

TRADUÇÃO DE “AS GRANDES CORRENTES DA FILOSOFIA FRANCESA CONTEMPORÂNEA”

GILBERT SIMONDON (1962-1963)¹

Tradução de Thiago Novaes e Willis Santiago²

As grandes correntes da filosofia francesa contemporânea (1962-1963)
Gilbert Simondon

Observações importantes sobre este texto, que não se destinava à publicação, mas a uma conferência a estudantes norte-americanos (Stanford-in-France em Tours) e a um curso na faculdade de Poitiers (que deve, portanto, ser tomado então com todas as precauções de uso para sua interpretação):

Existem quatro versões. Trazemos aqui a versão 3 (a do “caderno de conferência”), que mescla as duas primeiras, cuja ordem e desenvolvimentos diferem bastante significativamente, pois os critérios são um pouco diferentes; a redação não foi retomada após esta “fusão”; os parágrafos das duas versões estão simplesmente justapostos, o que explica as repetições (exatas ou muito próximas) e a reorganização da ordem de exposição.

Esta versão é, portanto, mais completa que cada uma das duas primeiras e segue uma ordem diferente. Não é “redigida” enquanto tal, na medida em que ela é a preparação para o final do curso (as “notas do curso”) ministrado em 1963 em Poitiers. Reduzimos em passagens menores as repetições idênticas devido à existência de inúmeras passagens idênticas ou quase entre as duas versões.

Em itálico, as notas manuscritas para o curso, notadamente o quadro da conclusão.

INTRODUÇÃO

A filosofia antiga era essencialmente cognitiva e contemplativa; o pensamento clássico, com Descartes, e a filosofia do Iluminismo, é operatório e construtivo; a reflexão moderna, desde o início do século XIX, descobre o papel das condições energéticas e as motivações; ela é fenomenológica e se propõe à tarefa uma tomada de consciência que atinja a expressão.

¹ O presente texto, de autoria de Gilbert Simondon, inédito em língua portuguesa, foi publicado originalmente em setembro de 2016, pela Presses Universitaires de France (PUF), no livro *Simondon: sur la philosophie (1950-1980)*, em edição estabelecida por Nathalie Simondon e Irlande Saurin, com prefácio de Frédéric Worms, com o título *Le grands courants de la philosophie française contemporaine (1962-1963)*. A Revista Dialectus e os organizadores do Dossiê *Simondon e Nós* agradecem muitíssimo a gentileza de Nathalie Simondon em autorizar sua publicação, facultando pela primeira vez, a inúmeros leitores, estudiosos e admiradores desse grande filósofo o acesso a ele em língua portuguesa.

² ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5677-6073> . E-mail: novaes@riseup.net ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-0315-9231>. E-mail: willis.filho@unirio.br

A tomada de consciência positivista se voltou para os princípios de explicação da natureza considerados de acordo com as etapas de sua gênese histórica; ela levou à expressão da condição humana de solidariedade social.

A partir do final do século XIX, a limitação fenomenalista e legalista do positivismo é rejeitada em favor de uma ampliação do sentido do tempo e da substituição de normas explicativas e deterministas por meio da compreensão intuitiva do movente. Em seguida, o existencialismo fenomenológico, que critica a limitação individualista do bergsonismo, desenvolve-se em humanismo expandido. Finalmente, recusando a limitação interna do humanismo moderno, um terceiro movimento se esforça para criticar qualquer dicotomia como dogmática e assim unificar, sob o vasto esquema de desenvolvimento genético, conhecimento e ação, indivíduo e sociedade, natureza e homem.

A Antiguidade, que formaliza o domínio cognitivo a partir dos esquemas opostos da percepção à distância ou por contato, deu origem a uma filosofia das estruturas, seja na escala supra-humana das Formas arquetípicas do Idealismo Platônico, seja no nível infra-humano das moléculas materiais dos Epicuristas ou, finalmente, graças ao esquema hilemórfico de Aristóteles, em todos os níveis de individuação.

A época clássica, que desenvolve metodicamente a capacidade operatória e construtiva, o poder de agir e de deduzir, descobre a plenitude da substância, mas tropeça diante do problema da comunicação das substâncias, e retorna para resolvê-lo com doutrinas da Antiguidade.

É este impasse da metafísica que o criticismo de Kant, que leva ao relativismo, considera como um limite intransponível.

Ora, o positivismo, aceitando a limitação relativista, redescobre, no entanto, na dimensão temporal da gênese do conhecimento e dos princípios de explicação, um *sentido* que se amplia na compreensão da condição da solidariedade interhumana, e completa o conhecimento objetivo ao fundar a sociologia.

As diferentes correntes da filosofia contemporânea na França são, na realidade, as etapas sucessivas de uma libertação das restrições do relativismo, sobretudo por meio de um aprofundamento do *sentido* do Tempo.

I. O TEMPO CONTÍNUO DO EU PROFUNDO E DO *ELAN VITAL* EM BERGSON

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 14	n. 37	Maio – Agosto 2025	p. 323 - 343
--------------------------	--------	-------	--------------------	--------------

1. DESCOBERTA DA DIMENSÃO VERTICAL: filosofia do indivíduo, modelos biológicos.

Bergson rejeita o tempo histórico epistemológico, progressivo, mas descontínuo, do positivismo, e o substitui pela duração individual, conseguida pelo aprofundamento graças a “um esforço violento de torção sobre si mesmo”, ao final do qual está o movente, o qualitativo, o contínuo, o heterogêneo; a unidade e a liberdade do eu profundo permitem a intuição excepcional do *élan vital*, modelo de conhecimento metafísico, que é também participação. A intuição do movente desenvolve-se na cosmologia da evolução criadora e em axiologia da moral e da religião abertas. “A filosofia deveria ser um esforço para superar a condição humana”; esta condição humana é a da vida cotidiana, das necessidades práticas para as quais a inteligência, “filha do Homo faber”, põe em ação seus conceitos, que só podem atingir o espaço, a materialidade e que são úteis para a vida em sociedade. A filosofia a ultrapassa para se elevar “a um ponto da alma de onde parte uma exigência de criação... emoção única, choque ou *élan* recebido do fundo mesmo das coisas”.

Antes da guerra de 1914, a continuidade sem a crise do tempo histórico vivido, para além dos acontecimentos quotidianos, reflete-se na descoberta de uma dimensão vertical de aprofundamento que revela o eu profundo, a duração pura, a memória pura, a liberdade do indivíduo no desinteresse, a primazia da intuição do movente sobre o discurso conceitual adequado à manipulação dos sólidos, obra da inteligência. O bergsonismo é, então, o primeiro, no “*Essai sur les données immédiates de la conscience*” (1889) ultrapassando os limites da observação objetiva do positivismo, que proíbe a introspecção, e uma crítica a esta fenomenologia da ciência que é o positivismo. Ao mesmo tempo, o bergsonismo marca um retorno do social para o individual, do quantitativo ao qualitativo. Este novo instrumento, a intuição, permite a Bergson encontrar em “*Matière et Memoire, essai sur la relation entre corps à l’esprit*” (1897) os temas principais do dualismo substancialista da filosofia clássica, por meio da noção de instrumento aplicada ao corpo. Depois, em 1906, em *Evolução Criadora*, a intuição da duração pura do eu profundo se expande para a compreensão do *élan vital* específico e, finalmente, para a descoberta de um sentido cósmico do devir, estando a Vida como uma corrente lançada através da Matéria. Aqui, o substancialismo está ultrapassado, porque remonta à própria origem desta corrente, a intuição apreende, por participação, um centro de irradiação da comparável à natura naturans de Spinoza; a matéria não é mais, então, uma substância

estranha à vida; ela é a consequência do *élan* original. É pela participação neste movimento cósmico que o ser humano se motiva. Mais tarde, com “*Les deux sources de la morale et de la religion*” (1932), Bergson retorna a um esquema dualizante, que marca os limites internos do bergsonismo diante da vida cotidiana e coletiva, não-excepcional, engajada.

(Depois de Bergson)

A inspiração de Bergson continua na filosofia religiosa com Le Roy e na “psicobiologia compreensiva” em Ruyer.

Le Roy se orienta no sentido de uma filosofia religiosa essa “exigência de realização ascendente”, porque é uma “exigência de criação, que nos comunica impulso e movimento, às vezes até sem o nosso conhecimento e contra nossas intuições aparentes”. “A partir desta exigência profética, inspiradora, é preciso dizer que ela nos cria; porque é obedecê-la que nos faz humanos”.

(A ideia do excepcional)

Ruyer vê na vida uma “consciência-força” de origem espiritual; ele quer substituir a biologia e a psicologia explicativas por uma psicobiologia compreensiva. A pessoa é o ser onde tudo o que é fenômeno biológico ou psicológico está dominado pela tomada de consciência da unidade do mundo dos valores e pela posição do “eu” diante dessa totalidade de mundo. A personalidade é uma conquista difícil e sempre precária, e que não acontece a todo momento para todos os homens: “para deixar de ser uma pessoa, basta adormecer”. A consciência é a apercepção das essências e dos valores pelo indivíduo. Esta “consciência-força” é de origem espiritual; o *ato* da consciência se transforma espontaneamente em um ser mnêmico, cujo status é inteiramente análogo ao das essências e dos valores, além dos existentes, fora do plano espaço-temporal.

O dualismo axiológico ao qual conduz a descoberta de uma dimensão vertical se encontra em diversas correntes de pensamento contemporâneas ao bergsonismo, mas mais clássicas e geralmente independentes dos princípios vitalistas. Estes são:

(Filosofias paralelas)

(Filosofia de ação de BLONDEL)

Paralelamente, a FILOSOFIA DA AÇÃO, com Blondel (*L'action, essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, 1893) se opõe ao agnosticismo resultante do positivismo relativista e legitima em nível filosófico a hipótese do sobrenatural. Esta corrente estende-se até os nossos dias em Duméry através de um estudo fenomenológico da intencionalidade religiosa.

A filosofia da ação que, com Blondel, legitima, no plano filosófico, a hipótese do sobrenatural como a única capaz de conferir à ação sua plenitude; a ação é a síntese do querer, do conhecer e do ser, englobando não apenas a ciência, a arte e a moral, mas também a religião. Esta pesquisa do transcendente recusa qualquer limitação ao esforço humano, à curiosidade filosófica, às aspirações espirituais, opondo-se assim ao agnosticismo resultante do positivismo relativista. A filosofia da ação é ampliada em DUMÉRY por um estudo fenomenológico da intencionalidade religiosa, que é “o objetivo por excelência, aquilo que não consente em se limitar aqui ou ali, mas que, de direito, leva ao infinito; a intencionalidade religiosa visa o Absoluto; ela recapitula as intencionalidades intermediárias e vai além delas para atingir ao cume; o cristianismo é transcendente à própria ordem do mito. Todos os valores são, em graus variados, mediações do Absoluto, mas devem ser séries de acordo com planos diferentes, de acordo com um *ordo ordinans* que hierarquiza intencionalidades distintas e gradativas.

(Filosofia da Mente, Lavelle, Le Senne, Guittou)

A FILOSOFIA DO ESPÍRITO, com Lavelle, busca o ser como interioridade, ato sem passividade.

LAVELLE define o Ser como um ato sem passividade, “um interior que está abaixo de todas as aparências que o manifestam e com as quais a nossa consciência nunca deixa de nos fazer comunicar”, um em-si, uma interioridade pura. Lavelle recusa a filosofia de Protágoras que faz do homem a medida de todas as coisas; ele aceita a de Platão e Malebranche.

LE SENNE descobre na experiência, e particularmente na vida moral, a sublimidade do *eu*. (Le Senne aprofunda o sentido da vida moral, descobrindo a sublimidade do *eu*, que permeia a personalidade, e que, como determinante, permanece independente de sua própria determinação, o transborda em um halo existencial que nos permite distinguir o pensante do pensamento. A sublimidade do eu se encontra em todas as partes da experiência, nas matemáticas, na física, na vida prática.)

GUITTON se opõe fortemente ao panteísmo, em nome de uma metafísica espiritualista e religiosa, cujo centro é o problema do tempo, “lugar de crença espiritual”.

(Guitton opõe-se fortemente ao panteísmo e faz do tempo “lugar de crença espiritual”, o centro de uma metafísica espiritualista e religiosa.)

(contra BERGSON: Maritain, Gilson; Brunschvicg)

O NEO-TOMISMO, com MARITAIN, ataca o bergsonismo como sendo “a mais audaciosa tentativa de niilismo intelectual”, em 1913, mas se dirige, contudo, para uma filosofia concreta da existência, graças a uma intuição que é um fato primário que dá a “superinteligibilidade da existência”. GILSON define como princípio da metafísica um dado, a noção primária do ser, da qual tiramos uma experiência intelectual.

(reivindicação da presença do ato de pensar)

Uma outra resistência importante à corrente bergsoniana - em oposição ao neotomismo – é aquela que vem dos representantes da filosofia derivada diretamente de Kant, o IDEALISMO CONTEMPORÂNEO, representado por Brunschvicg, depois por Lachière-Rey. Este “idealismo crítico e reflexivo” é um espiritualismo do *cogito*, que afirma “a primazia do pensamento” (Brunschvicg, *La modalité du jugement*, 1897) e sustenta o valor de uma consciência essencialmente intelectual. No entanto, a importância da dimensão temporal, o caráter flexível e vivo da inteligência aparece em *Les âges de l'intelligence* (1934). A partir de Brunschvicg, a lógica se desdobra em uma epistemologia que, com Bachelard, está imbuída de conteúdo psicológico concreto, e, com Piaget, torna-se diretamente uma epistemologia genética.

O IDEALISMO de BRUNSCHVICG descobre no *cogito* de Descartes o princípio de um espiritualismo moderno da consciência, baseado no primado do pensamento, e não aquele da Ideia. Este espiritualismo é esclarecido com a doutrina kantiana do *eu transcendental*, que localiza o humano nele mesmo, em uma unidade original da consciência, foco da certeza científica. A filosofia do espírito, que prolonga o ensino socrático, é uma filosofia da *tese* (em oposição ao ritmo da antítese e ao ritmo da síntese de Platão), da afirmação do *eu*, tomando

consciência de si mesmo no juízo. A consciência é a capacidade de criar valores de verdade ou de justiça, capacidade de o espírito se elevar, de se superar. Este progresso da consciência não deve ser projetado na imaginação da transcendência: seu corolário é o benefício prático de nos colocarmos diretamente em face da nossa condição.

LACHIÈZE-REY analisa os fatores transcendentais da realização interna do juízo: a consciência do juízo é consciência do poder de julgar; é anterior ao juízo, *a priori* em relação a cada juízo determinado; o sujeito toma sobre si seu ponto de apoio. “O Eterno não está atrás de nós; ele está inteiramente à nossa disposição em todos os momentos de nossa existência e ele renasce, por assim dizer, com cada um desses momentos, porque ele somos nós e nós somos ele”.

(*Contra Bergson, crítico marxista, o trabalho, Politzer*)

Mounier e Gabriel Marcel

2. O TEMPO EXISTENCIAL, EXISTENCIALISMO E FENOMENOLOGIA.

(*a atualidade*)

A intuição do movente, o progresso da consciência na filosofia ocidental, os diferentes aspectos da filosofia da ação ou da filosofia do espírito correspondem a um estatuto do pensamento filosófico bastante independente *da atualidade*, do conjunto real vivido. O positivismo, resultante do criticismo, exprimia em uma certa medida a conturbação revolucionária, a mudança radical dos quadros sociais, dos hábitos vitais, das normas do juízo. Esta fenomenologia da ciência esteve ligada a um aspecto *crítico* do tempo histórico, que corresponde à crise dos fundamentos do saber. A longa paz cívica e militar que dura de 1871 a 1914 se exprime em um desenvolvimento harmonioso do bergsonismo cujo asseguramento otimista se reflete nas diferentes modalidades de pensar que foram suas contemporâneas.

(*revolta contra o contínuo; descoberta do descontínuo (cf. física, Bohr, Planck, quanta)*
Georges Bataille. Bachelard. Psicanálise)

Entretanto, após 1918, fora da Universidade, por vezes mesmo fora da filosofia propriamente dita, manifestam-se tendências que contêm o germe de uma filosofia nova. O

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 14	n. 37	Maio – Agosto 2025	p. 323 - 343
--------------------------	--------	-------	--------------------	--------------

movimento SURREALISTA, que afeta a literatura, as Belas Artes e o cinema, contém uma visão de mundo e do humano que está à margem do movimento filosófico da época bergsoniana. O engajamento de vários militantes surrealistas na revolução espanhola, seus ataques contra quaisquer formas oficiais de pensamento, a recepção que fizeram da psicanálise de Freud como poder de análise das situações em seu sentido profundo e de descoberta dos símbolos no cotidiano, todos esses aspectos mostram que o surrealismo abriu caminho para uma análise direta e concreta, para uma expressão das situações. A carreira intelectual de Georges Bataille é significativa nesse distanciamento primeiro de qualquer requisição de transcendência. A arte surrealista não é apenas descritiva ou contemplativa: o artista faz parte da situação, ele faz parte da obra de arte que é, portanto, uma realidade acima da simples objetividade, um surreal. Bachelard desempenhou aqui o papel de mediador filosófico, transformando a psicanálise em um método para compreender o verdadeiro sentido das situações da existência humana (*La psychanalyse du feu*, 1937; Lautréamont, 1939) e desenvolver “uma fenomenologia da alma”.

(Gabriel Marcel; Jean Wahl)

Além disso, a meio caminho entre a literatura e a filosofia, Gabriel Marcel, autor de peças de teatro, crítico dramático, grande viajante, mas não um acadêmico profissional, escreve, de 1913 a 1922, seu *Journal métaphysique*, publicado em 1927. Seu pensamento deixa o idealismo para ir rumo a uma filosofia concreta do mistério ontológico: o ser é mistério e não apenas problema; a existência se confunde, no limite, com o ser em sua autenticidade.

Jean Wahl, em 1930, dedica ao *Journal métaphysique* um artigo publicado na Revue de metafísica em janeiro de 1930. Em 1938, publicou os *Estudos Kierkegaardianos* que deram a conhecer na França Kierkegaard, Heidegger e Jaspers. Ele especifica um método negativo: “só podemos falar indiretamente da existência, mostrando o que é a existência. Sua “filosofia da subjetividade extrema” é inspirada tanto em Novalis e Hölderlin quanto em Heidegger.

Wahl relaciona a metafísica com a filosofia da existência porque a metafísica é ligada ao ser e ao todo não como ideias, mas como sentimentos; as questões metafísicas são aquelas em que quem questiona está incluído na resposta; as questões metafísicas estão ligadas ao mundo porque estão ligadas a nós que estamos ligados ao mundo. Se a metafísica busca o além, é porque o sentimento tende para aquilo que o preenche, para o outro que não é ele

mesmo. E o que está além é também o que está abaixo: a metafísica é hipofísica; ela é também física, no sentido de que a *physis* é o princípio de crescimento das coisas. *Transcendente* deve ser dito do espírito humano que, se permanecer na imanência, não é totalmente humano em sua estatura elevada. “Se ele congela a transcendência, ele a perde. Mas se ele a deixar escapar - e é isso que acontece quase inevitavelmente se ele não a congela - perde-se”: este é o ensinamento de Jaspers, como de Van Gogh e Rimbaud, segundo Wahl.

(personalismo)

O personalismo, com Mounier (que funda em 1932 a revista *Esprit*), com Nédoncelle, e com Jean Lacroix, abre a pesquisa ética sobre a relação com os outros e aprofunda a intuição da reciprocidade. No personalismo já se manifesta algo fenomenológico, por meio da recusa do isolamento individual como condição de autenticidade, e pelo sentimento da necessidade de um engajamento.

(Fenomenologia. Merleau-Ponty)

(presente “em estado nascente”. Um sentido)

Com Merleau-Ponty, a fenomenologia aparece como o desenvolvimento de um *positivismo fenomenológico* que fundamenta o possível acima do real, seguindo a via apontada por Husserl. A filosofia não é nem explicação, nem análise reflexiva: ela é a descrição das estruturas do pensamento e da ação e se confunde com o esforço da consciência para compreender o sentido do mundo ou de história em *estado nascente*. A fenomenologia é o estudo das essências que permite recolocar as essências na existência, porque o humano e o mundo não podem ser compreendidos de outra forma senão a partir sua *facticidade*: o mundo *já está sempre aí* antes da reflexão, como uma presença inalienável; o real deve ser para descrever e não para construir e para constituir; o mundo não é um objeto, é o campo, o meio natural de todos os pensamentos e de todas as percepções explícitas; o humano está no mundo, é no mundo que ele se conhece; ele é um sujeito lançado ao mundo. Merleau-Ponty toma emprestado de Goldstein a noção de uma estrutura orgânica da totalidade, condensando na unidade a memória do ser parmenídeo e o princípio da teoria da Gestalt. O filósofo, que começa perpetuamente, reconhece o *In-der-Welt-Sein* de Heidegger; ele não procura dissipar através de alguma “solução” o mistério que define o mundo e a razão. Ele assume o seu destino e se torna

responsável por sua história através da reflexão, ou pela decisão com a qual ele se engaja na vida. A filosofia não se faz senão com o esforço de pensamento moderno (*La structure du comportement*, 1942; *Phénoménologie de la perception*, 1945).

Com Merleau-Ponty, a fenomenologia aparece como o desenvolvimento de um *positivismo fenomenológico* que funda o possível sobre o real, seguindo a via mostrada por Husserl. A filosofia não é nem explicação, nem análise reflexiva: ela é a descrição das estruturas do pensamento e da ação e se confunde com o esforço da consciência para alcançar o sentido do mundo ou da história *em estado nascente*. A fenomenologia é o estudo das essências que permite substituir as essências na existência, porque o homem e o mundo não podem ser compreendidos senão a partir de sua *factibilidade*: o mundo está *sempre lá* antes da reflexão, como um pensamento inalienável. O esforço da fenomenologia intenta reencontrar esse contato ingênuo com o mundo para lhe dar enfim um estatuto filosófico. A filosofia tende a se tornar então uma “ciência exata” e um compêndio do espaço, do tempo, do mundo vividos. Compreendemos assim porque a fenomenologia “*se deixa praticar e reconhecer como matéria e como estilo*”, e como “*ela existe como movimento, antes de se tornar uma inteira consciência filosófica*”. A fenomenologia, que só é acessível por meio do método fenomenológico, está em via desde Hegel, Kierkegaard, Marx, Nietzsche, Freud, e não apenas em Husserl e Heidegger. A fenomenologia permaneceu durante muito tempo em estado de começo, de problema e de vontade; o real a descrever, e não apenas a construir e a constituir; essa exigência de uma descrição pura excluiu também o procedimento de análise reflexiva como a explicação científica.

O mundo não é um objeto, mas um campo, o meio natural de todos os pensamentos e de todas as percepções explícitas; o homem está no mundo, é no mundo que ele se conhece; ele é um sujeito dedicado ao mundo. Merleau-Ponty empresta a Goldstein a noção de estrutura orgânica da totalidade, condensando em unidade a lembrança do ser parmenídeo e princípio da *Gestalttheorie*.

Assim se reúnem o subjetivismo extremo e o objetivismo extremo na noção de mundo e de racionalidade: um *sentido* aparece, mas ele não deve ser deixado de lado, transformado em Espírito absoluto ou em mundo no sentido realista. O mundo fenomenológico não é a explicação de um ser prévio, mas a fundação do ser; “a filosofia não é o reflexo de uma verdade anterior, mas, como a arte, a realização de uma verdade.” A redução fenomenológica

não é um retorno à consciência transcendental: “o maior ensinamento da redução é a impossibilidade de redução completa”; nossas reflexões têm lugar no fluxo temporal que procuram capturar; não há pensamento que abranja todo o nosso pensamento: o filósofo é um eterno principiante, que reconhece o In-der-Welt-Sein de Heidegger, e não procura dissipar com alguma “solução” o mistério que define o mundo e a razão.

O humano toma as rédeas de seu destino e torna-se responsável pela sua história através da reflexão, ou por meio da decisão onde ele engaja sua vida: “em ambos os casos trata-se de um ato violento que se verifica com seu exercício”. Porque a filosofia só se faz com o esforço do pensamento moderno que Merleau-Ponty, depois ser associado ao movimento da revista *Esprit*, fundou, em 1945, com Sartre e Simone de Beauvoir *Les Temps Modernes*, e colaborou com o jornal *L'Express*.

(Sartre)

Sartre publicou, antes da Segunda Guerra Mundial, *L'Imagination* (1936), *La nausée* (1938), *Esquisse d'une théorie des émotions* (1939), depois *L'imaginaire* (1940). Sua obra *O Ser e o nada* (1943) marca uma data importante na história da filosofia contemporânea: a emergência da filosofia existencial, repercutida na geração mais jovem, com um grande entusiasmo pela filosofia, que aparece como único tipo de pensamento não tradicional, capaz de autenticidade.

Sartre desenvolve uma ética humanista baseada em uma ontologia fenomenológica derivada do existencialismo de Heidegger: “o ser de um existente é precisamente o que ele aparece”. O homem é livre de uma liberdade total porque não tem essência, não tem natureza dada e pré-estabelecida; ele é o que ele mesmo faz, o que ele escolhe ser. Ele aparece antes de tudo como um para-si, como uma consciência capaz de nadificar o em-si. Em 1945, Sartre fundou a revista *Les Temps Modernes* com Merleau-Ponty e Simone de Beauvoir. Porém, embora o estudo da realidade humana deva começar pelo *cogito*, devemos evitar o recurso à consciência na descrição do *Dasein*, e mostrá-la imediatamente como preocupação, como “fuga de si no projeto de si em direção às possibilidades do que se é”, como “projeto de si fora de si”. O para-si determina-se perpetuamente ele mesmo a não ser o em-si.

A principal diferença entre o existencialismo de Sartre e a doutrina fenomenológica de Merleau-Ponty consiste na forma como a relação é pensada no mundo. A fenomenologia não é exclusivamente ética e humanista; ela faz do mundo um meio, um campo do comportamento, de acordo com o objetivo da Teoria da Forma. “Porque estamos no mundo, nós somos *condenados ao sentido* e não podemos fazer ou dizer nada que não leve um nome na história”. Este fato de estar condenado ao sentido é da mesma ordem que a totalidade organísmica de Goldstein, comparada ao um parmenídeo sem fissura, “sem dobras”, por conseguinte, também sem negatividade. O fato da nossa existência, o Dasein de nossa existência, é a facticidade do mundo, o *Weltlichkeit der Welt*; esta facticidade é a tese constante da vida, faz que o mundo não seja o que penso, mas o que vivo, estando aberto ao mundo, comunicando com ele sem possuí-lo, porque ele é inesgotável: “há o mundo”. Nossa existência necessita do campo da idealidade para conhecer e conquistar sua facticidade. Em Sartre, ao contrário, o homem é “demais” em um universo que não foi feito para ele. O que é “aparição sobre o fundo de uma totalidade”, para Sartre, é a falta: “o existente e o faltante a um só golpe são subitamente apreendidos e superados na unidade de uma mesma totalidade. E que constitui a si-mesmo como falta só pode fazê-lo superando-se em direção a uma grande forma desintegrada.” “Tudo o que falta, falta *de... para...* E o que se dá na unidade de uma emergência primitiva é *o para*, concebido como ainda não sendo ou não sendo mais, ausência em direção à qual se vai além ou se é além do existente truncado que por isso se constitui por aí mesmo como truncado”. O valor não está definido pelo para-si; é consubstancial a ele: “ele é o ser que deve ser na medida em que é fundamento do seu nada de ser”. O valor não exerce sobre si uma atração de fato sobre o para-si, como o primeiro motor de Aristóteles. Assim, a realidade-humana em sentido amplo abrange o para-si e o valor. O valor, vivido como sentido concreto desta falta que faz presente o meu ser, é revelado pela consciência reflexiva, que é, assim, *consciência moral*. Esta atitude humanista e esta importância do papel desempenhado pela falta no humano conduz à primazia da investigação ética; muito cedo, Sartre recusou um estudo objetivista do humano, criticando duramente as ciências humanas, e particularmente a psicologia objetiva, no *Esquisse d’une théorie de las émotions*. Ele se voltou - corajosamente - para o estudo dos valores éticos, cívicos, políticos, onde provou ter um raro poder de análise e de redução de mitos.

(Ricoeur)

Ricoeur se distancia, como Sartre, de Merleau-Ponty na medida em que não dá tanta importância para o princípio da totalidade, ou estrutura, retirado do organicismo de Goldstein; como Sartre, ele aceita a descrição dos atos nadificantes, ausência, recusa, dúvida, angústia. Mas ele estima que esta descrição da negatividade, na oposição de um para-si que nadifica um em-si reificado, dá conta da promoção do homem como não-coisa, que desconhece a afirmação original, o esforço para existir, idêntico à essência atual, que é inteiramente potência de pôr. Não devemos nos deixar perder, no curso desta marcha triunfante da negação (de Hegel a Sartre) a verdadeira relação da negação à potência de afirmação que nos constitui. O humano é um misto de afirmação e negação, “a Alegria do Sim na tristeza do finito”; o homem é conflito originário, como revela o sentimento. As mediações intencionais se revelam nas obras.

Ricoeur se distancia, como Sartre, do um parmenídeo ao aceitar que o humano só é inteligível “pela participação em certa ideia negativa do nada”. Mas a descrição dos atos nadificantes, ausência, recusa, dúvida, angústia, a oposição de um para-si nadificante a em-si reificante, a um só golpe promovendo o homem como não-coisa, desconhecendo a afirmação original, o esforço para existir, idêntico à essência atual, que é inteiramente potência de pôr; este ser, que é afirmação, não deve não ser rejeitado como algo que se tornou e morreu, como tendo-sido (*gewesen*). Além disso, Ricoeur não aceita perder, durante esta marcha triunfante da negação (de Hegel a Sartre), a verdadeira relação de negação à potência de afirmação que nos constitui. É desta afirmação que a negação existencial é negação. Ricoeur se interroga sobre a origem da negação e pensa que é preciso, sem dúvida, desistir de unificar a origem da negação, mas que a prova da finitude é uma das raízes da negação: a não-necessidade de existir é vivenciada sobre o modo afetivo da tristeza. A Negação existencial é primeiro (indo do exterior para o interior) diferença de mim para o outro, depois diferença de mim para mim (entre a exigência de um destino e sua contingência), enfim tristeza do finito. É preciso admitir como um fato primitivo que certos sentimentos têm afinidade com a negação no discurso, porque são negativos: a negação falada exhibe o negativo inscrito mais abaixo do que qualquer discurso, negativo que Spinoza nomeia de tristeza, e que exalta o sofrimento em todas as suas formas. O humano é uma mistura de afirmação e negação, “a alegria do sim na tristeza do finito”. A síntese frágil do ser humano é passar de uma oposição entre a afirmação originária e a diferença existencial: a mistura continua sendo uma tarefa; a mediação se busca através das variedades

de mediação, conciliação prática entre as diversas formas dissociadas do agir: “a obra é *feita* na unidade de Sentido e Matéria, de Valor e Trabalho.” Em si mesmo e para si mesmo, o humano permanece delirante; o sentimento, que é conflito, revela o humano como conflito originário; ele manifesta que a mediação ou limitação é apenas intencional.

II. Atualidades

(Passagem à terceira etapa) (Atualidades)

A convulsão dos quadros sociais e políticos, a intervenção brutal da derrota e o colapso econômico, o espetáculo da violação das consciências, das deportações, dos massacres, revelaram durante e após a Segunda Guerra Mundial toda a filosofia da primeira metade do século XX como um puro *discurso* acadêmico, uma arquitetura universitária ultrapassada. A serenidade do aprofundamento individual, o desinteresse da contemplação estética, o não-engajamento da filosofia da ação, da filosofia do espírito, do idealismo contemporâneo conduzem a juventude que sofreram de frio, de fome, que experimentaram medo, que foram deportados e torturados, a exigir algo diferente do prazer da intuição do movente ou o contentamento do progresso da consciência na filosofia ocidental.

A exigência filosófica, em 1944-1945, manifestou-se essencialmente na jovem geração que retomava seus estudos, com a força dos adultos e a recusa em se deixarem tratar como um grupo de alunos. O lugar de transmissão do pensamento filosófico não é mais apenas a Universidade; a forma não é mais apenas o tratado, mas o romance, o teatro, o cinema, o artigo de revista engajada na crítica da atualidade.

Os valores antitéticos e simétricos do verdadeiro e do falso são suplantados por aqueles do autêntico e do inautêntico. Dentro de uma situação, o humano deve tomar consciência de um sentido e não procurar depreender uma verdade lógica, abstrata. O que importa é a existência em sua autenticidade ou na sua inautenticidade, e não o discurso sobre as essências, na sua verdade ou na sua falsidade.

A Guerra e a derrota, depois a ocupação, a resistência, a deportação, as perseguições e propaganda dos diferentes governos ou grupos de pressão aprenderam que nenhuma teoria pronta, nenhum código, nenhuma teologia, marxista ou cristã, está ao nível das situações da

existência, não são autênticas. Para quem tinha vinte anos em 1944, a filosofia existencial aparece como o único pensamento que não é um jogo, uma convenção, e que responde diretamente à expectativa de uma geração que sofreu e que teve a sensação de ter sido enganada por mitologias variadas, por discursos puramente acadêmicos ou por belas arquiteturas universitárias. A filosofia existencial é não-escolar; ela é diretamente apreendida por uma geração que interrompeu os estudos e que os retoma depois de ter se tornado vitalmente adulto nas provas, depois de ter *condensado* a experiência humana em situações extremas e excepcionais, e contudo coletivas, eminentemente participativas, como a detenção, os campos, o medo da morte, a fome. A filosofia existencial pode ser considerada como uma “filosofia de urgência” permitindo-nos compreender a realidade humana na crise da segunda guerra mundial. Ela não é feita para resolver problemas, porque para resolver problemas é preciso primeiro colocá-los, o que exige que se distancie da situação estudada, em vez de ficar engajado, “grudado” nesta situação. O filósofo só pode colocar problemas se gozar de um estatuto social de independência, de um “habeas corpus” que permite o desinteresse. A filosofia existencial opera a tomada de consciência de um sentido.

3. O tempo histórico e genético.

Depois da duração bergsoniana, depois da urgência da situação, surge uma situação mais complexa e mais rica, mais sintética também, de temporalidade, aparece com o apaziguamento que seguiu a segunda guerra mundial, e que não é um retorno ao período de continuidade que permitiu a gênese do bergsonismo. Os conflitos continuam a existir, mas estão a meia distância e não permitem um verdadeiro engajamento: guerra da Indochina, guerra da Argélia. Eles são mais sofridos do que postos em prática, dão má consciência e não têm, profundamente em si mesmos, sentido. Eles bem têm um sentido, mas para os outros, para os povos que levam a cabo a gênese construtiva da sua nação. Não é mais possível estar completamente dentro de uma situação, e uma posição parcialmente problemática reaparece, engendrando consigo uma nova necessidade de objetividade na análise das situações humanas. A ciência sociológica, etnológica, biológica, histórica, geográfica, retoma o lugar que havia perdido desde o fim do século XIX. E as técnicas aparecem pela primeira vez ligadas de maneira pura, ou seja, não-utilitárias, no lugar que um grupo humano ocupa entre os outros: elas já não

intervêm apenas como meio, mas como expressão direta e manifestação do ser, como dimensão da existência coletiva, desde o primeiro foguete orbital em 1957.

III. Tendências atuais.

O existencialismo humanista respondeu a uma urgência teórica e prática: pensar a realidade da experiência humana apesar da crise da segunda guerra mundial, e no interior desta crise ela mesma; é a limitação humanista que dá ao existencialismo sua força, seu poder de penetração, seu caráter intenso de *pensamento de urgência*. Mas quando o desenrolar da história se torna mais contínuo, este pensamento de urgência se vê levado, apesar de si mesmo, a estudar os problemas ao invés de se empenhar em uma análise indefinida da realidade humana, isto é, do que se permite pôr como situação. O bergsonismo conseguiu superar os limites do cientificismo e deu uma dimensão de realidade ao fluxo do tempo do ser individual. Mas esta intuição da duração contínua tem, ela mesma, seus limites: ela não permite apreender o tempo coletivo e dramático da espera da morte, da angústia, da escolha que engaja; ela corresponde ao desinteresse, não à situação vivida. Por sua vez, o existencialismo tem seus limites: ele separa o homem da natureza, rejeita-a na categoria do em-si; confrontados com realidades humanas parcialmente opacas, porém consistentes, como as diferenças étnicas, que não são essências, mas que são mais duráveis, entretanto, do que as situações, o existencialismo está contido em uma análise ética, agora que se torna inevitável recorrer a um saber histórico que, não se voltando apenas ao ser humano, e a um estudo sociológico ou econômico que faça intervir esquemas objetivos.

É com a intermediação do tempo que os limites do existencialismo aparecem como aceitáveis; - não mais o tempo contínuo do eu profundo que conserva e preserva como uma memória absoluta independente da materialidade, mas do tempo histórico no qual opera uma gênese, que tem um sentido, e chega até a revelar o sentido do mundo.

Teilhard de Chardin reintroduz a intuição evolutiva de origem lamarckiana na era contemporânea, que animava a doutrina bergsoniana do *élan vital*, purificando-a e universalizando-a graças à descoberta de uma dimensão vertical (biosfera, noosfera, ponto Ômega). O tempo genético da hominização, ou antropogênese, continua a ser ativo: a grande força da evolução se reconhece na associação do Arranjo Técnico e da Centralização psíquica.

A evolução se continua por meio da socialização humana. Os dois postulados de base são o primado da vida no Universo e do primado da reflexão na vida. Para além da hominização elementar que culmina em cada indivíduo, ela se desenvolve realmente acima de outra hominização, essa coletiva, com as mesmas propriedades psicobiológicas que aquelas que o passo individual de reflexão havia liberado: poder de invenções, capacidades de atrações ou repulsões, enfim, exigência de irreversibilidade. A filosofia de Teilhard de Chardin vai além do personalismo: o grupo zoológico humano não deriva biologicamente, por individualismo desencadeado, rumo a um estado de granulação crescente, para o florescimento das individualidades de elite; a evolução tende à unificação real dos seres.

O sucesso das obras de Teilhard de Chardin, desde a publicação de *Le Phénomène humaine* (1955) é considerável, particularmente entre a geração mais jovem. Um *monitum* das autoridades romanas (junho de 1962) não impede a divulgação do último volume atualmente publicado (*L'énergie humaine*, 1962).

Esta preocupação com a convergência interdisciplinar na posição de um futuro escalonado encontra sua imagem mais completa, mais representativa, em Teilhard de Chardin, que hoje é para o movimento do pensamento filosófico o que foram Bergson e Sartre. Seu evolucionismo integral tem ressonâncias lamarckianas, ao mesmo tempo que darwinianas, que não se voltam apenas para o passado; a hominização que produziu o indivíduo tal como o vemos, ainda está em andamento e se constitui no nível social na organização da multidão e no desenvolvimento das forças emocionais que intervêm nas relações inter humanas.

Um grande número de valores que o existencialismo negou são reintroduzidos na obra de Teilhard de Chardin; contudo, seu pensamento não é de forma alguma um retorno ao bergsonismo, pois a evolução não é entendida como um movimento orientado para a produção de pessoas, de individualidades de elite excepcionais, fim absoluto. A evolução não para na pessoa, ela continua no social, no coletivo, por meio do poder de descoberta, de produção, de desenvolvimento das técnicas; o tempo bergsoniano contínuo é memória, conservação de um atemporal que tem as cores do passado em sua pureza ontológica e quase substancial. O *élan vital* ele mesmo está relacionado a um centro de origem de onde proviriam os mundos; a filosofia continua sendo um esforço de torção sobre si mesma. Para Teilhard de Chardin, o movimento de evolução não é apenas um movimento; ele é criação, não provém da criação, não

se limita a expressá-la; em outras palavras, não deveria estar relacionado a um passado majestoso e perpetuamente anterior que deve perder sentido para a atualidade e o porvir.

(história phi – Hyppolite)

Segundo Hyppolite, é na busca do sentido da história (que não implica o recurso a uma transcendência vertical) que as diferentes correntes éticas ou ético-políticas de pensamento podem se confrontar: cristianismo, marxismo, existencialismo.

Hyppolite, renunciando à busca de uma transcendência vertical, que tende a referir a existência humana a outra coisa diferente de si mesma, dá à filosofia a tarefa de aprofundar o sentido da historicidade dessa existência, e conseguir a ampliação dessa historicidade na história. O sentido da história, em certos aspectos, nos é dado, mas também temos que constituir-lo. Hyppolite retoma certos aspectos da doutrina de Hegel, de Marx, e da noção de projeto de Husserl. A principal dificuldade do Hegelianismo é a relação entre a Fenomenologia e a Lógica, a antropologia e a ontologia.

Mais próximo da Universidade e da filosofia fenomenológica, Hyppolite retoma a inspiração de Hegel, em parte também de Marx e Husserl, para aprofundar o sentido da história. Sua preocupação maior é continuar o esforço do pensamento existencialista escapando de todas as teologias, sejam marxistas ou cristãs, e trazer a atenção filosófica de volta ao exame concreto das situações humanas atuais. Após as traduções e uma introdução à filosofia de Hegel (1948), Hyppolite publicou em 1953 *Logique et Existence*, depois deu uma atenção crescente ao desenvolvimento das técnicas e a esta doutrina interdisciplinar que é a cibernética, sustentada pela teoria da informação. O último colóquio filosófico internacional em Royaumont (julho de 1962) foi dedicado ao estudo do conceito de informação na ciência contemporânea, sob a dupla responsabilidade do Comitê de Conferências e a Associação Internacional de Cibernética, cuja seção francesa é presidida pelo matemático Couffignal. Contudo, é importante constatar que, de acordo com a expressão de Merleau-Ponty, que foi um dos iniciadores deste Colóquio, são estas as “margens” da noção de informação que interessavam aos filósofos. Uma dessas margens estudada por Hyppolite durante essa conferência, foi a implicação da ideia de acaso no destino da mensagem, em relação a uma consciência absoluta, como aquela que Mallarmé supunha. Durante as entrevistas, a noção de prótese, apresentada por Wiener para interpretar a

relação do homem com o objeto técnico, foi realizada com grande interesse por filósofos franceses de tendência fenomenológica.

(Hyppolite quer escrever *Estrutura e existência*).

Finalmente, todos os aspectos da história têm sentido, incluindo a história da ciência e das técnicas, e a história contemporânea das ciências. O último Colóquio filosófico internacional de Royaumont, do qual Hyppolite foi um dos entusiastas mais ativos, dedicou-se ao estudo da noção de informação nas ciências contemporâneas. Este tema foi proposto por Merleau-Ponty que pretendia estudar essencialmente as “margens” da noção de informação que garantiram tão grande influência no domínio humano. Várias palestras recentes de Hyppolite se referem ao problema da relação entre as máquinas e o humano, particularmente no nível dos autômatos e das máquinas destinadas ao processamento de informação.

Devemos notar também a amplitude e a generalidade deste início de conversão ao conhecimento científico, tanto nas ciências naturais como nas ciências humanas, entre os fenomenólogos e existencialistas: o grupo *Esprit* também organizou reuniões sobre assuntos semelhantes. Depois do puro humanismo que corresponde à urgência dos anos de 1943-1945, capaz de dar dimensões significativas para estes “anos zero” de pensamento reflexivo dilatando o presente invasivo da situação, em um universo completo e onipresente, um tempo novamente histórico, ao mesmo tempo contínuo e descontínuo, aparece e serve de fundo para o pensamento. Na situação de derrota ou de ocupação, não era possível não estar engajado, “grudado”. Por outro lado, na guerra da Indochina ou na guerra da Argélia, que estão próximas e distantes, não é possível estar completamente envolvido; também não é possível que se tenha sobre estes conflitos em curso uma atitude de indiferença contemplativa ou objetivante. Mas a mediação adequada consiste em ver este desenvolvimento e participar dele através de informações esclarecidas por todas as ciências do homem, história, antropologia, etnologia, geografia humana e econômica: um movimento surge em direção a um conhecimento interdisciplinar do ser humano no tempo e no mundo natural que é um misto de objetividade e subjetividade; a pluralidade de elementos do emaranhado de condições objetivas deixa espaço para uma ação eficaz e para uma escolha inteligente; mas a pura subjetividade é excluída como mítica e sem eficácia.

Desta forma, caminhamos também para uma convergência não apenas interdisciplinar, mas inter-teórica. teórico: Gaston Berger define uma atitude prospectiva, Henri Lefebvre apresenta uma filosofia programática, Pierre Fougeyrollas abandona toda escatologia histórica como utópica, em benefício de previsões probabilísticas. Estas atitudes não estão alheias às noções de estratégia, de tática, de planejamento elaboradas na pesquisa operacional. Esta é a categoria do futuro que se torna a categoria fundamental da pesquisa interdisciplinar, não de um futuro utópico ou ideal, mas de um futuro medido, no sentido literal do termo, ou seja, cujo âmbito está definido: em 5 anos, em 7 anos..., em vez de considerar o futuro como uma categoria contínua e indeterminada: existem escalas no futuro; ele se torna uma grandeza em vez de ser apenas uma estrutura; ele tem sua dimensão; em vez de ser o que nos permite escapar de toda ordem através do devaneio ou da espera, ele é dessubjetivado, torna-se aquilo que ordena e não apenas aquilo por meio do qual o humano ordena. As ciências, ou sua reunião interdisciplinar, são invocadas como técnicas para o futuro.

Com esse movimento, converge o acesso ao nível de pureza das técnicas maiores como as de comunicações e da astronáutica (1957). Uma interpretação puramente instrumental das técnicas (como a de Heidegger na noção de utensílio) é doravante impossível: as técnicas são dimensões do mundo humano, não apenas meios para um fim que seria definido antes da realização técnica, como uma forma sem matéria. Por isso, os esquemas técnicos, em razão dessa pureza, se encontram diretamente integrados à cultura e se mostram utilizáveis no pensamento filosófico (comunicação sobre amplificação nos processos de informação, no último colóquio de Royaumont).

CONCLUSÃO

PASSADO

BERGSON descobriu o tempo como real: a duração. Fenomenologia da duração passageira: centro da fonte de onde surgiram os mundos.

DIMENSÃO VERTICAL, oposta a partes extra partes

PRESENTE

SARTRE descobriu a estrutura do presente e introduziu nela a motivação ativa.

MAIS DIMENSÃO: UM SENTIDO

PORVIR

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 14	n. 37	Maio – Agosto 2025	p. 323 - 343
--------------------------	--------	-------	--------------------	--------------

AS GRANDES CORRENTES DA FILOSOFIA FRANCESA CONTEMPORÂNEA...

Trad. Thiago Novaes e Willis Santiago

TEILHARD DE CHARDIN,
HYPPOLITE, BERGER, LEFEBVRE, FOUGEYROLLAS descobriram a estrutura do futuro
projetado, planejado, ordo ordinans, como meio de compatibilidade

SENTIDO E DIMENSÃO