

○ Tempo na Epistemologia Bachelardiana: uma ruptura com a concepção bergsoniana?

The time on Bachelard's epistemology

José Ernane Carneiro CARVALHO FILHO
Universidade Federal da Bahia (UFBA)
Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS)
Université Denis Diderot (Paris VII)

Resumo

O surgimento da Teoria da Relatividade no princípio do século XX repercutiu nas noções que tínhamos sobre o tempo. Essa repercussão atingiu o meio filosófico, levando vários filósofos, dentre eles Henri Bergson e Gaston Bachelard, a se pronunciarem sobre as novas concepções. Bergson já possuía uma concepção filosófica sobre o tempo estruturada no momento da emergência da Teoria da Relatividade de Albert Einstein. Não se pode afirmar, portanto, que a publicação da obra *Durée et simultanémenté*, em 1922, signifique a elaboração de uma visão temporal, mas apenas uma reflexão de sua concepção diante das teorias de Einstein. A perspectiva temporal de Bergson é a duração, onde o sujeito desempenha um papel elementar, ao ser ele que estabelece a idéia de duração, através da memória, ao criar o vínculo entre passado e futuro. Já o tempo no âmbito da epistemologia Bachelardiana toma uma visão oposta a mencionada, onde é concebido como instantes sem duração. Nesta medida, a consciência tem o papel de fazer a ligação entre o passado e o futuro através do hábito, que seria o elemento soldador numa realidade onde tudo ocorre em instantes isolados. Percebe-se, portanto, que a visão bachelardiana de tempo não prescinde do papel da consciência, ou seja, ele a mantém. Desta forma, é possível pensar numa ruptura entre as concepções bachelardiana e bergsoniana, onde a realidade temporal da Física einsteiniana sustenta que o tempo real é aquele num determinado ponto do espaço-tempo, ou seja, de um tempo existindo de fato na realidade externa ao ser?

Palavras-chave: Bachelard – Bergson – Tempo.

Abstract

The arising of the theory of the Relativity at the beginning of century XX reed-echo in the slight knowledge that we had on the time. This repercussion reached the philosophical way, taking several philosophers, amongst them Henri Bergson and Gaston Bachelard, to pronounce on the new conceptions. Bergson already possessed a philosophical conception on the time structuralized in the moment of the emergence of the Theory of Relativity of Albert Einstein. If it cannot affirm, therefore, that the publication of book *Durée et Simultanémenté*, in 1922, means the elaboration of a secular vision, but only one reflection of its conception ahead of the theories of Einstein. The secular perspective of Bergson is the duration, where the subject plays an elementary role, to the being it who establishes the duration idea, through the memory, when creating the constrain between the past and the future. Already the time in the scope of

the epistemology of Bachelard takes an opposing vision to the mentioned one, where it is conceived as instants without duration. In this measure, the conscience has the role to make the linking between the past and the future through the habit, that would be the element solderer in a reality where everything occurs in isolated instants. It is perceived, therefore, that the vision of Bachelard of time does not do without the role of the conscience, that is, keeps it to it. In such a way, it is possible to think about a rupture between the conceptions of Bachelard and Bergson, where the secular reality of the Physics of Einstein supports that the real time is that one in one determined point of the space-time, that is, of a time existing in fact in the external reality to the being?

Key-words: Bachelard – Bergson – Time.

O tempo na perspectiva bergsoniana

Bergson desenvolve uma visão temporal própria que é caracterizada pela duração. A duração tem o caráter de um fluir que envolve todos os seres e coisas. Essa duração não permite uma fragmentação porque não é possível fragmentar o seu fluxo. Para ele, esse fluxo é uma

Passagem que se bastam a si mesmos, uma vez que o escoamento não implica uma coisa que se escoo e a passagem não pressupõe estados pelos quais se passa: a *coisa* e o *estado* não são mais que instantâneos da transição artificialmente captados; e essa transição, a única que é naturalmente experimentada, é a própria duração. Ela é memória, mas não memória pessoal, exterior àquilo que ela retém, distinta de um passado cuja conservação ela garantiria; é uma memória interior à própria mudança, memória que prolonga o antes do depois e os impede de serem puros instantâneos que aparecem e desaparecem num presente que renasceria incessantemente.¹

Essa duração que faz parte do próprio existir é uma percepção psicológica do ser, só sendo possível identificá-la a partir de uma consciência capaz de perceber o fluxo temporal, que liga o antes ao depois. Só há percepção temporal a partir de uma consciência que realiza a ligação do passado com o futuro através da memória. Isso porque para se

Considerar um momento do desenrolar do universo, isto é, um instantâneo que existiria independente de qualquer consciência, e, em seguida, tentar evocar conjuntamente um outro momento tão próximo quanto possível daquele e fazer entrar assim um mínimo de tempo no mundo, sem deixar passar com ele o mais leve lampejo de memória. Verão que isso é impossível. Sem uma memória elementar que ligue os dois instantes entre si, haverá tão somente um ou outro dos dois, um instante único por conseguinte, nada de antes e depois, nada de sucessão, nada de tempo. (...) A bem dizer, é impossível distinguir entre a duração, por mais curta que seja, que separa dois instantes e uma memória que os ligasse entre si, pois a duração é essencialmente uma continuação do que não é mais no que é. Eis aí o tempo real, ou seja, percebido e vivido. Eis também qualquer tempo concebido, pois não se pode conceber um tempo sem representá-lo percebido e vivido. Duração implica portanto consciência; e pomos consciência no fundo das coisas pelo próprio fato de lhes atribuirmos um tempo que dura.²

Essa maneira de conceber o fluxo temporal levou Bergson a defender a existência de um tempo único e universal. Esse tempo único se justifica porque “todas as consciências humanas são de mesma natureza, percebem da mesma maneira, de certa forma andam no mesmo passo e vivem a mesma duração”³. Esta forma de pensar é possível porque, segundo Bergson, podemos imaginar

¹ BERGSON, H. 2006, p. 51.

² id., *ibid.*, pp. 56-57.

³ id., *ibid.*, p. 54.

Quantas consciências humanas quisermos, disseminadas aqui e acolá pela totalidade do universo, mas suficientemente próximas umas das outras para que duas delas consecutivas, tomadas ao acaso, tenham em comum a porção extrema do campo de sua experiência exterior. Cada uma dessas duas experiências exteriores participa da duração de cada uma das duas consciências. E, como as duas consciências têm o mesmo o ritmo de duração, o mesmo deve acontecer com as duas experiências. Mas as duas experiências têm uma parte comum. Então, mediante esse traço-de-união, elas se juntam numa experiência única, desenrolando-se numa duração única que será, como queiram, a de uma ou e outra das duas consciências. Uma vez que o mesmo raciocínio pode se repetir progressivamente, uma mesma duração vai recolher ao longo de seu caminho os acontecimentos da totalidade do mundo material; e poderemos então eliminar as consciências humanas que tínhamos inicialmente disposto aqui e acolá como retransmissores para o movimento de nosso pensamento: não haverá mais que o tempo impessoal em que todas as coisas se escoarão.⁴

A existência de um tempo único e universal implica como consequência a impossibilidade de rupturas no fluxo temporal. Como a realidade temporal é a duração não é possível imaginar o instante. O instante é uma criação artificial da consciência que foi recortado do tecido temporal em momentos estanques, a partir de uma perspectiva racional.

De acordo com a concepção temporal em estudo, o instante não tem realidade, a simultaneidade adquire então outra dimensão. Como a duração não comporta divisões, pois é um fluxo indiviso, só podemos medir o tempo desenrolado e não o seu desenrolar, porque “as partes que nele distinguimos são simplesmente as de um espaço que desenha seu rasto e que se torna a nossos olhos seu equivalente; dividimos o desenrolado, mas não o desenrolar”.⁵

Como não podemos fragmentar o desenrolar da duração, a simultaneidade ganha contornos próprios na teoria bergsoniana de tempo. Ele distingue dois tipos de simultaneidade: a primeira diz respeito a simultaneidade de dois fluxos.

Chamamos então simultâneos dois fluxos exteriores que ocupam a mesma duração porque estão ambos compreendidos na duração de um mesmo terceiro, o nosso: essa duração é apenas a nossa quando nossa consciência olha somente para nós, mas torna-se igualmente a deles quando nossa atenção abarca os três fluxos num único ato indivisível.⁶

Esta simultaneidade não pode ser mensurada e nem comparada porque fazem parte do tempo real, ou seja, da duração indivisível. Já simultaneidade de instantes só é plausível de ser verificada a partir do tempo desenrolado, isto é, do tempo espacializado. Com o tempo espacializado é possível determinar porções desse espaço e quantificá-lo como o tempo transcorrido: “a partir do momento em que a uma duração fazemos corresponder uma linha, a porção da linha deverão corresponder “porções de duração” e a uma extremidade da linha uma “extremidade de duração””.⁷ Esse tempo espacializado não é o tempo real, mas um artifício para medir o fluxo temporal. Para que o tempo espacializado represente uma medida real de tempo é necessário que ele coincida com a nossa duração interna.

Bergson, a partir de sua concepção de tempo único e universal, procurou demonstrar em sua obra *Durée et simultanité* que os tempos múltiplos da Teoria da Relatividade de Einstein não tinha sentido. Para comprovar a sua tese, ele discute a partir dos enunciados da Teoria da Relatividade, que em dois sistemas em movimento, qualquer um deles pode ser

⁴ id., *ibid.*, pp. 54-55.

⁵ id., *ibid.*, p. 58.

⁶ id., *ibid.*, pp. 61-62.

⁷ id., *ibid.*, p. 62.

considerado um referencial imóvel, pois não há referencial privilegiado. Assim, se verificarmos o tempo atribuído por um físico chamado Pedro no referencial S_1 ,

Ao sistema S_1 , vemos que esse Tempo é com efeito mais lento que o Tempo contado por Pedro no seu próprio sistema. Portanto, aquele tempo não é vivido por Pedro. Mas sabemos que tampouco o é por Paulo. Portanto, não o é por Pedro nem por Paulo. Com mais forte razão ainda, não é vivido por outros. Mais isso não é dizer tudo. Se o tempo atribuído por Pedro ao sistema de Paulo não é vivido nem por Pedro nem por Paulo nem por quem quer que seja, é ele ao menos concebido por Pedro como vivido ou podendo ser vivido por Paulo, ou, de modo mais geral, por alguém, ou, de modo mais geral ainda, por algo? Num exame detido, veremos que não é assim. É certo que Pedro cola sobre esse Tempo uma etiqueta com o nome de Paulo, mas caso imaginasse Paulo consciente, vivendo sua própria duração e medindo-a, *veria, por isso mesmo, Paulo tomar seu próprio sistema por sistema de referência, e se situar então nesse Tempo único, interior a cada sistema, de que acabamos de falar: por isso mesmo também, alias, Pedro abandonaria provisoriamente seu sistema de referência e, por conseguinte, sua existência como físico e, por conseguinte, também sua consciência; Pedro não se veria mais a si mesmo senão como uma visão de Paulo.* Mas, quando Pedro atribui ao sistema de Paulo um Tempo retardado, não vê mais em Paulo um físico, nem mesmo um ser consciente, nem mesmo um ser: esvazia de seu interior consciente e vivo a imagem visual de Paulo, conservando do personagem apenas seu envoltório exterior. (...) Portanto, resumindo, enquanto o tempo atribuído por Pedro a seu próprio sistema é o tempo por ele vivido, o tempo que Pedro atribui ao sistema de Paulo não é nem o tempo vivido por Pedro, nem o tempo vivido por Paulo, nem um tempo que Pedro conceba como vivido ou podendo ser vivido por Paulo vivo e consciente. Que é ele, então, senão uma simples expressão matemática destinada a marcar que é o sistema de Pedro, e não o sistema de Paulo, que é tomado por sistema de referência?⁸

Desta forma, Bergson procura demonstrar que os tempos propostos pela Teoria da Relatividade não são tempos reais, mas fictícios ou matemáticos, que não tem uma existência real por não serem vividos por uma consciência. O tempo na perspectiva bergsoniana só tem sentido no âmbito de uma consciência capaz de perceber o antes do depois.

O tempo na perspectiva bachelardiana

A concepção bachelardiana de tempo está ligada a dois fatos importantes. Um deles, a Teoria da Relatividade de Einstein que enuncia a existência de vários tempos e a outra, a publicação do livro do historiador francês Gaston Roupnel, *Siloë*, na qual propõe um entendimento temporal baseado no instante.

Bachelard inicia sua visão do tempo a partir da obra de Bergson, a duração. No entanto, a duração bergsoniana o incomodava bastante, dado a dificuldade em conciliar o impulso criador numa perspectiva temporal em que os fatos do presente estavam sendo gestados no passado e repercutindo no momento atual.

Com a emergência da Teoria da Relatividade, que enuncia a existência de vários tempos, levou o mencionado filósofo a rever a sua compreensão do fenômeno temporal. De acordo com Einstein o único tempo válido é o local, num exato ponto do espaço-tempo; não tendo, portanto, um tempo único e universal para todas as criaturas. A emergência desta concepção e os seus resultados empíricos levaram Bachelard a reformular a noção temporal que norteava a sua epistemologia.

A partir da leitura do livro de Roupnel, que defende a existência de um tempo fragmentado em instantes sem duração, onde cada momento é único e rico em possibilidades criadoras. A idéia roupneliana

do tempo, portanto se encaixa perfeitamente em sua perspectiva de instantes criadores.

○ tempo em Roupnel é, segundo Bachelard, uma porção sem duração onde o presente é a única realidade, pois “é do presente, e só do presente, que temos consciência”.⁹ Sendo assim, a noção de duração que experimentamos é uma construção artificial da nossa consciência, visto que passado e o futuro não se constituem numa realidade temporal, mas apenas uma perspectiva da consciência onde o ser é o centro de projeção.

Essa perspectiva leva a uma mudança na concepção da formação do ser. Enquanto para os substancialistas, é a substância que se transforma no tempo, a idéia bachelardiana busca mostrar que “não é o ser que é novo num tempo uniforme, é o instante que, renovando-se, remete o ser à liberdade ou à oportunidade inicial do devir”.¹⁰ Assim, a evolução do ser se dá numa constante mudança de instantes criadores soldados pelos hábitos.

○ hábito desempenha um papel muito importante na compreensão temporal explicitada. Como não é a substância que evolui no tempo, mas os instantes criadores que permitem a novidade ao ser, cumpre ao hábito solidarizar os instantes criadores numa perspectiva de progresso do ser.

Bachelard, recorrendo a obra de Roupnel, afirma que

○ indivíduo é a expressão não de causa constante, mas de uma justaposição de lembranças incessantes fixadas pela matéria e cuja ligadura não passa, ela própria, de um hábito que se sobrepõem aos demais.

○ ser já não é senão 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 a si mesmo.¹¹

⁹ BACHELARD, G. 2007, p. 18.

¹⁰ id., ibid., p. 31.

¹¹ id., ibid., p. 70.

¹² id., ibid., p. 75.

¹³ id., ibid., p. 76.

¹⁴ ROUPNEL, in id., ibid., p. 82.

Por isso o papel relevante que toma a consciência nessa visão em que o ser seria apenas estados fragmentados num tempo fragmentado. Nessa medida, “é à nossa consciência que cabe a tarefa de estender sobre a tela dos instantes uma trama suficientemente regular para dar ao mesmo tempo a impressão de continuidade do ser e da rapidez do devir”.¹² ○ hábito é, enfim, uma construção racional do ser, pois se constitui numa

Certa ordem de instantes escolhida com base no conjunto dos instantes no tempo; ele ressoa com uma altura determinada e com um timbre particular. É um feixe de hábitos que nos permite continuar a ser na multiplicidade de nossos atributos, deixando-nos a impressão de que já fomos mesmo que não pudéssemos encontrar em nós, como raiz substancial, senão a realidade que nos entrega o instante presente. Desse mesmo modo, é porque o hábito constitui uma perspectiva de atos que propomos objetivos e fins ao nosso futuro.¹³

Como o hábito é a base da evolução do ser, é a partir dele que compreenderemos a idéia de progresso na tese bachelardiana. Bachelard afirma que o progresso pode ser associado ao hábito que está sempre buscando renovar-se. Ele

Já tem, por si só, a significação do progresso; o ato que recomeça, pelo efeito do hábito adquirido, recomeça com mais rapidez e precisão; os gestos que o executam perdem sua amplitude excessiva, sua complicação inútil; eles se simplificam e se encurtam. Os movimentos parasitam desaparecem. ○ ato reduz o gasto ao estrito necessário, à energia suficiente, ao tempo mínimo. Enquanto o dinamismo melhora e se especifica, aperfeiçoam-se a obra e o resultado.¹⁴

Neste sentido, o progresso adéqua-se a de hábito porque este aparece não com algo definitivo e

monótono, mas marcado pela constante riqueza dos instantes criadores que tornam cada hábito num aprimoramento contínuo.

Conclusão

O papel desempenhado pela consciência na perspectiva bachelardiana e bergsoniana diferem, mas demonstram que ela é imprescindível na apreensão do fluxo temporal. Enquanto Bergson admite que a duração é uma sensação como as outras, Bachelard argumenta que a sensação de durar é uma construção do ser a partir das escolhas que faz numa teia de instantes sem duração.

No âmbito do pensamento bergsoniano, “onde não há alguma memória, alguma consciência, real ou virtual, constatada ou imaginada, efetivamente presente ou idealmente introduzida, não pode haver um antes e um depois: há um ou outro, não há os dois; e é preciso os dois para fazer tempo”.¹⁵ Logo, a consciência tem a função de ligar os fatos do passado ao futuro, para que existe a noção do fluxo temporal.

Em Bachelard,

A consciência do tempo é sempre, para nós, uma consciência da utilização dos *instantes*, é sempre ativa, nunca passiva — em suma, a consciência de nossa duração é a consciência de um *progresso* de nosso ser íntimo, seja de progresso efetivo, imitado ou, ainda, simplesmente sonhado.¹⁶

A consciência desempenha, portanto, o papel de conectar os instantes isolados no tempo. Como o ser é fragmentado no tempo, cabe a consciência através do hábito destacar os fatos da vida, dando uma perspectiva de continuidade e de evolução.

Vale ressaltar que a realidade do tempo diferencia-se entre os dois filósofos. Enquanto para Bergson o tempo só tem realidade a partir de uma consciência, isto é, “não se pode falar de uma realidade que dura sem introduzir nela uma consciência”.¹⁷ Para Bachelard, a realidade temporal existe de forma independente do sujeito.

*O instante, estabelecido com bastante precisão, permanece, na doutrina de Einstein, um absoluto. Para conferir-lhe esse valor de absoluto, basta considerar o instante em seu estado sintético, como um ponto do espaço-tempo. (...) É preciso tomar o ser como uma síntese apoiada simultaneamente no espaço e no tempo.*¹⁸

No entanto, a forma como o ser apreende os fatos nos instantes são definidos pela consciência e expressos no indivíduo através dos hábitos. Há uma infinidade de instantes vividos pelo ser, mas é a consciência que seleciona aqueles que são relevantes para a constituição do ser.

Assim, Bachelard e Bergson recorrem a consciência como elemento fundamental a compreensão do tempo, embora diverjam quanto ao papel que ela desempenha e a maneira como compreendem a própria essência do tempo.

Referências

- BACHELARD, Gaston. *La valeur inductive de la relativité*. Paris: J. Vrin, 1929.
- _____. *L'intuition de l'instant*. Paris: Stock, 1932.
- _____. *O novo espírito científico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro Ltda, 1968.

¹⁵ BERGSON, H. 2006, p. 77.

¹⁶ BACHELARD, G. 2007, p. 86.

¹⁷ BERGSON, H. 2006, p. 56.

¹⁸ BACHELARD, G. 2007, p. 34.

- _____. *Filosofia do novo espírito científico*. Lisboa: Presença, 1972.
- _____. *O racionalismo aplicado*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977a.
- _____. *A dialética da duração*. São Paulo: Ática, 1994.
- _____. *A formação do espírito científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento*. 3. ed. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.
- _____. *Ensaio para o conhecimento aproximado*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.
- _____. *A intuição do instante*. Campinas, SP: Verus, 2007.
- BARBOSA, Elyana. *Gaston Bachelard: o arauto da pós-modernidade*. 2. ed. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 1996.
- & BULCÃO, Marly. *Bachelard: pedagogia da razão, pedagogia da imaginação*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- _____. *Gaston Bachelard e o racionalismo aplicado*. In: *Revista Cronos*. Natal: Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFRN, 2003. p. 34.
- BENSAUDE-VICENT, Bernadette. *La campagne relativiste*. In _____. *Langevin (1872-1848): science et vigilance*. Paris: Belin, 1987. pp. 61-80. Coleção Un savant, une époque.
- BERGSON, Henri. *Duração e simultaneidade: a propósito da teoria de Einstein*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- EINSTEIN, Albert. *A teoria da relatividade especial e geral*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.
- GAZZINELLI, Ramayna. *Teoria da relatividade especial*. São Paulo: Edgard Blücher, 2005.
- LACLOS, Frédéric Fruteau de. *Bachelard et la valeur réaliste de la relativité*. *Rev. Association des Amis de Gaston Bachelard*. Paris, n. 7, p. 47-67, 2005.
- PATY, Michel. *Invention et reception d'une nouvelle théorie et tradition scientifique: le cas de la relativité restreinte et des savants français Poincaré et Langevin*. In: *Rev. da Sociedade Brasileira de História da Ciência*, São Paulo, n. 2, p. 20, jul-dez. 1985.

