

Notas sobre o Momento da Existência na Filosofia Francesa

Notes on the Moment of Existence in French Philosophy

Rafael Molina

Graduado em Filosofia na Universidade de São Paulo (2010). Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). Membro do Laboratório de Filosofia Francesa Contemporânea da Unifesp.

RESUMO

O momento da existência na filosofia francesa é marcado por questões tanto da filosofia quanto da sociedade francesa, problemas que remontam ao período da Terceira República e se desdobram pelas décadas em que Merleau-Ponty, Sartre e Beauvoir desenvolvem os seus trabalhos. O presente artigo pretende iluminar o cenário habitado pela geração existencial, sua relação com a tradição, as filosofias que mobiliza, visando expor o surgimento do pensamento existencialista em território francês, além de certos elementos centrais ao movimento, tais como a noção de razão alargada e a busca pelo concreto em filosofia.

PALAVRAS-CHAVE

história da filosofia; existencialismo; fenomenologia; Merleau-Ponty; Sartre

ABSTRACT

The moment of the existence in French philosophy is marked by issues of both French philosophy and French society, problems that date back to the period of the Third Republic and unfold through the decades in which Merleau-Ponty, Sartre and Beauvoir develop their work. This article seeks to bring light to the scenario inhabited by the existential generation, its relationship with tradition, the philosophies it mobilizes, aiming to expose the emergence of existentialist thought in French territory, in addition to certain elements that are central to the movement, such as the notion of extended reason and the search for the concrete in philosophy.

KEYWORDS

history of philosophy; existentialism; phenomenology;



Merleau-Ponty; Sartre

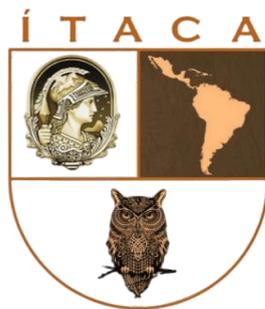
INTRODUÇÃO

Para além da influência teórica colhida de Nietzsche, Husserl, Heidegger e Hegel, os autores franceses ligados à filosofia da existência lidaram com problemas marcados pelo ambiente político, cultural e filosófico da França, tanto os problemas vigentes no momento em que desenvolveram seus trabalhos quanto os legados pelo período anterior e pela geração de seus mestres. Este texto procura iluminar as questões enfrentadas pelos filósofos franceses da existência, assim como a forma como mobilizaram filosofias para enfrentá-los.

O período que trataremos aqui começa na década de 1930, também chamado de entre guerras, e vai até o pós-guerra (pós Segunda Guerra Mundial), no nosso caso até o fim da década de 1940. A filosofia francesa deste tempo verá emergir como principais expoentes os nomes de Merleau-Ponty, Jean Paul Sartre e Simone de Beauvoir – além da presença marcante de Alexandre Kojève –, grupo que ficaria conhecido como a geração existencialista, e que iniciou a fase madura de seus trabalhos na década de 1930, portanto será referida neste artigo também como ‘geração de 1930’. Em 1979, Vincent Descombes rotulou esta como ‘geração dos três Hs’, em referência à influência de Hegel, Husserl, Heidegger (1979, p. 13), um rótulo que Frédéric Worms chamaria de redutor em sua obra de 2009 (2009, p. 208). Mas compreender a filosofia francesa do período – os problemas que ela enfrenta, as tradições e autores que ela mobiliza – implica entender o desenho mais geral dos seus antecedentes, que remontam à Revolução Francesa no fim do século XVIII e levam à gestação da filosofia universitária francesa ao longo do século XIX.

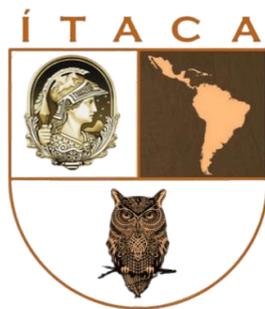
ANTECEDENTES: O PERÍODO DA TERCEIRA REPÚBLICA

A Revolução, que fundou enfim a chamada Primeira República, desencadearia na França uma dinâmica de quase um século de restaurações



antirrepublicanas – monárquicas ou imperiais – e conseqüentes retomadas do projeto republicano. ‘Projeto republicano’, em território francês, viria, em um primeiro momento, a se tornar sinônimo de radicalismo: guerra civil recorrente a cada 20 ou 30 anos, instabilidade social. Neste contexto, se via presente o sentimento de que era preciso de alguma forma disciplinar os humores que animavam o ideal republicano francês. Procurava-se enfim neutralizar o ideal de república para que ele se tornasse funcional. Para tal se fazia necessário encontrar um arranjo capaz de instaurar uma estabilidade republicana duradoura. Logo após o colapso do Segundo Império, que se seguiu à derrota francesa na Guerra Franco Prussiana em 1870, emergiria o período que ficou conhecido como Terceira República, que viria a ser uma época de estabilidade republicana bastante mais longa que as anteriores Primeira República (1792-1804) e Segunda República (1848-1852). Enquanto as anteriores duraram, respectivamente, doze e quatro anos, a Terceira República contou setenta anos, e foi ruir apenas com a invasão alemã do território francês em 1940.

A nós é fundamental comentar que, para a estabilidade de tal arranjo centrista, interessado especialmente por evitar a política da luta de classes, foi de grande importância o estabelecimento do ensino de filosofia como carreira universitária de Estado. A semente deste plano estaria na assunção do papel central cumprido pela filosofia do período anterior, dos séculos XVII e XVIII, na gestação dos humores turbulentos que compunham a tendência ao radicalismo presente no projeto republicano francês advindo da Revolução. A filosofia colhida nas ruas e nos salões, de forma não institucionalizada, facilmente se torna militante, pensava-se, e tal filosofia estaria assim na origem do desassossego político. Os novos princípios republicanos, ao contrário, pretendem alcançar um acordo amplo entre os cidadãos, sob bases racionais e universais, logo é preciso que este projeto passe por algum tipo de controle do fazer filosófico, para que este não se torne estopim de eventos geradores de instabilidade. Reparemos por um momento em certo ecoar de tais receios na análise algo zombeteira que faz Sartre sobre a situação do

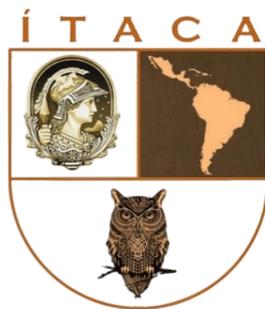


escritor na França em 1947:

Na Inglaterra os intelectuais são menos integrados do que nós na coletividade; formam uma casta excêntrica e um pouco rabugenta, sem muito contato com o resto da população. É que não tiveram a mesma sorte que nós: visto que nossos longínquos predecessores, que nós já nem merecemos, prepararam a Revolução, a classe que hoje está no poder, depois de um século e meio, ainda nos dá a honra de nos temer um pouco (muito pouco); ela nos administra; nossos confrades de Londres, que não têm essas lembranças gloriosas, não metem medo em ninguém, são considerados perfeitamente inofensivos; além disso, a vida dos *clubs* não se presta tanto a difundir sua influência como a vida dos salões se prestou a difundir a nossa: entre eles, quando se respeitam, os homens falam de negócios, de política, de mulheres ou de cavalos, nunca de literatura, ao passo que nossas anfitriãs, que praticavam a leitura como arte recreativa, facilitaram, com suas recepções, a aproximação entre políticos, financistas, gerais e literatos. (SARTRE, 2015, p. 142)

Eis os ares que se respira na França quando da instituição do gênero filosofia universitária, cujo correlato especulativo pode bem ser entendido como o neokantismo francês. Bem entendido, no alvorecer da Terceira República a filosofia universitária francesa se viu investida pelo Estado de uma missão: ensinar aos estudantes a legitimidade das novas instituições republicanas, por meio da legitimidade necessária das mediações nos processos raciocinantes, por assim dizer. Duas doutrinas disputariam tal função: o positivismo sociológico de Durkheim e o racionalismo neokantiano. Este último, instaurado por Charles Renouvier e mais tarde encarnado pela figura de Leon Brunschvicg, se consagraria. Mas o que mais importa aqui é reparar que ambas as doutrinas concordam no ensinamento de que a humanidade, desde as suas origens mais remotas, nunca deixou de progredir na direção de um acordo mútuo entre todos os seres humanos sobre certos princípios razoáveis, justamente os princípios republicanos (DESCOMBES, 1979, p. 17).

Mas é preciso especificar o que é este neokantismo da Terceira República e a forma como ele é percebido pela geração de 1930. Não se trata do neokantismo que se pratica na Alemanha. A versão francesa, que se designa mais apropriadamente como neokantismo universitário, é um tipo etéreo decantado do

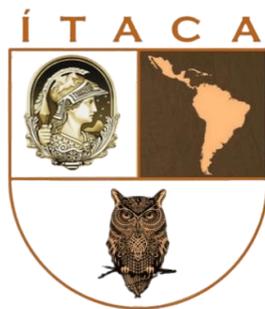


positivismo, esta a grande filosofia popular francesa da segunda metade do século XIX. Falamos, portanto, de um agenciamento da filosofia kantiana de cores mais positivistas e mais duras, ‘mumificadas’, do que o pós-kantismo alemão. Uma marca importante do período é a consagração de uma filosofia como teoria do conhecimento, um tipo de epistemologia desinteressada, algo que se arraigaria no meio filosófico francês.

Segundo Jean-Louis Fabiani (1988, p. 7), os filósofos franceses da terceira república são, na melhor das hipóteses, pequenos mestres, mais próximos de reitores de universidade do que dos heróis da razão. Fabiani afirma (1988, p.8) que a filosofia praticada na França do início da Terceira República até o final da Primeira Guerra Mundial se tornou essencialmente uma atividade universitária, e a produção filosófica dependente fundamentalmente da organização escolar do saber. Sobre o ambiente filosófico do período ele observa ainda: "O universo filosófico é inteiramente organizado em torno da aula de filosofia, que tem lugar no último ano dos estudos secundários; o ensino superior tem por missão essencial reproduzir o corpo professoral dos liceus e universidades" (FABIANI, 1988, p. 9, tradução nossa).

Falamos então de um período intelectual caracterizado pela filosofia como um gênero marcado pelo neokantismo e muito aclimatado às condições políticas francesas de seu tempo. Filosofia profissionalizada que aparece como resultado de um projeto político de longa duração que se desdobra pelo século XIX francês e que foi afinal construída para ser assim como é.

A nós importa especialmente apontar que este é o contexto no qual se formam os professores da geração de 1930 e, por esta via, o contexto com o qual se defrontam os autores do existencialismo francês quando estes atingem seus anos de maturidade filosófica. Todavia, quando chegamos ao período do entre guerras os ventos já sopram em outra direção, já nos afastamos do auge da Terceira República, de sua cultura e instituições, gestados em e para uma era de águas



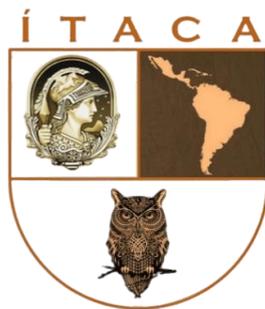
calmas. Se por um lado nós temos a cristalização da filosofia como carreira de Estado a partir do neokantismo, por outro temos um evidente esgarçamento institucional que empurra todos para um tipo de radicalismo, prático e teórico. Hoje sabemos que se caminhava de fato para o fim da Terceira República, que se daria oficialmente a partir da ocupação do território francês pelas tropas nazistas em 1940.

Estamos diante, bem entendido, de uma volta dos radicalismos que estavam adormecidos há tempos pelo espírito centrista da Terceira República. O diagnóstico geral que fundamenta os radicalismos é um moto oposto àquele que fundou lá atrás o centrismo terceiro republicano: se lá acreditava-se que os radicalismos impediam a república de prosperar, aqui o sentimento geral é de que a república é impotente justamente por ser centrista. O que temos é então uma proliferação de radicalismos, à esquerda e à direita, até as vésperas da guerra. Sabemos que neste desaguar da década, em boa parte por motivação externa é verdade, o radicalismo de direita é que sairia vitorioso, culminando nos colaboracionistas de Vichy e no petainismo popular. Mas examinemos mais de perto o referido radicalismo que encharca a geração e, por conseguinte, os autores que aqui tematizamos.

A GERAÇÃO DA EXISTÊNCIA ENCONTRA HEGEL

Notemos este trecho do artigo *Em torno do Marxismo*, de Merleau-Ponty, publicado em 1945:

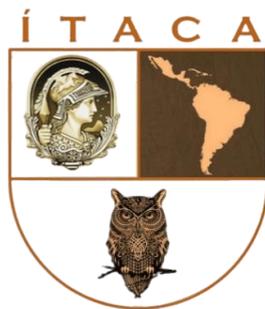
Havia no maurasianismo de 1900 uma reação sadia contra as ilusões kantianas da democracia. O otimismo democrático admite que, num Estado onde os direitos do homem são garantidos, nenhuma liberdade invade as outras liberdades e a coexistência dos homens como sujeitos autônomos e razoáveis encontra-se assegurada. Isto significa supor que a violência tem uma aparição episódica na história humana, que as relações econômicas, em particular, tendem por si mesmas a realizar a justiça e a harmonia e, enfim, que a estrutura do mundo natural e humano é racional. Hoje sabemos que a igualdade formal dos direitos e a liberdade política mascaram relações de força em vez de suprimi-las. (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 139, tradução nossa)



Vemos aqui marcada a intenção do autor de escapar à visão otimista da história veiculada pelo neokantismo universitário legado a ele pela tradição. Encontrava-se abalada a crença em uma razão capaz de conduzir a humanidade a um acordo mútuo. A racionalidade cultuada nas décadas anteriores é vista pela geração de 1930 com suspeição, frequentemente como máscara formalista das violências presentes nas relações realmente vividas. Por conseguinte, a filosofia do neokantismo soaria para esta geração como uma filosofia que não serve a outra coisa senão para impedir que as questões mais cruciais sejam acessadas pelo debate público. Tudo se passa como se o ‘cordão sanitário’ kantiano, que isola a metafísica do trato filosófico, afastasse também a filosofia de tudo o que realmente importa. Em meio a tal cenário de revolta contra este neokantismo, um dos símbolos mais flagrantes da mudança de ares é a volta ao debate da figura de Hegel.

A filosofia hegeliana havia sido banida pela geração anterior, para a qual a dialética era entendida pejorativamente: os neokantianos a tinham como uma ‘lógica da aparência’; os bergsonianos como um dispositivo que não pode gerar outra coisa senão uma filosofia puramente verbal. É conhecido o relato de Alexandre Koyré, redigido para o congresso Hegel de 1930 sobre o estado dos estudos hegelianos na França, em que ele começa sua exposição confessando que ela será muito breve: Koyré sente não ter grande coisa a dizer, por não ter encontrado afinal uma escola hegeliana na França (KOYRÉ, 1971, pp. 205-230). Nos anos que se seguiram, porém, o hegelianismo passaria por um renascimento em território francês. Descombes aponta (1979, pp. 21-22) duas razões principais que engendrariam este renascimento: primeiro a volta à voga do marxismo que se seguiu ao triunfo da revolução russa de 1917. Os líderes bolcheviques passaram a propalar o nome de Hegel, o próprio Lenin havia recomendado vivamente a leitura do autor. Depois a influência do curso sobre a filosofia hegeliana ministrado por Alexandre Kojève na *École pratique des hautes études* entre 1933 e 1939.

A dialética, tida em baixa conta antes de 1930, passa a ser aceita e referida



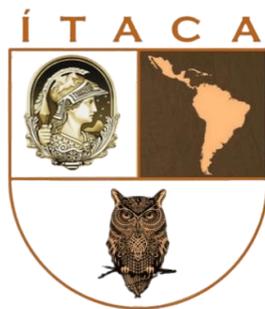
geralmente em tom elogioso. Trata-se então de superar a razão analítica kantiana através da dialética. Sinal desta mudança são as linhas que Merleau-Ponty escreve em 1946 em seu artigo *O Existencialismo em Hegel*:

Hegel está na origem de tudo o que há de grande na filosofia há um século – por exemplo do marxismo, de Nietzsche, da fenomenologia e do existencialismo alemães, da psicanálise –; ele inaugura a tentativa de explorar o irracional e integrá-lo em uma visão mais ampla da razão que continua a ser a tarefa do nosso século. Ele é o inventor dessa Razão mais abrangente que o entendimento, que, capaz de respeitar a variedade e a singularidade dos psiquismos, das civilizações, dos métodos de pensamento e da contingência da história, não renuncia, porém, a dominá-los para conduzi-los à sua própria verdade. Mas acontece que os sucessores de Hegel insistiram, não no que lhe deviam, mas no que recusavam de sua herança. Se não abrímos mão da esperança de uma verdade, para além de posições divergentes, e se, com o mais vivo sentimento de subjetividade, mantivermos o desejo de um novo classicismo e de uma civilização orgânica, não há tarefa mais urgente na ordem da cultura do que ligar à sua origem hegeliana as doutrinas ingratas que procuram esquecê-la. (MERLEAU-PONTY, 1996, pp. 109-110)

KOJÈVE E O ALARGAMENTO DA RAZÃO

A princípio pode soar paradoxal que os existencialistas franceses se filiem ao hegelianismo, tido por muitos como um monumento racionalista que sustenta que tudo o que é real é racional. Como conciliar este pensamento com a posição de que a existência é fundamentalmente absurda e injustificável? Ora, nos escritos de Merleau-Ponty supracitados ele não parece crer que anuncia qualquer paradoxo, mas que antes expressa um sentimento comum sobre algo bem estabelecido. Isso se deve a que o autor não se vê abraçando um irracionalismo, mas um princípio de alargamento da razão. Estamos diante de uma interpretação de Hegel comum à geração e que remonta ao citado curso de Kojève.

O alargamento da razão pode ser entendido tanto como uma extensão do alcance da razão por sobre áreas que lhe eram até então estrangeiras (a história e suas violências, a existência e sua contingência, o inconsciente e seus ardis), quanto como uma crítica da noção vigente de razão, que encararia tal alargamento não como uma simples extensão de alcance, mas como uma verdadeira

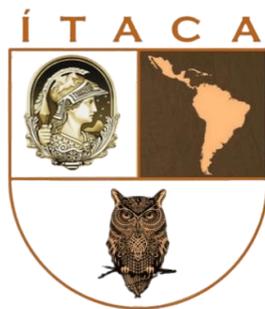


metamorfose do pensamento. Se para um pensamento não dialético o racional e o irracional encontram-se em mútua oposição, o pensar dialético tem por princípio engendrar um movimento da razão em direção àquilo que lhe é fundamentalmente estrangeiro, em direção ao *outro*. A questão passa a ser então saber se, no bojo deste movimento, o outro será trazido de volta ao *mesmo*, ou se, ao abarcar simultaneamente o *mesmo e o outro*, a razão sofrerá uma metamorfose na qual ela se livra de sua identidade inicial, cessa de ser o mesmo e se faz outro com o outro. Se o outro da razão é a desrazão, a loucura, o problema passa a ser o de uma passagem da razão para a loucura ou a aberração, uma passagem que antecede toda ascensão a uma autêntica sabedoria (DESCOMBES, 1979, p. 25).

A interpretação de Kojève se fiaria a esta última hipótese e, longe de ressaltar os aspectos racionais e pacificadores do pensamento hegeliano, insistiria sobre os momentos paradoxais, excessivos, violentos e sobretudo sangrentos. Seu comentário da *Fenomenologia do Espírito* a apresenta como uma versão da história universal na qual são as lutas sangrentas, e não a razão, que fazem as coisas avançarem em direção à boa conclusão.

Quando a Natureza se transforma em Welt (mundo histórico)? Quando há luta, ou seja, risco voluntário de morte, aparição da Negatividade, que se realiza como Trabalho. A história é a história das lutas sangrentas por reconhecimento (guerras, revoluções) e das obras que transformam a Natureza. (KOJÈVE, 1947, p. 55)

É certo que o que retinha a atenção dos ouvintes de Kojève era o talento que ele tinha em comprometer a filosofia forçando-a a frequentar setores da existência que até então ela não visitava: o cinismo político, a importância dos massacres e das violências, e de forma geral a origem irracional do razoável. Tais aspectos da obra de Hegel, que por muito tempo foram considerados a parte vergonhosa de sua filosofia, agora a tornavam ainda mais valiosa. Se a realidade é a luta mortal entre os homens por questões irrisórias – defender uma bandeira, obter reparação por uma injúria, etc – toda filosofia que ignora este fato fundamental é uma mistificação idealista. É este, a grosso modo e posto de forma



brutal, o ensinamento de Kojève (DESCOMBES, 1979, p. 25-26).

Kojève transmitia aos seus ouvintes uma concepção terrorista da história. O tema do Terror a partir de então habitaria decisivamente o debate francês. O próprio Merleau-Ponty intitularia com tal termo o seu livro de 1947, *Humanismo e Terror*, escrito para justificar uma política de apoio ao Partido Comunista, apesar dos julgamentos de Moscou. Kojève escreveria ainda que não há diferença essencial entre o filósofo e o tirano: “Quanto a mim, confesso que não compreendo muito bem isso, e não vejo como nos levaria a encontrar uma diferença essencial entre o filósofo (ou o sábio) e o tirano (ou o estadista em geral)” (KOJÈVE, 1997, p. 252, tradução nossa). O fundamento da filosofia terrorista não é, portanto, o simples desejo de saber, mas a definição pragmática da verdade, a qual postula que o critério de verdade se mede pelos resultados. Reparemos nas implicações de tal posicionamento nesta passagem do curso kojéviano:

Qual é, afinal, a moralidade de Hegel?

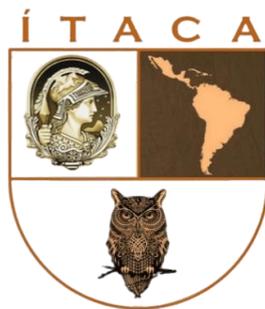
Os verdadeiros juízos morais são os feitos pelo Estado (moral = legal); Os próprios Estados são julgados pela história universal. Mas para que esses julgamentos tenham significado, a História deve ser completada.

É de fato o que existe e como existe. Toda ação que negue o dado existente é má: um pecado. Mas o pecado pode ser perdoado. Como? Pelo seu sucesso. O sucesso absolve o crime porque o sucesso é uma nova realidade que existe. Mas como você avalia o sucesso? É preciso que a história seja terminada. Então nós vemos o que se mantém na existência: a realidade definitiva. (KOJÈVE, 1947, p. 95, tradução nossa)

EM DIREÇÃO AO CONCRETO

A revolta da geração de 1930 contra o idealismo universitário de seus professores a conduziria a reivindicar uma filosofia concreta, que receberia enfim o nome de existencialismo. Mas importa especificar do que se trata tal idealismo e que formas tomam a revolta.

Começemos tratando do sentido de idealismo que não se afasta demais da acepção popular do termo: idealista é aquele que se guia por ‘ideias’, por um ‘ideal’. Segue-se que um idealista assim compreendido é também alguém que

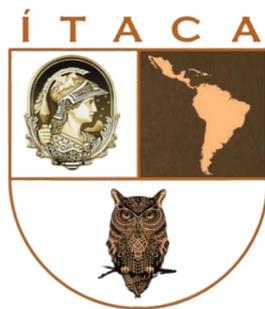


tende a ser avesso às vicissitudes da experiência, inclinado a tratar das coisas da realidade vivida como se elas de alguma forma se encaixassem em um ideal concebido. Dito de outra forma, o idealista valoriza as abstrações, e, dessa forma, em seu caminhar reflexivo tende a eclipsar as agitações cotidianas que resistem aos constructos racionais. Deste ponto de vista a reivindicação de uma filosofia concreta é uma busca por colocar termo a um certo trato enganador que emerge como consequência do pensar idealista, encarado pela geração da existência como uma espécie de otimismo filosófico exagerado.

Entretanto precisamos especificar aqui que a revolta operada pela filosofia da existência não passa por uma reprovação do conteúdo interno das visões de mundo engendradas pelo idealismo, não se trata de reputá-las como devaneios delirantes e inalcançáveis. O que um pensar existencialista reprova em tais visões é antes um certo ambiente que se estabelece a partir da crença de que os ideais racionais se encontram já em curso, no âmbito da experiência vivida atual. Nesse sentido o avanço da filosofia concreta contra a abstração recairia em algo como uma correção cronológica. Dito grosso modo: o conteúdo do pensamento idealista não cabe no momento atual mas pode vir a ser alcançado no futuro. Parte do mesmo movimento, a acusação à abstração passa pelo efeito geral de inação que é consequência de uma cultura erigida por sobre princípios idealistas: se a experiência vivida se desse já racionalmente, de fato não restaria à filosofia nada mais do que a tarefa de resolver os problemas teóricos, e o filósofo seria assim dispensado de toda ação.

O sentido que utilizamos aqui de ‘ação’ se vestiria do termo marxiano *praxis*, referido por Merleau-Ponty como uma grande descoberta do autor.

Marx descobre uma racionalidade histórica imanente à vida humana; para ele, a história não é já apenas a ordem do fato ou do real a que, com a racionalidade, a filosofia viria conferir direito de existência, é o meio onde se forma todo sentido e, em particular, o sentido conceitual ou filosófico no que tem de legítimo. Aquilo a que Marx chama *praxis* é este sentido que se desenha espontaneamente no entrecruzar das ações com que o homem organiza as suas relações com a natureza e



com os outros. Não é dirigida por uma ideia de história universal ou total. Lembremo-nos de que Marx insiste na impossibilidade de pensar o futuro. É antes a análise do passado e do presente que, como uma filigrana, nos revela uma lógica no decurso das coisas, que não o guia do exterior, mas que dele emana e que só acabará se os homens compreenderem a sua experiência e quiserem transformá-la. (MERLEAU-PONTY, 1986, pp. 65-66)

Acontece que tal doutrina da praxis não é capaz de orientar e julgar a ação. O afastamento dos ideais idealistas, tidos como mistificações, recai em uma moral que depende da experiência, que se priva de guias externos à experiência mesma. Cabe aqui ressaltar como a geração da existência não produzirá obras de reflexão moral e política propriamente ditos, ao mesmo tempo em que valorizam enormemente as tomadas de posição políticas, estas de tal forma ligadas a situações particulares que parecem mover-se constantemente. Ilustram isso as numerosas querelas internas na redação da revista *Les Temps Modernes*, sempre políticas, jamais filosóficas.

Mas há ainda a se considerar o sentido metafísico do idealismo, ou o que o idealismo faz da metafísica. Ao igualar ser = ser conhecido, o idealismo faz com que a metafísica se reduza a uma teoria do conhecimento. Observemos o comentário feito por Brunschvicg ao artigo idealismo do *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*, de André Lalande, obra esta que é um documento bastante relevante sobre o estado de coisas na filosofia anterior a 1930:

Idealismo pode ter um sentido muito preciso, com a condição de não separar a teoria do conhecimento e a metafísica; porque, precisamente, o idealismo afirma que toda a metafísica se reduz à teoria do conhecimento. A afirmação do ser tem por base a determinação do ser como conhecido, tese admiravelmente clara (salvo análise ulterior da palavra *conhecido*) por oposição ao realismo, que tem por base a intuição do ser enquanto ser. (LALANDE, 1999, p. 494)

Ora, igualar o ser ao ser conhecido é ignorar a existência. O conceito afinal ignoraria a diferença fundamental entre a presença e a ausência da coisa. A existência não é um predicado da coisa, e dessa forma ela escapa ao conceito e passa ao campo do inconcebível, daí o seu parentesco com a contingência, o acaso, o injustificável, a violência, etc. Será preciso então ir além do conceito para



enunciar a existência ou a inexistência, o ser ou o não ser.

Worms afirma que o problema da existência, para além de remeter a uma moda de época ou à vaga do 'existencialismo', é de fato uma noção que delinea bem um problema filosófico preciso, decisivo e novo.

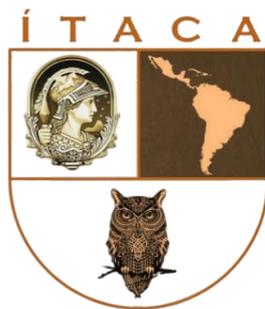
Trata-se do problema colocado pelo *fato* da existência do mundo, mas também da consciência, ou do homem, quando renunciamos a buscar tanto em uma como em outra (dessas existências) um fundamento para além delas mesmas. Renunciar ao 'porquê' não é renunciar ao fato 'que' as coisas existem, e nós nelas. Não se trata de renunciar a todo problema, mas de colocar um *outro* problema. Não se trata de apenas criticar um problema antigo, o do fundamento, da metafísica, de tudo que, a torto ou a direito, permaneceu vinculado ao momento precedente. Trata-se também de colocá-lo novamente, e em todos os domínios. (WORMS, 2009, p. 203-204)

Worms defende ainda (2009, p. 205) que o problema da existência não é, neste momento aqui trabalhado, uma exclusividade das filosofias da existência propriamente ditas. Segundo o autor não haveria apenas uma oposição, mas também uma ligação entre tais filosofias e aquelas que, habitando o mesmo momento, são irredutíveis a elas: entre a filosofia 'da consciência' de Sartre e a filosofia 'do conceito' de Jean Cavaillès; entre *A Estrutura do Comportamento*, de Merleau-Ponty, e o *Ensaio Sobre Alguns Problemas Relativos ao Normal e ao Patológico*, de Georges Canguilhem, ambos publicados em 1943; entre *O Ser e O Nada*, de Sartre, e *Elementos Para Uma Ética*, de Nabert.

Worms assinala (2009, p. 206) certos pontos de convergência entre esses opostos:

A convergência negativa, advinda da ruptura com o momento anterior, chamado de 'o momento 1900'. As filosofias do 'momento da existência', sejam elas da consciência ou da ciência, compartilhariam a mesma recusa a todo fundamento, sobretudo a partir de um ato do 'espírito', seja ele intuitivo ou intelectual.

Outro ponto de convergência, já mais positivo, consistiria na admissão de um fato absoluto, sem que se procure dele um fundamento. Trata-se aqui da



contingência da existência, de um lado, e da *necessidade* da ciência, do outro: em comum a questão da ‘facticidade’.

Há ainda uma característica crucial do período: a relação da filosofia com o fora dela passa por uma profunda mudança. O filósofo do período não será mais o filósofo que se confronta apenas reflexivamente, seja para instaurá-la ou criticá-la, com uma prática artística, científica ou política. O problema da existência implica afinal que o filósofo se engaje diretamente em atividades que vão além da filosofia: ele se torna jornalista, escritor, erudito, político, e o faz por razões propriamente filosóficas (WORMS, 2009, p. 208). Vemos as atividades político-militares de Cavallès, que se juntou à Resistência Francesa durante a guerra e acabou preso e executado pelas forças nazistas; o teatro de Sartre; a fundação da revista *Les Temps Modernes* por Sartre, Merleau-Ponty e Simone de Beauvoir; os poemas de Jean Wahl; a tese de medicina de Canguilhem; o trabalho em usina de Simone Weil. Tudo isso em meio à guerra.

Segundo coloca Leandro Cardim (2015, p. 99):

Ao invés da tópica do conhecimento que procura explicar o mundo ou descobrir suas condições de possibilidade, trata-se de reconhecer a validade de um ponto de vista em que o sentido não se desenraíza mais do mundo natural e cultural. Além disto, é preciso inventar maneiras de exprimir ou formular esta experiência do mundo. Para condensar ao máximo esta tendência da nova filosofia da época de abrir mão do encadeamento de conceitos para voltar-se em direção da descrição da mistura da consciência com o mundo, seu engajamento num corpo, sua coexistência com os outros, lembremos a palavra de ordem que comandava toda uma geração: *em direção ao concreto*.

Trata-se de voltar a atenção para aquilo que o idealismo e, também a ciência, não tratam: os seus pressupostos.

Interessa ainda nos deter por um momento em uma obra que influenciaria decisivamente a geração: *Vers Le Concret*, de Jean Wahl. Debruçando-se sobre os pensamentos de William James, Alfred Whitehead e Gabriel Marcel, Wahl afirma que há em suas filosofias o mesmo culto da realidade em sua espessura. Segundo Wahl, tais filósofos enxergavam um elemento basilar do pensamento concreto ao



apontarem que as relações entre os dados primitivos não seriam algo acrescentado por um agente externo, um ato de consciência, mas estariam de alguma forma já incluídas no próprio dado.

Assim, as relações não são para eles algo acrescentado ao dado primitivo; elas estão incluídas nele; ou, mais exatamente, talvez traduzam algo, um fundamento não relacional e ainda assim unificador (se é que se pode usar esta palavra sem que ela traga a ideia de um ato de inteligência) que se compreende nele. (WAHL, 1932, pp 5-6, tradução nossa)

A GUERRA ACONTECEU

Os ares do período se mostrariam com força no violento artigo publicado por Merleau-Ponty na *Les Temps Modernes* no imediato pós-guerra, intitulado *A Guerra Aconteceu*. Neste artigo o autor explora as consequências políticas do idealismo universitário, no que este teria levado afinal a França a perder de vista o âmbito do irracional, que operava para além do alcance de uma cultura que tinha como correlato especulativo o edifício idealista. As primeiras linhas do artigo são já bastante sonoras quanto a isso:

Os acontecimentos tornavam cada vez menos provável a manutenção da paz. Como pudemos esperar tanto para resolver ir à guerra? Não podemos mais compreender que alguns de nós aceitaram Munique como uma oportunidade para testar a boa vontade alemã. É que não fomos guiados pelos fatos. Tínhamos resolvido secretamente ignorar a violência e o infortúnio como elementos da história, porque vivíamos em um país feliz e fraco demais para considerá-los. Desconfiar dos fatos tornou-se até um dever para nós. (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 245, tradução nossa)

Worms defende (2009, p. 276) que neste artigo Merleau-Ponty criticava o pensamento consagrado pelos mestres de sua geração, que seriam representados por um lado pelas filosofias da ‘reflexão’ como as de Alain e Brunschvicg, e por outro pelas filosofias da ‘intuição’ como a de Bergson. Segundo Worms, para além disso, Merleau-Ponty estaria acusando aqui, neste artigo, estes filósofos de se unirem em torno de uma ilusão de ordem histórica, ao tempo em que acusava também as mesmas filosofias de estarem implicadas em um engano mais profundo, da ordem da percepção, por não reconhecerem, antes de mais nada, a abertura de



um ‘campo fenomenal’. Ao engano da ordem da percepção Merleau-Ponty teria se dirigido em sua obra maior do período, a *Fenomenologia da Percepção*.

O que Merleau-Ponty ataca em *A Guerra Aconteceu* é certa disposição do homem pensante da Terceira República, o homem que justifica suas ações e pensamentos no âmbito da razão, como se esta fosse coisa posta. A intelectualidade francesa, e enfim o ambiente cultural francês mais amplo, não se dava conta de que a vida conduzida dentro dos moldes racionais era uma condição particular, local, historicamente determinada, e não a expressão de características universais. E o suporte filosófico especulativo de tal atitude era uma filosofia otimista de tipo idealista, de raízes cartesianas e kantianas, uma filosofia da consciência desencarnada.

Fomos ensinados que as guerras nascem de mal-entendidos que podem ser dissipados e do acaso que podem ser evitados com paciência e coragem. Tínhamos à nossa volta uma velha escola onde se formaram gerações de professores socialistas.

[...]

Essa filosofia otimista, que reduzia a sociedade humana a uma soma de consciências sempre prontas para a paz e a felicidade, era de fato a filosofia de uma nação dificilmente vitoriosa, uma compensação na imaginação das memórias de 1914.

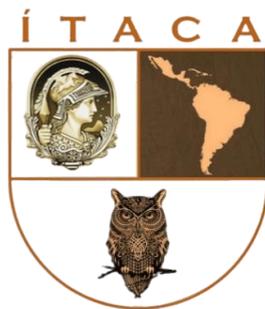
[...]

Sabíamos que existiam campos de concentração, que os judeus eram perseguidos, mas essas certezas pertenciam ao universo do pensamento. Ainda não vivíamos na presença da crueldade e da morte, nunca havíamos sido colocados na posição de suportá-las ou enfrentá-las. (...) pensávamos que a França das viagens a pé e das pousadas da juventude funcionava por si mesma, como a própria terra. Vivíamos num certo lugar de paz, experiência e liberdade, formado por uma combinação de circunstâncias excepcionais, e não sabíamos que este era um terreno a ser defendido, pensávamos estar diante do destino natural dos homens.

[...]

Éramos puras consciências diante do mundo. Como poderíamos saber que este individualismo e universalismo que vivíamos tinham seu lugar no mapa? (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 246-247, tradução nossa)

O acontecimento da Segunda Guerra Mundial, e especialmente a ocupação do território francês pelas tropas nazistas – que aconteceu de forma surpreendentemente rápida e desencadeou reações também surpreendentes dentro



da sociedade francesa, como o advento do petainismo popular – seria um catalisador crucial da revolta intelectual da geração. Na visão de Merleau-Ponty a ocupação tinha ensinado uma lição sobre como os homens são usados pela história e trazido à luz aquilo que a racionalidade ilusória do neokantismo havia mascarado. As contradições da vida em sociedade precisavam ser encaradas em sua concretude; liberdade, individualidade e racionalidade postos no nível da existência e conquistados a partir da interação com o outro. “Em meio a este combate a neutralidade já não nos era mais permitida. Pela primeira vez fomos levados não apenas à percepção, mas à aceitação da vida em sociedade” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 250, tradução nossa).

Passou a ser indispensável o reconhecimento de que o acontecimento da guerra implica uma mutação filosófica radical. Os franceses foram forçados pelas circunstâncias a mudar aspectos basilares de sua cultura e compreender que as consequências externas das ações humanas atingem todo o seu entorno, e, por este caminho, trazer *o outro* para o cerne cotidiano das elucubrações. Os filósofos por sua vez não podiam mais desconsiderar que a liberdade passava pelas relações humanas e era transformada pela história.

Tendo a racionalidade de cores neokantianas se provado insustentável, uma filosofia já obsoleta que servia como suporte especulativo para uma certa sociedade individualista e burguesa que já não mais existia, tudo apontava enfim para um impasse: ou cedia-se a algum irracionalismo de feições céticas, ou concebia-se enfim uma nova racionalidade, alargada, capaz de estender seu alcance às regiões que a antiga razão não visitava. Trata-se afinal de colocar em jogo para a filosofia a noção de *existência*.

RAZÃO E DESRAZÃO / SENTIDO E NÃO SENTIDO

Observemos como Merleau-Ponty apresenta esta nova racionalidade no prefácio de *Sentido e Não Sentido*:



Desde o início do século, muitos grandes livros expressaram a revolta da vida imediata contra a razão. Disseram, cada um a seu modo, que os arranjos racionais de uma moral, de uma política ou mesmo de uma arte jamais valerão contra o fervor do momento, o estouro de uma vida individual, a ‘premeditação do desconhecido’.

[...]

Nós nascemos na razão como na linguagem. Mas é necessário que a razão à qual chegamos não seja aquela da qual partimos com tanto esplendor. A experiência da irracionalidade não deve ser simplesmente esquecida. É preciso formar uma nova ideia de razão. (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 3, tradução nossa)

Para Merleau-Ponty e sua geração não há mais espaço para a razão triunfante cultuada pela tradição precedente. O que temos aqui é o diagnóstico de uma era que ‘se esquecia’ da particularidade, do irracional, da existência enfim, para apressadamente abraçar a razão. O que o momento anterior ignoraria seriam os laços dos pensamentos e das falas com seus contextos naturais e históricos, com seus fundos de desrazão e não sentido, ou, dito de outra forma, do universal da razão com o particular da existência. Em contraste, a razão alargada que a nova geração persegue é aquela que não desconsidera a contingência fundamental de nossa vida, é preciso afinal conciliar o universal com o particular. A existência é o fundo de desrazão no qual a razão irrompe e do qual jamais se desconecta.

Logo:

Na moral como na arte, não há solução para aqueles que querem, desde o início, estar seguros de sua caminhada, permanecer sempre justos e senhores absolutos de si mesmos. Não temos outro recurso senão o movimento espontâneo que nos liga aos outros pela desgraça e pela felicidade, no egoísmo e na generosidade.

[...]

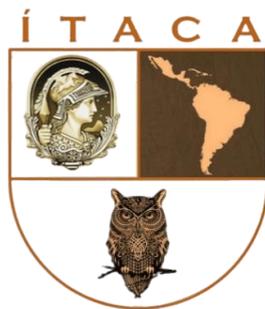
Na política, enfim, a experiência desses trinta anos nos obriga também a evocar o fundo de não sentido sobre o qual se perfila toda empreitada universal, e que a ameaça de impasse. (MERLEAU-PONTY, 1996, pp. 4-5, tradução nossa)

Se anteriormente acreditava-se na preponderância de um mundo inteligível, regido pela clareza racional, o homem da geração de Merleau-Ponty “considerando os conflitos de sua vida, começa a duvidar que as vidas sejam compatíveis entre si” e que “o mundo humano seja possível” (MERLEAU-PONTY,



1996, p. 9, tradução nossa). O cidadão desta época está assim diante de um risco, do qual, segundo o autor, ele não deve se esquivar, mas assumir e mensurar. Trata-se da mesma sorte de dúvida que assaltou o pintor Paul Cézanne na última fase de sua obra. Àquela altura o pintor realizava suas telas acoissado pelo risco de não conseguir atingir a expressão e a comunicação com outrem. Cézanne pintava como quem dá “um passo na bruma, o qual ninguém poderia dizer se conduzirá a algum lugar”. Mesmo nas matemáticas haviam cessado os longos encadeamentos racionais e “os entes matemáticos não se deixavam alcançar senão por procedimentos oblíquos, métodos improvisados, tão opacos quanto um mineral desconhecido” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 7, tradução nossa).

Chegamos a que um pensamento racional alargado, que considera em seu arcabouço a existência, deve exprimir uma espessura, uma densidade, uma obscuridade, enfim, uma historicidade (CARDIM, 2012, p. 95). É o caso de uma razão alargada onde Cézanne realiza com grande risco a expressão e a comunicação. A realização do sentido no mundo, do sentido encarnado, só é possível se recusamos o solo de universalidade que caracteriza o horizonte cultural da tradição: “não há mais natureza humana sobre a qual possamos repousar” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 49, tradução nossa). Mas importa ainda que, se quando estamos diante de um objeto cultural (romance, poema, pintura, filme), estamos certos de estabelecer um contato com alguma coisa, trata-se então de perceber uma ‘maravilha’ que consiste precisamente no fato de que em um mundo contingente “a linguagem e as condutas têm um sentido para aqueles que falam e agem” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 69, tradução nossa). Certamente não se trata mais de captar um sentido acabado, claro, pronto para ser deglutido (como diria Sartre, veremos em seguida), mas um sentido ainda precário, *em estado nascente*, que se esgueira por sobre o fundo de não sentido, tal como nas pinturas de Cézanne em que os objetos não aparecem acabados e encerrados na plena objetividade, mas nascendo, formando-se sob os nossos olhos.



Assumir esta racionalidade alargada não se faz sem custos: ao abandonarmos a antiga razão estéril, séria, respeitável e definitiva, tudo o que era certo e completo se transmuta em ambiguidade e incompletude, o que era estável vira um aventurar-se, o que era pronto e acabado se torna em busca incessante. Nos parece aqui crucial lembrar a posição de Merleau-Ponty, transmitida pelas ondas da Rádio Nacional Francesa no final de 1948, sobre a acusação de que o pensamento moderno sinalizaria um declínio ou decadência diante da razão clássica, pois o moderno comportaria em seu discurso ambiguidades, incompletudes:

Porém, precisamente, se a ambiguidade e a incompletude estão inscritas na própria textura de nossa vida coletiva e não somente nas obras dos intelectuais, seria irrisório querer reagir a isso por uma restauração da razão, no sentido em que se fala de restauração a respeito do regime de 1815. (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 73)

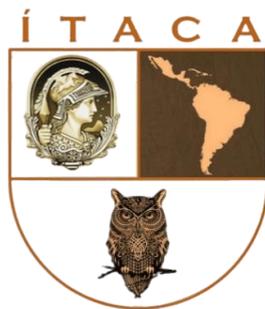
Se a marca da alegada restauração é preocupar-se “menos com a razão operante e ativa do que com uma fantasia de razão, que esconde suas confusões sob ares peremptórios”, nos convém lembrar que amar a razão, “querer o eterno, quando o saber descobre cada vez melhor a realidade do tempo, querer o conceito mais claro quando a própria coisa é ambígua é preferir a palavra razão ao exercício da razão” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 74).

Ainda segundo Merleau-Ponty, o impasse trazido pela nova racionalidade não é fatal. Ele nos lembra que Cézanne venceu o acaso e que os homens de seu tempo também podem vencê-lo, contanto que mensurem o risco e a tarefa (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 10).

O ENCONTRO COM A FENOMENOLOGIA

Simone de Beauvoir relata um acontecimento que se tornaria conhecido sobre o encontro da geração com a fenomenologia:

Sartre percebeu que para organizar coerentemente as ideias que o dividiam, precisava de ajuda. As primeiras traduções de Kierkegaard surgiram nessa época: nada nos encorajava a lê-las e as ignoramos. Por outro lado, Sartre foi fortemente atraído pelo que ouviu sobre a

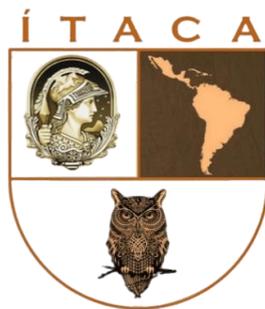


fenomenologia alemã. Raymond Aron passara o ano no Instituto Francês de Berlim e, enquanto preparava uma tese sobre história, estudou Husserl. Quando chegou a Paris, falou com Sartre sobre isso. Passamos uma noite juntos no Bec de Gaz, rue Montparnasse; pedimos a especialidade da casa: coquetéis de damasco. Aron apontou para seu copo: “Veja, meu camarada, se você é fenomenólogo, pode falar sobre esse coquetel, e isso é filosofia!”. Sartre empalideceu de emoção, ou quase; era exatamente o que ele queria há anos: falar das coisas como ele as tocava, e que isso fosse filosofia. Aron o convenceu de que a fenomenologia respondia exatamente às suas preocupações: ir além da oposição entre idealismo e realismo, afirmar tanto a soberania da consciência quanto a presença do mundo, tal como nos é dado. Ele comprou o trabalho de Levinas sobre Husserl no Boulevard Saint Michel, e teve tanta pressa de descobrir aquilo que, enquanto caminhava, folheou o livro do qual nem sequer havia cortado as páginas. Ele ficou de coração partido quando encontrou alusões à contingência nele. Alguém tinha puxado o tapete sob seus pés? Lendo mais, ele se tranquilizou. A contingência não parecia desempenhar um papel importante no sistema de Husserl, do qual Levinas deu apenas uma descrição formal e muito vaga. Sartre decidiu estudá-lo a sério e, por instigação de Aron, tomou as medidas necessárias para substituir seu camarada no ano seguinte no Instituto Francês de Berlim. (DE BEAUVOIR, 2013, p. 177, tradução nossa)

Sartre foi um dos primeiros a protestar contra o pensamento abstrato da tradição intelectualista e a buscar trazer a filosofia para um mergulho no mundo da contingência; ele não podia suportar um pensamento que transforma tudo em representação do espírito e não permite acesso ao concreto. Nesta empreitada, o estatuto teórico conferido pela fenomenologia seria crucial; a superação de idealismo e realismo a partir do a priori da correlação e sua sintaxe da intencionalidade. Este encontro com Husserl e a fenomenologia, que começa nesta noite narrada por Beauvoir, seria melhor apresentado por Sartre em um pequeno artigo escrito em 1939, chamado *Uma Ideia Fundamental da Fenomenologia de Husserl: A Intencionalidade*. Neste artigo Sartre se dirige contra a filosofia da geração anterior, que ele denominou como filosofia digestiva, e busca uma resposta à tradição justamente no campo aberto pela noção husserliana de intencionalidade.

A filosofia francesa, depois de cem anos de academicismo, permanece aí. Nós todos lemos Brunschvicg, Lalande e Meyerson, nós todos acreditamos que o Espírito-Aranha atraía as coisas para sua teia, cobria-as com sua baba branca e lentamente as deglutia, reduzia-as a sua própria substância. (SARTRE, 1947, p. 29, tradução nossa)

Ao colocar a atividade da consciência no interior do mundo contingente, a

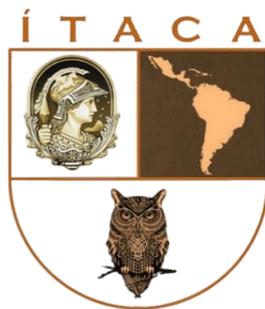


intencionalidade husserliana havia ensinado a filosofia a não mais separar o pensamento e as coisas. Tratava-se de um poderoso instrumento para equipar a geração existencialista contra seus mestres idealistas. A intencionalidade, entende Sartre, arranca a consciência de seu isolamento na interioridade e a lança no mundo, não permitindo que dissolvamos as coisas na consciência: “Você vê esta árvore aqui, sim. Mas você a vê onde ela está: à beira da estrada, no meio da poeira, sozinha e retorcida pelo calor, a vinte léguas da costa mediterrânea. Ela não pode entrar em sua consciência, porque não é da mesma natureza que ela.” (SARTRE, 1947, p. 30, tradução nossa)

Sartre observa ainda que em Husserl a consciência e o mundo são dados ao mesmo tempo; que o mundo, ainda que por essência exterior à consciência, é, também por essência, relativo a ela (SARTRE, 1947, p. 30). Ou seja, consciência e mundo se doam em correlação, e não podem ser reduzidos um ao outro. Consequência direta disto é que o conhecimento não pode ser comparado à posse, já que sabemos que a árvore não é e não se torna nós, que não podemos afinal “fazê-la entrar em nossos estômagos sombrios” e ser ali deglutida. De mesmo golpe, afirma Sartre, a consciência se purifica e passa a ser como um vento, que não possui mais um interior, que não tem mais nada contido nela, que nada mais é senão um “movimento de fuga, um escorregar para fora de si”. Expressa em sua fórmula ‘Toda consciência é consciência de algo’, Husserl teria afinal descoberto uma filosofia da transcendência, do fora, que nos tira da imanência da interioridade e nos lança “na estrada, em meio a ameaças, sob uma luz ofuscante”.

Há ainda que, em contraste com a tradição da filosofia francesa contra a qual Sartre aqui se volta – tradição que não conhecia outra coisa senão a epistemologia, ou seja, a consciência enquanto entendimento –, para Husserl e os fenomenólogos a consciência que temos das coisas não se limita ao conhecimento.

O conhecimento ou pura ‘representação’ é apenas uma das formas possíveis da minha consciência ‘de’ esta árvore; eu também posso amá-la, temê-la, odiá-la, e este ultrapassamento da consciência por ela mesma, que se chama ‘intencionalidade’, encontra-se no medo, no

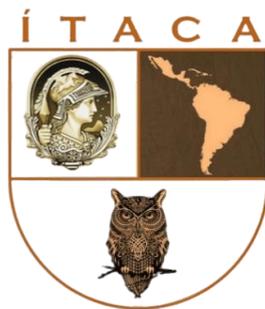


ódio e no amor. Odiar o outro é mais uma maneira de se lançar em direção a ele, é de repente se encontrar cara a cara com um estranho com quem você vive, cuja qualidade objetiva de ‘odioso’ te atinge antes de tudo. De repente, aquelas famosas reações ‘subjetivas’, ódio, amor, medo, simpatia, que flutuavam na salmoura fétida do Espírito, se desfazem; são apenas maneiras de descobrir o mundo. (SARTRE, 1947, pp. 31-32, tradução nossa)

Para Sartre a intencionalidade teria nos livrado da ‘vida interior’, pois “finalmente tudo está fora, tudo, até nós mesmos: lá fora, no mundo, entre os outros”, logo “não é em não sei qual retiro que nós nos descobrimos: é na estrada, na cidade, em meio à multidão, coisas entre as coisas, homens entre os homens” (SARTRE, 1947, p. 32, tradução nossa).

As diferentes filosofias da geração variam na maneira em que tematizam as relações entre o particular e o universal, contudo é possível apreender um movimento teórico de conjunto, que converge no horizonte comum da busca por caracterizar o concreto e conferir a ele um lugar dentro da filosofia. No caso de Merleau-Ponty é notória a busca pelo concreto como expressão da permuta entre o fato e a essência. Logo nas primeiras linhas do prefácio da *Fenomenologia da Percepção*, encontramos um sinal importante das motivações merleau-pontyanas, as quais levam o autor a buscar na fenomenologia um instrumento crucial para suas investigações: “A fenomenologia é o estudo das essências (...) mas é também uma filosofia que repõe as essências na existência, e não pensa que se possa compreender o homem e o mundo de outra maneira senão a partir de sua ‘facticidade’” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 1).

[A fenomenologia] está a caminho desde muito tempo; seus discípulos a reencontram em todas as partes, em Hegel e em Kierkegaard, seguramente, mas também em Marx, em Nietzsche, em Freud. Um comentário filológico dos textos não produziria nada: só encontramos nos textos aquilo que nós colocamos ali, e, se alguma vez a história exigiu nossa interpretação, é exatamente a história da filosofia. É em nós mesmos que encontramos a unidade da fenomenologia e seu verdadeiro sentido. A questão não é tanto de enumerar citações quanto a de fixar e objetivar esta *fenomenologia para nós* que faz com que, lendo Husserl e Heidegger, vários de nossos contemporâneos tenham tido o sentimento muito menos de encontrar uma filosofia nova do que de reconhecer aquilo que eles esperavam. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 2)



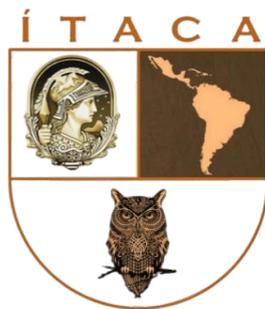
A fenomenologia se tornou, em suma, uma aliada crucial da geração e seus anseios. A tarefa da filosofia ainda é, para esta geração, a de tratar do problema da universalidade, da razão, mas agora é preciso acrescentar a isto o fato de que a universalidade não está mais afastada da particularidade, assim como o sentido do não-sentido. É preciso enfim atribuir dignidade ontológica e fenomenal a esta tensão paradoxal que constitui a relação entre a particularidade e a universalidade (CARDIM, 2012, p. 106).

CONCLUSÃO

Invocamos uma breve historiografia francesa, movidos pelo interesse principal de tematizar o ambiente intelectual da Terceira República e o posterior contraste deste com o momento no qual nasce em território francês a filosofia da existência. O ambiente terceiro-republicano assistiria ao surgimento da carreira de professor de filosofia enquanto carreira de Estado. Tal enquadramento da filosofia seria essencial para que a prática filosófica não contribuísse na gestação dos humores turbulentos que conduzem ao radicalismo político. Dentro deste arranjo a filosofia passaria a ser prática circunscrita ao âmbito acadêmico das universidades, tendo assim limitada sua presença no debate público francês.

Foi contra os seus mestres, formados neste ambiente, que a geração existencial se rebelaria. Para a geração era vital escapar a certa visão demasiado otimista e ilusória veiculada pela filosofia de seus professores, uma filosofia que depositaria crença exagerada na condução da história humana pelos ditames da racionalidade. Nos antípodas de tal visão otimista, a geração procurou chamar atenção para os elementos não racionais, ou, antes, não estritamente racionais segundo a ideia até então consagrada de racionalidade, elementos que não encontravam lugar na filosofia vigente: a história e suas violências, a existência e sua contingência, o inconsciente e seus ardis. Era preciso enfim alargar o campo do que é tratável pela filosofia.

Em busca de tal finalidade a geração se aproximou da obra de Hegel, e mais



do que simplesmente se aproximar de Hegel, os filósofos da nova geração entraram em contato com o autor alemão através da leitura excêntrica da obra hegeliana propagada pelo controverso filósofo de origem russa Alexandre Kojève. O curso ministrado por Kojève oferecia uma interpretação extravagante da filosofia hegeliana, interpretação questionada e tida por muitos como sumariamente equivocada, porém muito frutuosa pela forma como movimentou os anseios da geração. Kojève, longe de ressaltar os aspectos racionais e pacificadores do pensamento hegeliano, insistiria sobre os momentos paradoxais, excessivos, violentos e sobretudo sangrentos. O efeito desta leitura sobre os alunos do curso teria sido afinal o de instigá-los a alargar o alcance do conceito de razão, de forma que este abarcasse os elementos que a conceituação vigente deixava de fora. Era preciso formar uma nova ideia de razão. Uma razão alargada é então uma razão que se relaciona com o que antes não se relacionava, com o fora dela, por assim dizer. Estamos então diante de uma ferramenta crucial para que a filosofia possa tratar da existência e seus aspectos antes tidos como não racionais e, conseqüentemente, intratáveis pela filosofia.

Finalmente, nos ocorre que a jornada dos filósofos franceses do momento da existência – o ambiente filosófico e cultural com o qual se depararam, suas formas de reação no afã de trazer ao debate público ideias que já não o habitavam, e de aproximar a filosofia do espaço de discussão mais amplo – não configure mero acontecimento circunstancial localizado naquela época e lugar, mas, bem compreendidas as diferenças mais ou menos evidentes, possa servir como referência e inspiração para os tempos atuais.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DE BEAUVOIR, SIMONE. **La Force de l'Âge**. Paris: Gallimard, 2013.

CARDIM, LEANDRO NEVES. Notas Sobre a Filosofia Concreta do Início do Século XX. **Philosophos**, v. 17, n.1, p 87-107. jan./jun. 2012.

DESCOMBES, VINCENT. **Le Même et L'Autre**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1979.

FABIANI, JEAN-LOUIS. **Les Philosophes de La République**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1988.

KOJÈVE, ALEXANDRE. **Introduction à La Lecture de Hegel**. Paris: Gallimard, 1947.

_____. Tyrannie et Sagesse, In: Leo Strauss. **De La Tyrannie - Précédé de Hiéron, de Xénophon et suivi de Tyrannie et Sagesse par Alexandre Kojève**. Paris: Gallimard, 1997.

KOYRÉ, ALEXANDRE. **Études d'Histoire de la Pensée Philosophique**. Paris: Gallimard, 1971.

LALANDE, ANDRÉ. **Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia**. Tradução de Fátima Sá Correia. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MERLEAU-PONTY, MAURICE. **Conversas**. Tradução de Fábio Landa e Eva Landa. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. **Elogio da Filosofia**. Tradução de Antônio Braz Teixeira. Lisboa: Guimarães Editores, 1986.

_____. **Fenomenologia da Percepção**. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. **Sens et Non-Sens**. Paris: Gallimard, 1996.

SARTRE, JEAN PAUL. **O Que é a Literatura?**. Tradução de Carlos Felipe Moisés. Petrópolis: Vozes, 2015

_____. **Situations I**. Paris: Gallimard, 1947

WAHL, JEAN. **Vers le concret. Études d'histoire de la philosophie contemporaine**. Paris: Vrin, 1932

WORMS, FRÉDÉRIC. **La Philosophie en France au XXe Siècle**. Paris: Gallimard, 2009