetiva ao problema do tempo oferecida peladoutrina científicaeinsteïniana da relatividade. Em primeira instância, intuímos o instante porque a melancolia profunda que eternamente assola nosso coração revela-se como o sintomamais brutal da infinitude de nosso ser, como diz Baudelaire (2012, p.429), em *As flores do mal*:

“*Recorda*: O Tempo é sempre um jogador atento
Que ganha, sem furtar, cada jogada! É a lei”.

O instante, portanto, é o único fenômenotemporal que pode ser intuído imediatamente, que justamente porque é dado imediatamente, reforça o caráter da realidade do tempo que é descontínua e trágica. Já duração, é um complexo de instantes superpostose arquitetado pelarazão que faz do tempo uma harmonia com toda sua excepcional verticalidade de encadeamentos bem consolidados do ser múltiplo. O ritmo então corresponde à simultaneidade de atos instantâneas, cada qual vibra segundo sua própria frequência, eles só se encontram si mesmos na mesma proporção em que esses atos recomeçam e são extrapolados.

Nesse contexto, Bachelard erige sua própria concepção de vida. Ousadamente, ela se opõe à definição bergsoniana que encontramos, por exemplo, em *A evolução criadora* (1909). A vida não se desenrola de uma *elã*, para Bachelard (1994, p.126): “[A vida] é feita com

tempos ordenados; é feita, verticalmente, de instantes sobrepostos ritmicamente orquestrados; ligados a si mesmos, horizontalmente, pela justa cadência dos instantes sucessivos unificados numa função” (BACHELARD, 1994, p. 126).

Em seu livro *O Direito de Sonhar* Bachelard conta uma história que o escritor Oscar Wilde gostava de narrar, vale retomá-la por conta de seu caráter metafórico revelador. A narrativa de Wilde nos apresenta a imagem do espanto, fagulha motivacional de todo o pensamento e de todo princípio em qualquer filosofia:

Por exemplo, uma meditação matinal é imediatamente um mundo a ser despertado. Para ilustrar o ingênuo dinamismo do devaneio da manhã, releamos esta história que Oscar Wilde gostava de contar: um santo que se levantava todos os dias muito antes do alvorecer orava a Deus para que Deus fizesse, também hoje, nascer o sol. Depois que alvorecia, orava a Deus para lhe agradecer por ter atendido sua prece. Uma noite, tomado por um pesado sono, o santo esqueceu sua prece noturna. Ao despertar, o sol estava muito alto, acima do horizonte. Então, após um instante de confusão, o santo pôs-se a orar para agradecer a Deus que, apesar da culpada negligência de seu servo, havia mesmo assim feito o sol nascer (BACHELARD, 1984 p. 194).

O que nos chama a atenção nessa história é o momento em que o personagem da narrativa, o santo, vive o que o escritor definiu ser um “instante de confusão”. Apesar de toda sua displicência por ter sido tomado pelo sono profundo que pertence apenas aos reles mortais, ao acordar, o santo se “espanta”, pois muito tempo havia se passado desde o alvorecer. Todavia, a marca indelével do instante de esquecimento já invadira sua concretude. O peso do instante dói em sua alma. Contudo, para Bachelard, o desfecho da narrativa é valioso, ele representa exatamente aquilo que o pensador mais estima na ideia de descontinuidade. Através da razão o caráter de descontinuidade imanente à própria vida é transfigurado em meio aos saltos dos instantes, aquele do esquecimento de sua prece e a consciência que virá lhe prepara a redenção e que lhe permitirá uma prece a mais que renovará seus votos. Assim, o instante faz da vida “estética pura”, ou seja, pura criação, oferecendo o tempo do futuro como abertura e possibilidade a nosso ser mais íntimo em prol de uma reconstrução de si. Devemos desaprender, então, a durar para aprendermos a viver como um dançarino, a “saltitar”. Só conhecemos a realidade e a compreendemos quando estamos dispostos a diluir nosso ser na incompletude e incerteza do instante, certamente, isso nos espantará, mas também, nos ensinará a força do recomeço eterno.

Referências bibliográficas

- BACHELARD, G. 1994. *A dialética da duração*. Tradução Marcelo Coelho. 2.ed. São Paulo: Ática.
- _____. 1978. *A filosofia do não – col. Os Pensadores*. Tradução Joaquim José Moura Ramos. 1.ed. São Paulo: Abril Cultural.
- _____. *A intuição do instante*. 2010. Tradução Antonio de P. Danesi. 2.ed. Campinas: Verus.
- _____. *O direito de sonhar*. Tradução J. A. M. Pessanha, J. Raas, M. I. Raposo, M. L. C. Monteiro. 2.ed. São Paulo: Difel, 1986.
- _____. *O racionalismo aplicado*. 1977. Tradução Nathaniel C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar.
- _____. 1978. *O novo espírito científico – col. Os Pensadores*. Tradução Joaquim José Moura Ramos. 1.ed. São Paulo: Abril Cultural.
- BAUDELAIRE, C. *As flores do mal*. Tradução, introdução e notas Ivan Junqueira. Edição bilingue. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.
- BERGSON, H. 1979. *A Intuição Filosófica - Col. Os Pensadores*. Tradução Franklin Leopoldo Silva. São Paulo: Abril Cultural. p. 55-68.
- _____. 2011. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Tradução João da Silva Gama. Lisboa: 70.
- _____. 1979. *Introdução à Metafísica - Col. Os Pensadores*. Tradução Franklin Leopoldo Silva. São Paulo: Abril Cultural. p. 11-39.
- _____. 1999. *Matéria e memória*. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. 2006. *O pensamento e o movente*. Tradução Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes.
- CANGUILHEM, G. 2012. Estudos das ciências na obra epistemológica de Gaston Bachelard. In: _____. *Estudos de história e filosofia das ciências*. Rio de Janeiro: Forense Universitária. p. 181-196.
- _____. 2012. Gaston Bachelard e os filósofos. In: _____. *Estudos de história e filosofia das ciências*. Rio de Janeiro: Forense Universitária. p. 196-206.
- _____. 2012. Dialética e filosofia do Não em Gaston Bachelard. In: _____. *Estudos de história e filosofia das ciências*. Rio de Janeiro: Forense Universitária. p. 207-222.
- _____. 1979. *Sur une épistémologie concordataire*. Paris: [s.n]. p. 130-137.
- CARIOU, M. 1995. *Bergson et Bachelard*. Paris: PUF.
- CHAZAL, G. 2006. Bergson et Bachelard face à nouvelle physique. In: Frédéric Worms e J-J Wunenburger (Org). *Bachelard e Bergson: continuité et discontinuité?*. Paris: PUF. p.151-165.
- DELEUZE, G. 1994. *O Bergsonismo*. Tradução Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: 34.
- LECOURT, D. 1978. *L'épistémologie historique de Gaston Bachelard*. Paris: Vrin.
- POLLIZI, G. 2006. Rythme et durée: la philosophie du temps chez Bergson et Bachelard. In: Frédéric Worms e J-J Wunenburger (Org). *Bachelard e Bergson: continuité et discontinuité?*. Paris: PUF. p.53-72.
- QUILET, P. 1977. *Introdução ao pensamento de Bachelard*. Tradução César A. Fernandes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- WORMS, F; WUNENBURGER, J-J. 2008. *Bachelard & Bergson, continuité et discontinuité*. Paris: PUF.