

BACHELARD COMO MODERNO

Fábio Ferreira de Almeida

Universidade Federal de Goiás

Resumo: No presente artigo busco apresentar o caráter moderno da filosofia de Gaston Bachelard. Tal modernidade se funda numa compreensão da ideia de homem que se pode depreender da obra do filósofo. A hipótese que se pretende defender é a de que, para além de suas reflexões epistemológicas e literárias, é o modo como sua filosofia se insere em seu tempo, estabelecendo uma relação com o presente que converge com as reflexões sobre a modernidade que encontramos em pensadores como Michel Foucault e Charles Baudelaire, que permite identificá-lo como moderno. Constituída essa chave de leitura sugerimos, ao final, a ideia de que se pode reconhecer certa aura rimbaudiana no pensamento de Bachelard com um todo.

Palavras-chave: Bachelard, modernidade, filosofia, tempo, poesia.

Abstract: In this article I try to present an understanding of the modern character of Gaston Bachelard's philosophy. Such modernity is based on an understanding of idea of Man that can be found in Bachelard's work. The hypothesis that is intended to be defended is that, beyond his epistemological and literary thesis, it is the way in which his philosophy can be placed in his time and his relationship with the present that converges with the reflections on modernity of thinkers such as Michel Foucault and Charles Baudelaire. Once this reading key is constituted we suggest, at the end, the idea of a certain Rimbaudian aura can be recognized in Bachelard's thought as a whole.

Keywords: Bachelard, modernity, philosophy, time, poetry.

Para José Ternes

Gaston Bachelard inicia o pequeno artigo *Fragments de um diário do homem*, de 1952, com uma frase que poderia ser tomada como uma espécie de estribilho à leitura de toda sua obra: “Para um filósofo, as primeiras páginas de seu livro são difíceis e graves pois, com elas, ele se compromete demasiadamente” (BACHELARD, 1970, p. 233). Deve-se aqui ressaltar o advérbio: “demasiadamente” (excessivamente, *trop*). É ele que nos permitirá reconhecer a filosofia bachelardiana neste espaço que ainda podemos chamar de modernidade; espaço no qual o filósofo se insere, mas com um olhar desconfiado sobre o que nele se pensa e se diz. Nessa época em que se multiplicam discursos, em que a realidade é o dito e em que a análise garante para o homem um lugar tranquilo, um filósofo fazedor de livros terá sempre

de se haver com a dificuldade e a gravidade dos compromissos excessivos que seus livros acarretam. O peso de suas palavras determina, assim, as angústias do autor.

Dentre as figurações da modernidade há aquela assumida imediatamente pelos historiadores para os quais fatos *não são* ideias e que, assim, não têm dificuldade em identificar em algum momento do século XVII um marco para essa época. A física de Newton, a astronomia de Galileu, a mecânica cartesiana, todas desempenham aí um mesmo papel. Para estes historiadores a modernidade se aferra a um ponto de vista e arrasta, ainda hoje, a pretensão de que o homem, algum dia, venha a se tornar senhor e possuidor da natureza. Contudo, ao invés desse alinhamento cronológico dos fatos, uma outra leitura dessa mesma história reconhece, antes, a modernidade como um outro espaço de pensamento, espaço radicalmente distinto daquele inaugurado pela descoberta do ponto de vista arquimediano. Um solo próprio sobre o qual as coisas se acham dispostas segundo uma ordem que não se conecta com as precedentes. Nesse espaço, que ainda é o nosso, a figura que até o alvorecer do século XIX era impossível torna-se princípio fundamental de ordenação, qual seja: o homem. Em um artigo tão conciso quanto agudo, José Ternes (1995, p. 49) esclarece: “Isso não quer dizer que hoje sejamos mais humanos que nos séculos anteriores. Não está em questão o ressurgimento do humanismo. A questão é outra: os modernos não conseguem mais pensar sem uma referência, ainda que velada, ao homem. Trata-se de uma época inapelavelmente *antropológica*”.

A identificação dessa “disposição fundamental” é apresentada por Michel Foucault naquele que talvez seja seu livro mais ousado, o ponto de chegada de seus primeiros interesses (fenomenologia, psiquiatria, medicina) e o impulso para todas as análises que constituirão sua filosofia posterior. Em *As palavras e as coisas*, com efeito, Foucault analisa o modo como o impensado e o pensamento passam a ocupar o mesmo espaço epistemológico sem se confundirem, mas também sem se dissociarem. Este acontecimento, de acordo com o arqueólogo das *epistémês*, se enraíza na filosofia de Kant e está mais precisamente enunciado em sua *Lógica*, quando ele acrescenta à sua “trilogia tradicional uma última interrogação: as três questões críticas (Que posso eu saber? Que devo fazer? Que me é permitido esperar?) acham-se então reportadas a uma quarta e postas, de certo modo, ‘à sua custa’: *Was ist der Mensch?*” (FOUCAULT, 1995, p. 357). Inaugura-se aí a modernidade como *a idade do homem*.

De fato, o inconsciente e, de maneira geral, as formas do impensado, não foram a recompensa oferecida a um saber positivo do homem. O homem e o impensado são, ao nível arqueológico, contemporâneos. O homem não pode desenhar-se como uma configuração na *episteme* sem que o pensamento descobrisse, ao mesmo tempo em si e fora de si, nas suas margens mas igualmente entrecruzada com sua própria trama, uma parte de noite, uma espessura aparentemente inerte em que ele está imbricado, um impensado que ele contém de ponta a ponta, mas onde do mesmo modo se acha preso. O impensado (qualquer que seja o nome que se lhe dê) não está alojado no homem como uma natureza encarquilhada ou uma história que nele se houvesse estratificado, mas é, em relação ao homem, o Outro: o Outro fraterno e gêmeo, nascido não dele, nem nele, mas ao lado e ao mesmo tempo, numa idêntica novidade, numa dualidade sem apelo. Esse terreno obscuro que facilmente se interpreta como uma região abissal da natureza do homem, ou como uma fortaleza singularmente trancafiada de sua história, lhe está ligado de outro modo; é-lhe, ao mesmo tempo, exterior e indispensável: um pouco a sombra projetada do homem surgindo no saber; um pouco a mancha cega a partir da qual é possível conhecê-lo. Em todo caso, o impensado serviu ao homem de acompanhamento surdo e ininterrupto desde o século XIX. (FOUCAULT, 1995, p. 342-3)

Nesse mergulho em si que a pergunta “o que é?” provoca, o homem encontra essa noite profunda ao redor, sombra e mancha cega que o envolve, uma “espessura”, enfim, que o enreda, mas que é si-mesmo. Dessa espécie de temporada no inferno, dessa estadia na primitividade de si e do resto, íntima experiência abissal, é que nos chegam *fragmentos de um diário do homem*. A onipresença do homem na modernidade também significa sua mais gritante ausência, e não há deus ou moral ou consciência que o possa resgatar dessa obscuridade profunda que ele percorre sozinho. E, assim, só por fragmentos saberemos de sua trajetória.

Mas um grito demasiado vívido basta para desviar sonhos. Um horror torna-se, de repente, sensível. Em minha memória, não sei porquê, ressurgiu um poema de Supervielle:

Cemitério aéreo, celeste poeira...

Com minha alma inteira eu o traduzo na imagem auditiva da minha noite. É aéreo e movente, esse cemitério negro. No ar negro, preenchendo o inumano firmamento. (BACHELARD, 1970, p. 241-2)

Contra a identidade do sujeito cartesiano, a partir da qual o ato íntimo de pensar deságua no método e, por fim, estabelece uma sequência de questões que se encadeiam segundo uma ordem racional muito clara e para as quais um caminho seguro já foi previamente traçado (é este o programa que as *Meditations métaphysiques* cumprem com singular mestria), mas também recusando a promessa grosseira com que os saberes positivos do homem se apresentam, Bachelard parece ver-se, como filósofo, compelido, com sua epistemologia e sua “poética”, a reinventar trajetões. Por essas vias (e elas muitas vezes também se bifurcam) busca-se a possibilidade de abrir mão de caminhos seguros e de bases sólidas. Por tal ato filosófico, o pensamento quer desvencilhar-se de si mesmo e colocar continuamente em risco sua essência. Ao mesmo tempo, é essa possibilidade que cada livro afasta desde as primeiras páginas.

Mas também, quanta necessidade de algumas medidas para nada! E do direito a uma longa abertura! Aí afirmariamos simplesmente a alegria de meditar para tomar consciência de que a meditação é um ato, o ato filosófico. Fariamos pura meditação e dela fariamos o comportamento do sujeito filosofante. Brincariamos com belas palavras abstratas. Nas quais acreditaríamos. E depois não acreditaríamos mais, felizes em viver outras abstrações. Viver abstrações, quanta mobilidade! Os pensamentos todos, os graves e os sutis, os apaixonados e os frios, os racionais e os imaginários, fariam sua parte nesse jogo de meditação. Duvidariamos com o espírito ou com o coração, científica ou ingenuamente, metódica ou hiperbolicamente, sinceramente ou por simulacros (...). O pensamento filosófico é hesitação contínua e muito surda, mesmo quando ele tem as pomposas garantias dogmáticas. Mesmo quando avança, ele se dobra sobre si. E se o dizemos uno, ele se quebra.

Todo artigo “Fragmentos de um diário do homem” se desenvolve, então, diante do cenário que Bachelard constitui por meio de um magnífico contraponto entre a dúvida de Descartes e a certeza de Rimbaud. Aquela, fixa a identidade do sujeito no *cogito*; esta, o *desfixa*, abole toda identidade e abre mão de toda segurança reconfortante. “*Je est un autre*”, afirma Rimbaud, soberano de si mesmo, ao que Bachelard emenda, ainda que sem o ímpeto juvenil do poeta e com uma serenidade resignada de filósofo que faz livros: “A consciência de estar só é sempre, na penumbra, a nostalgia de ser dois”. E mais adiante, agora um pouco mais virulento, ele continua: “Eis-me, portanto, matéria de dúvida, uma matéria de dualidade que fermenta, pesada e leve conforme ela se enriqueça ou se evapore, conforme ela escoe o fuja.

Meditando em mim – alegria e estupor – o universo vem contradizer-se. Ele é matéria firme e enganadora. Em mim, o universo inteiro vem isolar-se, vem desvairar-se ao ponto de se acreditar um só pensamento” (*Idem*, p. 235). Esse entusiasmo leve e desmedido pelo pensamento, “ato filosófico”, essa meditação feliz que acolhe a dualidade a ponto de o universo ser, ainda que por um instante, um pensamento apenas, é o que os compromisso de um livro afastam, pois o que se espera do livro e o que se exige do filósofo é o enfrentamento da sombra; busca-se neles a luminosidade da ideia, orientação para conhecer o desconhecido, pois o pensamento que sempre nos constituiu apavora o que ainda não é mesmo clareza e distinção. É este aspecto que indica o *êthos* e o *pathós* da modernidade na qual podemos reconhecer a figura singular de Bachelard, com um sorriso filosófico sob a barba de sábio.

Uma atualidade emancipada – *êthos* e *pathós* da modernidade

Data da mesma época em que foi publicado o artigo *Fragments de um diário do homem* a célebre conferência sobre “atualidade da história das ciências” apresentada no *Palais de la Découverte*. Nesse texto, elucidativo de vários aspectos de sua epistemologia¹, Bachelard ressalta a *tensão modernista* que ele reconhece na atividade do espírito científico, esse pensamento que aceita reformar-se inteiramente, que quando *se diz uno se quebra*, pensamento sempre disposto a renascer, a recomençar, a tornar-se *novu*.

É certo que a posição filosófica que eu assumo aqui é não somente difícil e perigosa. Ela carrega em si um elemento que a destrói: este elemento destrutivo é o caráter efêmero da modernidade da ciência. Acompanhando o ideal de tensão modernista que proponho para a história das ciências, seria necessário que a história das ciências fosse constantemente refeita, que ela fosse constantemente reconsiderada. Com efeito, é precisamente o que ocorre. E o que faz da história das ciências uma doutrina sempre jovem, uma das doutrinas científicas mais vivas e mais educativas é a obrigação de esclarecer a

¹ A epistemologia bachelardiana continua a impulsionar estudos importantes. Dentre eles, vale a pena mencionar as coletâneas: *Bachelard et l'épistémologie française* coordenada por Jean-Jacques Wunenburger (Paris: PUF, 2003); *Le problème de l'erreur dans la philosophie française d'Auguste Comte à Gaston Bachelard*, coordenada por Laurent Fedi, Bertrand Nouvailles e Alain Petit (Clermont-Ferrand: Presses Universitaires Blaise Pascal, 2023); e *Bachelard et l'avenir de la culture*, dirigida por Vincent Bontems (Paris: Presses des Mines, 2018). Além dos importantes estudos reunidos nestes volumes, vale ainda indicar, de Charles Alunni, *Spectres de Bachelard. Gaston Bachelard à l'école surrationaliste* (Paris: Hermann, 2018).

historicidade das ciências para a modernidade da ciência (BACHELARD, 1972, p. 144).

Nesta passagem, ponto culminante e de inflexão do texto, o filósofo sublinha toda a vitalidade da “doutrina” da história das ciências. Refazer, reconsiderar, refundar, reconstruir a história das ciências, a filosofia e finalmente *o homem*: é esse o ato com que a ciência renova o pensamento destruindo-lhe completamente as bases, rompendo “conceitos que acreditávamos que estivessem fixados para sempre”. Algo semelhante ocorre no domínio da poesia, da criação artística. Afinal, escreve Bachelard no artigo *O surracionalismo*, a atualidade das ciências estabelece “uma *razão experimental* suscetível de organizar surracionalmente o real, como o *sonho experimental* de Tristan Tzara organiza surrealisticamente a liberdade poética” (*Idem*, p. 8). Essa “tensão modernista”, que por certo não escapou à sensibilidade de tantos outros autores, é o que enseja uma filosofia, diríamos, *absolutamente* moderna. E para essa filosofia o real, o que de fato existe, as coisas elas mesmas, só aparece *por intermédio* da transgressão radical da experiência imediata. Não se trata, portanto, de simples mediação: o que está em jogo na filosofia de Bachelard e o que a distingue, por exemplo, da de Bergson, é que aquilo que a impulsiona, ou seja, por um lado o novo espírito científico e por outro lado um “novo espírito literário”², com efeito, transgride a experiência direta, o dado imediato, ao construir uma maneira radical de dizer o que é. Temos, com isto, a abolição do ideal cartesiano retomado pela fenomenologia husserliana e a melhor expressão daquela que Michel Foucault identificou como “idade clássica”, o ideal de um fundamento puro, absoluto³. Diante de tal renovação, em meio a essa festa alegre – quase dionisíaca – do espírito, é que a filosofia encontra lições de pensamento. Ato que inscreve na época o nome *modernidade*.

Definir essa insígnia nunca foi uma preocupação de Bachelard. Com efeito, ele jamais teorizou a respeito do que significa ser moderno, tampouco correspondeu como um *dândi* às exigências do presente. Sua obra, no entanto,

² A menção latente aqui é ao livro de Vincent Thérien, *La révolution de Gaston Bachelard em critique littéraire. Du nouveau esprit scientifique au nouveau esprit littéraire*. Paris: Klincksieck, 1970.

³ Vale aqui destacar que, apesar de todos os pontos de convergência entre o bergsonismo e a fenomenologia de Husserl, quanto a este aspecto, isto é, a retomada, ainda que seja para ultrapassá-lo, do cartesianismo, Bergson e Husserl se afastam. O tema, no entanto, é objeto de certa controvérsia. Embora predomine a perspectiva representada principalmente pela interpretação de Henri Gouhier, para quem, com Bergson, encerra-se a “era cartesiana” da filosofia, para um intérprete como Jean Millet (*Bergson et le calcul infinitesimal*. Paris: PUF, 1974) a ruptura não é assim tão explícita nem tão definitiva. O tema, por certo, merece uma atenção muito maior do que a que podemos dedicar a ele aqui.

revela muito claramente não ter se furtado a todas as injunções da história, embora tenha lidado de um modo especial com esta atualidade na qual esteve inserido e da qual, por certo, não seria possível escapar. A ontologia que se pode depreender da filosofia bachelardiana a fim de compreender sua meditação filosófica liga-se também a este aspecto, isto é, a esta percepção da época cuja sofisticação reside precisamente na exigência que ela coloca àquele que a percebe, a todo aquele que se mostra capaz de sentir o que é novo no tempo. E não significa isso ser fundamentalmente moderno?

O modo como Bachelard elabora sua epistemologia, menos calcada em concepções filosóficas e mais voltada para a historicidade imanente de cada ciência, assim como o sentido que dá à sua filosofia literária, privilegiando a experiência imediata da imagem em detrimento de seus sentidos e significados, representa como que um novo começo, não apenas para o pensamento sobre as ciências, até então fortemente marcado, na França sobretudo, pela obra de Meyerson e suas conexões com o bergsonismo, mas para a filosofia como tal. O progresso das ciências, agora, passa a ser uma questão que se coloca a partir de cada ciência e da região de racionalidade em que ela se situa. Neste sentido, o *caminhar do pensamento científico*, ou seja, seu desenvolvimento, se revela menos pelos êxitos que ele alcança no confronto com o real, com a natureza ou, se quisermos, com as próprias coisas, e muito mais pelos valores internos que a dinâmica própria de cada ciência constitui, configurando as épocas. É este o sentido da ideia de *cité scientifique*, onde “a coerência humana em torno de um ser técnico é, afinal, mais forte do que em torno de um objeto natural” (BACHELARD, 1951, p. 13). Tema recorrente em toda obra epistemológica, esse caráter artificial da experiência – que é análogo à realidade própria, também segunda, da imagem literária – é central à ideia de uma “psicanálise do conhecimento objetivo”, tão bem explicitada no livro *A formação do espírito científico* do qual se destaca a noção de “obstáculo epistemológico”, e também nos “complexos” analisados em *A psicanálise do fogo*⁴. Na conferência *A atualidade da história das ciências* é também esta concepção de história que está em jogo; a história, assim como a psicanálise do conhecimento (e da imaginação), os obstáculos à objetivação e, fundamentalmente, a recorrência⁵ que se impõe sistematicamente ao epistemólogo, são então retomados e reafirmados como temas incontornáveis.

⁴ Para uma visão mais abrangente do pensamento de Bachelard partindo de sua filosofia literária, ver: WUNENBURGER, J.-J. *Gaston Bachelard, poétique des images*. Paris: Mimesis, 2018.

⁵ A noção de recorrência é também central, como conceito operatório, na história epistemológica de Georges Canguilhem, que influenciou a arqueologia dos sistemas de saber de Michel Foucault que, no entanto, seria precipitado chamar aqui de epistemologia. Sobre isso, ver: MACHADO, R. *A ciência e o saber*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

Todos estes elementos convergem para o que nos interessa destacar aqui, ou seja, a compreensão de modernidade que serve de pano de fundo a todos eles.

Tomemos, então, a passagem em que Bachelard afirma que “a história das ciências é essencialmente uma história julgada, julgada no detalhe de sua trama, e com um sentido dos valores de verdade que deve ser constantemente aguçado”. Temos indicado com clareza e precisão o que distingue uma história epistemológica das ciências da perspectiva positivista em que o julgamento é revogado pelo privilégio concedido à descrição. Com isto, Bachelard pode concluir: “A história das ciências não poderia ser simplesmente uma história registrada” (BACHELARD, 1972, p. 141). Julgamento aqui não é, como poderia à primeira vista parecer, o julgamento do historiador em pessoa, nem de um grupo de pesquisa e sequer de movimentos que de tempos em tempos surgem com estatuto e diretrizes bem definidos para classificar friamente os fatos. Trata-se do julgamento de uma época, e de uma época bem precisa embora, por natureza, rebelde a determinações: o presente. A este respeito, também a seguinte passagem é bastante explícita:

Com efeito, se o historiador das ciências deve ser um juiz dos valores de verdade concernentes a esta ciência, onde ele deverá aprender seu ofício? A resposta não deixa dúvidas: para bem julgar o passado o historiador das ciências *deve conhecer o presente*; ele deve dar o melhor de si para aprender a ciência da qual pretende escrever a história. E é nisso que, queiramos ou não, *a história das ciências tem uma forte ligação com a atualidade da ciência.* (*Idem*, p. 142. Os itálicos são meus)

Se pudermos recuperar a ideia de “maioridade”⁶ que Kant elabora em sua *Resposta à pergunta “Was ist Aufklärung?”*, diríamos que é no presente, é na *atualidade* que o espírito se *emancipa* e torna-se, afinal, *moderno*. Para Bachelard é a “atualidade da ciência” que reivindica seu passado, de modo que não é conhecendo o passado, como preconizam os manuais repercutindo a opinião comum, que se compreenderá o presente, mas antes o inverso: “é o presente que ilumina o passado” (*Idem*). Mas, enquanto fonte de luz, o próprio presente não se deixa apreender e todo olhar, quanto mais perscrutador, será sempre ofuscado ao se aproximar. Toda recorrência se constitui então como esforço para aceder ao presente, ao próprio tempo em que se escreve a história ou, podemos dizê-lo agora, à *modernidade*. A atualidade, portanto, não é

⁶ Sobre esta “maioridade” da razão cf.: KANT, I. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* Texto disponibilizado em <http://gutenberg.spiegel.de/kant/aufklae/aufk1001.htm>

um dado, não está disponível, mas se apresenta ao historiador como uma promessa de horizonte. É sem dúvida neste sentido que, justificando o título da “causerie” no Palácio da Descoberta, Bachelard afirma que seu projeto é o de examinar “em que condições e sob que forma a história das ciências pode ter uma ação positiva sobre o pensamento científico de nosso tempo” (*Idem*, p. 138). Esta positividade se refere, portanto, à jovial impertinência, à vitalidade do moderno; este é o *pathós* da modernidade. Ora, não é essa impertinência, essa mesma petulância e imprudência que está por traz daquilo que Michel Foucault chamou “ontologia crítica do presente”⁷?

Tentar atribuir alguma antecedência ao pensamento de Bachelard em relação à ideia foucaultiana de ontologia crítica do presente seria, sem dúvida, extrapolar demais os limites que se impõem à liberdade interpretativa. O caráter móvel, não fixado, nômade (para apropriarmos-nos do termo deleuzeano) do pensamento de Foucault – o que, diga-se apenas de passagem, confere, no sentido mais próprio do termo, modernidade à sua obra – desautoriza, já de saída, qualquer análise neste sentido. No entanto, é o século XVIII e o século XIX, Kant e Baudelaire, que, antes de tudo, o inspiram. Ambos estão ligados pela divisa que serve de motivo ao pequeno e vigoroso artigo de Kant, respondendo à pergunta *Was ist Aufklärung?*, a saber: *Sapere aude!*. Eis como se revela a atitude – impertinência, imprudência, petulância – que deve caracterizar uma efetiva pertença a cada época. *Pertença ativa* que Foucault expressa como *atitude*, compreendida a partir de sua proximidade com o termo grego *êthos*. Vale a pena citar o parágrafo:

Referindo-me ao texto de Kant, eu me pergunto se não podemos pretender que a modernidade seja, mais que um período da história, uma atitude. Com o termo atitude quero expressar um modo de se relacionar com a atualidade; uma escolha voluntária feita por alguns; enfim, um modo de pensar e de sentir, também uma maneira de agir e de proceder que, ao mesmo tempo, marca um pertencimento e uma tarefa. Um pouco, sem dúvida, como o que os gregos chamavam *êthos*. Consequentemente, mais que distinguir o “período moderno” das épocas “pré” ou “pós-moderna”, creio que seria melhor analisar de que maneira a atitude de modernidade, a partir do momento em que ela se

⁷ Foucault elabora esta ideia a partir do pequeno texto de Kant ao qual nos referimos há pouco a respeito da *Aufklärung*. Vale a pena mencionar as duas versões deste belo artigo: a publicado no número 207 de *Magazine Littéraire, Qu'est-ce que les Lumières?* (cf. principalmente o final do artigo, p. 1396, *Dits et écrits*, t. II) e uma segunda, publicada em inglês como prefácio ao livro de P. Rabinow, *Foucault reader. What is Enlightenment?*

constitui, se encontra em luta com atitudes de “contra-modernidade” (FOUCAULT, 2008, p. 1387).

Esta é, portanto, a atitude que se impõe como tarefa e a tarefa que deve ser cumprida como destino, no sentido do substantivo alemão *Beruf*, ou seja, aí o *éthos* é ao mesmo tempo um *pathós*; enfim, o modo de agir e de sentir daqueles que, como Kant e Baudelaire, mas também Rimbaud, estão não apenas invadidos, mas trespassados por sua própria época. Deste sentido épico da modernidade, Baudelaire é, sem dúvida, uma das figuras mais emblemáticas.

Com efeito, toda a tipologia baudelairiana testemunha esta percepção aguda e tão rara da época: o dândi, o apache, o blasé, o herói. Todos estes tipos estão animados por uma *paixão* singular. O que é esta *paixão*? Baudelaire nos responde ao caracterizar precisamente o dândi em seu famoso artigo sobre o pintor Constantin Guys:

É antes de tudo a necessidade ardente de alcançar uma originalidade dentro dos limites exteriores das conveniências. É uma espécie de culto de si mesmo, que pode sobreviver à busca da felicidade a ser encontrada em outrem, na mulher, por exemplo, que pode sobreviver, inclusive, a tudo o que chamamos ilusões. É o prazer de provocar admiração e a satisfação orgulhosa de jamais ficar admirado. Um dândi pode ser um homem entediado, pode ser um homem que sofre; mas neste último caso ele sorrirá como o Lacedemônio mordido pela raposa. (BAUDELAIRE, 2002, p. 53)

É esta a maneira como o artista, é assim que o olhar, para merecer ser chamado de moderno, deve extrair seus motivos, isto é, “extrair da moda o que ela pode conter de poético no histórico, extrair o *eterno do transitório*” (*Op. cit.*, p. 25). E Baudelaire conclui, um pouco mais adiante: “A modernidade, é o transitório, o efêmero, o contingente, é a metade da arte, sendo a outra metade o eterno e o imutável”. Ao mesmo tempo que encarnou o espírito, o *pathós*, e que assumiu sem constrangimentos, através de sua poesia, como artista, o *éthos*, a tarefa (*der Beruf*) que sua época lhe impôs, Baudelaire soube também analisá-la e apreendê-la como crítico, como pensador. É certamente esta sensibilidade tão marcante que permite a Baudelaire “cantar” sua época, expressá-la de maneira integral e profunda, o que a aguda inteligência de um Walter Benjamin reconhece em sua *lirica*: “Há, escreve Benjamin, uma constelação especial de circunstâncias onde, também no ser humano, se reúnem grandeza e indolência. Ela governa a existência de

Baudelaire. Ele a decifrou, denominando-a ‘modernidade’” (BENJAMIN, 1994, p. 93).

Ora, Baudelaire não é – e talvez já seja desnecessário dizê-lo – um documento, um mero representante do século XIX, sua época. Muito mais que simplesmente isso, sua poética e seu pensamento testemunham aquela atitude de que nos fala Foucault: resistência e luta, enfrentamento de tudo aquilo que, em cada período da história, deve ser reconhecido como “atitude de contra-modernidade” e é do diário dessa vida no tempo – *em seu tempo* – que o homem envia fragmentos. Dessas atitudes de contra-modernidade, portanto, o texto de Baudelaire está repleto de exemplos; ele as denuncia constantemente⁸. Daí o caráter épico dos tipos que Baudelaire pôs em cena. Eles são, de fato, “o fantástico real da vida”, o “capitoso do vinho”, aquilo enfim que o pensador e o artista estão destinados a apreender e aquilo de que têm os olhos plenos – *pathós* e *êthos* que não se dissociam –, pois é o que fará a Modernidade, ao fim e ao cabo, digna de ser chamada Antiguidade. Numa palavra: “é necessário que se extraia [da modernidade] a beleza misteriosa que a vida humana involuntariamente lhe confere” (BAUDELAIRE, *op. cit.*, p. 27).

É por essa paixão que Kant e Baudelaire estão ligados. Ao *Sapere aude!* kantiano, retomado por Foucault, deve-se acrescentar então o *Amabam amare!* que Baudelaire vai buscar em Agostinho. E não é também a isto que remete o *Amor fati* nietzschiano? Nesta identidade de épocas tão distintas, neste corte diagonal que as une assinalando o eterno, podemos também reconhecer o sentido da famosa divisa de Rimbaud: “*Il faut être absolument moderne!*” (RIMBAUD, 1999, p. 441).

Assim, quando Foucault nos fala de uma “ontologia crítica do presente”, é a partir da filosofia de Kant, mais até que da filosofia de Nietzsche, que devemos compreendê-la; é na *Kritik* kantiana, isto é, naquela razão que, já emancipada, sabe reconhecer seus limites e não se constringe diante deles, que essa ontologia deita suas raízes filosóficas. Petulância, impertinência, imprudência: “Para atitude de modernidade, o alto valor do presente é indissociável da persistência em imaginá-lo, em imaginá-lo outro que aquilo que ele é, e em transformá-lo sem destruí-lo, mas capturando-o naquilo que ele é” (FOUCAULT, 2008, p. 1389). Assim como a crítica, também a liberdade dessa atitude assume traços profundamente kantianos que, como mostra Foucault, persistem *ainda* em Baudelaire: “A modernidade

⁸ “*Malheur à celui qui étudie dans l'antique autre chose que l'art pur, la logique, la méthode générale! Pour s'y trop plonger, il perd la mémoire du présent: il abdique la valeur et les privilèges fournis par la circonstance; car presque toute notre originalité vient de l'estampille que le temps imprime à nos sensations*”. (BAUDELAIRE, *Ch. Op. Cit.*, p. 28)

baudelariana é um exercício no qual a extrema atenção ao real é confrontada com a prática de uma liberdade que a um só tempo respeita esse real e o violenta” (*Idem*). Esta atitude crítica, bem como a liberdade que lhe é constitutiva, se impõem por aquela característica da modernidade que W. Benjamin tão bem expressa ao afirmar que, “assim que vê seus direitos conquistados, a modernidade expira” (BENJAMIN, *op. cit.*, p. 80), ou seja, pelo caráter *heroico*, quer dizer, transitório e efêmero, que lhe é particular e distintivo. E afirma ainda Benjamin: “A modernidade deve manter-se sob o signo do suicídio, selo de uma vontade heroica que nada concede a um modo de pensar hostil. Esse suicídio não é renúncia, mas sim paixão heroica. É a conquista da modernidade no âmbito das paixões” (*Idem*, p. 74-5).

Ora, por meio desse suicídio, paixão e vontade se realizam como experiência integral dos limites que aquilo que nós mesmos somos nos impõe. É assim que o herói, justamente na medida em que é atual, é, para empregarmos o termo nietzschiano, um *intempestivo* e, neste afrontamento do possível, ele assume o “absolutamente” da divisa rimbaudiana. Nessa relação com o presente, com a época atual, a modernidade nunca é mais que um pressentimento. Deste modo, ancorado na atualidade e preenchido por toda história, por todo o passado, enfim, repleto da tradição que, sentida intimamente, torna-se irrevogável, esse *êthos* arremessa, a cada vez, os limites da modernidade para mais além. É este, portanto, o sentido da crítica: ela revela um modo de ser que recusa todo ontologicamente determinado, mas apenas na medida em que se situa muito precisamente nos limites desta determinação. Atitudes de contra-modernidade, se aplicando em estabelecer os contornos precisos da época numa espécie de fuga solene do transitório e do efêmero, perdem a ocasião preciosa de se tornarem Antiguidade e perecem. O *ainda* do moderno cede lugar ao *nunca mais* do contra-moderno, do retrógrado. Como ressalta Walter Benjamin: “A modernidade é o que fica mais parecido consigo mesmo; e a antiguidade – que deveria estar nela inserida – apresenta, em sua realidade, a imagem do antiquado” (*Op. cit.*, p. 88). É no sentido dessa modernidade e do perigo da tarefa que ela impõe que se deve compreender o *atual* que reside no histórico.

Essa perspectiva da modernidade, conforme temos buscado mostrar aqui, pode ser reconhecida como pano de fundo de toda reflexão de Gaston Bachelard, que escolhe as ciências e a poesia para penetrar no presente. É por meio do conceito e da imagem que, como filósofo, ele encarna a espantosa unidade e lucidez do moderno. É também no sentido dessa modernidade que Rimbaud escreve, em 15 de maio de 1871, a Paul Demeny, em sua “Carta do vidente”:

Eu digo que é preciso ser vidente, fazer-se vidente.

O Poeta se faz vidente por meio de um longo, imenso e ponderado desregramento de todos os sentidos. Todas as formas de amor, de sofrimento, de loucura; ele busca a si mesmo, ele esgota em si todos os venenos, para deles guardar apenas a quintessência. Tortura inefável em que ele precisa de toda fé, de toda força sobre-humana, em que ele se torna, dentre todos, o grande doente, o grande criminoso, o grande maldito – e o supremo Conhecedor! – Pois ele atinge o desconhecido. Dado que ele cultivou sua alma, já rica, mais que ninguém! Ele atinge o desconhecido, e quando, enlouquecido, ele terminaria por perder a inteligência de suas visões, ele as viu! Que morra em seus sobressaltos por coisas inauditas e inumeráveis: outros horríveis trabalhadores virão; eles começarão dos horizontes onde o outro pereceu! (RIMBAUD, *op. cit.*, p. 243)

Esta passagem ilustra bem, do nosso ponto de vista, a tonalidade menor e luminosa, essa tonalidade tão singular do pensamento daquele conhecedor embriagado que experimentou, através da ciência e da poesia, o “desregramento de todos os sentidos”. Bachelard, moderno, foi um filósofo rimbaudiano. Além da literatura e da poesia, também as ciências lhe fornecem elementos de uma época – a sua, por óbvio – à qual era preciso estar presente, presente atualmente, sem sono nem descanso nem fadiga, ainda que para isso tivesse que ser breve, a vida. Essa modernidade, tal como a apresentamos aqui, embora não prescindia do homem, elabora para ele uma caracterização especial: heterogêneo, sem limites determináveis, sem identidade apreensível. É possível reconhecer aí o sentido daquilo que Bachelard enxergou como *poética*. Jean Lescure, sobre isso, escreve em seu “Introdução à poética de Bachelard”:

Nada nos é dado daquilo que nós somos; e tudo que nós somos de humano é produto de uma metamorfose. Todo surgimento de consciência “repercuta” no profundo corredor onde nosso passado se obscurece e todo instante novo projeta sua luz nova sobre realidades que nunca foram completamente compreendidas. Aos poucos se desenha um progresso no próprio ato que faz aparecer simultaneamente o homem e o próprio eu (*moi-même*). Mas este caminho é estranhamente confrontado com o desconhecido. Se é preciso ‘imbuir-se da total igualdade do instante presente e do instante real’, é porque também é preciso se convencer de que o homem está sozinho, não consigo mesmo, mas desamparado de si mesmo, abandonado de si mesmo, isolado de

seu passado pelos limites do instante no qual um tempo estilhaçado o aprisiona. Ei-lo [o homem] heterogêneo, sem limites determináveis, sem identidade apreensível. (LESCURE, 1992, p. 127)

Rimbaud, no inferno em que esteve, diante da fome, da sede e dos gritos, ao invés de enfrentá-los dançou, dançou e dançou, metamorfoseando-se em Poeta, esse grande conhecedor. Talvez Georges Bataille, comentando Nietzsche em seu livro *L'expérience intérieure*, estivesse pensando também em Rimbaud quando escreveu: “Há entre o mundo e o “deserto” um acordo de todos os instintos, possibilidades inumeráveis de ensandecido dom de si, uma *vitalidade da dança*” (BATAILLE, 2004, p. 41. O Itálico é meu). Grande leitor de Rimbaud e de Nietzsche⁹, seria Bachelard, como moderno, um “filósofo bacante”¹⁰? Afirmá-lo seria extrapolar os limites dos objetivos que estabelecemos para as considerações aqui desenvolvidas. Mas talvez possamos reconhecer, à guisa de conclusão, que o espírito de Dionisos rondava, com efeito, a mesa de trabalho do filósofo, onde a luminosidade peculiar de uma vela, não sendo reta e solar, deixava sempre penetrar um hálito de vinho. “Baco é um deus bom; fazendo a razão divagar, ele impede a ancilose da lógica e prepara a invenção racional”, escreve Bachelard (1999, p. 151). Ora, porque não imaginar que Bachelard pudesse anotar em seu diário, cada manhã de sua vida: *fome, sede, grito, dança dança dança*?

Referências

BACHELARD, G. *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*. Paris: PUF (Col. 10/18), 1952.

_____. *L'engagement rationaliste*. Paris: PUF, 1972.

_____. *La psychanalyse du feu*. Paris: Gallimard (Folio), 1999.

_____. *Le droit de rêver*. Paris: PUF, 1970.

⁹ Se Bachelard, ao longo de sua obra, dedicou poucas páginas a comentar filósofos, Nietzsche é uma das raras exceções. Em *L'air et les songes* a presença de Nietzsche é particularmente significativa, sendo que todo o capítulo 5 do livro é dedicado a uma leitura do que Bachelard identifica como “psiquismo ascensional” em Nietzsche.

¹⁰ A expressão é de Bataille e aparece na mesma página citada anteriormente. Vale a pena citar a passagem, já que ela é não apenas expressiva, mas muito significativa, especialmente pensando nessa possível aproximação entre Nietzsche e Rimbaud através de Bataille (2004, p. 41): “*L'idée d'être le rêve de l'inconnu (de Dieu, de l'univers) est, semble-t-il, le point extrême où Nietzsche atteint. En elle se jouent le bonheur d'être d'affirmer, le refus d'être tout, la cruauté, la fécondité naturelles: l'homme un philosophe bacchant. Il est difficile de laisser entendre à quel point le « désert » est loin, où ma voix porterait enfin, avec ce peu de sens: un sens de rêve.*”

- BATAILLE, G. *L'expérience intérieure*. Paris: Gallimard/Tel, 2004.
- BAUDELAIRE, Ch. *Sobre a modernidade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.
- BENJAMIN, W. « Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo ». In: BENJAMIN, W. *Obras escolhidas, vol. III*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1994.
- FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- _____. *Qu'est-ce que les Lumières?* In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits II*. 1976-1988. Paris: Gallimard (Quarto), 2008, p. 1381-1397.
- LESCURE, J. « Introduction à la poétique de Bachelard ». In: BACHELARD, G. *L'intuition de l'instant*. Paris: Stock, 1992, pp. 113-149.
- RIMBAUD, A. *Oeuvres complètes*. Paris: La pochothèque/Le livre de poche, 1999.
- TERNES, J. “Michel Foucault e o nascimento da modernidade”. In: *Tempo Social*, vol. 7, n. 1-2, outubro 1995, p. 45-52.
- THÉRIEN, V. *La révolution de Gaston Bachelard en critique littéraire. Du nouveau esprit scientifique au nouveau esprit littéraire*. Paris: Klincksieck, 1970.

Email: fabioealmeida@gmail.com

Recebido: 08/2023

Aprovado: 06/2024