



Universidade Federal de Goiás  
Pós Graduação em Filosofia – FAFIL

Fernando da Silva Machado

O TEMPO E A VIDA EM GASTON BACHELARD

GOIÂNIA – GO  
FEVEREIRO/2017

**TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR AS TESES E DISSERTAÇÕES ELETRÔNICAS NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG**

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

**1. Identificação do material bibliográfico:**     Dissertação     Tese

**2. Identificação da Tese ou Dissertação**

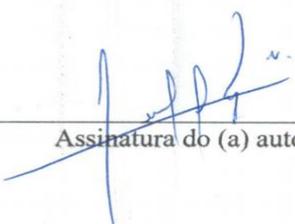
Nome completo do autor: Fernando da Silva Machado.

Título do trabalho: O tempo e a vida em Gaston Bachelard.

**3. Informações de acesso ao documento:**

Concorda com a liberação total do documento  SIM     NÃO

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF da tese ou dissertação.

  
Assinatura do (a) autor (a)

Data: 01 / 03 / 2017



Universidade Federal de Goiás  
Pós Graduação em Filosofia – FAFIL

Dissertação apresentada como requisito para a obtenção do Título de Mestre em Filosofia da Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia (FAFIL) da Universidade Federal de Goiás (UFG).

**Linha de Pesquisa:** *Ontologia e Metafísica*

**Aluno:** Fernando da Silva Machado

**Orientador:** Dr. Fábio Ferreira de Almeida

GOIÂNIA – GO  
FEVEREIRO/2017

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

da Silva Machado, Fernando  
O tempo e a vida em Gaston Bachelard [manuscrito] / Fernando da Silva Machado. - 2017.  
154 f.

Orientador: Prof. Dr. Fábio Ferreira de Almeida.  
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Filosofia (Fafil), Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Goiânia, 2017.  
Bibliografia.

1. Bachelard . 2. Bergson. 3. Instante. 4. Duração. 5. Vida. I. Ferreira de Almeida, Fábio, orient. II. Título.

CDU 11



ATA DA DEFESA PÚBLICA DA DISSERTAÇÃO DE FERNANDO DA SILVA  
MACHADO, REALIZADA NO DIA 20 DE FEVEREIRO DE 2017.

Aos 20 dias do mês de Fevereiro de 2017, às 14:30 h, na sala de defesas do Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás (UFG), foi instalada a sessão pública para julgamento da dissertação final elaborada pelo mestrando FERNANDO DA SILVA MACHADO, do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Goiás, intitulada: "**O TEMPO E A VIDA EM GASTON BACHELARD**". Após a abertura da sessão, o professor Fábio Ferreira de Almeida/UFG, orientador e presidente da banca julgadora, deu seguimento aos trabalhos, apresentando os demais examinadores, os professores doutores: José Ternes/UFG e Constança Terezinha Marcondes César/Aposentada/UFS. Foi dada a palavra ao mestrando, que expôs seu trabalho e, em seguida, ouviram-se as leituras dos respectivos pareceres dos integrantes da banca, procedendo-se às arguições e às respostas do mestrando. Ao final, a banca reuniu-se em separado para a avaliação do trabalho. Discutido o trabalho e o desempenho do mestrando, foi ele considerado APROVADO por UNANIMIDADE pela banca examinadora. Nada mais havendo a tratar, foi encerrada a sessão e lavrada a presente ata, que será assinada por todos e entregue à Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, para os fins.

Prof. Fábio Ferreira de Almeida/UFG

Prof. José Ternes/UFG

Profa. Constança Terezinha Marcondes César/Aposentada/UFS

Dedico este trabalho ao meu pai, João Cândido Machado (*In memoriam*), pelos ensinamentos e valores que ficaram. Dedico-o, também, à minha mãe, Heloisa da Silva Machado, pela ternura e apoio incondicional em todos os momentos.

## **AGRADECIMENTOS**

Ao meu orientador, Prof. Dr. Fábio Ferreira de Almeida, por suas orientações objetivas, pacientes, sinceras, pelo incentivo e, sobretudo, pela confiança depositada.

Ao Prof. Dr. José Ternes por ter prontamente aceitado integrar os diferentes estágios de avaliação desta dissertação e pelas sugestões.

Ao Prof. Dr. Eduardo Sugizaki pelo parecer pertinente à minha qualificação.

Ao Prof. Dr. Edem Vaz por minha iniciação filosófica, disponibilidade e incentivo sem os quais não chegaria até aqui.

Aos amigos e colegas, companheiros na vida e no pensamento.

À FAPEG (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Goiás), pelo programa de bolsas que me forneceu subsídios financeiros indispensáveis, possibilitando a dedicação exclusiva a esta pesquisa.

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

(Charles Baudelaire)

## RESUMO

O objetivo da presente dissertação é mostrar como Bachelard edifica a noção de vida em sua filosofia por meio de uma reflexão sobre o problema filosófico do tempo e das noções de instante e duração. Ao refletirmos sobre o instante descontínuo associando-o a outros conceitos que perpassam seus escritos, tanto epistemológicos, quanto poéticos, estabeleceremos de que maneira o pressuposto teórico de complementariedade entre as duas vertentes de seu pensamento é alcançado. Destacaremos também que em sua metafísica o ser do homem busca sua referência autosincrônica por meio da experiência descontínua do instante verdadeiramente dinâmico, onde o tempo não corre, jorra. O livro *A intuição do instante* (1932), obra dedicada a esta reflexão metafísica sobre o tempo conflui, quatro anos mais tarde, para *A dialética da duração* (1936), obra que, por sua vez, define o conceito de duração a partir das várias temporalidades superpostas constitutivas da própria existência, ambas apresentam os fundamentos de uma filosofia do repouso e são as referências privilegiadas deste estudo. Não é necessário ressaltar a importância da filosofia de Henri Bergson nesta discussão: é a partir de um contraponto com suas teses, tanto sobre a vida como sobre a duração, que Bachelard irá forjar sua própria compreensão do conceito de vida por meio de uma oposição que é sublinhada ao longo de suas duas obras temporais, ou seja, entre vida vivida (circunscrita ao tempo comum/tempo transitivo) e vida pensada (circunscrita ao tempo do espírito/tempo imanente). Partimos da hipótese de que é porque o espírito pode chocar-se com a vida vulgar, escorregadia e homogênea que a vida superior, ou seja, do próprio espírito, deve ser entendida nesta filosofia como sendo uma construção racional apoiada em uma dialética pluralista de saberes sobre o tempo. No final deste trabalho tentaremos esboçar alguns apontamentos relativos à valorização da vida pelo pensamento bachelardiano que a torna ritmicamente variada e harmônica.

**Palavras-chave:** Bachelard. Bergson. Instante. Duração. Vida. Ritmo.

## RÉSUMÉ

Cette présente dissertation a pour but de montrer comment Bachelard élabore la notion de vie dans sa philosophie à travers une réflexion sur le problème philosophique du temps et les notions d'instant et de durée. En pensant l'instant discontinu et en l'associant à d'autres concepts présents dans ses écrits, tant épistémologiques que poétiques, nous montrerons comment est atteint le présupposé théorique de complémentarité entre les deux aspects de la pensée de Bachelard. Nous soulignerons également que, dans sa métaphysique, l'être de l'homme cherche sa référence autosynchrone à travers de l'expérience discontinue de l'instant véritablement dynamique où le temps ne coule pas, mais jaillit. Le livre *L'intuition de l'instant* (1932), oeuvre consacrée à cette réflexion métaphysique sur le temps aboutit, quatre ans plus tard à *La dialectique de la durée* (1936), oeuvre qui, quant à elle, en définissant le concept de durée à partir des différentes temporalités superposées qui constituent l'existence, tous le doux présent les bases d'une philosophie du repos et sont les références privilégiées de cette étude. Il est inutile de rappeler l'importance de la philosophie de Bergson dans cette discussion: c'est en contrecarrant ses thèses, tant sur la vie que sur la durée, que Bachelard allait forger sa propre compréhension du concept de vie dans ses deux écrits sur le temps par une opposition entre le concept de la vie vécue (limitée au temps commun/temps transitif) et la vie pensée (limitée au temps de l'esprit/temps immanent). Nous partons de l'hypothèse selon laquelle c'est parce que l'esprit peut se heurter à la vie vulgaire et homogène que la vie supérieure, c'est-à-dire du propre esprit, doit être comprise dans cette philosophie comme une construction rationnelle basée sur une dialectique pluraliste des savoirs sur le temps. Pour conclure ce travail, nous essaierons d'indiquer quelques points relatifs à la valorisation de la vie dans la pensée bachelardienne qui la rend rythmiquement variée et harmonique.

**Mots-clés:** Bachelard. Bergson. Instant. Durée. Vie. Rythme.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>1</b>
<b>1 AS DUAS VERTENTES DO PENSAMENTO BACHELARDIANO.....</b>	<b>9</b>
<b>1.1 O problema das vertentes.....</b>	<b>9</b>
<b>1.2 Psicanálise do conhecimento objetivo e psicanálise dos elementos materiais....</b>	<b>17</b>
1.2.1 Psicanálise do conhecimento objetivo .....	17
1.2.2 Psicanálise dos elementos materiais.....	22
<b>1.3 Fenomenologia da ciência como fenomenotécnica e fenomenologia da     imaginação poética .....</b>	<b>27</b>
1.3.1 Fenomenologia da ciência.....	27
1.3.2 Fenomenologia da imaginação.....	32
<b>1.4 Para uma metafísica do tempo.....</b>	<b>37</b>
1.4.1 O espírito metafísico bachelardiano e suas obras sobre o tempo.....	37
1.4.2 O problema metafísico da vida: Bachelard e Bergson .....	44
<b>2 UMA FILOSOFIA NÃO-BERGSONIANA.....</b>	<b>50</b>
<b>2.1 Descontinuidade do tempo .....</b>	<b>50</b>
2.1.1 Pressupostos de uma filosofia não-bergsoniana.....	50
2.1.2 Roupnel: o instante metafísico brota de uma fonte, eis o mistério de Siloë .....	55
2.1.3 Einstein: o mestre da descontinuidade temporal.....	61
<b>2.2 O problema de uma pesquisa sobre o tempo: dialética e intuição.....</b>	<b>66</b>
2.2.1 A postura “dialética” do espírito bachelardiano diante do conhecimento .....	66
2.2.2 Método intuitivo bergsoniano .....	70
2.2.3 As duas formas de conhecimento do tempo e as possíveis implicações filosóficas .....	74
<b>2.3 Temas sobre a descontinuidade: ciência e poesia.....</b>	<b>77</b>
2.3.1 As filosofias inadequadas.....	77

2.3.2 A descontinuidade entre conhecimento científico e senso comum.....	80
2.3.3 A descontinuidade na história das ciências e seu objeto.....	82
2.3.4 Poesia instantânea: Lautréamont, o devorador do tempo.....	85
<b>3 METAFÍSICA DO TEMPO E DA VIDA .....</b>	<b>89</b>
<b>3.1 Tempo e memória.....</b>	<b>89</b>
3.1.1 Psicologia temporal e a ideia de uma pedagogia do tempo .....	90
3.1.2. Lautréamont e certa maldade da razão.....	93
3.1.3 Psyché e memória: o problema da continuidade e do dado imediato à consciência.....	95
3.1.4 Memória e espera como possibilidade .....	102
<b>3.2 Hábito, progresso e a descontinuidade vital .....</b>	<b>105</b>
3.2.1 A história descontínua e o não-substancialismo do ser.....	105
3.2.2 O hábito e a novidade trazida pelo instante .....	109
3.2.3 Progresso como recomeço .....	116
<b>3.3 A construção do tempo: prelúdio para uma vida em repouso .....</b>	<b>119</b>
3.3.1 A construção intelectual do tempo .....	119
3.3.2 Tempo pensado e tempo vivido .....	124
3.3.3 Ritmanálise, vida e poesia: a edificação do ser em repouso na duração.....	131
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>140</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>148</b>

## INTRODUÇÃO

*“Era tanto o silêncio e tão leve o ar, que se alguém aguçasse o ouvido talvez pudesse até escutar o sereno na solidão”.*

*(Érico Veríssimo)*

Filosofar para Bachelard (1986, p. 190) é antes de tudo um “ato íntimo”. Pensar filosoficamente deixa de ser um mero exercício de descrição para se tornar o que o filósofo cognominou, em seu belo artigo *Fragments d’un journal de l’homme*, de 1952, como a atividade humana de manter-se em “meditação primeira” (BACHELARD, 1986, p.193). Interessante notar que esse pequeno texto foi escrito por um Bachelard já experiente, em meio à produção de suas últimas obras epistemológicas do final da década de 40 e que invadiram os primeiros anos do início da década de 50. Nele, Bachelard revela-se nostálgico. Os parágrafos ali escritos poderiam ser tomados como fragmentos poéticos de um homem que já cumprira pragmaticamente seus desafios e afazeres sociais que lhe exigiram grande esforço e empenho desde que começara seus estudos de física e de química em sua juventude, atravessando a época em que ocupava o posto de professor no Liceu em sua cidade natal, até o ano de 1928, ano de publicação de suas primeiras obras epistemológicas, seguidas pelas primeiras publicações de sua fase poética. No período que data a composição deste belo artigo, momento em que Bachelard iniciava a edificação das obras que viriam a compor os escritos finais da vertente poético-fenomenológica, publicadas alguns anos mais tarde, em meados do começo da década de 60, ele dedicara-se ao repouso de seu próprio espírito. Por vezes, temos a impressão de que este escrito versa fundamentalmente sobre esse estado de serenidade no qual ele próprio se encontra e valoriza acima mesmo dos méritos que uma filosofia mais pomposa poderia lhe garantir. Sempre lhe ocorreu a ideia de que as páginas de um filósofo são demasiadamente graves, pois pesam sobre o espírito, onde o “eu é [também] um outro” (RIMBAUD<sup>1</sup> apud BACHELARD, 1986, p.191). Já “o pensamento é hesitação contínua [...]. Mesmo quando avança recua em si mesmo” (BACHELARD, 1986, p.191). Bachelard almeja então outro tipo de meditação metafísica que não aquela usufruída pelas “metafísicas sinfônicas” de outrora, pois aquilo que escapa aos “filósofos de escola” é fruto de um devaneio cosmológico que só

---

<sup>1</sup> Arthur Rimbaud, carta a Paul Demeny (Charleville, 15 de maio de 1871). Conhecida como “Carta do Vidente”.

pode ser alcançado por uma filosofia jovem, inventada como “desenhos de criança” (BACHELARD, 1986, p.193). Essa meditação tipicamente bachelardiana é denominada, por ele, como sendo uma “meditação ativa”.

Este artigo é especial porque ele é o símbolo do devaneio de uma noite em que Bachelard escrevia enquanto a “cidade dormia” e enquanto o assolava a solidão da madrugada; ela parecia-lhe criar “volume” e “duração”, fazendo os seres e as coisas repousarem dentro dela. Os devaneios dessa noite vêm ao encalço de seu espírito filosófico para fazer com que ele esqueça “a tarefa humana e as inquisições do dia” (BACHELARD, 1986, p.194). Longo dia vivido desde a década de 20 em que ele se dedicara tão fielmente ao conhecimento científico, claro, demandando um engajamento e esforço tremendo de construção e de “visão” pelo espírito: “O redobramento do pensamento é automaticamente um desdobramento do ser” (BACHELARD, 1986, p.191). À maneira schopenhauriana, Bachelard entrega-se a uma “vontade de isolamento” que já permeava suas primeiras produções poéticas da década de 40 e suas obras sobre o tempo da década de 30 ao contemplar as imagens que brotam da noite e que invadem nosso ser que lentamente esquece os pesares antigos, por ter consciência de ter avançado junto de sua solidão. Em outro escrito, ulterior e final, de nome *A chama de uma vela* (1961), Bachelard (1989, p.43) chega a dizer: “Na fantasia de uma noite, sonhando diante da vela, o sonhador devora seu passado, recupera-se com o falso passado. O sonhador sonha com aquilo que podia ter sido. Sonha, em revolta, contra si mesmo, com o que deveria ser, com o que deveria ter feito”. Assim, ao mergulhar nas imagens da noite um “ser negro que em nós se anima” ganha contorno, entremostra uma nostalgia em ser dois, em ser chama que queima e solidão que clareia (BACHELARD, 1986, p.194).

Em sua penúltima obra, *A poética do espaço* (1961), ecos desse pequeno fragmento do diário de um homem, concebido em meio à vastidão de uma noite, compõem uma sinfonia dedicada ao tema da imensidão íntima revisitada nesta obra fenomenológica. É a partir das imagens da noite, presentes nos poemas de Milosz e Baudelaire, que Bachelard acredita poder oferecer “os caminhos da profundidade íntima” (BACHELARD, 1978, p.320). A união da imensidão do mundo com a profundidade do ser íntimo causa ressonância entre o ser e a poesia, direcionando este “ser poético” a um desfecho de feitio quase socrático: “Que pena! Como o mundo parece terrível para aqueles que não se conhecem! Quando te sentires só e abandonado diante do mar imagina qual deveria ser a solidão das águas, à noite, e a solidão da noite

no universo sem fim” (MILOSZ<sup>2</sup> apud BACHELARD, 1978, p.320). Já a palavra *vasto*, em Baudelaire, afigura um convite a uma filosofia do repouso, leve e plena. Nela, parece estar contida em forma de poesia toda a intensidade do ser que faz da contradição entre o espaço íntimo e a grandeza do universo uma dialética revisitada, ritmada segundo seus versos através de “um intercâmbio mais íntimo do pequeno com o grande”. Segundo Bachelard (1978, p.322), “A palavra *vasto* é também em Baudelaire, a palavra da síntese suprema. [...] Assim, sob o signo da palavra *vasto*, a alma encontra seu ser sintético. A palavra *vasto* reúne contrários”; ser e mundo, imensidão e intimidade, grande e pequeno, assim como, dia e noite. Talvez seja com Baudelaire que Bachelard tenha percebido a importância da dialeticidade do pensamento em meio à sua imensidão, seu caráter formador, formalizante. Dialeticidade essa que marca a trajetória de sua reflexão sobre a ciência somada à sua análise das imagens poéticas, modelando uma disposição filosófica fundamental ao tornar seu pensamento metafísico mais próprio “vasto como a noite e como a claridade” (BAUDELAIRE<sup>3</sup> apud BACHELARD, 1978, p.322).

Assim, ao se encontrar próximo das imagens íntimas de sua vida, Bachelard prepara uma conciliação psicológica de sua solidão com sua velhice, cuja jovialidade espiritual ainda presente faz do mundo o palco teatral onde o ser sempre atento ao instante dialético compreende que “as horas são vida e morte, juntas”, encenadas (BACHELARD, 1986, p.194). Contudo, são horas valorizadas, conquistadas, vividas. “Falar com o silêncio” - “Ser uma noite na noite”: são ações que regem o devaneio sombrio do pensador sussurrado por seu diário secreto que para nós é o que parece constituir este breve escrito, de 1952 (BACHELARD, 1986, p.196). Diante dessa ambivalência espiritual e sentimental de um homem que se dedicou com o mesmo afincamento à poesia como havia se dedicado às ciências o pensamento coloca o espírito em franca dialética. Tal ambivalência, transmutada em estética dos “ambivalores”, faz da vida, segundo Bachelard (1986, p.199), o comprometimento de um ser solitário com ritmos mais ricos e densos a favor de uma existência vibrada, onde “a solidão nos leva a falar conosco, a viver assim uma meditação ondulante que repercute por toda parte suas próprias contradições e que procura incessantemente uma síntese dialética íntima”. O tema da ritmanálise, trabalhado, inicialmente, em *A dialética da duração*, retorna logo no final deste artigo em questão, quase duas décadas depois, estabelecendo um fundo

---

<sup>2</sup> MILOSZ. *L'Amoureuse Initiation*, p.64.

<sup>3</sup> BAUDELAIRE. *L'Art Romantique*, p.369.

ideal de construção, cuja solidão introduz aquele estado de “meditação permanente”, “vasta como a noite”, e que coloca nosso ser íntimo em oscilação para que possamos escapar aos ritmos sociais e “escorregadios” por demais.

Igualmente, a ideia de uma “vida dinâmica”, onde se “aumenta em intensidade apesar de diminuir em ser”, esteia não só uma metafísica que foge ao tempo comum, mas permite um despertar do espírito. Outro artigo, *Instante poético e instante metafísico*, de 1939, parece corroborar com esta “dessocialização” do tempo por meio da poesia. Nele, Bachelard (1986, p.181) defende que o poeta pode nos oferecer esse “instante detido” que nega a duração social e a experiência “deslizante” da vida em prol de uma imersão por completo em um “tempo vertical”, puramente metafísico (BACHELARD, 1986, p.181).<sup>4</sup> Essa “dialética” do tempo poético e dos sentimentos que é “ativa e dinâmica”, já podemos dizer, faz da duração “esse pluralismo de eventos contraditórios encerrados em um único instante” (BACHELARD, 1986, p.183). O instante revela a dimensão dialética da vida, a isso que Bachelard (1986, p.185) designou de “potência pessoal”. O poeta é esse avatar de espírito ilustre (guia natural do metafísico) que recusa o tempo horizontal ao descobrir que pode assumir seu próprio tempo. Ele acredita que cada um tem seu tempo que não é o tempo “dos outros, da vida e do mundo” (BACHELARD, 1986, p.185). Por fim, é no ponto de encontro entre nosso espírito desperto e nossa intimidade que, para Bachelard (1986, p.185), “o tempo não corre mais, Jorra”.

De tal “maniqueísmo dos princípios”, o ser busca sua “referência autosincrônica” através da experiência descontínua do tempo instantâneo verdadeiramente “dinâmico”, como aquele da poesia pura. A obra *A intuição do instante* (1932), que evoca as teses de *Siloë*, de Roupnel, é o primeiro fluxo desse jorro intelectual e metafísico bachelardiano, confluindo quatro anos mais tarde em *A dialética da duração* (1936) que pretende apresentar os caminhos de uma filosofia do repouso vibrado e feliz à nossa pessoa. Esse jorro inicial faz do tempo vertical o tempo metafísico do ser, um momento de decisão e de construção vital através do pensamento. Deste modo, o objetivo geral desta dissertação é investigar como Bachelard edifica a noção de vida em sua filosofia a partir de sua reflexão sobre o instante e a duração. Não é necessário ressaltar a importância da

---

<sup>4</sup> Mais especificamente em duas de suas obras da década de 40 entendemos o sentido dado por Bachelard à ideia de um tempo vertical que busca somente a “profundez ou a altura”. São elas: *O ar e os sonhos* (1943), onde vislumbramos os poemas aéreos, de elevação, que lançam vôo, que escalam picos; já em *A terra e os devaneios do repouso* (1948), é o tema da busca pela imersão, pela estabilidade e quietude do ser que compõe o escopo geral da obra. Tais perspectivas verticalizantes, amadurecidas mais tardiamente em sua fase literária final já podiam ser encontradas neste artigo de 1939.

filosofia de Henri Bergson nessa discussão: é a partir de um confronto com suas teses continuístas, tanto da vida, como da duração, que Bachelard irá forjar sua própria filosofia descontinuísta do tempo, propondo uma ruptura radical entre vida vivida (circunscrita ao tempo comum/tempo transitivo) e vida pensada (circunscrita ao tempo do espírito/tempo imanente ou do *cogito*). Partimos da hipótese de que é por meio de um “choque” entre “vida e espírito” que a duração vital possa ser entendida como uma construção racional apoiada em uma dialética de saberes sobre o tempo. Por meio desta hipótese acreditamos esboçar os contornos gerais de uma metafísica da vida em Gaston Bachelard, salvaguardada justamente por suas reflexões sobre o tempo.

Segue o plano geral de nossa dissertação: No primeiro capítulo, elaboraremos o problema existente entre as duas vertentes do pensamento bachelardiano. Colocaremos em questão em que pontos e de que maneira as duas vertentes de sua filosofia (diurna e noturna) se tornam “concordatárias”. Tentaremos demonstrar que é a partir de vários pontos de vista sobre um mesmo objeto que Bachelard alcança o plano unitário de seu pensamento, afinal, é por relacionar o mesmo objeto teórico a várias perspectivas de reflexão que o pensamento se torna rico e profundo, poderíamos, aliás, denominá-lo de pluralista, assim como o próprio pensador o fez em suas obras epistemológicas da década de 30. Para isso, partiremos de dois temas precisos analisados por um mesmo escopo teórico: o primeiro deles é a psicanálise da ciência presente em sua fase diurna, em forma de julgamento dos valores de verdade do conhecimento objetivo, assim como em sua fase noturna, por meio de uma psicanálise dos elementos materiais (água, fogo, terra e ar) que busca resgatar os arquétipos inconscientes do ser do homem em meio às imagens poéticas. O segundo modo de “enxergar” a realidade científica e poética, segundo uma perspectiva tanto objetiva, quanto subjetiva, é através de uma reflexão fenomenológica. Por meio de uma fenomenologia científica veremos de que modo Bachelard denuncia a falsa objetividade do senso comum. Demonstraremos de que maneira o estatuto ontológico do novo objeto científico tornou-se o fundamento decisivo nesta epistemologia junto a uma nova ideia de historicidade da ciência. Já em sua fase noturna, é o “olhar” fenomenológico que possibilitou uma *ontologia direta* das imagens poéticas, aperfeiçoando aquilo que foi tido como insatisfatório em sua análise literária inicial, devido a um impulso objetivo que permeava sua teoria psicanalítica dos elementos materiais da década de 40. Destarte, tentaremos expor como isso ocorreu. Ainda neste mesmo capítulo, aparecendo como uma discussão de transição para o capítulo seguinte, tentaremos demonstrar em que obras o espírito filosófico

bachelardiano surge pela primeira vez. Em seguida, situaremos a problemática em que se desenvolve o tema da vida e sua relação com uma pesquisa sobre tempo, foco principal de nossa dissertação, partindo da anteposição teórica apresentada pelo pensamento de Bachelard em relação à filosofia bergsoniana no que concerne, especificamente, o tema da metafísica, do conhecimento e da vida.

No segundo capítulo, demonstraremos, inicialmente, como se dá isso que denominados de um não-bergsonismo bachelardiano por meio da oposição conceitual continuidade e descontinuidade temporal. Em seguida, investigaremos a que cadência uma pesquisa apropriada sobre o tempo deve transcorrer, mostrando as vantagens e a contribuição de uma perspectiva dialética do tempo, como esta ensejada por Bachelard em oposição ao método intuitivo bergsoniano, destacando, no decorrer de nossa reflexão, como uma visão pluralista do tempo é mais abrangente e precisa quando se pretende definir o que é a duração. Essa discussão prepara o terreno em que iremos desenvolver, no terceiro capítulo, esta metafísica da vida bachelardiana e sua relação com o tempo em sua filosofia. Contudo, voltando ao plano do segundo capítulo, em sua seção final, relacionaremos algumas temáticas epistemológicas e poéticas desenvolvidas por Bachelard junto da noção de tempo descontínuo. Discutiremos brevemente sobre a descontinuidade que há entre o conhecimento científico e senso comum, assim como o fator que torna algumas filosofias dignas de serem classificadas de inadequadas para um historiador das ciências sempre atento e que acompanha o progresso das ciências em atualidade. Logo a seguir, tentaremos apresentar resumidamente os aspectos gerais de uma história descontínua das ciências a partir de uma perspectiva internalista. Resgataremos algumas reflexões importantes de Georges Canguilhem, por exemplo, aquelas presentes em seu artigo *O objeto das história das ciências* (1966), dentre outros comentadores da obra bachelardiana, para definir o que é o objeto da história das ciências contemporânea que faz face ao tema da descontinuidade. Com relação ao pensamento noturno bachelardiano e sua relação com a noção de descontinuidade temporal, retomaremos algumas de suas reflexões apresentadas em seu estudo poético sobre Lautréamont, único poeta ao qual Bachelard dedicou uma obra inteira. Mostraremos como o tempo lautréamontiano é rápido e instantâneo, pois é um tempo circunscrito ao ato de decisão que agride e agarra, tratando-se, portanto, de uma poesia descontínua-vertical que, segundo Quillet (1977, p.96), “representa na obra de Bachelard a *Poética do tempo*”, amparada por uma fenomenologia da agressão que nega a vida homogênea e passiva sustentada por algumas literaturas.

No terceiro capítulo, gostaríamos de desenvolver este não-bergsonismo bachelardiano a partir de uma ideia que perpassa toda sua obra e que nos parece determinante, aparecendo pela primeira vez nestas obras sobre o tempo em questão e que abrigam o espírito metafísico deste pensador, qual seja: oposição entre tempo vivido e tempo pensado. Entretanto, achamos por bem iniciar nossa discussão a partir de um registro secundário do tempo. Trataremos inicialmente da relação entre uma psicologia temporal bachelardiana e sua relação com aquilo que chamaríamos em suas obras, sobretudo, em *A dialética da duração*, de uma pedagogia temporal. A partir desta discussão introdutória, mostraremos como o psicologismo temporal bachelardiano se opõe ao psicologismo temporal bergsoniano. Para tanto, reunimos três argumentos a favor de nossa análise: 1) argumento contra a imediaticidade do psicologismo bergsoniano; 2) a descontinuidade do psiquismo bachelardiano; 3) a interpretação bachelardiana de memória como espera (possibilidade) junto de uma reflexão paralela a partir de um texto de Blanchot, *l'attente l'oubli*, de 1962. Logo que determinado o conceito de memória associado a uma reflexão sobre o tempo engendrada por Bachelard surge o tema da história que se relaciona justamente com estes dois conceitos, ou seja, memória e tempo. Assim, apresentaremos a visão não-substancialista bachelardiana da história e do ser frente ao seu devir (história descontínua), herdada dos escritos de Roupnel. Para fundamentar esta história entendida não como um somatório de fatos, mas como a construção de um devir, devemos definir a noção de progresso segundo Bachelard. Eis que necessitaremos recorrer a uma análise do conceito de *recomeço* junto a uma investigação sobre a metafísica do hábito e sua relação com a noção de instante de novidade. Por fim, no último subcapítulo de nossa dissertação, trataremos do tema mais relevante deste trabalho que coloca em questão não só o problema metafísico da vida sobre o plano de uma reflexão intelectual do tempo, mas como que ensaiaremos uma resposta para tal problemática. Faremos uma análise da causalidade intelectual do tempo enquanto uma das causalidades principais que compõe uma das várias temporalidades da duração, assim como demonstraremos sua relação hierárquica com as demais causalidades do tempo: a fisiológica e a psicológica. Neste ponto, a teoria dos consolidados temporais de Dupréel que pareceu ter influenciado enormemente Bachelard em sua discussão sobre o tempo psicológico vem ao nosso auxílio. Como em Paul Valéry, exporemos a necessidade de se “*fundar uma álgebra dos atos*” por meio da razão, segundo a reflexão bachelardiana da duração. Ao se confirmar, portanto, por meio de uma análise reveladora, a superioridade do tempo pensado sobre o tempo

psicológico e, sobretudo, sobre o tempo vivido, mostraremos como a duração é, com efeito, uma construção do espírito em Bachelard a partir de superposições rítmicas muito bem ordenadas pelo pensamento. É sempre à uma “energia racional” que devemos a coesão dos ritmos que compõem as sucessões das diversas causalidades temporais de uma duração. Finalmente, introduziremos a discussão mais importante de nossa dissertação, sustentando que na filosofia bachelardiana o tempo pensado se opõe ao tempo vivido na medida em que a razão é ordenadora da duração. Assim, o pensamento e a vida, entendidos aqui como tempo do eu e o tempo do mundo, “não podem ser considerados mutuamente sincrônicos” (BACHELARD, 1994(a), p.89). Suas temporalidades se sobrepõem em conformidade, mas são relativas, porque pertencerem a alturas diferentes da duração. Ascendemos, então, no pensamento bachelardiano, a um idealismo puro que submete o tempo do mundo e das coisas ao tempo do espírito. Nosso intuito será mostrar de que maneira o pensador desenvolve esta oposição que combate não só estruturas temporais vistas e sentidas pelo mesmo ser, mas também, uma filosofia da simplicidade do pensamento e da vida, como a bergsoniana, por exemplo. Mostraremos porque motivo Bachelard entende que a vida é essencialmente intelectual e complexa, e porque ela não acontece distante do espírito no passo em que é ordenada pelo pensamento que já é vida. Assim, a proposta terapêutica da ritmanálise de Pinheiro dos Santos, “filósofo fantasma”, para alguns, é transformada por Bachelard no fundamento de sua metafísica vitalista amparada pela tese de que o pensamento é energia espiritual que faz vibrar o ser, conseqüentemente, propaga-se em forma de energia ondulatória sob o tecido da vida biológica, fazendo com que a vida vibre na medida em que o espírito encontre ocasiões harmoniosas para romper com o fluxo da duração hodierna. Sob estas circunstâncias o espírito encontra motivos para chocar-se com a vida. Por fim, defenderemos que diante da tese bachelardiana “a vida é ondulação”, talvez, o ser alcance seu repouso ao equilibrar suas energias vitais por meio de ritmos vitais reguladores, seja através da ritmanálise, seja através poesia, ambas resultantes do fenômeno da *razão suficiente*.

## 1 AS DUAS VERTENTES DO PENSAMENTO BACHELARDIANO

*“Todas essas antigas e caprichosas Irmãs do Destino, todas essas mães bizarras da alegria e da dor eram bem diferentes: umas tinham o ar sombrio e ranzinza, outras um ar caçador e malicioso; umas jovens que sempre foram jovens e outras velhas que sempre foram velhas”.*

(Charles Baudelaire)

### 1.1 O problema das vertentes

Talvez, para qualquer leitor que pela primeira vez encara a obra bachelardiana em sua complexidade, tanto quanto, para aqueles leitores assíduos, que redescobrem novos valores ao o relerem, a reação recorrente frente ao caráter dual de sua filosofia talvez seja o da perplexidade. Na pele de um iniciante, ou mesmo de um leitor frequente de sua obra, nos interrogaríamos de que modo as duas vertentes de seu pensamento (epistemológico e poético) se complementariam, compondo uma filosofia coesa, já que à primeira vista elas parecem serem tão contrastantes, ou mesmo contraditórias. Segundo Quillet (1977, p.8):

Vocês [leitores] entrarão na obra de Bachelard por uma das vias que ele nos preparou – correspondentes aos que pensam, como se diz dos colegiais, estarem dotados: para as letras ou para as ciências –, duas vias estranhamente iguais em perfeição e força.

Estranhamente iguais? Porque iguais? Para Bachelard, razão e imaginação são polos fundamentais e indispensáveis para a constituição do saber humano. Essas duas vias formam o espírito e a consciência no homem. Bachelard chamará esse homem de o *homem das 24 horas*, em sua obra *O materialismo Racional* (1952). Ele é o único capaz de transitar tanto pelas vias diurnas quanto pelas vias noturnas do pensamento, sem nunca cessar ou ceder. De tal modo, as duas vertentes de seu pensamento, definidas como diurna (conhecimento claro, objetivo) e noturna (conhecimento obscuro, subjetivo), revelam sendas que correm separadas, mantendo suas características e condições peculiares, mas que, no entanto, seguem em um mesmo sentido até chegarem ao mesmo ponto, qual seja: à *formação* do espírito do homem, como dois rios que correm em direções opostas, mas que deságuam no mesmo estuário. Fica evidente, então, que uma das tarefas principais da filosofia de Bachelard é promover a aproximação entre a racionalidade e a imaginação poética a muito desgastada. Tidas

pela tradição filosófica como áreas do conhecimento humano que se opõem drasticamente, na filosofia de Bachelard, pela primeira vez, nos é mostrado que é possível desfazer essa oposição disjuntiva entre o racional e o poético, a ideia e a imaginação, sem que necessariamente tenhamos que abandonar nenhuma das duas formas de conhecimento. Na verdade, há como torná-las “concordatárias”, termo este incluído no título de um artigo de Canguilhem<sup>5</sup> que, por sua vez, tomou-o emprestado do próprio Bachelard que cunhou o termo. Aqui, não se trata de fazer com que a verdade da arte concorde com os postulados da ciência, e vice-versa, antes, é a partir do conhecimento apresentado por cada uma delas que podemos tornar o conhecimento da realidade do mundo mais preciso e verdadeiro na medida em que ele se apresenta como sendo cada vez mais complexo e desfixado, liberado dos valores sociais, basta pensarmos na ciência quântica ou na arte surrealista para termos a dimensão de tal liberação e expansão da maneira de pensar.

Lecourt (1978, p.39), por exemplo, interroga se deveríamos nos inquietar com uma provável contradição diante dessa “possível” completude, buscada por Bachelard, entre razão e imaginação. Parece-nos um questionamento importante, já que somos coagidos a refletir se há mesmo uma lucidez combinatória entre as propostas apresentadas por Bachelard. No decorrer de seu texto, o próprio Lecourt (1978, p.41) responde: a “duplicidade” presente nas obras de Bachelard “é uma atitude natural de um sujeito dividido em si mesmo”. Podemos antecipar dizendo que essa característica de “duplicidade”, tanto do indivíduo Bachelard, quanto de sua filosofia, permitiu a dialética específica de seu pensamento. Todavia, de uma forma ou de outra, torna-se afoita qualquer iniciativa que vise levantar falsos problemas que polemizam a coexistência entre as duas vertentes de sua filosofia, como se fossem sistemas de pensamento que simplesmente se justapõem ou na pior das hipóteses que se excluem, segundo a perspectiva tradicional da filosofia moderna. Essa dualidade descrita por Lecourt (1978, p.41) “deve ser tomada como uma unidade” singular. Logo, se tentarmos desfazer a junção unitária entre as duas vertentes de sua filosofia (que fundam uma vida dedicada ao conhecimento racional e outra à criação poética), aos moldes da oposição estabelecida pela tradição filosófica ocidental (razão/imaginação), fatalmente, abdicaremos da possibilidade de apreender o verdadeiro sentido da contribuição deste autor para o pensamento ocidental que, por sinal, nos parece especial.

---

<sup>5</sup> CANGUILHEM, G. *Sur une épistémologie concordataire*. Paris: [s.n], 1979. p. 130-137.

Talvez, não precisemos retomar o passo a passo das duas fases de seu pensamento, ou seja, cada conceito, cada obra, etc, já que a ambivalência diurno/noturno faz parte do próprio escopo geral de sua filosofia que certamente não passa despercebida por aqueles que delas se ocupam. Contudo, no livro intitulado *Luzes*, de Michel Serres, epistemólogo francês e orientando de Bachelard em seu doutorado, o filósofo concede cinco entrevistas a B. Latour. Nelas, ele revela logo na primeira entrevista que de epistemólogos como Bachelard e Canguilhem ele havia retido muito pouco, apesar de Bachelard ter sido seu professor. Quando perguntado sobre a crise da matemática e a tentativa exercida por Bachelard em pensá-la, Serres não poupou seu antigo orientador e disse:

[...] mas pensava, comigo, que o “novo espírito científico”, na moda desde então, estava atrasado em relação às ciências: na matemática, porque, em vez de falar em álgebra, de topologia e de teoria dos conjuntos, referia-se às geometrias não-euclidianas, não tão novas assim; na física, a mesma coisa, já não dizia nada a respeito da teoria da informação, nem mais tarde deu ouvidos ao barulho de Hiroshima; o mesmo na lógica, e assim por diante. O modelo que ele fornecia das ciências não podia passar a meus olhos por contemporâneo. Esse novo espírito científico parecia velho. (SERRES, 1999, p.20).

É aceitável o modo como Serres entendeu que o “novo espírito científico havia envelhecido”, mas Bachelard detinha o mérito relativo por apresentar um método epistemológico reformador, apontando as rupturas instauradas pelas ciências físico-químicas contemporâneas. A reforma dos estudos epistemológicos elaborada por Bachelard nos incentivou a reconhecer a importância de se renovar e julgar as epistemologias vindouras, incluindo a de Serres e a dele próprio. As renovações do conhecimento realizadas pela álgebra, topologia e teoria dos conjuntos superavam o sistema da geometria não-euclidiana em atualidade, como disse Serres, não resta dúvida quanto a isso, e não só ela, mas também a teoria das informações e a lógica contemporânea que em seus respectivos campos ultrapassaram os antigos modos de pensar, porém, esse fato é mais uma prova de que devemos estar constantemente julgando o conhecimento científico partindo do criamos no presente em relação ao que criamos no passado, conforme apontou Bachelard em seus escritos a respeito da descontinuidade histórica das ciências.<sup>6</sup> Não é por menos que sua epistemologia é tributária da ciência contemporânea e inaugura um novo momento da epistemologia francesa. As palavras de Canguilhem são precisas a esse respeito:

---

<sup>6</sup> Temos em mente este texto especificamente: BACHELARD, G. *L'actualité de l'histoire des sciences*. in: \_\_\_\_\_. *L'engagement rationaliste*. Paris: P.U.F, 1972, p.137-155.

Se o espírito científico só pode se constituir sobre as ruínas do espírito não-científico, não é necessário admitir que este espírito não-científico, que só pode se chamar assim pela sua relação com a ciência quando ela o negou, seja mais que uma vaidade entrevista no momento mesmo de seu desfalecimento? (CANGUILHEM, 1979, p.134)

Na sequência de seu texto Canguilhem conclui: “É preciso que [o espírito não-científico], por sua vez e à sua maneira, seja , uma força autêntica, mesmo que seja de jogo, e que obrigue a razão a se decidir e a se definir ela própria como força de contra-atacá-lo” (CANGUILHEM, 1979, p.134). Mas, para Serres (1999, p.44), o problema desta “duplicidade” bachelardiana é também que ela subsiste como uma espécie de ética adornada por um suposto espírito romântico, refugiado na “literatura dos sonhos e nas brumas”. Ela nasce de uma tentativa de conciliação entre a razão e imaginação poética anteriormente interdita, pois Serres (1999, p.44) acredita que Bachelard fracassara em sua ideia de resgatar as humanidades desconstruídas em meio ao interior de um racionalismo polêmico que se “aborrecia de tanto trabalhar e vigiar” ao passo que autorizava o desvio da ciência de seu trabalho racional para refletir sobre a arte e a literatura, como se o espírito científico tivesse passado a dormir e a sonhar e se iludir com aquilo que contempla. Essa “simetria” do pensamento bachelardiano transfigurava-se em dia e noite já que não criara nada de novo, falar de uma teoria da “dupla cultura” parecia ser uma manobra “escolástica e perigosa” para Serres (1999, p.44). Naturalmente que a poesia de La Fontaine, Varleine ou Mallarmé exigem tanto rigor quanto um teorema de geometria, porém, a beleza comum entre poesia e ciência deveria ser construída sobre uma cultura única: “não temos nem dois cérebros, nem dois corpos, nem duas almas” (SERRES, 1999, p.44). Serres acaba por assentir com a pergunta levantada por Latour quando questiona se tecnicamente ele havia rompido com seu orientador por se tratar de um “esquizofrênico” que se orgulhara de sua condição:

[...] jamais compreendi porque é preciso romper, como você diz, com aqueles que não partilham uma maneira de ver. Sinto e manifesto muita amizade por pessoas que não têm a minha opinião e cuja discordância chega a me instruir mesmo mais do que outro (SERRES, 1999, p.44).

Diante de tantas contestações, em nossa análise, nos aproximaremos muito mais das interpretações de Lecourt e Canguilhem a respeito dessa dualidade presente na filosofia de Bachelard do que da interpretação de Serres, e daremos nossos motivos. Certamente as duas vertentes são distintas, mas estamos inclinados a acreditar na ideia de que não ocorre uma mudança de perspectiva quando se passa de uma epistemologia para uma poética. Não há como ler os textos bachelardianos sem que se apresentem

determinadas divergências, entretanto, vigora, também, o sentimento de que daí brota uma unidade alcançada por meio de uma polaridade de pensamento, ou seja, por meio de um impulso dialético complementar, antes que por uma síntese de oposições de termos.

Imediatamente, a ideia do *não*, exposta em sua obra *O novo espírito científico* (1934) e em seu ensaio *A filosofia do não* (1940), salta aos olhos. Uma filosofia do não se tornou a nova filosofia do espírito científico porque provocou uma generalização de pensamentos, que por sinal, sempre estão envoltos em sistemas metafísicos congelados. Nesse sentido, a “*esquizofrenia*” atribuída à Bachelard por Latour, consentida por Serres, seria mais que necessária, pois só corroboraria com a “imprudência” da razão de *Le surrationalisme* que abre margens para o pensamento que arromba sistemas e tendências. Longe de capturar o real apenas, a razão “indica a direção e a organização intelectual segundo as quais se pode ter a segurança de se aproximar do real” (CANGUILHEM, p.52). Se “[...] no reino do pensamento, a imprudência é um método”, devemos entender método, nesse contexto da filosofia de Bachelard, não como um tratado de leis e regras estritas e imutáveis, mas como a atitude do espírito que quer ordenar e abrir sua postura via a ideia diante da realidade (BACHELARD, 1972, p.11). Por sua vez, essa ordenação e abertura do pensamento enquanto condições de conhecimento fazem coexistir duas faces que *formam o homem de 24 horas*, fruto de uma unidade atingida por uma dualidade, ou antes, uma generalização atingida por uma negação afirmadora, onde o real toca o irreal, o pensamento nega a vida e a poesia transforma a realidade e a vida.

Se refletirmos sobre a crítica de Serres um pouco mais, diríamos que o que passou despercebido a ele foi a ideia de que existe um *dinamismo criador* próprio no pensamento de Bachelard. Poderiam nos perguntar se essa ideia está diretamente relacionada com a suposta unidade de sua filosofia, contestada por Serres. Espontaneamente, sua filosofia nos conduz a esta resposta se passarmos primeiramente ao problema do conhecimento e ao modo como, através da ciência e da poesia, experienciamos a realidade do mundo na medida em que somos dela criadores. Vejamos o que Canguilhem (1979, p.136-137) tem a dizer a esse respeito:

É preciso, pois, que o espírito seja visão para que a razão seja revisão, que o espírito seja poético para que a razão seja analítica na sua técnica, e o racionalismo psicanalítico na sua intenção. [...] Bachelard, igualmente embora diferentemente ligado à ciência e à poesia, à razão e à imaginação, não tem nada de maniqueísta. Ele se dedicou a assumir o papel e o risco de um filósofo concordatário. Quando ele produz arquétipos latentes da

imaginação imaginante, fomentado pela razão, isto é, contra ela, os obstáculos à ciência que são os objetos da ciência, as objeções à ciência, Bachelard não se faz advogado do diabo, ele se faz cúmplice do Criador. Com ele, novamente, depois de Bergson, a criação continuada muda de sentido. Não é somente sua epistemologia que é não-cartesiana, mas antes ainda sua ontologia (CANGUILHEM, 1979, p.136-137).

A criação envolve atos de conhecimentos. Dito de outra maneira: conhecer é criar. A maior prova disso no campo das ciências é a superação do realismo ingênuo pelo realismo discursivo, pois “não há real antes da ciência ou fora dela” (CANGUILHEM, 1979, p.133). Já no campo da arte, poderíamos pensar no surrealismo de onde brota uma realidade independente do mundo concreto, inclusive ultrapassando-o enquanto criação. Uma surrealidade existe no imaginário, pertence à faculdade que Bachelard chamou de sobre-humanidade (atenção aqui à partícula *sur* que, em francês, denota o sentido de “além”, presente também na palavra *surrealisme* - sentido de projeção): “sem a qual o homem não seria homem”, completa Canguilhem (1979, p.135). Mas fato é que só se cria poeticamente e cientificamente, poesia e ciência são “fazedoras” do real. Daí a cisão com os filósofos por parte de Bachelard. Estes, ou criam ou perpetuam “ilusões” por meio de uma intuição ou uma representação inicial. As verdades oferecidas pela própria ciência ou pela arte é que devem ser pensadas pelos filósofos, pois, para Bachelard, somente a arte e a ciência formam um complexo de conhecimento que faz ressoar verdades ao espírito. A verdade dinâmica que surge nesses dois tipos de conhecimento fazem com que o ser se dê em meio à sua desfixidez espiritual necessária, e “é no caminho do verdadeiro que o pensamento encontra o real” (CANGUILHEM, 1979, p.134).

Por esse motivo, a epistemologia bachelardiana é não-cartesiana, mas antes ainda sua ontologia, como declarou Canguilhem em uma citação anterior, pois é uma ontologia que não fixa pensamentos *a priori* como fundamento, todavia, ainda depende deles para impulsionar e ordenar o espírito no mundo. Esta ontologia não tem medo da dúvida, ela não tenta assegurar a todo custo a clareza e a distinção por meio da inteligência, como aquela de Descartes, por exemplo. Segundo Canguilhem (1979, p.134), “o racionalismo é uma filosofia custosa, uma filosofia que não acaba, pela mesma razão que é uma filosofia que não teve começo”. No mesmo sentido, mas por outra via, a ontologia bachelardiana torna-se negativa porque incentiva-nos a experimentar o irreal, a consumir o devaneio e ser consumido por ele, assim como

permite aquela “sublimação dialética” psicanalítica, diríamos, através do poema que é um grande jogo do nada-ser *do e no* mundo (QUILLET, 1977, p.182).

Assim, a filosofia bachelardiana faz concordar ciência e arte para que o espírito possa tornar-se inventivo. Uma postura dialética diante do mundo garante que “esta ontologia não se fechará na identidade do ser”, ademais, ela garante que o “Ser seja o Ser”, e só (CANGUILHEM, 1979, p.136). Por nossa conta, iremos além, pensamos que o Ser é alargado junto ao não-Ser, pois uma ontologia a que chamamos aqui de negativa, em Bachelard, parte da crença de que uma filosofia que pensa o ser, para além das lições que recebe da arte e da ciência, ao repetir o próprio movimento em direção à verdade destas ganha o estatuto de filosofia “inacabada”, pois replica arte e ciência, aprende o grande *leitmotiv* dos recomeços vitais, eis que aí reside toda sua beleza e força.

Defendemos, então, que uma filosofia “concordatária” ganha esse *status* por ser o único sistema de pensamento a aderir à ontologia descontinuísta bachelardiana, onde as condições de verdade, seja do Ser, da ciência ou da arte transformam-se ininterruptamente, segundo o ritmo de um recomeço, entendido, aqui, guardada as devidas proporções, como eterno retorno, indicando algo que não seria tão impensável: a proximidade entre o pensamento de Bachelard e Nietzsche. Afinal, a pedra de toque do pensamento bachelardiano, incluindo sua ontologia, é a ideia de criação de *si*. Como diz Canguilhem (1979, p.130), espanta que “o mais pacífico entre todos os homens” atinja o repouso através de uma filosofia rural em meio a uma atividade dialética e dinâmica de pensamento e em nenhuma outra mais, é por promover uma transição suave entre uma “racionalização agressiva do real e a violência do saber” com uma imaginação que é tão ativa e reformadora quanto a própria razão que ele conquistou a serenidade do ser e do seu saber com combate, *ágon*, se pudermos denunciar sua veia nietzschiana. Abre-se uma brecha no pensamento ocidental: Bachelard encontrou o caminho para a construção de uma ontologia que reforma o Ser incessantemente porque percebeu que do mesmo modo como arte e ciência criam e transformam seus objetos e, por consequência, o conhecimento sobre a realidade, é possível por meio delas, tornando-as concordatárias, construir a própria vida dedicada a instrução e reinvenção de *si*.

Mas poderíamos ser questionados: como essa unidade é atingida? Quais são os temas que permanecem presentes em ambas as vertentes do pensamento do autor e que realizam essa síntese conciliatória? No caso de uma ciência normativa, como essa

produzida pelo racionalismo discursivo contemporâneo, diríamos que ela não apenas cria realidades, antes, ela parte de uma dúvida recorrente, fazendo com que o espírito retorne ao passado dos postulados científicos e reorganize o saber em vista de uma nova descoberta, encerrando um “valor racional”. Essa dúvida recorrente é discursiva porque exige uma recorrência histórica ao passo que desarticula o real circunscrito à visão e à opinião comum, fazendo do real da ciência contemporânea construções “artificiais” no formato de organizações matemáticas. O mesmo fato ocorre no campo da arte, ou seja, as realidades poéticas não deixam de ter menos estatuto de realidade por serem simbólicas, fantásticas. Mas o *como* da pergunta convoca outra enquete a respeito de um método que possa sustentar essa unidade num pensamento concordatário como este de Bachelard. De fato, devemos pensar que ele não propõe um método. A incitação à ironia como um dos elementos de formação do espírito científico constitui, a nosso ver, a necessidade de uma usurpação do pensamento, esse fator pode ser transposto a toda atitude filosófica presente em sua filosofia, eliminando, por sua vez, a dependência de uma tábua filosófica de regras. Na verdade, a ironia à qual Bachelard recorre instaura um método não filosófico, mas de estilo de pensar, ou seja, a ironia como método garante uma auto-reflexão que não pode ser convertida em um fundamento metodológico, tradicionalmente falando. Portanto, o que há, em Bachelard, é essa busca pela abertura do pensamento, seja através de bases conceituais tomadas de empréstimo de outras áreas, como a psicanálise e a fenomenologia, por exemplo, tudo ao seu modo, sempre alargando e tornando cada vez mais diluído e complexo o discurso e sua reflexão, seja em vias diurnas ou noturnas do saber. Essa assinatura de seu pensamento, por vezes alcançada através do uso de uma linguagem versátil e superabundante em neologismos, torna sua filosofia pluralista ao passo que é coordenada por uma “generalização dialética”, justamente por tender sempre à dispersão, a uma pulverização de saberes transitivos.

Diante dessa questão sobre o método há que se levar em conta a importância do objeto de sua análise. Bachelard acredita poder enriquecer sua pesquisa quando percebe que é precisamente o objeto de sua investigação que permite a união das duas vias de seu pensamento. A consequência natural disso é a impossibilidade de se estabelecer um único método filosófico, como se faz comumente em filosofia, mesmo que para isso seja necessário correr um “risco especulativo” (QUILLET, 1977, p.22). Risco esse que Bachelard consentiu e rebateu, estendendo-o tanto à sua teoria da razão polêmica, quanto à sua teoria da imaginação autóctone. Acusamos, assim, uma postura dialética

diante das coisas e da realidade do mundo que constitui sua maneira de filosofar, afinal, “a metafísica da imaginação não é o complemento agreste da situação racional. [...] É preciso romper as barreiras e as escleroses, abrir o espírito à infinidade de combinações possíveis” (QUILLET, 1977, p.24-25).

Nosso esforço nesse primeiro capítulo será então mostrar como que perspectivas por vezes tidas como inconciliáveis podem tornar-se complementares quando aplicadas aos mesmos objetos de análise, revelando verdades e acessos múltiplos a eles. Sendo assim, organizamos o capítulo a partir dos seguintes tópicos temáticos: Psicanálise científica/psicanálise poética dos elementos materiais e Fenomenologia científica como fenomenotécnica/fenomenologia da imaginação poética. No último tópico desse capítulo chamaremos a atenção para as duas obras sobre o tempo de Bachelard das quais nos ocuparemos no restante de nosso trabalho. Ainda neste capítulo, apresentaremos de maneira introdutória o tema da metafísica do tempo e da vida presente nesta filosofia em contraponto com o pensamento bergsoniano.

## **1.2 Psicanálise do conhecimento objetivo e psicanálise dos elementos materiais**

### *1.2.1 Psicanálise do conhecimento objetivo*

Uma obra particular de Bachelard que nos parece de essencial importância e que marca a transição de sua epistemologia rumo a sua poética é a *Psicanálise do fogo* (1938). O olhar psicanalítico se mantém presente nas duas vertentes de seu pensamento. Muito embora, uma análise psicanalítica seja exterior à própria ciência, ela serve como instrumento de despsicologização das imagens carregadas de valores produzidos pelo senso comum ao trazer à tona as fixações regressivas emaranhadas ao inconsciente do espírito científico. Contudo, se refletirmos sobre as imagens e valores tratados em sua fase poética via a psicanálise, diferentemente daquela aplicada ao espírito objetivo que tem por incumbência desfiar o fetichismo que o assedia, por meio do prazer de oferecer respostas rápidas e imediatas, encontramos no onirismo bachelardiano a construção de uma física e química lúdica da matéria imaginada, estendendo a fronteira da materialidade para além da compreensão intelectual: “Queremos consagrar nossos esforços em determinar a beleza íntima das matérias, sua massa de atrativos ocultos, todo este espaço afetivo concentrado no interior das coisas” (BACHELARD, 1991, p.9). Por esse motivo, a obra *A psicanálise do Fogo* pode ser classificada como uma obra de

transição, pois não pode ser caracterizada nem como um escrito que pertence exclusivamente à vertente epistemológica e nem puramente à sua fase poética. A psicanálise serve tanto como terapia da razão nesta obra específica como princípio motor de resgate da autonomia do simbolismo presente na imaginação da matéria. Antes de cedermos ao impulso de simplesmente passar a uma descrição de cada fase do pensamento do autor, já tão abordada e discutida com competência por diversos comentadores tão conhecidos e capazes, nos preocuparemos em investigar muito mais os desdobramentos das seguintes questões: Que psicanálise é essa desenvolvida por Bachelard? Que analítica da realidade é essa que continua de uma fase a outra de seu pensamento, ou seja, em vias racionais e oníricas do conhecimento?

Em *A psicanálise do fogo* Bachelard havia introduzido audaciosamente a psicanálise no campo da epistemologia. Lecourt (1974, p.121) expõe que jamais o filósofo usufruiu dos postulados freudianos de forma passiva, pelo contrário, bastaria lermos suas obras *La Formation de l'esprit scientifique* e *La psychanalyse de feu* para nos depararmos com a extrema liberdade com que ele havia desfrutado de determinados conceitos clínicos. Sobre o conceito de psicanálise do conhecimento objetivo, Bachelard (2005, p.24) escreve: “toda cultura científica deveria começar [...] por uma catharsis intelectual e afetiva”. Há que se considerar que todas as imagens externas à cultura científica e à sua produção obstruem o desenvolvimento do conhecimento objetivo. Com efeito, esses valores herdados são inconscientes, são imagens produzidas pela cidade social que devem ser exorcizadas se levarmos em conta o interesse vital que se tem em manter uma discussão muito mais no campo dos resultados da ciência que as vantagens práticas que poderíamos usufruir por meio dela. Nesse sentido que a linguagem da ciência é sempre inferente, pois ela visa eliminar os obstáculos que impedem seu avanço rumo ao saber. O recurso de uma psicanálise aplicada à razão visa uma ciência melhor assegurada que eliminaria de sua constituição os traumas culturais inconscientes que permanecem sendo a “prova da sonolência do saber, prova da avareza do homem erudito que vive ruminando o mesmo conhecimento adquirido” (BACHELARD, 2005, p.10).

Mas perguntaríamos, antes, se uma psicanálise daria conta de tal tarefa, se ela não seria uma investida apressada e infundada por parte de Bachelard que se apropriou da teoria clínica do sujeito freudiano, relativamente distante de uma epistemologia propriamente constituída? E até que ponto Bachelard é um devedor de Freud? Essas perguntas exigiriam de nossa parte uma atenção especial. Bachelard havia percebido

que há uma tendência clara “ao esgotamento, à acomodação e à inércia” da razão, tudo começa por aí. Essa constatação epistemológica é decisiva em sua proposta de psicanalisar o conhecimento objetivo. Ele tenta nos mostrar que o conhecimento comum é inconsciente de seus erros e entraves. Logo, no intuito de restituir uma razão crítica, para Bachelard, como diz Ternes (2006, p.105), “a psicanálise parece caber”. Cabe como ato de transposição das tendências obscuras as quais o espírito pré-científico havia aderido, afim de não deixar que elas se tornem complexos culturais que incidem diretamente sobre o conhecimento científico. Destacamos apenas que essa curiosa aplicação não teórica, e muito menos clínica da psicanálise clássica (recursos esses indispensáveis para a cura psíquica, segundo a convicção de alguns psicanalistas), não impede que essa psicanálise bachelardiana esteja subordinada a uma epistemologia judicativa, mesma que distante de uma aplicação metapsicológica, mas relevante quanto aos seus fins.

O que interessava à Bachelard era uma terapêutica do espírito científico. A verdadeira contribuição do pensamento de Freud nessa fase da reflexão bachelardiana se dá por meio de uma psicanálise que ambiciona livrar a razão de seus traumas, ou seja, livrar o sujeito da ciência de seus impulsos sensíveis, pois “tudo que dura em nós, direta ou indiretamente, é a libido” (BACHELARD, 2005, p.225). Com isso, Bachelard retorna à vida psicológica do espírito científico para rastrear seus erros e fixações. Como bem destacou Ternes (2006, p.102): “nossas verdades científicas, bem como nossas imagens poéticas, nascem do interior de um movimento psicológico”. Esse movimento não acontece como um ato puro de conhecimento, como se vê em Kant, por exemplo, antes, ele é dinâmico e transitivo. Freud acreditava no poder do psiquismo para alterar ou desfixar o conhecimento do ser que, por sua vez, é impedido de compreender a realidade mesma do mundo, por ser conduzido mais por meio de sua libido do que através de uma razão objetiva. Neste ponto, Bachelard e Freud se aproximam, pois tanto imaginação, como razão, são formadoras de conhecimento, cada uma delas está profundamente enraizada a esta dimensão psíquica auxiliar. Pensamos, também, que Freud havia devolvido à consciência histórica de cada sujeito aquilo que lhe era inacessível anteriormente ao rastrear o fundo faltante de seu ser localizado no inconsciente através da linguagem (associação livre). Sua clínica se mostrou eficiente nesse sentido, pois ele restituía e tratava os traumas dos sujeitos em análise para liberar

sua vida dos obstáculos projetados por eles mesmos.<sup>7</sup> Bachelard faz o mesmo com a vida do espírito objetivo, o libera de seus traumas e obstáculos para que ele se mantenha saudável. Segundo Ternes (2006, p.105), do mesmo modo que Freud cumpriu o papel de tonificador da cultura humana para Bachelard<sup>8</sup>, daí tê-lo influenciado, também, Lautréamont o fez, aparecendo em seus escritos como um tonificador da cultura científica ao devolver a razão à sua função de risco, de incerteza, de turbulência. Por fim, a psicanálise da ciência ao tratar dos valores de uma cultura nada mais faz que acentuar a evolução da própria ciência.

A psicanálise do conhecimento objetivo visa também solucionar outra questão: ela prevê a necessidade de uma filosofia das ciências que trate do problema da evolução do espírito científico e do problema do progresso em ciência. Segundo Bachelard, a filosofia da ciência e, por consequência, o problema de sua evolução são encabeçados por espécie de historiografia das ciências, nela não se leva em conta a necessidade de se organizar um tribunal da razão dos saberes de uma determinada época que deveriam ser tomados como *percidos* ou *sancionados*, ambos delegados e avaliados pelos trabalhadores da prova que integram a cidade científica. Como a ideia dessa psicanálise bachelardiana se aplica ao eixo racional, previamente, devemos ter em mente que o novo espírito científico não pode arrogar-se de sua imutabilidade, ele deve estar aberto para a reconstrução de si mesmo, assim como todo saber só pode e é consumado por meio de uma *paciência científica*. Formar o espírito consiste em torná-lo cada vez mais capaz de executar uma tarefa intelectual que verifica a verdade por meio das retificações de erros experimentalmente, incluindo junto destes, aqueles erros abolidos que se formam como obstáculos epistemológicos, desencadeados por nossos *interesses* subjetivos mais profundos, reflexo sempre de um *desejo* recalcado no inconsciente científico.

A obra *A psicanálise do fogo* de tão importante que é apresenta pela primeira vez a ideia de uma fixação libidinosa de conforto que o fogo traz à nossa imaginação, esse

---

<sup>7</sup> Esse nos parece ser o ponto preciso de aproximação entre a psicanálise do conhecimento objetivo e a psicanálise clássica. Quillet (1977, p.182) resume isso muito bem: “De fato, quanto a nós, mercê da aplicação dos processos psicanalíticos na atividade do *conhecimento objetivo*, chegamos à seguinte conclusão: o recalçamento é uma atividade normal, uma atividade útil, melhor, uma atividade alegre. Sem recalçamento não há pensamento atento, refletido, abstrato. Todo pensamento coerente é construído sobre um sistema de inibições sólidas e claras. Existe um prazer da rigidez no fundo do prazer da cultura. É por ser alegre que o recalçamento bem feito se torna útil e dinâmico”.

<sup>8</sup> A esse respeito, em *Fragmentos de uma poética do fogo* (1988), Bachelard (1990(c), p.43) fala: “As obras de Freud, tanto as pequenas como as grandes, têm para mim uma tonalidade inaugural que deve nos convencer de que não podemos penetrar os estudos psicológicos sem uma reforma profunda dos métodos de observação”.

nos parece o exemplo clássico de cura psicanalítica do espírito científico. Nesse registro fantástico o fogo é muito mais um *ser social* do que um *ser natural* suscetível de ser investigado objetivamente. O fluxo que parte do conhecimento comum antropológico-social sobre o fogo molda uma explicação objetiva do elemento entregue aos nossos desejos e satisfações, uma experiência que sem dúvida surge “na experiência científica, [como sendo] os vestígios da experiência infantil”. Em sua tese de estado, ainda no início de sua produção epistemológica, intitulada *Étude sur l'évolution d'un problème de physique* (1928), fica evidente, para Bachelard, o âmbito em que uma pesquisa realmente objetiva sobre o calor (produto do fogo) deveria ser desenvolvida, ou seja, no campo de estudos da termodinâmica. As imagens encantadoras de proteção e alento provocadas pelo *fogo e o calor vital* não deveriam ser levadas em conta em uma investigação do mesmo elemento realizada na *cidade científica*. A ciência da termodinâmica de tão normativa que é se dá à parte de qualquer interesse, ela se projeta sobre uma base racional que organiza a experiência em forma de teoria, expressão da verdade e fruto da prova. Nesse sentido, nos fala Bachelard (1994(b), p.114): “a psicologia do cientista deve tender a uma psicologia claramente normativa; o cientista deve recusar-se a personalizar seu conhecimento; correlativamente, deve esforçar-se por socializar suas convicções”. As imagens do fogo que nos impressionam e que passam a se estabelecer no núcleo experimental do conhecimento puramente objetivo não passam de mais uma “tela” mal feita do “museu de horrores” da ciência, elencada por uma epistemologia histórica insuficiente que delega ao conhecimento racional verdadeiras “bizarrices teóricas” (BACHELARD, 2005, p.26). Para Bachelard, suspeitamos, de todos os elementos o fogo foi sempre o mais misterioso, o mais libidinoso, o mais arquetípico e também o “mais dialetizado”: as intuições sobre o fogo “são os obstáculos epistemológicos tanto mais difíceis de derrubar [...]” (BACHELARD, 1994(b), p.88). O fogo configura a prova de que no reino da razão muitas vezes uma herança cultural não psicanalisada bloqueia um saber normativamente investigado. Contudo, é no reino da poesia e dos devaneios da matéria que ele passa a ser um sujeito. É curioso que a obra parcialmente editada postumamente *Fragments d'une poétique du feu* (1988) nunca tenha sido concluída. Possivelmente, Bachelard tenha refletido sua vida inteira sobre esse elemento carregado de ideologias e de força, ambíguo em si, mas que ainda alimenta o imaginário cultural e social, do mesmo modo que permanece sendo investigado pela ciência e ainda inspira a criatividade dos poetas. Não é por menos que

em *A chama de uma vela* a imagem do fogo representa a vitalidade que brota de nosso ser, ou melhor, que queima em cada um de nós.

Se na contemporaneidade a ciência é cada vez mais normativa e especializada, tanto quanto, criadora de realidades, as imagens criadas à margem da cidade científica devem ser entregues à fonte de nossa “felicidade calorífica” mais original e arqueológica, ou seja, a fonte da ordem do poético; nesse sentido, a máxima bachelardiana vem bem a calhar: “se o fogo é tão capcioso, tão ambíguo, dever-se-ia começar toda a psicanálise do conhecimento objetivo por uma psicanálise das intuições do fogo”, o que não justifica, que fique bem entendido, que a ciência deva substituir a criação poética (BACHELARD, 1994(b), p.83). Depois de psicanalisada em um registro objetivo, a imagem calorífica do fogo, por exemplo, deve ser entregue a um domínio mais leve, onde a racionalidade científica que busca cada vez mais a normatividade e a psicanálise clássica que explora mal as imagens traumatizantes de nossos pesadelos noturnos não influenciariam mais nossas experiências formadas no reino irreal e autóctone da imaginação criadora.

Há com certeza uma ponte entre ciência e poesia, ela é erguida pela psicanálise que incorpora, mesmo que marginalmente, certa dialeticidade presente no pensamento bachelardiano. Psicanálise essa que cumpre uma função dialética por ser transitiva, permitindo que a ciência vença seus obstáculos para exercer seu trabalho, ocupando um dos lados do conhecimento, ou seja, uma objetivação eficaz do real, enriquecida, posteriormente, por uma interpretação do irreal que ocupa o outro polo do conhecimento, via uma analítica psíquica dos nossos devaneios poéticos, mas que de maneira alguma os reduz a meras representações, pois nada esgota a imaginação criadora. E assim o ciclo dialético do saber se completa, eis que se instala o eterno retorno da razão e da imaginação.

### *1.2.2 Psicanálise dos elementos materiais*

A psicanálise poética da década de 40 desenvolvida por Bachelard em continuidade àquela interpretação psicanalítica do espírito científico é redimensionada a partir de uma visão do mundo material projetada no campo da imaginação. Para isso, ele nos fornece um diagrama completo de leitura das obras poéticas de diversos escritores por meio das imagens dos quatro elementos das cosmogonias antigas (água, terra, fogo e ar) presente em seus trabalhos, estabelecendo uma relação dinâmica entre matéria e

imaginação. A matéria educa a imaginação e a imaginação tem, conseqüentemente, onde se assentar substancialmente, muito embora, Bachelard acreditasse que algumas abordagens psicanalíticas, como a freudiana, por exemplo, fossem incapazes de tangenciar o reino autóctone da imaginação e, sobretudo, penetrar no “inconsciente material”, *locus* depositário dos devaneios.

Noutras palavras, a psicanálise se contenta em definir as imagens por seu simbolismo. Mal é detectada uma imagem pulsional, mal é descoberta uma lembrança traumatizante, a psicanálise coloca o problema da interpretação social. Omite todo um campo de pesquisas: o próprio campo da imaginação. [...] Em suma, sob a imagem, a psicanálise busca a realidade; omite a investigação inversa: sobre a realidade buscar a positividade da imagem. É nessa investigação que detectamos essa energia de imagem que é a própria marca do psiquismo ativo (BACHELARD, 1991, p.17).

À medida que simultaneamente adentramos em suas obras de imaginação literária um fato interessante ao relermos as obras epistemológicas de Bachelard surge: quanto mais progredimos no estudo de ambos os campos de seu pensamento, mais demarcamos a diferença que se esboça entre o caráter excêntrico de suas teses psicanalíticas, tanto em vias noturnas, quanto diurnas do saber, com relação às teses psicanalíticas freudianas, de seus contemporâneos ou predecessores, “a tal ponto, que seus últimos escritos continuam uma crítica radical das teorias que ele denominou dali em diante de ‘psicanálise clássica’”. (LECOURT, 1974, p.122). Por isso, ele nunca seguiu com rigidez os preceitos psicanalíticos, até porque, os métodos psicanalíticos tradicionais existiam para tratar das impressões internas dos *sujeitos* neuróticos, histéricos ou de traços clínicos variados em seções de transferência, onde o intuito do psicanalista era pinçar as imagens recalcadas no inconsciente do paciente e torná-las conscientes e simbolizáveis. As imagens dos elementos materiais ecoariam, então, muito mais em nosso ser arquetípico da infância (que se contenta com as imagens do repouso, da felicidade e do aconchego) do que sobre nosso *ser social*. A este, restam apenas os traumas e as fixações culturais.

Para além dos complexos parentais existem os complexos antropocósmicos contra os quais o devaneio nos ajuda a reagir. Esses complexos bloqueiam a criança naquilo que chamaremos, com Bosco, a infância interdita. Todos os nossos sonhos de criança devem ser retomados para que alcance em seu pleno vôo de poesia: tal é a tarefa que a poético-análise deveria cumprir. Mas como fazê-lo? Teríamos que ser ao mesmo tempo psicólogo e poeta (BACHELARD, 2009, p.121).

Assim, entendemos o motivo das referências à Jung, Adler e Desoille muito mais frequentes em suas obras poéticas que suas referências à própria figura de Freud.

Bachelard nunca escondeu, apesar de todos os riscos, que gostaria de estender a psicanálise a um domínio que ela nunca havia acessado, ou seja, àquele de uma *poético-análise* pela imaginação. Na teoria metapsicológica freudiana as imagens acabavam por converter-se tão somente em fixações sexualistas; o valor dessa conversão se encontrava no cerne da clínica de Freud e, para Bachelard, as imagens eram desvirtuadas em detrimento de apenas um dos sentidos que elas poderiam adotar, ou seja, o abstrato-sexual (intersubjetivo) da teoria edipiana.

A psicanálise, nascida em meio burguês, negligencia muito amiúde o aspecto realista, o aspecto materialista da vontade humana. O trabalho sobre os objetos, contra a matéria, é uma espécie de psicanálise natural. Oferece chances de cura rápida porque a matéria não nos permite enganarmo-nos sobre nossas próprias forças (BACHELARD, 1991, p.24).

Em vista de todos os desacordos com a teoria freudiana, Bachelard se aproxima muito mais da psicanálise de C.G. Jung (psicologia profunda). O psicanalista suíço já havia rompido com Freud a partir de sua teoria dos arquétipos inconscientes que trabalhavam como símbolos motores da alma e também por se distanciar da teoria freudiana das imagens que sempre tendiam para determinadas “*psychopathia sexualis*” (BACHELARD, 2009, p118). É nesse sentido preciso que Quillet (1977, p.114) fala-nos que a crítica literária bachelardiana é mais fecunda na medida em que se forma sob uma “*psicanálise marginal*”:

Para um sonho que se conta ao regressar à luz do dia, quantos sonhos cujo fio se perdeu! O psicanalista não trabalha nessas profundezas. Acredita poder explicar as lacunas sem atentar para o fato de que esses buracos negros, que interrompem a linha dos sonhos contados, são talvez a marca do instinto de morte que opera no fundo de nossas trevas. Muitas vezes só um poeta pode oferecer uma imagem dessa remota pousada, um eco do drama ontológico de um sono sem memória, quando o nosso ser se viu talvez tentado pelo não-ser (BACHELARD, 2009, p.141).

Portanto, parece-nos claro que as imagens poéticas não são as imagens engendradas pelo senso comum, que nos lançam no tempo cotidiano, cálido e linear. Antes, elas nos lançam às profundezas repousantes do devaneio acordado e de nosso próprio ser através da poesia. É possível então uma psicanálise dos elementos materiais? Sim. Ela se torna possível por meio de um estudo psicológico que anteriormente existia apenas para tratar o sujeito clínico ou do próprio espírito científico, mas ela precisaria ser adaptada à imaginação criadora que tem como princípio deformar as imagens fornecidas pela percepção, admitindo experiências íntimas com objetos oníricos, ou seja, ao mesmo tempo virtuais (ser/não-ser), não empíricos, diríamos se tratar muito

mais de objetos morais, pois eles ensinam que a vontade é uma força natural do homem que deseja exteriorizar-se. Concordamos com Felício (1994, p.59) quando ela diz:

“[...] o fogo, o ar, a água e a terra, como o Édipo ou ‘retorno à mãe’, são um *sistema de virtualidades* em que se realizam certas experiências, como a do vôo ‘onírico’. Não é o vôo real, mas o ‘vôo onírico’, considerado como uma experiência imaginária *a priori*, que dá unidade à diversidade das imagens que a ilustram [...]”.

No caso de uma psicanálise material, o psiquismo humano dirige-se primeiramente aos elementos materiais que educam, mas não reprimem, que castram, mas não privam e que fazem-nos sonhar mas não nos limitam. Como diz Quillet (1977, p.73), “a matéria é demais comprometedora para o pensamento, ela exerce uma fascinação por demais inquietante sobre a imaginação”. Na verdade, a psicanálise que serve para libertar o espírito científico, primeiramente, no campo objetivo, aplicada agora ao campo subjetivo do sujeito liberaria a imaginação do homem tanto da materialidade social quanto do drama noturno (sonho) da psicanálise clássica. Através da imaginação todo nosso psiquismo cuja energia permanece condensada na matéria provoca um retorno arquetípico à nossa intimidade. Deduzimos que, para Bachelard (1994(b), p.31), não há uma única via de acesso ao objeto: “Na alquimia, não estamos diante de uma paciência intelectual, estamos na própria ação de uma paciência moral que investiga as impurezas da consciência. O alquimista é um educador da matéria”. Quando pensamos em seu materialismo racional há que se destacar que Bachelard não o opõe ao materialismo da imaginação. Ambos são anti-substancialistas, ou seja, lidam com uma matéria desmaterializada, basta reconhecê-la diante dos postulados da mecânica ondulatória ou do materialismo nuclear dos elementos transurânicos. No caso da imaginação material tal anti-substancialismo permite que apreendamos o objeto não como coisas inanimadas, concretas, como não-ser, mas como forças que integram o mundo e que por vezes nos contagiam por meio de uma alteridade entre o nosso ser e o seu. Ao recolher a energia psíquica impregnada na matéria, dinamizada através do devaneio, há o desencadeamento de uma liberação de fluxo consciente do sujeito junto ao mundo material fazendo com que ele retorne à sua intimidade ao receber dos elementos ensinamentos. A imaginação material e o racionalismo material não podem satisfazer nem os estetas que não descem ao seu inconsciente em função da gravidade gerada pela poesia, e não satisfazem também os materialistas clássicos, cuja inércia de pensamento é reconhecidamente animista, substancialista e realista. Contudo, seu objeto permanece sendo o mesmo, mas os respectivos conhecimentos gerados por eles diferem

entre si, formando, por sua vez, uma síntese dialética muito bem estabelecida pelo pensamento bachelardiano.

Mas é somente em *A água e os sonhos* que Bachelard irá assumir a psicanálise das imagens da matéria poética. Uma passagem interessante expressa bem isso que dizemos, ela sublinha a continuidade do tema que tratará dos elementos introduzido, inicialmente, em *A psicanálise do fogo*:

Ainda que o presente trabalho seja um novo exemplo, depois de *La psychanalyse du feu*, da lei dos quatro elementos poéticos, preferimos não continuar com o título *La psychanalyse de l'eau*, que seria correlato àquele primeiro ensaio. Escolhemos um título mais vago: *L'eau et les rêves*. Trata-se aí de um dever de sinceridade. Para falar de psicanálise, seria preciso classificar as imagens originais sem deixar em nenhuma delas os vestígios de seus primeiros privilégios; seria necessário designar, depois desunir, complexos que por muito tempo ligaram desejos e sonhos. Acreditamos ter cumprido essa tarefa em nosso *La psychanalyse du feu* (BACHELARD, 2013(a), p.9).

Não é de se estranhar que a figura emblemática de Zaratustra, caminhante intrépido das montanhas aparecesse nos devaneios poéticos do pensador francês. Escolhemos esse exemplo para apresentar brevemente o trato psicanalítico bachelardiano do devaneio aéreo. Bachelard (2013(a), p. 168) diz que Zaratustra apresenta sua doutrina energicamente, “arroja-se aos quatro ventos”. O herói do vento jamais se curva diante do poder intempestivo do elemento. Para ele, esperar é pacificar. O “caminhante intrépido se curva para frente”, dinamiza o gesto, combate, “escava a terra” (BACHELARD, 2013(a), p. 168). Na luta do viandante solitário contra o vento é sua ação de “querer-atacar” a matéria que compensa todo seu sofrimento e dor: “o homem brutaliza o real”, sua marcha contra o vento “é sem dúvida o exercício que melhor ajuda a vencer o complexo de inferioridade” (BACHELARD, 2013(a), p.169).<sup>9</sup> Ao superar os complexos enraizados em nós, signos culturais da desordem e fragmentação de nosso ser inconsciente, podemos sem sombra de dúvida recuperar o estado de conforto e repouso primitivo do espírito e entrar de “corpo e alma na substância da felicidade” por meio da poesia (BACHELARD, 2009, p.12).

---

<sup>9</sup> O termo complexo foi definido por Freud como sendo essencialmente inconsciente. Até que se acesse o inconsciente a vida consciente do sujeito permanece submetida às causas e efeitos do inconsciente em forma de atos falhos, chistes, sonhos, etc. Ou seja: o complexo desencadeia uma série de reações como, por exemplo, sentimentos e frustrações no formato de sintomas orgânicos. Bachelard se apropria desse termo desde *A psicanálise do Fogo*, denunciando a presença de complexos que funcionam como entaves ou obstáculos sintomáticos para o funcionamento do espírito científico. Mas o termo “complexo” que inicialmente foi usado em suas obras epistemológicas para designar algo *perturbador* passa a ser em suas obras literárias sinônimo de um poder *revelador*, ou seja, faz o sujeito retornar à sua primitividade arquetípica. Demarcamos apenas que os dois termos em itálico foram tirados de Quillet (1977, p.78).

Diante dessa transição de uma psicanálise do espírito científico para uma psicanálise das imagens matéricas a obra *A Psicanálise do fogo* constitui a ponte entre estas duas perspectivas, daí sua extrema relevância e importância. Ela “incendeia” um gesto psicanalizante que permeará as duas vias da produção do pensador sem que haja propriamente uma ruptura entre elas. Isso faz com que afirmemos que existe uma espécie de vetor unidirecional do pensamento bachelardiano, decretando a permanência de um mesmo escopo psicanalítico do *todo* em seu pensamento, ou seja, a psicanálise trata dos valores presentes no cerne do conhecimento científico em vista de uma *formação* do espírito, assim como, encabeça um tratamento das imagens poéticas valorizadas por uma imaginação *deformadora* da matéria para livrar a *alma* de qualquer tipo de complexo.

Destarte, se a imprudência constitui o método no domínio racional, frase famosa presente em um artigo de 1936, intitulado, *Le surrationalisme*, diríamos, em vias de uma estética literária que o conhecimento subjetivo “materializado” ultrapassa os valores da experiência primeira da poesia fácil. Bachelard se arrisca quando faz do quietismo de um poema a fonte de sua interpretação que se baseia no psiquismo inconsciente do homem, com isso, ele torna mais arriscada que nunca a tarefa de nos tornarmos *homens das 24 horas*, - perigo que corremos na mesma proporção ao aderir àquela imprudência necessária para constituição do conhecimento objetivo, única capaz de conduzir ao sucesso da razão – pois, andar no escuro da *noite* é tão perigoso quanto andar sob a luz do *grande meio-dia*, hora plena e clara da razão, se nos é permitido o aceno à Nietzsche em seu *Assim falou Zaratustra*. Todo psicologismo não deve apenas tonificar o espírito ao devolver a ele a autoridade de seu pensamento, mas deve fazer com que a alma se liberte de seus complexos pelos princípios *inimagináveis* da poesia.

### **1.3 Fenomenologia da ciência como fenomenotécnica e fenomenologia da imaginação poética**

#### *1.3.1 Fenomenologia da ciência*

Como vimos, a história das ciências se constitui através da busca pela superação dos obstáculos epistemológicos que impedem que o espírito científico se aprimore. Em última instância, o novo espírito científico se arrisca na medida em que a imprudência se torna o único valor de garantia do sucesso da razão, tal como nos fala Bachelard, em *L'engagement rationaliste*. Ao mesmo tempo, ele é fruto de uma fenomenologia

científica reformulada, pois a exigência experimental das novas disciplinas do início do século XX impuseram uma virada da compreensão ontológica da noção de objeto e da relação do sujeito com o mundo. Evocar Husserl em tal discussão seria interessante, sobretudo, diante de sua preocupação com uma filosofia da vida como veremos se esboçar também em Bachelard, contudo, nos prestaremos a esta reflexão em outro escrito. Logo, uma pergunta mais essencial deve ser colocada: que fenomenologia é essa da qual trata Bachelard em seus estudos epistemológicos e que, se não bastasse, permanece em suas últimas obras sobre a imaginação poética? Essa nova perspectiva determinada pela ciência contemporânea implica na substituição de uma operação fenomenológica realista do objeto, frequente nas epistemologias de espírito cartesiano, positivista e espiritualista, por uma fenomenologia diferente. Essa fenomenologia científica nova se permite denunciar uma falsa objetividade guiada pelos sentidos e pela experiência primeira (realismo/fenomenologia clássica). A construção discursiva dessa nova ciência, assim como de seu novo objeto, revelou-se como sendo outra na medida em que se torna “indispensável um trabalho complementar de racionalização, matematização e construção” (BULCÃO, 2009, p.85). Com isto, ela atinge uma nova maturidade experimental. O novo espírito científico, a partir de uma postura de “segunda aproximação” em relação ao objeto, revela o relativismo ontológico que o constitui, esta atitude produz um “objeto segundo” manifestado pela “visão” do próprio espírito através de aparelhos. Bulcão (2009, p.86) ressaltou muito bem que entre as duas ordens de aproximação em relação ao real, a ordem primeira da ciência antiga e a ordem segunda da ciência atual, não há continuidade: a “diferença entre as duas ordens é de caráter qualitativo e quantitativo, pois, além deste tratar de uma nova abordagem, os instrumentos usados na segunda aproximação são mais complexos e penetrantes, chegando-se até ao estudo dos microfenômenos”.

Pelas novas condições em que essa ciência acontece, cada vez mais, o espírito parte em busca de sua abertura ao se voltar para a realidade racionalmente por meio de um novo tratamento fenomenológico do objeto segundo. Essa nova concepção de objeto, que chamaríamos de *des-realizado*, é inaugurada em vista dessa duplicidade ontológica<sup>10</sup> que reconhecidamente foi aceita pela *cité scientifique*, na verdade, foi

---

<sup>10</sup> Exemplos teóricos dessa duplicidade ontológica no campo da ciência é a dualidade da onda/corpusculo e matéria/radiação na física contemporânea, assim como o indeterminismo/determinismo do objeto quântico, por exemplo. Esses exemplos foram trabalhados em *O novo espírito científico* por Bachelard. Na mesma obra Bachelard fala (1978, p.148): “O *homo faber* prejudica o *homo aleator*; o realismo prejudica a especulação”. Essa citação diz respeito ao modo de conhecer do realista ingênuo em

buscada por seus integrantes, pois o sujeito da ciência é ativo e agora é ele que a constrói. Nesse sentido, nos fala Bachelard (1965, p.34): “A ciência de hoje é deliberadamente factícia no sentido cartesiano do termo. Ela rompe com a natureza para constituir uma técnica”. A realidade cartesiana tomada como de empréstimo em sua simplicidade investigativa da natureza não faz jus à força exploratória do novo espírito científico e nem ao seu caráter dinâmico exaltado pela epistemologia bachelardiana, agora, é a realidade primeira do dado imediato que traz a marca da ambiguidade e não o conhecimento propriamente construído pelo pensamento.

Então, se o homem moderno se torna verdadeiramente o sujeito do pensamento científico no trabalho, se mede o poder de instrução própria da ciência do nosso tempo, se torna consciência da comunidade do espírito que a ciência atual exige dos trabalhadores, necessariamente terá de reconhecer, no próprio ser do conhecimento, uma complexidade explícita que nada tem a ver com a vã afirmação de uma complexidade que estaria em reserva nas coisas (BACHELARD, 1990(d), p.11).

O status dessa fenomenologia objetiva presente na fase diurna do autor passa a carregar tanto a originalidade fecunda do desdobramento espiritual demonstrado pelas novas disciplinas científicas do início do século, quanto a especialidade do conceito de fenomenotécnica que responde muito mais a uma “fenomenologia do trabalho” que a uma “hipótese de trabalho”, como gostavam de atribuir os cientistas do século XIX à investigação “fenomenológica normal” dos objetos (BACHELARD, 2004, p.14). Nessa direção, Bulcão (2009, p.90) apontou que na reflexão de Bachelard “todo fenômeno estudado pela ciência é um resultado de teorias e técnicas, sem as quais ele não existiria. Com a ciência contemporânea entramos, pois, em uma ontologia técnica; abandonamos a fenomenologia para instaurar uma fenomenotécnica”. Ontologia técnica porque ao se negar os *factos*, como propõe a física infinitesimal, por exemplo, “aumenta-se a potência dos aparelhos” em vista de uma superação teórica, assim, o real é enriquecido por um aprimoramento matemático que transpõe o fracasso do erro e se aproxima por sucessão da verdade, muito mais que por apreensões da realidade imediata pelos sentidos. A indispensável contribuição de tal atitude racional, ensejada em *L’engagement rationaliste*, nos permita enxergar aquilo que não se pode ver corriqueiramente com o sentido da visão. Há uma cumplicidade entre o plano idealista e o plano experimental, chamado por Bachelard de “racionalismo aplicado”, ele reflete justamente este sucesso

---

oposição ao modo de conhecer do novo espírito científico que adere a uma dispersão do conhecimento e a um polifilosofismo.

do conhecimento pelo espírito através de ordens de aproximação da verdade. Como disse Bachelard (2004, p.15):

[...] é preciso reduzir o que não se vê, passando pela experiência visível. Nossa intuição intelectual prevalece agora sobre a intuição sensível. [...] No infinitamente pequeno, as propriedades numéricas são mais numerosas que as propriedades fenomenais. Assim, o mundo oculto que nos fala o físico contemporâneo é de essência matemática. O físico faz suas experiências com base no caráter racional do mundo desconhecido. Talvez a fórmula que exprime bem a convicção do físico, quando ele passa da dúvida relativa ao seu domínio de realidade, seja a seguinte, *cogitatur, ergo est*, compreendendo-se que o fato de ser pensado matematicamente é a marca de uma existência ao mesmo tempo orgânica e objetiva.

“*Cogitatur, ergo est*” (Pensa-se, por conseguinte, é)<sup>11</sup>; partindo dessa inversão da ontologia cartesiana que se aplica à realidade do objeto, inversão esta conquistada pela visão do novo espírito da ciência contemporânea, acreditamos que tal expressão conceitual resume todo nosso esforço até aqui em determinar qual o estatuto ontológico desse novo *objeto* científico definido pela epistemologia bachelardiana, conclui-se, portanto: antes o pensamento, depois a existência. Isso manifesta todo não-cartesianismo explícito de seu pensamento. Como disse precisamente Cariou (1995, p.11): “A verdadeira contemplação é uma visão sem nenhum objeto visto”. Perguntamos, novamente, por já estarmos mais próximos de uma resposta: que fenomenologia é essa bachelardiana que podemos também chamar de fenomenotécnica, qual é o estatuto ontológico que modifica esse objeto para que possamos chamá-lo de novo? O objeto desta fenomenologia é o pensamento matemático em forma de construção numérica. Em determinado sentido convém muito mais falarmos de uma *noumenologia* ao invés de uma fenomenologia científica, escolha de nosso título, já que essa nova compreensão do real já não guarda nenhum parentesco com uma “fenomenologia normal” ou “fenomenografia”, expressões essas utilizadas por Bachelard em seu artigo *Nômeno e microfísica*, como crítica à maneira como a ciência moderna apresenta via uma aproximação primeira a verdade de seus objetos. A objetividade dessa nova ciência é discursiva e seu objeto é a própria construção intelectual que não tem nada de imediata e de dedutiva, ela é recorrente, autopolêmica, vigilante, mediata, indutiva e inferente, onde o estatuto ontológico desse objeto faz parte de um novo horizonte “metatécnico”, ou seja, processo técnico *sine qua non* de construção do “ser” objetual ou da experiência fenomênica (fenomenotécnica) pelo pensamento.

---

<sup>11</sup> Tradução nossa.

Não gostaríamos de adentrar tão profundamente no artigo *Nôumeno e microfísica* em busca dos exemplos físicos da constituição desses novos objetos, ou mesmo em textos mais ricos, como em *O novo espírito científico* (matéria e irradiação, ondas e corpúsculos, etc), por exemplo, para não cansar nosso leitor, todavia, diríamos que toda essa ontologia científica que se discutiu até aqui pode ser resumida pela seguinte citação do pensador que nos parece fundamental: “Conviria então fundar uma *metamicrofísica* que não aceite sem prova o estado analítico em que se apresentam as categorias da metafísica tradicional” (BACHELARD, 2004, p.18). Concebemos que essa expressão criada pelo autor (*metamicrofísica*) caracteriza não só a realidade que se apresentou como sendo complexa pelas novas ciências do objeto quântico que coloca em cheque as teorias físicas que sofreram influência dos preceitos metafísicos tradicionais, mas também, uma postura mais amadurecida que será adotada mais tardiamente em duas obras posteriores à composição do referido artigo de 1931-1932, são elas: a já supracitada *O novo espírito científico* e *A filosofia do Não*. Postura essa que ambicionara libertar o espírito dos sistemas metafísicos estáticos antigos a partir de uma epistemologia negativa que ao investigar a realidade das coisas mesmas firma a necessidade de ampliação e generalização metodológica, como única medida de liberação de si (espírito).

Toda ciência tem uma metafísica, uma metamicrofísica seria a metafísica da ciência contemporânea, pois ela é responsável por seus objetos e compromissada com a verdade. Uma filosofia do “não” se tornara aquela atitude geral do espírito que “ultrapassa, prolonga e amplia a prudência cartesiana”, ou seja, por meio de uma epistemologia não-cartesiana (que apesar de não ter sido inaugurada no início do século XX, mas que chegou ao seu clímax com as pesquisas de Einstein) o cartesianismo ganha feições muito mais de um “cartesianismo completado”, uma espécie de aperfeiçoamento da razão, antes que de uma negação efetiva de seu pensamento (BACHELARD, 1978, p.158). Assim, se se quer caracterizar uma psicologia do novo espírito científico, diríamos, que ela é uma psicologia *consciente e normativa*, pois ordena a realidade segundo uma atenção estritamente contemporânea das circunstâncias ao qual ela se aplica. Por esse motivo, a proposta de uma *metamicrofísica*, apesar de aparentar se aplicar somente ao campo das investigações microfísicas do qual herdou o nome, em nossa opinião, poderia ser aplicada a todas as outras disciplinas científicas e expressaria toda a rebeldia e petulância do novo espírito científico para com as leis universais e os sistemas metafísicos ultrapassados. É nesse sentido que o conceito de

*metamicrofísica* poderia ser definido como o sistema metafísico ao qual o novo espírito científico se arraiga, corroborando com aquela máxima expressa mais tardiamente em *A filosofia do não*: “O espírito científico pode mudar de metafísica; o que não pode é passar sem metafísica” (BACHELARD, 1978, p.8). Rebeldia, imprudência, risco, características delegadas a um espírito que só poderia ser jovem, insatisfeito e inconformado com a realidade investigada por uma *fenomenologia normal* (imediate), tanto quanto, com o anacronismo e a caduquez dos métodos científicos realistas de primeira aproximação. Trocar de metafísica então é o primeiro passo para liberar o espírito das amarras conceituais de sistemas de pensamento que se fecham em si mesmos, pois suas metafísicas estão arranjadas, já foram negociadas, são sempre uma herança maldita. Em segundo plano, é preciso ironizar para transpor o pensamento imediato e criar condições de enxergar a verdade com o espírito, através de aparelhos, sem se fixar a verdades pré-estabelecidas:

A razão, felizmente inacabada, não pode adormecer sobre uma tradição, ela já não pode contar com a memória para recitar suas tautologias. Ela precisa provar e se colocar à prova. Ela está em luta contra os outros, mas, antes de tudo, consigo mesma. É quando ela possui a garantia de ser jovem e incisiva (BACHELARD, 1972, p.12)

### 1.3.2 Fenomenologia da imaginação

Que fenomenologia é essa da poesia desenvolvida por Bachelard em sua via noturna de pensamento final? O tema é destaque em duas das obras finais do autor (*A poética do devaneio* (1961) e *A poética do espaço* (1957)). Segundo Lecourt (1974, p.29), essas duas obras resultaram de um “retorno crítico” à suas produções epistemológicas anteriores do final da década de 40 e início da década de 50<sup>12</sup>, depois de dez anos que separaram sua produção epistemológica inicial da década de 30 de sua imersão no reino da poesia por meio das imagens psicanalisadas das cosmogonias antigas. Primeiramente, precisaríamos nos interrogar se algo da interpretação psicanalítica bachelardiana dos elementos materiais, em suas obras da década de 40, permanecera em sua interpretação fenomenológica das imagens literárias. De fato, houve um aperfeiçoamento e algumas de suas análises poéticas foram melhores articuladas. Para alguns, essas obras fenomenológicas esboçaram um refinamento daquele primeiro olhar psicanalítico das imagens poéticas por meio dos elementos

---

<sup>12</sup> Segue o título das obras: *Le rationalisme appliqué* (1949), *L'activité rationaliste de la physique contemporaine* (1951) e *Le materialisme rationnel* (1953).

materiais, para outros, do próprio espírito científico que ainda assolava as análises poéticas do autor por diretivas ainda bastante objetivas. Assim, antes de decretarmos apressadamente um abandono de uma psicanálise material das imagens poéticas, deveríamos ressaltar que o que ocorreu na verdade foi uma mudança de perspectiva. Isto se deu em função de uma readaptação daqueles recursos demasiados objetivos usados em sua poético-análise, pois as imagens materiais carregavam determinado peso intelectual que era necessário eliminar, como aquelas valorizações das imagens do fogo, expostas por Bachelard, por exemplo, em sua obra *A psicanálise do fogo*.

Fiel a nossos hábitos de filósofo das ciências, tínhamos tentado considerar as imagens fora de qualquer tentativa de interpretação pessoal. Pouco a pouco, esse método [objetivo], que tem a seu favor a prudência científica, pareceu-nos insuficiente para fundar uma metafísica da imaginação [...] Pareceu-nos então que essa transubjetividade da imagem não podia ser compreendida em sua essência só pelos hábitos das referências objetivas. Só a fenomenologia — isto é, o levar em conta a partida da imagem numa consciência individual — pode ajudar-nos a restituir a subjetividade das imagens e a medir a amplitude, a força, o sentido da transubjetividade da imagem (BACHELARD, 1978, p.184-185).

Por adotarmos hábitos objetivos, comumente, em nossas análises, seguimos muitas vezes a linha das análises demasiadamente psicológicas e psicanalíticas dos poemas, obstruindo isso que Bachelard denominou como sendo a *transubjetividade* pessoal, essência realizadora dos mundos criados pelos poetas e que repercutem em nós, leitores. Nas mãos dos psicólogos e psicanalistas as imagens se transformam em simples acessos aos recalques dos poetas ou mesmo de nós leitores que nos contentamos em ler e tomar de empréstimo as imagens poéticas que nos são ofertadas: “os psicanalistas veem na imagem um simples jogo de vaidade, para eles as imagens não tem significação passional” (BACHELARD, 2004, p.192). Nesse sentido, o psicanalista tenta retomar a história pessoal do homem social, de seus dramas e traumas, passando ao largo assim do reino ontológico onde a imagem se constitui; como diz Bachelard (1978, p.192): “ele toma a flor pelo estrume”, ou seja, a imagem inicial desocupada que era a da flor não repercute mais a felicidade no homem, somente suas desilusões. Assim, a fenomenologia parte não das imagens *vividas* pelo homem, mas das imagens *não-vividas*, aquelas criadas pelos poetas e inacessíveis numa análise, pois nem mesmo no inconsciente elas existem *a priori*.

De uma rosa que lambe o mármore os psicanalistas fariam logo uma história. Mas atribuindo responsabilidades psicológicas demasiado remotas à página poética, eles nos privariam da alegria de falar. Retirariam as palavras de nossa boca. A análise de uma página literária pelo gênero das palavras – a genos análise – firma-se em valores que não de parecer superficiais aos

psicólogos, aos psicanalistas e aos pensadores. Mas ela nos parece uma linha de exame – existem tantas outras! – para ordenar as singelas alegrias das palavras (BACHELARD, 2009, p.39).

Mas em que sentido ocorre essa transição de perspectiva apoiada em uma análise das imagens materiais para uma análise fenomenológica dos poemas? O que está em jogo para Bachelard, sobretudo, em *A poética do espaço*, é essa “essencial novidade psíquica do poema”, seu instante primitivo antecessor ao pensamento (BACHELARD, 1978, p.295). A ideia de uma *psyché* pode ainda permanecer na abordagem fenomenológica de Bachelard, mas não mais enquanto faculdade arquetípica inconsciente, ela “não é um eco do passado”, agora, se trata do inverso, a imagem lança-se do presente explosivamente em direção ao nosso passado, por ela recolhemos nossas memórias felizes, eis o sentido mesmo que examina esta obra a partir de espaços muito bem localizados e ornados de nossas lembranças, espelhos de nossos espaços concretos preferidos (BACHELARD, 1978, p.295). Uma *ontologia direta* se situa então na reflexão deste pensador e torna-se a *ocupação* da obra (no sentido mais amplo possível do termo) através de uma preocupação especial com as imagens poéticas em estado *emergencial*, de modo que percebemos sua ressonância em nós e a partir de nós mesmos, senhores de nossos próprios espaços de lembranças.

Feliz num pequeno espaço, realiza uma experiência de topofilia. Uma vez no interior da miniatura, verá seus vastos apartamentos. Descobrirá do interior uma beleza *interior*. Há nesse ponto uma inversão de perspectiva, inversão fugidia ou mais atraente, segundo o talento do contista e o poder de sonhar do leitor. Muitas vezes desejoso demais de contar agradavelmente, divertido demais para ir ao fundo da imaginação, Nodier deixa subsistir racionalizações mal camufladas. Para explicar psicologicamente a entrada numa moradia em miniatura, evoca pequenas casas de cartolina das brincadeiras das crianças: as “miniaturas” da imaginação nos levariam simplesmente a uma infância, a participar dos brinquedos, da realidade do brinquedo (BACHELARD, 1978, p.295).

Por meio dessa citação definimos que uma ontologia direta se dá nesse espaço feliz do poema onde o ser interior se encontra a si mesmo. Essa *inversão de perspectiva* altera a percepção dos espaços de lembrança que projetam o próprio ser no mundo. O ser é imaterial, pela imaginação fenomenológica observa o interior de seus “vários apartamentos” no instante nascente de sua lembrança. O ser dos objetos é ôntico por demais, desperta os devaneios do amassador, ou seja, daquele que toca, move, trabalha a matéria. Diferentemente do ser que poderia se encontrar nos devaneios da matéria, para Bachelard, em sua fase noturna final, o ser se encontra na linguagem, entre o “talento do contista e o poder de sonhar do leitor”. A imaginação poética não carrega mais as

nuances objetivas de uma psicanálise material: “A imagem em sua simplicidade não precisa de um saber” (BACHELARD, 1978, p.185). Nesse caso, o não-saber não constitui nenhum tipo de abandono do conhecimento já refletido e nem um esquecimento dos que possuímos, das ferramentas intelectuais que possibilitam um projeto, seja ele científico ou artístico, ele é muito mais a transmutação do nosso *espírito* em *alma*, na qual a imagem do mundo ressoa em nós como o mar em uma concha. A esse respeito diz Bachelard: “Na poesia, o não-saber é uma condição”. Assim, uma *topoanálise* vem tratar dos espaços imagéticos de intimidade *não reflexivos* de um modo totalmente distinto de como a física contemporânea trata da experiência do espaço<sup>13</sup>, por exemplo, por meio de seus operadores matemáticos fundamentais. A imagem poética é mais simples, é primeira: “A alma inaugura. Ela é potência de primeira linha. É dignidade humana” (BACHELARD, 1978, p.187). Diríamos que a realidade científica é vista pelo espírito, a realidade da poesia é repercutida na alma, todavia, expressa Bachelard (1978, p.193): “Não há poesia sem uma absoluta criação”, assim como não se faz ciência sem as duas.

Mesmo em sua primeira obra sobre literatura, *Lautréamont*, Bachelard esboça uma preocupação com a ideia de uma *poesia primitiva*, ou melhor, uma preocupação com a noção de *primitividade* em poesia. Em determinada passagem ele fala:

Abordando o problema pela via psicológica, não tardaríamos – paradoxo insuportável – a dar-mo-nos conta de que *a primitividade em poesia é tardia*. Isso certamente provém do fato de que, no reino da linguagem alhures, os valores intelectuais, os valores objetivos, os valores ensinados são rapidamente opressivos. A poesia primitiva, que deve criar sua linguagem, que deve ser sempre contemporânea da criação da linguagem, pode ser estorvada pela linguagem já apreendida (BACHELARD, 2013(b), p.42).

A *poesia primitiva*, a qual ele reconhece na escrita de Lautréamont, denuncia a preocupação com a ideia de um retorno à imagem inicial em estado nascente, cujo bestiário de Ducasse cumpriu muito bem esta tarefa ao liberar o homem de sua função humanizante. A poesia que cria sua linguagem, que faz do “Verbo violência”, apresenta

---

<sup>13</sup> Notamos a relação que há entre a investigação dos espaços tais quais Bachelard aborda segundo seus campos específicos de investigação. Como estamos observando, em *A poética do espaço*, os espaços poéticos são aqueles projetados pelas imagens de resiliência e solidão, de conforto e de imensidão, de memória e de felicidade, todavia, diríamos que esta obra tem o seu par epistemológico, trata-se da obra *A experiência do espaço na física contemporânea* (1937), onde Bachelard trata dos espaços *abstrato-concretos* da física teórica. Segundo o autor, se há um ensinamento oferecido pela “filosofia quântica” é de que “não se encontra os espaços, é preciso sempre construí-lo”, o espaço só é real se for *realizado* a partir de sua localização (BACHELARD, 2010(a), p.79). O caráter de projeto das imagens poéticas nos toma totalmente, pois é pelo acontecimento da linguagem que ele se realiza através de construções oníricas, logo, o fator que salta aos olhos é essa qualidade de construção indicada por Bachelard que permite saberes tanto no campo da ciência como no campo da poesia.

a preocupação de Bachelard com o tema das imagens poéticas. Mas é somente em sua fase fenomenológica que o filósofo decreta o fim de uma longa jornada de reflexão sobre esse assunto, defendendo que é por meio de uma *ontologia direta* das imagens que a poesia deve ser analisada. A marca dessa análise fenomenológica dos poemas é justamente a eliminação disso que em *Lautréamont* Bachelard havia chamado de “valores objetivos” e “valores intelectuais”, responsáveis por não permitir o acesso direto às imagens de um poema.

Para não sermos negligentes com outro aspecto agora mais matizado desse pensamento fenomenológico bachelardiano, pensemos novamente no caso de uma fenomenologia científica e o possível ponto de encontro com esta investigação poética final do pensador. Vimos, anteriormente, que o filósofo desenvolve uma psicologia normativa do novo espírito científico ressaltando o estatuto ontológico das provas dadas por uma espécie de *surracionalismo* de laboratório que cria o real. Essa ontologia técnica que produz as realidades criadas racionalmente a partir do fluxo pensamento-experiência, em certo sentido, pode ser tida como simétrica à interpretação de uma *ontologia direta* das imagens. Bachelard ambicionara promover uma perspectiva de seus objetos-imagens de análise que correlativamente manteve-se sendo a mesmo, ou seja, a fenomenológica, mesmo em vias noturnas de reflexão. Mas quais seriam seus objetos? Pensamento (conceito) e Imagem (devaneio).

Portanto, o enfoque fenomenológico se estende de sua vertente epistemológica até suas obras fenomenológicas da imaginação, desde que fique absolutamente claro que as respectivas abordagens se encerram em seus respectivos campos de aplicação: *ontologia técnica* em sua epistemologia e *ontologia direta* da imaginação em sua filosofia literária. Podemos dizer que as perguntas colocadas a respeito de uma fenomenologia técnica permaceram sendo as mesmas para uma fenomenologia da imaginação: em primeiro plano, deseja-se definir o seu objeto, tanto quanto, o estatuto fundamental da realidade que os comporta, ou antes, a realidade que deles advém. Como sabemos, o objeto de uma ontologia técnica é um objeto *desrealizado*, é uma *não-coisa*; Seria o mesmo que dizer: é um objeto do pensamento, é um *sur-objet*. O objeto de uma ontologia da imaginação é a imagem que se projeta no campo do irreal, campo inacessível à psicanálise, à psicologia, à neurologia, à psicofisiologia, à psicofísica e à ciência em geral, trata-se, antes, também de uma *não-coisa*. Ao se falar, ou melhor, investigar esses objetos é preciso estabelecer sempre um esforço de aprofundamento. Ambos os campos de conhecimento que lidam à sua maneira com seus objetos, para

Bachelard, são “produtores de realidade”, noumenológica de um lado e onírica de outro. Destarte, vem à tona toda a reciprocidade presente no pensamento bachelardiano entre *ontologia técnica e ontologia direta*, ambas, conclusivamente, esmiuçadas por um olhar fenomenológico em comum sobre a realidade.

## 1.4 Para uma metafísica do tempo

### 1.4.1 O espírito metafísico bachelardiano e suas obras sobre o tempo

Bachelard é contra a tese geralmente defendida por alguns espíritos realistas de que é “inútil uma preparação metafísica” para a produção do conhecimento científico, ele diz, em *A formação do novo espírito científico*, por exemplo, que “todo homem culto segue fatalmente uma metafísica” (BACHELARD, 1996, p.9). Bachelard atentou para “o abismo metafísico” que existia entre o espírito e o mundo exterior para aqueles metafísicos chamados de intuitivos e imediatos. Quando a ciência contemporânea provoca um “deslocamento do real”, uma “depuração do realismo” e “uma sublimação da matéria” um novo tipo de metafísico surge, ele advém não da academia de filosofia, como a maioria daqueles que pretensiosamente trazem consigo os clássicos manuais de filosofia da natureza, mas do laboratório. Esse “metafísico discursivo”, assim o denominou Bachelard (1978, p.131), propaga uma atitude transformadora da realidade via uma fenomenologia noumenológica, aprimorada ao longo dos anos por um realismo de escala quântica que nada mais faz do que conduzir o ser novamente à possibilidade não mais de desvendar o real, mas de construí-lo por intermédio de um retorno à abstração, não intuída, mas indutiva.

O filósofo que segue a disciplina dos quanta — a *schola quantorum* — aceita pensar todo o real na organização matemática, melhor ainda, ele se habitua a medir metafisicamente o real pelo possível, numa direção estritamente inversa do pensamento realista. Expressamos, portanto, essa dupla supremacia do número sobre a coisa e do provável sobre o número por uma fórmula polêmica: a substância química não é senão a sombra de um número (BACHELARD, 1978, p.131).

Contudo, retornando para os temas trabalhados em suas duas obras que antecedem seus escritos epistemológicos principais, ao mesmo tempo em que tentamos ir além dessa metafísica científica circunscrita a esse campo de estudos, acreditamos que Bachelard já havia configurado outra metafísica anos antes da publicação das obras *O novo espírito científico* e *A filosofia do não*. Essa metafísica era distinta daquela metafísica discursiva do espírito científico apresentada pelas obras supracitadas, tratava-

se de uma metafísica de acepções vitalistas. Ela se encontra em suas duas obras sobre o tempo: *A intuição do instante* (1932) e *A dialética da duração* (1936). Nelas, podemos perceber uma tomada de postura metafísica do pensador pela primeira vez diante do problema da vida. Ao colocar que o problema da vida subjaz a uma pesquisa sobre o tempo, como diz Lecomte de Noüy (p.187): o verbo ser, que carrega a definição do conceito de vida, “está entranhado à ideia de existência, e a ideia de existência impõe a noção de tempo”. Assim, no formato de uma propedêutica a uma filosofia do repouso a definição de vida está vinculada a uma biologia ondulatória nesta filosofia, ou seja, a um vitalismo vibratório e rítmico do espírito. Essa tomada de postura metafísica, automaticamente, defronta-se com os postulados filosóficos bergsonianos da duração, acentuando o espírito filosófico bachelardiano ao assumir uma “coragem intelectual” que, segundo as palavras do próprio filósofo, “consiste em manter vivo e ativo esse instante do conhecimento nascente” em favor de uma “vida melhor e mais clara” (BACHELARD, 2010(b), p.12).

Fato é que a originalidade dessas duas obras bachelardianas sobre o tempo inaugura um pensamento sobre a vida não encontrado anteriormente em suas obras iniciais. Notamos, também, que é a partir da década de 40, com a obra Lautréamont (1940)<sup>14</sup>, ao adentrar no campo poético, que a metafísica de Bachelard iniciada nestas duas obras da década de 30 sobre o tempo transfigura-se em uma reflexão ontológica das imagens materiais, culminando em uma *ontologia direta* defendida em suas obras fenomenológicas da imaginação poética da década de 60. Essas transições demonstram a importância que essa temática sobre a vida e o tempo exerceram ao longo de seus escritos, tornando-se cada vez mais intensa e profunda, sobretudo, a partir de suas lições a respeito da solidão e ascensionalidade do ser. E é esse arcabouço teórico de seu pensamento sobre a vida que parece constituir a novidade essencial e a prova de que nestes escritos da década de 60 poderíamos falar de um “Bachelard metafísico”.

O objetivo da obra *A intuição do instante*, por exemplo, é “esclarecer essa intuição<sup>15</sup> nova e mostrar seu interesse metafísico” (BACHELARD, 2010(b), p.13). O

---

<sup>14</sup> Interessante observar que nessa obra o problema do instante que aparece pela primeira vez em *A intuição do instante* continua a ser investigado através de uma fenomenologia da agressão lautréamontiana. Ao instante é conferido esse gesto de investida visceral que, segundo Quillet, configura essa *Poética do tempo* bachelardiana a partir da poesia de Lautréamont, único poeta ao qual Bachelard dedicou uma obra inteira.

<sup>15</sup> Intuição captada do leito do *Siloë*, obra onde o historiador Gaston Roupnel, amigo de Bachelard, apresenta a história como esse retorno a uma meditação solitária que nos faz “voltar a alma e o espírito para essa intuição original”, para o “misterioso refúgio” de nossa personalidade. Portanto, *Siloë* constitui, segundo Bachelard, uma “lição de solidão”. Para nós, essa ideia de solidão é sempre enigmática em

vislumbre metafísico e primeiro a ser tirado de *A dialética da duração*, anunciado como tarefa a ser cumprida no decurso da obra, para Bachelard (1994(a), p.6), é: apresentar “uma propedêutica a uma filosofia do repouso”. O repouso é outro tema que convoca uma investigação metafísica através de uma meditação sobre o tempo presente nestes dois escritos. Precisaríamos perguntar o que quer dizer Bachelard com o termo repouso. Pensamos que o repouso é a consciência de uma vida desfixada. Não podemos de maneira alguma confundir-lo com quietude, antes, ele constitui essa vibração dinâmica e intensa, por vezes silenciosa, e deliberativamente solitária de nosso ser no mundo. O repouso, em *A dialética da duração*, é “um direito de pensamento; necessita de experiências múltiplas [...]”, nos diz o pensador, logo no início da obra. Isso quer dizer que o repouso permite a edificação de um futuro pelo conhecimento através das experiências plurais e diversas reunidas por nós para que possamos nos “espantar” com nossa duração íntima. Mais uma vez a filosofia bachelardiana oferece a prova de sua força, pois dia e noite, duas esferas de uma vida entregue às experiências de “dupla-luz” nos encaminham ao “âmago de nosso ser” por meio de um esforço de construção espiritual que estabelece ressonância com o devir, resultando daí a serenidade. Somente no nível de uma realidade temporal que “dá fundamento e consciência a nossa pessoa” que podemos sentir esse ser só e quieto.

As consequências filosóficas desse prelúdio a uma filosofia do repouso, apresentada nas obras temporais de Bachelard, serão conferidas em sua última obra, por exemplo. Em *A chama de uma vela* ele dedicará um capítulo inteiro ao estudo da solidão, nos oferecendo o que ele estabeleceu como sendo uma “ontologia do ser solitário”. Repouso e solidão constituem isso que chamaremos de um *estudo* dedicado à *vibração feliz*. Esse estudo não é o estudo de um texto, essa vibração não é a vibração caótica gerada pelos ruídos ensurdecedores de nossas metrópoles, antes, é o “ato filosófico” necessário para que nos tornemos mais dedicados a nosso ser frente ao devir, assim como nos incita a entender que a vida pelo pensamento quer encadear-se harmonicamente, mesmo porque “nenhum pensamento [pode] ser estável e seguro [...]” (BACHELARD, 1994(a), p.9).

A solidão é um estado espiritual que solicita o valor e a ascese do trabalho e “nos devolve à primitividade do mundo” (BACHELARD, 1986, p.193). Em a *Intuição do*

---

Bachelard, pois é pelo instante que a solidão pode ser vivida e a história ser construída a partir desse espaço de esquecimento instaurado pela novidade: “O instante é já a solidão... É a solidão em seu valor metafísico mais despojado” (BACHELARD, 2010(b), p. 16).

*Instante*, por exemplo, Bachelard define no último capítulo que a arte, assim como a razão, já é lugar de solidão. Uma solidão que rompe com suas amarras e que retorna mais uma vez ao seu lugar de origem: à vida e ao pensamento vibrado. Segundo Bachelard, a poesia cultiva aquilo que no pensamento de Roupnel é chamado de *melancolia profunda*. Tão-somente pelo caráter dramático desse sentimento vivenciamos em um mesmo pensamento a dialética do pesar e da esperança. Em um instante poético, tomado pelo nada absoluto que há entre as duas pontas de uma mesma fagulha temporal, a vida do ser do homem é revelada em todas as suas “contradições íntimas”. Em *A poética do devaneio*, Bachelard (2009, p.179) afirma: “Um devaneio falado transforma a solidão do sonhador solitário numa companhia aberta do mundo e do seu sonhador”. A vida quando aceita em suas ambivalências sentimentais é acolhida por seus “instantes vividos” (BACHELARD, 2010(b), p.91). Só o amor faz com que a duração progrida à medida que nos direcionamos à sua fonte misteriosa. O amor revela o instante de melancolia, de solidão, ele disponibiliza a “companhia aberta” do mundo. O amor dos romancistas é demasiado fácil e ingênuo: são amores rápidos e eternos, amor de “amadores”. Entretanto, segundo Bachelard (2010(b), p.86), só quem sofre a melancolia do instante de saudade e sofrimento de um amor perdido pode dizer que conheceu a “felicidade pura”: “é porque se ama e se sofre que o tempo prolonga em nós o eu que dura. [...] Pelo próprio fato de amarmos e de sofremos, estamos inscritos no caminho do universal e do firmamento” (BACHELARD, 2010(b), p.86-87). E quem melhor se instala na ambivalência da ausência e da felicidade senão aquele que vive no instante congênito da criação poética? Quão pouco profundo e dramático seria se Wagner tivesse criado uma Isolda apaixonada por um Tristão vivo - sobrevivente em Júbilo! “Morrer por amor, no amor, como a borboleta na chama, não é realizar a síntese de Eros e Tântatos?” (BACHELARD, 1989, p.55). E aqui, mais uma vez, neste ponto preciso, ecoam os ensinamentos nietzschianos sobre a tragédia e o caráter dramático da arte e da vida captado em substância por Bachelard. Sobre a lei fundamental da tragédia, que nós homens devemos ter como tarefa a cumprir em vista da superação de nós mesmos, Nietzsche (2007, p.98) escreve: “devemos desaprender a terrível angústia que nos causam a morte e o tempo, pois, no mais breve instante, na parcela mais íntima de sua vida pode sobrevir um acontecimento sagrado que compense e, bem além disso, todas as lutas e todas as misérias – esse é o estado de alma trágico”. Por conseguinte, a poesia faz-nos fugir de um mundo onde a vida é fácil e romanesca, de uma vida onde se procura o sentido dela própria nos intermináveis preâmbulos dos livros metafísicos dos

filósofos. Antes mesmo dos métodos e leis universais *a priori*, a poesia “tem necessidade de um prelúdio de silêncio” (BACHELARD, 2010(b), p.94). É por outro domínio metafísico que não aquele puramente filosófico que a poesia insinua-se como o “lugar de nossa vida dialética” e vem completar essa metafísica da vida esboçada por Bachelard em suas obras sobre o tempo. Não é atoa que a poesia é construída sobre um instante vertical. “É para construir um instante complexo, para atar, nesse átimo, simultaneidades numerosas, que o poeta destrói a continuidade simples do tempo encadeado” (BACHELARD, 2010(b), p.94). Assim, a melancolia é uma necessidade metafísica, marca do devir, fiel amiga. A Melancolia já é solidão, eis a definição precisa que buscávamos. Vida é o que queremos construir, melancolia é uma necessidade metafísica de experiência do mundo, repouso é a filosofia que nos entregará ao nosso ser e a uma serenidade feliz.

As teses de Pinheiro dos Santos, expostas em *A dialética da duração*, a respeito de uma ritmanálise (que converge com os ensinamentos da filosofia indiana), constitui, em nossa opinião, a elaboração máxima dessa metafísica do tempo em Bachelard, cujo instante já carrega a marca da melancolia e da solidão, assim como a poesia, conectando uma reflexão indispensável sobre a duração à ideia de uma *vida feliz*, prova moral de que “[...] a meditação sobre o tempo é a tarefa preliminar a qualquer metafísica” (BACHELARD, 2010(b), p.16). Sobre a ritmanálise e sua relação com o budismo que promove tal repouso, Bachelard (1994(a), p.132) comenta: “Mais do qualquer outra tarefa, a psicologia do repouso deve esforçar-se para realizar a regularização da respiração. E a ritmanálise converge com os ensinamentos da filosofia indiana”. Bachelard cita, por exemplo, Romain Rolland, um autor que escrevera um livro sobre as doutrinas indianas. Uma das primeiras lições de Vivekananda, por exemplo, seria equilibrar o ritmo da respiração, responsável por coordenar nosso organismo. Ao evocar esse autor e um dos fundamentos da filosofia indiana, essencialmente rítmico, Bachelard reconhece que a teoria ondulatória da física quântica, teoria eminentemente subatômica e ondulatória, se concilia aos ensinamentos existentes nas tradições filosóficas e religiosas do extremo oriente desde nossa Antiguidade Clássica, pois ambas postulam que tudo que existe, a matéria do mundo e o ser, são rítmicos, conectados por uma cadeia energética. Esse tema era muito difundido entre alguns dos mais renomados físicos da época de Bachelard. Heisenberg (1959, p.202), por exemplo, em *Física e filosofia*, comenta: “A grande contribuição científica em termos de Física teórica que nos chegou do Japão desde a última guerra pode ser indício de uma certa

relação entre as ideias filosóficas da tradição oriental e a substância filosófica da teoria quântica”. Em um livro republicado recentemente, de Fritjof Capra, intitulado, *O tao da física: uma análise dos paralelos entre Física Moderna e o Misticismo Oriental*, encontramos uma discussão muito interessante sobre este tema que envolve a Física moderna e os ensinamentos orientais, apresentado por Bachelard anteriormente em sua obra por meio de uma reflexão a respeito da relação entre ritmálise, física ondulatória e os ensinamentos delegados pela filosofia indiana. Capra (2011, p.32) sintetiza muito bem a conclusão a que chegamos ao analisarmos a relação entre Física e budismo discutida pelo próprio Bachelard:

Se a física nos conduz, hoje, a uma visão do mundo que se afigura essencialmente mística, isso corresponde, de certa forma, a um retorno às suas origens, cerca de 2500 anos atrás. Será interessante seguir a evolução da ciência ocidental ao longo de seu caminho espiral, tomando como ponto de partida as filosofias místicas dos antigos gregos e, seguindo adiante, no percurso que nos conduz ao impressionante desenvolvimento do pensamento intelectual em seu processo de gradativo e crescente afastamento de suas origens místicas, até chegar ao desenvolvimento de uma visão do mundo que se encontra em flagrante contraste com o pensamento e a perspectiva adoradas no Extremo Oriente. Em suas etapas mais recentes, a ciência ocidental finalmente passa a superar essa visão do mundo, retornando àquelas dos antigos gregos e das filosofias orientais. Esse retorno, contudo, não se baseia apenas na intuição mas, igualmente, em experimentos de grande precisão e sofisticação e num rigoroso e consistente formalismo matemático.

Ademais, estabelecido o terreno em que nossa discussão ocorrerá não podemos deixar de questionar como se passa de uma metafísica do tempo para uma metafísica da vida? Os fenômenos da duração são construídos com ritmos muito bem definidos, passa-se de uma metafísica do tempo a uma metafísica da vida quando nos preocupamos em ordenar os ritmos de nosso próprio ser em zonas vibratórias do espírito, nem que comecemos pelo controle da respiração, nesse ponto, entrecruza-se a experiência concreta de uma duração contínua construída intelectualmente, segundo ritmos muito particulares e superpostos, com a “organização” de nosso próprio ser através de uma filosofia do repouso de caráter puramente metafísico, gerando um impacto sobre nossa vida orgânica. Nesse sentido, “é preciso curar a alma que sofre – em particular a que sofre com o tempo, que sofre de *splenn*<sup>16</sup> – por meio de uma vida

---

<sup>16</sup> O que importa para nós aqui é o simbolismo do termo já que diz respeito ao conceito de melancolia em Bachelard. Hipócrates acreditava que esse órgão (*splenn*-baço) produzia uma substância negra (bílis negra) que contaminava o indivíduo com um humor melancólico. Os renascentistas se ocuparam do uso desse simbolismo. O pintor alemão Dürer em 1514 gravou pela primeira vez em metal a figura mitológica Melancolia, segundo sua inspiração. O detalhe interessante nessa gravura é o galgo que está deitado aos pés dessa entidade. O cão é o símbolo do sentimento melancolia para os renascentistas, pois expressa a ideia de que esse “estado de humor” é tão bem vindo e é tão presente nas vidas dos

rítmica, por um pensamento rítmico, por uma atenção e um repouso rítmicos (BACHELARD, 1994(a), p.9). Mesmo que orientada inicialmente por uma energética materialista<sup>17</sup> a ritmanálise de dos Santos acaba por transmutar a vida em “estado lírico”, essa é sua meta; em termos correlatos, para Bachelard, a vida deve alcançar seu estado de *repouso ativo*.<sup>18</sup> O problema da vida é colocado, portanto, em estrita relação com

---

homens que depois dele somente o cão é o nosso companheiro mais fiel. Interessante constatar que a ideia que temos de melancolia na pós-modernidade está desgastada em função dos enquadramentos clínicos dos analistas. Na renascença, esse sentimento carregava sua beleza poética intacta, ele motivava as criações dos artistas e seus devaneios poéticos, basta citarmos Shakespeare, J. Dowland, G. Machaut, F. Landini, Monteverdi, G. Caccini, etc, para vermos que a depressão, esse duplo vazio da melancolia, não carrega mais tal simbolismo poético da renascença. Enquanto que hoje a definição sintomática de melancolia, a partir dos estudos de Freud principalmente (*Luto e Melancolia* (1917)), pode ser sintetizada pela frase “eu sou incapaz de amar...”, na renascença opera-se justamente o contrário: “eu amo demais...”.

<sup>17</sup> Esse conceito exposto no último capítulo de *A dialética da duração* tem uma relação direta com os capítulos III e IV da obra *O novo espírito científico*, composta entre os anos da publicação de *A intuição do instante* e a referida obra de 1936. Nesses dois capítulos Bachelard trabalha alguns dos princípios que ele classifica como os mais importantes da física contemporânea e que são reinseridos na discussão sobre a ritmanálise, são eles: a associação entre matéria e onda e a dualidade onda/corpúsculo. “Ora, ver-se-á, com a física contemporânea, a energia se reincorporar na matéria, associar-se à matéria, numa espécie de troca estrutural perpétua” (BACHELARD, 1978, p.123). Essa “troca perpétua” faz da matéria energia, não ter, *ser*. Esse processo é explicado detalhadamente no terceiro capítulo da obra de 1934 e está diretamente associada às experiências dos fenômenos de duração: “o átomo é *devir* tanto como *ser*, é *movimento* tanto como *coisa*. É o elemento do *devir-ser* esquematizado no espaço-tempo” (BACHELARD, 1978, p.124). A cooperação entre matéria e irradiação faz da matéria pura vibração, por sua vez, a matéria tem, como a radiação, as características ondulatórias e rítmicas que a fazem *ser*. Nesse sentido que o termo *energética materialista* que inserimos em nosso texto deve ser consentido. A energética materialista é a base para uma ritmanálise, desde que a matéria corpórea seja entendida como vibração. A esse respeito nos diz Bachelard (1994(a), p.119): “As diversas potências substanciais da matéria, a partir do momento em que as estudamos em detalhe, apresentam-se como frequências”. Logo, a existência de cada um de nós pode ser encarada como energia-matéria vibrada segundo ritmos específicos, é o que Bachelard chama de *tempo primitivo*. Por fim, o papel de uma ritmanálise é lidar com esse *tempo primitivo* terapêuticamente, estabelecer ressonâncias vibratórias congruentes de nossos ritmos corporais com nossos ritmos ontológicos de maneira harmônica.

<sup>18</sup> Repouso em Bachelard é um tema instigante. Ele não é um tema que nos conduz a uma reposta única. Se uma sinceridade de estudioso nos permite destacar, encontramos vários significados ao longo de sua obra para o termo. O significado que nos interessaria de imediato é esse repouso presente nas obras sobre o tempo do autor. Em vista de esboçá-lo, Bachelard versa, primeiramente, que o bergsonismo quis atingir o repouso através da função, ou seja, repousar em Bergson consiste em uma permanência de uma função por meio de uma continuidade da ação. Repousar para Bachelard é conferir risco a uma função, achar a hora em que ela se “nadifica”, ou seja, o momento em que uma função vital se torna descontínua. A duração em Bergson é plena, sempre contínua, porque ela nunca adere ao nada, fonte do repouso do ser. Nesse sentido que a filosofia do repouso ativo, em Bachelard, totalmente dependente de uma “filosofia da aniquilação”, pulveriza o tempo sob “zonas” de bem estar: “Veremos que há uma heterogeneidade fundamental no interior da duração vivida, ativa, criadora, e que, para conhecer bem o tempo ou para utilizá-lo, é preciso ativar o ritmo da criação e da destruição, da obra e do repouso” (BACHELARD, 1994(a), p.17). Uma segunda acepção de repouso é aquela que pode ser encontrado nas páginas dos poetas. É por intermédio de um devaneio que afasta todas “as preocupações que atravancam a vida cotidiana” que nos assenhoreamos de nossa solidão, somos “autores de nossa solidão” (2009, p.171). Como sonhadores do mundo encontramos nas imagens cósmicas a “consciência de bem-estar” (2009, p.171). Segundo Bachelard (2009, p.171): “Numa imagem cósmica, assim como numa imagem da nossa casa, estamos no bem-estar de um repouso”. Em nossa opinião, essa visão exposta em *A poética do devaneio* corrobora com a explicação de repouso por meio das imagens poéticas presentes em *A terra e o devaneio do repouso*; o repouso é um bem-estar intensivo, vibratório: “É ao sonhar com esta intimidade que se sonha com o repouso do ser, com um repouso enraizado, um repouso que tem intensidade e que não é apenas essa imobilidade inteiramente externa reinante entre as coisas inertes. É sob a sedução desse

uma investigação dos ritmos que a tornam vibrada, ou seja, devemos partir de uma reelaboração do problema do tempo via uma metafísica do instante para compactuar com a ideia de uma terapêutica da duração vital esboçada ao final de *A dialética da duração*. Para nós, da busca por esse “estado de repouso ativo” surge a tese geral da essência do tempo, assim como uma tese que sintetiza o ponto ao qual quer chegar essa metafísica temporal bachelardiana cujo espírito aí habita, arriscaríamos dizer, até de toda sua ontologia, ela versa o seguinte: “[...] a vida é ondulação” (BACHELARD, 1994(a), p.126).

#### 1.4.2 O problema metafísico da vida: Bachelard e Bergson

No texto *O pensamento e o movente* (1934) Bergson nos fala que sua “metafísica será a metafísica do mundo em que vivemos e não de todos os mundos possíveis” (BERGSON, 2006, p.47). Com essa metafísica ele planeja inverter o curso *habitual do pensamento*, como nos enuncia o autor em seu ensaio *Introdução à metafísica*<sup>19</sup>, a fim de conhecer o que é a vida a partir de uma *experiência integral* da realidade. Antes, o materialismo metafísico do século XVIII e o cientificismo positivista do século XIX promoviam aquela união de outrora entre o método filosófico e o científico. Essa conjunção resulta de um impulso formalizante das coisas pela inteligência como função matemática do espírito que forja o conhecimento teórico da matéria. Todavia, Bergson entendia que ciência e metafísica guardam em seu cerne condições e especificidades dadas por uma subdivisão manifesta, entretanto, “a metafísica é necessariamente – a menos que se perca todo contato com o real – um extrato condensado ou a extensão hipotética da ciência” (BERGSON, 2006, p.47). Inverter “o curso habitual do pensamento” é colocar à disposição do espírito uma metafísica que parte não mais dos conceitos para conhecer a realidade, mas antes os englobam, partindo, assim, das próprias coisas intuídas, como uma espécie de conciliação necessária entre o conhecimento do espírito e do objeto extenso sem que haja a necessidade de se

---

repouso íntimo e intenso que algumas almas definem o ser pelo repouso, pela substância, em sentido oposto aos esforços que fizemos em *A terra e os devaneios da vontade* para definir o ser humano como emergência e dinamismo.” (BACHELARD, 1990(a), p.4). Uma terceira acepção de repouso nós poderíamos encontrar nos trabalhos epistemológicos de Bachelard. A ciência contemporânea busca conhecer experiências e não coisas, explicitou o próprio autor certa vez, assim, um objeto não pode ser mais explicado em seu estado de inércia material. Se buscamos estabelecer em que condições um “*sur-objet*” pode ser encontrado em repouso necessitaremos inseri-lo no espaço intuitivo científico; Bachelard (1978, p.67) conclui: “é preciso conceber essencialmente os objetos em movimento”, pois o “objeto estabilizável, o objeto imóvel” do espaço de verificação da lógica aristotélica foi transposto, em microfísica, o repouso da matéria passa a ser pura vibração.

<sup>19</sup> Este ensaio foi publicada na *Revue de Métaphysique et de Morale*, em 1903.

estabelecer um princípio intelectualista universalizador das essências. Se o sucesso dessa metafísica fosse inerente, promoveríamos aquilo que Bergson chamou em seu ensaio *Introdução à metafísica* de uma “fecundação” apropriada do pensamento por meio uma *simpatia* de nosso espírito com a realidade concreta: “A metafísica irá exercer assim, por sua parte periférica, uma influência salutar sobre a ciência. De modo inverso, a ciência irá comunicar à metafísica hábitos de precisão que se propagarão nessa última, da periferia para o centro” (BERGSON, 2006, p.47).

Vemos essa mesma ideia aparecer na filosofia de Bachelard, ou seja, se falarmos de uma “metafísica em Bachelard” pensamos automaticamente que uma ciência não pode ficar sem metafísica e a vida não pode realizar-se sem as duas, pois dia e noite formam o conhecimento do ser sobre a realidade das coisas, do mesmo modo que espírito e corpo tornam-se simpáticos à realidade em Bergson. A esse respeito nos diz Bergson (1979, p.192):

Ou a metafísica é apenas um jogo de ideias, ou, se é uma séria ocupação do espírito, é preciso que transcenda os conceitos para se chegar à intuição. Certamente, os conceitos lhe são indispensáveis, pois as outras ciências trabalham com conceitos, e a metafísica não pode dispensar as outras ciências.

Logicamente que a ideia de duração, em Bergson, entendida como fluxo do espírito, necessita dessa filosofia que atua como mediadora entre a realidade conhecida pela ciência e o conhecimento metafísico da realidade experienciada no plano da vida concreta, mas o grande problema que é apresentado pela reflexão metafísica-temporal de Bachelard, para além do problema crucial da continuidade e descontinuidade do tempo, é que essa *vida interior*, como realização do espírito a partir de uma *experiência integral* da realidade, não pode ser definida como por seu aspecto artificialmente “*simples*” e *a priori* só porque é “enxergada por dentro” (pelo espírito) *simpaticamente*, sobretudo, por pretender revelar essa interação homem-mundo-realidade, expressões usadas pelo próprio Bergson, em seu artigo *Introdução à metafísica*. A metafísica bachelardiana estabelece uma ruptura com Bergson exatamente neste ponto, pois a vida simplesmente intuída é uma vida dada, plena e, por vezes, desordenada, mas a ela falta algo. Um “homem de cultura” não pode se dar ao luxo de se ocupar de meia cultura, seja ela científica ou poética: o homem deve ser sempre o *homem das 24 horas*. A vida comum não coordena o conhecimento como coordena o espírito metafísico na filosofia bachelardiana, precisamente, o espírito é dependente da ideia, do pensamento, da razão. Bachelard é um idealista que nega a autoridade da percepção imediata sobre o

pensamento para se captar o real. Para ele, a intuição está carregada de interesse e o papel da razão é justamente deslocá-los. A questão é que a unidade do pensamento bachelardiano, atingida via uma dialética, inaugura uma filosofia que não fixa como absolutos nem um racionalismo propriamente falando e nem um realismo. Ao mesmo tempo em que nada está dado seu pensamento se volta contra estas metafísicas intuitivas e imediatas, em prol de uma metafísica discursiva objetivamente retificada.

Em *A dialética da duração*, Bachelard (1994(a), p.6) escreve uma frase marcante que determina a cisão de sua filosofia com a filosofia de Bergson e que abarca, também, essa problemática do modo como podemos conhecer a realidade mesma, ele diz: “o espírito pode chocar-se contra a vida”. Essa afirmação incisiva do filósofo parece decretar o caminho de nossa investigação rumo a um não-bergsonismo que se intensifica quando nos defrontamos com outra de suas frases que rompe definitivamente com a sistemática do pensamento bergsoniano, a encontramos em *A dialética da duração*: “[...] digamos desde já que do bergsonismo aceitamos quase tudo, exceto a continuidade. [...] Gostaríamos então de desenvolver um ensaio de bergsonismo descontínuo” (BACHELARD, 1994(a), p.6). Pensamos que a explicação direta do que consiste ser essa ideia de “choque da vida com o espírito” se imiscua à própria tarefa metafísica bachelardiana, anunciada logo no início da mesma obra: mostrar “a existência de lacunas na duração”. Nesse sentido, nos diz o pensador:

Fomos naturalmente conduzidos a um exame dos poderes negadores do espírito. Examinamos de imediato a negação em sua raiz, reconhecendo que o espírito poderia chocar-se com a vida, opor-se a hábitos inveterados [...] Ora, a partir do momento em que nos havíamos exercitado um pouco, pela meditação, na tarefa de esvaziar o tempo vivido daquilo que ele tem de excessivo, na tarefa de serializar os planos diversos dos fenômenos temporais, percebemos que esses fenômenos duravam todos do mesmo modo e que a concepção de um tempo único parecia corresponder a uma visão de conjunto que resume de forma muito imperfeita a diversidade temporal dos fenômenos (BACHELARD, 1994(a), p.6).

Essa passagem final corrobora totalmente com a perspectiva defendida posteriormente em uma de suas obras epistemológicas mais famosas. Em *A filosofia do Não* ele diz: “Uma filosofia é, pois, insuficiente para dar conta de um conhecimento preciso” (BACHELARD, 1978, p.29). Aquilo que Bachelard chamaria de polifilosofismo corresponde a um comportamento do pensamento que tende a criar uma visão de conjunto a partir da diversidade dos fenômenos, o que inclui o temporal. Já o domínio em que a vida se funda sobre a duração, em Bergson, é o da continuidade. É por meio dela que sua noção de conjunto sintetiza aquilo que o espírito conhece. O

bergsonismo se fecha e conecta saberes, já Bachelard abre e dispersa conhecimentos a partir de uma descontinuidade clara do espírito forjado por uma dialética do ser e não-ser da vida e do tempo. A descontinuidade advém do próprio espírito em relação à vida vivida, comum. Uma psicologia da vida no tempo mostra que o espírito é inquieto, ele se distribui no tecido da realidade por meio de um *sim* ou de um *não*. Bachelard (1994(a), p.29) diz: “O ser que obtém sucesso não se compraz em se manter no sucesso. A curiosidade borbulha e saltita”. O espírito quer destruir, é uma necessidade. A maneira que Bergson via a vida, a partir da constância de uma função, tenta estabelecer que “a vontade é sempre positiva, permanente, é de fato um *elã*”. Ora, diz-nos Bachelard (1994(a), p.29): “o ser quer criar movimento, não repouso”. Ironia cortante, já que Bergson é considerado um filósofo mobilista, pois a vida em estado de continuidade permanente se dá por meio da sucessão dos estados de consciência na duração contínua, ela simplesmente flui ininterruptamente, mas não saltita, rebateria Bachelard. A prova do choque do espírito negador da vida é imposta pelo próprio dinamismo espiritual intrínseco ao movimento do tempo que a força a nadificar-se.

Contra o espírito estático bergsoniano, entendemos que a vida é mais que compensações e garantias, para Bachelard (1994(a), p.28), “a vida se opõe à vida, o corpo se devora a si mesmo e a alma rói”. Essa frase revela também os contornos metafísicos da vida do espírito presentes nas obras sobre o tempo de Bachelard, pois ele é dramático, melancólico e vertical, “[...] mais do que a continuidade da vida, é a descontinuidade do nascimento que convém explicar. É aí que se pode medir a verdadeira potência do ser. Essa potência, como veremos, é o retorno à liberdade do possível, àquelas ressonâncias múltiplas nascidas da solidão do ser” (BACHELARD, 2010(b), p.65). Os poderes negadores da vida “tentada, efêmera, recusada e retomada” do espírito frente à aceitação do nada descontínuo é o traço deste nihilismo profundo bachelardiano: “Sentimos que a sombra da morte deposita na vida vários pontos sombrios que marcam tudo o que em nós quer morrer” (BACHELARD, 1994(a), p.29). Pela negação, para retomar um trecho de *A filosofia do não*, podemos “concluir aquilo que se nega”, e aqui, mais do que uma alusão ao conhecimento racional negador de sistemas filosóficos inadequados ao novo espírito científico, estamos nos referindo, especificamente, à noção de vida trabalhada em *A dialética da duração* (BACHELARD, 1978, p.83).

Logo, negar a vida, em Bachelard, é colocá-la em vias de conclusão de si mesma pelo espírito por meio daquilo que interpretamos ser esse “choque” com a vida imediata,

plena, contínua. “Para que o conhecimento tenha toda sua eficácia é preciso que o espírito se transporte. [...] As próprias condições da unidade da vida do espírito impõem uma variação na vida do espírito, uma mutação humana profunda” (BACHELARD, 1994(a), p.87). Destarte, há que se investigar se há uma propagação entre a duração interior e o conhecimento da realidade concreta da vida, ou se há, como acredita Bachelard, a construção de uma *experiência integral* do mundo, para usar um termo bergsoniano, a partir de uma descontinuidade fundadora e de uma ruptura com a vida vivida por meio de um “choque” entre espírito (pensamento) e vida vulgar (BACHELARD, 1994(a), p.16).

Aqui, a ideia de “choque” é importante para se estabelecer em que caminho uma investigação sobre o tempo deve percorrer, pois o ato de um “choque do espírito” com a vida nesta filosofia coloca a definição de vida contínua bergsoniana em risco. A vida do espírito nega a vida imediata a partir dos poderes niilistas presentes no próprio espírito, ele nega a vida concreta em seu terreno, ou seja, admitindo que as realidades demonstradas pelas disciplinas científicas contemporâneas promovem um esforço de construção do conhecimento por meio da reflexão, assim como, contrariamente, uma alma pode *realizar-se* poeticamente no instante: “[...] Em todas as circunstâncias, o imediato deve ceder ao construído” (BACHELARD, 1977, p.87). Nesse mesmo sentido que em seu esplêndido artigo *Instante poético e instante metafísico* Bachelard defende que para fugirmos de um tempo horizontal, ou seja, que flui continuamente, nosso espírito deve “habituar-se – duro exercício – a não referir o tempo próprio ao tempo da vida; não mais saber se o coração bate, se a alegria avança – romper os contextos vitais da duração”. Essa ideia de “choque” do espírito com a vida é central para nossa pesquisa porque antes que a contenda entre Bachelard e Bergson se resuma somente a uma discussão a respeito do problema da descontinuidade e continuidade do tempo, diríamos, que a resposta a essa questão basilar emana, primeiramente, da compreensão da importância de se estabelecer o modo como ocorre um “choque” entre estes espíritos filosóficos, pois, um funda sua reflexão sobre o tempo na vida do espírito (Bachelard), outro funda a sua filosofia do espírito (Bergson) na vida imediata (concreta).

Eis que o problema da vida claramente pode ser elaborado através de uma filosofia do tempo. Segundo esta hipótese, averiguaremos, em seguida, como uma metafísica do tempo – “tarefa preliminar a qualquer metafísica”, ilustra, mesmo que secretamente, a preocupação filosófica bachelardiana com a vida a partir de uma reflexão sobre o instante e a duração. Assim, diante do problema da vida, impõe-se

ensaiar primeiramente uma resposta às seguintes questões: o que é o instante, e a duração? Feito isso, pretendemos compreender como estes dois conceitos se relacionam e se tornam complementares no pensamento bachelardiano, permitindo-nos falar em uma metafísica da vida vibrada e descontínua ensejada por uma propedêutica a uma filosofia do repouso, do equilíbrio e da harmonia de se viver.

## 2 UMA FILOSOFIA NÃO-BERGSONIANA

*“Le vrai présent, en effet, serait un instant indivisible, un moment de transition entre le passé et le futur, moment qui ne peut être conçu que comme infiniment petit, mourant et naissant à la fois.”*

*(Jean-Marie Guyau).*

### 2.1 Descontinuidade do tempo

#### 2.1.1 Pressupostos de uma filosofia não-bergsoniana

Marie Cariou, que elaborou o prólogo do livro de cujo título está explicitada a possibilidade conciliatória entre duas filosofias (*Bachelard & Bergson, continuité et discontinuité?*) inicia seu texto com uma pergunta elementar e essencial, ela é a seguinte: “Continuidade ou descontinuidade”? Qual o sentido desse *ou*? A partícula *ou* deve ser entendida em sentido literal, ou seja, como uma partícula disjuntiva. Essa pergunta (continuidade ou descontinuidade?) permite que sigamos o caminho de reflexão de Bachelard ou de Bergson diante da questão que coloca o problema do tempo. Uma oposição fundamental surge, então, entre o pensamento desses dois autores, tornando suas filosofias inconciliáveis, por já serem filosofias que partem de perspectivas divergentes. Mas Cariou (2008, p.23) se mostra prevenida de tal oposição, ou mesmo, de tal impossibilidade de conciliação. Ela própria responde ao final de seu texto a pergunta esboçada logo no título de seu preâmbulo: “Bergson e Bachelard, descontinuidade e continuidade... Ponto de suspensão” (CARIOU, 2008, p.23). Suspensão aqui significa abertura, possibilidade. Em primeiro plano, a mudança da partícula de um *ou* disjuntivo para o *e* conjuntivo anuncia em que vias a comentadora pensa o “falso problema” ensejado ao perguntarmos o que é o tempo como sendo *ou contínuo...ou descontínuo*. Cariou é da opinião de que a tese de exclusão entre continuidade e descontinuidade entre os dois autores não é tão evidente. À luz de um novo exame, a autora visa apresentar uma alternativa interpretativa. Para ela, há um verdadeiro diálogo entre os pensadores do qual é possível extrair uma síntese entre os dois conceitos ou mesmo entre as duas filosofias (CARIOU, 2008, p.10). Segundo ela, Bachelard, em *A dialética da duração*, escreveu a favor do reconhecimento de uma necessidade de fundar uma vida “complexa sobre a pluralidade de durações”, não havendo apenas um ritmo vital, mas vários. Bergson fizera o mesmo tipo de reflexão em

*Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (1889) a favor de uma diversidade de ritmos da duração, entendida como “multiplicidade qualitativa, uma heterogeneidade pura”. Outro exemplo dado por Cariou dessa conciliação entre os dois pensadores é o de “liberdade da duração”. Em Bachelard (1994(a), p.6): “o ato de liberdade é um acidente”. Bergson se aproxima de tal aceção, dizendo que “os atos de liberdade são raros”, com isso deduz-se que, em essência, os atos criativos não seriam estáticos (CARIOU, 2008, p.5). A comentadora defende também que, para Bergson, o estado da duração sofre recuos, cisões, mutações e saltos bruscos, pois a vida é criação a partir de “obstáculos contornados, de élan recaídos, de direções abandonadas e mesmo de espécies perdidas”, tese apresentada em *A evolução criadora*. Daí, Bergson reconhecer que não existe apenas uma única duração, mas várias, como Bachelard (CARIOU, 2008, p.6-7).

Mas não estamos convencidos desta tese conciliatória de Cariou que aproxima tanto assim os dois autores em função de uma síntese conceitual, muito embora, ela tenha reconhecido que há uma diferença expressiva entre seus respectivos métodos filosóficos: em Bergson, o dualista intuitivista (matéria-espírito), em Bachelard, o pluralista/dialético. Essa questão do método já é um problema em si, pois assumidamente há um método defendido por Bergson, o intuitivo, mas não há um método em Bachelard definido categoricamente, com leis e fundamentos bem relacionados, antes há um estilo de pensamento, uma postura e uma disposição do espírito para conhecer a realidade por meio de uma atividade dialética.<sup>20</sup>

Contudo, nosso não convencimento está fundado em outro ponto: pensamos que a descontinuidade é tida, por Bachelard, como o elemento fundante da duração (superposições temporais) que não deixa de ser contínua, porém, ela é diretamente afetada pela da noção de instante, única realidade intuída, pontual e objetiva do tempo.

---

<sup>20</sup> Não podemos falar que há um método em Bachelard porque ele de fato nunca propôs um método nem para a ciência, nem para a filosofia e nem para arte, antes, ele defendia que uma ciência e arte criativas deveriam romper sempre com as leis *a priori* encabeçadas na maioria das vezes por métodos científicos estritos ou manifestos artísticos. Romper com o método, nesse caso, é criar condições de romper com a fixidez e inércia do pensamento. Antes de partir de um método dado, Bachelard guia sua filosofia justamente a partir desta atitude dialética de desfixação e pulverização dos saberes e pensamentos que por serem dispersos são difíceis de reunir em um método fundamental e sistêmico, tradicionalmente falando. Assim, sua filosofia segue no mesmo sentido em que as novas ciências contemporâneas e movimentos artísticos seguem seu impulso criativo, ou seja, com turbulência e indeterminação, mas não por isso, aleatoriamente e sem segurança. Para não comprometer até certo ponto nossa reflexão sobre o pensamento bachelardiano que se desenvolveu justamente contra a fixidez e a universalização do pensamento, optamos por não defender neste trabalho um método filosófico em seu pensamento que ampara a postura dialética do espírito como extensão prática de um método. Caberia desenvolver melhor esta questão em outra ocasião.

O instante é a única realidade, segundo Bachelard, capaz de alterar o fluxo temporal por meio de atos de decisão (saltos) que inauguram uma nova vida no mesmo ritmo em que a encerra. Em Bergson, a continuidade da duração (sucessões temporais) é inquebrantável e sentida a partir de uma experiência interior da própria vida por meio de estados de consciências que se interligam, onde os instantes não passam de fragmentos do tempo pensado. Para Bergson, o tempo importante de fato é o da vida do espírito, o tempo da física (tempo *t*) e do mundo é um tempo artificial, produto de uma virtualidade mais fundamental. Desse modo, Bachelard (1994(a), p.16) escreve, em *A dialética da duração*, uma frase que define bem nossa posição que adere a uma interpretação disjuntiva entre sua filosofia e a filosofia bergsoniana:

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.

Quando, em *A poética do Devaneio*, Bachelard (2009, p.110) afirma que Bergson “é uma intelectual que se ignora” ele não só se mostra fiel a um idealismo que coloca a experiência primeira do tempo como um entrave para o conhecimento da realidade por meio da ideia de continuidade, mas também, nos mostra o quanto Bergson confundiu a intuição original do tempo (duração) como sendo a intuição primeira do tempo (instante) em vias concretas de conhecimento. Como veremos, em *A intuição do instante*, a experiência primeira do tempo é outra, assim como a duração pertence a um registro intelectual ordenador do espírito. Inversamente, Bergson havia estabelecido em seu ensaio *A intuição filosófica*<sup>21</sup> que a “essência da filosofia é o espírito de simplicidade”. Com isto, ele admite a possibilidade de que o filósofo possa passar a simpatizar com a realidade ao invés de analisá-la como faz a ciência, e, portanto, poderia enxergar a realidade em graus de profundidade pela intuição simples, vendo todas as coisas “*sub specie durationis*” (BERGSON, 1979, p.68). Daí Bachelard defender que Bergson é um intelectual que se ignora, pois ele abre mão do

---

<sup>21</sup> Conferência feita no Congresso de Bolonha, em 10 de abril de 1911.

conhecimento empírico e analítico do tempo em prol de uma intuição direta do tempo que poderíamos denominar de virtual. A intuição, afirma Bergson (1979, p.65-66), “é esse contato” com o concreto, poderíamos dizer, entre espírito e matéria. Conhece-se o real a partir da duração interior que liga estados de consciência ao se exteriorizar e se fixar na matéria. Em Bachelard, a experiência da duração não é esse contato com o mundo concreto, antes, é uma construção noumenal. Nesse sentido, “Bachelard é um intelectual que não se ignora” (CARIOU, 2008, p.9). Justamente por não ignorar sua instrução e os ensinamentos científicos veremos de que forma esses elementos são decisivos em sua reflexão sobre o tempo.

Outro aspecto que em nossa opinião é divisor de águas entre os dois autores é que a adequação da filosofia que deveria seguir as novidades engendradas pelo novo espírito científico nos permitiria abrir um leque de possibilidades de análise a respeito da duração, já que os registros aristotélicos, cartesiano e euclidiano de pensamento já se mostravam à Bachelard como sendo um tanto anacrônicos, segundo a proposta original sua epistemologia negativa. Seguramente, tal abertura não pode ser aplicada ao pensamento bergsoniano da duração que permanece ainda bastante circunscrito ao antigo espírito científico, como a própria Cariou (2008, p.25) destaca na seguinte passagem:

Quando Bergson critica assim a ciência, ele se refere na verdade a uma concepção totalmente estereotipada da atitude científica, como aquela que se encontra mesmo em Descartes ou em Kant. Certamente, ela permitiu com que ele se colocasse sabiamente em guarda contra uma caricatura do conhecimento objetivo do qual, é verdade, a tradição filosófica não soube se resguardar. Mas esta é uma manipulação delicadíssima, pois ao mesmo tempo em que ele exalta a referência à biologia, o modelo de rigor que constitui o saber, ele coloca sua última esperança em uma ciência do espírito que aparenta ser extremamente próxima dessa psicologia das profundezas à qual ele deseja um futuro brilhante [em nota, Cariou referiu essa passagem à *L'énergie spirituelle*]. É necessário, portanto, aplicar também à ciência a dialética do aberto e do fechado. As análises de Bergson poderiam ter sido exatas, por exemplo, se ele não as mantivesse [circunscritas] à geometria euclidiana, à química lavoisieriana ou à física cartesiana. Mas isso que interessa à Bachelard é justamente uma abertura, ou antes, uma ciência em via de se abrir. E esta é a única verdade. Não se pode confundi-la de nenhuma maneira com o conhecimento comum.

Para Pollizi (2008, p.59), por exemplo, a divergência entre os dois autores já aparece no título da obra de 1932 de Bachelard, onde a intuição é dirigida ao instante ao invés da duração, ao modo de Bergson. Interpretação com a qual concordamos inteiramente. O instante estabelece o vínculo metafísico entre a intuição da realidade e o pensamento partindo de “uma análise diferencial do conhecimento do instante nascente,

que é a própria fonte imediata da intuição” (POLLIZI, 2008, p.59). A divergência se acirra quando antes mesmo que a temporalidade possa ser definida por Bergson como sucessões de mudanças qualitativas que se entrelaçam, sem nenhuma distinção, ela fora redefinida por Bachelard através de uma distinção original e “pensada” dos instantes descontínuos. “Para Bachelard, a divisão do movimento implica um fim, que produziria outro movimento; dos ritmos de movimentos distintos se apresenta a descontinuidade. Para Bergson, o movimento único tem um aspecto qualitativo que conflui na concepção da duração” (POLLIZI, 2008, p.58).

Bergson havia se esforçado em denunciar os falsos problemas herdados pela tradição metafísica a respeito da questão do tempo. Sua crítica dirigida às aporias sobre o movimento de Zenão configura um bom exemplo de tal esforço. Segundo ele, Zenão inaugurou uma metafísica errônea para se pensar o tempo concreto a partir do tempo especializado.<sup>22</sup> Para Bachelard, há uma interrupção do movimento vital quando o espírito choca-se com a vida, ele faz dessa interrupção da vida vivida um impulso à instrução e à tonificação de si em vias de recomeço.

Já para Worms (2008, p.39), quando Bachelard dirige suas críticas contra Bergson, uma ruptura com o momento filosófico de 1900 se instaura no cenário do pensamento francês. A síntese dessa ruptura filosófica acaba por estabelecer um novo momento para a filosofia francesa ao qual Bachelard pertence e é um dos fundadores. Concordamos com Worms, mas entendemos que a ruptura entre os dois pensadores não se resumiu a apenas uma cisão definitiva com a tradição por parte de Bachelard, tratou-

---

<sup>22</sup> Essa curta exposição de Bergson visa colocar na berlinda as *aporias* sobre o movimento defendidas por Zenão que versam sobre a divisibilidade infinita do espaço, pois à ideia de movimento está implícito uma série de paradoxos. Para Zenão, como espaço e tempo são contínuos, cada grandeza de suas parcelas percorridas são sempre divisíveis, e suas metades divididas são divisíveis infinitamente. Bachelard, nesse sentido, estaria muito mais próximo de Zenão que do próprio Bergson, guardada as devidas proporções entre “dialética objetiva” e “dialética indutiva”. Mas o *eu* bergsoniano é indecomponível e segue o progresso de uma continuidade que dura conforme a sucessão do movimento, esse é um princípio que permite a vida (*elã vital*), essa afirmação é basilar em sua filosofia. Para ele, perceberíamos o devir por uma espécie de “cinematográfica interior” que “é o mecanismo de nosso conhecimento usual” (BERGSON, 2005, p.331). Esse termo foi cunhado por Bergson em analogia ao cinematográfico que projeta os instantâneos de um filme sucessivamente na tela. As fotografias de cada regimento se substituem umas às outras em sequência reconstituindo assim a mobilidade de cada cena, resultando em um desenrolar da película cinematográfica, recompondo o movimento em geral (BERGSON, 2005, p.330). Segundo Bergson (2005, 331), nosso conhecimento usa de tal artifício para amalgamar a realidade percebida instantaneamente, reconstituindo o devir através de um enfileiramento abstrato, uniforme e indivisível do movimento: “quer se trate de pensar o devir, quer de exprimi-lo, quer mesmo de percebê-lo, não fazemos realmente nada além de acionar uma espécie de cinematográfico interior. Resumiríamos então tudo o que precede dizendo que *o mecanismo de nosso conhecimento usual é a natureza cinematográfica*”. Para acompanhar mais detalhadamente a discussão de Bergson a respeito de Zenão: BERGSON, H. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Tradução João da Silva Gama. Lisboa: 70, 2011, p.89-91; BERGSON, H. *A Evolução Criadora*. Tradução Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p.333-340.

se antes, de uma releitura da própria filosofia temporal bergsoniana, tornando-a uma pesquisa mais rica e ampla. É como se disséssemos que Bachelard havia requerido para sua própria filosofia temporal a tarefa de promover um não-bergsonismo ao estilo de um não-cartesianismo como medida de expansão (generalização) da própria reflexão metafísica bergsoniana da duração.

A ruptura entre Bergson e Bachelard jamais pode ser tida como um abandono do segundo com relação à filosofia do primeiro por conta do *não* (não-bergsonismo) generalizador bachelardiano, e nem mesmo como uma adesão tranquila e conciliatória por parte de Bachelard à filosofia bergsoniana, como parece expressar a opinião de Cariou que acredita em uma síntese conceitual entre duas das ideias chaves que guiam suas respectivas filosofias: continuidade e descontinuidade. O que está em jogo em Bachelard é uma apropriação em vias de um arrombamento filosófico do pensamento bergsoniano da duração. Uma “filosofia dispersa” da duração, qualidade fundamental apresentada em *A filosofia do não*, por sua vez, disponibilizaria os diversos saberes a respeito do tempo para que o espírito os ordene conforme a necessidade de construção de nossa vida. Na filosofia bachelardiana do tempo subjaz o espírito petulante e agressivo das ciências e uma metafísica do instante de solidão, de melancolia necessária por meio do instante, condições existências que por si só não continuam nada no domínio da vida, mas refazem-na, delimitando muito bem não só a descontinuidade profunda que há entre estes dois pensadores (Bachelard e Bergson), mas a descontinuidade que há entre espírito e vida.

### 2.1.2 Roupnel: o instante metafísico brota de uma fonte, eis o mistério de Siloë

A vida é dramática para Bachelard. Tragédia no tempo, pois ela não pode escapar à força temporal e na maioria das vezes não consegue penetrá-lo ou arrombá-lo. Quem sabe, somente o poeta adentre no tempo emergencialmente em vias de realização artística antecipadora, do qual o leitor se apodera de poemas-imagens para não mais permanecer só, esse é o instante metafísico vertical de que nos fala Bachelard em *Instante poético e instante metafísico*. Fugir de um tempo encadeado é abrir o espírito, para isso, é preciso:

- 1) habituar-se a não referir o tempo próprio ao tempo dos outros – romper com os contextos sociais da duração; 2) habituar-se a não referir o tempo próprio ao tempo das coisas – romper com os contextos fenomênicos da duração; 3) habituar-se – duro exercício – a não referir o tempo próprio ao

tempo da vida; não mais saber se o coração bate, se a alegria avança - romper os contextos vitais da duração (BACHELARD, 2010(b), p.96).

Romper com o tempo encadeado é aceitar que nossa solidão é uma melancolia purificadora. Nossa solidão é a solidão do instante de leitura, é o distanciamento do hedonismo midiático, capitalístico, se nos é permitido acenar à Guattari, é romper com o tempo horizontal que faz tudo fluir, sejam sentimentos, estados, decisões, etc. Nesse sentido, Lescure (1993, p.143) defende que em Bachelard “a linguagem é um modo de existência. É por que se exercita a descoberta. Ela não reproduz o mundo, ela o produz”. A obra *Intuição do instante* é produto dessa experiência de isolamento metafísico tal qual nos fala Bachelard.<sup>23</sup> Antes de tudo, esse livro é “uma experiência de escrita”, é um mergulho melancólico nas águas turvas e místicas de *Siloë*. Nesse sentido que Bachelard nos fala que *Siloë* é uma lição de solidão: “O instante é já a solidão... É a solidão em seu valor metafísico mais despojado” (BACHELARD, 2010(b), p.16). O que espera Bachelard de Roupnel? Uma lição decisiva, a emersão de uma intuição original de *Siloë*, única intuição real e verdadeira. Ele a consegue: “A ideia metafísica decisiva do livro de Roupnel é esta: O tempo só tem uma realidade, a do Instante” (BACHELARD, 2010(b), p.15).

Diante da certeza que a descontinuidade do instante possa ser o elemento fundamental que afeta e compõe a realidade do tempo, o próprio Bachelard leva em conta a importância filosófica das teses bergsonianas da duração no cenário de pensamento de sua época. Todavia, este fato não o impediu de contrapor-las à noção de instante apresentada por Roupnel.<sup>24</sup> Em determinada passagem de *A intuição do instante* Bachelard diz que sua tentativa inicial guiada por um ideal eclético consistia em estabelecer a união das características mais relevantes das duas teses ou filosofias (Bergson e Roupnel). Depois de refletir longamente a respeito dessa junção “eclética”, ele chega à conclusão que tal síntese filosófica lhe pareceria um tanto quanto insatisfatória: é “muito raro que as intuições metafísicas construídas num ideal eclético tenham força duradoura” (BACHELARD, 2010(b), p.29). Bachelard, então, enceta uma disputa acalorada, opondo totalmente a tese de Bergson à de Roupnel, fato esse que

---

<sup>23</sup> A esse respeito nos diz Pollizi (2008, p.60): “A dimensão solitária do instante, do isolamento e do esquecimento que localiza esse registro do pensamento de Bachelard se revela uma condição existencial, conhecidamente aparente na figura do pensador de Bar-sur-Aube, um quase-emblema (quase-emblème) de sua personalidade intelectual que se opõe à experiência socializada do fluxo da duração em relação ao sujeito do mundo”.

<sup>24</sup> A esse respeito diz Bachelard (2010(b), p.19): “[...] a posição mais clara, mais prudente, aquela que corresponde à consciência mais direta do tempo, é ainda a teoria roupneliana”.

abona o colapso dessa abordagem “ecclética” sobre o tempo que ele havia lançado mão inicialmente, pois uma doutrina da substância nunca poderá se mesclar a uma doutrina que nega a vida contínua através dos instantes de decisão sem que se possa suspeitar de uma falência inevitável: “o tempo irá sem dúvida renascer, mas primeira terá de morrer” (BACHELARD, 2010(b), p.16). Dito de outro modo: a doutrina bergsoniana é substancialista e a roupneliana é não-substancialista, uma é uma filosofia da ação e a outra do ato.

A visão de Roupnel sobre o instante, para Bachelard, é a prova metafísica da descontinuidade do tempo. Antes que a oposição filosófica de Bachelard e Bergson se apresente a partir do problema da duração, do instante ou mesmo do tempo, ela se estabelece primeiramente através do problema da descontinuidade. Bergson é criticado e posteriormente abandonado em nome de uma experiência do instante que é a marca dessa descontinuidade da realidade e do espírito, tanto científico, quanto da alma poética: “é do presente, e só do presente, que temos consciência” (BACHELARD, 2010(b), p.17). A morte já é o instante, depois dela tudo é o nada, depois dela, tudo esvaece, essa é a prova espiritual de que a descontinuidade é a grande questão metafísica para Bachelard. “Quando sobrevém o instante lancinante em que um ente querido fecha os olhos, imediatamente se sente com que novidade hostil o instante ‘assalta’ nosso coração” (BACHELARD, 2010(b), p.17). Logo, conclui Bachelard (2010(b), p.17): “O que gostaríamos de sublinhar é que, nessa ruptura do ser, a ideia do descontínuo se impõe de forma incontestante”. Essa “novidade hostil” impõe esse não retorno, essa ruptura definitiva com o passado, o futuro e a existência. Aqui reside a melancolia bachelardiana a que fizemos alusão anteriormente.<sup>25</sup>

Que fique devidamente esclarecido: a metafísica do tempo, em Bachelard, se alia à singularidade e descontinuidade do instante melancólico antes que à unidade da continuidade duradoura. A intuição bergsoniana é ativada a partir de uma separação entre a duração pura e o espaço. Em *Os dados imediatos da consciência*, a singularidade heterogênea do tempo (duração pura) é aliada à descontinuidade temporal analisável no espaço, fazendo com que a divergência temporal dada nos dois registros seja abstraída por meio da ideia de sucessão de mudanças qualitativas que se ligam sem nenhuma distinção. Para Bachelard, o instante é o ponto-tempo dado pela conexão da melancolia metafísica do ser só no eixo espaço-tempo absoluto da realidade física (relatividade).

---

<sup>25</sup> Ver tópico 1.3.1 ou nota 16.

Por exemplo, em *A dialética da duração*, Bachelard irá resgatar a tese bergsoniana sobre o *Nada*, de *A evolução criadora* (1909), para nos mostrar que ele é constituído por uma experiência existencial que separa instantes vividos de instantes pensados. Ele não é uma ilusão (não-ser) criada por nossa inteligência estática que se serve do vazio para pensar o pleno, como defendia Bergson, tendo por único intuito manter a continuidade do movimento espiritual. Em *A evolução criadora*, por exemplo, ele sustentou uma ideia sobre o *Nada* trabalhada por diversos filósofos desde a antiguidade como sendo um dos principais *falsos-problemas* insistentemente retomados pelas filosofias tradicionais, segundo Bergson, eles foram iniciados com os paradoxos do movimento de Zenão, como sabemos.<sup>26</sup> O próprio Bachelard (1994(a), p.7) diz: “nossa primeira tarefa devia ser a de postular metafisicamente – contra a tese bergsoniana da continuidade – a existência de lacunas na duração”. A vida nessas condições “plenas”, conferidas pela filosofia bergsoniana, não tem o que temer, pois não há motivos para fracassos totais, sempre uma ação substituirá a outra sem interrupção pelos estados de consciência, sejam elas ativas ou passivas. Mas essa segurança é a “segurança do sonâmbulo”, lembra-nos Bachelard. O *elã vital* por detrás da vida que nos faz agir mesmo quando não sabemos quando ou como acumula a “facilidade de todo o substancialismo”, onde tudo está pronto, ajeitado, dado e inteiro (BACHELARD, 1994(a), p.11). Mas será que o substancialismo bergsoniano não temeria justamente essa melancolia de que nos fala Bachelard, a ação em Bergson já não é uma resposta a esse incômodo existencial? Destarte, a filosofia de Bergson seria uma filosofia do êxito, um êxito que requer “compensações ontológicas” que firmemente impedem e se opõem a qualquer derrocada do ser. Nessa direção que em *A intuição do instante* Bachelard postulará que a filosofia de Bergson é uma filosofia da ação em contraposição à filosofia do ato de Roupnel, pois ela faz da continuidade seu baluarte e de seu medo sua necessidade afirmação do pleno, já Roupnel faz da incerteza a condição de progresso do ser, mesmo que para isso ele tenha que ceder e aniquilar-se para nascer novamente de outro modo.

A filosofia de Roupnel preserva esse caráter metafísico-existencial do tempo: “Para um partidário de Roupnel, um ato é antes de tudo uma decisão instantânea, e é essa decisão que encerra toda a carga de originalidade” (BACHELARD, 2010(b), p.24). Mas que segurança gera para a vida realmente uma filosofia da ação diante de tantas compensações? Se a vida está suscetível à evolução, como propõe Bergson, em A

---

<sup>26</sup> Ver nota 22 e 35.

*evolução criadora*, como podemos evoluir se nos instantes precisos das decisões que nos testam não somos lançados à beira do abismo e da incerteza através do risco, se não mergulhamos nas águas turvas de *Siloë*? Bachelard alega que Bergson nunca pensou a vida nestes termos, antes, o bergsonismo é uma filosofia *condescendente* com a vida, por mais que por detrás de um impulso vital contínuo haja uma garantia, se, por exemplo, a inteligência falhasse, já estaria ali o instinto ou torpor para suprir a ausência da primeira função. Se um risco responde a uma função, ele não é o risco real, ele é um arranjo apenas, nos diria Bachelard.

Todas essas teses [bergsonianas], como se vê, não vão até a essência do risco e a favor do risco: o filósofo nada escreveu sobre o risco a favor do risco, sobre o risco absoluto e total, sobre o risco sem objetivo e sem razão, sobre esse jogo estranho e emocionante que nos leva a destruir nossa segurança, nossa felicidade, nosso amor; sobre a vertigem que nos atrai para o perigo, para a novidade, para a morte, para o nada (BACHELARD, 1994(a), p.15).

Mesmo em uma duração vivida há uma heterogeneidade fundamental, onde a distensão ou repouso da função podem interferir no próprio circuito vital. Negar a função plena do ser é intuir originariamente que o instante de criação é um instante evanescente, ou seja, é reinserir a vida no ritmo descontínuo do tempo. Essa dialética da realização e da aniquilação foi o que originou a primeira explicação da vida pelos filósofos da Grécia: “O pensamento puro deve recomeçar por uma recusa da vida. O primeiro pensamento claro é o pensamento do nada” (BACHELARD, 1994(a), p.17). A descontinuidade faz parte do destino de cada ser que existe, é dramática, melancólica, perigosa e está estampada entre o ponto e o nada da duração.

Nesse aspecto mais original do instante, Lautréamont nos parece o exemplo do espectro de Roupnel no campo da arte. Como veremos mais à frente sua poesia representa isso que Quillet chamou de uma “Poética do tempo” na obra bachelardiana, devolvida “à sua função de experimentação, de risco, de imprudência, de criação” (BACHELARD, 2013(b), p.117). Em *Lautréamont*, Bachelard (2013(b), p.10) nos diz: “nenhum tempo pode durar numa vida dedicada à descontinuidade dos atos hostis”. Atos hostis amparados pelo risco, pela imprudência, traços do espírito metafísico bachelardiano que ecoou de suas obras sobre o tempo e se instalou em sua primeira obra poética sobre a literatura de Ducasse. Nela, todas essas “escolhas” (no instante) são escolhas animais, inconscientes, por isso o “tempo de agressão” é um tempo especial. Ele não é o tempo *para* o futuro, é o tempo *para* a aniquilação. O ser em Ducasse quer atacar, não há segurança em tal ato, é um ser que coloca em franca ameaça a si mesmo.

No capítulo VI de sua obra *Lautréamont*, por exemplo, Bachelard (2013(b), p.101) critica as ações excessivamente antropomórficas dos animais presentes nas obras de Wells e Laconte de Lisle, muito mais a escrita “despoetizada” presente na obra do primeiro (*A ilha do Dr. Moreau*) que as “obras primas da pintura, da poesia esculpida [...]” do segundo. Apesar do elogio a alguns poemas de Lisle que estabelecera uma “estética sólida”, nada se compara a Lautréamont, cujo risco torna sua poesia revolucionária. Por suas lições sobre o tempo, cujo risco encadeia a vida, a estética do grito, da força, do canto e da vontade, Ducasse fala à filosofia de Bachelard, é por meio dela que o risco real à vida pode ser apreendido. É no instante único que somos tocados pelo terror e a violência, risco real que corremos, inevitavelmente, que podemos correr se sublimarmos o sentido do conceito de vida na poesia de Ducasse que simplesmente “não tem meta”. O instante nadifica o ser e a realidade por “sua alegria de decidir”, como os animais de *Os cantos de Maldoror* (BACHELARD, 2013(b), p.75).

Voltando à discussão sobre o tempo presente nas obras *A intuição do instante* e *A dialética da duração*, concluímos que a filosofia de Bachelard é uma filosofia dinâmica que não tem mais seu espaço conceitual sobre o tempo tão acabado assim como o pensamento de Bergson. A descontinuidade faz parte da própria mutabilidade e tensão nunca encadeada de seu espírito filosófico, seja em sua reflexão epistemológica ou poética. É o risco que confere esse dinamismo próprio e trágico ao pensamento bachelardiano do tempo e de toda sua filosofia. Aquela imprudência como método, identificada em seu artigo *Le surrationalismo*, pode oferecer os alicerces para essa “filosofia pluralista” (dialética) do tempo essencialmente descontínua elaborada por ele: somente o risco pode impor esse corte da duração e do tempo que funciona como uma *fita de Möebius* em sua filosofia. Risco que Bergson jamais quis correr. A “filosofia dispersa”, esboçada pela primeira vez em *A filosofia do não*, e que não é nenhuma filosofia anárquica, que fique claro, tenta garantir um percurso seguro e ordenado de reflexão sobre o tempo através de um “o racionalismo que se compromete sempre e arrisca totalmente em cada experiência” (BACHELARD, 1978, p.19). Pelo instante, percebemos, sentimos e intuímos o mundo tanto quanto o conhecemos imediatamente. Tal tese pareceria estranha à primeira vista para um “Bachelard epistemólogo”, mas a experiência primeira do instante dramático, experiência existencial, vale lembrar, nos faria decidir a favor da descontinuidade, mas que não é ainda uma ordenação e construção intelectual do tempo, essa é a duração, elemento complexo do tempo que se opõe à simplicidade metafísica do instante.

Mas seria tal experiência do “sentimento do tempo” de carga dramática suficiente para refutar as teses de Bergson? Acreditamos que não, este é o primeiro passo de uma longa jornada filosófica. As teses de Einstein serão desenvolvidas como o segundo passo dessa caminhada de verificação do problema do tempo para se chegar à tese da descontinuidade que afeta a duração e, por consequência, a própria vida do espírito, pois “é no eixo experiência-razão e no sentido da racionalização que se encontram ao mesmo tempo o risco e o êxito. Só a razão dinamiza a pesquisa, porque é a única que sugere, para além da experiência comum (imediate e sedutora), a experiência científica (indireta e fecunda)” (BACHELARD, 2006, p.22).

### *2.1.3 Einstein: o mestre da descontinuidade temporal*

Quando Bachelard foi levado a consumir sua conversão à tese de Roupnel, ao invés de tentar reunir ambas as doutrinas (substância em Bergson e do acidente em Roupnel), como vimos anteriormente, foi-lhe permitida uma transição progressiva da perspectiva metafísica roupneliana de uma “atomização do tempo” pelo instante em direção à tese científica geral que ele denominou como sendo “uma arimetização franca do tempo”, situando como pano de fundo a teoria da relatividade de Einstein. Isso significa: Bachelard desconsiderou a elucidação a respeito do tempo através do conceito bergsoniano de duração contínua, pois a evidência intuitiva e as provas discursivas que salvaguardavam o devir daquilo que dura em sua filosofia é mero recurso de linguagem, é uma ilusão produzida por uma *filosofia simples*, por ser imediata: “Eis, agora, como nossa própria confiança na tese bergsoniana se abalou” (BACHELARD, 2010(b), p.31).

Podemos afirmar, seguindo a posição bachelardiana, que não se pode contestar a linguagem científica da prova pela linguagem corrente do senso comum. Contra a duração contínua bergsoniana, Bachelard reconhece que Einstein “destruiu o absoluto daquilo que dura, ao mesmo tempo em que conservava, como veremos, o absoluto daquilo que é – vale dizer, o absoluto do instante” (BACHELARD, 2010(b), p.31). O absoluto do instante é provado por Einstein, ele tem a segurança de ser um dado científico. Com Einstein “fomos despertados de nosso sono dogmático” (BACHELARD, 2010(b), p.31). Não se pode duvidar da ciência neste caso específico das investigações legadas por Einstein sobre o tempo e a realidade absoluta do instante, pois se se duvida das condições em que ela intervém no mundo, seria-nos permitido duvidar também de todas as condições experimentais e provas físicas que Bergson

resgatou e a que fez referência em seus escritos no intuito de sustentar seus argumentos e metáforas a favor da continuidade da duração (ex.: torrão de açúcar em um copo d'água, melodia<sup>27</sup>, cone, etc). Até a época de Einstein “o mundo não oferecia - ao menos imediatamente – garantia de convergência para nossas durações individuais, vividas na intimidade da consciência” (BACHELARD, 2010(b), p.32). O impacto dessa teoria (relatividade) fez incidir sobre o espaço e o tempo simultaneamente um instante puntiforme: “ele é o ponto do lugar e do presente: *hic e nunc*, não aqui e amanhã nem ali e hoje” (BACHELARD, 2010(b), p.32). A relatividade do tempo invalidou a simultaneidade de dois acontecimentos localizados em pontos diferentes do espaço. A partir dela Bachelard acreditou poder amparar uma compreensão indireta do tempo justapondo no eixo espaço-tempo uma superposição dos instantes distintos que separam duas realidades diferentemente localizáveis. A continuidade que supostamente aglomera estados de consciência em uma única duração no bergsonismo, na verdade, os aglomera artificialmente “numa atmosfera de convenções, [...] e da preguiça de nosso exame” (BACHELARD, 2010(b), p.33).

---

<sup>27</sup> O capítulo VII de *A dialética da duração* muito provavelmente seja fruto de uma reflexão crítica bachelardiana a respeito da metáfora musical da melodia bergsoniana. A metáfora musical não é uma boa metáfora para a vida quando invocada a partir do elemento da melodia, defende Bachelard, pois a melodia musical é uma estrutura intrinsecamente ligada à ideia de durações de frequências que conectadas dão organicidade a uma frase. Para reforçar tal distinção, lembremo-nos do exemplo do pêndulo dado por Bergson. Para o autor, se passa um minuto, o pêndulo marca, naturalmente, sessenta segundos, executando sessenta oscilações. Se penso nessas oscilações de uma só vez excluo a ideia de sucessão, ou seja, de continuidade. Só pensaria cada oscilação dessas sessenta como pontos separados (instantaneamente) que percorrem um determinado espaço, representando cada oscilação do pêndulo como uma dentre todas as outras oscilações sobre um ponto fixo. Se penso na oscilação atual e esqueço a lembrança das oscilações anteriores que o espaço conservou como vestígio, sempre estarei trancafiado no presente, recusando a continuidade justaposta das lembranças de todas as oscilações em sua unidade, numa duração. Agora, se percepciono a continuidade das oscilações do pêndulo segundo a organização mútua de cada parte, como as notas de uma melodia, “de maneira a formar o que chamaremos uma multiplicidade indiferenciada ou qualitativa, sem qualquer semelhança com o número”, obteremos a imagem de uma duração pura, afastando a ideia de homogeneidade do tempo como proposta de medição de cada aspecto sonoro no espaço. Portanto, conclui-se: há uma heterogeneidade qualitativa da duração que descongela os momentos instantâneos das oscilações pensadas homogeneamente no espaço e as insere no movimento vital, no caso da música, a percepção auditiva que capta a sucessão dos sons (BERGSON, 2011, p.84). Para Bachelard, os ritmos constituiriam esse elemento real de descontinuidade temporal no universo da música, pois cada um tem seu valor, sua proporção numérica, sua dimensão específica, todavia ao serem organizados sucessivamente é a diferença que se esboça entre cada célula rítmica que determina o movimento perpétuo da melodia. Por esse motivo, para Bachelard, uma metáfora da vida só faz sentido se for a partir dos ritmos e não da melodia: “O mundo é regulado por um compasso musical imposto pela cadência dos instantes. Se pudéssemos ouvir todos os instantes da realidade, compreenderíamos que não é a colcheia que é feita com fragmentos de mínima, mas é a mínima que *repete* a colcheia. É desse repetição que nasce a impressão de continuidade [...] Para poder fazer a conta exata de nossa fortuna temporal, medir, em suma, tudo o que se repete em nós mesmos, seria preciso viver efetivamente todos os instantes do Tempo. É nessa totalidade que se obteria o verdadeiro desdobramento do tempo descontínuo, e é na monotonia da repetição que se reencontraria a impressão da duração vazia e, por conseguinte, pura” (BACHELARD, 2010(b), p.46).

Parece-nos, que Bachelard inverte o esquema bergsoniano da duração ao dizer que o instante é suscetível de precisão e objetividade, ele carrega a marca da “fixidez e do absoluto”, pois não importa o estado vivido pela consciência subjetiva que apreende ou que se amalgama à duração contínua, mas sim, o fato indutivamente investigado pela ciência que nos mostra que a realidade (concreta) do tempo está circunscrita ao instante descontínuo, a este átomo temporal. Novamente, a oposição conhecimento comum e conhecimento científico decreta o rumo da reflexão bachelardiana. Ao inserir o instante como centro de condensação de uma duração evanescente Bachelard crê atingir a cavidade do nada que se instala entre os núcleos atômicos do tempo, fazendo com que a duração dure na medida em que pulveriza os instantes em complexos bem harmonizados, ordenados e analisáveis: “a duração não se limitava em durar, ela vivia!” (BACHELARD, 2010(b), p.33). Um exame microscópico da homogeneidade do durável, partindo do instante, sempre revelará, por minúsculo que seja o fragmento, a multiplicidade heterogênea dos acontecimentos (superposições temporais): “sempre os bordados, jamais o estofado, sempre as sombras e os reflexos no espelho móvel do rio, jamais o fluxo límpido” (BACHELARD, 2010(b), p. 34).

Mas voltemos ao campo das provas. Para Bergson, a ciência antiga havia se ocupado de alguns dos momentos essenciais na história do pensamento os considerando “estações virtuais, sempre em suma imobilidade”, por mais que a ciência moderna, com Galileu e Kepler tivesse revolucionado a ciência grega por usar a matemática como instrumento, jamais o tempo real (duração), “considerado como fluxo ou, em outros termos, como a própria mobilidade do ser”, poderia ser apreendido por conceitos (BERGSON, 2005, p.363). Porém, com Einstein, Bachelard pôde ir contra essa perspectiva bergsoniana:

O tempo só se observa pelos instantes, a duração – veremos como – só é sentida pelos instantes. Ela é uma poeira de instantes, ou melhor, um grupo de pontos que um fenômeno de perspectiva solidariza de forma mais ou menos estreita. Porque se percebe bem que agora é preciso descer até os pontos temporais sem nenhuma dimensão individual. A linha que reúne os pontos esquematiza a duração que não passa de uma função panorâmica e retrospectiva, cujo caráter subjetivo e secundário mostraremos a seguir (BACHELARD, 2010(b), p.35).

Segundo Bachelard (2010(b), p.35), Bergson foi displicente com a realidade e o alcance metafísico e objetivo do instante: “tudo quanto é duradouro mesmo, é o dom de um instante”. Surpreendemo-nos com certas declarações de Bergson, como esta em *A evolução criadora* que visa estabelecer o limite da ciência: “A ciência não tem nenhum

signo para expressar aquilo que na sucessão a duração impressiona nossa consciência. Aplica-se tão pouco ao devir, no que este tem de movente [...]” (BERGSON, 2005, p.365). Em sua obra *Duração e simultaneidade* ele conclui, por exemplo, que Einstein se esforçou em esclarecer em que consiste ser o tempo com sua teoria da relatividade, todavia, segundo o próprio Bergson, sua solução não conforma a ideia de simultaneidade ao dado subjetivo e imediato da consciência que já é o tempo puro dado ao espírito e inapreensível matematicamente. Sua resposta física ao problema do tempo é objetiva e variável. Einstein continua a pensar o tempo matematizado (móvel T/tempo-comprimento).<sup>28</sup> Mas que se faça presente um apontamento significativo: Bergson nunca opôs a concepção de um tempo físico à concepção de um tempo psicológico, sendo ele einsteiniano ou não, até porque a duração é um dado absoluto *na* consciência apenas, assim, não é uma questão de negar a teoria física da relatividade ou não, conceitualmente falando, ou seja: Bergson nunca disse que Einstein estava errado! O pensador apenas tentou chamar nossa atenção para o fato de que a consciência acaba por integrar a explicação física do tempo à experiência primeira (psicológica) da duração *a priori*. Dito de outro modo: para Bergson, é preciso que se preserve a unidade da experiência vivida da duração à medida que a relacionamos com a definição objetiva do tempo (WORMS, 2004, p.146).

O instante agora carrega a prova de que o absoluto do tempo é um “acontecimento” disposto no eixo espaço-tempo, Bachelard se aproveitou desse postulado einsteiniano para ligá-lo à explicação metafísica de Roupnel que coloca em questão a singularidade do homem diante da marcha progressiva da história. Portanto, em relação ao instante, Bachelard irá mostrar que ele é o elemento temporal da qual emana uma intuição original da realidade em um registro puramente metafísico, circunscrito ao sentimento da melancolia, mas também, ele é a prova física de que o ato de decisão instantâneo serve como ponto de convergência entre espaço-tempo cuja descontinuidade impõe sua marca, afetando tanto o espírito, quanto a realidade concreta. Se pensarmos no caso isolado da microfísica, por exemplo, diríamos junto a Bachelard que ela não constrói suas medidas levando em conta a aplicação de uma experiência a partir de uma doutrina tradicional de medição empírico-espacial “*pedaço por pedaço*”, e nem muito menos “as calcula *após* a experiência”, como calcularia um realista, por exemplo. E se na análise de Bergson o espaço fora desprovido de influência na medição

---

<sup>28</sup> Ver explicação sobre o tempo da ciência: BERGSON, H. *A evolução criadora*. São Paulo: Martins Fontes. 2005, p.364-369.

e percepção das coisas para o espírito, no domínio da microfísica, o valor indutivo da matemática foi tão avassalador ao descrever os fenômenos da mecânica ondulatória que, segundo Bachelard (2010(b), p.68), por exemplo, provou-se contrariamente ao que pensava Bergson que “o espaço não era portanto pura indiferença ao movimento! Não era uma forma pura, pronta para todos os preenchimentos!”. Já no final do primeiro capítulo de *A intuição do instante*, Bachelard pôde fortalecer sua “dedução instruída” sobre a descontinuidade do tempo noutra domínio da ciência que vale a pena ser discutido. Pela descrição moderna dos fenômenos quânticos<sup>29</sup>, foi atribuída uma contabilidade aritmética à energia atômica que se exprime mais com frequências que com durações, “a linguagem em *quantas vezes* suplanta pouco a pouco a linguagem em *quanto tempo*” (BACHELARD, 2010(b), p.53).<sup>30</sup> O átomo foi concebido como isolado e independente, só existindo em um momento fecundo de mudança brusca, separado por instantes de pura probabilidade: “o átomo, quando irradiar, passa a uma existência energética de um todo virtual”, logo: “a duração vazia, a duração pura tem somente, então, uma grandeza de probabilidade” (BACHELARD, 2010(b), p.54). Tudo é uma questão de qualidade e não mais quantidade no conceito de espaço da microfísica:

Diz-se, por vezes, que o elétron salta de uma órbita à outra. Dir-se-ia, naturalmente, que ele salta para além do espaço, se desespacializando. É como se o salto não tivesse duração, se diria que tudo isso se passa fora do tempo, se destemporalizando. [...] onde ocorre uma transformação brusca de um organismo em outro organismo (BACHELARD, 1937, p.22).

Um comentário de Pollizi (2008, p.67) parece conclusivo a respeito da relação da reflexão sobre o tempo e a implicações dos estudos quânticos na filosofia de Bachelard:

Pode-se observar que o espaço específico para uma leitura filosófica da mecânica quântica parece aqui mais redutora, segundo disse o próprio Bachelard, que coloca ‘uma tarefa de liberação pela intuição’, plenamente inscrita em uma metafísica da consciência do instante, com o qual o plano epistemológico pareceu pouco congruente. Portanto, no espaço limitado da epistemologia, a microfísica pareceu ser, a partir de uma interpretação estatística fornecida pela mecânica quântica, junto de uma interpretação estética e psicológica, a chave de uma leitura física da realidade metafísica do instante. A inserção da estatística quântica no contexto de um indeterminismo da consciência permitiu reconhecermos o entrelaçamento psicológico e metafísico da filosofia do instante mais consistente que o puro

---

<sup>29</sup> Segundo Pollizi (2008, p.67), Bachelard acompanhou as inovações apresentadas no Congresso de Solvey em 1927 a respeito das teses de descontinuidade temporal que postularam as manifestações instantâneas do átomo envolvendo o princípio de indeterminação de Heisenberg, lido à luz da mecânica estatística e probabilística.

<sup>30</sup> Essa transição da linguagem ressalta o que Bachelard havia dito a respeito da duração que como conceito “está” (aparece) somente na gramática, na morfologia e na sintaxe (BACHELARD, 2010(b), p.40). Em *O materialismo Racional* Bachelard atribui esse vício de linguagem à quarta forma de propagação do continuísmo científico.

reconhecimento epistemológico único entre indeterminismo quântico e determinismo macrofísico. A dissolução da individuação espaço-temporal, constitutivo do *principium individuationis* schopenhauriano, produzido pela mecânica quântica, esclareceu-se não somente como afirmação de uma indeterminação ontológica, mas também, mais ainda como uma dissolução de unidade física mesmo da matéria.

O tempo atômico é sempre a vez incerta de agir de um átomo medido probabilisticamente a partir de uma espera. Quanto mais ele espera enquanto seus vizinhos irradiam, mais ele se coloca em potência de realização *pelo e no* instante: “o repouso aumenta a probabilidade da ação [...] A duração não age ‘à maneira de uma causa’, mas *à maneira de um acaso*” (BACHELARD, 2010(b). p.55). Assim, o tempo entendido cronologicamente é colocado em cheque por essa revelação que nos mostra a ocasionalidade do tempo delegada pela descontinuidade física. Esta parece-nos ser a pedra de toque da relação Bergson/Bachelard, pois passado-presente-futuro não se encontram superpostos em estados de consciência pela memória. Há um limite imposto pelas ciências quânticas: não se pode observar com continuidade, não existe observação contínua, é impossível se apoiar sobre uma ordem de coincidências para fazer com que essas coincidências esbocem algum sentido de continuidade: “a duração não seria mais que uma aberração da coincidência” (BACHELARD, 1937, p.19). A física contemporânea restitui uma atualidade à causa formal, “a causalidade formal aparece como ‘lugar’ entre dois momentos de um mesmo fenômeno”, fruto da anteposição entre o determinismo clássico e o indeterminismo quântico. Portanto, o *elã vital* pode ser interrompido, assim como deve, já que nada foge ao tempo, pois o instante cobra o preço da continuidade pelo risco e a ocasião da espera. O universo metafísico bachelardiano é totalmente incerto, dele brota uma ontologia que bebe nos ensinamentos daquele indeterminismo quântico e coincidência existencial que coloca em evidência a mudança qualitativa do ser ao invés de sua transição nos espaços determinados da identidade. Daí Bachelard (1937, p.22) dizer: “Assim, há mudança de forma sem deformação progressiva. [...] Ver-se-ia, a causa formal ser bem reintegrada à ciência física. [...] A causalidade do espírito não é somente uma causalidade eficiente. É uma causalidade formal que se assinala em eventos descontínuos”.

## **2.2 O problema de uma pesquisa sobre o tempo: dialética e intuição**

### *2.2.1 A postura “dialética” do espírito bachelardiano diante do conhecimento*

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. Tal gesto se repete em seus escritos noturnos. Seja por uma análise epistemológica, psicanalítica ou fenomenológica, os contrários sempre formaram esse “ponto de vista” do ser e do mundo em Bachelard. Em vista disso, podemos recorrer a inúmeros exemplos dessa dialeticidade conceitual em sua filosofia, como por exemplo: vazio-pleno, repouso-movimento, intuição-conceito, anima-animus, etc. A essa modulação polarizante do pensamento Bachelard nomeou de dialética. Porém, o autor nunca se preocupou em demarcar um significado preciso e muito menos peremptório da noção em questão. Parece-nos que esse termo perpassa seu pensamento não como uma categoria rígida, mas sim como um *estilo* um tanto quanto original de se ordenar o pensamento frente aos significados que tal terminologia possui em outras filosofias. Nesse sentido, a peculiaridade quase que “rural” do uso desse termo por Bachelard (se nos é permitido aplicar a referência que Canguilhem deu ao próprio estilo do pensamento bachelardiano) marca a proposta “marginal” de aplicação filosófica deste conceito em ambas as vias de seu pensamento de um modo distinto como ele foi pensado de Sócrates a Hegel.

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”. E se no início de *Le nouvel esprit scientifique* está anunciado pelo pensador que a ciência não tem a filosofia que merece, e mais: que a própria ciência cria 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). 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 mesmo se tornarem uma “atitude filosófica geral”.<sup>31</sup> Segundo Bachelard (1978, p.91),

---

<sup>31</sup> Canguilhem (2012, p.208) caracteriza essa dialetização dos saberes segundo uma filosofia dialogada que acompanha o fluxo do espírito científico do *a priori* e *a posteriori* (razão/materialismo instruído-teoria/experiência), apresentada, sobretudo, na obra *O novo espírito científico*, como detendo um parentesco com a dialética socrática. Essa é a terceira das quatro acepções para o termo “dialética” em Bachelard trabalhado pelo comentador em seu artigo *Dialética e filosofia do não em Gaston Bachelard*. A ideia dessa aproximação da dialética bachelardiana da maiêutica socrática se apoia na busca pela verdade que viria à tona através da discussão aplicada, posteriormente, à própria ciência, “onde se trocam os

esse pensamento dialético que surge do fluxo dialógico e dinâmico entre racionalismo e realismo “levará a substituir as metafísicas intuitivas e imediatas pelas metafísicas discursivas objetivamente retificadas”. É por meio desse “dualismo prudente” que a ciência contemporânea *realiza* a verdade.

A pergunta que busca colocar em evidência o sentido mesmo que percorre esse termo (dialética) no pensamento de Bachelard deve primeiramente eliminar uma possível resposta a partir de uma constatação fácil de que a dialética filosófica deste pensador se aproxima da dialética hegeliana ou marxista, como fizeram alguns célebres comentadores de sua obra, Vadée<sup>32</sup> é um deles, por exemplo. Ela deve ser encarada primeiramente como uma “atitude” do espírito, ou seja, é uma ação do espírito que quer *dialetriz*; dialetizando ele pluraliza o pensamento, dispersa sistemas filosóficos.

Podemos notar essa dispersão e pluralização dos conceitos e saberes, via uma dialetização do espírito, quando Bachelard estabelece uma crítica clara ao conhecimento por meio de uma pedagogia do espírito que quer “ensinar um método”, como lembra muito bem Lescure (2015, p.124). Bachelard lança mão da necessidade de um “método que comporta a ironia que se aplica sobre ele mesmo”. Essa ironia carrega essa atitude do espírito que questiona um sistema ou um modo apenas de se conhecer, o próprio

---

valores do racionalismo e do experimentalismo” (CANGUILHEM, 2012, p.207). Em *A filosofia do não* Bachelard (1978, p.81) escreve: “Para termos alguma garantia de termos a mesma opinião acerca de uma idéia particular, é preciso pelo menos que tenhamos tido sobre ela opiniões diferentes. Se dois homens se querem entender verdadeiramente, têm primeiro que se contradizer. A verdade é filha da discussão e não filha da simpatia”.

<sup>32</sup> Já para Vadée, outro tipo de dialética ocorrera no pensamento de Bachelard, a dita “dialética negativa”. Segundo o comentador, essa definição do termo “dialética” em seu pensamento 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 através de todas as idades (VADÉE, 1976, p.181). Porém, sabemos que muito embora Vadée seja um conhecedor do pensamento de Bachelard encontramos muitos problemas em sua obra *Gaston Bachelard ou le nouvel idéalisme épistémologique*, devido ao seu flerte com o marxismo que torna sua interpretação muito tendenciosa. Segundo ele, Bachelard não havia se preocupado em estabelecer os parâmetros de evolução social da ciência, não chegando nunca a uma análise materialista e histórica convincente. Mas veremos mais a frente que esse interesse está muito aquém da verdadeira contribuição da epistemologia histórica bachelardiana, como entende Canguilhem, em seu artigo revelador sobre *O objeto da história das ciências*, pois uma filosofia das ciências deve levar em conta a história de seus objetos que não estes objetos externalistas dos quais achamos que Vadée gostaria que fossem considerados em uma análise da história das ciências, ou seja, os objetos e a evolução do espírito científico em estrita relação com o “desenvolvimento das forças produtivas, o desenvolvimento da indústria e necessidades sociais” (VADÉE, P.278). A respeito dessa aproximação de Bachelard com Hegel, nos diz Canguilhem (2012, p.218): “essa dialética operava diferentemente de uma dialética com ritmo ternário obrigatório”, não é de forma alguma uma dialética teleológica, em que toda pesquisa tende a um fim, ao absoluto. O próprio Bachelard contesta o sentido mesmo que toma o racionalismo hegeliano em *O Materialismo Racional*: “quando Hegel estudava o destino do sujeito racional sobre a linha do saber, ele não dispunha mais do que de um racionalismo linear, de um racionalismo que se temporaliza sobre a linha histórica de sua cultura, realizando movimentos sucessivos de diversas dialéticas e sínteses. [...] Este racionalismo de muitos registros, estes pensamentos de dupla história nos obrigam a desafogar o espírito de uma história demasiada longínqua” (BACHELARD, 1990, p.138).

método pode anular o interesse que há em se fixar categorias *a priori*, como se faz comumente em filosofia. Logo, não podemos decretar definitivamente que a postura do espírito bachelardiano que tenta dialetizar o conhecimento possa ensejar um método filosófico fechado chamado de dialético. Mas podemos falar que diferentemente de uma “atitude filosófica universal” o espírito parte sempre de um olhar direcionado a seu objeto de investigação com a pretensão de conhecê-lo, seja ele abstrato ou concreto, tratando-se, portanto, sempre de uma “atitude filosófica específica”.

O espírito repete esse processo inúmeras vezes com outros tantos objetos do conhecimento e relaciona esses novos conhecimentos com tantos outros levantados, dessa comunhão de perspectivas sobre a mesma realidade ou o mesmo objeto, construída via uma dialética de pensamento, o espírito chega a uma síntese por conhecimentos transitivos. O espírito quer dialetizar, quer se abrir, essa é sua postura, essa é sua ação. Nesse sentido preciso que vemos Bachelard (1977, p.51) falar, em *O racionalismo aplicado*, de “uma razão arriscada, incessantemente reformada, sempre autopolêmica”, pois ao se arriscar o espírito quer tornar-se cada vez mais racionalista, quer assegurar cada vez mais suas condições de conhecimento.

Parece-nos relevante retomar Canguilhem (2012, p.208) que diz que o espírito através de uma atitude dialética concretiza uma reorganização do saber e de suas bases segundo o “ritmo do crescimento da ciência contemporânea”. A palavra “ritmo”, para nós, usada por Canguilhem nesse trecho de seu artigo parece decisiva. Ela marca essa repetição da prática científica de ultrapassamento de seu próprio status; o espírito circula entre razão e experiência segundo a repetição de um ritmo recorrente que permite o diálogo entre os dois polos. Esse ritmo, também, e talvez mais fundamentalmente, é a repetição de uma “vontade de precisão” que emana do próprio espírito científico, termo criado por Bachelard, em *A filosofia do não*. São por atitudes ritmicamente organizadas, segundo uma avaliação dialética dos fenômenos, que o conhecimento é erigido. Assim, um ritmo de crescimento do próprio espírito é realizado por retificações conceituais e pela repetição de uma atitude racional aberta, essa atitude retroativa faz com que na medida em que o crescimento do espírito se acentua, se acentue, também, o “andamento” do crescimento do próprio conhecimento. De fato, a dialética bachelardiana é uma ação ritmada do espírito muito mais que uma atitude filosófica que fixa um ponto de partida metodologicamente para se conhecer, pois o saber é marcado por uma oscilação do mesmo modo que é marcado pela frequência de alargamento do espírito através de uma repetição retrospectiva que avalia

frequentemente os conceitos. Há aí um sentido de “*complementaridade* e de coordenação dos conceitos do qual a contradição não é o motor lógico” (CANGUILHEM, 2012, p.208). Essa ritmicidade própria do crescimento do conhecimento é o que organiza o saber de maneira indutiva e dinâmica de acordo com a evolução das ciências, por isso o espírito está sempre em vigília.

A generalização dos diversos sistemas de pensamento pelo *não* nos parece o maior sintoma da dialeticidade do pensamento bachelardiano. Como sabemos, em *A filosofia do não* “um pensamento se define como dialético pela sua atitude diante do não” (QUILLET, 1977, p.54). A filosofia dialética que se projeta pelo *não* não nega qualquer coisa, de qualquer maneira, antes, o *não* “retoma sua liberdade”, integra o sistema negado à sua base evolutiva, servindo apenas como mudança de um sistema ao outro.<sup>33</sup> Seja em uma epistemologia ou numa metafísica, a liberdade de pensar deve ser uma atitude natural e idônea (QUILLET, 1977, p.57).<sup>34</sup>

### 2.2.2 Método intuitivo bergsoniano

A única questão que importa ser discutida a respeito da filosofia bergsoniana nesse ponto do trabalho é a seguinte: como se daria e qual seria o método filosófico bergsoniano de aproximação da duração real, porque vivida, partindo do que ele fundamenta ser a única realidade temporal apreendida pela consciência não redutível às representações da experiência por um tempo espacializado? Bergson o faz por meio de uma metafísica que tem como método e fundamento a intuição. Mas em que condições se forma essa intuição e como ele consegue garantir uma organicidade em seu pensamento através dela? Para Bergson, certa atitude científica (racionalista) permaneceu sendo repetida desde Platão e Descartes, caracterizada por um erro de investigação que buscava se apoiar em uma razão puramente empírica. A possibilidade de que uma metafísica intuitiva pudesse se diferenciar de uma razão científica,

---

<sup>33</sup> Lembramos aqui que o não-cartesianismo marca em Bachelard essa transição de um sistema filosófico fechado em si à possibilidade de abertura e aderência do espírito a um polifilosofismo latente liberado por essa nova epistemologia que visa, segundo palavras do próprio autor: “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).

<sup>34</sup> Quillet (1977, p.47) cita F.Gonseth que apresentou o termo idôneo como sinônimo de dialética que tem por método aceitar a própria revisão e “por experiência a realidade dessa revisão”. A conveniência de se reformular as bases do próprio sistema de pensamento garante a reformulação dos saberes. Com relação às ciências, Bachelard tornou-se idôneo por instaurar uma perspectiva dialética apropriada às disciplinas de sua época, as categorias do *não* e de *aproximação* são destaques dessa conquista.

distinguida estritamente pelo uso da inteligência, tornou-se a proposta de inversão metodológica promovida por sua filosofia intuitiva em relação às outras filosofias do passado (CARIOU, 1995, p.20).<sup>35</sup> A maneira de conhecermos e acessarmos o objeto proviria de uma metafísica imediata da experiencição absoluta da realidade: é preciso “que entremos nela”, na própria coisa, via espírito, isso seria uma experimentação perfeita do mundo, diz Bergson (1979, p.13). Por conseguinte, buscar compreender o objeto, por meio de um processo *anti-analítico* do real, constituiria o passo decisivo em prol do conhecimento, por se tratar de uma metafísica que ambiciona atingir a essência mesma do objeto através de um retorno às coisas mesmas, ou seja, como um absoluto abrangido:

Uma representação tomada de certo ponto de vista, uma tradução feita com certos símbolos, permanecem sempre imperfeitas comparadas com o objeto representado, ou que os símbolos tentam exprimir. Mas o absoluto é perfeito no sentido de que é perfeitamente o que é (BERGSON, 1979, p.14).

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 estabeleceria apenas uma construção intelectual mal exibida do real inextenso, fragmentando o movimento do espírito (*eu* que dura) em signos congelados pela inteligência, em meio a um tempo espacializado, cinematográfico, composto por instantes analisados (BERGSON, 2011, p.158). Bergson (2003, p.93) afirma: “colocamos muito alto a inteligência”, pois ela é apenas a faculdade de “arranjar os conceitos e de manejar convenientemente as palavras” e, em um sentido estrito, coordena o conhecimento da matéria: é “uma função matemática do espírito”.

---

<sup>35</sup> Segundo Franklin Leopoldo Silva (1994, p.30-33), para Bergson, não havia separação entre o objetivo e o não objetivo que indicasse uma divisão dada entre problemas no campo teórico e no campo metafísico, tal como em Kant. O problema do método se constitui como um problema classicamente modelado sobre um único campo teórico, a matemática. Em Kant, por exemplo, o alcance do método transcendental coloca o limite para o conhecimento que por consequência é mais bem investigado e assegurado por uma metafísica ensejada no campo teórico. Descartes é outro exemplo citado por Bergson onde verdade e representação configuram a unidade entre método e saber via uma apreensão do real através de generalizações e universalizações formais entre conhecimento e objeto. A intuição, em Bergson, antes de ser um método que estabeleça suas nuances e regras gerais para se conhecer a realidade devém dessa crítica e retomada por parte do autor aos falsos problemas e limites metodológicos estabelecidos pelos filósofos desde a antiguidade, onde a filosofia de Kant e Descartes, como citamos aqui, são algumas delas, todavia, o problema, segundo o pensador, é mais evidente a partir das aporias de Zenão sobre o paradoxo do movimento, como indicamos aqui em uma nota rápida. Por nossa conta, esse problema do conhecimento separado por investigações distintas, ora metafísica, ora matemática, que para Bergson é evidente em Platão e Descartes, o possibilitou chegar à sua própria interpretação do limite do conhecimento da relatividade einsteiniana da duração (*Duração e simultaneidade*), já que Einstein permanece pensando o tempo da ciência em ruptura ou indiferença ao tempo do espírito.

Um ponto importante para se destacar é que as concepções kantianas sobre a relatividade do conhecimento não foram contestadas por Bergson como outrora foram recusadas por outros pensadores, sobretudo, em Comte e Spencer (BERGSON, 2006, p.24). 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 desfavorece tal perspectiva kantiana ao tentar nos mostrar que é possível sim 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 (BERGSON, 2006, p.24). Bergson (2006, p.26) conclui: “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 a este filósofo. Schelling e Schopenhauer já haviam recorrido à intuição na tentativa de opô-la à inteligência, em função disso, Bergson relata que poderíamos estar tentados a crer que ele aplicou fielmente o mesmo método destes autores supracitados em 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”. O pensamento metafísico bergsoniano busca então envolver a realidade absoluta (do *eu* que dura) em lugar de apreendê-la por categorias e conceitos. A intuição se responsabiliza por 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”, define 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, trabalham com símbolos que captam a função visual da vida (exterior) e não seu acontecimento interior (intuído/vivido/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, 1979, p.15). A intuição pode conhecer o que é a própria vida e o que pertence a ela, e não podemos entender intuição aqui como uma espécie de interação indutiva pulverizada

entre a realidade e a consciência, ou mesmo, entre realidade objetiva e essência, mas também ela não é de modo algum subserviente à ciência, cujo papel habitual é analisar, ela “é nossa própria pessoa em seu fluir no tempo. É nosso eu que dura” (BERGSON, 1979, p.15).<sup>36</sup>

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”, que volta nossa atenção ao imediato e faz com que toquemos o absoluto do espírito na justa medida em que nos reinstalamos no fluxo da vida interior do *eu* que dura. Por mais que filósofos como Schelling e Schopenhauer tenham se munido da intuição para fundar seus respectivos métodos, anteriormente ao próprio Bergson, eles cometeram um erro sistêmico 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. (BERGSON, 2006, p.22-28). Para Bergson, o que deveria ocorrer era justamente o contrário, ou seja, devia-se operar pela intuição no tempo (duração concreta<sup>37</sup>) e não no espaço (intelectualmente):

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 sobre o porvir. *É a visão direta do espírito pelo espírito* (BERGSON, 2006, p.29).<sup>38</sup>

O itálico marcado na citação bergsoniana por nós aponta já a cisão que gostaríamos de denunciar entre os dois autores desde já que irá repercutir na construção de suas respectivas filosofias. Quando Bergson fala que a intuição configura essa “visão direta do espírito pelo espírito” ela não é a mesma visão do espírito bachelardiano. Até aqui, temos tentado destacar demasiadamente a “visão” desse novo espírito científico em Bachelard, um olhar que enxerga além da visão retiniana, ou seja, para além do dado

---

<sup>36</sup> Sobre a duração, Deleuze (1994, p.22) diz que ela 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”.

<sup>37</sup> 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.

<sup>38</sup> Alteração em itálico nossa nesta última frase da citação.

imediatamente, da constatação primeira e da intuição concreta da realidade, antes, é a uma ruptura com a realidade que o espírito tende que gostaríamos de destacar. O espírito metafísico bachelardiano que tem como característica essa “atitude dialética” de conhecimento, mais especificamente, em *A dialética da duração*, se lança em direção a uma polêmica contra a filosofia bergsoniana porque o espírito deseja “chocar-se contra a vida”, ou seja, ele volta-se contra a vida para mostrar-nos que a vida já é o nada, a cisão, a ruptura, a descontinuidade e o conhecimento é conceito e não intuição. 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 realidade as coisas virtualmente, como pensara Bergson, ela é uma “exigência do espírito” via uma “vontade de precisão”, pois aquele que pensa verdadeiramente, necessariamente, contradiz a natureza e o dado imediato, ou seja, aceita a descontinuidade que há entre a vida e o espírito (BACHELARD, 1978, p.30).

### 2.2.3 As duas formas de conhecimento do tempo e as possíveis implicações filosóficas

Na investigação sobre o tempo realizada por Bachelard é justamente a noção de complexificação dos conceitos, ou melhor, de averiguação racional-metafísica, que possibilitou sua crítica ao bergsonismo, sobretudo, em *A dialética da duração*. Por isso, pensar o tempo/duração, para Bachelard, de maneira contrária a Bergson, não é uma tarefa simples, como filosofar também não o é, não é monódica, nem muito menos hierárquica (duração pura/inteligência) e, sobretudo, não é inteiramente intuitiva, mesmo que recorramos àquela intuição inferente das ciências contemporâneas. Antes, trata-se de uma construção racional, registrando a abrangência dialética de suas causalidades (pluralização temporal), tanto quanto, experimentar o tempo metafisicamente no âmbito de uma vida vibrada do pensamento que aceita as lacunas que a preenchem, pois a vida é ambivalente, ela não é feita só de alegria, ela também é feita de dor (melancolia).<sup>39</sup>

Destarte, a definição de duração, dada por Bergson, deve ser inteiramente abandonada, pois não há *continuidade* entre as explicações dos conceitos temporais ofertados pela ciência que possa se mesclar à intuição primeira do senso comum sobre o tempo, assim como não há uma *continuidade* entre o espírito bergsoniano de primeira

---

<sup>39</sup> Vale lembrar que Bachelard se dedicou à reflexão sobre esse tema da ambivalência dos sentimentos na conclusão de *A intuição do instante* e em seu precioso artigo *Instante poético e instante metafísico* na tentativa de explicar essa dialética sentimental do ser do homem.

aproximação, pleno e contínuo ao espírito bachelardiano dialeticamente disperso, indutivo e descontínuo.

Bergson censura frequentemente a ciência por não se ajustar ao conhecimento comum, e também ao seu limite, por não ser parte de sua própria natureza. A geometria à qual ele se refere está próxima de uma percepção familiar que segue sua “encosta natural” ao se desenvolver no espaço em nome de critérios utilitaristas. A sensação, a memória, a inteligência e portanto a ciência que dela é posta em prática visam uma ação sobre as coisas, se voltada, em sentido lógico, a uma técnica. O *homo sapiens* continua a trabalhar para o *homo faber* [...] (CARIOU, 1995, p.24).

Para Bachelard ocorre o contrário, o *homo mathematicus* da ciência contemporânea substitui o *homo sapiens* que, segundo Bergson, havia sido reduzido a um homem da técnica, do trabalho. Não é necessariamente preciso seguir a natureza para ser geométrico, nos diria Bachelard, em alusão ao não-euclidianismo que suplanta a noção de paralelas, por exemplo. A geometria não-euclidiana, a medida não-arquimediana, a mecânica não-newtoniana com Einstein, a física não-maxwelliana com Bohr e a aritmética de operações não-comutativas que poderíamos designar como não-pitágorica conhecem a realidade ao mesmo tempo em que extrapolam o antigo registro das disciplinas científicas clássicas:

O antigo espírito científico formado por este sistema ternário era homogêneo, rico de provas convergentes, ilustradas por intuições fáceis e numerosas. Mas esta tripla solidariedade dos princípios lógicos, matemáticos e físicos viria a ser nociva ao seu império universal. Com efeito, desde que se manifestasse uma dialética numa das três regiões do seu império, esta dialética deveria, pouco e pouco, repercutir-se por toda a parte. Foi no aspecto geométrico, pela via da geometria não-euclidiana, que surgiram as primeiras dialéticas científicas (BACHELARD, 1978, p.74).

A intuição é apenas uma das etapas do conhecimento sobre o tempo. Bachelard acredita que há várias outras que um racionalismo visa ordenar, não em prol de um utilitarismo, mas em função de uma síntese dialética do espírito através do pensamento que enriquece uma pesquisa polivalente de conhecimentos para que possamos torná-los cada vez mais profundos e seguros. Por esse motivo, nomeamos, anteriormente, a investigação filosófica bachelardiana sobre o tempo de não-bergsoniana.

A ciência contemporânea não precisa se ajustar ao conhecimento comum na medida em que este não ajuste configura uma ruptura com uma forma de pensar utilitária através da inteligência. Antes, quando a ciência fundava-se em uma metafísica inerente ao espírito humano encontrávamos a verdade nos dados. Quando o conhecimento tornou-se complexo na ciência contemporânea, por meio de uma

oposição do conceito à opinião, para Bachelard, não há mais somente uma diferença de posturas espirituais, há uma verdadeira diferença de qualidade de pensamento. Ocorre uma ruptura entre duas formas de saber, porque há uma mudança de sentido pelo qual o sujeito do pensamento dirige seu conhecimento da realidade. De maneira que uma questão foi muito bem percebida por Cariou (1997, p.24): o que interessa à Bachelard é “justamente uma ciência aberta, ou antes, uma ciência em vias de se abrir. Essa é a única verdade”. Como diz Bachelard (1978, p.100): “Devemos pôr em evidência o jogo dialético que fundamentou o não-euclidismo, jogo que volta a abrir o racionalismo, a afastar esta psicologia dum razão encerrada, fechada em axiomas imutáveis”. Ao invocar uma pluralidade antes que uma dualidade, uma multiplicidade das ordens ao invés da heterogeneidade das ordens, mostrando o trabalho da intuição ordenada para a apreensão dos diversos graus de realidade e reciprocamente nos diversos graus de realidade do trabalho inferente, Bachelard faz desse formalismo do espírito, um tanto quanto aleatório e transitivo, seu caminho de indução do pensamento aplicado não só ao domínio da ciência, mas também, ao domínio de uma pesquisa sobre o tempo. Daí Cariou (1997, p.26) completar: “Não se acha portanto [em Bachelard] uma oposição brutal entre a ordem intuitiva e a ordem intelectual, o mundo metafísico e o mundo científico, aquele do devaneio e da percepção utilitária, mas antes devém de uma polifonia de intuições diversas [...]”.

Destarte, há uma cisão radical entre os pensadores estabelecida por Bachelard em forma de uma ruptura filosófica. Basta lembrar que seu não-bergsonismo generaliza o bergsonismo na medida em que opõe a ideia central de descontinuidade à ideia de continuidade presente na filosofia bergsoniana, sobretudo do tempo, mas mais fundamentalmente entre espíritos e o modo como eles conhecem, seja a duração, o mundo, a realidade ou a vida. Em um, há uma indução de pensamento por meio de uma ação dialética polarizante. Em outro, há um método claro, com definições e pontos de partida bem estabelecidos e inalteráveis. Do ponto em que o pensamento bergsoniano parte, por exemplo, poderíamos dizer: “a verdadeira inteligência é intuição”, como bem destacou Cariou (1997, p.27). Em Bachelard, a verdadeira intuição, indutiva por sinal, já é inteligência. Eis a inversão que buscávamos, entre o que parte do simples para *buscar* o real composto e aquilo que se desencadeia de sua complexidade para *fazer* do real criação. Esse fato implica que mesmo a duração deve ser repensada em função de um choque do espírito com a vida, ou seja, entre pensamento e intuição, complexidade e simplicidade.

O racionalismo bachelardiano de “segunda aproximação”, ou ainda “um racionalismo terminal (racionalismo diferencial, um racionalismo dialético)”, não exclui a categoria de realidade, mesmo que em função de uma reflexão noumenológica, mas exige que no decorrer deste percurso de pensamento se redefina de outro modo sua relação com o real, oposto àquela vivida no bergsonismo (CARIOU, 1997, p.93). Assim, como a realidade pode vir a substituir os quadros gerais da sensibilidade a partir da complexificação dos saberes efetivamente demonstráveis de uma experiência, eliminando a falsa ideia de realidade dada, uma verdadeira psicologia do tempo deve libertar a vida da dependência que lhe foi imposta de acesso ao conhecimento da realidade a partir de uma imediaticidade.

Com Bachelard, o *cogito* permanece entre zonas intermediárias e descontínuas (ex.: material, psicológico, intelectual). Ao nos distanciarmos da realidade concreta operamos uma volta ao *eu* que deve reestruturar nossa experiência de mundo via uma formalismo exponencial e não a partir de um retorno às coisas mesmas. Se uma síntese racionalista introduz primeiramente na epistemologia bachelardiana uma reflexão mais sofisticada e atenta da realidade é porque uma psicologia não imediatista do tempo, definida em *A dialética da duração*, apresenta-se como um psiquismo a ser completado diante de suas ausências e hiatos, a realizar-se junto à razão. A incompletude do nada gera o prazer da vigília espiritual, assim, razão e *phyché*, preenchem-se ao incitar um retorno à intimidade de nosso eu e a nossa atenção aos saberes incessantemente reformulados a partir de instantes de novidade, sempre pensados, turbulentos e agressivos.

## **2.3 Temas sobre a descontinuidade: ciência e poesia**

### *2.3.1 As filosofias inadequadas*

Assim como não há história das ciências sem seus objetos, não há conhecimento sem rupturas. A ideia de “ruptura” em Bachelard aparece em sua primeira obra epistemológica em 1928 (*Essai sur la connaissance approchée*) e será recorrente até seu escrito epistemológico de encerramento em 1953 (*Materialisme Rationnel*). Mas para falarmos de rupturas, como aquela entre conhecimento comum e conhecimento científico e, por consequência, da presença de uma descontinuidade discursiva na história das ciências (reflexão importante estabelecida por Canguilhem em seu artigo *O*

*objeto das ciências*, em *Estudos de História e Filosofia das Ciências*), perguntamos antes: pode a história das ciências ser filosoficamente interrogada? Ao refletirmos sobre essa pergunta logo nos é colocada outra: como se constrói então uma filosofia das ciências melhor assegurada? Essa é a pergunta que podemos extrair indiretamente do ensaio bachelardiano *A filosofia do não*. Nele, está anunciada uma perspectiva que será cada vez mais reforçada ao longo de seus trabalhos: a busca de uma filosofia que acompanhe a própria ciência em sua atualidade. A obra *A psicanálise do fogo* foi um grande contributo nesse sentido, ela não diz respeito diretamente a esse tema das filosofias “inadequadas”, mas apresenta a possibilidade de analisarmos os “valores” científicos por meio de uma psicanálise objetiva dos saberes engendrados pelos diversos espíritos científicos ao longo da história. Tal psicanálise, como vimos, que vai apontando obstáculos ao conhecimento científico, produz, ao mesmo tempo, uma consciência histórica das ciências devidamente instruída ao esboçar pontos específicos em que cada conhecimento sofreu rupturas ocasionais que emanam do inconsciente científico.

Esta “atitude” filosófica diante das ciências deveria garantir uma “adequação” de seus postulados às “novidades” e “evoluções” das ciências contemporâneas. “Dentre todas as tarefas de uma filosofia das ciências a principal deveria ser tornar-se contemporânea às ciências a partir de seus objetos e discursos” (LECOURT, 1974, p.30). Como diz Canguilhem, lembrando o que proferiu Bachelard em *A filosofia do não*: os filósofos são aqueles que passam uma vida toda sem mudar de perspectiva enquanto que o cientista muda três a quatro vezes em 20 anos, “entretanto, o filósofo continua o homem que, ‘por profissão, encontra em si verdades primeiras’, que vive na certeza da identidade de espírito onde ele acredita ler ‘a garantia de um método permanente, fundamental, definitivo’”.

Porém, com que autoridade a ciência pode conferir à filosofia valores de verdade? Com a autoridade de quem estuda e se instrui, ou seja, a filosofia deve instruir-se pela ciência, deve buscar nela lições. Por isso, o subtítulo da obra *A filosofia do não* faz jus à postura do novo espírito científico que tem por filosofia não a filosofia dos filósofos, antes, é uma filosofia dispersa que pluraliza saberes e diante deles chega a valores de verdade dialeticamente. Agora, o filósofo é convocado “a sair da caverna filosófica” por meio de um “choque”: uma filosofia do não deve mais “perturbar o filósofo”, pois ele deve se sentir confortável com várias filosofias (polifilosofismo) (CANGUILHEM, 2012, p.198).

Bachelard chega à conclusão de que as filosofias tradicionais não conseguem mais “assegurar” os seus saberes do mesmo modo que a ciência contemporânea “assegura” suas teorias. Fica absolutamente claro a partir de determinado ponto que essas “filosofias inadequadas” não lidam mais com a verdade. O fato de se fazer filosofia das ciências abarca já desde os gregos essa busca “assegurada da verdade”, entendida como clarividência do espírito. Os filósofos não correm e não gostam de correr o risco como corre a ciência, eles gostam das garantias e conceitos bem delimitados que representam a verdade. Mas a esse respeito, Canguilhem (2012, p.200) escreve: “A ciência não reflete a verdade, ela a diz”. Assim, a história das ciências deve ser trabalhada por uma *reflexão* filosófica que estabeleça de que maneira as distintas teorias que se sucederam ao longo do tempo, onde se substituem interesses, alteram-se os problemas, atualizam-se as provas e aperfeiçoam-se os métodos constituem novos mundos e novas realidades. Nesse processo, a filosofia das ciências verdadeiramente instruída se adequa ao presente e reforma “valores”, portanto, finalmente, podemos dizer: fazer filosofia das ciências é refletir sobre “valores” e adequá-los, caso eles sejam anacrônicos ou ultrapassados, aos valores da ciência de nosso tempo. É neste sentido que a epistemologia bachelardiana é uma “doutrina dos valores” racionais que carregam a coragem dos recomeços em forma de rupturas. É por meio deles que filósofos, péssimos alunos na escola das ciências contemporâneas, “por vezes preguiçosos”, poderiam melhor assegurar suas ideias. A seguinte frase expressaria toda esta mordacidade bachelardiana com relação aos filósofos: eles “[...] se interessam por esses difíceis progressos. Querem sempre *fundar de uma vez por todas*” (BACHELARD, 1990(d), p.17). Mas esse “torpedeamento” aos filósofos, por parte de Bachelard, não passa na verdade de um estímulo ao conhecimento, para “conhecer mais, conhecer melhor” (CANGUILHEM, 2012, p.206).

As características “fixistas”, “imobilistas” e “preguiçosas” aplicadas ao conhecimento são as características de uma razão “fechada” à qual o novo espírito científico não adere mais. É o caráter de abertura da razão pelo espírito que permite a renovação do saber. Negar a filosofia das ciências kantiana, aristotélica, cartesiana e euclidiana por meio de *não é* negar o registro em que atua o antigo espírito científico em vista de uma nova liberdade alcançada pelo novo espírito científico. O espírito científico corre os riscos necessários para evoluir, ele quer se libertar. Ora, se a ciência pode mudar de metafísica, mas o que não pode é ficar sem nenhuma, frase emblemática de *A filosofia do não*, em *O Materialismo Racional*, Bachelard (1990(d), p.36) a eleva a outro patamar ao dizer que a ciência contemporânea “não tem a filosofia que merece”.

Para nós, essa frase expressa justamente que a filosofia permanecera obsoleta, não em relação umas com as outras, mas em relação à novidade capital decretada com as ciências contemporâneas: a ciência cria a realidade e diz o que é a verdade, a filosofia não, a ela resta somente refletir sobre verdades ditas.

### 2.3.2 *A descontinuidade entre conhecimento científico e senso comum*

Se a filosofia deve ser instruída pela ciência por meio de uma “franca dialética”, pois dela não se espera nenhuma atitude de continuidade, seguramente podemos afirmar que a ruptura permanece no próprio seio da ciência. É no cerne de uma história discursiva do conhecimento objetivo que as rupturas são apresentadas depois de instauradas pela *cit  scientifique*. As rupturas do conhecimento científico são rupturas “essenciais” e “perpétuas”, conquistadas pela racionalidade aut noma do novo espírito científico. Um historiador das ciências que não for capaz de colocar em jogo, em suas análises históricas das ciências, a separa o pela qual as “rupturas epistemológicas” tornam os conhecimentos melhores assegurados a partir de seu caráter de atualidade, infelizmente, será um narrador tosco dos acontecimentos. Sua história será a história das “ilusões”, das “falsas ideias”.

Nesse sentido, Canguilhem escreve (2012, p.185): “O epistemólogo deve retrair a evolu o do pensamento científico, e, para isso, ele deve escolher entre os documentos colocados pelo historiador e deve julgá-lo”. Ao julgá-los ele ver  que primeiramente a ruptura que se estabelece na própria prática científica é entre conhecimento comum e conhecimento científico. A ideia decisiva que deve prevalecer a respeito desse fato é a separa o inaugurada pela *quarta idade* do conhecimento científico que solicita a cisão entre filia es teóricas e que sempre investiga o fenômeno a partir de uma hierarquia pré-estabelecida da “reflexão sobre a percep o” (BACHELARD, 1978, p.123). A constru o fenomenotécnica do conhecimento marca essa *quarta idade* e a importância dos “trabalhadores da prova” enquanto sujeitos produtores de conhecimento. Logo, o conhecimento científico rompe antes de tudo com nossos sentidos, com o mundo imediato, com o senso comum. A esse respeito Bachelard (1990(d), p.241) diz:

Sempre nos pareceu cada vez mais evidente, ao longo dos nossos estudos, que o espírito científico contemporâneo não poderia situar-se na continuidade com o bom-senso, que este novo espírito científico representava um jogo mais arriscado, que formulava teses que, antes de mais, podem ferir o senso comum. Com efeito, julgamos que o progresso científico manifesta sempre uma ruptura, rupturas perpétuas entre conhecimento comum e conhecimento científico, [...].

Essas “rupturas perpétuas” permitem o progresso do próprio espírito científico contemporâneo. O contato do espírito com uma ciência *instrumental* e *racionalista* é “a marca da modernidade” sempre atual do conhecimento. Por mais que em determinadas épocas as condições técnicas tenham impedido que os cientistas olhassem para além das condições sensíveis, como aquela dos espíritos pré-científicos, a preocupação de tais homens já rompia comportamentos comuns durante uma investigação em que poderia prevalecer a opinião. Nesse sentido, não era Einstein um descontinuador de Newton? Mendeleev de Lavoisier? Ora, o que está em jogo para Bachelard, portanto, é essa ruptura entre *conceito e opinião* por meio de uma ciência que goza prestígio e perenidade por ser *instrumental* e *racional*. O homem “feliz por aprender”, de *A formação do espírito científico*, é este espírito que está comprometido com o conhecimento, ele se especializa e reforma o próprio saber constantemente através de uma pesquisa racionalmente orientada. Segundo as palavras do próprio Bachelard (1990(d), p.10): “conjuntamente, os sábios unem-se numa célula da cidade científica, não apenas para compreenderem, mas ainda para se diversificarem, para ativarem todas as dialéticas que vão dos problemas precisos às soluções originais”.

Ao optarmos pelo progresso do conhecimento (processo sempre descontínuo e recorrente do saber) uma superação do materialismo “natural” por um materialismo instruído revela o caminho decisivo do aprimoramento do conhecimento instaurado pelas novas disciplinas científicas, cujo processo noumenal *realiza* um *sur-objet*, ou seja, é preciso produzir novos fenômenos que não existem na natureza, essa é a lição principal apresentada por Bachelard, em *O materialismo racional*, por exemplo. Esse materialismo que é resultado de um progresso técnico funda esse “acontecimento” da razão do novo espírito científico.

Então, se o homem se torna verdadeiramente o sujeito do pensamento no trabalho, se mede o poder da instrução da própria ciência do nosso tempo, se toma consciência da comunidade do espírito que a ciência atual exige dos trabalhadores, necessariamente terá de reconhecer, no próprio ser do conhecimento, uma complexidade explícita que nada tem a ver com a vã afirmação de uma complexidade que estaria em reserva nas coisas (BACHELARD, 1990(d), p.11).

Podemos falar então que há uma espécie de artificialidade do novo espírito científico que se arrisca e que se situa fora da esfera do senso comum, pois é uma exigência técnica que rompe com a experiência comum da verdade, ou seja, com a opinião. Todavia, o continuísmo do pensamento é fruto do problema de promulgação da história das ciências homogênea e estática, como aquela gerada por filósofos, por

exemplo, pois “uma vez que se faz uma narrativa contínua dos acontecimentos na continuidade do tempo, dá-se, insensivelmente, a toda a história a unidade e a continuidade de um livro” (BACHELARD, 1972, p.244). Para eles, os problemas epistemológicos pequenos e restritos escondem a dialética que caracteriza o conhecimento científico. “E como a ciência sai lentamente do corpo dos conhecimentos comuns, crê-se ter a certeza definitiva da continuidade do saber comum e do saber científico”. Qual seria a cobrança feita pela epistemologia bachelardiana diante deste cenário? Ele próprio responde: “é necessário, aliás, exigir dos próprios cientistas [e epistemólogos] a consciência das descontinuidades da ciência contemporânea. Eles assinalam essas descontinuidades com toda a precisão desejável” (BACHELARD, 1972, p.244).

### 2.3.3 A descontinuidade na história das ciências e seu objeto

Vimos que o “racionalismo aplicado” da ciência contemporânea estabeleceu uma ruptura entre *senso comum* e *conhecimento científico* por meio de uma abertura e vigília do espírito científico, inaugurando, por assim dizer, uma *quarta idade* do conhecimento. Com a mudança das condições de se atingir a verdade da própria ciência, muda também, o seu objeto. Ele passou a ser noumenológico, ou seja, um objeto *para* o pensamento (esse tema foi abordado no primeiro capítulo).

Mas a pergunta que deve ser elaborada em consequência de nossa reflexão conduzida até aqui é: se o objeto das ciências contemporâneas já nos é evidente, qual é o objeto da história das ciências? É curioso pensar antes que respondamos a essa pergunta que se nos esforçamos para estabelecer a ideia de ruptura em registros que consideramos importantes do pensamento bachelardiano, seja através de uma ruptura entre uma filosofia das ciências “inadequadas” ao espírito científico de sua época e a *filosofia do não*, sendo a filosofia do novo espírito científico, pois se encontra em vias de adequação - daí a crítica de Bachelard aos “grandes filósofos” da tradição que sempre estão “atrasados” na “escola das ciências” -, seja a ruptura entre conhecimento científico e *senso comum* (via uma separação entre *conceito técnico e opinião/percepção*), destarte, a historicidade do discurso científico contemporâneo deflagra um rompimento de caráter pedagógico com o que a história das ciências usuais nos ensina a respeito dos objetos de que falam as filosofias das ciências ditas “inadequadas” que no tempo de Bachelard ainda eram bastante impactantes no cenário

de pensamento francês, dentre seus representantes célebres estavam Meyerson e Comte, por exemplo.

É partindo dessa pedagogia histórica das ciências que o olhar bachelardiano se dirigiu inicialmente da compreensão de que existe uma mudança qualitativa dos objetos da ciência erigidos pelo espírito para a uma reflexão sobre o objeto da história das ciências. Primeiramente, precisamos apreender o sentido da expressão “epistemologia histórica” pois ela não oferece o seu objeto tão facilmente assim, seu objeto não parece ser tão evidente quando de fato nos é revelado. Antes, pensaríamos que se trata dos objetos externos ao conhecimento com que lida certa razão histórica, lateralmente, tal qual nos fala Canguilhem (2012, p.5) que destaca sua estrita relação “com interesses econômicos e sociais, com exigências e práticas técnicas, com ideologias religiosas e políticas”. Mas essa história está condicionada a acontecimentos da história humana, não tratam das questões cruciais sobre as quais a própria ciência se debruça, ou seja, das condições de “acontecimento” de seus objetos e de suas realizações. Dito de outro modo: não se trata aí da história de valores científicos, apenas da história de valores humanos e sociais. Por conta disto, essa história externalista é incompleta por ser enfraquecida por ideologias. Se se pensa na construção desse objeto da história das ciências a partir de uma postura internalista, por exemplo, poderíamos aceitar que o objeto dessa história é o mesmo que o objeto natural: o dado colhido na natureza. Contudo, outro problema ocorre, é que o objeto da história das ciências não é o mesmo que o objeto das ciências. O que ele é afinal? Segundo Canguilhem (2012, p.10):

O objeto do discurso histórico é, com efeito, a historicidade do discurso científico, enquanto essa historicidade representa a efetuação de um projeto interiormente normatizado, mas atravessada por acidentes, interrompida por crises, isto é, momentos de julgamento da verdade.

Portanto, é por meio de uma reflexão indispensável dos processos de normatização das ciências em cada época que a história das ciências consolida seu objeto. “O objeto da história das ciências é, pois, um objeto não dado aí, um objeto para o qual a incompletude é essencial” (CANGUILHEM, 2012, p.11). O objeto da história das ciências é um objeto descontínuo por ser essencialmente inacabado. Sua incompletude é consequência da normatização e dos valores científicos que sempre serão refeitos e verificados recorrentemente: “a difícil história das ciências não pertence ao reino dos fatos ou dos documentos, mas ao mundo dos valores de coerência e de reconstrução” (DAGOGNET, 1986, p.14). Assim, um historiador comum das ciências,

ligado aos antigos hábitos espirituais da ciência primitiva deve colocar outra veste frente à história do conhecimento.

O novo olhar bachelardiano para a história das ciências do início do século XX, a partir de sua normatividade e discursividade, confere à epistemologia um lugar privilegiado em relação a uma simples historiografia do conhecimento. Nesse sentido, nos fala Foucault (2000, p.361): “a história das ciências abre o domínio da análise indispensável para que a epistemologia seja outra coisa que a simples reprodução dos esquemas internos de uma ciência em um dado momento”. O epistemólogo, para Bachelard, é aquele que julga a psicologia do espírito científico de uma época ao recorrer à história evolutiva de seus conceitos que podem ser tidos como *perecidos* ou *sancionados*.

Em suma, a história das ciências é essencialmente uma história julgada, julgada no pormenor da sua trama, com um sentido que deve ser permanentemente afinado com valores de verdade. A história das ciências não pode ser simplesmente uma história de registros. As atas das academias contêm naturalmente numerosos documentos para a história das ciências. Mas estas atas não constituem verdadeiramente uma história das ciências. É preciso que o historiador das ciências trace, a partir delas, linhas de progresso (BACHELARD, 2004, p.83).

Daí a finalidade de uma recorrência histórica. A partir dela compreendemos que a história das ciências é uma história descontínua do saber observada através de seus discursos, sempre descontínuos e em forma de conceitos retificados, pois é a história do abandono de valores e normas, é um momento de julgamento das verdades e de épocas em que ocorre uma mudança de espírito. Somente uma epistemologia judicativa por já aceitar a descontinuidade imanente ao próprio saber consegue tonificar uma história das ciências digna de sua atualidade. E, para julgar bem o passado, o historiador das ciências deve conhecer o presente, “ele deve aprender da melhor maneira possível a ciência da qual ele se propõe a fazer história. E nisto que a história das ciências, quer queira ou não, tem uma forte ligação com a atualidade da ciência” (BACHELARD, 1972, p.140-141). Assim, concluímos retomando o trecho de um escrito de Canguilhem (2012, p.187) que sintetizou em termos gerais o que representa essa história descontínua do saber, delegando sua coesão histórica ao próprio esforço de reflexão do Bachelard epistemólogo:

[...] se a história das ciências consiste em tornar sensível – e inteligível ao mesmo tempo – a edificação difícil, contrariada retomada e retificada do saber, então a epistemologia de Bachelard é uma história das ciências sempre em ato, donde o interesse que ele tem pelos erros, pelos horrores, pelas

desordens, por tudo o que representa a margem da história não encoberta pela epistemologia histórica.

### 2.3.4 Poesia instantânea: *Lautréamont, o devorador do tempo*

Passando para a outra face da discussão que envolve o tema do tempo na filosofia de Bachelard, diríamos que sua obra *Lautréamont* tem um objetivo muito claro, em uma passagem presente logo no início deste texto noturno o pensador diz: “[...], queremos, em primeiro lugar, determinar a espantosa unidade, o vigor arrebatador da ligação temporal” (BACHELARD, 2013(b), p.9). Nenhuma citação poderia ser mais emblemática, pois resume precisamente o sentido que esta obra bachelardiana adota em toda a sua complexidade junto à noção de instante, trabalhada anos antes em suas obras sobre o tempo na década de 30. Segundo Bachelard (2013(b), p.9), “Lautréamont é um dos maiores comedores de tempo. Aí está o segredo de sua violência”. Mas que violência é essa? É uma “insaciável violência” animal (BACHELARD, 2013(b), p.10). Em *Chants de Maldoror* (1869), de Isidore Ducasse, as imagens dos animais não são retiradas da natureza como as descrevemos corriqueiramente, elas são a expressão da morte que fura, arranha, morde e pica. As imagens reunidas no bestiário de Ducasse são induzidas pela decisão, pelo gesto instantâneo, pela vontade latente, é a imagem mais tenebrosa da chacina, pois “esta violência pura não é humana” (BACHELARD, 2013(b), p.14). Nesta obra, a vontade de agressão primitiva dos homens transmuta-se poeticamente em pura violência animal através da supervalorização do instante de agressão, fruto de um tempo visceral, como quando um gato salta sobre sua presa, por exemplo, nesse ato, jaz um instante particular: um “*instant du mal*” a priori, anterior a qualquer explicação física ou fisiológica de tal investida: há somente “o instante simples e criminoso da decisão”, como dissera Bachelard.<sup>40</sup> Em *Lautréamont*, Bachelard (2013(b), p.10) completa: “O tempo da agressão é produzido pelo ser que ataca no plano único em que o ser quer afirmar sua violência”.

Sua literatura não seduz, ela assusta... “Como se fosse sempre necessário seduzir! Lautréamont não quer seduzir, ele quer ganhar sua presa de um só golpe” (BACHELARD, 2013(b), p.61). Necessita-se, com efeito, passar do reino da imagem sedutora dos homens para o reino da ação instantânea das imagens poéticas vorazes e ativas de Lautréamont. Poesia erigida da cólera, que se opõe firmemente à poesia

---

<sup>40</sup> BACHELARD, G. *A intuição do instante*. Tradução Antonio de P. Danesi. 2.ed. Campinas: Verus, 2010, p. 37.

encantadora, pois, no mundo ducassiano, não há espaço para um fascínio pela vida que não seja aquele resultante da investida que agride e que agarra. “Submetido à sua função específica de agressão, o animal não é mais que um assassino especializado” (BACHELARD, 2013(b), p.137). Segundo Quillet (1977, p.95):

O *Lautréamont*, portanto, não é verdadeiramente a analítica fantástica da animalidade: ele representa na obra de Bachelard a *Poética do Tempo*, é a transcrição onírica de *A Dialética da Duração*. A agressão carnívora é a metáfora da temporalidade bachelardiana descontínua do instante.

O que espera Bachelard de Lautréamont? O próprio filósofo responde:

Em seguida, é preciso partir deste repouso da imaginação para reencontrar razões de pensamento seguramente desanimalizados, liberto de todo treino, ao abrigo do hipnotismo das imagens, nitidamente desligado das *categorias* do entendimento que são concreções de prudência espiritual, “estados fósseis do recalque intelectual”. Teremos, assim, devolvido a imaginação à sua função de experimentação, de risco, de imprudência, de criação (BACHELARD, 2013(b), p. 118).

Logo nas primeiras páginas de sua bela obra Bachelard enuncia que a unidade de *Os cantos de Maldoror* reside no poder da palavra-ação *no* tempo. A poesia “nevrosante” de *Lautréamont* centra a palavra no instante descontínuo.

O verbo destruidor de *Lautréamont* e dos bons surrealistas é, portanto, feito menos para ser ouvidos em seus estouros que para ser desejado em sua brusca decisão, em sua alegria de decidir. Não podemos compreender sua significação enérgica pela dicção; é preciso aceitar uma indução ativa, provar de sua virilidade induzida (BACHELARD, 2013(b), p.74).

Só alguns poetas devoram o tempo como Lautréamont, outros se perdem na continuidade do espaço sem energia. Deste modo, a obra de Ducasse é um *recitativo* cantado de uma *fenomenologia da agressão*, onde agressão e tempo são parceiros íntimos. Só vivenciamos a ideia do que é o tempo em resposta à provocação do mundo que estimula “o ser que quer afirmar sua violência. O ser agressivo não espera receber de nós o tempo: ele o toma, ele o cria” (BACHELARD, 2013(b), p.10). Parece-nos, lendo *Lautréamont*, que o ser que dura não é o ser que temporaliza em Bachelard. O dinamismo de nossa *psyché* tornou-se um tema inegável desde as pesquisas freudianas. A animalidade que subsiste em nós, enraizada em nossas pulsões, dissipa-se em vontade de *querer-atacar* ininterruptamente; o ser de Lautréamont “[...] nunca dorme, nunca se defende, nunca se sacia” (BACHELARD, 2013(b), p.11). Nossos instintos e vicissitudes são abafados a todo instante pelo registro da lei moral de nossa *civilização*, talvez por conta disto, decaímos em *mal-estar* frequentemente, contudo, é certo que tornamo-nos

domesticados, “basta, aliás, tomarmos consciência da animalidade que existe em nosso ser para sentir a quantidade e a variedade dos impulsos agressivos” (BACHELARD, 2013(b), p.10). Com Lautréamont, “devemos nos desvencilhar dos livros e dos mestres para ir ao encontro da *primitividade poética*” (BACHELARD, 2013(b), p.42). Esse fato deve incluir mais diretamente as disciplinas psicanalíticas, éticas e morais, pois a primitividade poética que abole esse mal-estar de que falávamos, em nossa cultura, conceito pelo qual Freud erige sua bela obra de título análogo e de reflexão profunda do gênero humano, mostra que os animais não sonham, nós sonhamos, os animais devoram. Segundo Bachelard (2013(b), p.45):

[...] o simbolismo literário e o simbolismo freudiano, tal como os vemos realizados nas projeções do simbolismo clássico e do onirismo normal, são tão somente exemplos mutilados de potências simbolizantes em ação na natureza. Eles são, um e outro, uma expressão estante demais. Eles permanecem os substitutos de uma substância ou de uma pessoa que deserta a evolução. [...] Uma poesia e uma psicologia novas, descrevendo uma alma em formação, uma linguagem em flor, devem renegar símbolos definidos, imagens adquiridas, para retornar aos impulsos vitais e às poéticas primitivas.

A literatura de Kafka, por exemplo, segundo Bachelard, é excessivamente pesada, produz um *complexo de Lautréamont negativo*. A metamorfose de Gregor é lenta, passiva, “ele vive num tempo coagulado, num tempo viscoso;” (BACHELARD, 2013(b), p.16). Para os animais do bestiário de Lautréamont “a decisão cresce afirmando-se. O querer atacar se acelera. Um querer-atacar que diminui seria um absurdo” (BACHELARD, 2013(b), p.16). O tempo rápido é um desafio à velocidade literária e à escrita do poeta, pois o tempo langoroso é uma certeza presente, debilitada e tenebrosa. “Quem não viveu este pesadelo da lentidão e da impotência, essa lassidão dos órgãos, essa morte que perdeu até mesmo seu drama!” (BACHELARD, 2013(b), p.17). A vontade que induz os atos é uma vontade de *querer-morrer* acobertada em Kafka, basta lembrarmos do pobre Gregor Samsa cuja ideia de querer “sumir” só cresce: ele é um inseto acovardado, fadigado, “noturno e negro”, daí Bachelard dizer que na literatura kafkiana tudo parece girar em torno de “um estranho afrouxamento da vida e das ações” (BACHELARD, 2013(b), p.16).

Em Lautréamont, inversamente, a vontade é querer-viver *molto più* sem que haja uma preocupação com a tragédia da própria morte ou de quem será morto: é pura vontade de potência de feições nietzschianas. “Nenhum sofrimento pode *durar* numa vida dedicada à descontinuidade dos atos hostis” (BACHELARD, 2013(b), p.10). O sentido dinâmico das metamorfoses dos animais em Ducasse confere ritmicidade à

própria vida, numa duração em que se aceita as “pequenas mortes parciais que tocam, a um só tempo, as esperanças e o vigor” (BACHELARD, 2013(b), p.17). Por esse motivo a crítica de Bachelard se direciona especificamente à literatura de Kafka. Quando pensamos no quanto a ação é limitada, em sua *A metamorfose*, compreendemos porque em Gregor “a vontade é quebrada, [...]. Gregor não quer mais, ele quereria algo passado, [sua antiga forma humana, conformada à vida linear de uma sociedade industrial moderna, denuncia sua verdadeira vontade]. Ele vive num tempo sem porvir” (BACHELARD, 2013(b), p.17).

Os animais de *Os cantos de Maldoror* deformam “muito mais rápido que as coisas”, “eles não se desenvolvem no mesmo tempo”, sua duração é morte em vida, morte abraçada, amada. Diante dessa expressão poética da aniquilação total do organismo vivo podemos entender uma lição profunda que poderia ser redescoberta a partir de *A intuição do instante*: a metamorfose acelerada na poesia ducassiana traz consigo a imagem da melancolia de se viver, mas ao mesmo tempo desperta a vontade de ultrapassá-la por meio de um querer-viver além do instante que nos aflige e atordoia, como diz Bachelard (2013(b), p.19): o “homem morre do mal de ser homem [...], do mal de realizar cedo demais e demasiado sumariamente sua imaginação, e de esquecer, enfim, que poderia ser um espírito” (BACHELARD, 2013(b), p.19). Mas é com violência e não com consentimentos que Lautréamont passa de uma vida “ofendida” a uma “vida ofensiva”, que destrói para construir, ele nos mostra o sentido da agressão ao tempo do mundo e das coisas pelo instante, através de uma disposição animal, insaciável e ativa diante da existência que na maioria das vezes nos conduz a uma passividade ontológica, nos tornando seres adaptados, antinaturais, neuróticos e entregues à continuidade fluxional do devir. Frente a tal lição poética, seria-nos possível então realizar a tarefa ativa do espírito, ou seja: viver uma vida invivível (*vie invivable*), mas trataremos deste conceito mais tarde.

### 3 METAFÍSICA DO TEMPO E DA VIDA

*“Mysterieux, ce qui se met à découvert sans se découvrir”.*

*(Maurice Blanchot)*

*“Sou um homem comum  
de carne e de memória  
de osso e de esquecimento [...]  
Sou como você  
Feito das coisas lembradas  
e esquecidas”.*

*(Ferreira Gullar)*

#### 3.1 Tempo e memória

Acreditamos ser necessário antes de iniciar este capítulo traçar as diretrizes de por que escolhemos começar um capítulo de conclusão tão importante como este com o tema de uma psicologia do tempo em Bachelard, seguido por uma discussão a respeito da construção temporal por uma via intelectual, onde o que está em jogo é definir o conceito de vida na filosofia do repouso deste pensador a partir de nossa hipótese inicial de que há um choque evidente entre o espírito e a vida comum. Primeiramente, o tema de uma psicologia do tempo aqui não deve ser encarado apenas como uma simples propedêutica a uma nova psicologia temporal por parte de Bachelard, e nem mesmo deve ser apreendida apenas como uma crítica à psicologia temporal bergsoniana que, em nossa opinião, insurge como uma filosofia que naturalmente é retomada a fim de desenvolvermos o tema da vida na própria filosofia bachelardiana. Ao estabelecermos as diferenças entre a psicologia bachelardiana do tempo e a bergsoniana, inevitavelmente, chegaremos à definição de memória que, não por acaso, é outra que não aquela contínua em Bergson. Contudo, mais fundamental que estabelecer os contrastes conceituais entre estas filosofias temporais, investigaremos como memória e tempo se relacionam com a concepção de história descontínua do ser até desembocar em uma discussão metafísica sobre a vida. Assim, para discutirmos a respeito de uma espécie de história não-substancialista do ser, tese que emana de *Siloë*, à qual Bachelard se apropria, unindo-a às suas reflexões sobre o hábito e progresso, diríamos que isso só é possível a partir do conceito de memória encabeçado por essa psicologia vertical (psicologia do começo) bachelardiana que nos introduz nesta problemática a respeito do

tempo descontínuo e da vida, trabalhada em profundidade no subcapítulo de encerramento desta dissertação a partir de uma tentativa de demonstração que a vida é uma construção rítmica e poética por meio do pensamento.

### *3.1.1 Psicologia temporal e a ideia de uma pedagogia do tempo*

Em Bergson, sobretudo em *Matéria e Memória* e em *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, a consciência do tempo é uma consciência psicológica que conserva a forma pura da duração, ela não é afetada pela representação simbólica espacial do tempo, antes o contrário, é pela consciência que intuimos a duração concreta. Disso resulta que uma consciência dita imediata é antípoda de uma consciência reflexiva que, segundo o pensador, “gosta das distinções bem demarcadas, que sem dificuldade se exprimem com palavras, e das coisas com contornos muito definidos, como as percebidas no espaço” (BERGSON, 2011, p.16). Na verdade, diz-nos Bergson (2011, p.158): “A duração é a forma subjetiva de nossa consciência”. Notamos que há uma primazia do psiquismo em Bergson, fonte da multiplicidade temporal, em relação à homogeneidade quantitativa da realidade percebida. Mas essa intuição não “ensina” nada sobre o tempo. Em Bergson, ela é apenas *contato* com a realidade dada imediatamente ao espírito antes de ser um “exercício de pensamento” ensinado e aprendido. Esta parece ser uma reflexão importante de Bachelard. Em Bergson, claro que este contato se dá por um aprofundamento no estudo da metafísica e da ciência e a interação entre estes saberes que devem compor o conhecimento pelo qual o homem pensa a vida. Bachelard de modo algum nega a importância da metafísica e da ciência, na verdade, sua filosofia se equipara à perspectiva bergsoniana que defende uma filosofia da experiência concreta neste duplo fluxo da experiência objetiva-subjetiva, porém, o grande obstáculo na visão bachelardiana ensejado pela filosofia bergsoniana é a noção de continuidade que impede que no próprio seio da metafísica e da ciência hajam rupturas. Bachelard acredita que é justamente por meio de rupturas epistemológicas que surgem os verdadeiros “ensinamentos” por aproximações sucessivas da verdade. Dito de outro modo: é através das retificações de nossos “erros” que o conhecimento se dá. Neste contexto, o “erro” ensina. Do mesmo modo como o pensamento guia as práticas científicas contemporâneas em oposição a um realismo empírico clássico, ele pode guiar uma verdadeira pedagogia do tempo ao conduzir nossa prudência metodológica para longe de nossa intuição do tempo “fugaz demais, vaga

demais” (BACHELARD, 2010, p.37). É nesse ponto que Bachelard estabelece uma ruptura com a percepção imediata e direta do mundo e do tempo, amparada pela intuição bergsoniana.

Os impactos de uma aceção imediata e substancialista do tempo em Bergson, ou seja, que coaduna com a explicação delegada pelo senso comum ao fenômeno investigado, por exemplo, implicaria em um abandono de uma consciência reflexiva em prol da experiência sensível, ou seja, antes o imediato que o inteligível. Para Bergson (2011, p.16), é na forma pura da consciência que reside a experiência concreta. Quando Bachelard fala em “ensinar” sobre o tempo, sua verdadeira intenção é incitar uma pedagogia racionalista contrária a um sensualismo psicológico do tempo como via primária de explicação do fenômeno. Uma pedagogia do tempo enriqueceria não só nossa experiência concreta da duração, mas permitiria que compreendêssemos as transições das fases de abrangência psicológica do próprio fenômeno pela razão. Interessante notarmos que tal pedagogia racionalista que permeava seus escritos epistemológicos iniciais (sobretudo com a tese do primado do erro e da aproximação), reaparecendo em seus escritos finais sobre a ciência, acaba sustentando também sua pesquisa sobre o tempo, tanto aquela desenvolvida em *A intuição do instante*, quanto em *A dialética da duração*. Como diz Bachelard (1994, p.37): “O tempo é o que se sabe dele”. A partir desta citação concluímos: o tempo necessita de uma pedagogia, pois ele não nos é dado, nem muito menos intuído, ele é um fenômeno que deve ser consolidado, ou seja, construído, arquitetado. Em Bachelard, portanto, o tempo é da ordem do racional, já que a intuição primeira cria mais obstáculos sensualistas que conhecimento sobre ele. Daí o pluralismo filosófico bachelardiano parecer condizer com uma investigação do tempo e suas causalidades principais. Essa pedagogia leva a uma perdição, a uma liberdade excessiva? Cremos que não, leva a multiplicidades de detalhes e de composições, pois este é o tempo do ser em que vibra o espírito. Por meio de uma postura herdada do cientista diante de seus objetos de análise uma verdadeira pesquisa sobre o tempo precisa aderir a vários pontos de vista (psicológica, fisiológica, intelectual, metafórica, aritmética e ritmanalítica) se se quiser enriquecer um conhecimento. Bachelard (1994, p.86) ensaia: “[...] o tempo tem várias dimensões, o tempo tem uma espessura. Só aparece como contínuo graças à superposição temporal de muitos tempos independentes”. Nesse contexto, o dado imediato e a faculdade intuitiva, valorizada por Bergson, justamente por formatar os acessos àquela consciência não reflexiva e reducionista em certa medida de uma duração pura e única, segundo

Bachelard, turvaria a clareza do tempo pensado que expressa, segundo nossa opinião, a adesão de nosso pensador àquela consciência antípoda da consciência psicológica contínua tida como central pelo bergsonismo, desde que fique demarcado que essa “consciência reflexiva”, no que concerne ao pensamento bachelardiano, corrobora com uma aritmetização mais franca do tempo. Podemos conferir isto em *A intuição do instante*, sob a égide da física relativística einsteiniana, dando força, inclusive, à tese da qual partimos desde o início de nosso trabalho, ou seja, do choque entre espírito (tempo pensado) e vida (tempo vivido), apresentada em *A dialética da duração*.

Sendo assim, tentaremos expor ao longo deste subcapítulo a oposição por parte de Bachelard a uma psicologia do tempo calcado no imediato. A experiência se realiza na dialética possível do tempo, ou ele se torna um “obstáculo” ou um “auxílio” para a vida: “o ser alternativamente ganha e perde no tempo, a consciência se realiza nele ou nele se dissolve” (BACHELARD, p.37). A “dualidade fundamental da duração” bachelardiana vai contra a tese bergsoniana da experiência imediata do tempo porque há que se conceber que haja fendas na duração. Entre cada vazão o instante coloca sua assinatura, “ensinando” ao homem a descontinuidade fundante de seu próprio ser que vibra no tecido duracional de formas plurais e sempre segundo as superposições de nossas várias temporalidades. É contra uma psicologia temporal apoiada na ideia de uma consciência integral do tempo que Bachelard denuncia que não se deve esperar do passado mais que um eco no presente. Antes de ser uma mera psicologia que se desenvolve a partir de uma percepção externalista, as teses bachelardianas se encaminham para a elaboração de uma psicologia temporal que pode aprender com a razão, que pode por ela ser ordenada, já que a descontinuidade é constitutiva do próprio espírito que tem como função dispersar-se, tornar-se plural. Por sua vez, espírito e memória se dispersam, não são co-dependentes como vemos no bergsonismo, apesar de estarem em relação e formarem um complexo de clarividência do ser que conecta nossos vários tempos em uma duração, sejam essas temporalidades da ordem da matéria, do psíquico ou do pensamento. A esse respeito, Bachelard (1994, p.38) nos diz: “[...] para ter a impressão de que duramos – impressão sempre singularmente imprecisa – precisamos substituir nossas recordações, como os acontecimentos reais, num meio de esperança e inquietação, numa ondulação dialética”.

Essa discussão que se inicia a partir de uma oposição entre uma psicologia do tempo imediatista, que Bachelard reconhece ser a bergsoniana, suscita também outra discussão. Trata-se do conceito de memória como faculdade que acumula os três

estados temporais (passado-presente-futuro) na consciência. Para Bachelard, mais especificamente, no terceiro capítulo de *A dialética da duração*, a continuidade por sucessão da memória bergsoniana por estados temporais pode ser contestada já que o próprio nada parece compor os hiatos da vida psíquica do sujeito, como entre consciência e inconsciência, por exemplo, ou mesmo os vazios existentes na própria estrutura faltando do inconsciente. Quando pensamos nas rupturas que fragmentam o ser, são nossas reflexões íntimas que contam para um pensamento da duração. O instante traz a novidade, mas também anuncia o esquecimento de nossas velhas lembranças, por isso é preciso “um juízo de valor” para esclarecer um “juízo de experiência”, não serviria de nada uma psicologia da duração que faz da vivência temporal um “escoar sem incidente” (BACHELARD, 1994, p.40). Por fim, diríamos que a vida passiva frente a uma duração contínua nunca erigiu pedagogia temporal alguma, não tem nada a ensinar ao vivente, pois “verdade” e “acerto” são dádivas que brotam do próprio *elã*, são certezas prontas em oposição ao “erro” e “fracasso” de uma vida incerta, cheia de acidentes, ou seja, a vida vivida pelo instante. Mas o *elã* não “forma” o ser que decide, ele condiciona o ser pleno ao que escoar. Todavia, é do “ensinamento” sobre o tempo e não de uma “intuição” que nasce a verdadeira filosofia temporal, onde “[...] a experiência de uma duração passada se baseia em verdadeiros eixos racionais”, pois só a razão pode fazer do erro o “acontecimento” necessário para a reconstrução de uma vida que repousa em sua contingência e na força revolucionária de cada novidade lembrada e esquecida a todo instante (BACHELARD, 1994, p.39).

### 3.1.2. *Lautréamont e certa maldade da razão*

Para Bachelard (1994, p.40), seria “impossível conhecer o tempo sem julgá-lo”. Aqui, Lautréamont, “o homem que nunca dorme”, tem muito a “ensinar” (BACHELARD, 2013(b), p.36). É precisamente nos moldes de uma pedagogia da razão agressiva lautréamontiana, lugar de onde provém a cisão com uma “vida literária” demasiado escolar, “fiel aos heróis da escola” e precursora da psicologia dita “abissal” que uma psicologia do tempo deve ser ensaiada por intermédio de uma valorização da consciência pela razão. Uma vida ativa no tempo é evocada por Lautréamont em seus versos através de uma “cultura matemática”, lembra Bachelard (2013(b), p.70). Em *Os cantos de Maldoror*, a vida é “precisamente a [cultura] da violência, uma violência pura e racional” (BACHELARD, 2013(b), p.70). A vida de Lautréamont é signo de um

afastamento fortuito desse tempo “escorregadio” que corrobora com os hábitos de uma vida comum, imersa em uma frequência social contínua, pois seu “*psiquismo é vigilante*”, ele herdara da educação matemática “certa maldade da Razão”, e isto significaria, para aqueles que usufruem dela, entrar para a escola de Maldoror, ou seja, aplicar na vida sua medida de maldade pelo recomeço eterno do próprio espírito (BACHELARD, 2013(b), p.70). E a razão lhe serve justamente como metáfora e modelo para uma espécie de metalinguagem que foge ao fluxo homogêneo da linguagem comum, assim como o lirismo que permeia a linguagem literária. Mais do que julgar o tempo da vida, Lautréamont desobedece *a quem* quer que seja e *o que* quer que seja. A marca de tal autonomia espiritual é seu asco à figura dos mestres de escola que nada mais fazem do que continuar e repetir saberes. O que parece de fato estar em jogo, na ideia de um julgamento do tempo sob o eixo da razão (que repercute, por sua vez, em toda essa psicologia temporal de que tratamos anteriormente), é a capacidade de desobediência do “eu pessoal” que através do pensamento rompe com o hábito comum de se viver uma vida adequada: “No final do processo, a intuição pode, sem dúvida, trazer uma luz; ela tem a força de um hábito racional; mas ela não poderia esclarecer a procura primitiva. Antes da intuição, há o espanto” (BACHELARD, 1994, p.56). Da “razão polêmica” à pedagogia do tempo há um verdadeiro embaraço quanto à ideia de uma construção do tempo que tenda a ser compreendida como contínua, pois entre a desobediência e a obediência não existe princípio reflexo algum, o ato de desobedecer não inaugura ordem alguma, pois sem o instante de teimosia e de sublevação o tempo não jorra, apenas escoar. O espírito em primeiro lugar é rebelde, imprudente, como aquele descrito em *O engajamento Racionalista* a que muitas vezes aludimos neste trabalho, mas ele exige retomadas de pensamentos, de estados e de conclusões. Em Lautréamont, sobretudo, compreendemos melhor essa impulsão poética de desobediência a seus mestres através do sentimento de vingança, uma vingança como “única saída pessoal”, do mesmo modo como o espírito desobedece às acomodações da vida cotidiana que se desenrolam em estado de inércia (BACHELARD, 2013(b), p.57). É com Lautréamont que Bachelard entende que a criação é um ato de violência do espírito. A vida que no tempo é tangenciada por re-começos, tanto quanto por momentos de decisão, por lembranças de instantes preciosos e pelo conhecimento pessoal, usurpa a duração contínua através de uma violência racional, pois, como disse Bachelard (2013(b), p.71): “Impor a razão parece uma violência insigne, pois a razão se impõe por si só”. Logo, um julgamento do nosso tempo pessoal faz todo o sentido se

quisermos fugir “das ondas rápidas da vida”; é por buscarmos “necessidades mais elevadas, mais espirituais” que fazemos da vida uma escola do tempo bem ritmado do ser: queremos navegar no oceano do repouso (BACHELARD, 1994, p.102).

Ademais, uma psicologia temporal deve admitir o que Bergson não admitia: que a descontinuidade pura e real do tempo e da vida é inconteste, ela é composta por “intervalos de preguiça”, de “cansaço” e de “ociosidade”, mas que, no entanto, devemos desobedecer e transpor. Diferentemente dos animais de Lautréamont que animam o espírito ao agredir a matéria, a carne e o coração, por meio da razão, em Bachelard, o pensamento agride a própria vida, ele acede a um idealismo puro, estado legítimo do repouso. Com isso, o tempo do *eu* que tende a durar continuamente, socialmente e horizontalmente poderá algum dia ser abalado pelas ondas rápidas da descontinuidade do espírito desobediente e teimoso desde que tenhamos a capacidade de nos espantar diante da realidade (BACHELARD, 1994, p.39).

### 3.1.3 *Psyché e memória: o problema da continuidade e do dado imediato à consciência*

No capítulo anterior, indicamos de passagem a crítica bachelardiana ao suposto estatuto de plenitude do psicologismo bergsoniano: “onde o palco nunca está vazio” (BACHELARD, 1994, p.11). A função contínua do vitalismo bergsoniano que tem sua devida conexão com a ideia de memória foi analisada por Bachelard, em *A dialética da duração*, a partir de uma dialética da vida e da morte (dialética do ser e não-ser/nada – Capítulo II). Já em *A intuição do instante*, vida e memória são pensadas a partir do sentimento da *melancolia profunda roupneliana* revelada por um instante que traz a novidade e retira da vida a possibilidade de vivê-la em seu conforto pleno, abalando sua suposta continuidade. Esta *melancolia profunda*, constitutiva da própria vida, revela-se já em nível ontológico como o vazio imêmore não admitido na plenitude do funcionalismo vital defendido no psicologismo bergsoniano. Contra ele, Bachelard postula que uma dialética do “tudo ou nada” anula qualquer resquício de contiguidade (BACHELARD, 1994, p.25). A não-funcionalidade parece emanar da própria vida.

O verdadeiro finalismo de uma função é o não funcionamento. É uma verdade tão clara que parece fornecer-me um princípio metafísico fundamental através de uma fenomenologia temporal da vida. Essa verdade evidente mostra a necessidade do ritmo como base das funções vitais. Ela impõe o ritmo como base da vida, como uma espécie de necessidade apodítica (BACHELARD (1937, p.15).

Agora, se levarmos a cabo a relação da funcionalidade da própria vida contínua que se aplica também à própria memória no bergsonismo, perguntaríamos, partindo da

afirmação presente nesta citação de Bachelard se a funcionalidade plena é colapsada pela necessidade apodíctica de ritmo que é constitutivo da própria vida ou não, a definição de memória enquanto estados plenos e sucessivos (contínuos) de consciência não estaria em xeque, conseqüentemente, já que ela deve ser plena por ser funcional no bergsonismo? Não há dúvida de que a memória em Bergson é importante por manter não só a funcionalidade vital ininterrupta do *elã* inicial, mas também, ela deve ser funcional em si, permitindo a conexão dos estados de consciência que não são mais do que os diversos estados temporais (passado-presente-futuro) de nossa duração pura dada ao espírito. Por meio do contato entre espírito e matéria, estamos autorizados a dizer, com Bachelard, que a experiência jamais poderia ser descontínua, segundo a filosofia bergsoniana, sobretudo, uma experiência concreta em vias de fundar a integralidade da realidade experienciável (contato do inextensível com o extensível pelo espírito). A esse contato, Bergson havia chamado, em *Introdução à metafísica*, de *simpatia*. Assim, a memória já é continuidade do durável fixada sob o movente. Em todo caso, seria uma contradição pressupormos a definição de vida, em Bergson, como não sendo o desdobramento do espírito sobre a matéria extensível através do exercício da memória e pelo processo *simpático* mundo-realidade (intuição). A respeito da memória, diz-nos Bergson (1999, p.156-158):

Aliás, é isso que a consciência constata facilmente toda vez que acompanha, para analisar a memória, o próprio movimento da memória que trabalha. Trata-se de recuperar, uma lembrança, de evocar um período de nossa história? Temos consciência de um ato *sui generis* pelo qual deixamos o presente para nos recolocar primeiramente no passado em geral, e depois numa certa região do passado: trabalho de tentativa, semelhante à busca do foco numa máquina fotográfica. Mas nossa lembrança permanece ainda em estado virtual; dispomo-nos simplesmente a recebê-la, adotando a atitude apropriada. [...]; de virtual ela passa ao estado atual; [...]. Mas continua presa ao passado por suas raízes profundas, e se, uma vez realizada, não se ressentisse de sua virtualidade original, se não fosse, ao mesmo tempo que um estado presente, algo que se destaca do presente, não a reconheceríamos jamais como uma lembrança. [...]. Mas a verdade é que jamais atingiremos o passado se não nos colocarmos nele de saída. Essencialmente virtual, o passado não pode ser apreendido por nós como passado a menos que sigamos e adotemos o movimento pelo qual ele se manifesta em imagem presente, emergindo das trevas para a luz.

Interessante percebermos que esse processo de busca pelo foco de uma máquina representa metaforicamente muito bem a ideia de continuidade da memória que se faz presente no plano psíquico. Bergson oferece, em outro exemplo, a metáfora do cone em *Matéria e memória*, que nada mais é que a abstração geométrica do movimento do foco da máquina fotográfica, explicando que o fundo do psiquismo que guarda as imagens do passado se encontra na base do cone, por um processo de continuidade, a lembrança-

imagem que se encontra ali é conduzida pelo pensamento até o vértice da figura. Por um processo de deslocamento da base a imagem percorre toda a extensão da figura até o vértice do cone que configura o instante presente atual que carrega consigo todo o passado.<sup>41</sup> Com este exemplo Bergson buscou esclarecer o problema da conservação da memória. Segundo Libis (2008, p.276), para Bergson, “se perguntar onde se conservam as memórias, é se colocar uma falsa questão que nos torna vítima de uma metáfora espacial”. Antes, é preciso encarar esse problema com cautela. Os bergsonianos são imparciais quanto a esse ponto, a duração é plena e a memória é coextensiva à duração pura, tecido existencial do espírito. Logo, a memória não está alojada em lugar algum, como em um lugar mental, por exemplo, ela já é, enquanto fragmento puro do tempo do ser consciente aquilo que se espera encontrar numa representação no espaço *a posteriori*. A memória pode ser entendida por meio da metáfora da nota musical, por exemplo, que compõe uma melodia que dura por sucessões de várias outras notas entrelaçadas, todavia, antes desta constatação intelectual há a experiência concreta do som que é ininterrupta.

Apesar da teoria brilhante de Bergson, Bachelard acredita que a continuidade real no movimento implícito das atualizações dos estados temporais da memória, explicada no bergsonismo, pode ser totalmente contestada. A tese de Bachelard é de que a continuidade da duração deve ser avaliada segundo a possibilidade de não ser um pressuposto lógico, uma verdade dada. O movimento inscrito na matéria, percebido imediatamente via intuição e que tem como pressuposto a continuidade do ser na duração não carrega as informações do passado ligando-as ao presente por um *elã vital*. Podemos conferir no pensamento bachelardiano uma revisão metafísica do hábito em sua estrita conexão com o instante no formato de uma concepção crucial sobre o tempo:

---

<sup>41</sup> Deleuze (2008, p.45) defende que em Bergson há dois tipos de memórias, uma memória virtual do Ser (ontológica) e uma memória psicológica do “ser-presente”, ou seja, uma memória atual. A citação acima de uma seção do livro de Bergson parece condizer com a interpretação de Deleuze. A memória virtual é uma “lembança-pura” que “não tem qualquer existência psicológica”, ela é “inconsciente” (DELEUZE, 2008, p.45). Tal tese em si já é intrigante, mas suponhamos que o emprego da palavra “inconsciente” não seja interpretada à maneira de Freud, ou seja, enquanto uma instância inseparável de uma “existência psicológica singularmente eficaz e ativa”, como pensa Deleuze (2008, p.43). Logo, “inconsciente” em Bergson, ainda segundo Deleuze (2008, p.43), é uma realidade “não psicológica” que diz respeito ao “Ser tal como ele é em si”. Assim, o presente passa a ser a atualização psicológica de um passado que é ontológico, onde, de certo modo, a “Memória” é “imemorial ou ontológica” (DELEUZE, 2008, p.44). A memória atual (lembança-percepção) e a memória virtual (lembança-pura), ambas, para ocorrerem, dependem da ligação solicitada pelo elemento da continuidade para tornar o presente e o passado dois estados temporais que coexistem em uma mesma duração, *a fortiori*, sucessivos, “um, que é o presente que não pára de passar; o outro, que é passado e que não pára de ser, mas pelo qual todos os presentes passam” (DELEUZE, 2008, p.45). Toda essa interpretação de Deleuze parece extremamente condizente com o que diz Bergson em *Matéria e memória*, sobretudo, no segundo e terceiro capítulo da obra. Por esse motivo a retomamos aqui sinteticamente.

a força produtora da novidade. Podemos tomá-lo como o “lugar metafísico” e imediato da intuição, não da duração. Dito de outro modo: o instante traz consigo em forma de hábito a descontinuidade, a quebra na sucessão e, sobretudo, da continuidade da memória. Em si, a memória pode comportar lacunas, por mais que coloque na berlinda o vetor de pensamento de todo o bergsonismo que confessadamente funda no conceito de continuidade seus alicerces. Pollizi (2008, p.61) confirma isso que dizemos: “a virada dialética provocada pelo pensamento bachelardiano coloca-se em evidência a partir de uma visão psicológica idealista orientada sobre um ato cognitivo [atenção ao instante] oposta à visão ontológica bergsoniana do fluxo vital da duração”. Veremos que é contra um “ser em si do passado”, em Bergson, atualizado a partir do elemento continuidade (memória ontológica<sup>42</sup>), que Bachelard irá se voltar. Neste sentido, ele declara: “[...] é impossível fazer referência pura a uma intuição íntima, a um conhecimento que o passado inscreveria passivamente em nossa alma” (BACHELARD, 1994, p.48).

Sabemos que Bachelard, em sua epistemologia, já havia evidenciado a separação entre conhecimento comum e saber científico porque o dado colhido na natureza já não é mais uma verdade científica, pois, para a ciência contemporânea, para um racionalismo de segunda aproximação, a realidade passa a ser uma construção pelo pensamento, ou seja, ela é fenomenotécnica. Contudo, no que concerne a essa discussão sobre o psicologismo bergsoniano e seu casamento com a noção de dado contínuo, aquela reflexão epistemológica anterior bachelardiana não se aplicaria aí sem antes demarcar seu limite. Esta discussão é mais específica e extrapola o campo objetivo. Que há uma separação clara entre percepção e inteligência, em Bergson, não há dúvida, tanto quanto em Bachelard. Todavia, em Bergson, o dado imediato forma a experiência da realidade que incide diretamente sobre a consciência, fazendo com que a memória exerça a função de conectara das diversas ações do indivíduo que se sucedem no tempo. Enquanto o psicologismo bergsoniano é pleno e condicionado à percepção, o psicologismo bachelardiano é lacunoso por estar subordinado ao pensamento, já que o pensamento é ordenado não segundo uma sucessão, mas por saltos e intervalos. Por esse motivo, Bachelard irá buscar substituir essa concepção “escorregadia” da consciência por uma “consciência vertical” que tentaremos definir melhor agora a partir de três argumentos: 1) sua interpretação de memória a partir das teses sobre a conduta de Pierre

---

<sup>42</sup> Segundo Deleuze (2008, p.46): Bergson só encontrara seu equivalente na tese da “Reminiscência” em Platão.

Janet (contra a imediaticidade); 2) Dinamismo e liberdade presentes na *psyché* e na própria memória, trabalhado por ele a partir da valorização da ideia de intervalos imanentes a estas estruturas (descontinuidade); 3) Uma interpretação exclusivamente sua que buscaremos desenvolver no próximo subitem: memória como *espera* (possibilidade).

Iniciamos remarcando que toda psicologia temporal bachelardiana que envolve a questão da memória só pode se estabelecer a partir de uma discussão sobre se há mesmo uma plenitude da consciência. Sobre esse problema, Bachelard parece encontrar nas teses sobre a conduta e a memória do psicólogo Pierre Janet algumas soluções, resgatadas no terceiro capítulo de *A dialética da duração* ao reinterpretar a noção de memória à luz da descontinuidade temporal. Distintamente de Bergson, no caso da memória, é através de uma *conduta adiada (conduta do nada)* que a suspensão da causalidade fisiológica do tempo (adiamento de uma ação) parece configurar um enriquecimento do presente revisitado por meio de um salto verdadeiramente eficaz no tempo. Bachelard (1994, p.48) declara: “É na ação adiada que tomamos claramente consciência do negativismo, já que a negação se torna aqui uma conduta. Faz-se verdadeiramente um vazio na ação adiada” (BACHELARD, 1994, p.48). A memória nestes termos pode ser mais ativa do que sua suposta unidade contínua. René Poirier (1974, p.362) fez um comentário numa discussão que ocorreu no *Colloque de Cerisy* que reforça essa perspectiva:

Para Bergson, a liberdade consiste em prolongar, talvez imprevisivelmente, seu ser e por consequência, longe de romper com ele mesmo, pelo contrário, exprimindo-o de tal maneira que talvez o ato livre seja aquele pelo qual se poderia quase que se definir o passado de um ser. Para Bachelard, ao contrário, a liberdade e o progresso contínuo consiste em se renunciar, a estabelecer uma fenda entre o passado e o presente [...].

Ora, adiar uma ação é suspender sua casualidade, é retirar da duração sua principal função: durar continuamente. Assim, a essência e o movimento do tempo, já por serem descontínuos, deixam de durar para coriscar. “A onda não é mais empurrada por outra onda. Estamos livres para decidir sobre sua urgência” (BACHELARD, 1994, p.47). Curioso que o termo “conduta” parece ser um conceito retirado diretamente do vocabulário psicológico de Pierre Janet. Ele expressa claramente a ideia de ato instantâneo (causalidade formal do tempo), algo que escaparia à função, algo que diz respeito ao verdadeiro começo, ao impulso inicial de fato: a conduta é da ordem do fragmentário. Tanto que Bachelard utiliza o exemplo do epilético que depois de um

ataque não se lembra de absolutamente nada do que aconteceu, nem do início, nem do meio e nem do fim. Esse começo desencadeia um ato que é aquilo que “inaugura uma duração, mas que, no fundo, não pertence ao que dura” (BACHELARD, 1994, p.44). A memória, afinal, nada mais é que um desdobramento psíquico de uma conduta adiada que por meio do fenômeno da *espera* de um futuro, de uma “vontade de futuro”, faz da lembrança um salto descontínuo dos tempos “inúteis” e “ineficazes” a favor de decisões instantâneas mais bem preparadas de nosso futuro a partir de nosso presente. São as lembranças verdadeiramente espontâneas e em vias de recomeço que motivam nosso ser no tempo, como as lembranças de um amor, por exemplo: “A espera ao escavar o tempo, torna o amor mais profundo. Ela coloca o amor mais constante na dialética dos instantes e intervalos. Dá a um amor fiel o charme da novidade. Então os acontecimentos ansiosamente esperados se fixam na memória [...]” (BACHELARD, 1994, p.50). Na verdade, a concepção de memória, em Bachelard, pretende devolver a vida à sua liberdade de ordenação por superposição de temporalidades, hierarquicamente organizadas segundo a vibração contingente da matéria, da *psyché* e do espírito. Os saltos de condutas revitalizados pelo espírito parecem dar à ação sua dialeticidade merecida, engendrando-lhe movimento por saltos e renúncias de condutas.

A respeito do segundo ponto que havíamos estabelecido como discussão, Robinet (1974, p.320) faz uma análise primorosa sobre a questão das lacunas presentes na continuidade. Para ele, Bachelard entende que as lacunas (intervalos) afetam não só a matéria, mas a *psyché* e o espírito. Ele diz que no nível lacunoso do tempo se propaga uma liberdade dialética. Essa temporalidade lacunosa provoca uma rejeição de toda imediatividade, um adiamento do futuro, um reflexo do passado e uma intensificação do presente. Segundo o comentador, o princípio fundamental do tempo (descontinuidade) nos permite instalar uma rítmica sobre uma base metafísica anunciada por Bachelard em suas lições temporais da década de 30. Esta rítmica pode ser encontrada em algumas noções presentes em sua obra *O ensaio sobre o conhecimento aproximado*<sup>43</sup> que faz face à obra *Os dados imediatos da consciência*, de Bergson. Nela, Bachelard reclama a presença do intervalo na análise do sensível. Onde Bergson liberava a qualidade de toda medida espacial, Bachelard defendia que o espírito por meio de uma análise alternada dos dados construía o percurso teórico pelo qual ele se aproximava por sucessão da verdade. Para o estabelecimento de qualquer qualidade é preciso que se parta de uma

---

<sup>43</sup> Segundo Robinet (1974, p.320), essa discussão pode ser encontrada no terceiro capítulo de *Ensaio sobre o conhecimento aproximado*, intitulado *Ordem e qualidade*.

ordenação bem demarcada. E para que essa ordem seja engendrada é preciso que se percebam os seus intervalos. No continuísmo psíquico bergsoniano há uma abolição da ideia de ordenação por intervalos. Como vimos, segundo Bergson, “o palco psicológico nunca fica vazio”, o inconsciente não têm força para definir aquilo que nos é claro e o espaço lacunoso do ser animado por diversos “nadas” não passa de um falso problema da tradição metafísica herdado dos filósofos eleatas e efésios. Todavia, para Bachelard, a estrutura do consciente está necessariamente submetida a um princípio dialético que o coliga ao inconsciente, com aquilo que pode ser esquecido pelo ser, como categoricamente o é. O estabelecimento desse fluxo se dá então a partir de um arranjo dos intervalos mais conscientes com aqueles menos conscientes. Dito de outro modo: decidimos segundo a consciência de nossas condutas revitalizadas e aquelas adiadas de nosso ser. Esses intervalos podem ser aqueles intervalos compostos por lembranças, memórias ou mesmo traumas. Poderíamos retomar o que disse o próprio Bachelard para demarcar este aspecto lacunoso de nossa memória: em nossa vida, nunca temos as lembranças plenas de todas as nossas idades e dos acontecimentos que a permeiam ao longo dos anos. Acreditamos que há um dinamismo próprio no psicologismo bachelardiano que talvez ele tenha herdado dos estudos freudianos ou do próprio Janet, e isso inclui o conceito de memória. Tal dinamismo parece não existir na definição de memória bergsoniana, ela é simplesmente contato, exteriorização do mesmo, ou seja, distensão da vida do espírito sob a matéria a partir do que o *elã* já lhe preparou. Ela sempre configura esse plano intermediário e passivo no bergsonismo, falta-lhe, mais precisamente, liberdade<sup>44</sup> de manifestação. O espírito bergsoniano “segue pura e simplesmente o fio da experiência” mostrando-nos o sentido da continuidade que permeia tudo (BERGSON<sup>45</sup> apud ROBINET, 1974, p.324).

Avançando um pouco na discussão, agora podemos nos deter sobre a questão desta falta de liberdade na definição da noção de memória em Bergson. Gostaríamos de defender a ideia de que o pensador não conseguiu perceber o quanto um instante de novidade altera nossa memória. A memória não é um jarro que enchemos com água, onde cada molécula de hidrogênio e oxigênio não se diferenciam entre si. Na *psyché*, cada momento do tempo carrega seu valor único, seu valor de diferença. Isso só é

---

<sup>44</sup> Aqui, a noção de liberdade, em Bachelard, pode ser mais bem definida se estabelecêssemos sua devida conexão com as categorias de “pluralidade”, “aleatoriedade” e “incerteza”, exploradas em demasia em suas obras epistemológicas da década de 20 e 30. Interessante notarmos, também, que nestas categorias subjaz a própria ideia intervalos plenos intercalados por intervalos de ausência.

<sup>45</sup> BERGSON, H. *L'Evolution Créatrice*. Edition Centenaire, p.743.

possível porque há uma hierarquia de instantes em forma de lembranças, umas mais importantes, outras nem tanto. Não saberemos definir por quê certos sentimentos ou situações marcam nossa memória mais que outros, mas sabemos que há aí uma ordem de importância. Com isso, definimos que a memória é uma faculdade cujo conteúdo é assimétrico e irregular. O tempo é assim a força que a impacta através da novidade, pois a descontinuidade do instante permite que a vida não seja uma repetição, apesar da repetição estar circunscrita a nosso ser através dos ritmos de nossas decisões, condutas, pensamentos, sentimentos, etc. Temos a impressão de que a construção da vida do espírito, para Bachelard, só é possível se entregarmos-nos ao “acaso” que promove o “desligamento [do eu] material”, fazendo com que não nos determinemos mais “por uma coisa, nem mesmo por um pensamento, mas, finalmente, pela forma de um pensamento [...]”, com isso, “[...] a vida espiritual se tornará estética pura”, ou seja, pura criação, eis a periodicidade latente em cada ser humano (BACHELARD, 1994, p.94). O interessante é percebemos que a *memória*, para Bachelard, por fim, torna-se nada mais nada menos que *espera*, pois ela abre o ser para a possibilidade de construção de seu devir incontinuo. É por esse motivo que a força do futuro incerto que nos atrai sempre é maior que a força do passado nos acomoda frente às possibilidades do devir.

### *3.1.4 Memória e espera como possibilidade*

Uma breve discussão sobre a ideia de espera e suas implicações sobre o tempo poderia nos ajudar nessa discussão sobre a memória depois de já termos percorrido no campo da filosofia a definição oferecida tanto pelo pensamento bergsoniano, quanto pela reflexão bachelardiana, ou seja, memória como continuidade de estados de consciência e memória como espera, provocada pela descontinuidade iminente do instante de novidade, respectivamente. No livro de Blanchot, *L'attente l'oubli* (1962), as noções de memória e de espera compõem esta narrativa e estabelecem uma conexão profunda com a noção defendida por Bachelard de descontinuidade do tempo e, conseqüentemente, de memória. Partimos da tese de que podemos usufruir da metáfora poética, tal qual Bergson sempre valorizou, para extrair do texto literário de Blanchot as ressonâncias que reafirmam as teses bachelardianas sobre o tempo e a memória, aproveitando o que uma liberdade poética pode nos oferecer para além de qualquer descritivismo filosófico.

No escrito de Blanchot uma questão fundamental incita resposta, esse é o ponto arquimediano de sua obra e configura o ponto de encontro com as teses bachelardianas de que tratamos: onde começa o esquecimento e onde termina a memória? (BANCHOT, p.36-39). Parece-nos, que a história ali narrada se desenvolve a partir da busca por uma resposta a essa pergunta. A narrativa de Banchot deixa de usufruir dos atributos estruturais e vantajosos de uma narrativa comum quando deixa de fixar, enquanto texto narrado e escrito, qualquer espécie de memória no decorrer de suas páginas, tanto que seus personagens, um homem e uma mulher, sem terem suas identidades reveladas em momento algum do texto, encerrados em um quarto pequeno, anônimos, laçam-se em uma busca “inútil” e “inefcaz” de rememoração de suas ações sem que determinadas circunstâncias sejam esclarecidas, pois não há nunca um fio condutor. Isso implica em um processo de remissão a qualquer tipo de memória que só se intensifica ao longo da narrativa, sendo impossível revisitar as páginas anteriores para encontrar qualquer indício de certeza do perfil e de conduta daqueles personagens. Diante de uma impossibilidade de comunicação entre os próprios personagens, de uma mulher que se recusa a falar o que lembra, ou melhor, que é induzida pelo esquecimento a não ter o que dizer e de um homem que quer compreender algo do que se espera ser dito por parte dessa mulher, às vezes, até dele próprio, o texto passa a transitar e a se desenvolver sob a “ausência”, sob uma espera angustiante e cortante de uma revelação por parte da mulher que nunca chega a ser secretamente confiada ao homem, ou no mínimo, depois que é lembrada parcialmente, antes que seja integralmente revelada e eternizada pela escrita, é esquecida. O homem tenta ouvir e registrar as palavras fielmente ditas por essa mulher, mas tal empreendimento se torna um fracasso, pois em determinado ponto fica-lhe claro que para que sua audição seja privilegiada e conclusiva ele deve ouvi-la de outra forma. A “atenção”, portanto, é sempre exigida dos personagens e de nós leitores. O homem acredita que deve encaminhar seu pensamento e escuta em direção ao esquecimento a fim de acessar o outro: a atração metafísica entre os dois é inevitável. Quase que como uma transferência terapêutica de livre associação e de escuta psicanalítica a atenção e a conversa entre os dois personagens se encaminham para uma resolução diante da incompletude e dos saltos bruscos de seções e falas presentes no texto. Na verdade, ele gostaria de conduzir a mulher até o lugar de sua memória, ou antes, fazer a memória “lembrar-se” nela. Mas o esquecimento é aquilo que já está dado, sem que necessariamente possa e deva ser escrito, ele jaz circunscrito por baixo das letras, das definições, dos conceitos e da lembrança plena. Vejamos o que

Blanchot (2006, p.110) escreve: “<Je vous verrai mieux quand nous aurons oublié de parler> [...] <C’est vrai, vous parles comme par oubli; parlant, oubliant de parler> - <La parole est donnée à l’oubli>”. Na espera, o esquecimento é reflexo de uma atenção sinuosa que se desviou do curso das coisas. Entre as palavras e a escuta resta o silêncio: fermata, vazio à terceira potência. A expectativa da espera é reduzida a nada mais que instantes quebrantados de sua unidade de duração, livremente associados, instantes que exigem digressões e que a tudo aguardam, neles não há perspectiva de nenhum futuro, eles não se concatenam logicamente, não registram nenhum hábito:

<Attendre, seulement attendre. L’attente étrangère, égale en tous ses moments, comme l’espace en tous ses points, pareille à l’espace, exerçant la même pression continue, ne l’exerçant pas l’attente solitaire, attente de nous sans nous, nous forçant à attendre hors de notre propre attente, ne nous laissant plus rien à attendre. D’abord le côté à côté d’instantes s’ignorant, se touchant et sans rapport> (BLANCHOT, 2006, p.24).

Aqui, o tema do instante descontínuo, presente na filosofia de Bachelard, poderia facilmente conectar-se com o sentido mesmo que Blanchot explora em seu texto ao ligar o conceito capital do tempo à ideia da espera e de esquecimento, esse é o ponto de encontro que podemos estabelecer entre os dois autores. Blanchot (2006, p.39) diz: “A espera começa quando não há mais nada a esperar, nem mesmo o fim da espera. [...] A espera não espera nada”. O instante descontínuo suspenso entre dois “nadas” é o ponto de contato entre a espera “pobre, estéril e vazia” e uma espera sempre mais “rica e atenta” (BLANCHOT, 2006, p.39). Quando, no texto, o homem espera que a mulher fale e a mulher esquece o que lembra esquecendo, é pelo instante que esse contato transcendente é realizado entre os dois, ou seja, no vértice da espera com o esquecimento; sem o instante, nada poderia jamais realizar-se ou suspender-se igualmente e ao absoluto; assim, a “espera é o instante sempre sem instante” (BLANCHOT, 2006, p.51). A esse respeito, diz Bachelard (1994, p.49):

Parece que a espera faz o vazio em nós, que prepara a retomada do ser, que ajuda a compreender o destino; numa palavra, a espera fabrica localizações temporais para receber recordações. Quando o acontecimento claramente esperado sobrevém - novo paradoxo -, ele nos aparece como uma clara novidade. Nada se passa como havia sido previsto; o acontecimento vem assim ao mesmo tempo satisfazer e frustrar nossa espera, justificar a continuidade da localização racional vazia e impor a descontinuidade das recordações empíricas. Todos os que sabem desfrutar de uma espera, mesmo ansiosa, reconhecerão com que arte ela urde o pitoresco, o poético, o dramático. [...]. É adiando as ações medíocres, obstinando-nos em prever o imprevisível, que nos preparamos para ser ricamente contraditos pela felicidade. Contradizendo-nos, o acontecimento se fixa em nosso ser. A assimilação dialética é a própria base da fixação de nossas recordações. Não há memória acidental sem um drama inicial, sem uma surpresa dos contrários.

E antes que por um estado de continuidade pressuposta entre os personagens de Blanchot possam estabelecer uma espécie de memória comum (ou mesmo, uma memória histórica dos acontecimentos e fatos de suas vidas que se entrecruzaram), lhes é apresentado por força maior da existência o limite da lembrança e a impotência de suas decisões “continuadas” como memória de um *elã*; frente ao instante, que impõe o esquecimento, como fator disjuntivo do espírito com a vida, o tempo jorra: “<Oui, quand j’oublie, je me sens déjà proche de vous>” (BLANCHOT, 2006, p.52). Através do esquecimento temos chance de re-começar: “Renascendo, acentuamos a vida” (BACHELARD, 2010, p.75). Quando espero não possuo memória, a não ser essa do instante que em si já não carrega a estabilidade do que foi. No instante, nosso ser ganha potência, esperança. Nele, o ser atinge “sua referência autosincrônica, o centro de si mesmo, sem vida periférica”, graças a recordações bem trabalhadas e *compostas* em eixos intelectuais (BACHELARD, 1986, p.185). Como diz Bachelard (1994, p.51): “[...] a recordação é uma coisa difícil, não é uma coisa dada. [...] Parece-nos que uma psicologia mais completa deveria sublinhar as condições racionais ou ocasionais do retorno ao passado”.

## **3.2 Hábito, progresso e a descontinuidade vital**

### *3.2.1 A história descontínua e o não-substancialismo do ser*

Em *A intuição do instante* a tão visada reelaboração filosófica do problema do tempo (continuidade x descontinuidade) encontra morada nas teses roupnelianas que redefinem a noção de história e seu progresso encabeçado por hábitos que não se encontram apoiados em um passado postulado, e ainda assim, explicam o vetor da história e a permanência do ser em seu decurso. Roupnel acredita que uma duração constituída por instantes ligados entre si não se agrupam segundo um princípio substancialista do tempo, ou seja, por um princípio continuísta que atribui à realidade imediata um movimento estável e por sucessões evolutivas. Roupnel crê, na verdade, que há uma solidariedade indireta e descontínua manifesta no devir. Através da intuição de instantes isolados, uma metafísica do hábito explicaria a permanência do ser e seu progresso histórico apesar da descontinuidade de seus momentos. Tal perspectiva colocaria a tese bergsoniana de um *elã vital* contínuo na berlinda.

Assim, ao nos localizarmos no centro da problemática da memória e do hábito, naturalmente, seria aceitável decretarmos que no mínimo um não-bergsonismo por parte de Bachelard se torna plausível ao recolocar o problema metafísico capital do tempo partindo da seguinte questão: Quais impactos seriam gerados por uma acepção descontínua do tempo na noção de história e devir do ser? A escolha das teses de um historiador, como Roupnel, por parte de Bachelard, parece encaminhar uma resposta inicial a esse questionamento. Para Roupnel, não há no conteúdo do ser, ou seja, em sua substância em forma de *germen* “um patrimônio reunido dos hábitos” que o realizarão (BACHELARD, 2010, p.77). Primeiramente, a história deve ser entendida aqui não como um acontecimento linear cujos hábitos inscritos no *elã* são exteriorizados na matéria. A história que é sempre a história de um ser, ou a história feita por ele, só pode realizar-se por hábitos mais fundamentais que persistem como “valor racional, somente como um conjunto de solicitações em direção ao progresso” (BACHELARD, 2010, p.77). Na relação da vida com a história é a esse não-substancialismo roupneliano que nosso pensador recorre para explicar a existência de uma memória sem passado, assim como, uma história descontínua do ser que progride por saltos e recomeços. Para Bachelard (2010, p.83), se há uma duração real, ela é “uma duração uniformemente variada, uma duração progressiva”. No fundo, é de uma filosofia da vida pensada na esteira de uma teoria da história descontínua que, para Bachelard (2010, p.77), *Siloë* parece configurar: “a confissão da inutilidade da história em si”. Além do que, a tese encontrada em *A dialética da duração*, a respeito do “choque do espírito com a vida”, devém da ontologia e metafísica temporal negativa que Bachelard parece reconhecer quatro anos antes na obra do próprio Roupnel: “[...] Leibniz negava a solidariedade direta e ativa dos seres distribuídos no espaço. [...]. Encontra-se em *Siloë* uma negação suplementar, a da solidariedade direta do ser presente com o ser passado” (BACHELARD, 2010, p.58).<sup>46</sup> A própria ideia de história como “somatória de fatos” parece sucumbir junto a uma espécie de memória universal.

Há decerto forças históricas que podem reviver, mas para isso elas devem receber a síntese do instante, assumir o “vigor dos atalhos” – nós mesmos diríamos: “a dinâmica dos ritmos. Naturalmente, Roupnel não separa a filosofia da história e a filosofia da vida. E também aqui o presente domina tudo (BACHELARD, 2010, p.77).

Com relação ao que foi dito sobre a obra de Blanchot, no tópico anterior, poderíamos recorrer ao modo como ele deixa subentendida sua visão de como se “faz”

<sup>46</sup> A título de exposição, Barreau (1974, p.351) diz que realmente “Bachelard retorna à Leibniz, mas para defender um otimismo mais racional e mais espiritual que aquele da *Teodiceia*”.

história, similar às expectativas filosóficas roupnelianas sobre o devir do ser. Relembramos que Blanchot constrói sua narrativa justamente sobre a ausência de memória, fazendo da história da vida daqueles personagens uma estória sem continuidade histórica, ou seja, uma história avessa à história entendida como “somatória de fatos”. O que confere movimento à obra de Blanchot e ao mesmo tempo permite o não abandono de sua leitura é esta atração pela novidade (espanto) que faz da vida um *eterno recomeço* circunscrito à própria essência da vontade. Este caráter de incerteza do instante, dado ao acaso, prestes a recomeçar, é o maior atributo da vontade. É o desejo pelo progresso (tema bastante abordado em *A intuição do instante*) - progresso que ocorre talvez em vias de construção de um futuro imprevisível entre os personagens - que o homem e a mulher da estória de Blanchot vivem a novidade do instante de espera e a expectativa inconsciente de construção do devir. Ali, uma disposição fundamental se renova. Suas vidas, frente à novidade do instante esperado, não carregam mais nenhuma memória de seus respectivos passados, resta a eles apenas a expectativa de criação de um futuro e a vontade em formá-lo. Diante dessa expectativa “um destino tão longo, prova que, ao retornar eternamente às fontes do ser, encontramos a coragem do vôo renovada” (BACHELARD, 2010, p.75).

Podemos agora dizer com toda certeza que Bachelard encontrou em Roupnel “as grandes vias filosóficas profundas” (BACHELARD, 2010, p.58). A partir das teses roupnelianas do hábito o ser serve de suporte ao devir sem que o passado se inscreva continuamente na matéria. Em essência, é ao não-substancialismo roupneliano que Bachelard deve seu não-bergsonismo. Bachelard toma cuidado para justamente não cair em um substancialismo circunscrito à realidade em forma de um materialismo realista. O presente não tem substância, ele é instante sem memória. O passado oferece lembrança porque a razão resgata suas datas e ordena ensinamentos. Bachelard (2010, p.52) define isso do seguinte modo:

Entre os dois nadas, ontem e amanhã, não há simetria. O futuro não passa de um prelúdio, de uma frase musical que avança e é ensaiada. Uma única frase. O Mundo só se prolonga por uma curtíssima preparação. Na sinfonia que se cria, o futuro só é assegurado por alguns poucos compassos. Humanamente, a dissimetria do passado e do futuro é radical. Em nós o passado é uma voz que encontrou eco. Damos assim a força ao que já não passa de uma forma, ou melhor, damos uma forma única à pluralidade de formas. Por essa síntese, o passado assume então o peso da realidade. Porém o futuro, por tenso que seja nosso desejo, é uma perspectiva sem profundidade. Não tem verdadeiramente nenhum vínculo sólido com o real. Daí dizermos que ele está no seio de Deus.

Um hábito desubstancializado vem explicar a solidariedade entre tempo e espaço que forjam o tecido da própria história. O indivíduo não deve mais ser entendido como somatório de fatos, como defendem os historiados que fazem da história uma colagem dos fatos sociais, mas uma somatória de ritmos. O passado que se encontra com o presente material não existe a não ser como verdade do ser, como ecos de nossa vontade, enquanto ideias que visam um progresso. Tais ideias são lacunosas e admitem a descontinuidade.

Mas esse passado não passa de um hábito presente, e esse estado presente do passado é ainda uma metáfora. Com efeito, para nós o hábito não está escrito na matéria, num espaço. Só pode tratar-se de um hábito todo sonoro que permanece, queremos crer, essencialmente relativo. O hábito que, para nós, é pensamento, é demasiado aéreo para ser registrado, demasiado imaterial para dormir na matéria (BACHELARD, 2010, p.52).

Portanto, define-se: a história entendida como totalidade de fatos se opõe a história descontínua ensejada por Roupnel. O fragmento mínimo do tempo, o instante, é o elemento metafísico primordial do progresso que por meio de hábitos pessoais transformados em ritmos de pensamento compõem a unidade da duração por conta da força transformadora de uma novidade. A duração, nesse contexto, é o fio contínuo da história, todavia, sua trama é descontínua, assim como o progresso do ser. O justo ponto de junção entre história e tempo se dá neste vértice da novidade trazida pelo instante que, como fragmento mínimo do tempo, sempre presente, se dilui na substância real da vida como *recomeço*, ou melhor, como vontade de *recomeço*, constituindo o único hábito fundamental e absoluto do ser. Daí, Bachelard dizer, logo na introdução de *A intuição do instante*, que Roupnel é um historiador que se nega a ser filósofo. Em sua meditação sempre solitária, entregue às fontes do ser, sua intuição original do instante como única realidade metafísica experienciável do tempo, primordialmente, configuraria o *decliv*<sup>47</sup> que dá movimento à história do ser ou do mundo em vias de progresso. Dito de outra maneira: só há evolução, melhoramento, se algo do ser deixa de existir para dar lugar a um ser reformado pelo instante que desencadeia algo, que permite a diferença. O instante, então, oferece a carga de novidade a uma razão histórica. Igualmente, o filósofo que queira fugir das filosofias fáceis e de suas garantias, assim como fugiu Roupnel, na visão de Bachelard, deve buscar transformar

---

<sup>47</sup> Na tradução brasileira de *A dialética da duração* esse termo é traduzido por encadeamento, essa não nos parece uma tradução adequada. Esse termo é usado no mesmo texto para explicitar o sentido de um princípio causal de impulsão não permanente, pois ele se encerra necessariamente no término de um instante ou em algum momento do tempo. Em português essa palavra não precisaria ser traduzida. Ela já expressa, por exemplo, o ato desengatilhar, disparar, desengatar, etc.

essa intuição original e todo seu interesse metafísico em um convite de regresso “ao misterioso refúgio de sua personalidade”. (BACHELARD, 2010, p.14). Eis a lição metafísica mais preciosa presente em *Siloë*: uma lição de solidão, que ao cruzar com o tempo encontra nele também o seu abrigo metafísico e a chave que dá acesso ao quarto secreto de nosso espírito, ou seja, o retorno a uma intimidade do ser, à sua morada<sup>48</sup>, à coragem de recomeço que engendra a nossa própria história.

### 3.2.2 O hábito e a novidade trazida pelo instante

Mas como se constitui um hábito descontínuo? Como nosso ser ideal constrói o progresso por discontinuidades? Essas parecem ser perguntas importantes em nossa discussão sobre a vida. Para entendermos o progresso do ser no tempo idealizado devemos buscar estabelecer como um hábito que carrega a solidariedade de determinados ritmos instantâneos afeta o devir quando somado a um instante de novidade e permanece sendo algo do que foi, mas delegando ao futuro uma melhoria recém-conquistada. A esse respeito, no segundo capítulo de *A intuição do instante*, Bachelard (2010, p.59) declara:

Nosso problema será então mostrar, em primeiro lugar, que o hábito ainda é concebível, mesmo quando o separarmos de seu apoio em um passado postulado, de forma gratuita e errônea, como diretamente eficaz. Em seguida teremos de mostrar que esse hábito, definido agora na intuição dos instantes isolados, explica ao mesmo tempo a permanência do ser e seu progresso.

Bachelard defende que não é simplesmente o fio contínuo pelo qual corre a duração que liga os instantes que se solidarizam entre si. Tal solidariedade não é direta e nem imediata. Não há uma harmonia pré-estabelecida que “escorrega” pelo tecido temporal, antes, é a hábitos fundamentais que devemos confiar um princípio absoluto que liga cada momento descontínuo do tempo. Daí a importância de se pensar uma metafísica do hábito. O problema de se acreditar em uma harmonia pré-estabelecida, como alguns realistas fizeram, é que o hábito é tido por eles como um mecanismo colocado à disposição do ser através de nossos esforços antigos, por isso, se diz, comumente, que ele está inscrito na própria matéria. Para Bachelard (2010, p.60), uma inscrição depositária dos hábitos antigos em nosso cérebro e que se distende sobre a matéria não explica absolutamente nada. É a partir dessa crença que ele formula sua

---

<sup>48</sup> Não gratuitamente podemos perceber que tal tese retorna anos depois em *A poética do espaço* para tratar da intimidade por meio dos espaços poéticos. Essa questão é fundamental, pois diz respeito à existência humana e à topografia de nossa intimidade no mundo.

metafísica do hábito amparada pelos estudos de Samuel Butler, em *Hábito e Vida*, e em *Siloë*, de Roupnel.<sup>49</sup>

De início, assim como Roupnel havia denominado em *Siloë*, Bachelard chama essa função primordial vital de durar através de hábitos descontínuos de *germen*. Nota-se que Bergson utiliza o mesmo termo várias vezes em seu pensamento vitalista indicando a função vital do ser de durar, mas eis que surge um grande problema que provoca a disjunção entre o anti-substancialismo bachelardiano e o vitalismo bergsoniano: como pode um conteúdo pertencer àquilo que é continente? Interrogado de outra forma: como pode uma substância conservar ao mesmo tempo no ser o devir? Para os partidários da duração contínua as ações instituem um prolongamento daquilo que já se encontra no *germen*. A ação, em potência, sempre se encontra em estado de torpor no *elã*. As ações realizadas passam a pertencer então a uma continuidade linear inscrita na própria matéria, sustentando-se com o auxílio de uma inteligência demarcadora. Assim, o hábito, porque dura, não perde nunca seu conteúdo. Já os adeptos da definição de hábito entendida junto à noção de descontinuidade temporal acreditam que é a novidade dos instantes que “confere ao hábito sua flexibilidade e sua eficácia” (BACHELARD, 2010, p.62). Quando um hábito é desencatilhado em um instante, ou seja, no momento do acontecimento de seu ataque, a novidade vem marcar a memória através de uma persistência do ser que se forma superando a si próprio. Bachelard explica muito bem o que é esta força de novidade do instante que dinamiza a vida por meio da seguinte metáfora do violino: é no momento do ataque do arco na corda que a energia sonora é reproduzida e mantida, o mesmo acontece no núcleo formador de uma experiência habitual, pois nossa aptidão, nossa vontade de superação, “só pode usar a energia se esta se sucede segundo um ritmo particular”, segundo o ritmo da novidade constante (BACHELARD, 2010, p.62).

Segundo Bachelard (2010, p.62), a memória de uma ação é afetada por duas forças a princípio opostas: a novidade e a rotina. A assimilação rotineira de uma novidade faz com que aos poucos eliminemos hábitos subalternos entregues ao esquecimento, sem dúvida, menos ricos, para logo a seguir nos voltarmos a hábitos intelectuais mais ativos. Se tivemos algum dia uma aptidão para algo, nosso

---

<sup>49</sup> O texto *De l'habitude* (1836) de Ravaisson seria muito importante se quiséssemos aprofundar nossa análise sobre o conceito de hábito, contudo, não quisemos explorar muito uma reflexão deste conceito por esta via de estudo, pois Bachelard pouco se referiu a este autor em seus trabalhos, o que tem haver certamente com o anti-materialismo de Ravaisson, ele optou muito mais pelo texto de Butler, como veremos.

conhecimento só pôde cada vez mais ser aperfeiçoado e ativo se soubermos hierarquizar nossos hábitos regidos segundo ritmos instantâneos, ritmos de novidades. Como diz Bachelard (2010, p.63): “uma aptidão só continua sendo aptidão se se esforça para se ultrapassar, se é um progresso”. O principal argumento da crítica bachelardiana ao realismo biológico é que o hábito que está pronto, em forma de uma substância contínua, não inclui a força e o impacto da novidade trazida pelo instante, por isso é uma teoria linear demais, ela não inclui ao acontecimento da própria vida aquilo que primeiramente lhe dá movimento e lhe impõe um progresso, ou seja, a descontinuidade entre o novo e o rotineiro. Para os realistas, o hábito não incita nunca um esforço de ultrapassamento de nossas próprias aptidões por meio de quebras como para os descontinuístas que reconhecem existir na carga de cada novidade todo um potencial de evolução. Assim, chegamos a uma definição precisa do que é o hábito, segundo a acepção bachelardiana: é a familiaridade ao que nos prestamos a fazer em vias de uma realização plena devido à carga de novidade assimilada, trazida pelo instante descontínuo em forma de síntese entre o rotineiro e os novos elementos dados ao nosso saber. Como diz Bachelard (2010, p.63): “o ser se oferece à vida, em sua embriaguez de novidade, [...]”. Esta síntese da rotina e da novidade instantânea nos permite desenvolver uma espécie de “inconsciência perfeita” de um saber recém-adquirido (BACHELARD, 2010, p.66). Algo, em nosso saber, se soma ao que contraímos antes, porém, há traços aí de uma novidade engendrada pelo ritmo superior de nosso espírito, uma novidade pensada, admitida, pois nada é gratuito, nada está dado e por nenhum motivo um impulso poderia simplesmente se desdobrar em continuamente.

Para oferecermos um exemplo desta síntese entre a rotina e a novidade, um músico, segundo Butler (1922, p.149), ao tocar grandes frases musicais sem esquecer nenhuma nota, mesmo que sua atenção não esteja voltada totalmente para a sua execução, ainda assim, apresenta uma *performance* tão profundamente introjetada aos dados de sua memória habitual que ele “esquece” o que está tocando ainda que continue a fazê-lo. Tal conscientização passa pela prática habitual de tornar cada detalhe musical um saber indelével, cada novidade dada no instante de construção deste conhecimento é gravada em sua *psyché*. Através de uma leitura lenta e concentrada de cada seção, onde as frases musicais se tornam cada vez mais orgânicas, permitindo a integralidade da obra, o pianista registra as informações não apenas porque reelabora suas impressões rotineiras, mas porque adere e incorpora as suas impressões profundas sentidas uma única vez, a cada instante, a seu saber antigo. Assim, instantes de experiências somam-

se a outros instantes de experiências. Por vezes, diz Butler (1922, p.50), “diríamos que ele sabe tão bem cada parte por saber que ele sabe [e não necessariamente lembrando os elementos musicais, como quando estuda], que as únicas passagens que ele tem consciência de saber são aquelas que ele não sabe tão bem”. Isso significa dizer que a passagem musical repetida rotineiramente através do esforço de manter hábitos antigos tornara a execução de determinada seção musical cada vez mais inconsciente à medida que ficava mais clara para o espírito, por isso, apenas as notas que o pianista não sabe muito bem são lembradas, pois estas não podem ser tocadas de um só golpe, a um só fôlego (BUTLER, 1922, p.19). A precisão do músico, para Butler, passa a configurar o exemplo de uma memória inconsciente, ou seja, uma memória que ordena instantes a partir de esforços intelectivos. No fim de uma obra executada em cinco minutos, por exemplo, o músico tem somente a memória de uma passagem, por vezes, só a passagem final, o instante do término, no entanto, o hábito regulado por essa memória que se tornou inconsciente e que permitiu tal execução *a priori* foi ensejado segundo um ritmo de pensamento do espírito. Apesar de “produzir quatro a cinco mil notas no espaço de quatro minutos”, fora o acréscimo controlado “dos silêncios, das notas acentuadas, os sinais de expressão, as variações do tempo, etc [...]”, o músico consegue dar unidade e organicidade à sua execução (BUTLER, 1922, p.25). Quanto mais somamos avanços a uma arte ou a um saber, “menos teremos consciência deste saber”, pois o hábito, síntese da rotina e da novidade, nos leva à inconsciência de nossa execução que beira a perfeição ou a inteligibilidade natural quando esta é atual de nosso espírito (BUTLER, 1922, p.25). Por fim, falamos de uma memória da intimidade, como esta do músico em relação às nuances sonoras. Esta intimidade com o que nos propomos executar definirá em que nível de evolução se encontra o progresso do ser através de hábitos ritmicamente estabelecidos:

O saber e o querer conscientes vem da atenção; a atenção da hesitação; a hesitação da dúvida; a dúvida da incerteza; a incerteza da ignorância; de sorte que o único fato de saber e querer conscientemente implica a presença em nós de um sentimento mais ou menos forte de novidade e dúvida (BUTLER, 1922, p.31).

Em uma metafísica da vida, reelaborada por Bachelard, junto à sua tese sobre o hábito descontínuo e rítmico, a possibilidade de nossa regulação temporal deve ser entendida como alargamento formal do espírito que “está *exscrito* no ser” em forma de um melhoramento de nossas aptidões. Por esse viés, talvez, pudéssemos sustentar a proposta de uma filosofia devotada ao estudo, ao labor da leitura, etc, como esta de

Bachelard. Mas não queremos nos desviar demais do diálogo que nos interessa. Se há um *germen* da vida, diferente do *germen* bergsoniano em continuidade, alojado no *elã*, ele é o *germen* do recomeço, mas o recomeço circunscrito à “exuberância do início” do instante: “o *germen* é o início do hábito de viver” (BACHELARD, 2010, p.64). O progresso é possível porque o ser dura pelo hábito de ter que se reiniciar sempre, indo contra a corrente da vida comum que é sempre inabitual, e é “pelo ritmo que se compreenderá melhor essa descontinuidade” (BACHELARD, p.66). O ser em sua complexidade se reencontra na medida em que dura a partir de instantes sem duração, encontros simultaneamente marcados em termos relativamente superpostos. Mas o hábito também é continuidade quando constitui um aprimoramento sem perder o conteúdo que conquistamos, assim como é descontinuidade quando é reordenado segundo o progresso de nossas aptidões. Nas somas de qualidades e de seu devir, o ser pertence “a uma harmonia de ritmos temporais”, ele “continua pelo hábito, assim como o tempo dura pela densidade regular dos instantes sem duração” (BACHELARD, 2010, p.66). Os ritmos, portanto, constituem os diversos hábitos que já por serem repetições inéditas e simultâneas, em vias de recomeço eterno, transpõem os vazios temporais existentes entre os instantes menos “ricos” e os instantes “ineficazes”, erigindo o ser que atua no tempo a partir de ritmos “eficazes” em função de seu sucesso, eis como o tecido da história é costurado, literalmente.

O indivíduo é a expressão não de uma causa constante, mas de uma justaposição de lembranças incessantes fixadas pela matéria e cuja ligação não passa, ela própria, de um hábito que sobrepõe a todos os demais. O ser já não é um estranho lugar de lembranças; e quase se poderia dizer que a permanência de que ele se acredita dotado nada mais é que a expressão do hábito de si mesmo (ROUPNEL apud BACHELARD, 2010, p.66).

Se pensarmos na repercussão destas teses no bergsonismo, tanto as de Bachelard, quanto as de Roupnel, a duração não passa de um sentimento do durável cuja própria essência constitui-se de hábitos ritmicamente organizados descontinuamente, qualquer definição de unidade e identidade que tente apresentar a síntese do tempo com a vida esmoreceria frente à força esmagadora da novidade do instante. Como diz Bachelard (2010, p.66): “A coerência do ser [...] é toda harmônica e aérea. É frágil e livre como uma sinfonia”.

No fundo, o indivíduo já não é mais que uma soma de acidentes – mas, além disso, essa soma é ela própria acidental. Da mesma maneira, ela é afetada pelo fato de a riqueza dos hábitos não ter sido regida com suficiente atenção. A identidade global é feita, então, de repetições desnecessárias mais ou menos exatas, de reflexos mais ou menos detalhadas. [...]. A vida, então, conduz nossa imagem de espelhos em espelhos; somos, assim, reflexos de reflexos, e nossa coragem é feita da lembrança de nossa decisão. Mas, por

mais firmes que sejamos, jamais nos conservamos inteiros, porque nunca fomos conscientes de todo o nosso ser (BACHELARD, 2010, p.68).

Nota-se, a partir desta citação, que Bachelard defende uma interpretação cada vez menos substancialista da vida e do próprio indivíduo cuja unidade é alcançada antes por um esforço universalizador que por uma consciência dispersa. A interpretação da vida estabelecida pelo continuísmo bergsoniano se chocaria com esta interpretação rítmica dos hábitos cada vez menos “conscientes” do indivíduo encontrada em Bachelard. A continuidade faria da própria vida uma existência cada vez menos criativa e refletida, pois é a descontinuidade do instante que traz a novidade que transforma a identidade e a unidade plural do espírito. Que fique claro: unidade e identidade não fixadas, pois estão sempre por fazer-se, pois um “hábito particular é um ritmo sustentado, no qual todos os atos se repetem igualmente com bastante exatidão seu valor de novidade, mas sem jamais perder esse caráter dominante de ser uma novidade” (BACHELARD, 2010, p.66).

No fim das contas, é através do pensamento que podemos “julgar” aqueles ritmos que devem constituir um hábito e aquelas que constituem obstáculos a nosso ser. O pensamento é o verdadeiro ato de choque do espírito com a vida: “O pensamento que conduz o ser”, diz Bachelard (2010, p.69). Ele propicia a quebra com um realismo que se acomoda diante das garantias de um *elã vital*, por esse motivo devemos sempre “utilizar um número frequente de instantes que o Tempo oferece”. Se há hábitos dominantes, o indivíduo entendido como somatórios de vários ritmos progride porque não é a exteriorização de um *eu* substancial que garante o sucesso de sua vida concreta, mas porque o ser se aproxima cada vez mais de um pensamento regulador e, ademais, tende a um fim, necessita de uma criação inédita disponibilizada pela novidade do instante presente que sustenta seu futuro. Para Bachelard (2010, p.69), é pelo pensamento que os seres transmitem uns aos outros seus ensinamentos, suas heranças. Contra a tese de um substancialismo bergsoniano, presente em *A evolução criadora*, Bachelard evoca um finalismo de outra ordem que não aquele biológico que o próprio Bergson critica em seu escrito. Bachelard inclusive assumiu que o vislumbrava na obra de Roupnel. Esta explicação finalista bachelardiana da vida e as condições de seu acontecimento no tempo confere ao instante a verdadeira realidade temporal, e não à multiplicidade dos vários instantes condicionados ao durável, como no bergsonismo, preparada por um *eu* substancial. Bachelard (2010, p.70) diz: “[...] é o grupo dos

instantes que forma, para nós, o ritmo temporal”. Tal finalismo<sup>50</sup> bachelardiano (que gostamos de pensar que seja probabilístico ou perspectivístico) submete o tempo sempre a uma construção, a um projeto do ser, a um projeto de futuro sempre aberto. Por este motivo um racionalismo é tão importante no pensamento bachelardiano, pois ele sempre tende a uma meta, a uma ordenação, ele se tonifica porque existe para gerar sustentação da realidade. Ele se aplica, sobretudo, a uma filosofia que deve pensar a vida, e já por pensar a vida pensa o tempo. Neste ponto, podemos retomar aquilo que havíamos afirmado anteriormente no segundo capítulo de nossa dissertação. Tínhamos considerado que nestas obras sobre o tempo é que encontramos o espírito metafísico bachelardiano. Nossa hipótese: é através destas obras temporais que coligam o espírito à razão que o tema metafísico da vida pôde ser apresentado em sua filosofia e, ademais, é por meio desta reflexão propedêutica a qualquer filosofia que Bachelard ensaia sua própria interpretação da existência:

É dirigindo nossa consciência para um projeto mais ou menos racional que encontraremos efetivamente a coerência temporal fundamental que corresponde, para nós, ao simples hábito de ser. [...] Do mesmo modo, é porque o hábito constitui uma perspectiva de atos que propomos objetivos e fins ao nosso futuro. Esse convite do hábito a perseguir o ritmo de atos bem ordenados é, no fundo, uma obrigação de natureza racional e estética (BACHELARD, 2010, p.71).

---

<sup>50</sup> Com este conceito aplicado ao pensamento bachelardiano um bergsonianista diria que aí reside um verdadeiro problema, ele diria que as teses presentes em *A evolução criadora*, em face da crítica de Bergson ao mecanicismo biológico regido por uma inteligência empírica universalizadora, desarticulariam a reflexão bachelardiana que se resumiria a um finalismo biológico, onde o “universo em seu conjunto é a realização de um plano” (BERGSON, 2005, p.45). Primeiramente, devemos dizer que Bergson reconheceu tal finalismo na doutrina filosófica de Leibniz quando este postulou que os seres não fazem mais que realizar um programa já traçado. Contudo, essa crítica é insuficiente se aplicada ao pensamento bachelardiano, não se trata aí de um finalismo do tipo leibniziano, precisaríamos diferenciar, primeiramente, um finalismo metafísico, como este, por exemplo, de um finalismo biológico, criticado por Bergson. Temos que ressaltar também que mesmo um finalismo externalista clássico constitui um problema para Bergson (finalismo radical), ainda assim, ele admite que tal finalismo em parte será aproveitado em seu livro. Contudo, se há uma finalidade na vida, ela “deve abarcar a vida inteira em um único e indivisível abraço”, ou seja, pressupõe-se que a vida se dá em continuidade, atravessando a matéria com um fim: a criação (BERGSON, 2005, p.49). Em relação à grande dúvida levantada, nos interessa dizer que o finalismo bachelardiano admite o desvio e a incerteza dos dados de uma matéria analisável, o que não seria aceito de forma alguma nem pelo mecanicismo clássico e nem pelo finalismo internalista bergsonianista. Ademais, mesmo que circunscrevendo a vida a uma ciência mecanicista, ainda assim, estaríamos buscando respostas exclusivamente no campo da biologia. O finalismo bachelardiano está fundado sobre o hábito fundamental da vida que, segundo ele, é o hábito de recomeçar o ser incessantemente completado por uma dialética de conhecimentos que permitem que ele sempre retorne à sua intimidade. Se trata, antes de tudo, de uma tese metafísica da vida. Por esse motivo, o finalismo bachelardiano não está dado por um programa como no pensamento leibniziano, segundo a análise bergsonianista. Não podemos dizer também que sua metafísica se submete, sobretudo, a um fisiologismo biológico para explicar, por exemplo, o progresso da vida, problema central de *A evolução criadora*. Antes, o finalismo bachelardiano está sobscrito ao *eterno recomeço* rouppneliano. É no *eterno recomeço* que Bachelard encontra o princípio criador do ser em vista da criação de um futuro e, mais essencialmente, por este motivo ele seja mais nietzschiano que bergsonianista e leibniziano juntos.

Se, para Bergson, a vida se dá por um fluxo de consciência que penetra na matéria para se organizar, como interpreta Vieillard-Baron (2007, p.30), por exemplo, tal consciência é forjada a partir de uma vontade interior, do movimento do próprio *elã* criador que se opõe à inércia material. A consciência certamente pode se especializar em inteligência para poder se distender sobre a matéria, por isso a vida é de essência psicológica no bergsonismo. Quando o espírito se volta essencialmente para a matéria ele faz da inteligência sua ferramenta de análise. Contudo, esta inteligência oferece apenas a análise quantitativa da matéria espacializada, o verdadeiro impulso da vida é da ordem da criação psicológica, no nível da liberação de qualquer realidade mecânica, fisiológica. Bergson opõe então a inteligência à função do espírito que desarticula a inércia da matéria conferindo-lhe movimentos reais através da duração que emana de dentro da vida. A criação espiritual vem do interior, da vida psicológica dos seres mais complexos cuja inteligência é apenas um dos produtos dela. Para Bachelard, na vida se passa justamente o oposto. Repetimos parte de uma de suas citações anteriores: “é dirigindo nossa consciência para um projeto mais ou menos racional que encontraremos efetivamente a coerência temporal fundamental” (BACHELARD, 2010, p.71). A vida psicológica é regida pela razão, o tempo é produto de uma inteligência verdadeiramente criadora e primeira. Na razão e pela razão vital começa e termina o não-bergsonismo bachelardiano. Contudo, reservamos esta discussão para o próximo subcapítulo.

### 3.2.3 *Progresso como recomeço*

Pensamos comumente que o progresso depende de certa taxa de ordinariade prática constitutiva de nossos hábitos, construído no dia-a-dia, mas o hábito sem o pensamento é apenas o signo de uma filosofia utilitarista, uma filosofia que visa a ação, nunca o ato que se renova. Fundamentalmente, o pensamento deve organizar nossa “impressão profunda” do mundo, aquilo que Butler (1923, p.150) costumava chamar de “segunda classe de impressão”. Em seguida, uma impressão imediata é muito dispersa e irregular, já a impressão segunda que se transforma em saber passa sempre por uma ordenação densificada pela razão. É esse acréscimo por aproximação contínua e inovadora do saber habitual que faz com que a força de nosso progresso individual e histórico não seja uma potência passiva. Assim, Bachelard encontra na doutrina do

*eterno recomeço*<sup>51</sup> roupneliana “a coragem na descontinuidade das tentativas, a continuidade do ideal apesar da ruptura dos fatos” (BACHELARD, 2010, p.76). A liberdade de cada decisão manifesta-se nesses recomeços que se repetem a si mesmos como “vontade de recomeço”. Este é um hábito fundamental ao qual cada hábito particular, como tocar um instrumento, por exemplo, depende. Por isso, Bachelard (2010, p.74) define como hábito fundamental do ser “a vontade de *começar a repetir a si mesmo*”. A repetição de hábitos subalternos, regidos sempre por este hábito mais fundante do ser, o de começar a si mesmo, instruindo-o ritmicamente, o constrói.

O progresso pode ser definido também como sendo descontínuo porque se assim não fosse seria apenas repetição sem novidade, vibração sem ritmo, continuidade sem riqueza, espírito sem ideia, vida sem recomeço e duração sem instante. “O novo funde-se com o antigo, e isso nos ajuda a suportar a monotonia de nossa ação” (BUTLER<sup>52</sup> apud BACHELARD, 2010, p.74). Junto à novidade cada hábito particular constitui um progresso que tende a um saber, experimentamos, rompemos e recomeçamos, assim como o próprio hábito fundamental do ser que é conteúdo e continente, pura criação. Por termos sempre que nos recompor, um progresso por repetição de nossas decisões no tempo constitui uma duração verdadeiramente vibrada. E o valor de cada evolução vital no tempo reside no instante de novidade. A filosofia temporal e a metafísica da vida bachelardiana encontra no instante de novidade a chave da criação ordenada pela razão do ser do homem. Poderíamos dizer que esse é o ponto de separação de seu pensamento daquele bergsoniano que confia à continuidade da duração o sentido da vida, entendido sempre como um desdobrar do mesmo, *perene e idêntico a si mesmo*. Conseqüentemente, Bachelard (2010, p.76) irá dizer:

Todas as vezes que Bergson fala de uma continuidade que se prolonga (continuidade de nossa vida interior, continuidade de um movimento voluntário), podemos traduzir dizendo que se trata de uma forma descontínua que se reconstitui. Todo prolongamento efetivo é uma adjunção, toda

---

<sup>51</sup> Pollizi (2008, p.67) acredita também que a plenitude do instante na filosofia bachelardiana se refere à concepção do momento eterno que brota de uma dialética da diferença e da repetição circunscrita ao presente atual do pensamento. Com a devida ressalva, acreditamos que isso que Pollizi nomeou de dialética da diferença e da repetição se encaixa muito bem na análise sobre o eterno retorno feita por Deleuze em seu livro *Nietzsche e a Filosofia* (1962). Tendo isso em mente, a atualidade do pensamento é possível através da diferença que traz a novidade instantânea e a repetição de seu *eterno recomeço* que garante o dinamismo próprio do espírito. Sem alongar muito a discussão, notamos que há certa proximidade entre Bachelard e Deleuze quando estes retornam à Nietzsche e a seu pensamento do eterno retorno para definir esse retorno incessante ao início, com a ressalva apenas que Bachelard valoriza mais em *A intuição do instante* o conceito de *eterno recomeço* erigido por Roupnel que de eterno retorno nietzschiano: “Mais que uma doutrina do eterno retorno, a tese roupneliana é, pois, uma doutrina do *eterno recomeço*. [...]” (BACHELARD, 2010, p.76).

<sup>52</sup> BUTLER. S. *La vie et l'habitude*. Trad. Valery Larbaud, 1922. p.159.

identidade, uma semelhança. [...]. A cópia que refazemos deve melhorar, senão o modelo inútil empena-se e a alma, que não passa de uma persistência estética [ou seja, que visa criar], dissolve-se.

O espírito quer conhecer e melhorar porque persiste em criar. Seu desenvolvimento depende de recomeços que nem sempre são sincrônicos, assim como nem todos os ritmos são utilizados. Mas é a liberdade manifesta em cada recomeço e por meio de uma transformação engendrada pela novidade, trazida a cada presente, que o progresso torna-se uma renovação do tempo contínuo do ser a partir de uma evolução descontínua de nossas decisões históricas. Como diz Bachelard (2010, p.80): “Os instantes são distintos porque são fecundos”. Ao contrário de uma harmonia preestabelecida é outra harmonia que Bachelard relaciona à fecundidade do instante. Ela é uma harmonia sustentada no presente, pois cada hábito atualizado adapta-se ao ritmo e à marcha do progresso. A equação entre a duração e o progresso se dá justamente no valor essencial do tempo renovado. Daí Bachelard (2010, p.81) concluir: “O tempo só dura inventando”. Se há progresso de alguma ordem em nossa vida é porque nosso espírito persiste esteticamente no tempo ao forjar uma vida diversa.

A duração é, pois, uma riqueza – não a encontramos por abstração. Sua trama é construída colocando-se um atrás do outro – sempre sem que se toquem – os instantes concretos, ricos de novidade consciente e bem medida. A coerência da duração é coordenação de um método de enriquecimento. Não é do lado da simplicidade que se deve passar ao limite, é do lado da riqueza. A única duração uniforme real é, a nosso ver, uma duração uniformemente variada, uma duração progressiva (BACHELARD, 2010, p.82).

Essa discussão sobre o hábito e o progresso nos levou a uma dedução importante: até mesmo para que uma consciência do tempo seja estabelecida é preciso um pouco racionalidade. Por consequência, a coordenação racional da duração bem organizada (ritmada) fornece maior exatidão e sustentáculo ao nosso ser que um contato imediato com o tempo supostamente dado, já que abstrair a duração, em forma de intuição, nada mais é que impedir que nosso progresso ocorra, pois alcançar o sucesso pressupõe que nos esforcemos em atingi-lo via pensamento. “A duração é, assim, o primeiro fenômeno do princípio da *razão suficiente* para a ligação dos instantes” (Bachelard, 2010, p.88). Pollizi (2008, p.69) defende que ao final de *A intuição do instante* Bachelard evoca uma poética que toca no tema de “uma difusão universal pelo amor, tomado de Siloë”, com a pretensão de uni-la a uma visão harmônica do mundo aperfeiçoada pelo quadro do pensamento racional. Tese um tanto pitagórica, diga-se de passagem. Nesse contexto, ainda segundo Pollizi (2008, p.69), o amor provoca um entrelaçamento complexo entre a duração, o hábito e o progresso (trindade sem substância), é o sentimento que gera a

harmonia que represente a entrega e devoção à vida solitária que acontece às margens da duração social a partir de uma profunda experiência interior: “Bachelard com Roupnel, se refugia em sua ‘obra de solidão’, um racionalismo sempre em ato, que luta contra a preguiça da vida vivida”. Já a solidão se refugia no repouso do ser, ou melhor, o conduz até sua morada íntima, assim, a tarefa propedêutica anunciada logo nas primeiras páginas de *A dialética da duração* e que ocupa sua reflexão filosófica sobre o tempo e a vida pode ser cumprida. Diríamos então que se há um sentimento que persiste em nosso espírito, para Bachelard, é o sentimento do amor, sobretudo o amor à razão apoiada no hábito fundamental de *eterno recomeço* do ser.

Nossa tarefa agora deve ser esboçar o modo pelo qual a razão organiza a duração de nosso ser íntimo. Se através do hábito de tocar o pianista “harmoniza” sua interpretação, como vimos, anteriormente, por meio do exemplo oferecido por Butler, é porque esta congruência do ser que progride por um processo de síntese entre a novidade e a rotina acontece enquanto concordância entre a linguagem e o aprimoramento, segundo ordenações racionais. Do mesmo modo, esta “harmonia” pode ser resgatada do seio da própria vida que tem por finalidade repousar. Segundo Bachelard, existe uma “harmonia” preestabelecida em se viver, ela não é uma harmonia engendrada pela unilateralidade do caminho melódico (horizontal) que a constitui, ou seja, o tempo da vida vivida, da vida concreta, pois cada instante de som já reúne em si a dialética vertical e dinâmica de nossa vibração espiritual que não passa de uma possibilidade de vivermos uma vida diversa, alternativa e plural por meio do pensamento. Fugindo da frequência do tempo comum somos entregues ao pensamento da duração poética, por exemplo, na medida em que ali, na poesia, nada está dado e nada tem substância. Por fim, o progresso harmônico da vida do espírito é conquistado pela uniformidade da razão que rege a descontinuidade múltipla da própria matéria, da consciência, da inteligência, e do tempo, fazendo da cumplicidade entre duração e vida do ser puro movimento estético, por fazer-se, *opus metaphysicum*.

### **3.3 A construção do tempo: prelúdio para uma vida em repouso**

#### *3.3.1 A construção intelectual do tempo*

Para um espírito realista o efeito sempre se dá em consequência de uma causa. O racionalismo contemporâneo concentra seus esforços no intervalo da análise entre causa

e efeito, ou seja, “o diferencial de novidade que se manifesta da causa ao efeito deve fazer-se o objeto do pensamento discursivo, de um pensamento essencialmente dialético” (BACHELARD, 1994(a), p.55). É importante iniciarmos este tópico ressaltando que a pesquisa racional do tempo em Bachelard parte de uma perspectiva distinta do causalismo filosófico afirmativo, sobretudo de Schopenhauer e Kant, que reproduzem justamente o comportamento de análise realista que descrevemos logo no início. Para Bachelard, a atividade racionalista da ciência contemporânea insurge sempre de uma polêmica da recusa que nega a atividade substancial de um pensamento preguiçoso. Em todas as suas análises causais do tempo, sejam elas psicológicas, fisiológicas ou intelectuais, Bachelard parte da ideia de que não existe uma regularidade, e nem mesmo simultaneidade entre estas diversas causas dos fenômenos temporais, amalgamadas em forma de duração, pois não existe uma maneira de condicionar as causas primeiras aos efeitos via um pensamento continuísta. Em meio a cada intervalo existente entre o primeiro estado e o segundo estado temporal (causa-efeito não condicionados um ao outro) se faz um nada que provoca um isolamento e certo relativismo entre estas várias etapas de uma temporalidade. O exame de Dupréel, em *La cause et l'intervalle ou ordre et probabilité*, retomado por Bachelard, no capítulo cinco de *A dialética da duração*, parece ser bastante elucidativo a respeito das lacunas existentes entre a causa e o efeito. Ele sustenta a ideia de que é uma renovação probabilística frequente que intervém nestes fenômenos temporais: “O rasgo de luz trazido pela teoria dupreéliana é fazer compreender que o provável já se liga a qualquer cadeia causal considerada isoladamente” (BACHELARD, 1994(a), p.82). Ademais, no caso de uma causalidade física do fenômeno temporal, podemos, por meio dela, dar precisão às nossas escolhas se medirmos e equipararmos os dois momentos da constituição desta temporalidade, ou seja, o antes e o depois de uma experiência física. Perceberemos que segundo a proposta bachelardiana há uma heterogeneidade entre causa e efeito. A física contemporânea dá exemplos disso a partir dos “diferentes estados de um único átomo, ao longo de uma duração, é exatamente a mesma que a de um conjunto de átomos, num instante particular” (BACHELARD, 1994(a), p.61). A prova discursiva da causa e efeito em um sistema quântico revela que a causalidade física do tempo atômico é formal e eficiente instantaneamente, ou seja, ela é igual em um mesmo momento, segundo o estado que lhe é próprio. A riqueza existencial de um tempo físico se dá então por conta do caráter descontínuo de sua *realização*, pois não há consequência de uma causa transformada em efeito, há apenas uma dialética temporal

circunscrita a uma causalidade ontológica verdadeiramente dialética. Dito de outra maneira: o tempo é rico porque ele é e não é (ser-nada), sendo regido segundo um princípio de incerteza e instabilidade ontológica dialética.

A intuição imediata, portanto, que segue a continuidade causal de um fenômeno temporal no âmbito físico é insuficiente para dar conta, por exemplo, das causalidades intelectuais que orientam os dois momentos que Bachelard acredita constituir a estrutura temporal, momentos de ser e de não ser da duração. A causa e o efeito, cada qual com sua própria temporalidade, são dois estados diferentes, um fenômeno preparado não atua em continuidade com o fenômeno secundário e materializado, contudo, através de uma racionalização da causalidade física do tempo pressupomos que ele é rodeado de momentos ineficazes e isolados em si, assim, os conceitos de instante, intervalo e nada nos dão indícios de como se constitui a realidade concreta. A análise qualitativa das experiências objetivas e de suas demonstrações garante que algo da realidade presente escapa à análise causal do dado imediato. Falamos de uma síntese experimental da ciência contemporânea que acontece “a posteriori não somente do ponto de vista racional”, mas é “ainda a posteriori pela intervenção da razão polêmica” (BACHELARD, 1994(a), p.56). Isso significa dizer: “A causa não pode, por essência, constituir um objeto de uma intuição”. Por exemplo, a respeito da causalidade da duração não podemos nos entregar às “causalidades diversas” oferecidas por nossa percepção deixando que ela incida diretamente sobre o espírito, pois os erros nos ajudam a identificar a verdadeira causa de um fenômeno a partir de uma análise discursiva e reguladora por uma razão polêmica que não se contenta com a resposta primeira, imediata. Assim, passamos de uma experiência a outra sem perder o tônus do espírito.

A partir desta exposição introdutória das implicações de um racionalismo ativo que busca refletir sobre as causalidades fisiológicas do tempo tentamos demonstrar que a pesquisa temporal bachelardiana valoriza a prova discursiva como mecanismo de compreensão das diversas causalidades do tempo, causalidades isoladas e descontínuas, como a causalidade física do átomo que é causa formal e eficiente no mesmo instante em que ocorrem, mas não somente isso, um racionalismo polêmico busca apoiar também as definições de outras causalidades temporais, algumas que discutimos, como a causalidade psicológica e outras que iremos trabalhar na sequência. Com isso, ensinaremos agora, ao lado de uma pesquisa causal do orgânico temporal, uma pesquisa caleidoscópica do descontínuo que revela o tempo interior, em seu espaço superior

(formal), cuja vibração da duração se dá em forma de pensamento. Ela é apresentada no quinto capítulo da obra *A dialética da duração* no formato de uma pesquisa sobre o aspecto intelectual do tempo e seu causalismo, ordenada segundo uma aritmezação da duração pela razão.

Com os fenômenos físicos pudemos contemplar a dualidade da duração a partir de suas cesuras captadas em nível material. Com o estudo das causalidades psicológicas no primeiro tópico deste capítulo compreendemos como submetemos ao tempo de nossa *psyché* a sensação e percepção das coisas do mundo segundo seu próprio tempo. Agora, com a atividade superior do espírito que ultrapassa o plano de análise objetiva<sup>53</sup> destas duas investigações a que nos referimos, nos aproximaremos “[...] de nossa experiência íntima”, do tempo pelo intelecto (BACHELARD, 1994(a), p.67). Essa atividade configura o plano primeiro do nosso espírito que surge como movimento derivado da razão. A razão pode sempre nos instruir sobre o tempo ativo. Segundo Bachelard (1994(a), p.67), em nós, a vibração dinâmica da duração acontece em forma de sucessões descontínuas, o “dualismo do contínuo e do descontínuo é então homográfico das coisas e do espírito”. Para cada sucessão temporal que nos oferece a impressão de continuidade da duração dá-se apenas um desenrolar dos momentos de sucessões mecânicas, trata-se, portanto, apenas de uma “consequência fisiológica”. Já o ato que forja esta causa e todas as demais, isolado de seu efeito, provém do impulso primeiro do ato de pensar, ordenar e conduzir nossa duração heterogênea em seus diversos formatos. Amparado por Paul Valéry, diz Bachelard (1994(a), p.68), é preciso então “*fundar uma álgebra dos atos*” por meio da razão. O ser que decide no tempo é um ser que coloca intensidade em suas ações através da vontade. Diante desta aplicação individual a inteligência ganha uma causalidade real. Bachelard nos alerta que a vontade como impulso causal da inteligência certamente é a causalidade primária do tempo que se relaciona hierarquicamente com a causalidade psicológica e física, porém, “há um lugar para uma racionalização psicológica, que dará ao ato da inteligência uma eficácia especial” (BACHELARD, 1994(a), p.68). Nossa duração temporal regulada pela razão que decide e que atua (talvez esse tipo de razão justifique o uso do termo “racionalização psicológica” por Bachelard) impõe limites para nossas inclinações em agir segundo as necessidades ensejadas por um tempo fisiológico que quer nos

---

<sup>53</sup> Entendemos que a investigação das causalidades psicológicas do tempo, realizada no segundo capítulo de *A dialética da duração*, se resume a uma pesquisa de caráter objetivo porque o tempo da *psyché* está condicionado ao tempo físico por conta da relação da percepção com os objetos do mundo.

impressionar. Uma vontade guiada pela inteligência impede que substituamos a duração de nosso espírito pela duração das coisas e do mundo.<sup>54</sup>

Somente a inteligência que analisa as razões que fazem nosso ser hesitar diante do tempo das coisas penetra prioritariamente na dimensão dialética da duração. A cada uma de nossas ações apenas a inteligência se faz contemporânea do verdadeiro começo, distante dos estímulos da percepção hodierna. Daí, “na forma puramente intelectual, a vontade de começar aparece na sua gratuidade, bem consciente da sua supremacia sobre os mecanismos postos em funcionamento” (BACHELARD, 1994(a), p.71). Este ponto do discurso filosófico bachelardiano é muito delicado e de difícil compreensão sem que se corra o risco de apreender um conceito importante em sua exposição de maneira paradoxal. Para Bachelard (1994(a), p.68), que chegou ao fundamento de uma *interpsicologia regida pela razão*, o conceito de vontade que encaminha nossas ações não pode ser confundido com as ações em si, ou seja, como o direcionamento de uma decisão intensiva regulada pelo tempo em que as coisas existem e sim pelo tempo de recomeço em que o espírito ordena a vida imanente. A temporalidade do querer supera o tempo vivido porque há aí uma verdadeira psicologia dos desencadeamentos dos atos impostos pelas ordens dos instantes verdadeiramente dinâmicos. Aqui, encontramos o primeiro indício do choque entre o espírito e a vida, ou seja, a partir de uma vontade que decide, mas não continua, recomeça. Isso quer dizer que a vontade é auxiliada pelo pensamento que a torna composta, vigiada, complicada e atual. Bachelard diz: “Ao se confiar assim a supremacia da causalidade intelectual sobre a causalidade psicológica, tem-se uma garantia contra a indecisão, domina-se a hesitação que pousaria sobre cada detalhe do ato”. Anteriormente, desenvolvemos a psicologia temporal bergsoniana ao compará-la com a psicologia temporal bachelardiana, tirando daí suas distinções. Ao introduzirmos nossa reflexão sobre o tempo pensado a partir de suas causalidades intelectuais e, por sua vez, retomarmos o tema de uma interpsicologia, mas desta vez da razão, o que se subtrai deste paralelismo, para não dizer deste emaranhado conceitual costurado como uma colcha de retalhados do pensamento bachelardiano (mas de maneira nenhuma isso é uma crítica, na verdade, é parte do processo disperso e

---

<sup>54</sup> No intuito de enriquecer sua argumentação a respeito de uma causalidade intelectual superior do tempo, Bachelard (1994(a), p.69) cita Rignano quando este oferece em sua obra *La psychologie du raisonnement* o exemplo de um jogador de bilhar que para acertar com precisão sua tacada deve saber opor sob medida duas forças contrárias, papel delegado à inteligência. Assim, “uma vontade destra nunca é uma boa vontade; para agir, a vontade destra deve passar pelo intermediário da má vontade” (BACHELARD, 1994(a), p.69). O tempo pensado então ganha prioridade sobre o tempo vivido onde os objetos e as forças estão sempre desreguladas, elas se opõem e alienam sobre a verdadeira realidade temporal qualquer um que se entregue aos encantos da percepção imediata e suas causas primeiras.

complexo de construção de um saber defendido em sua filosofia), é que agora uma psicologia do tempo ganha mais coesão se desenvolvida sob a tutela de um racionalismo que arruína a continuidade de qualquer conceito, estrutura ou conjunto porque é preciso perturbá-los para que as causas reais do tempo sejam interpretadas e venham à tona. A esse respeito diz Bachelard (1994(a), p.72):

Buscar essa continuidade entre um ponto e outro seria se colocar no nível de um auditório pouco atento e pouco inteligente, pouco sensível à continuidade intelectual. Não, as verdadeiras ligações se estabelecem entre agrupamentos bem distinguidos e bem classificados, obedecendo o maravilhoso princípio de racionalismo dialético tão bem expresso pela máxima de Jacques Maritain: “distinguir para unir”.

Logo, seja em um tempo do querer ou em um tempo vivido é preciso ligar as diversas causalidades temporais, além de uma única finalidade, por meio de etapas situadas por um raciocínio polêmico. É sempre a uma “energia racional” que devemos a coesão dos ritmos que compõem as sucessões das diversas causas temporais em forma de duração. Com isso, podemos falar em superposições temporais orquestradas a partir de uma disciplina intelectual. Há “um princípio hierárquico a uma análise correta dos conhecimentos temporais”, diz Bachelard (1994(a), p.74). “Impossível descrever alguma coisa corretamente sem um princípio prévio de referência. Impossível descrever uma psicologia temporal sem conceder aos instantes decisivos sua causalidade maior”, ou seja, o pensamento provocador que impõe uma cisão entre espírito e vida (BACHELARD, 1994(a), p.74). Para sermos mais exatos, visando não criar inconsistências teóricas: o pensamento é “energia espiritual” que preenche as durações que se formam, pois, retomando o que disse Bachelard (1994(a), p.74), “sempre há heterogeneidade entre o conteúdo e o continente, e sempre há uma supremacia da forma”. Ou seja, o pensamento é a primeira instância da substância descontínua da vida. A partir deste postulado iremos investigar a seguir como a duração se constitui como obra de pensamento ao negar a vida vivida para que possamos “ingressar dentro de nós mesmos” (BACHELARD, 1994(a), p.73).

### *3.3.2 Tempo pensado e tempo vivido*

Um dos mais importantes argumentos bachelardianos que estabelece uma ruptura do tempo pensado em relação ao tempo da vida é recolhido e desenvolvido a partir da teoria dupreéliana dos consolidados temporais que determinam o pensamento como sendo a causa formal do tempo. Esta doutrina sustenta que há uma interiorização

progressiva da vida pelo pensamento, entendido de maneira diversa de qualquer substancialismo onde os acontecimentos se enriquecem de dentro para fora. A respeito desta teoria ele diz:

De nossa parte, ao ler as obras de Dupréel, fomos encorajados a continuar nosso método, à primeira vista perigoso, que leva a explicar o inferior pelo superior, o tempo vivido pelo tempo pensado. Se certas formas sociais aparecem para Dupréel como “biologias em estado nascente”, temos talvez razão em operar uma inversão semelhante no plano da psicologia da duração e afirmar que o tempo pensado é tempo vivido em estado nascente, ou seja, que o tempo pensado é sempre, em alguns aspectos, a tentativa ou o esboço de uma vida nova, uma tentativa de viver de outro modo, de viver mais ou até mesmo, como dizia Simmel, uma vontade de ultrapassar a vida. Pensar o tempo é enquadrar, localizar a vida; [...] (BACHELARD, 1994(a), p.76).

Essa citação é muito importante em nossa busca pelo conceito de vida presente no pensamento bachelardiano. A teoria dos consolidados temporais de Dupréel, retomada por Bachelard (1994(a), p.77), nos apresenta a duração como sendo a intercalação por sucessão e ordem hierárquica entre a consolidação da causalidade formal do tempo (consolidados de coexistência) e a causalidade material do tempo (consolidados de sucessão), sintetizada por ele como sendo a passagem de uma *ordem efêmera* para uma *ordem durável*. A síntese de tal teoria nos encaminha para o problema da criação da duração. Para Dupréel, assim como para Bachelard, o indeterminado é um fator de realidade que deve ser levado em consideração se quisermos compreender a construção da duração em todas as suas partes. Por esse motivo, Bachelard (1994(a), p.82) fala que uma realidade comporta “ao mesmo tempo a causa e o obstáculo, o fato e o possível, aquilo que acontece e aquilo que pode acontecer”. Atrás de todos os acontecimentos, de todas as temporalidades individuais, está dado o pensamento como suporte do real. Ele intervém para ligar e ordenar o vivo ao espiritual. O vivido responde ao comando do espírito que age segundo a vontade de ultrapassamento da própria vida pelo pensamento. Assim, uma “probabilidade ordinal se apresenta antes da decisão, diante da alternativa que coloca uma conduta a inaugurar: ela inclina sem obrigar” (BACHELARD, 1994(a), p.83).

Estabelece-se então uma hierarquia no pensamento bachelardiano entre o tempo pensado (tempo imanente) e o tempo vivido (tempo transitivo). Pensamento e vida, entendidos como tempo do eu e o tempo do mundo, “não podem ser considerados mutuamente sincrônicos” (BACHELARD, 1994(a), p.89). Suas temporalidades se sobrepõem em conformidade, mas são relativas porque pertencerem a alturas ou registros diferentes da duração. O relativismo temporal ocorre por mudanças

qualitativas dos diversos tempos do eu, compondo um pluralismo de coincidências. O tempo espiritual detém certo relativismo também, ele é distinto do tempo de nosso psiquismo resultante da percepção que capta apenas o transcurso do tempo do mundo e das coisas. Se nos debruçássemos sobre uma análise do tempo poético e musical, por exemplo, reconheceríamos facilmente a riqueza e a diversidade dos encadeamentos sonoros e das palavras ordenados a partir de uma multiplicidade rítmica que verticalmente estrutura a duração de uma peça ou de um poema. Bastaria estudarmos com um pouco de afinco uma música ou um poema para percebemos que tal realização complexa é uma obra temporal essencialmente rítmica. Em uma fenomenologia franca do tempo, como esta estabelecida por Bachelard, assim como em uma obra musical ou poética, a duração é entendida como uma estrutura rítmica e que se forma a partir de vários graus de instantes ordenados segundo nosso poder de reflexão. Veríamos, também, conseqüentemente, que existem várias temporalidades superpostas que se solidarizam umas com as outras, cada qual à sua maneira, pois a continuidade que as liga é apenas uma impressão das ordens objetivas de decurso que não guardam durações absolutas. O abandono da vida vivida defendida pela filosofia bachelardiana ocorre por meio da constatação que o espírito quer ordenar os ritmos descontínuos da duração, pois o tempo comum é um apenas dos ritmos subalternos que compõem nossa temporalidade. Por sua vez, a duração é contínua justamente porque a única continuidade no homem é seu pensamento. Citando Koyré, Bachelard parece admirado com o quanto o pensamento de Hegel sobre o tempo que caracterizou tão bem “a inquietude fundamental do espírito” representa o acesso ao verdadeiro idealismo puro:

O que Hegel se esforça em nos oferecer... não é de modo algum uma análise da noção de tempo. Bem ao contrário, é a noção de tempo, *noção* abstrata e vazia, que Hegel se dedica a destruir, ao descrever-nos como se constitui o tempo na realidade viva do espírito. Dedução do tempo? Construção? Esses dois termos são inadequados. Pois não se trata de destruir, mesmo dialeticamente, nem de construir: trata-se de depreender e de descobrir - não de estabelecer hipoteticamente -, na consciência, e para a consciência, os momentos, as etapas, os atos espirituais nos quais e pelos quais se constitui, no espírito e para o espírito, o conceito de tempo (KOYRÉ<sup>55</sup> APUD BACHELARD, 1994(a), p.87).

Não pretendemos seguir em um caminho que coloque o pensamento de Bachelard na esteira do pensamento de Hegel, pelo menos não neste trabalho, o que nos importa é entender aqui o conceito de espírito e sua relação com o tempo a partir de um idealismo puro. A inutilidade do conceito de tempo se torna evidente na citação de Koyré,

<sup>55</sup> Koyré, A. *Hegel à Iéna*. Revue d'Histoire et de philosophie religieuses, 1935, p.444.

segundo o que ele encontra no pensamento hegeliano, pois um realismo preguiçoso sempre pretenderá estabelecê-lo em concordância com uma postura simples e direta diante da realidade. Tal afirmação faz todo sentido para Bachelard, pois a abstração vazia do conceito de tempo provém da crença na continuidade perpétua entre o tempo do espírito e o tempo da matéria. Para ele, pensar o tempo é atingir simultaneamente as regiões de contradição íntima entre o ser e o nada, para isso, nosso pensamento deve entrar em ação por meio de uma razão polêmica que recusa o encantamento com a realidade. Como diz Bachelard (1994(a), p.88): “Sobre o eixo erguido que vislumbramos, o ser se espiritualiza na proporção em que toma consciência de sua atividade formal, de seu grau cogitante, [...]”. Assim, o tempo da ascensão do espírito a um idealismo puro é já a resposta à pergunta pelo tempo, pois pensando assumimos uma atitude de recusa diante da vida que prepara as respostas e explicações encabeçadas sempre pelo tempo das coisas e do mundo que incide sobre nós. Nesse sentido, parafraseando Koyré (apud Bachelard, 1994(a), p.88), a resposta à pergunta o que é o tempo já se encontra no próprio acontecimento do tempo, ou seja, “trata-se do tempo nele mesmo, da realidade espiritual do tempo. [...] Ele é enriquecimento, vida, vitória. É ele próprio espírito e conceito”.

Deste modo, ao destacarmos o problema da vida em conexão com a ação dialética temporal que define o próprio ser, nos parece que há uma ruptura conceitual que percorre toda a obra *A dialética da duração*. Ela se dá por uma oposição marcante entre o tempo da vida e o tempo do pensamento (vale esclarecer: resumimos tal proposição como hipótese geral de nossa dissertação que ensaia uma resposta para o problema da vida, anteriormente apresentada sob a acepção: “choque entre espírito e vida”), ampliada por outras noções que fazem face ao problema da vida, como, por exemplo, as noções de vida vivida e vida pensada. Mas nesta oposição conceitual estaria enunciado um intelectualismo balizado por Bachelard a partir dessa proposição que valoriza o tempo pensado em relação ao tempo da vida, ou no mínimo, submete o tempo da vida ao tempo do próprio pensamento que a organiza? Ora, importa compreendermos que se quisermos aplicar um racionalismo bem regulado à vida, que chamaríamos de um racionalismo vitalista em Bachelard, ou seja, fundado no valor da própria vida, isto só seria possível se amparado por uma *vontade de vida* que emana do próprio pensamento ou, para usar uma expressão citada anteriormente, enquanto “uma vontade de ultrapassar a vida” (BACHELARD, 1994(a), p.76). Neste ultrapassamento da própria esfera da vida comum o pensamento deseja enriquecê-la aproximando o espírito do

conceito e o próprio conceito da vida a partir de uma metafísica que busca realizar-se junto da ideia complexa de bem viver, de buscar a felicidade, de viver em repouso. Por isso, poderíamos dizer, uma vida pensada é uma vida desmaterializada. Esse argumento permite que liguemos nossa reflexão feita até aqui com a tese que define precisamente o que é a vida, em *A dialética da duração*, a partir do tema da ritmanálise de Pinheiro dos Santos. Essa temática se relaciona diretamente com a discussão desenvolvida pelo próprio Bachelard sobre as durações dialéticas dadas por superposições rítmicas. O pensamento faz com que os ritmos superiores de nosso ser se consolidem sob o eixo racional, entendido como o eixo temporal da “personalização formal” (BACHELARD, 1994(a), p.93).<sup>56</sup> Diante destas durações que são essencialmente ondulatórias, o pensamento vibra, é pura energia espiritual. A formalização superior do pensamento que busca valorizar a vida por buscar ultrapassá-la, lançando-a para além do mundo terreno, abre as possibilidades de uma reflexão metafísica ensejada por Bachelard nestas obras sobre o tempo.

Mas, no fundo, Bachelard faz uma aposta ousada, estabelecendo ao mesmo tempo o fundamento de sua ontologia e sua oposição marcante a um realismo metafísico, por exemplo, como o bergsoniano, pois ele acredita que o espírito agindo em função de uma valorização da vida, sempre pensada, é pura ondulação dialética. Ele chega à conclusão de que a vida real é a vida desmaterializada de nosso espírito que se realiza através de ações complexas do intelecto. Claro que tal aposta não é infundada. Primeiramente, ele usufrui dos ensinamentos da ciência ondulatória que compreende a matéria como sendo um acontecimento desmaterializado. A partir da dualidade onda/matéria é fácil pressupor que o conceito é pensamento e que a realidade é noumenológica, logo, porque não seria também a vida metafísica espírito e conceito? Ao aceitarmos esta premissa, uma vida que pode revelar-se para além das explicações delegadas pelo senso comum, e que pode livrar-se delas, propaga-se por meio de uma sintonia energética que surge no espírito até a realidade concreta. Deste modo, se a energia espiritual é a energia que emana de uma vida pensada, a proposta de uma ritmanálise do ser em vibração nada mais é que uma teoria metafísica que coloca em evidência uma solução terapêutica para

---

<sup>56</sup> Ele é distinto do eixo do tempo transitivo da matéria. Sob o eixo da razão, ritmo superior, o *cogito* elevado à terceira potência não propaga os hábitos ordinários de nossas ações que duram em sincronia com o tempo do mundo, antes, o *cogito*<sup>3</sup> o projeta, saltando sobre os nadas que hierarquicamente o separam do eixo temporal do *cogito*<sup>1</sup> (eu material) e do eixo temporal do *cogito*<sup>2</sup> (eu psicológico/eu psicanalítico - história social do sujeito). Dessa acrobacia do ser que salta hiatos, convém remarcar, mais uma vez, se faz presente a descontinuidade do espírito em relação à vida: “é com efeito a partir do expoente três que se acede ao idealismo puro. [...]. Os tempos idealizados têm então constâncias, sem contudo ter uma continuidade” (BACHELARD, 1994, p.101).

o problema da vida através de um equilíbrio das frequências espirituais, em prol de um repouso espiritual. Eis a tarefa propedêutica anunciada no início de *A dialética da duração* sendo cumprida como filosofia do repouso por meio da construção de uma vida vibrada, sinérgica pura entre pensamento e ser. Tal equilíbrio não é mais imposto pelos fatos e leis do mundo, mas por um acesso ondulatório à vida espiritual que nos é disponibilizado.

As teses temporais bachelardianas conciliadas à sua tese vitalista percorreram todos esses caminhos labirínticos de construção, dentre eles, as reflexões travadas sobre as causalidades temporais diversas, chegando até a tese central de sua filosofia do tempo que inaugura uma metafísica reveladora do ser que dura, como esta apresentada por uma reflexão sobre a ritmanálise que supostamente lidaria com nossas energias vitais. Talvez, a disjunção entre sua filosofia e a de Bergson ocorra no poder de alcance ao valor da vida retomado pelo pensamento. Para Bachelard (1994(a), p.5), é preciso engajar-se consigo mesmo, é preciso acreditar que “o repouso está inscrito no âmago do ser”, porém, atingi-lo não é uma tarefa fácil. Nem mesmo uma vida vivida em sua simplicidade garante tal acesso à nossa intimidade, como aquela defendida no bergsonismo, modo de se viver este, sobretudo, derivado da crença de que fazer filosofia, pensar, é um ato simples. Para assegurar tal conquista, ou seja, do sucesso do progresso do ser no tempo, é preciso ascender a um intelectualismo liberto que é tão complexo quanto a existência, ou seja, quanto viver. Para Bachelard, o bem viver é um ato de inteligência proveniente de um esforço em assumir a vida e o valor de se viver diante de sua complexidade. Atingir uma vida repousante, então, em sua filosofia, comporta fugir dos ritmos ocasionais fundados sobre um tempo uniforme e regular, pois a duração é construída por ritmos pensados, mais que vividos.

Poderíamos lembrar, por exemplo, que a psicanálise amplamente trabalhada por Bachelard é uma vertente da psicologia que reconhece a complexidade da vida. Para os psicanalistas a própria estrutura psíquica do sujeito é complexa, um labirinto de lembranças e um enredado de traumas, fato que torna a vida complexa em si porque ela não é a mesma para todos, ou seja, cada indivíduo é complexo porque é singular, tem sua própria história e suas próprias dores. Interessante notar a atualidade do pensamento bachelardiano neste sentido. Assim, a vida não se repete e nem pode se repetir em ninguém, sobretudo em forma de pensamento. Cada vida é única e na maioria dos casos é indecifrável se não soubermos pensá-la. O fluxo da vida psíquica entre consciente e inconsciente se conecta justamente a partir de elementos diferentes e isolados, por vezes

esquecidos, configurando uma cadeia complexa de representações que devem ser pensadas para serem simbolizadas, livrando o sujeito de sua neurose que arma suas próprias armadilhas porque a vida vivida fixa o sujeito aos seus objetos de desejo, à suas variadas formas de fetichismo e de enquadramento, assim como ao tempo das coisas e do mundo. O papel do psicanalista é então livrar o sujeito de suas teias complexas de fixações que o castram, o privam e o frustram por meio de um processo de simbolização da linguagem ao retomar sua história pessoal. Esse processo, para nós, nada mais é que um processo reflexivo de sua própria história. Assim, a psicanálise como disciplina que tonifica a cultura do homem reconhece justamente que a vida é complexa porque é por um pensamento claro e ordenar que ultrapassamos os entraves e obstáculos demasiadamente humanos (vida vivida) que fixam nosso ser à nossos traumas sociais.

Por fim, para Bachelard, a vida é essencialmente intelectual, ela não é criada fora deste plano, ela apenas acontece fora dele como extensão concreta e orgânica de uma decisão pensada. Ao definir o conceito de vida como uma superposição de durações, um complexo de temporalidades múltiplas ordenados pelo espírito, de onde emana a vida dominante, Bachelard antevê e forja o ponto de apoio de sua filosofia, uma filosofia fundamentalmente complexa que abriria mão de qualquer resquício da filosofia bergsoniana ensejada por uma metafísica da simplicidade, análises realistas anacrônicas baseadas em um conhecimento imediato.<sup>57</sup> Assim, tanto sua epistemologia, quanto sua reflexão poética resguardam esta postura espiritual que nega a vida vivida em prol da vida pensada, apresentada pela primeira vez nestas obras aqui trabalhadas sobre o

---

<sup>57</sup> Pensamos que é com base nesta proposição que Bachelard conduz todas as temáticas noturnas e diurnas de seu pensamento, poderíamos oferecer alguns exemplos para demonstrar que existe uma coerência em sua filosofia a partir deste tema que uni seu pensamento: 1) o tempo descontínuo da ciência, sobretudo, o tempo das realidades quânticas que nega o tempo definido pelo sendo comum como absoluto e contínuo. Ao contradizer a verdade da vida comum, de um realismo ingênuo, a ciência contemporânea nos mostra que pensar a realidade exige um esforço de complexificação do pensamento; 2) Já em sua fase poética, a partir de *Os cantos de Maldoror*, Bachelard postula que tal poesia se desenvolve a partir de um tempo que não aquele da vida comum. Trata-se do tempo que ampara uma *vida invivível* que se opõe ao tempo poético escorregadio, tempo das coisas e dos fluxos homogêneos da narrativa literária; 3) A proposta de Bachelard de que é através dos ritmos poéticos que podemos fazer vibrar nosso espírito em conformidade com a duração que verticaliza o ser do homem, equilibrando o tempo do eu formal (*cogito*<sup>3</sup>) que não pode se deixar conduzir pelo eu psicanalítico (*cogito*<sup>2</sup>) ou pelo eu material (*cogito*<sup>1</sup>); 4) O pensamento como objeto noumenológico da ciência contemporânea que nega o empirismo realista; 5) O pensamento em uma dialética da duração que permite a ordenação de nossas várias temporalidades; 6) Oferecemos um exemplo que permeia já os dois campos de sua filosofia, se associando inclusive ao tema do tempo, presumimos que a explicação da energia espiritual baseia-se em uma crença metafísica amparada por princípios quânticos, mas trabalharemos melhor esse tema mais a frente. Os exemplos seriam múltiplos, bastaria acessar cada obra de qualquer uma de suas fases que poderíamos observar a repercussão desta tese a respeito da vida do espírito que se opõe à vida comum por meio do pensamento, inclusive em seu materialismo racional.

tempo. Contudo, assim que adentrarmos a seguir no tema específico da ritmanálise daremos mais fundamentos para solidificar o pensamento metafísico bachelardiano que apresenta uma sugestão para o problema da vida que ganha um desfecho surpreendente ao final do último capítulo de *A dialética da duração*. Acreditamos que Bachelard oferece outro caminho que não apenas o da ritmanálise para nos liberar das excitações contingentes que nos atrai para fora de nós mesmos. Por meio de um arrebatamento poético o interior de nosso espírito pode ser tocado. Assim, uma visão estética da realidade e da vida nos ajudaria a “ritmanalisar a vida espiritual, para voltar a conferir ao espírito o domínio das dialéticas da duração” (BACHELARD, 1994(a), p.136).

### 3.3.3 Ritmanálise, vida e poesia: a edificação do ser em repouso na duração

Bachelard foi um dos autores que mais profundamente interpretou o método terapêutico da ritmanálise fundado por Pinheiro dos Santos que, poderíamos dizer, se trata de um novo modelo de conhecimento. Mesmo que em nossa época seja talvez dispensável anunciar qualquer conhecimento sob a qualidade de novo, no que concerne à ritmanálise, tal caracterização não seria vazia, primeiro, porque é um método terapêutico pouco difundido, apesar da sua importância, outro motivo diz respeito à sua atualidade, pois foi um método terapêutico que bebeu dos conhecimentos gerados pela nova física do início do século XX, base da mecânica ondulatória contemporânea, aplicando-os ao seu próprio escopo teórico. O método ritmanalítico é apresentado por seu criador a partir de alguns textos “provisórios e sujeitos a revisão”, segundo o próprio Bachelard (1994(a), p.118). Pese a falta de escritos de referência e de obras comentadas sobre a ritmanálise, Bachelard revelou-se um interveniente que soube tanto interpretar a ritmanálise quanto tomar de empréstimo alguns dos conhecimentos apresentados por Pinheiro dos Santos em seu livro principal que expõe o método ritmanalítico de título homônimo (*La rythmanalyse*), escrito em 1931. Mas quem foi Pinheiro dos Santos, o que apreendeu exatamente Bachelard de seus escritos? Em seu pequeno livro de introdução à ritmanálise, um dos únicos que encontramos a respeito deste tema, com o título *O essencial sobre a ritmanálise*, Rodrigo Sobral Cunha (2012, p.7) expõe que Pinheiro dos Santos fora um matemático, físico, psicólogo, professor e político luso-brasileiro que assim se denominou porque passou metade de sua vida em Portugal, onde nasceu, e a outra metade, período de “sua vida pensada”, “na margem atlântica do Novo mundo”. Seus primeiros esboços sobre a ritmanálise, segundo seu

amigo Leonardo Coimbra, com quem lecionou entre 1914-1917 no Liceu Gil Vicente, em Lisboa, configuraram as melhores interpretações “do pensamento experimental criacionista” a partir de várias posições antropológicas, cosmológicas e metafísicas associadas a uma teoria do ritmo. Ele diria mais tarde para Pinheiros dos Santos: “foi até no teu pensamento que melhor vibrou o meu ritmo” (COIMBRA<sup>58</sup> APUD CUNHA, 2012, p.9). A respeito da proposta fundadora da ritmanálise de Pinheiros dos Santos, Sant’Anna Dionísio<sup>59</sup> (apud Cunha, 2012, p.23) faz o seguinte comentário que achamos importante reproduzir, pois ele define muito bem o sentido que a ritmanálise irá adotar na obra de Bachelard:

Da compreensão do sentido convergente de certas intuições fundamentais do pensamento especulativo e científico dos nossos dias surgiu no seu espírito o intelectual anseio de uma concepção que simultaneamente satisfizesse o melhor da inspiração digamos heraclitiana de um Bergson, [por admitir o Nada], e as mais altas exigências de uma visão matemática do real de um Louis de Broglie. Tal era a aspiração, por assim dizer dialética e inefável, da sua decantada *Ritmanálise*. Em suma, o vetor essencial do pensamento singular de Lúcio dos Santos pode dizer-se que deriva, em linha discreta, da ideia-crença primordial do Pitagorismo: a ideia-crença de que o Ser é, na sua íntima substância, figura e número, harmonia e ritmo. Tanto na legalidade das energias físicas, como no processo vital, a chave da explicação de tudo o que existe e transita não seria outra senão a lei do *ritmo*.

Como dissemos, anteriormente, Bachelard irá encaminhar uma reflexão intelectual do tempo por meio de uma interpretação Pitagórica do mundo, onde uma harmonia bem ritmada buscada pela terapêutica ritmanalítica ou pela vida dedicada à poesia propicia o equilíbrio de nossas ambivalências íntimas (tal equilíbrio, vale lembrar, é definido na filosofia bachelardiana como repouso (estado lírico).

Quanto a Bachelard e seu interesse pela ritmanálise, além de reelaborar uma síntese formal dos dois volumes do trabalho de Pinheiro dos Santos, hoje perdidos, coube a ele “fixar quais as ressonâncias que esses temas” teriam em sua própria tese a “respeito de durações essencialmente dialéticas, construídas sobre ondulações e ritmos” (BACHELARD, 1994(a), p.118). Fato histórico curioso é que Bachelard tomou o lugar da residência de Pinheiro dos Santos como sendo o lugar onde ela nascera. Isso confundiu por muito tempo a brasileiros e franceses sobre sua verdadeira identidade, tido por alguns como filósofo fantasma.<sup>60</sup> Outro fato interessante é que o resumo de

<sup>58</sup> COIMBRA, L. *Do Amor e da Morte*. Porto: Chardon de Lello & Irmão, 1922, p.14.

<sup>59</sup> DIONÍSIO, S. Lúcio Pinheiro dos Santos. *Seara Nova*, ano XXVIII. dez. 1950.

<sup>60</sup> Segundo Cunha (2012, p.15), essa definição pode ser encontrada no livro de Jorge Jaime, intitulado: *A história da filosofia no Brasil* (1999). No livro Lúcio Pinheiro dos Santos foi tomado como filósofo brasileiro, e como se não bastasse, um filósofo fantasma.

Bachelard do método ritmanalítico, no último capítulo de *A dialética da duração*, configura um dos únicos vestígios da obra original *La rythmanalyse* que depois de vários insucessos ao tentar publicar Pinheiros dos Santos desistiu da ideia de fazê-lo e não se sabe se a pedido do autor ou não, diante de um impulso “empedocliano”, anos mais tarde, sua viúva queimara as cópias originais frente à Imprensa Nacional (CUNHA, 2012, p.15).

Antes mesmo de abordar o tema da ritmanálise, no antepenúltimo capítulo de *A dialética da duração* Bachelard reconhece que a proposta do livro de Lecomte de Noüy, intitulado *Le temps e la vie*, fora fundamental para sua pesquisa, pois o ajudou a construir a ponte entre o tema da vida e o tema da ondulação rítmica do espírito apoiado na tese de uma biologia ondulatória fundada sobre a base de uma física ondulatória. Para Bachelard (1994(a), p.94), a verdadeira biologia deve descer mais fundo para encontrar a causalidade formal da vida: “Para Lecomte de Noüy, o tempo da física é apenas o envoltório dos tempos biológicos individuais, exatamente no mesmo sentido em que se diz que uma onda luminosa é envoltório de uma multidão de ondículas elementares” (BACHELARD, 1994(a), p.86). A ritmanálise trabalha justamente com os ritmos ondulatórios individuais a partir de três perspectivas: material, biológica e psicológica. A pretensão de um ritmanalista é fundamentalmente terapêutica. Segundo Bachelard (1994(a), p.127), para “Pinheiros dos Santos, o homem pode ser vítima de uma escravidão de ritmos inconscientes e confusos, que são uma verdadeira falta de estruturas vibratórias”. Bachelard desenvolve somente os dois primeiros aspectos da ritmanálise de dos Santos: o material e o biológico. O primeiro aspecto trabalha a representatividade da dualidade da matéria através do dualismo quântico corpúsculo/onda. A matéria não está dada no espaço indiferente ao tempo. Na visão quântica a realidade desmaterializa-se na medida em que nada subsiste nela de forma constante a partir de um suposto princípio de identidade. A única regularidade do tempo da matéria é a regularidade da frequência vibratória de seus ritmos. Com isso, a matéria é formada no plano rítmico do tempo a partir de um indeterminismo quântico. Basta, por exemplo, pensarmos nas trocas energéticas entre as diversas matérias químicas para percebermos que estas trocas realizam-se através de intercâmbios rítmicos em forma de radiações que possuem frequências determinadas. Assim, poderíamos substituir tranquilamente o conceito de substância pelo conceito de atividade relacional a partir do caráter dialético da duração. A esse respeito, Bachelard (1994(a), p.119) diz: “As diversas potências substanciais da matéria, a partir do momento em que as estudarmos

em detalhe, apresentam-se como frequências”. O ritmo é “*energia de existência*” (BACHELARD, 1994(a), p.120).

Vibramos, como qualquer outro ser, ou como qualquer coisa material, se deixarmos de vibrar, deixamos de existir, do mesmo modo que um corpúsculo. A função da ritmanálise vai de encontro com a tese primordial bachelardiana dos tempos superpostos que sustentam a existência por meio desta premissa de que “a vida é ondulação”, pois a dualidade básica do tempo da matéria é inerente à vibração que permite toda e qualquer essência espiritual, e vice-versa, ou seja, o ser que dura, dura por ambivalência em forma de descontinuidade rítmica. Bachelard elabora então sua metafísica da vida a partir da congruência entre matéria vibrada e energia espiritual, a isso que ele chama de a harmonia de se viver sobre um tempo biológico salutar do ser (aspecto biológico). Assim, a “ritmanálise biológica deverá tomar por tarefa a codificação de todos esses ritmos e dar à totalidade orgânica e substancial um sentido ‘sinfônico’” (BACHELARD, 1994(a), p.124). Bachelard usufrui certamente da potencialidade da teoria psicológica da ritmanálise que tem como função promover a terapia do sujeito arrítmico ou cacorrítmico, desobstruindo as neuroses que compõem seu espírito em forma de frequências desequilibradas. Se lembrarmos do que diz Bachelard (1994(a), p.9), logo no início de *A dialética da duração*, poderemos apoiar nossa concepção:

Ao praticá-la, tivemos a convicção de que há lugar, em psicologia, para uma ritmanálise no mesmo sentido em que se fala de psicanálise. É preciso curar a alma, que sofre - em particular a que sofre com o tempo, que sofre de *Spleen* - por meio de uma vida rítmica, por um pensamento rítmico, por uma atenção e um repouso rítmicos. E antes de tudo desembaraçar a alma das falsas permanências, nas durações malfeitas, desorganizando-a temporalmente.

A partir desta citação chegamos a algumas conclusões. A mais aparente é sobre o papel clínico da ritmanálise. Uma terapêutica ritmanalítica contrapõe a cacorritmia da vida vivida à eurritmia da vida pensada que equilibra nossa energia espiritual ao condicioná-la ao nosso *cogito*<sup>3</sup>, ou seja, a ritmos individuais formalizantes. Em oposição aos ritmos que sustentam nosso “*tedium vitae* (nada de novo)” contrasta a posição bachelardiana do “novo começo” (*recomeço*) (CUNHA, 2012, p.32). “O que é que dura? Apenas aquilo que teria razões para recomeçar” (BACHELARD, 1994(a), p.8). O que teria razões para recomeçar? A própria vida. Assim, o tempo do espírito formado por deformações constantes configuraria o retorno àquela “época feliz em que o homem se vê entregue a si mesmo, em que a reflexão se ocupa mais a organizar a inação do que

de servir a exigências externas e sociais” (BACHELARD, 1994(a), p.6). Pelo mesmo motivo, Bachelard (1986, p.183) irá dizer, em *Instante poético e instante metafísico*: “[...] - duro exercício - não referir seu próprio tempo ao tempo da vida - [...]”. O que está em jogo nesta metafísica da vida que se une a uma metafísica do tempo é atingir a referência autosincrônica de nosso ser a partir da condução métrica estipulada pelo tempo que vibra nosso espírito e, por meio dele, saber ordenar o tempo das coisas e de nosso psiquismo para que não sejamos sugados pelo tempo da vida. Uma passagem que nos parece fundamental a esse respeito pode ser encontrada também logo no início de *A dialética da duração*, repercutindo tudo isto que estamos defendendo até agora:

Deixamos de lado neste estudo, por excessivamente elementar, tudo o que diz respeito ao distanciamento do mundo, à defesa da vida reiterada, ao fortalecimento da solidão moral. Que cada um inicie como quiser os passos que conduzem à fonte de Siloë, às nascentes mesmas da pessoa! Que cada um se libere ao seu modo das excitações contingentes que o atraem para fora de si mesmo! É na parte impessoal da pessoa que um filósofo deve descobrir zonas de repouso, razões de repouso, com as quais fará um sistema filosófico do repouso (BACHELARD, 1994(a), p.6).

Outra conclusão a que chegamos, partindo da penúltima citação direta, diz respeito ao lugar da ritmanálise em comparação ao já consolidado lugar da psicanálise. Perguntaríamos quais os pontos que diferenciam ambas e porque Bachelard usufrui da ritmanálise e não de uma teoria psicanalítica para curar o ser de seu estado de neurose? Podemos concluir que a ritmanálise trabalha no plano da vida consciente, da vida escolhida, recomeçada pelo pensamento, pois a psicanálise perde-se por vezes em seus rodeios teóricos e não abandonam jamais o lugar inacessível do ser como plano psíquico que modifica ou altera nossas vontades e/ou condicionam nossas pulsões. Mais precisamente, segundo Bachelard (1994(a), p.127), a ritmanálise “reencontra a distinção das tendências inconscientes e dos esforços de consciência; mas equilibra melhor que a psicanálise as tendências em direção aos polos contrários, o duplo movimento do psiquismo”. A última conclusão que gostaríamos de apresentar com relação à citação que indicamos anteriormente diz respeito à noção de *Spleen*, entendida aqui por nós como o sentimento da melancolia, discutida inclusive em *A intuição do instante*. A melancolia pode ser um dos sentimentos a ser amenizado via um equilíbrio energético pela ritmanálise. Esse ritmo conturbado demais, malfeito, pode ser regulado por uma atenção ao repouso rítmico do ser. Porém, como destacamos no primeiro capítulo, o sentimento da melancolia para alguns poetas foi tido como motivo de sua inspiração. Bachelard fala que Novalis, Lavater e Richter desorganizam ritmos imobilizados e

conduziram “vidas estéticas e morais” a partir deles. Acreditamos que uma reflexão sobre o ritmo constitui o ponto de convergência entre outras duas reflexões que se conciliam na filosofia de Bachelard, são elas: a ritmanalítica e a poética. Essa convergência mostra, por exemplo, que o espírito metafísico bachelardiano que se dispersou em todas suas outras obras advém desta reflexão sobre a vida pensada em oposição à vida vivida que, por sua vez, faz face à descontinuidade entre espírito e vida. Nada mais esclarecedor que esta citação:

Por vezes, em horas de langor raras demais, pudemos encontrar ritmos mais naturais, mais simples, mais tranquilos; saímos reestruturados de seções de ritmanálise. Nosso repouso se alegrava, espiritualizava-se, poetizava-se, vivendo as diversidades temporais bem reguladas. [...]. Subitamente, encontrávamos passagens, acordos, correspondências bem baudelairianos entre pensamento puro e poesia pura. Não íamos simplesmente de um sentido ao outro, mas dos sentidos à alma. Então a poesia não seria um simples acidente, um detalhe, um divertimento do ser? Poderia constituir o princípio da evolução criadora? O homem teria um destino poético? Estaria no mundo para contar a dialética das alegrias e das dores? [...]. [...], pareciam-nos que as meditações ritmanalíticas nos traziam uma espécie de eco filosófico das alegrias poéticas. [...]. No curto capítulo que termina nosso livro, fizemos um resumo das teses marcantes da obra de Pinheiro dos Santos, inclinando-as ligeiramente no sentido de uma filosofia idealista, onde o ritmo das ideias e dos cantos comandaria pouco a pouco o ritmo das coisas (BACHELARD, 1994(a), p.10).

Se pudéssemos converter essa citação em uma proposição que nos interessa para a conclusão que gostaríamos de desenvolver ao final deste tópico, usando somente de uma afirmação, diríamos: Para Bachelard, através da polirritmia entre axioma e poesia, pensamento e devaneio, regemos, por meio do espírito, a cadência sinfônica do mundo. Entre poesia e psicanálise, Bachelard prefere a poesia que, assim como a ritmanálise, sabe realmente atingir a ambivalência dos valores psíquicos conscientizados, pensados. “A sublimação não é um ímpeto obscuro, é um chamado”, diz Bachelard (1994(a), p.127). A poesia se torna então um modelo de vida do homem que chamaríamos de quântico, complexa em si, livre e instável para promover uma mudança qualitativa ao invés apenas de promover um movimento contínuo de nossa identidade dada, assim, eliminaremos a inquietude da frequência linear da vida vivida.

Em *Os cantos de Maldoror*, por exemplo, as imagens poéticas afastam-se dos “hábitos fundamentais da vida”, expressão máxima de uma vida ondulatória de Lautréamont. Essa obra arranca de algum modo a vida usual dos homens comuns de seu fluxo contínuo e a realoca em um domínio autenticamente poético-metafísico (que lhe é próprio e devido): domínio da *vida invivível*. O termo cunhado por Bachelard, em sua obra *Lautréamont*, significa que em *Os cantos de Maldoror* o sentido da vida é

“expressão de uma força psíquica” convertida em linguagem. A *vida invivível* de Lautréamont é a vida inconscientemente evitada de ser vivida pelo senso comum, reflexo das ações passivas e do afastamento fortuito da vida do espírito, sempre clara e consciente. Brincamos com o sentido que poderia adotar esse termo (*vie invivable*) em francês, como explicitou o tradutor brasileiro da obra bachelardiana Fábio F. de Almeida em nota. O tradutor sustenta que o termo em francês poderia ser traduzido como “vida insuportável”, todavia, lhe pareceu redutor de sentido caso a expressão na análise bachelardiana da obra de Lautréamont assumisse tal perspectiva. A nosso ver, justamente porque a “vida insuportável” é a vida vivida pelo senso comum, ao ser transvalorizada, ultrapassada por Lautréamont, a *vida invivível* se torna a única vida digna de ser “conquistada”, se torna a vida instantânea dos atos descontínuos do espírito, justamente porque ela “agarra” o tempo para si. Assim, a vivida insuportável é a vida comum, a vida invivível é a vida do espírito, por fazer-se diante de seu *eterno recomeço*. Portanto, se se viver comumente é sinônimo de se viver uma “vida insuportável”, ademais, a *vida invivível* do espírito lautréamontiano é a expressão poética perfeita de uma vida *in-suportável*, ou seja, vivida *de dentro*, uma vida que se assegura, dá suporte à existência, se sustenta por meio de um equilíbrio ritmanalítico, daí nosso trocadilho com o sentido deste termo. Antes mesmo que a vida (como foi entendida por Bergson) seja uma imitação idêntica dela mesma, onde a matéria divide-se, diversifica-se, multiplica-se, obrigando-a à especificação, ou seja, a vida como *elã*, como um suposto ultrapassamento inerte de sua própria posição, em *Lautréamont*, há o preenchimento do vazio deixado pelas explicações oferecidas pelas filosofias biológicas em favor do sentido da vida buscado pela poesia. A poesia dramatiza e orna a *vida invivível*. Assim, a vida encontra-se no eixo do *tempo vertical* e não em um eixo horizontal, precisamente, por ser uma “vida ardente do efêmero” (BACHELARD, 2010(b), p.28).

Em outro belo artigo de Bachelard, intitulado *A dialética dinâmica de Mallarmé* (1944), retiramos passagens que dizem muito sobre os ritmos poéticos que permitem com que o ser equilibre sua energia espiritual a partir de uma ressonância repercutida pelo ritmo de devaneio que emana da poesia. Neste artigo, Bachelard diz que alguém que fizesse uma leitura superficial de um poema pensaria que o poeta hesita diante da realidade, mas é da hesitação do poeta que nasce a dinâmica entre os polos sentimentais contrários, os seus e os nossos, enquanto leitores. Na verdade, os poetas equilibram nossas vibrações sentimentais, como a ritmanálise faria. Quem chegasse a conclusões

controversas, como esta sobre o poeta, por exemplo, perceberia então seu engano quando entendesse que quando a poeta hesita, “ele vibra” (BACHELARD, 1986, p.127). O poeta busca “uma vibração ontológica”, “na alma do poeta, é o próprio ser que vem crescer e diminuir, abrir-se e fechar-se, descer e subir - descer profundamente para experimentar, suavemente, um ímpeto de sábia ingenuidade que nada deve às forças da terra” (BACHELARD, 1986, p.127). No que tange esta dialética do pensamento bachelardiano, o poema de Mallarmé transforma-se no ingresso para o abismo do ser que quer aniquilar-se para ascender. A dialética entre o ser e o nada esboça justamente um novo recomeço vital. Há um movimento que conduz o ser profundo para as alturas. O ser das alturas de *O ar e os Sonhos*, por exemplo, é o mesmo ser que ascende de um instante poético a outro metafisicamente por meio da vibração dinâmica de uma poesia ou através do ato íntimo de pensar. Assim, poderíamos definir precisamente o caráter rítmico da existência: ela é, segundo Bachelard, uma dialética de dois turnos exclusivamente dinâmica. Em Mallarmé, por exemplo, o peso e o tédio, marcas de sua poesia “pura nascida dos pântanos leteus”, intercalando valores dinâmicos, colocam “o ser em vibração” (BACHELARD, 1986, p.129).

Esforçamo-nos em retomar o tema da poesia dinâmica de Mallarmé, abordado por Bachelard neste brilhante artigo, porque, segundo ele, uma interpretação ativa da poesia se torna possível se a submetermos “a uma ritmanálise, no sentido em que Pinheiro dos Santos utilizou esse termo para designar uma psicanálise de todos os fatores de inércia que entram as vibrações de nosso ser” (BACHELARD, 1994(a), p.130). De fato, a frequência poética de Mallarmé é rítmica por si só, autorreguladora, nunca precisou de uma análise estética que convertesse suas imagens imaginadas, imaginantes, em categorias rígidas. Nunca foi preciso duvidar de tal frequência para saber que lá, nas linhas dos poetas, o ser vibra, para saber que poesia também é vida ou para confirmar que a vibração do poema é a vibração criadora do mundo que ressoa em nós leitores. O ritmo da poesia vibra como corre a água do Letes. Um devaneio poético profundo revela que as hesitações das águas mais tranquilas são as mesmas hesitações que o esquecimento deposita em nós para podermos recomeçar nossa vida pelo pensamento. O jorro da razão, por vezes, hesita em sair de suas fontes, mas, finalmente, quando sai, lança-se aos quatro ventos ao submeter o fluxo contínuo do tempo da vida às dialéticas harmônicas e sentimentais do tempo pensado, livrando o espírito das preocupações mundanas em prol do repouso do ser. Um verso singelo de Fernando Pessoa parece

revelar a dinâmica lírica da existência vibrada, assim como revela o sentido do Ser presente na ontologia bachelardiana:

Minha alma é uma orquestra oculta  
...  
Só me conheço como sinfonia.

Concluiríamos, então, que um estado lírico do sujeito pensante poderia ser o estado original do próprio espírito humano que todos nós um dia desejaríamos retornar. O pensamento bachelardiano talvez tenha suscitado meios para isso, pois “o espírito se divertia em recusar adesões mais constantes. Encontrava um prazer poético em destruir a poesia, em contradizer as primaveras, em resistir a todos os charmes” (BACHELARD, 1994(a), p.135).

## CONCLUSÃO

*“E quanto calor humano não se denotava na satisfação causada pelo fato de aquela alma ter sido arrancada, pelo fogo, no último instante, das garras do Diabo, propiciando-se-lhe o indulto divino!”*

*(Thomas Mann)*

Para resumir o que precede, começamos por destacar que o tema da vida veio naturalmente sendo evocado na medida em que avançamos nossa investigação a respeito do problema do tempo desenvolvido pela filosofia bachelardiana. Em meio a uma reflexão fenomenológica do tempo, da duração e do instante descontínuo tentamos apresentar os fundamentos que possibilitaram que Bachelard definisse “a vida como ondulação”. É nesse período da composição de suas obras que tratam sobre o tempo e a vida que ele irá consolidar o espírito de sua filosofia. Isso ocorreu por meio de uma preocupação metafísica em liberar o ser de seus entraves mundanos através de um processo ritmanalítico das frequências inertes do espírito, assim como por uma pesquisa epistemológica judicativa do conhecimento científico e pela arte criadora de realidades oníricas autóctones. Rente a esta preocupação, Bachelard defendeu que o espírito quer ultrapassar a vida, ele quer fazê-la vibrar por meio do pensamento. Estenderíamos isso que ele chamou de uma “vontade de ultrapassamento” da vida pelo espírito aos domínios de sua própria filosofia. O espírito metafísico encontrado em suas obras sobre o tempo é o mesmo de sua epistemologia, assim como em sua fase literária. A consequência mais direta disso é que esta temática do tempo permitiu que fizéssemos uma leitura dos temas diurnos e noturnos do seu pensamento por meio da noção de descontinuidade do instante, partindo da hipótese geral de que pensar sobre o tempo é pensar sobre a vida. Contudo, viríamos a postular isso somente no terceiro capítulo de nossa dissertação, pois nos parecia um tanto quanto complicado abrir a discussão do capítulo primeiro impondo uma problemática mais intrincada (problema da vida) que a que ensejamos inicialmente (problema das vertentes). Ademais, a questão central de nossa dissertação, ou seja, o problema da vida na filosofia bachelardiana, para ser mais bem abordado dependeria, em certa medida, de uma boa análise dos pontos cruciais da fase diurna e noturna do pensador. Com isso, no capítulo de conclusão poderíamos

apresentar a ruptura entre tempo pensado e tempo vivido amparada pelas rupturas e descontinuidades tanto no domínio da ciência, como no domínio da arte.

Por outro lado, nos parecia mais apropriado inserir no primeiro capítulo um problema mais simples e tradicional entre os estudiosos da obra bachelardiana. Decidimos construir nossa reflexão em torno do problema da conciliação entre as duas vertentes da filosofia de Bachelard. Algumas perguntas poderiam sintetizar o sentido de tal problematização, como por exemplo: De que maneira as duas vertentes do pensamento bachelardiano se conciliam se *a priori* parecem ser tão contrastantes? Os conhecimentos gerados pela ciência seriam anulados diante das verdades geradas pela arte, e vice-versa, ou ambas, ciência e arte, se complementariam, trocariam valores, se sim, a partir de uma mesma visão sobre determinado objeto? Assim, nossa estratégia inicial foi partir de duas perspectivas diferentes sobre a realidade da ciência e da poesia, dadas em pares, em momentos distintos do pensamento bachelardiano, são eles: psicanálise da ciência/psicanálise da imaginação material e fenomenologia da ciência/fenomenologia da imaginação criadora. Primeiramente, vimos que a psicanálise aplicada ao conhecimento científico se endereça aos valores científicos. Sua função: eliminar os valores externos à ciência da produção gerada pela  *cité scientifique*. Já a psicanálise dos elementos materiais resgata certos valores arquetípicos incrustados no inconsciente coletivo humano por meio da imaginação simbólica, estes valores nos ensinam muito sobre a realidade do ser em contato com o mundo. Posteriormente, por meio de uma perspectiva fenomenológica da ciência contemporânea, Bachelard nos mostrou que uma filosofia do novo espírito científico deve estar atenta às cisões teóricas entre conhecimento científico e senso comum, cujo objeto das novas ciências extrapola o campo do realismo, pois ele se tornara noumenológico. A realidade passou a ser construído através de um processo fenomenotécnico, não sendo mais apreendida como uma verdade dada na natureza a ser desvelada. Vimos, também, que no caso de uma imaginação poética, em sua fase noturna final, um novo “olhar” direcionado para as imagens poéticas, classificado como fenomenológico, ultrapassou as análises ainda demasiadas objetivas da imaginação material. Bachelard chamou esse novo momento de sua filosofia noturna de *ontologia direta* dos valores subjetivos, onde as imagens poéticas são captadas em estado *emergencial* e primeiro, sua ressonância em nós e a partir de nós mesmos libera nosso ser para acessar nossos espaços de intimidade por meio da linguagem.

Ao considerarmos o pluralismo coerente destas ideias sobre uma mesma realidade, verificamos que os objetos de uma psicanálise, tanto das ciências, quanto da poesia, nada mais são que os valores positivos e negativos das imagens refletidas pelas coisas que nos rodeiam. Percebemos que os conhecimentos gerados a partir de uma análise de valores, oferecidos a nós por meio de um processo de solidariedade entre os conhecimentos gerados pela ciência e arte, nos permitiu compreender como uma epistemologia e uma poética ensinam o conhecimento sobre a realidade da matéria e do mundo a partir de dois pontos de vista diferentes sobre o mesmo objeto, sobre quais são seus limites e os valores que os regem. Já em uma fenomenologia das ciências e da poesia, a realidade é colocada em análise, seja a partir do objeto desmaterializado das ciências contemporâneas (*sur-objet*), ou seja, em forma de pensamento, ou através da linguagem, morada do ser das imagens, dadas à imaginação autóctone da poesia que cria a realidade onírica a partir de uma perspectiva surreal, ou seja, além da realidade concreta.

No final do primeiro capítulo apresentamos os temas que sustentam o objeto e a hipótese de nossa dissertação a partir de uma reflexão introdutória sobre o espírito metafísico bachelardiano e sua relação com o tempo e a vida. Traçamos um paralelo comedido entre a filosofia bachelardiana e bergsoniana no que tange a estes temas. Ora, no intuito de determinar o modo como nossa pesquisa se encaminharia de uma reflexão sobre o tempo para uma metafísica da vida, anunciamos que o choque entre estas duas filosofias dar-se-ia por meio de uma negação do bergsonismo a partir das obras bachelardianas década de 30. Isso implicaria em uma negação prévia e polêmica de todo e qualquer continuísmo, não só da duração bergsoniana, mas do próprio conceito de vida (*elã vital*) sustentada por essa filosofia. Negamos, por consequência, o próprio espírito filosófico bergsoniano em forma de um não-bergsonismo temporal e vital instalado em *A intuição do instante* e *A dialética da duração*. Por este motivo, no capítulo dois de nossa dissertação achamos apropriado anunciar em que vias de reflexão encaminharíamos nossa resposta para o problema da vida sob a hipótese que a filosofia bachelardiana enseja uma metafísica que promove o “choque entre espírito e vida”. Ademais, esta hipótese para o problema da vida no pensamento bachelardiano representou o que viria a se configurar no terceiro capítulo de nossa dissertação como a oposição central da filosofia bachelardiana defendida por nós em relação à filosofia bergsoniana, ou seja, um contraponto entre os conceitos de vida vivida e vida pensada.

Voltando ao que foi trabalhado no segundo capítulo de nossa dissertação, primeiramente, mostramos os motivos da intuição primeira de *Siloë* configurar no pensamento bachelardiano a reversão do bergsonismo temporal a partir da noção de descontinuidade do instante, única realidade do tempo. Logo em seguida, apresentamos a importância das teses einsteinianas sobre o tempo objetivo (instante), entendido como ponto no eixo espaço-tempo. A contribuição desta verdade científica viria a ser fundamental à intuição metafísica original roupneliana da realidade do tempo. Uma visão mais aritmetizada do tempo ligou-se à concepção roupneliana de *melancolia profunda* e ensejou o complexo espaço-tempo-consciência, conceito que esboça a união de uma perspectiva objetiva do tempo com uma concepção metafísica da vontade que decide e atua a cada instante. No tópico seguinte, no mesmo capítulo, tentamos demonstrar como que uma visão “dialética” do tempo compõe a duração, demarcando, neste percurso reflexivo, as limitações do método intuitivo bergsoniano. Para encerrar o capítulo, oferecemos estudos específicos que envolvem o tema do tempo descontínuo com algumas reflexões bachelardianas epistemológicas e poéticas.

No início do terceiro capítulo apresentamos o problema do psicologismo temporal imediato, como aquele da filosofia bergsoniana, reinterpretado por Bachelard a partir de uma análise do conceito de memória, progresso e hábito circunscritos à sua noção de duração. Vimos que Bachelard contestou a plenitude da memória, indicando que ela é descontínua, assim como a estrutura de nosso psiquismo. Apresentamos estes resultados amparados pela interpretação das teorias sobre as condutas psicológicas de Pierre Janet. Logo a seguir, ressaltamos o caráter dinâmico da memória, devido aos intervalos descontínuos imanentes à sua estrutura. Bachelard estabeleceu também um terreno mais fecundo em que desenvolveu o conceito de memória como espera (possibilidade). Mostramos isto a partir de um contraponto com a obra *L'attente l'oubli*, de Blanchot. Chegamos à conclusão que é pela espera de um novo instante que a memória sempre em vias de renovação prepara nosso ser diante do futuro. Supusemos, a partir desta reflexão psicológica do tempo e da memória que o problema da história do ser e de seu devir poderia ser discutido a partir de uma reflexão sobre o conceito de hábito e progresso. Defendemos que assim como a síntese entre o novo e o rotineiro é possível por ser guiada pelo pensamento, a vida do espírito que dura e que quer harmonizar-se só é possível através da razão. Diríamos que a *razão suficiente* é o ponto de congruência entre todas estas teses exploradas ao longo destas duas obras temporais bachelardianas que ambicionaram esclarecer o problema da vida. Mas, afinal, o que é a vida? A vida é

um complexo de durações, nos diria Bachelard. Mas e o que é a duração? A duração é um complexo de ritmos superpostos, cada qual com sua própria causalidade que dura a seu modo, diríamos nós. Foi importante e necessário, inicialmente, apresentarmos as reflexões sobre as causalidades temporais hierarquicamente separadas segundo sua ordem de importância para Bachelard. A última delas explorada por nós, a mais fundamental dentre todas as causalidades temporais, foi a intelectual. Uma atividade superior do espírito forma-se, segundo Bachelard, justamente para nos aproximar de nossa intimidade, isso ocorre quando o tempo pensado vibra em um registro superior ao tempo da vida. Como expressa Paul Valéry, é preciso então “*fundar uma álgebra dos atos*” por meio da razão, lembra Bachelard (1994(a), p.68). A partir deste postulado a duração foi melhor investigada por nós através de suas causalidades subalternas até que pudéssemos chegar à sua causalidade principal. Investigamos como que negando a vida vivida o pensamento garantiria um regresso para “dentro de nós mesmos”, para uma zona de repouso do ser (BACHELARD, 1994(a), p.73). O pensamento passou a ocupar um lugar de destaque na estrutura do ser, ele pertence ao registro do espírito que na visão de Bachelard tem como função coordenar o tempo transitivo. Pensamento e vida, conceito e realidade, entendidos como *tempo do eu* e o *tempo do mundo*, “não podem ser considerados mutuamente sincrônicos” (BACHELARD, 1994(a), p.89). Vimos por conta disto que existem várias temporalidades superpostas que se solidarizam entre si, pois a continuidade que as liga é apenas uma impressão vazia das ordens objetivas de seu decurso. O espírito é o único lugar originário da vida. Não podemos deixar de destacar que a oposição entre tempo vivido (intuição) e tempo pensado (conceito) é central em nossa dissertação. Esta máxima revela uma polaridade filosófica mais essencial, ou seja, entre o pensamento de Bachelard e Bergson. Esta oposição é mais complexa que apenas uma anteposição entre teses filosóficas sobre o tempo, ela diz respeito à redefinição de uma concepção de vida muito difundida no cenário francês de pensamento no século XX a partir das teses bergsonianas, sobretudo, aquelas apresentadas em *A evolução criadora*. Concluímos que é para assegurar o progresso do ser que a vida deve ser entendida como uma construção complexa, ordenada por um intelectualismo ativo que conseguiria regular nossos ritmos vitais mais conturbados. A vida não é um ato simples, do mesmo como fazer filosofia também não é. Constatamos que a proposta de uma ritmanálise do ser em vibração coloca em evidência uma solução terapêutica para o problema da vida diante do acontecimento complexo da existência. Viver bem, viver feliz, segundo Bachelard, é atingir o equilíbrio das frequências

espirituais até que encontremo-nos em estado de repouso. Defendemos, consequentemente, que o *Spleen*, entendido como um sentimento a ser curado pela ritmanálise poderia ser ao mesmo tempo um sentimento que inspiraria uma ambivalência sentimental necessária à vida e admitida pelos poetas. A poesia pode muito bem ser outra fonte de acesso às frequências íntimas do ser suscetíveis à harmonia do universo. Quisemos concluir oferecendo uma sugestão, aceita por Bachelard, diga-se de passagem, para o *tedium vitae*, superpondo tempo do espírito ao tempo da vida pela poesia. Mesmo Pinheiro dos Santos soube reconhecer nas obras de Valéry, por exemplo, “a arte suprema de perturbar a calma e de acalmar a perturbação, de ir do coração ao espírito para retornar logo do espírito ao coração” (BACHELARD, 1994(a), p.133).

Nada mais relevante que evocarmos as imagens do fogo como representação poética da vida para finalmente concluirmos este trabalho. Em *Fragmentos de uma poética do fogo*, espírito e pensamento se aproximam na medida em que perguntamos pelo estatuto filosófico do pensamento bachelardiano, sua direção e sua atualidade. Junto ao próprio Bachelard perguntamos pelo destino do próprio homem e da filosofia: “[...] o que mantém a imagem de Empédocles na vida espiritual de todo sonhador da vida e da morte, de todo sonhador do fogo? Não é certamente a história das peripécias de uma vida social, não é também a filosofia dispersa nos fragmentos de um pensamento filosófico que designamos mal como uma filosofia primeira. Não! [...]. No ato empedocliano, o homem, é tão grande quanto o fogo. O homem é o grande ator do cosmodrama verdadeiro” (BACHELARD, 1990(b), p.113). Mas, para isso, o homem deve sonhar. Seguramente, o mito de Empédocles configura no pensamento fenomenológico bachelardiano a ultrapassagem da palavra que encontra no ato poético sua *função fabuladora*, sua função estética-vital, delegada por direito ao surrealismo, escrita dos excessos. Contudo, a morte de Empédocles, eternizada por Hölderlin, configura também uma lição metafísica de risco que não se aplica apenas a uma vida que deseja tornar-se vertical, ou seja, descontínua, mas à própria filosofia. Afinal, pergunta Bachelard: Atirar-se no fogo não é tornar-se fogo? Ou melhor, atirar-se no fogo não é conseguir fazer-se Nada? Nestes termos, o ser inflamado recebe a garantia de purificação total diante da aniquilação seguida pelo renascimento, como a Fênix, pássaro de fogo, ser poético mais que mítico, ser que inspiraria qualquer filosofia do *eterno recomeço*. E agora, com relação ao ato íntimo de pensar, perguntamos, consequentemente: não deve ser assim a filosofia? Essa seria uma pergunta que

imaginariamos facilmente sair da boca do próprio Bachelard. Complementamo-la: Não deve a filosofia buscar as condições de sua própria aniquilação, de seu próprio Nada, para que renasça com vigor e lisura? Esta é uma esperança de Fênix que Bachelard acredita existir no coração de cada filósofo e da própria Filosofia.

Assim, do lado oposto de todas as filosofias que amam dizer que nós somos *jogados* na existência, eis uma Filosofia que nos *joga* na morte. Sem dúvida, o nascimento e a morte são, ambos, glórias do Instante. Mas o nascimento vem de fora. Pela primeira vez, Empédocles é livre quando se atira para a morte. [...] O *Dasein* muito seguro de sua raiz deve se tornar, na imensa árvore da chama, um *Feuersein* (fogo-existência) (BACHELARD, 1990(b), p.114; 123).

Falamos então de um drama do homem e de seu devir, onde se “multiplicarão as preparações psicológicas, [e] se multiplicarão [os] espetáculos anteriores à cena”. Falta ao mundo do drama social, segundo Bachelard (1990(b), p.115), “o entusiasmo e sinceridade do poético”. E a filosofia, assim como o homem, é atraída pelo Vulcão cósmico que desperta ambos das infelicidades de uma vida comum e lança-os pelo fogo para o alto, aos quatro ventos do céu. Correlato ao destino poético do herói Empédocles, o destino da filosofia deve ser contradizer o “curso da vida ordinária”, deve se libertar daquilo que “viveu, acreditou viver” (BACHELARD, 1990(b), p.123). “Fugir da vida para não ser mais irritado pelas discussões filosóficas!”: eis um psicodrama que coloca em cena todo nosso sacrifício, não de um engajamento ou utopia social qualquer, discutidos por algumas filosofias, mas o de termos que reiniciar nossa jornada a cada instante, onde o que está em jogo é uma espécie de construção ontológica pela imaginação e razão, ambas flamejantes, pois, afinal, “o nascimento vem de fora”, ou seja, é uma escolha do modo como queremos viver no futuro a partir do que podemos conhecer no presente atômico (BACHELARD, 1990(b), p.128). Assim, a vida não está *dada aí*, ela é *construída aí*, quando o *Feuersein* inflama seu tédio e o ultrapassa ao atingir sua zona íntima de repouso em meio à sua solidão. Como defendeu Bachelard (1990(b), p.115), uma boa fenomenologia temporal deve nos oferecer as garantias de *eterno recomeço* diante de uma explicação psicológica do drama do homem, neste contexto, “o filósofo seria apenas um homem vencido. Seria tido como um cidadão desiludido, um chefe político abandonado”. Renasce, então, a possibilidade do homem livre (livre pensador) que flerta com a própria aniquilação, pois por ela torna-se cinzas e das cinzas retorna outra vez. Por vezes, se lança de seu próprio Etna, em seu próprio Letes, em seu próprio *Siloë*, ao cultivar o sentimento de *melancolia profunda*, como aquele de *A intuição do instante*. No homem, “o espaço infinito, tem aí seu centro. E,

não obstante, o fogo aniquilador também está presente em sua *enormidade*. Aqui o Nada é enorme e o mar imenso” (BACHELARD, 1990(b), p.117). O fogo é vasto como a noite e descontínuo como o Nada inscrito nas arestas mais recônditas de nosso ser. Esse Nada eleata, negado por Bergson, permite que realizemos sonhos que constituem ideias e ideias constituem sonhos em Bachelard. A síntese que daí brota, ou seja, entre pensamento e devaneio, revela a capacidade sempre turbulenta de nos lançarmos na chama do fogo cósmico: é preciso sempre que nos façamos Nada, junto ao tempo e junto à própria vida, para que depois disto renasçamos diferentes, renasçamos jovens. Da árvore de fogo regressamos à infância do espírito, “fonte de nossos ritmos” (BACHELARD, 1994(a), p.134). Insurgirmos, então, através de um ciclo eterno do mesmo modo como nascem as imagens e os conceitos, em prol de uma filosofia *do* e *pelo* repouso do ser. Só assim poderemos dizer que duramos no sentido mais positivo do termo. Durando, por *recomeços*, vivemos. Na solidão que repousa o Ser um instante do homem e um instante do mundo se tornam verdadeiramente solidários ao entregar o pensamento ao seu próprio fogo, assim como Empédocles retorna à sua unidade ígnea ao atirar-se no vulcão ao qual sempre pertenceu.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, F. F. Bachelard e a Filosofia. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 26, n. 2, p.85-92, 2003.

\_\_\_\_\_. Lautréamont e a fenomenologia da agressão. *Ideação*, Feira de Santana, v. 1, n. 10, p. 69-78, jul./dez. 2002.

\_\_\_\_\_. O valor ontológico do pensamento bachelardiano. *Cronos*, Natal, v. 4, n. 2, p.23-31, jan./dez. 2003.

\_\_\_\_\_. Sobre uma poética do homem no pensamento de G. Bachelard. In: BULCÃO, Marly (Org). *Bachelard: Razão e Imaginação*: Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana, 2005, p.271-278.

\_\_\_\_\_. Uma filosofia da experiência concreta: o racionalismo de Gaston Bachelard. *Ideação*, Feira de Santana, v. 25, n. 2, p. 123-139, jan./jun. 2012.

ARAÚJO, L. C. Bachelard versus Bachelard: uma poética de contradições. *Revista de Cultura Vozes*, Petrópolis, v. 74, n. 9, p. 21-30, jul./dez. 1980.

BACHELARD, G. *A água e os sonhos: ensaio sobre a imaginação da matéria*. Tradução Antônio de P. Danesi. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2013(a).

\_\_\_\_\_. *A chama de uma vela*. Tradução Glória C. Lins. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

\_\_\_\_\_. *A dialética da duração*. Tradução Marcelo Coelho. 2.ed. São Paulo: Ática, 1994(a).

\_\_\_\_\_. *A experiência do espaço na física contemporânea*. Tradução Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro. Contraponto, 2010(a).

\_\_\_\_\_. *A filosofia do não – col. Os Pensadores*. Tradução Joaquim José Moura Ramos. 1.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p.3-87.

\_\_\_\_\_. *A formação do espírito científico*. Tradução Estela dos Santos Abreu. 5.ed. Rio de Janeiro: Contraponto. 2005.

\_\_\_\_\_. *A intuição do instante*. Tradução Antonio de P. Danesi. 2.ed. Campinas: Verus, 2010(b).

\_\_\_\_\_. *A poética do devaneio*. Tradução Antônio de P. Danesi. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

\_\_\_\_\_. *A poética do espaço - col. Os Pensadores*. Tradução Joaquim José Moura Ramos. 1.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p.183-354.

\_\_\_\_\_. *A psicanálise do fogo*. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1994(b).

\_\_\_\_\_. *A terra e os devaneios da vontade: ensaio sobre a imaginação das forças*. Tradução Paulo N. da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

\_\_\_\_\_. *A terra e os devaneios do repouso: ensaio sobre as imagens da intimidade*. Tradução Paulo N. da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 1990(a).

\_\_\_\_\_. *Estudos*. Tradução Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.

\_\_\_\_\_. *Essai sur la connaissance approchée*. 4.ed. Paris: P.U.F, 1973.

\_\_\_\_\_. *Fragmentos de uma poética do fogo*. Trad. Norma Telles. Org. Suzanne Bachelard. São Paulo: Brasiliense, 1990(c).

\_\_\_\_\_. *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*. Paris: P.U.F, 1965.

\_\_\_\_\_. *Lautréamont*. Tradução Fábio Ferreira de Almeida. Goiânia: Ricochete, 2013(b).

\_\_\_\_\_. *L'engagement rationaliste*. Paris: P.U.F, 1972.

\_\_\_\_\_. *O ar e os sonhos*. Tradução Antônio de P. Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1990(b).

\_\_\_\_\_. *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 materialismo racional*. Tradução João Gama. Lisboa: Edições 70. 1990(d).

\_\_\_\_\_. *O novo espírito científico*. Lisboa: Edições Edições 70, 2008.

\_\_\_\_\_. *O novo espírito científico – col. Os Pensadores*. Tradução Joaquim José Moura Ramos. 1.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p.93-179.

\_\_\_\_\_. *O racionalismo aplicado*. Tradução Nathaniel C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

\_\_\_\_\_. *La continuité e la multiplicité temporelles*. *Société française de philosophie*, Paris, abr. 1937. Disponível em: <<http://www.sofrphilo.fr/activites-scientifiques-de-la-sfp/conferences/grandes-conferences-en-telechargement/>>. Acessado em: 5 out. 2016.

BARBOSA, E; BULCÃO, M. *Bachelard: pedagogia da razão, pedagogia da imaginação*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

BARREAU, H. Instant e durée chez Bachelard. In: M. Gandillac; H. Gouhier; R. Poirier e C. Peyrou (Org). *Bachelard: Colloque de Cerisy*. Paris: Union générale d'éditions, 1974. p. 330-355.

BAUDELAIRE, C. *As flores do mal*. Tradução, introdução e notas Ivan Junqueira. Edição bilingue. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

\_\_\_\_\_. *Pequenos poemas em prosa: Spleen de Paris*. São Paulo: Hedra, 2009.

BENTO, E. A. *Gaston Bachelard: o lado nocturno do filósofo*. 2010. 139 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia da Educação) – Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 2010.

BERGSON, H. *A Evolução Criadora*. Tradução Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. *A Intuição Filosófica - Col. Os Pensadores*. Tradução Franklin Leopoldo Silva Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 55-68.

\_\_\_\_\_. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Tradução João da Silva Gama. Lisboa: 70, 2011.

\_\_\_\_\_. *Introdução à Metafísica - Col. Os Pensadores*. Tradução Franklin Leopoldo Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 11-39.

\_\_\_\_\_. *Matéria e memória*. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. *O pensamento e o movente*. Tradução Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BLANCHOT, M. *L'attente l'oubli*. Paris: Gallimard, 2013.

BULCÃO, M. Bachelard diante do onirismo dinâmico e visceral de Lautréamont. In: Fábio Ferreira de Almeida (Org). *Tempo de Lautréamont*. Goiânia: Edições Ricochete, 2014. p.86-103.

\_\_\_\_\_. Bachelard, imagem e criação: uma análise da poesia primitiva e visceral de Lautréamont. *Reflexão*, Campinas, v. 31, n. 39, p. 83-87, jan./jun. 2006.

\_\_\_\_\_. (Org). *Bachelard: razão e imaginação*. Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana, 2005.

\_\_\_\_\_. Meu encontro com Gaston Bachelard. *Ensaio Filosóficos*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 1, p. 69-82, abril. 2013.

\_\_\_\_\_. *O racionalismo da ciência contemporânea: introdução ao pensamento de Gaston Bachelard*. Aparecida: Ideias & Letras, 2009.

\_\_\_\_\_. Tempo e matéria nas poesia visceral de Lautréamont. *Cronos*, Natal, v. 4, n. 1/2, p. 39-47, jan./dez. 2003.

BUTLER, S. *La vie e l'habitude*. Trad. Valéry Larbaud. Paris: Cinquième Édition, 1922.

CANGUILHEM, G. Dialética e filosofia do Não em Gaston Bachelard. In: \_\_\_\_\_. *Estudos de história e filosofia das ciências*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012, p. 207-222.

\_\_\_\_\_. Estudos das ciências na obra epistemológica de Gaston Bachelard. In: \_\_\_\_\_. *Estudos de história e filosofia das ciências*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012, p. 181-196.

\_\_\_\_\_. Gaston Bachelard e os filósofos. In: \_\_\_\_\_. *Estudos de história e filosofia das ciências*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012, p. 196-206.

\_\_\_\_\_. O objeto das história das ciências. In: \_\_\_\_\_. *Estudos de história e filosofia das ciências*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

\_\_\_\_\_. *Sur une épistémologie concordataire*. Paris: [s.n], 1979. p. 130-137.

CAPRA, F. *O tao da física: Uma análise dos paralelos entre a Física Moderna e o Misticismo Oriental*. São Paulo: Cultrix, 2014.

CARVALHO, J. C. O tempo em Bachelard: uma ruptura com o continuísmo bergsoniano. *Ideação*, Feira de Santana, v. 2, n.25, p. 57-70, jan./jun. 2012.

CASTELÃO-LAWLESS, T. A presença da psicologia analítica de Carl Gustav Jung na epistemologia de Gaston Bachelard. *Reflexão*, Campinas, v. 30, n. 88, p. 11-18, jul./dez. 2005.

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

\_\_\_\_\_. Continuité ou discontinuité. Um faux problème? In: Frédéric Worms e J-J Wunenburger (Org). *Bachelard e Bergson: continuité et discontinuité?*. Paris: PUF, 2008. p.3-24.

CESAR, C. M. *A hermenêutica francesa: Bachelard*. 2.ed. Campinas: Alínea, 2015.

CHAZAL, G. Bergson et Bachelard face à nouvelle physique. In: Frédéric Worms e J-J Wunenburger (Org). *Bachelard e Bergson: continuité et discontinuité?*. Paris: PUF, 2008. p.151-165.

CHIBENI, S. S. Certezas e incertezas sobre as relações de Heisenberg. *Revista Brasileira de Ensino de Física*, Campinas, v. 27, n. 2, p. 181-192, jan./jun. 2005.

CUNHA, R. S. *O essencial sobre a ritmanálise*. Lisboa: INCM, 2012.

DAGOGNET, F. *Bachelard*. Lisboa: ed.70, 1986.

DELEUZE, G. A Concepção da Diferença em Bergson. *A ilha deserta*. São Paulo: Iluminuras, 2006.

\_\_\_\_\_. Bergson, 1859-1941. *A ilha deserta*. São Paulo: Iluminuras, 2006.

\_\_\_\_\_. *O Bergsonismo*. Tradução Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: 34, 1994.

DÍAZ, M. Comentario al libro de Samuel Butler: La evolución más acá de la frontera entre lo natural y lo humano. In: Ponte S (Trad). *Vida y Hábito*. Buenos Aires: Cactus, 2013.

FELÍCIO, V. L. G. *A imaginação simbólica nos quatro elementos bachelardianos*. São Paulo: Edusp, 1994.

FICHANT, M. Epistemologia na França. In: François Châtelet (Org). *História da filosofia: ideias e doutrinas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1974. p.124-162.

\_\_\_\_\_. Gaston Bachelard, ou la philosophie et ses doubles. *ENS de Fontenay aux roses*, v.1, nov. 1975.

FONDAINE, B. A propos du Lautréamont de Bachelard. *Le lundi existentiel*. Monaco: Du Rocher, 1990.

FOUCAULT, M. *A vida: a Experiência e a Ciência*. In:\_\_\_\_\_. Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Manoel Barros da Motta (org.). Tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000. p. 353-366.

FRANZ, M-L. *C. G. Jung: seu mito em nossa época*. Tradução Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Círculo do Livro, [1975?].

FREUD, S. *Luto e melancolia*. In\_\_\_\_\_: Obras completas - v.15. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FULGENCIO, L. Pode haver uma psicanálise sem uma metapsicologia especulativa? *Scientle Studia*. São Paulo, v. 11, n. 3, p.491-510, 2013.

GAGEY, J. *Gaston Bachelard ou la conversion à l'imaginaire*. Paris: Marcel Rivière et Cie, 1969.

GAYON, F; WUNENBURGER, J-J. *Bachelard dans le monde*. Paris: Universitaires de France, 2000, p.177-186.

GULLAR, F. *Melhores poemas*. São Paulo: Global, 2007.

GUYAU. M. *La genèse de l'idée de temps*. Paris: Félix Alcan. 1890.

HAWKING, S. *Uma breve história do tempo*. Tradução Cássio de Arantes Leite. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2015.

HEGEL, F. *Preleções sobre a história da filosofia: Heráclito de Éfeso*. In:\_\_\_\_\_. Os pensadores: Pré-socráticos. Tradução Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1994, 102-116.

\_\_\_\_\_. *Preleções sobre a história da filosofia: Zenão de Eléia*. In:\_\_\_\_\_. Os pensadores: Pré-socráticos. Tradução Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1994, 145-156.

HEIDEGGER, M. *A questão da técnica*. *Cadernos de Tradução*. São Paulo, 2, p.40-93, 1997.

\_\_\_\_\_. *A origem da obra de arte*. Tradução Maria da Conceição Costa. Lisboa: 70. 2008(a).

\_\_\_\_\_. *Introdução a "O que é metafísica"*. In:\_\_\_\_\_. *Marcas do Caminho*. Tradução Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008(b), p.377-397.

\_\_\_\_\_. *Posfácio a "O que é metafísica?"*. In:\_\_\_\_\_. *Marcas do Caminho*. Tradução Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008(b), p.315-326.

HEISENBERG, W. *Física y filosofía*. Tradução Fausto de Tezanos Pinto. Buenos Aires: Ediciones la Isla, 1959.

HUSSERL, E. *Conferências de Paris*. Tradução António Fidalgo e Artur Mourão. Lisboa: 70. 1989.

JAPIASSÚ, H. *Para ler Bachelard*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

JONES, M. M. *Gaston Bachelard: subversive humanist (texts and readings)*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1991.

\_\_\_\_\_. *The philosophy and poetics of Gaston Bachelard*. Boston: University Press of America, 1989.

JUNG, C. G. *Psicologia e Alquimia*. Tradução Maria Luiza, Margaret Makray e Dora M. Ferreira. Petrópolis: Vozes, 1991.

LEITE, A. C. F.; SIMON, S. Física e Filosofia Antiga em Werner Heisenberg: apropriações do legado clássico por um físico do século XX. *Archai*, v. 1, n. 11, p. 21-32, jul./dez. 2013.

KAKU, M. *Hiperespaço: uma odisséia científica através de universos paralelos, empenamentos do tempo e a décima dimensão*. Tradução Maria Luiz X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

KUHN, T. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1975.

LECOURT, D. *Bachelard ou le jour et la nuit*. Paris: Grasset, 1974.

\_\_\_\_\_. *L'épistémologie historique de Gaston Bachelard*. Paris: Vrin, 1978.

LESCURE, J. *Introduction à la poétique de Bachelard*. Paris: Stock, 1992. p. 113-149.

LIBIS, J. À la recherche du temps passé. Mémoire bergsonienne, image bachelardienne, reminiscence proustienne. In: Frédéric Worms e J-J Wunenburger (Org). *Bachelard e Bergson: continuité et discontinuité?*. Paris: PUF, 2008. p.271-283.

MANN, T. *Doutor Fausto*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

MARIE, Ch. P. *De Bergson a Bachelard*. Dijon: EUD, 1995.

MOTTA, L. As flores sobressaltadas. *Alea*, v. 9, n. 1, p. 75-87, jan./jun. 2007.

MOURA, C.A.R. *Crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo: Edusp. 1989.

NOÛY, L. *Le temps et la vie*. Paris: Gallimard. 1936.

OLIVEIRA, L. B. S. *Psicanálise, poética e epistemologia: a contribuição de Gaston Bachelard*. Londrina: Editora UEL, 1999.

PARROCHIA, D. Temps bachelardien, temps einsteinien: la critica de la durée bergsonienne. In: Frédéric Worms e J-J Wunenburger (Org). *Bachelard e Bergson: continuité et discontinuité?*. Paris: PUF, 2008. p.123-133.

POLLIZI, G. 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, 2008. p.53-72.

POULET, G. Bachelard et la conscience de soi. *Revue de métaphysique et de morale*, n.1, janvier./mars. 1965.

POULIQUEN, Jean-Luc. La préface de Robert Desoille. *Reflexão*, Campinas, v. 31, n. 39, p. 89-94, jan./jun. 2006.

QUILET, P. *Introdução ao pensamento de Bachelard*. Tradução César A. Fernandes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1977.

ROBINET, A. Rythme et durée. In: M. Gandillac; H. Gouhier; R. Poirier e C. Peyrou (Org). *Bachelard: Colloque de Cerisy*. Paris: Union générale d'éditions, 1974. p. 317-330.

SANTORO, F. Empédocles, Aristóteles e os elementos. *Anais de Filosofia Clássica*, Rio de Janeiro, vol. 6 n. 12, p. 39-55, jan./jun. 2012.

SERRES, M. *Luzes: cinco entrevistas com Bruno Latour*. Tradução Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Unimarco, 1999.

SILVA, F. L. *Bergson: intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994.

SILVA, V. C. O anti-realismo na filosofia da física de Werner Heisenberg: da Pontentia aristotélica ao formalismo puro. *Griot*, Amargosa, v. 3, n. 1, p. 109-120, jun./dez. 2011.

TERNES, J. *A epistemologia histórica de Gaston Bachelard: a noção de descontinuidade*. 1978. 146 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1978.

\_\_\_\_\_. As ciências da vida: de Canguilhem a Foucault. *Aurora*, Curitiba, v.21, n.28, p.259-262, jan./jun. 2009.

\_\_\_\_\_. Bachelard e Freud: alargar o espírito, tonificar a alma. *Reflexão*, Campinas, v. 3, n. 89, p. 101-110, jan./jun. 2006.

\_\_\_\_\_. Bachelard e Lautréamont: literatura, primitividade, animalidade. In: Fábio Ferreira de Almeida (Org). *Tempo de Lautréamont*. Goiânia: Edições Ricochete, 2014. p.65-85.

\_\_\_\_\_. Bachelard, espaços. *Ideação*, Feira de Santana, v. 25, n. 2, p.109-122, jan./jun. 2012.

THIBAUDIER, V. *Jung, médico da alma*. Tradução Martha Gouveia da Cruz. São Paulo: Paulus, 2014.

VADÉE, M. *Bachelard ou le nouvel idéalisme épistémogique*. Paris: Sociales, 1975.

VERÍSSIMO, É. *O tempo e o Vento: O continente*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2004. v.1.

VIEILLARD-BARON, J-L. *Compreender Bergson*. Tradução Mariana de Almeida Campos. Petrópolis: Vozes, 2007.

WORMS, F. A concepção bergsoniana do tempo. *Dois Pontos*, Curitiba, v. 1, n. 1, 2004, p.128-149. 2004.

\_\_\_\_\_. *La psilosophie en France au XX siècle: moments*. Paris: Gallimard, 2009.

\_\_\_\_\_. La rupture de Bachelard avec Bergson comme point d'unité de la philosophie du xx siècle en France. In: Frédéric Worms e J-J Wunenburger (Org). *Bachelard e Bergson: continuité et discontinuité?*. Paris: PUF, 2008. p.39-52.

WORMS, F; WUNENBURGER, J-J. *Bachelard & Bergson, continuité et discontinuité*. Paris: PUF, 2008.

WUNENBURGER, J-J. Imaginário e racionalidade: uma teoria da criatividade geral. Tradução Constança M. Cesar. In: BULCÃO, Marly (Org). *Bachelard: Razão e Imaginação*: Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana, 2005, p.39-52.