

**COMPÊNDIO
GABRIEL MARCEL**

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

Franco Riva

(Orgs.)

[Coleção Fenomenologia & Existência, 1]

2017

PREFÁCIO (*Association Présence Gabriel Marcel*)

APRESENTAÇÃO

DRAMATURGIA E MÚSICA

A publicação do *Diário metafísico*: os anos de hesitação entre teatro e filosofia.....
Anne Verdure-Mary

Entre ontologia e drama: Marcel e Sartre.....
Luca Aloï

A filosofia de Gabriel Marcel como (um) drama ou: a condição do homem contemporâneo
como um drama.....
Paulo Alexandre Marcelino Malafaia

“Mistério” e “problema” como chave de leitura do drama *Um homem de Deus*.....
José André de Azevedo

Por uma ontologia e uma ética da escuta: música e filosofia em Gabriel Marcel.....
Roberto Celada Ballanti

HEURÍSTICA

Gabriel Marcel: a gênese ininterrupta do pensamento a partir de o *Diário metafísico*.....
Iolanda Poma

Estado de anarquia interior? A experiência de escrita de um diário filosófico.....
Ronaldo Manzi

Três passos do pensar concreto: Bergson e Marcel.....
Julia Urabayen

O *logos* itinerante: notas introdutórias ao pensamento de Gabriel Marcel.....
Luciano Santos

A filosofia em “primeira pessoa” de Gabriel Marcel.....
Roberto S. Kahlmeyer-Mertens

CORPOREIDADE

O “mistério do sentir”: sensação, sentimento e ipseidade na “metafísica sensualista” do
Journal Métaphysique.....
José Manuel Beato

Entre *Körper* e *Leib*: Gabriel Marcel e o corpo como *Ur-Gefühl*.....
Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

Sensibilidade encarnada na filosofia de Gabriel Marcel e Emmanuel Levinas.....

Silvestre Grzibowski

INTERSUBJETIVIDADE

A comunidade radical na filosofia de Gabriel Marcel.....

Martín Grassi

Marcel e a crise da família.....

Diana Gianola

A morte do outro.....

Gülcevhair Sahin Granade

Eu e outrem: o valor da intersubjetividade segundo Gabriel Marcel.....

Ramon Caiffa

EXISTÊNCIA E TRANSCENDÊNCIA

Viver como homens: Ricœur, Marcel, Kant e Pirandello.....

Franco Riva

Marcel e Nietzsche: existência e morte de Deus.....

Paolo Scolari

O mal, a teodiceia, o outro

Maria Pastrello

A felicidade na entrega: o olhar de Gabriel Marcel sobre o sentido da vida.....

Nicolás Balero Reche

AUTORES

PREFÁCIO

(Association Présence Gabriel Marcel)

APRESENTAÇÃO

Para nós, em especial, leitores afetos da rica tradição do pensamento contemporâneo, um novo projeto editorial toma, agora, impulso. Trata-se do *Compêndio Gabriel Marcel* que, com o selo da Edunioeste, inaugura a “Série Fenomenologia & Existência”. A coletânea (a exemplo de *Encarnação e transcendência: Gabriel Marcel, 40 anos depois*, lançada pela mesma Editora, em 2013), visa reconstituir e, de passagem, projetar ainda mais a figura de Marcel (1889-1973), notável filósofo e dramaturgo francês cuja obra impacta, decisivamente, o cenário cultural do século passado. Nessa direção, reunindo pesquisadores nacionais e internacionais, o livro é movido por um duplo interesse.

Primeiramente, por celebrar o 90º Ano de publicação do *Journal métaphysique* (*Diário metafísico*, 1927) de Marcel. Trata-se de uma obra, em que pese sua singular importância no debate fenomenológico-existencial, não teve, a contento, sua herança suficientemente explorada. O *Diário* permanece, ainda, um patrimônio intelectual consideravelmente pujante, haja vista sua fecundidade e multiplicidade temática. Nessa direção, 2017 talvez seja uma ocasião oportuna no sentido de se rememorar tal legado, a despeito de seu obscurecimento ou carência quanto a um tratamento meticulosamente exegético.

A segunda motivação é a percepção evidente de pesquisas que, em âmbito internacional, têm tomado frente nos últimos anos em torno do pensamento marceliano. E isso tanto do ponto de vista de seu gênero filosófico quanto dramaturgicamente. Os textos aqui apresentados espelham, com uma vivacidade ímpar, esse rico e multiforme panorama visando preencher, uma vez mais, certa lacuna editorial em nossa cultura acadêmica, em face da fortuna crítica do insigne mestre francês. O que o leitor terá, em primeira mão, é uma amostra viva desse exercício ou experiência de pensamento, gestado via um colóquio com pensadores próximos ao autor em foco. Afinal, é reconhecendo o valor desse seminal experimento travado pelo filósofo, em meio ao período entreguerras, que decidimos encampar o projeto desse novo trabalho coletivo.

Nessa perspectiva, a coletânea se estrutura em diferentes núcleos temáticos assegurando, assim, uma unidade indissolúvel quanto às questões postas e examinadas. O primeiro núcleo tem como centro de gravidade, “**Dramaturgia e Música**”. *Anne Verdure-Mary* abre com o ensaio “A publicação do *Diário metafísico*: os anos de

hesitação entre teatro e filosofia”. A autora avalia que, entre 1910 e 1927, Gabriel Marcel tateia e hesita entre dois gêneros, a saber, o teatro e a filosofia. Após obter sua graduação (*agrégation*) em Filosofia, Marcel decide em não permanecer apenas como professor na área ao envolver-se na criação dramática que aloca um considerável espaço em seu processo de escrita. Aos poucos, a investigação filosófica vai retomando a sua importância no cotidiano, e então ele planeja publicar suas notas em estado nativo, abandonando a ideia de uma sistematização. A participação de Jean Paulhan nessa mudança é absolutamente essencial. Os respectivos papéis da filosofia e do teatro no conjunto do processo reflexivo de Gabriel Marcel, são meticulosamente estudados pela autora através dos manuscritos conservados na Biblioteca Nacional da França, em que é curadora. No segundo capítulo, “Entre ontologia e drama: Marcel e Sartre”, *Luca Aloï* observa que a sistemática oposição entre Marcel e Sartre é já um lugar filosófico consolidado numa longa tradição de manuais que remonta, por sua vez, à bem conhecida distinção sartriana entre existencialismo ateu e cristão. Insistir, todavia, unicamente sobre a ruptura entre ambos os filósofos acerca do resultado antitético de sua respectiva análise existencial expõe um duplo perigo de mal-entendidos e simplificações. Isso seria reduzir o pensamento de Marcel somente aos aspectos positivos de um otimismo pacífico e reconfortante da fé e não apenas a algo que ocorre raramente na comparação estabelecida por Sartre. Ora, a sua relação, porém, não pode ser resolvida por um ligeiro contraste, sem algumas nuances e mediações. Em vez disso, deve ser restituída a tensão que o habita, a semelhança na dissonância e a dissonância na semelhança. Por isso, se pode partir também da filosofia ou do teatro. Os temas da intersubjetividade e da consciência, como os do corpo e do ter, identificam outras zonas de interesse comum no interior das quais se enxerta um confronto subterrâneo, à distância, ao mesmo tempo dialética e fecunda. *Paulo Alexandre Marcelino Malafaia* em “A filosofia de Gabriel Marcel como (um) drama ou: a condição do homem contemporâneo como um drama” retrata sobre o quanto Gabriel Marcel toma consciência progressiva da situação dramática do homem na atualidade. Perseguindo essa linha de investigação, o autor apresenta algumas passagens em que o pensador francês discute a condição humana (em nossa época). Primeiramente, trata-se de explorar alguns aspectos da própria escrita filosófica marceliana como “drama”, alargando a tradicional identificação entre teatro e drama para concluir que a filosofia em sentido próprio ou a maneira como Marcel faz filosofia, é, de certa maneira, “dramática”. O que se pretende oferecer é uma visão mais “compreensiva” da obra marceliana visando, inclusive, amplificar alguns aspectos de seu desenvolvimento que,

de modo geral, não são explorados desde esse viés. Essa ampliação permite também reconhecer melhor o estatuto da relação entre os textos filosóficos e os textos teatrais do filósofo. *José André de Azevedo*, em “‘Mistério’ e ‘problema’ como chave de leitura do drama *Um homem de Deus*”, situa a obra dramaturgica de Gabriel Marcel como fundamental para a compreensão de seu pensamento. Sua produção teatral se arvora em um “teatro da intersubjetividade” ou, em termos musicais, numa espécie de “ode à esperança”. Partindo da clássica distinção “mistério” e “problema”, o texto propõe analisar a peça *Um homem de Deus*, escrita em 1922. Perceber-se-á, portanto, no personagem principal, Claude Lemoyne, um questionamento de si mesmo que somente poderá ser respondido mediante um mergulho no mistério da vida. Fechando esse núcleo inicial, *Roberto Celada Ballanti* em, “Por uma ontologia e uma ética da escuta: música e filosofia em Gabriel Marcel”, se reporta a uma dimensão ainda pouco conhecida da obra marceliana: a experiência musical. O texto pretende investigar a relação entre a música e filosofia de Marcel, com particular referência à ontologia e à ética. Para além do ideal de uma autoconsciência retrospectiva acerca da gênese de seu desenvolvimento especulativo, Marcel observa que a origem de seu próprio pensamento é uma tensão fundamental rumo à transcendência pela qual via, a criação musical, experimentara diretamente tanto como compositor de melodias no piano quanto como um agudo intérprete de obras musicais, trazendo um contributo extraordinariamente decisivo. Trata-se de penetrar, aqui, a filosofia marceliana como um todo, seja, em seu experimento musical seja em sua interrogação ontológica sem perder de vista certo interesse ético-religioso.

O segundo núcleo aborda a problemática relativa à “**Heurística**”. Esse tópico tem início com o capítulo “Gabriel Marcel: a gênese ininterrupta do pensar a partir de o *Diário metafísico*” no qual *Iolanda Poma* expõe a gênese do pensamento marceliano à luz da primeira grande obra de Marcel. Aqui, as experiências imediatas da sensação, do sentimento, da corporeidade desconstroem, intrepidamente, o domínio adquirido pelo pensamento, portando um dinamismo de conceitos até então estáticos tais como: o tempo e suas verificações, a relação consigo mesmo e com os outros, o sujeito humano, a experiência. O efeito disto é que, em termos marcelianos, há uma abertura ao real via uma multiplicidade de aspectos em diferentes planos do visível, do invisível e do infra invisível. Agora a existência move-se em referência a uma fonte de ser, que nunca encontra a quietude do substantivo, já que ele renasce continuamente, isto é, ressurgem na gênese ininterrupta de gestos que testemunham: a participação, a responsabilidade, o

engajamento, a comunhão. Em “Estado de anarquia interior? A experiência de escrita de um diário filosófico”, *Ronaldo Manzi* problematiza sobre o que significa propriamente escrever um diário metafísico? Em que sentido um gênero de escrita como esse lança o leitor numa verdadeira experiência filosófica? O autor mostra que, diferentemente do que ocorrera com a obra póstuma de Merleau-Ponty (como *O visível e o invisível*), Marcel resolve publicar exatamente um nível de vivência filosófica que tem no *Diário metafísico* de 1927, um experimento emblemático. Marcel é inovador em vários sentidos. Um deles é que, talvez, seu maior arrojo tenha sido publicar esse *diário* reflexivo. É certo que, quando o filósofo estava redigindo tais notas, mal poderia prever uma eventual publicação – ao menos é isso o que ele próprio confessa no prefácio do livro. Entretanto, Marcel resolve editá-las dois anos após ser concluída essa “experiência de pensamento”. Em “Rumo aos passos do pensar concreto: Bergson e Marcel”, *Julia Urabayen* põe, em relação, as reflexões de Bergson e Marcel acerca de um estado de questão filosoficamente fundamental: a natureza do método, como a realidade é conhecida e como esse conhecimento é comunicado ao tentar emergir e se nutrir de um contato imediato e experiencial do real. Este é um dos traços mais característicos da filosofia concreta, ou seja, de uma maneira de pensar que nasce em contraposição ao idealismo e ao positivismo, buscando novamente definir a racionalidade para dar lugar a outras formas de conhecimento em melhores condições de captar a realidade em sua genuína riqueza e profundidade, tornando possível a metafísica, no caso de Bergson, como uma intuição de duração e, no de Marcel, como uma série de acessos ao Ser e aos seres. Em ambos os pensadores, encontramos uma problemática que permanece atual: a de um pensar concreto que supera a definição moderna de conhecimento válido identificado com o conhecimento racional-representativo. Em “O *logos* itinerante: notas introdutórias ao pensamento de Gabriel Marcel”, *Luciano Santos* intenta articular alguns núcleos conceptivos que ofereçam uma iniciação ao pensamento do mestre francês. O intérprete parte, então, de alguns textos-chave de Gabriel Marcel, com destaque para *Position et approches concrètes du mystère ontologique* e *Journal métaphysique*. Nessa reconstituição analítica, destaca-se o contraste entre o caráter itinerante do pensamento marceliano, que se aventura a uma investigação fenomenológica da existência encarnada no mundo; e sua meditação em torno do mistério do ser, entendido como sentido radical que comunica senso de unidade, permanência e “maravilhamento” à existência, ameaçada, no contexto moderno, pela objetificação do real e fragmentação do humano. Fazendo o fechamento do núcleo temático, *Roberto S. Kahlmeyer-Mertens* em “A

filosofia em ‘primeira pessoa’ de Gabriel Marcel”, aborda como o pensador francês elabora uma filosofia que parte da experiência vivida. Desse modo, o filosofar marceliano é um fazer que conta tão somente com a experiência concreta da existência. Caracterizar essa concretude torna-se, assim, uma das tarefas de sua escrita, embora se trate aqui de indicar como tal filosofia concreta traduz uma *ipseidade*. Tal ipseidade (conceito relativo à experiência que faço de *mim mesmo*), no tocante a esse pensamento, não se dá, entretanto, na chave de um *eu* ou em qualquer outra forma de sujeito; razão pela qual trata-se de esboçar não apenas os termos da crítica que o filósofo dirige às doutrinas epistemológicas (como o clássico modelo sujeito-objeto), mas de um apurado exame de duas figuras do *cogito* (Descartes e Husserl). Esses dois momentos expositivos permite uma abordagem de conceitos e temas caros ao autor, entre eles, a distinção entre ter/ser e entre problema/mistério. O capítulo debruça, ainda, sobre a noção de “encarnação”, conceito corolário do pensamento marceliano.

O terceiro núcleo, “**Corporeidade**”, compreende quatro capítulos. *José Manuel Beato* abre com o texto, “‘O mistério do sentir’: sensação, sentimento e ipseidade na ‘metafísica sensualista’ do *Journal métaphysique*”. Ele advoga que a reflexão sobre o “mistério da sensação” e do sentimento em ato foi crucial para a constituição da filosofia marceliana. Situando-se no plano da encarnação e da imediação existencial, Marcel recusa a explicação da sensação como mensagem da esfera objetiva numa interpretação mecanicista que vê nela tão somente a captação de estímulos físicos convertendo-se em dados psicológicos. De maneira diversa, o sentir se revela como um modo primeiro e imediato de participação ao mundo. Simultaneamente, ele é reconduzido a uma essencial interioridade, porquanto o seu fundamento e condição de possibilidade residem na atenção a si realizada no nível da sensibilidade do corpo-próprio, no sentimento de si como corpo senciente. Não há dúvidas de que Marcel, afirmando a prioridade e irreduzibilidade metafísica do sentir e deixando os lineamentos de uma metafísica sensualista, inscreve-se num vasta corrente fenomenológico-existencial que procede à “reabilitação ontológica da sensível” preconizada por Merleau-Ponty e reavaliada por Renaud Barbaras. *Claudinei Aparecido de Freitas da Silva* no ensaio, “Entre *Körper* e *Leib*: Gabriel Marcel e o corpo como *Ur-Gefühl*”, traz à baila um tema de vanguarda no contexto da tradição fenomenológico-existencial: a experiência do corpo próprio. Assim, embora a questão remonte à história do pensamento (mormente, a cultura científica e filosófica do Ocidente), é, entretanto, no bojo dessa tradição, que o conceito de corpo recebe, em rigor, um *status* laboriosamente refinado. Nesse cenário, a figura de Marcel

ocupa, indubitavelmente, uma posição capital. Este não, apenas, retoma a clássica distinção entre *Körper* (“corpo-objeto”) e *Leib* (“corpo-sujeito”; carne), partilhada, aliás, por Husserl, mas ressignifica, radicalmente, a ideia de corpo numa perspectiva que ultrapassa o idealismo fenomenológico. Marcel, inicialmente, nota que o pensamento clássico edita certo discurso *standard* sobre o corpo, definindo-o em termos objetivos. Trata-se de uma conceituação puramente reducionista da corporeidade, definida, *in abstracto*, a título de objeto. Por outro lado, há um sentido diverso e, portanto, mais profundo do corpo: este se compreende, *in concreto*, como um fenômeno investido ontologicamente. O corpo aparece como um mistério fundamental pelo qual “somos” no mundo. Sob esse prisma, não cabe afirmar que “tenho”, mas, que “sou” corpo. Aqui, o acento sobre o “ser”, ao invés do “ter”, desloca inteiramente a questão à medida que o corpo se transfigura, agora, como uma “estrutura pivô”, ou seja, como um “existente-modelo”. É, enfim, esse “*sentir originário*” (*Ur-Gefühl*), incondicionado, por princípio, que Marcel confere um estatuto singular e decisivo. No capítulo que fecha o tópico, “Sensibilidade encarnada na filosofia de Gabriel Marcel e Emmanuel Levinas”, *Silvestre Grzibowski* mostra que a discussão sobre o corpo marcara sempre presença na história do pensamento ocidental, embora, a maioria dos filósofos não tenha lhe dado o devido tratamento. Por outra parte, as filosofias que pensaram seriamente a questão do corpo deram lugar a diversas interpretações, mas, quase sempre postulando a partir de um caráter objetivista de análise. Ora, é no pensamento contemporâneo que a questão adquire, enfim, cidadania sob um giro reflexivo inédito. Apesar do corpo ter sido um tema posto à margem de um interesse ontológico proeminente, alguns pensadores trouxeram-no para centro do debate e dedicaram estudos extensivos como, por exemplo, Gabriel Marcel que aborda o tema sob um ponto de vista mais profundo e radical vindo, inclusive, influenciar pensadores como, Levinas. As críticas levinasianas relativas ao racionalismo e ao cientificismo acerca do corpo tem como ponto de partida tanto o espírito quanto a letra de o *Journal métaphysique*.

O quarto núcleo, “**Intersubjetividade**” se compõe de cinco capítulos. O primeiro, “A comunidade radical na filosofia de Gabriel Marcel”, é assinado por *Martín Grassi* em que escava as raízes religiosas e o recurso ao sagrado como o que ressignifica a comunidade humana, tornando-a, absolutamente, universal em sua referência a um Recurso Absoluto e, em função disso, significando-a como “comunidade radical”. Para isso, o autor se detém no significado de uma “consciência fraternal” que implicaria, em Marcel, que o homem livre só se sabe enquanto tal graças à sua relação com o próximo

como também pela sua abertura à transcendência. Essa comunidade fraternal despojada, por sua vez, da tentação da abstração, é, em sentido absoluto, universal e circundante a todo homem, à medida que se ancora na transcendência do Tu Absoluto que se compreende como Pai de todos os homens. Já, em “Marcel e a crise da família”, *Diana Gianola* diagnostica que num mundo em cisão, até mesmo a família está em crise: ficamos sem vínculo, atomizados, mas, contemporaneamente, sempre conectados, arquivados, registrados – marcados –, a qualquer hora, em qualquer lugar, em casa, embora nunca de maneira real. Para Marcel, a crise da família não representa um obstáculo, mas uma oportunidade; ela não é um enredo de problemas a ser destrinchado, mas um mistério que se esclarece por deduções progressivas: a crise não é natural, nem contratual; ela está fora da dívida e do crédito, numa mera continuidade biológica; afinal, ela se encontra fora de toda consideração de causalidade e finalidade. A família na experiência de filiação é, ao mesmo tempo, tanto o lugar da máxima intimidade quanto da abertura ao mundo, pivô entre o privado e o público. Para ela, os seus problemas não têm, à mão, uma solução universal: por isso, deve-se “imaginar, refletir e orar” a partir do concreto de toda a existência. A família pode salvar-se se ela permanecer capaz de se tomar o lugar do amor, onde há uma descentralização de si no sentido de abrir-se à responsabilidade pelo outro, ou à medida que fizermos promotores e guardiães, para si e para todos, na alteridade. Em “A morte do outro”, *Gülcevhahir Sahin Granade* examina a questão da morte do outro via a obra de quatro filósofos, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty e Marcel, analisando como tal evento marca as relações intersubjetivas. Para Sartre, que fundou as relações concretas com outrem sobre o conflito, até mesmo a morte não pode abolir o conflito que existe no coração das relações interpessoais. Quanto a Marcel, as relações concretas com outrem são fundadas sobre o amor possibilitando transcender o abismo da morte. Aos olhos de Merleau-Ponty, não se trata de explicar as relações concretas por meio de conflitos ou pelo amor, mas em virtude da situação fundamental de estar no mundo. A morte, para ele, é, portanto, um fenômeno biológico. Já a leitura de Heidegger nos mostra como a morte é o “signo do sentido do ser do *Dasein*”. Em “Eu e outrem: o valor da intersubjetividade segundo Gabriel Marcel”, *Ramon Caiffa* põe, em cena, a forma como a reflexão cada vez maior sobre a alteridade e sobre o valor dos outros tem sido posta em relevo, ou, repetidamente, retomada por Marcel. O autor acompanha a gênese dessa doutrina da intersubjetividade, apoiando-se não exclusivamente sobre a produção filosófica marceliana, mas igualmente sobre a sua criação teatral. Efetivamente, é em tal domínio que a doutrina faz a sua primeira atuação figurante. Assim, embora essa noção tenha sido

debatida por vários autores, é no espiritualismo francês, e, em Gabriel Marcel, mais especificamente, que ela tem recebido uma atenção, de fato, significativa. Desse modo, o autor explora alguns conceitos como caridade, paciência, multiplicidade temporal, a fim de subsidiar uma compreensão mais ampla da intersubjetividade.

O quinto e último núcleo, “**Existência e transcendência**” se organiza em cinco capítulos. Ele inicia com o ensaio “Viver como homens: Ricœur, Marcel, Kant e Pirandello” de *Franco Riva*. O autor analisa que, primeiramente, Paul Ricœur confronta Marcel com Jaspers e com Husserl. Desde já, no entanto, a relevância dos temas éticos cresce, com diálogos que prosseguem (Husserl) ou que se aproximam (Kant), tais como *Gabriel Marcel e a fenomenologia* (1976) ou *Entre ética e ontologia* (1989). Partindo desses textos, Ricœur mostra que, no primeiro confronto, prevalece um ritmo de diferença e integrações, mas com a ética passa a ganhar “oposições” e “antagonismos”. A opção, de início da filosofia, esclarece (Husserl) ou compartilha (Marcel), é, desde então, ética. Se o “ego” é o centro do “outro” é porque trata-se, ali, de um estranho. A disponibilidade colide com a autonomia do sujeito (Kant), ao responder a outros sob a gestão do si mesmo. Trata-se de viver como homens. Assim, tanto na filosofia como no teatro, Marcel combate em prol da pessoa, quer dizer, em nome da realidade e não da ideia, tendo em vista a encarnação, a existência trágica, os outros. Ora, não se vive e não se participa quando se coloca na posição de espectadores desinteressados. Nesse sentido, uma pessoa não é uma máscara (Pirandello). Em “Marcel e Nietzsche: existência e morte de Deus”, *Paolo Scolari* nota que Marcel lê Nietzsche com interesse e paixão, dialogando, pois, com este último ao longo de todo o seu itinerário reflexivo. O tema da morte de Deus atua como um denominador comum na obra marceliana via as múltiplas referências a Nietzsche. Trata-se de um anúncio que Marcel retoma o seu sentido originário, trágico-existencial, por excelência, fazendo de Nietzsche, enfim, um dos maiores expoentes do pensamento existencial. O capítulo critica, de um lado, a interpretação metafísica de Heidegger, como muito abstrata, e, de outro, a banalização que Sartre faz deste delicado argumento. Não basta dizer “Deus está morto”. Devemos voltar à raiz do clamor trágico e ver a angústia do homem que o emite. Nessa medida, somente um ser humano “problemático”, após perceber que tinha matado Deus, é que pode reinventar a própria existência. *Maria Pastrello*, por sua vez, em “O mal, a teodiceia, o outro”, reconstrói, mediante uma leitura interna dos textos marcelianos, a reflexão sobre o mal caracterizada por um método fenomenológico que apreende a dimensão existencial e concreta, refutando as generalizações abstratas que anulam o peso, a tragicidade do sofrimento e o

mal na vida do indivíduo. Assim, emergem as peculiaridades de pensar marceliano que se apoia sobre uma opção filosófica e ética de fundo conduzindo-o a uma crítica cerrada à teodiceia, irmã gêmea do ateísmo. Não se busca uma possível resposta impensável sem referência ao outro e a um horizonte de sentido. Por fim, em “A felicidade na entrega: o olhar de Gabriel Marcel sobre o sentido da vida”, *Nicolás Balero Reche* tematiza a questão referente ao sentido da vida à luz da obra de Gabriel Marcel, tendo em vista a perspectiva atual. O ponto de partida é a concepção de que o homem é um tema de estudo para o homem e que, portanto, não pode ser interrogado senão desde a sua situação histórica e concreta; situação essa, descrita pelo pensador francês, como desesperada por conta de um processo cada vez mais objetivista e funcionalista dos tempos modernos. Esta situação de angústia e desespero, conduz, necessariamente, à pergunta pelo sentido da vida, sendo, portanto, numa análise fenomenológica do encontro com o outro, a via privilegiada de resposta radicada no princípio da disponibilidade. A felicidade se compreende, pois, nesse nível de realização da entrega e do serviço. É aí, acima de tudo, que reside a expressão máxima do engajamento e do mistério do ser, isto é, um modo de existência que funda a vida real na comunidade.

Isto posto, cada um desses ensaios inéditos consubstancia, seja a partir da produção dramaturgico-musical, seja partindo da reflexão rigorosamente filosófica, um retrato tanto quanto fiel de um movimento de pensamento que toma ritmo sob as mãos de Gabriel Marcel. Acreditamos que, com esse trabalho, genuinamente gestado, se fixa mais um marco na literatura, em geral, trazendo, em primeiro plano, uma obra e reflexão que sempre se manteve aberta, plural e dialógica.

Cabe registrar os protestos de agradecimento a Ademir Menin, Djorge Marcelo de Almeida, José André de Azevedo, Adriane Vanzo, Luiza Helena Hilgert, Litiara Kohl Dors, Bruna Barbosa Retameiro e Cristiane Picinini quanto ao providente auxílio na tradução dos originais. Isso revela o quanto a figura do tradutor vem projetando enorme vulto junto ao debate das ideias. Outra nota de agradecimento é externada a toda a equipe da Edunioeste que, cada vez mais, consolida o já reconhecido selo de qualidade em suas publicações, especialmente, nesse ano em que a Editora celebra seu vigésimo aniversário de fundação.

Ao leitor, portanto, o convite a mais essa heurística incursão...

Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

Prof. Dr. Franco Riva

Organizadores

DRAMATURGIA E MÚSICA

A publicação do *Diário metafísico*: Os anos de hesitação entre teatro e filosofia¹

Anne Verdure-Mary

Os anos 1910-1927 constituem, para Gabriel Marcel, um período de incursões tateantes e de elaboração hesitante, até mesmo dolorosa, de uma obra híbrida. Seu trabalho na linha filosófica é constantemente desviado e interrompido por uma inspiração – e uma aspiração – dramáticas, que tomam um lugar enorme afastando-o de sua vocação reflexiva. Depois de 15 anos de alternância, a filosofia tomará o primeiro lugar na criação marceliana e na imagem que seus leitores terão de si, sem que, por isso, o autor aceite plenamente este relativo fracasso da vertente dramática de sua obra face ao sucesso da vertente filosófica. A fim de evocar esses anos de juventude em que se decide o destino de uma carreira, os arquivos deixados pelo escritor são de uma importância capital, notadamente a correspondência recebida pelo autor que põe, em evidência, os vínculos intelectuais com outros jovens filósofos, além das leituras e interrogações desses anos de constituição de uma filosofia pessoal. O *Fundo Gabriel Marcel*, conservado na Biblioteca Nacional da França, Seção NAF 28349², fornece testemunhos essenciais sobre esse período.

A alternância teatro/filosofia

Desde 1910, ano de seu êxito brilhante na agregação³ em filosofia, Gabriel Marcel desperta a atenção de Xavier Léon, fundador da *Revista de Metafísica e Moral*, o qual

¹ Tradução, a partir do original francês, de Luiza Helena Hilgert. Revisão técnica de Claudinei Aparecido de Freitas da Silva.

² A sigla NAF se refere às Novas Aquisições Francesas (*Nouvelles Acquisitions Françaises – NAF*), obras adquiridas após 1899. O acervo que hoje compõe a Biblioteca Nacional Francesa – BnF (*Bibliothèque Nationale Française – BnF*) começa a ser formado por Charles V, no século XII; expande, em 1537, com a lei do depósito legal, que obriga que uma cópia de todo livro produzido seja depositada na biblioteca real; mas o verdadeiro desenvolvimento aconteceu a partir de 1666 quando uma política de crescimento foi empreendida por Colbert com a ambição de transformar a biblioteca real em instrumento da glória de Louis XIV (NT).

³ A agregação (*agrégation*) é uma etapa de excelência no recrutamento de professores, seja de nível secundário ou superior. No ensino superior é equivalente ao nível, no Brasil, professor

pretende assegurar-lhe sua colaboração: “E não se esqueça que a *Revista* o espera como colaborador; ela só poderá continuar a viver se rejuvenescer incessantemente: e você é uma das mais belas esperanças da juventude filosófica” (LÉON, 1910). Ele reinicia o ano seguinte, propondo a Marcel um posto mais importante no seio de sua equipe:

Até aqui você tem sido para [a *Revista*] somente um colaborador anônimo – apesar de precioso –, mas eu gostaria, agora, de ver o seu nome figurar no título da capa [...]. Você é, meu caro Marcel, um daqueles de quem mais esperamos; fico na esperança de que, em breve, você traga um artigo à *Revista*; ficarei feliz e orgulhoso de oferecer-lhe acolhimento (LÉON, 1911).

Marcel lhe entrega artigos e resenhas nos quais sua correspondência guarda o traço, entrando, pois, graças a Léon, no mundo da investigação filosófica. Em 1912, publica seu primeiro artigo filosófico: *As condições dialéticas da filosofia da intuição* (*Les conditions dialectiques de la philosophie de l'intuition*).

Marcel escolheu como tema monográfico em função do diploma de estudos superiores *As ideias metafísicas de Coleridge em sua relação com a filosofia de Schelling*, publicado com o título *Coleridge et Schelling* (1971a). Na sua autobiografia *Em direção a que caminho, despertar? (En chemin, vers quel éveil?)*, Marcel (1971b, p. 71), evoca esse período e suas intenções filosóficas, notadamente os anos que precederam a Guerra de 1914:

Minha intenção [...] era a de perseguir uma certa pesquisa cujo objeto essencial era de esclarecer, ou seja, de tornar inteligível essa ordem de afirmação religiosa que se apresentava a mim como indubitável, ainda que me parecesse, cada vez mais claramente, de que não seria preciso buscar integrá-la num sistema do tipo hegeliano.

Veremos que essa tomada de distância do sistema hegeliano é progressiva, graças aos conselhos de amigos próximos.

Nos anos anteriores à Guerra, Gabriel Marcel inicia uma reflexão pessoal sob a forma de notas submetendo-as ao seu mestre Victor Delbos. Este o encoraja vivamente, observando nessa pesquisa “um prolongamento do pensamento biraniano” (MARCEL, 1971b, p. 79), além de incitá-lo a seguir seu próprio caminho:

adjunto; o concurso é aberto aos candidatos detentores de título de doutor, normalmente com experiência como *maître de conférence*, equivalente no Brasil ao título de professor associado.

Trabalheis, pois, na forma como entendeis: pode-se atribuir grande crédito ao seu espírito, ao seu valor filosófico, às suas necessidades de demonstração racional. Não preocupeis com julgamentos contrários ao seu modo de filosofar senão na medida em que o obriguem a seguir métodos de análise mais precisos e métodos de síntese mais rigorosos (DELBOS, 1913).

Se Marcel hesita ainda em seguir um caminho pessoal, os conselhos de Victor Delbos tem por natureza encorajá-lo nessa direção fazendo-a confiar na própria intuição.

Na sua autobiografia, Marcel (1971b, p. 79) recorda igualmente o papel desempenhado por seu amigo e confidente filosófico, Michel Alexandre. As cartas que ele recebe dele durante esses anos, conservadas no *Fundo Gabriel Marcel* da BnF, trazem o traço dessas reflexões: em 18 de fevereiro de 1913, Michel Alexandre desenvolve o tema da aparência e da realidade, retomando visivelmente desde já uma conversação anterior:

Sobretudo eu não apreendi muito bem qual era o seu dilema. Trata-se, pois, num sentido, de um dualismo entre o inteligível e o sensível, dualismo que a alma apreende nela [...]. Em relação à alma e à ideia, esse é um problema tipicamente [curioso] e capital, do qual não me sinto em condições de vos falar com propriedade (ALEXANDRE, 1913).

Durante esse período, Marcel tenta tomar distância do idealismo, sem, todavia, conseguir plenamente. Não é, pois, surpreendente encontrar nas correspondência que ele entretém então, questionamentos filosóficos sobre o tema da *ideia*. O mesmo se passa com a questão do Ser, que está no centro da sua reflexão e que parece preocupar também Michel Alexandre, com quem o tema é abordado; Alexandre traz o tema à tona numa longa carta, em 14 de setembro de 1912: “Reconheço, de bom grado, contigo, que deve ser resolvida a questão que consiste em saber se essa dialética nos aproxima ou não do Ser e, finalmente, se ela nos permitirá alcançá-lo” (ALEXANDRE, 1912). Mais: “Vós queres manter a todo preço (contra o idealismo, assim dizes!!) que um passo em direção ao Ser e, [finalmente], que uma apreensão do Ser é possível” (Ibidem). Os dois jovens trocam referências bibliográficas, fazem objeções recíprocas, refletem juntos e se mantêm mutuamente informados do avanço de suas reflexões e pesquisas. Marcel, desde já, tenta se desprender do idealismo e constituir uma filosofia própria.

Nesses mesmos anos, uma outra influência importante se faz sentir: a de Henri Franck, amigo que conhecera na Sorbonne e que morrerá ainda jovem, após ter publicado

um poema que Marcel admira, então, profundamente, *A dança diante da arca? (La danse devant l'arche)* (FRANCK, 1912). Os dois jovens desenvolveram uma grande cumplicidade intelectual, mais notadamente, literária: Henri Franck encoraja seu amigo a ler Giraudoux, o faz descobrir Claudel. O interesse comum pela literatura alemã os aproxima ainda mais. Marcel evoca essencialmente este aspecto da amizade na sua autobiografia, mas algumas cartas de Henri Franck mostram que um diálogo filosófico fora mantido entre eles:

Em primeiro lugar, você acredita que podemos obter algum esclarecimento quanto à solução do problema religioso examinado pela questão do ser? Não seria mais prudente, aqui, acompanhar Feuerbach que prosseguir Hegel, de ir das coisas às ideias ao invés das ideias às coisas [...]? [...] Parece-me que o paralelismo que você estabelece entre Fichte e Spencer é fáctico e se apoia ao que você identifica implicitamente de uma parte, Ser e Realidade, de outra e sobretudo, Pensamento e Reflexão, ou, para elaborar de uma forma mais bela, Pensamento e Conhecimento (FRANCK, 1910/1911).

Se vê, após essa carta, que a intuição de se distanciar de Hegel deve, certamente, muito às discussões com Henri Franck.

Incentivado por esses apoios benevolentes, Marcel inicia uma tese sobre o tema “Em quais condições o pensamento religioso pode ser pensado, isto é, inteligível”. A Primeira Guerra Mundial, no entanto, modifica de maneira brutal a sua vida e sua reflexão: ele realiza, então, pesquisas a serviço da Cruz Vermelha, a fim de descobrir o que aconteceu com os desaparecidos. Essa experiência concreta e emocionante o afasta ainda mais do idealismo e inflete singularmente seu pensamento.

A escrita dramática, mais concreta, mais próxima da existência, torna-se o principal centro de interesse, enquanto a filosofia se torna cada vez menos presente nas preocupações cotidianas de Gabriel Marcel. Tanto nesse domínio, quanto na filosofia, Marcel opera um distanciamento frontal em relação ao idealismo. Marcel, pouco a pouco, se aparta do teatro idealista que ele próprio havia esboçado no Prefácio de *O limiar invisível (Le seuil invisible)*, em que desenvolvia uma espécie de programa dramático fundado sobre o “trágico do pensamento”, noção esta que ocupara um lugar central. É no momento da guerra que a ruptura tem lugar com *O quarteto em fá sustentido (Le quatuor*

en fa dièse)⁴, *O iconoclasta (L'iconoclaste)*⁵ e, mais radicalmente, com *O novo olhar (Le regard neuf)*⁶. Ele toma consciência quanto à importância da existência e a segunda parte do *Diário metafísico* soa, claramente, menos idealista que a primeira.

A pesquisa filosófica e a escrita dramática, se elas constituem paixões, não são as únicas atividades do jovem graduado: paralelamente, Marcel é professor de Filosofia no ensino secundário, inicialmente, em 1912, na comuna francesa de Vendôme; mais tarde, entre 1915 e 1918, em Paris no Liceu Condorcet; por fim, de 1919 até 1922, na comuna de Sens. Os anos como professor de filosofia o deixam desapontado: ele parece balbuciar princípios rudimentares que não interessam muito seus alunos não permitindo-lhe avançar na sua própria pesquisa.

Marcel sente, no entanto, a necessidade de não abandonar a reflexão filosófica, mesmo se suas aulas o decepcionam:

[...] é certo que nesse momento da minha vida, o teatro ocupava o primeiro plano das minhas preocupações: naturalmente, isso não significa dizer que eu tenha abandonado a filosofia [...]. O que realmente aconteceu é que, naquela época, eu não via a necessidade de separar a conexão que havia entre essas duas atividades (MARCEL, 1971b, p. 123).

Enquanto filósofo, Marcel se coloca numa atitude de busca permanente: “Reli antigas notas filosóficas, mas respiro mal nesse deserto de abstrações” (MARCEL, 1920a). Apesar da ligação indissociável estabelecida entre filosofia e ensino, Marcel mal suporta as cópias, o número ínfimo de alunos, sua falta de interesse.

Suas satisfações provêm essencialmente do teatro: publicação de peças, tentativas de exibí-las... Em 1914, sua primeira coletânea, *O limiar invisível*, publicação custeada pelo próprio autor, pela editora Grasset⁷, contém duas peças: *A graça* e *Castelo de areia*. A escrita das peças continua, mas as publicações não seguem. Em 1920, as cartas denunciam a alternância entre estados de esperança e de lassidão: “Começo a ser mais otimista com as minhas peças, mas tenho medo de sê-lo demais” (MARCEL, 1920b).

⁴ As diferentes versões dessa peça foram escritas entre 1907 e 1920.

⁵ As diferentes versões dessa peça foram escritas entre 1916 e 1923.

⁶ Peça escrita em 1919.

⁷ A publicação chamada “à compte d’auteur” (por conta do autor) é um modo de publicação em que os custos da impressão e distribuição são de responsabilidade do autor, arcando o editor somente com a responsabilidade técnica da edição ou da divulgação, fora da escolha editorial comum (NT).

Marcel aguarda publicar pela Grasset. Sua esposa (Jacqueline, que casou-se em 1919) e sua tia Marguerite Marcel dão-lhe o melhor suporte possível, copiando os exemplares a serem enviados, sem deixar de atender suas recomendações.

Assim, o teatro permanece prioritário nos anos 1911-1920: “Veja tu que eu tenho um novo tema para a peça. Sobre a tese, decididamente, nada!” escreve Marcel à tia, em 1913. Sua correspondência testemunha esse desinteresse pela tese e uma referência ao teatro: “À noite, escrevi também algumas páginas da minha tese. Não digo que não tentarei redigi-la, mas nem o começo nem o fim estão prontos, na verdade, não há nada pronto?” (MARCEL, 1919a). Escreve mais: “Trabalhei um pouco na minha tese. Eu reflito, sobretudo, acerca da peça atualmente – e esse não é um tema fácil” (MARCEL, 1919b)⁸. Sua correspondência familiar é matizada de observações sobre o avanço da criação dramática e da dificuldade de retomar a escrita filosófica. Jacqueline Marcel tenta motivá-lo a retomar suas notas mais antigas, em dar forma à sua reflexão. Ela contata Marguerite Marcel a fim de orientar as escolhas do marido:

Estou inteiramente de acordo com a sua opinião sobre a tese. Eu o disse diversas vezes. G.[abriel] pretende trazer de Paris os cadernos de anotações filosóficas anteriores à guerra; eu faço o que posso para encorajá-lo a escrever sua tese, a trabalhar fora do domínio das notas – é evidentemente mais interessante, mas enquanto continuar nesse estado, isso não poderá ser útil senão pra ele (MARCEL, J., 1919).

Diante da insistência das duas mulheres, Marcel se volta seriamente ao trabalho filosófico a partir dos anos 1920: “Espero escrever um pouco de filosofia amanhã, assim que terminar minha peça” (MARCEL, 1920a)⁹. Vemos que a filosofia, se ela não é inteiramente abandonada, vem, de todo modo, após o teatro. Numa carta de 1920 à sua tia Marguerite, Marcel escreve que desenvolve sua tese acerca da ligação entre psiquismo e metafísica (MARCEL, 1920b). Mantendo-se informado sobre o progresso do trabalho, Xavier Léon declara, em 1921, estar contente em saber que o trabalho ganhou corpo

⁸ Trata-se, sem dúvida, de *Morte do amanhã*, (*Mort de demain*), em que é anunciado no fim do primeiro ato à sua tia em 9 de dezembro de 1919, carta redigida às 11h.

⁹ Trata-se, sem dúvida, de *Quarteto em fá sustentido*, mas Gabriel Marcel corrige ao mesmo tempo os diálogos de *Novo olhar* e de *Porta-espada* (*Porte-Glaive*, no original em francês), que torna-se mais tarde *O inconoclasta*, impedindo-lhe de afirmar absolutamente o título da peça em questão.

(LÉON, 1921) e, no ano seguinte, se interessa novamente sobre o seu avanço prevendo uma eventual publicação pela *Presses Universitaires* (LÉON, 1922).

Apesar de todos os encorajamentos recebidos de seus próximos, Marcel tarda a terminar esse trabalho acadêmico, não conseguindo renunciar ao teatro. Em 1921, ele declara a Xavier Léon que a representação da sua peça *O coração dos outros*, no *Novo Teatro (Nouveau Théâtre)*, entre os meses de fevereiro e março deste mesmo ano, marca “uma reviravolta muito importante” na sua vida: agora ele sabe “de uma certa maneira” que o teatro é “alguma coisa capital de [sua] existência”. Ele precisa, todavia, que ainda espera terminar a sua tese, embora essa “vida dupla” o fatigue extremamente (MARCEL, 1921a).

A solução lhe aparece pouco a pouco, notadamente graças a Jean Paulhan, a quem Marcel pediu que lesse suas notas filosóficas, seu “diário” de reflexão. Longe de lhe exigir uma sistematização, Paulhan se interessa pela forma própria dessas notas e propõe sua publicação. Persiste, contudo, uma incógnita da qual mesmo o acesso aos arquivos malogra resolver: foi Paulhan quem incitou Marcel a ver algum em tais notas algum resultado, ou Marcel foi aconselhado por um amigo mais próximo? Ou ainda, ele próprio tomou consciência do valor de suas reflexões e da originalidade de sua formulação? Em seu Prefácio ao *Diário metafísico*, Marcel evoca a prudência e a lealdade como argumentos, como se a escolha fosse, inteiramente, pessoal:

[...] não seria ao mesmo tempo mais prudente e honesto renunciar, ao menos provisoriamente, ao invés de fluir num molde sistemático que não parece convir a tais pensamentos, que eu me reconhecia incapaz de ordenar seguindo os ritmos tradicionais da arquitetônica especulativa? (MARCEL, 1927, p. ix).

Sem que possamos determinar exatamente de onde veio o impulso inicial, as cartas de Jean Paulhan a Marcel dão conta da influência decisiva do homem forte da NRF¹⁰ sobre a publicação desta obra maior do período entre-guerras que será o *Diário metafísico*.

¹⁰ Sigla para designar a Nova Revista Francesa, em francês: *Nouvelle Revue Française*, da qual Paulhan fora o diretor de 1925 a 1940. Foi proibida, em novembro de 1944, acusada de colaboracionismo, retornando às atividades, em 1953, novamente sob direção de Jean Paulhan (NT).

O impulso decisivo de Jean Paulhan

Desde 1925, a decisão de publicar parece tomada, segundo estas notas da Editora Gallimard:

Meu caro amigo, sempre ficou entendido que a NRF publicaria o seu Diário e estamos orgulhosos de fazê-lo. Isso será ‘oficial’, se assim o desejar, a partir de hoje. Fiquei muito satisfeito ao ler as páginas que você me enviou e, mais ainda que a agudeza e a força, o tom me toca e me convence (PAULHAN, 1925).

Paulhan, depois de ter lido o extrato proposto por Marcel, é levado a tomar conhecimento do manuscrito inteiro. Sem aconselhar o filósofo sobre a estrutura de fundo, ele lhe sugere melhoramentos em relação à forma (introdução, conclusão, sumário...) a fim de facilitar a leitura da obra:

Li a Primeira Parte do *Diário*, que me tem extremamente interessado e “tomado” (gostei muito, em particular, das passagens que tratam do método e das relações da participação e da fé). E, bem entendido, me parece necessário inseri-las no livro, ao qual vos acrescentaria seja uma introdução ou uma conclusão (na qual deva ser considerado, talvez, a totalidade do Diário), ou mesmo um sumário: (problemas metafísicos [da natureza de...] pp... Inverificável [da necessidade de um ...] pp...(PAULHAN, 1926).

Gabriel Marcel parece apoiar-se, com toda confiança, nas sugestões de Paulhan: hesitante sobre a manutenção de certas passagens do texto, ele espera dele conselhos que Paulhan encontra dificuldades em lhe dar, uma vez que não é filósofo:

Meu caro amigo, eu estou muito embaraçado para escrever-lhe: me encontro completamente incapaz de lhes dar o conselho que você espera de mim. Se as passagens dos cadernos III e IV, que pude ler, me parecem muito cativantes e fortes (em particular, o que segue de ‘o ato de fé’), eu tomo muito mal conta ainda da composição e da economia geral de vossa obra para ter aqui alguma opinião formada. Mas se você for privar o Diário desses dois cadernos, eu lamentaria muito a falta deles (PAULHAN, 1926).

A imbricação do teatro e da filosofia nos avanços do pensamento

Apesar dos projetos sobre as notas filosóficas, Marcel persiste a escrever para o teatro: *O iconoclasta*, notadamente, é reescrito diversas vezes entre os anos de 1916 e 1923. *A morte do amanhã*, ao contrário, é redigida de uma só vez em um mês, em dezembro de 1919. Durante os anos de 1914 a 1925, Gabriel Marcel publica não menos que seis peças: *A graça* (*La grâce*) e *Castelo de areia* (*Le palais de sable*) reunidos na coletânea *O limiar invisível* (*Le seuil invisible*, 1914), *O coração dos outros* (*Le cœur des autres*, 1921), *O iconoclasta* (*L'iconoclaste*, 1923)¹¹, *Um homem de Deus* (*Un homme de Dieu*, 1922), *O quarteto em fá suspenso* (*Le quatuor en fa dièse*, 1925).

Essa produção dramática não é, todavia, absolutamente cindida da reflexão filosófica: se as duas formas de escrita parecem rivais, na realidade, elas se nutrem uma da outra. Jean Wahl, filósofo e grande amigo de Gabriel Marcel, em uma carta de 27 de março de 1925 endereçada a seu colega de agregação, analisa sua peça *Um homem de Deus* e sublinha seu escopo filosófico, ou antes, suas influências filosóficas:

Drama da relação que é, subitamente, transformado de hockingiano, ou bradleyano, em russelliano; do interior em exterior. O que pretendo dizer é que o mal, a origem da infelicidade, está em cada um deles – justamente porque eles não estão suficientemente próximos um do outro: já que há ‘cada um’. Mas isso é mesmo justo? Para que o perdão fosse real, ocorre que não tivesse tido necessidade de sentir sua força; que não tivesse sentido sua [indigência?]; que houvesse, pois, ainda mais que ele – ele separado – que ele não estivesse na peça (WAHL, 1925).

Marcel, quase no final da sua vida, reconhece em *O limiar invisível* um “valor esclarecedor muito superior àquele que se pode reconhecer nos *Fragmentos filosóficos* e, sem dúvida, na primeira parte do *Diário metafísico*” (MARCEL, 1971b, p. 82).

O exemplo de *O iconoclasta*, já conhecido e estudado (FESSARD, 1938; VERDURE-MARY, 2009), é, a esse título, particularmente impressionante: os avanços da noção de mistério na reflexão marceliana são, por uma grande parte, devidos ao fato de pôr, em situação, personagens incarnados que o dramaturgo põe à prova de uma intuição – mais ou menos consciente. Ao longo de seus reescritos cada vez mais refinados, Marcel descobre, por intermédio de um dos seus personagens (Abel), o caráter negativo do conhecimento, da objetivação. Se o conhecimento dessacraliza o mistério, por outro

¹¹ Redigido pela primeira vez, em 1916, sob o título: *O porta-espada* (*Le porte-glaive*), reescrito em seguida, em 1919-1920).

lado, reúne. A ideia de mistério é claramente mais desenvolvida na última versão, que conta a história de Jacques, um homem que perdeu sua amada esposa, que vai do desespero ao mistério que acalma, portanto, de um dado puramente negativo à apreensão de um sentido superior. *O iconoclasta* marca diversas etapas na descoberta da oposição problema/mistério, bem como do caráter positivo do mistério. Em paralelo à redação da peça, encontramos no *Diário metafísico*, na data de 12 de dezembro de 1918, o seguinte:

Descobri nessa manhã, uma articulação essencial. As questões às quais posso responder, são exclusivamente aquelas que dizem respeito sobre um ensinamento que eu me encontro propenso em conceber [...]. Eis o motivo pelo qual, no fundo, não há sentido algum perguntar: você acredita em Deus?, se a crença em Deus é entendida como modo de ser e não como opinião sobre a existência de uma pessoa [...]. Minha crença não pode, mais que meu ser, tornar-se objeto para mim; realmente não posso me interrogar sobre ela (MARCEL, 1927, p. 152-153).

O teatro, portanto, deu o impulso inicial e desempenhou um papel prospectivo, permitindo a Gabriel Marcel atualizar as noções que eram, até então, apenas intuições. Outras peças tiveram a mesma importância na evolução do pensamento marceliano: tanto que o próprio Marcel menciona a escrita de *o Castelo de areia* como uma etapa essencial de sua descoberta da noção de intersubjetividade.

A criação dramática toma o controle do pensamento abstrato, prolongando-o e imprimindo um novo vigor. O teatro se apresenta, assim, como uma forma de laboratório do pensamento filosófico, permitindo ao autor testar certas noções, precisá-las também, por intermédio dos personagens. Não obstante, a intuição inicial permanece perfeitamente uma interrogação filosófica.

Os cadernos do *Diário metafísico*: distanciamento das passagens sobre o teatro

O recurso aos manuscritos, tanto filosóficos quanto dramáticos, permite reconstruir os métodos de trabalho, as fontes de inspiração, bem como as passagens inéditas instrutivas. Os esboços de *O diário metafísico* se apresentam de maneira completamente diferente dos rascunhos de teatro; enquanto estes últimos se compõem de várias versões, os primeiros parecem lineares, quase sem rasuras, escritos de um só lance e sem recuos. Muito evidentemente, a prática de escrever notas favorece esse processo. Não obstante, a escrita parece extraordinariamente fluida, sobretudo quando se sabe de qual maneira se

deu a redação: de modo fragmentado, em meio à escrita de peças teatrais consideradas prioritárias.

Esse diário é constituído de cadernos escolares nos quais Gabriel Marcel anota suas interrogações metafísicas, mas também suas ideias para peças de teatro bem como a maneira segundo a qual os personagens evoluem. Essa mescla é visível em alguns cadernos, pouco numerosos: no *Diário filosófico VIII* (1921-1922), no *Diário metafísico II caderno a* (1928-1930) e no *Diário metafísico caderno b* (1931). Isso concerne, portanto, a um número pequeno de documentos, de qualquer modo suficientemente para que tenhamos em conta. Ora, as passagens referentes à criação dramática são suprimidas, por ocasião da publicação, o que as relega a uma outra esfera – privada e transitória –, diferentemente das notas filosóficas, às quais é acordado um estatuto público para sua publicação.

No *Diário filosófico VIII*, que pode ser datado entre os anos de 1921-1922, uma alternância entre notas de teatro e de filosofia testemunha a imbricação das duas reflexões. Em 12 de maio, entra em questão *Um homem de Deus*, ou ao menos uma das primeiras versões dessa peça. Em 23 de maio, Gabriel Marcel modifica a maneira desse gênero de criação e passa à filosofia:

23 de maio. Deixo amadurecer em mim uma 2ª versão e retorno às minhas notas filosóficas sobre a existência. Lembro-me, neste momento, de maneira confusa, uma passagem de Schelling (da época da *Darstellung*¹², me parece) em que ele afirma que a existência é o desdobramento da unidade na diversidade. A ideia de que existir é se desdobrar-se (*sich ausschillen*), revelar-se (*sich offenbaren*) é certamente atraente ao espírito. O que é necessário reter disso? Não acredito realmente que ela resolva o problema que é, no fundo, o seguinte: a que ponto uma coisa começa a existir? (MARCEL, 1921/1922).

Como explicar que apenas três cadernos trazem um traço dessa implicação entre teatro e filosofia? Os períodos reportados não são anódinos. O primeiro caderno data de 1921-1922. Trata-se então de notas cujo objetivo não era de serem publicadas tais quais, mas de serem postas em forma para constituir um sistema. Gabriel Marcel visava ainda escrever sua tese. Pode-se, facilmente, compreender que, em tal caderno de notas e de

¹² *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801) (*Exposição do meu sistema da filosofia*) (NT).

reflexões pessoais, o teatro e a filosofia se encontram mesclados. Trata-se, antes de tudo, de um conjunto de notas sobre uma pesquisa intelectual – pesquisa que se desenvolve segundo dois modos diferentes.

Além disso, os anos 1921-1922 constituem um período de articulação na vida de Marcel. Ele leciona em Sens e, logo mais, durante seu tempo livre, enormemente consagrado ao teatro, começa a projetar uma dupla carreira. A filosofia ressurge e, conforme atesta sua correspondência com Marguerite Marcel, ambos os escritos travam, verdadeiramente, uma luta surda, que transparece nesses cadernos de esboços.

Os outros dois cadernos, porém, constituem uma exceção ainda mais surpreendente. O *Diário metafísico* foi publicado em 1927, Gabriel Marcel não pode mais ignorar, em 1929 e em 1931 (datas desses dois cadernos), que as notas perfazem sua obra filosófica não somente em estado nativo, mas igualmente em estado definitivo. Mesmo que ele tenha revisado, em seguida, esse primeiro esboço relativo ao teatro, o alcance dessa interferência entre ambos os gêneros é superior àquele da coexistência das duas formas de escrita em 1921-1922.

Alguns acontecimentos na vida intelectual e espiritual de Gabriel Marcel podem, não obstante, esclarecer essa imbricação.

Os anos 1929-1931 são contemporâneos e imediatamente consecutivos à conversão ao catolicismo. Trata-se, ainda, de um momento-chave da vida de Marcel, um momento igualmente inquietante no qual ele tenta conciliar sua fé e sua filosofia, sem conseguir perfeitamente. Durante esse período, notavelmente, reencontra por várias vezes Jacques Maritain, a fim de ser iniciado no pensamento de São Tomás de Aquino; entretanto, tais tentativas resultam num fracasso porque Marcel não consegue desfazer-se do seu próprio pensamento, desde já constituído e que não lhe parece incompatível com o tomismo. É provável que essa pesquisa espiritual se lance nas duas formas de escritas de maneira paralela, criando uma unidade particularmente profunda em seu pensamento. É a época em que escreve, notadamente, *O mundo partido* (*Le monde cassé*, 1933), a primeira peça em que a esperança final é, de fato, fulgurante e luminosa. O próprio autor reconhece que tem intervindo a graça no desenlace desse drama, uma vez que a ambiguidade é mais frequente em outras peças suas, mesmo que esclarecedoras.

A unidade entre teatro e filosofia é ainda mais estreita que Gabriel Marcel se encontra vagamente em busca. Os dois períodos reportados são momentos em que se passa alguma coisa de decisivo para seu pensamento e parece que sua formação

intelectual e espiritual é muito devedora dessa dupla escrita que lhe permite unir o abstrato e o concreto, de pôr em jogo e em cena experimentos tateáveis interiores.

Essa impregnação filosófica em toda a obra dramática é, aliás, criticada e tais idas-e-vindas entre essas duas formas de escrita parecem afetar suas peças. Algumas reações quando da recepção dessas peças são particularmente instrutivas sobre essa questão: “Na realidade, você vai tão longe e de forma tão profunda que quase abandona o domínio propriamente dramático (é um dos seus perigos), além disso, não estou absolutamente seguro que o público geral o acompanha”, escreve Marcel Berger (1925) a propósito de *Um homem de Deus*, em 19 de abril de 1925. Max Hermant, evocando essa mesma peça em 7 de abril de 1925, a distingue das precedentes a esse respeito, observando uma mudança decisiva:

Parece-me que é com *Os campos devastados*¹³, uma das obras que se afirma de uma maneira mais concreta. É porque a ideia, apesar da sua profundidade sentimental, é particularmente clara e acessível; é porque os personagens são mais completamente situados no plano da vida e menos no plano do pensamento? (HERMANT, 1925).

A ligação entre as duas atividades parece distender pouco a pouco; o teatro vai integrando cada vez mais a vida e parecendo menos abstrato que no início, como que desprendido da teorização. Até por volta dos anos 1940, o teatro vive um tempo de avanço em relação à filosofia, como se fosse um meio de descoberta. Gabriel Marcel escreve várias versões sucessivas até encontrar a fórmula exata que lhe satisfaz. Ele põe à prova seus personagens e rejeita os estados que não chegam ao seu termo final como assim o deseja. É preciso sublinhar, no entanto, que ele jamais abandona a ideia de drama que se apresenta a ele, mas, sem dúvida, persegue até o fim suas experiências dramáticas porque, com isso, ele põe também faz experimento, por meio de seus personagens, um pensamento filosófico subjacente.

No Posfácio de *A dimensão Florestan*, Gabriel Marcel considera que o teatro responde a “um tipo de protesto pela vida, ou em nome da vida considerada em toda a sua complexidade, contra as sistematizações sempre falaciosas segundo as quais o filósofo geralmente procede” (MARCEL, 1958). O teatro não pode ser recuperado pela filosofia; é na sua existência mesma que ele desafia e completa a filosofia. Malgrado sua recusa dos sistemas e do seu modo particular de fazer filosofia, Gabriel Marcel sentiu-se

¹³ Título inicial de *A capela ardente*.

prisioneiro desse meio de expressão e de reflexão, encontrando no drama um contrapeso necessário.

Em suma, partindo de uma reflexão filosófica, Marcel põe em cena personagens imaginários e, graças a essas mediações, ultrapassa suas primeiras ideias e descobre outros temas filosóficos que não seriam desvelados pela reflexão pura, como ocorre com o tema da intersubjetividade ou do mistério. O teatro, certamente, tem um valor prospectivo – Gaston Fessard (1938) mostrou, de maneira admirável, os avanços paralelos do teatro e da filosofia, insistindo sobre o primado do teatro –, nascido, apesar disso, de uma preocupação filosófica, nutrido pelos conhecimentos filosóficos. As réplicas de certos personagens testemunham a atmosfera na qual vivia seu autor: “Nós somos ideias”, diz Gérard, em *A graça* (MARCEL, 1914, p. 146); Clarisse, em *Castelo de areia*: “As ideias são também ações” (MARCEL, 1914, p. 386). Vê-se que o dramaturgo se debate com o idealismo por intermédio de seus personagens e suas ações – com mais ou menos êxito.

Também se constata uma espécie de circularidade na obra marceliana: a obra filosófica se nutre do teatro e explora as descobertas ali realizadas, mas este último, por sua vez, não fica para trás e se alimenta de uma interrogação filosófica e da insatisfação de Gabriel Marcel em face das respostas tradicionais. A existência constitui o terreno comum às duas formas de escrita, em paralelo uma da outra, cuja interação entre ambas atividades é inegável.

A supremacia da filosofia sobre o teatro

Malgrado a preferência manifesta de Marcel pela escrita dramática, ele permanece identificado, antes de tudo, como um filósofo. Uma carta de Jean Paulhan ilustra bem essa tensão entre os dois gêneros e a importância preponderante que o autor consente à publicação do *Diário metafísico*:

O *Diário metafísico* sai em alguns dias: é de uma leitura *muito difícil*. Nosso Comitê de redação estima que, a fim de chamar a atenção para o Marcel dramaturgo, é importante esperar que o Marcel metafísico tenha “passado”, seja aceito, seja “compreendido” numa certa medida (e isso segundo o interesse de Marcel, antes de tudo). E sobre esse ponto, aqui, eu só lhe posso dar completamente razão. De fato, a dificuldade desse *Diário* é bem maior que eu não havia pensado numa primeira tentativa

de leitura e é possível que seja pouco sábio, neste momento, dispersar a atenção dos leitores de Marcel (PAULHAN, 1928).

Ao longo da sua carreira, Marcel será confrontado com o sucesso limitado de seu teatro, ao passo que seu lugar no universo filosófico é reconhecido. Este mal-entendido data da publicação do *Diário metafísico*, que vem “concorrer” com a recepção das suas peças de teatro e da injunção de Paulhan em priorizar o “Marcel metafísico” ao invés do “Marcel dramaturgo”. Gabriel Marcel aceita esse sacrifício: a escrita dramática e, sobretudo, a encenação das peças são relegadas a segundo plano. Se as duas formas de escrita são-lhe visivelmente necessárias, é evidente que o sucesso obtido pelo *Diário metafísico* se deve, de algum modo, ao seu investimento filosófico. É um retorno ao conjunto da sua obra e de sua criação, que Gabriel Marcel, enfim, põe à espera o teatro após tê-lo privilegiado durante quinze anos.

Referências

ALEXANDRE, M. *Lettre*, in BnF, Mss, NAF 28349, 14 septembre 1912.

BERGER, M. *Lettre*, in BnF, Mss, NAF 28349, 19 avril 1925.

DELBOS, V. *Lettre*, in BnF, Mss, NAF 28349, 24 mars 1913.

FESSARD, G. “Théâtre et mystère”, introduction à Gabriel Marcel. *La soif*. Paris: Desclée de Brouwer, 1938.

FRANCK, H. *Lettre à Gabriel Marcel*, in BnF, Mss, NAF 28349, s. d. (vers 1910-1911).

_____. *La danse devant l'arche*. Paris: NRF, 1912.

HERMANT, M. *Lettre*, in BnF, Mss, NAF 28349, 7 avril 1925.

LÉON, X. *Lettre à Gabriel Marcel*, in BnF, Mss, NAF 28349, 3 décembre 1910.

_____. *Lettre à Gabriel Marcel*, in BnF, Mss, NAF 28349, 7 septembre 1911.

_____. *Lettre*, in BnF, Mss, NAF 28349, 24 janvier 1921.

_____. *Lettre*, in BnF, Mss, NAF 28349, 23 janvier 1922.

MARCEL, G. “Les conditions dialectiques de la philosophie de l'intuition”, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. XX, n. 5, p. 638-652, 1912.

_____. *Lettre à Marguerite Marcel*, in BnF, Mss, fonds Henry Marcel, boîte n. 31, lundi, mai 1913.

_____. *Le seuil invisible*. Paris: Grasset, 1914.

_____. *Lettre à Marguerite Marcel*, in BnF, Mss, fonds Henry Marcel, boîte n. 32, 8 décembre 1919a.

_____. *Lettre à Marguerite Marcel*, in BnF, Mss, fonds Henry Marcel, boîte n. 32, 9 décembre 1919b.

_____. *Lettre à Marguerite Marcel*, in BnF, Mss, fonds Henry Marcel, boîte n. 32, février/1920a.

_____. *Lettre à Marguerite Marcel*, in Fonds Henri Marcel, boîte n. 32, 23 octobre 1920b.

_____. *Lettre à Marguerite Marcel*, in BnF, Mss, fonds Henry Marcel, boîte n. 32, jeudi, mars/1920c.

_____. *Lettre à Xavier Léon*, in Bibliothèque interuniversitaire de la Sorbonne, MSVC 364, f. 28, 3 avril/1921a.

_____. *Le cœur des autres*. Paris: Grasset, 1921b.

_____. *Journal philosophique VIII*, in BnF, Mss, NAF 28349, boîte n. 43. f. 38r; 23 mai 1921 ou 1922.

_____. *L'iconoclaste* Paris: Stock, 1923.

_____. *Un homme de Dieu*. Paris: Grasset, 1925a.

_____. *Le quatuor en fa dièse*. Paris: Plon, 1925b.

_____. *Journal métaphysique*. Paris: Gallimard, 1927.

_____. *Le monde cassé*. Paris: Desclée de Brouwer, 1933.

_____. "Postface" à *La dimension Florestan*. Paris: Plon, 1958, p. 159-169.

_____. *Coleridge et Schelling*. Paris: Aubier/Montaigne, 1971a.

_____. *En chemin, vers quel éveil?* Paris: Gallimard, 1971b.

MARCEL, J. *Lettre à Marguerite Marcel*, in BnF, Mss, fonds Henry Marcel, boîte n. 32, 10 décembre 1919.

PAULLAN, J. *Lettre*, in BnF, Mss, NAF 28349, 1925.

_____. *Lettre*, in BnF, Mss, NAF 28349, 1926.

_____. *Lettre*, in BnF, Mss, NAF 28349, 23 janvier 1928.

VERDURE-MARY, A. “La genèse de *L’iconoclaste* de Gabriel Marcel”, dans *Genesis: manuscrits, recherche, invention. Revue internationale de critique génétique*, n. 29, p. 115-126, 2009.

WAHL, J. *Lettre*, in BNF, Mss, fonds Jean Wahl, 27 de mars 1925.

Entre ontologia e drama: Marcel e Sartre¹⁴

Luca Aloï

Introdução

Que a relação entre o pensamento de Gabriel Marcel e de Jean-Paul Sartre seja contraditória, de uma distância nunca realmente intransponível, é uma evidência da qual não se pode fugir. Por outro lado, insistir unicamente na divisão entre os dois filósofos sobre o resultado antitético da sua análise existencial, corre-se o risco de cair na armadilha da oposição sistêmica, ou seja, tropeçar em uma hermenêutica que o próprio Marcel rejeita como falsa (MARCEL, in VVAA, 1976, p. 10). O perigo é fornecer uma interpretação muito rígida e esquemática, inteiramente calcada na acentuação desses elementos paradoxais que são derivados da dualidade inevitável de perspectivas entre um pensamento abertamente ateu e outro de matriz religiosa. Uma divergência substancial, não desprezível, cujo peso específico não é, todavia, exagerado, pode recair em uma apresentação enganosa e simplista que é atribuível, em última análise, à “canônica” distinção sartriana entre um existencialismo ateu e um existencialismo cristão. Trata-se de uma distinção que é, contudo, um tanto cômoda e sedutora na forma, quanto inadequada na substância. Também porque, preguiçosamente traçando o regime de oposição, se acaba não só traindo a complexidade interna da reflexão entre os dois autores, mas também não compreendendo o verdadeiro significado. E diminuir o pensamento em relação aos aspectos positivos e a certeza de um pacífico otimismo da fé é algo que não é incomum acontecer para Marcel em comparação com Sartre.

A comparação Marcel-Sartre não pode ser resolvida em um contraste, precipitado e injusto, sem meditação e harmonia. Em vez disso, deve ser restituída a tensão que a habita, a semelhança na diferença e a diferença na semelhança. Disso resulta que partir para fazê-lo, em certo sentido, é indiferente, pois as divergências e as

¹⁴ Tradução, a partir do original italiano, de Adriane Vanzo. Revisão técnica de Claudinei Aparecido de Freitas da Silva.

convergências se apresentam tanto no lado da filosofia como do teatro. O lado filosófico, no entanto, sofre a oposição da hipótese e do contraste, enquanto que o teatro revela mais agilmente uma aproximação onde a distância parece mais acentuada, especialmente porquanto concerne o ponto forte da intersubjetividade. Por conseguinte, vale a pena partir daqui para tornarmos em investir mais livremente sob o aspecto filosófico.

Drama e intersubjetividade

O tema da intersubjetividade representa uma junção crucial no confronto entre Sartre e Marcel: é sobre este terreno que se consome muito da distância que os separa. De um lado, temos um pensamento que, em razão dos seus postulados metafísicos (o primado da consciência, a oposição radical do em-si e para-si), parece excluir toda forma de interação humana que não seja de natureza conflituosa e, de qualquer modo, alienada; do outro, um pensamento que, por meio de análises de precisos comportamentos existenciais (tais quais disponibilidade, fidelidade e amor), valoriza a possibilidade de um encontro positivo entre os sujeitos, que se desenrola na esfera participativa do “nós”.

Mesmo divergentes, as duas posições têm como base um fundo comum problemático, ou seja, podem ser medidas pela dificuldade de acesso à dimensão interpessoal, de modo a alcançar outrem para si mesmo, dada a sua irreduzível alteridade, juntamente com a irreprimível tendência do eu em pôr-se numa perspectiva de exclusão e objetivação. Se, em Sartre, tal dificuldade é atestada pelo insucesso da fenomenologia do “ser-para-os-outros”, exposta em *L'être et le néant*, em Marcel, emerge primariamente sob o plano da representação dramática, que constitui o lugar duplo da intersubjetividade.

O que o teatro põe em cena, de fato, é a situação fundamental do ser-com-outros, as implicações estruturais do estarem num contexto relacional e plural. Nessa ótica, o drama aparece, aos olhos de Marcel, como o espaço privilegiado onde se exercita aquela “justiça superior” que consiste em dar concretamente voz ao pluralismo dos sujeitos e à conseguinte diversidade dos pontos de vista (RICŒUR; MARCEL, 1968, p. 51-69; 1998, p. 35s). Se, portanto, o teatro, como ele entende, “deve ser a conflituosa expressão das perspectivas diversas e opostas dos seus personagens de um ponto de vista que não se escolhe nem se exclui ninguém, o que isso revela é o ponto de conflito, a divisão, a incompatibilidade, hegelianamente, a ‘consciência infeliz’” (PRINI, 1977, p. 181). Isso reflete o “lado noturno” da existência, aqueles aspectos negativos e aquelas traições que constituem os “termos reais de sua pesquisa antropológica sobre o nível de meditação filosófica” (PRINI, 1977, p. 181).

Entrevistado, em 1970, por Pierre Boutang, Marcel admite que o seu teatro foi a resposta negativa aos problemas postos à sua filosofia. Da mesma forma, nos sucessivos colóquios de Cerisy-la-Salle, ele justifica a insistência sobre o valor da dramaturgia no interior do seu trabalho com o fato de que, nessa área, as coisas “não se resolvem” (BOUTANG; MARCEL, 1977, p. 94; MARCEL, in VVAA, 1976, p. 247). Os dramas marcelianos permanecem, tipicamente, sem epílogo, deixando os personagens amargamente suspensos na incerteza de si e do destino que os espera.

O que é posto, em cena, por Marcel, é um mundo onde “a maior parte do tempo os seres, contrapostos uns aos outros, se ferem cruelmente [...] sofrem a causa de ser quem são”, incapazes de, “apesar dos dolorosos pesos de consciência, serem outros” (DUBOIS-DUMÉE, 1947, p. 284). O mesmo acordo, quando se tem um, aparece como uma simples trégua, como um “relâmpago” ou uma “fulguração” que não se sabe se durará. Em particular, nas *pièces* dos “anos obscuros”, anteriores à conversão ao catolicismo, os conflitos são extremos, “o caráter humanamente indissolúvel é colocado constantemente em evidência” (MARCEL, 1952, p. 32), onde a “maldade” já foi reprovada correspondendo, portanto, “à firme vontade de não atenuar nada, de não mascarar nada do que constitui o trágico humano” (MARCEL, 1952, p. 32).

A uma representação adocicada do real, Marcel opõe um teatro que pretende refletir ao vivo o “caráter inextrincável” das situações humanas, tornando-se, por isso mesmo, um caso exemplar da intrínseca dramaticidade e ambiguidade da existência, permanentemente em balança entre o sentido e o não sentido, entre a salvação e a perdição, entre o ser e o ter.

Este último e célebre binômio não designa, em Marcel, uma simples distinção de conceitos, mas prospecta precisamente duas modalidades existenciais diversas, duas alternativas que se entrelaçam e compõem o tecido único de nossa experiência: de um lado, a possibilidade de reconhecer o mistério ontológico no qual estamos envolvidos, abrindo-nos para ele; de outro, ceder ao domínio do ter, que é a ordem privilegiada nesse mundo “partido” (*cassé*), que é nosso; um mundo que perdeu o sentido do ser e cuja estrutura se apresenta como um convite permanente ao desespero, à negação.

A partir desse ângulo, os personagens do teatro de Marcel “se movem e sofrem nos acontecimentos conflituosos de suas vidas, sob o peso desta obsessiva, oculta e sutil tensão de sua condição humana, de seus *cœurs avides*” (PRINI, 1977, p. 185).

A tensão que anima a relação entre o ser e o ter é inextinguível e invade cada aspecto da nossa realidade; habita o eu e se transborda nos relacionamentos com os outros, sobre

os quais pende um constante perigo de ruptura, de separação, de degradação. Longe de ser um mero dado de fato, a intersubjetividade se apresenta, inversamente, como uma realidade precária, uma abertura ao outro “perpetuamente ameaçada” do movimento inverso do eu que se dobra sobre si mesmo e não considera o outro, exceto em relação a si mesmo (RICŒUR; MARCEL, 1968, p. 123; MARCEL, 1968, p. 68). O “eu” está sempre pronto para fechar-se em si mesmo conduzindo-se para o centro, afundando assim suas relações dentro do horizonte do ter, onde outrem é tratado como um objeto a ser possuído ou um obstáculo por esquivar-se.

O outro evasivo: a dialética do ter

Não diversamente do que acontece em Sartre, a intersubjetividade provém do lugar do conflito e da alienação sempre possível. A mesma dialética do processo que Marcel descreve em *Esquisse d'une phénoménologie de l'avoir* (1933) – em flagrante analogia com àquela do senhor e do servo apresentada por Hegel na *Fenomenologia do espírito* – o demonstra, revelando a instabilidade e inevitável frustração das relações postas sob o signo do ter.

De outrem, enquanto tal, não posso totalmente dispor; ele escapa ao meu alcance, dando vida a uma ansiosa perseguição de posse, onde o possuidor tende, inexoravelmente, a transformar-se em possuído e vice-versa; uma inversão de papéis que assume a forma antinômica de uma luta incansável pelo poder (do eu sobre o outro, do outro sobre mim). Marcel fala de uma “fatal reciprocidade” que ameaça “transformar, em cada momento, a nossa vida em uma espécie de servidão incompreensível e intolerável” (MARCEL, 1935, p. 238).

Percebe-se, aqui, uma clara antecipação desse estado de perigo que constitui, para Sartre, a “estrutura permanente de meu ser-para-os-outros” (SARTRE, 1943, p. 326). A aparição do outro no meu mundo coincide, em *L'être et le néant*, com a dramática descoberta de poder ser visto por ele, ou seja, de tornar-se, para ele, um ser-objeto, de ser reduzido a uma coisa entre coisas. O mesmo vale inversamente. A experiência primordial do olhar ativa entre os indivíduos um jogo de recíproca negação que envolve o ser mesmo.

Hegel tem o mérito de ter acolhido esta negação constituída no relacionamento intersubjetivo, expressa na análise da dialética do senhor/servo, que Sartre faz sua, assim como Marcel, aplicando-a à fenomenologia do olhar. Eis então que, quando sou visto pelo outro, “eu não sou mais senhor de minha situação”; sob o seu olhar sinto que me torno

“servo”, “instrumento de possibilidades” que não são minhas; e assim por diante, numa série de correspondências e referências que conduzem à mesma malograda constatação.

Jogo inquietante de ser-visto e ser-assistido, estamos sempre “em um estado de instabilidade em relação aos outros”, admite Sartre (1943, p. 479); não podemos jamais “nos colocarmos concretamente sob um plano de igualdade” (Ibidem). O outro é, por definição, “o evasivo” (*l'insaisissable*): “me foge quando o busco e me possui quando tento fugir” (SARTRE, 1943, p. 479; MORAVIA, 2004, p. 56-70).

Trata-se de uma situação sem saída que encontra uma eficaz representação no inferno, onde padecem os condenados de *Huis clos*, eternamente abandonados e submetidos à complexa presença de uns com os outros. Confinados numa sala ao estilo do Segundo Império, privada de espelhos e de janelas, esses procuram vaidosamente se impor e alienar-se em relação aos outros através de olhares ávidos e gananciosos, em um círculo sem saída, o que é uma paralisia da posse e do ter.

Nesse sentido, pode-se dizer que, para Sartre, o “trágico é a queda da existência sob o primado da categoria do ter”, ou seja, daquilo que Marcel define o “*esprit de l'avoir*”, um comportamento possessivo, que impede o indivíduo de reconhecer-se como “reciprocidade criativa” na sua relação com o mundo e com os outros (PRINI, 1989, p. 87). A diferença é que, em Sartre, esta queda é originária – a dialética do possuído define tais relações interpessoais – enquanto que, para Marcel, permanece uma possibilidade, uma tentação inscrita no coração do homem, que pode ser superada colocando-se sob o plano do ser.

No plano ontológico da relação com os outros, da qual fazemos a experiência no amor (ou na caridade), se cria uma unidade na qual outrem cessa de ser “eu” para se tornar “tu”, que, “em meu íntimo, é mais do que eu mesmo” (RIVA, 1990, p. 114-115). O amor rompe a tensão que se liga a si mesmo para outrem superando a polaridade sujeito-objeto; por isso, subtrai-se a dialética do possuidor e do possuído, que permanece para sempre uma possível degradação das relações (RIVA, 1990).

“*L'enfer, c'est les autres*”?

Se, em Sartre, o negativo se atesta como um componente estrutural do nosso ser intersubjetivo, isso não significa que não existem alternativas à queda infernal na luta objetivante de olhares; ou melhor, esta mesma queda não comporta uma precisa responsabilidade do sujeito, uma atitude existencial que impede o acesso a uma dimensão de autenticidade em relação a si mesmo e aos outros. Isso é o que se esforça por mostrar

Sartre no prefácio, de 1965, de *Huis clos*, onde lamenta ser mal interpretado. Erroneamente acreditava-se que com a fórmula “o inferno são os outros” (*l'enfer c'est les autres*), queria dizer que “as nossas relações com os outros são sempre venenosas, são sempre relações infernais” (SARTRE, 1992, p. 182); enquanto que, na verdade, quis dizer que “se as relações com os outros são distorcidas, viciantes, então o outro só pode ser um inferno” (Ibidem).

Difícil não ler nas palavras de Sartre uma resposta, mais ou menos direta, às críticas feitas *in primis* pelo próprio Marcel, que havia protestado contra a representação “triste e desumanizada” das relações humanas vinculadas pela *pièce*; uma representação excessiva e parcial, que pretende demonstrar o aspecto infernal da experiência humana “como um todo, como existente por si” (MARCEL, 1959, p. 197). Isso é exatamente o tipo de leitura equivocada denunciada por Sartre, que, mais tarde, no prefácio, precisa, como é sua intenção, realçar e colocar luz à importância extraordinária que o *outro* tem para cada um de nós, para o conhecimento de nós mesmos. Seja qual for o juízo que eu formulo de mim, na verdade, ele contém, internamente, o juízo também dos outros.

Assim, a fórmula “*l'enfer c'est les autres*” aplica-se apenas à existência inautêntica, ou seja, só é aplicável à “morte em vida”, onde se condena aqueles que permanecem “incrustados em uma série de hábitos e comportamentos” que nem sequer tentam mudar, consignando-se de tal modo à “preocupação eterna” dos juízos que outros continuam a fazer deles (SARTRE, 1992, p. 283).

Filosoficamente, a intenção de Sartre é de valorizar a importância da liberdade, de uma plena assunção por parte do sujeito, chamado a nutrir continuamente, por meio de novos hábitos, o sentido da própria existência; a dor da recaída “numa vida fechada, voltada para si mesma, de cima para baixo preocupada consigo, reduzida a ser contra ele mesmo, uma vida sempre na defensiva contra o outro e, portanto, totalmente abandonada ao olhar dos outros” (JEANSON, 1955, p. 33).

À luz dessa releitura do drama – que parece querer amortecer o pessimismo subjacente (o inferno dos outros não é uma necessidade, mas uma invenção humana) – se pode ver uma consonância nova e paradoxal com as posições de Marcel.

Em primeiro lugar, a caracterização sartriana de inautenticidade como “incrustamento” dos hábitos e “prisão” de infinitas preocupações nos lembra a descrição penetrante que, em *Position et approches concrètes du mystère ontologique* (1933), Marcel tinha fornecido sobre o vazio existencial que normalmente toca o homem contemporâneo: o impacto de um mundo “cheio de problemas”, dominado pela lógica do

ter, que tende cada vez mais a aparecer para si mesmo e para os outros como um mero ‘agregado de funções’” (MARCEL, 1967, p. 46). Trata-se de uma condição de extrema pobreza e anonimato que Marcel compara a “uma retirada da vida”, semelhante ao “morto-vivo” de que fala Sartre.

Em segundo lugar, a existência, sob o valor da liberdade e da responsabilidade individual, parece surgir também, para o autor de *Huis clos*, como a raiz última da incomunicabilidade individualizada, mais do que à oposição de outrem, na clausura do eu, ou seja, na “esclerose” da consciência ou da contradição interior, sobre a qual Marcel insiste muito para assinalar a atitude do sujeito à indisponibilidade (NGIMBI, 1981, p. 124s).

Essa concordância de mérito quanto ao tema da intersubjetividade encontra uma posterior e decisiva confirmação no ensaio de abertura de *Homo viator* – extraído de uma conferência de 1941, intitulada *Moi et autrui* –, onde Marcel, desmascarando a ilusão egocêntrica radicada em nossa condição, mostra a razão pela qual o sujeito pode recair numa paradoxal e violenta dependência de outrem. O mesmo ato constitutivo do eu corresponde à “pretensão de fazer-se reconhecer pelo outro” (MARCEL, 1944, p. 18), o qual “é parte integrante de mim, mas cuja posição pode variar quase indefinidamente na esfera de minha consciência” (Ibidem), configurando-se ora como “recurso” e testemunho, ora como adversário e rival.

Forte é a semelhança com a descrição sartriana da entrada de outrem no horizonte do eu. A anterioridade deste texto – bem como os trechos mencionados acima, remontam às manifestações filosóficas dos anos 30 –, em relação à publicação de *L’être et le néant*, parece confirmar o “nascimento” marceliano de alguns temas típicos de Sartre. Uma impressão que se faz ainda mais clara na sequência do texto.

Marcel equipara o eu “a alguma coisa encerrada” (*une enclave*) e “vulnerável”, que se percebe a si mesma como se estivesse envolta numa realidade estranha e ameaçadora. “Confuso em mim mesmo, eu assisto tudo o que, emanando do mundo inquietante, ora ameaçador, ora cúmplice, no qual estou imerso, cura balsamicamente ou, ao contrário, ulcera certa ferida que carrego em mim, *qui est moi*” (MARCEL, 1944, p. 19). Trata-se de uma ferida que reconduz à “experiência dilacerante de uma contradição entre tudo o que aspiro possuir, em anexar-me, ou mesmo, por mais absurdo que seja, em monopolizar a “consciência obscura desse nada, desse nada que eu sou, malgrado tudo” (MARCEL, 1944, p. 19). Donde se segue “essa necessidade desesperada de confirmação de fora, pelo

outro; esse paradoxo em virtude do qual é do outro e dele somente, que, afinal de contas, o eu mais centrado em si mesmo assume sua investidura” (MARCEL, 1944, p. 19-20).

Surpreendente é a equivalência com aquele “estudo fenomenológico de como os outros me olham e de como me exponho” (MARCEL, 1981, p. 65), no qual o próprio Marcel avista o que haveria, talvez, de mais notável em toda a obra de Sartre. Aqui, como em outros lugares, embora não explicitamente reconhecido, a mediação marceliana parece realmente inegável.

O drama da consciência

Nessa perspectiva, a descrição do eu como ferida e angústia introduz um outro significativo ponto de contato com Sartre, ou seja, a individuação da não coincidência comigo mesmo como um traço característico do meu ser consciente (MARCEL, 1946, p. 69).

Para Marcel, o indivíduo humano sofre, estruturalmente, de uma falta de coesão interior que lhe impede de alcançar uma consciência de si integral, de ser completamente transparente consigo mesmo. É a opacidade constitutiva da nossa condição, que, antes de ser opacidade da consciência, é a opacidade da própria existência, existência entendida principalmente como encarnação, como envolvimento estrutural com o corpo próprio. Trata-se de uma ligação que fornece um caráter íntimo e misterioso, na medida em que o meu corpo me pertence e não me pertence.

Na experiência corporal sinto a copresença em mim do ser e do ter: a um tempo eu *tenho* um corpo e eu *sou* um corpo. Assim, “uma parte do meu corpo pode ser objetivada, mas haverá sempre uma parte da qual o eu se reconhece e da qual não pode distanciar-se” (POMA, 2008, p. 37). O meu corpo, de fato, é um “ter absoluto”, o objeto primeiro em função do qual se define, para mim, cada forma de ter, mas do qual não posso dispor completamente, justamente porque o sou. O meu ser encarnado atesta o caráter não objetivo da existência.

O tema do corpo e o tema da existência se tornam um só em Marcel (sobre isso, notamos de passagem, antecipando novamente Sartre, que, em *L'être et le néant*, se valorizará o corpo em chave existencial, recorrendo, por alto, uma fórmula de ascendência claramente marceliana “Eu existo, o meu corpo”). A encarnação torna-se o dado essencial que marca o homem e o seu ser no mundo, individuando-me a situação fundamental: “A encarnação: dado central da metafísica [...]; situação de um ser que se apresenta unido a

um corpo. Dado não-transparente para si mesmo: oposição ao *cogito*” (MARCEL, 1935a, p. 11-12; PRINI, 1989, p. 88-89).

A existência, como o corpo, é uma realidade indubitável, mas, ao mesmo tempo, opaca, impermeável, enquanto eu sou indissolúvelmente envolvido. Isso muda o conteúdo da evidência, tradicionalmente conectada com a clareza. A filosofia tradicional, de impostura cartesiana, tem ignorado a personalidade encarnada, vendo na consciência um “círculo luminoso”, em torno do qual não haveria nada além de trevas. Ora, se trata de uma “ilusão capital”, que Marcel não hesita em descrever como um erro muito grave do qual tornou-se culpável a metafísica, porque, na realidade, “é a sombra que está ao centro”. O eu penso “não é uma fonte, mas um obstruidor” (MARCEL, 1935a, p. 13-15. 35; RIVA, 1990, p. 53-58; 62-63).

A partir dos diários de *Être et avoir*, a crítica ao *cogito* torna-se um ponto sólido da especulação marceliana, definindo-se em suas implicações morais, bem como epistemológicas, uma vez que “uma opção egológica na maneira de pensar implica necessariamente uma prospectiva ética de exclusão da alteridade e, portanto, egoísta” (RIVA, 2010, p. xlii).

Esta circularidade emerge nitidamente em uma das lições de Havard de 1961, intitulada significativamente *Le moi et l’ambigüité*, onde Marcel insiste na polêmica com o idealismo moderno (Fichte) sob a opacidade do eu, que não desaparece e torna-se consciência de si. Ao contrário, como sugere a expressão inglesa *self conscious* – contraditória de um índice pejorativo que afeta o equivalente francês –, é possível que o eu, quando é um “estorvo” de si mesmo, “faça uma barreira (*écran*) entre a consciência e os outros” (MARCEL, 1964, p. 136), tornando-se, por si mesmo, fator de opacidade em máximo grau. Em sentido estrito, o egoísta é precisamente aquele que se encontra na “incapacidade de ver o que justamente seu eu lhe oculta pelo qual o outro não conta para ele em função desse mesmo eu” (MARCEL, 1964, p. 137).

Tanto para a intersubjetividade, quanto para a consciência, a análise de Marcel encontrou uma reflexão concreta na cena vivida do teatro. Normalmente, os personagens dos dramas marcelianos afetam-se de certa ambigüidade persistente da consciência de si. Pode ser dito que “na maior parte dos protagonistas, a consciência de si, de algum modo, malogra em si mesma. Cada um está muito ocupado de si mesmo para encontrar os únicos caminhos reais de saída, que são a esperança e a caridade” (MARCEL, 1952, p. 33). Sedentos de lucidez, mas incapazes de ver claramente dentro de si mesmos, eles tendem a construir uma falsa ideia de si próprios a fim de transmitir aos outros, gerando uma

cadeia viciosa de mal-entendidos e enganos que afeta suas vidas e suas relações, levando-os a uma inevitável ruptura. Marcel define seu teatro como um “teatro da alma em exílio”, isto é, da alma “que sofre com a falta de comunhão consigo mesma e com os outros. A falsidade interior irá desempenhar um papel predominante” (MARCEL, apud TROISFONTAINES, 1953, p. 35).

Um caso exemplar é representado pela protagonista do drama *La chapelle ardente* (1925), Aline Fortier. Cegada pela dor da perda do filho Raymond, morto na guerra, ela não está em condições de discernir os verdadeiros sentimentos que a impulsionam a influenciar a vida de Mireille, namorada do filho. Acreditando querer o seu bem, mas na realidade incapaz de aceitar que o filho foi arrancado do coração da amada, a induz sutilmente a refazer sua vida com um homem que não a ama, condenando-a à infelicidade. Uma hábil manipulação que Aline exerce sem ter consciência.

Comentando o drama, definindo-o como uma “tragédia da fidelidade aparente”, Marcel (1964, p. 141) nota como isso antecipa, em vinte anos, as análises da má-fé que Sartre desenvolve em *L'être et le néant*.

Assim, pois, se o teatro de Marcel pode se definir a partir da falsidade interior, o de Sartre é, por antonomásia, o teatro da má-fé, que, traz ao palco, o drama da consciência, que é sempre ontologicamente distante de si mesma: não coincide mais consigo, é a transcendência perpétua, em constante fuga de si própria. Desse modo, sua atitude natural, “a atitude da derrota, consiste essencialmente em não aceitar esta condição refugiando-se na má-fé” (JEANSON, 1959, p. 57-58). Trata-se de uma má-fé na qual se refugiam pontualmente os protagonistas deste teatro: como Garcin, de *Huis clos*, que encobre a própria covardia por trás da fachada de heroísmo pacifista; ou como Hugo, de *Les mains sales*, que oculta o próprio sentimento de inferioridade do intelectual burguês por trás da escolha abstrata da violência política; ou ainda como Egisto, de *Les mouches*, que acaba acreditando na própria mentira que inventou para escravizar o povo de Argo.

Da mesma maneira que os personagens marcelianos, também os que povoam o universo sartriano sofrem uma ambiguidade profunda, ou seja, uma falta de transparência interior e de compreensão de si que somente lhes permite elevar-se para um nível de autenticidade e real partilha. Não por acaso, combinando a obra teatral de Sartre à de Marcel, Pierre Chazel (1950, p. 83) denominou de “tragédia da consciência”, a fim de propriamente comunicar o fracasso trágico a que estão condenados esses personagens em sua impotência de conhecer-se, *tels qu'ils sont*.

Proximidade e distância: uma questão também biográfica

Quanto aos centros de interesse e aos conceitos basilares, não se pode, portanto, negar uma permeabilidade entre o pensamento de Marcel e o de Sartre: os temas da consciência e da intersubjetividade, como os do corpo e do ter, constituem múltiplos lugares filosóficos entre os quais se insere um silencioso confronto à distância, dialético e fecundo, que permite esclarecer, em contrapartida, a posição de cada um dos dois intérpretes. Esta secreta tensão que habita os textos concerne à mesma esfera das relações pessoais, caracterizadas por uma distância e uma proximidade. Refazer, ainda que brevemente, as etapas dessa relação é uma passagem, de alguma forma, obrigatória, não somente para adequar o contexto de “acontecimento” do pensamento, mas também para avaliar o movimento subterrâneo, não redutível a este nível, numa contraposição tanto estática quanto estéril entre os partidos.

Segundo a reconstrução fornecida pelo próprio Marcel, suas relações com Sartre foram cordiais antes da guerra e ainda durante o período da publicação de *L'être et le néant*. Nesse sentido, ele admite não ter lido inicialmente toda a obra sartriana “como se lê o livro de um adversário”, lembrando de ter tido, na época, “uma longa conversaçãõ bem cordial”, onde se distraíram “como dois homens que perseguiram a pesquisa em alguns aspectos relacionados, embora orientados de forma diferente” (MARCEL in VVAA, 1976, p. 10). Um colóquio verdadeiramente se insere no contexto das chamadas “sextas-feiras à noite”, na *Rue de Tournon*, nas célebres reuniões filosóficas, na metade dos anos 30, promovidas por Marcel em sua casa, em Paris, onde participavam intelectuais renomados e jovens estudiosos de filosofia. Entre estes também Sartre, cuja presença é atestada tanto nos anos 1938-1939 (as fontes reportam, em particular, uma discussão com Aron sobre a noção de “promessa” e uma exposição sobre *La transcendance de l'ego*) e após o lançamento de *L'être et le néant* (BOUËSSÉE, 2004, p. 21-22).

Entre ambos os filósofos um diálogo foi, portanto, instaurado, como testemunha a recente publicação de uma carta inédita de Sartre para Marcel, em 1943, na *Revue de la BNF* (SARTRE, 2014, p. 62-63). Colocando-os entre os “precursores franceses do existencialismo”, Sartre reconhece, em Marcel, o mérito de tê-lo encorajado, anos antes, ao tentar uma análise do “viscoso”, assim como admite que, em uma leitura dos seus escritos, sugeriu-lhe a ideia da “situação”, de modo que fê-lo pressentir “o que era a liberdade”. Trata-se, em suma, de um documento precioso. Não somente porque contém a admissão explícita de Sartre quanto ao próprio débito filosófico para com Marcel, mas

também porque constitui o único texto em que se expressa diretamente sobre sua ligação, confirmando a cordialidade inicial: despedindo-se de seu interlocutor, Sartre manifesta um sentimento de “deferente simpatia” e “respeitosa gratidão”, na esperança de retomar novamente a discussão.

Iniciada em nome da benevolência e do respeito mútuo, a relação entre os dois autores é, contudo, logo destinada a deteriorar-se. Segundo Marcel, “infelizmente tudo tinha que se desgastar-se” após sua conferência de 1947 sobre *Les techniques d’ avilissement*, onde ele não hesita em acusar a filosofia de Sartre de aviltamento do humano e de degradação da liberdade. Deste momento em diante, a oposição entre eles “não fez mais que acentuar-se” (MARCEL in VVAA, 1976, p. 10-11). Assim, mesmo que, em 1946, Marcel escreva a Sartre defendendo-o contra as acusações estabelecidas na peça *Morts sans sépulture*, solicitando um novo encontro (MARY, 2014, p. 58-59), já, no ano seguinte, a relação parece insanável.

O que sanciona a ruptura, é, antes de tudo, a recepção marceliana de *L’être et le néant* que – traduzindo-se, em substancial, desqualifica o pensamento de Sartre – porta um enrijecimento da posição deste último, o qual rompe toda comunicação com Marcel, embora este o convide, em várias ocasiões, para um diálogo (GLENN, 1984, p. 552). Para destacar, temos a irritação de Marcel pelas confusões geradas na conferência sobre *L’existentialisme est un humanisme* (1945) e sua crescente preocupação com o compromisso político de Sartre, em que reprova o cinismo com o qual, após a libertação de Paris, tentou justificar os expurgos dos colaboracionistas de Vichy “em nome de uma concepção partidária do *engagement*” (MARCEL, 1983, p. 77) que desnatura a própria ideia de filosofia da existência.

Interrompendo cada intercâmbio pessoal, o silêncio prolongado de um é compensado pela atenção crítica de outro. Se Sartre se abstém de qualquer menção a Marcel, “senão para colocá-lo em um movimento de pensamento adverso” (VERDURE-MARY, 2014, p. 58), este último, pelo contrário, continua a acompanhar a produção do primeiro na dupla vertente de interesse, filosófica e teatral, lançando-se a formular juízos cada vez mais severos.

Crítica filosófica: uma outra fenomenologia

Ora, queremos adentrar nesta assídua frequentação polêmica, mas, antes de tudo, cabe precisar que as intervenções críticas de Marcel concentram-se essencialmente sobre as teses apresentadas em *L’être et le néant*. Embora o pensamento de Sartre evolua ao

longo do tempo, o núcleo conceitual de suas questões é elaborado no início dos anos 40, onde o discurso marceliano continuará a procurar suas manifestações mais maduras. Nisso reside a sua força, mas, talvez, também, o seu limite.

Em torno de *L'être et le néant* giram os dois ensaios principais que Marcel dedicou à análise da filosofia de Sartre. O primeiro, que desta obra é uma extensa recensão, aparece em *Homo viator* e lhe é quase contemporânea (datada de novembro de 1943). O segundo, de maior fôlego, é a conferência *L'existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre*, realizada em 1946 e publicada como um texto autônomo em 1981. Os dois ensaios se integram e complementam-se mutuamente vindo a desenvolver globalmente os temas abordados em outros escritos.

A crítica de Marcel segue fundamentalmente duas direções, uma voltada aos conteúdos veiculados e outra sobre o método analítico empregado. Como resultado tem-se uma leitura perspicaz da principal obra de Sartre, juntamente com uma compreensão cuidadosa de suas contribuições originais e incisivas indicando-nos os limites.

A primeira linha conduz à denúncia moral de uma filosofia que parece negar, em suas próprias premissas, a possibilidade de uma ética: de um lado, a formulação de uma ontologia centrada no princípio da oposição radical do ser-em-si anula, por definição, a intersubjetividade; por outro, a afirmação do caráter infundado da existência, e a consequente ênfase na liberdade de escolha, que desemboca num “anarquismo absoluto” que degrada a própria liberdade à mera caricatura de si mesmo (ALOI, 2014, p. 46-55). Em última análise, o pensamento de Sartre é apresentado como uma “filosofia do nada” que parece inexoravelmente orientada “para o abismo onde os poderes de autodestruição correm o risco, hoje, de afundar nossa espécie, de maneira desafortunada” (MARCEL, 1981, p. 84).

A desqualificação moral entrelaça a controvérsia metodológica. A questão, de fato, é o “modelo mesmo do pensamento fenomenológico” (RIVA, 2013, p. 120) sartriano, do qual Marcel aprecia o momento inicial e, por fim, a análise do desenvolvimento existencial, mas contesta os resultados e os comportamentos de fundo que são tendenciosos e míticos. Insistindo sobre o negativo da existência, Sartre acaba forçando o horizonte descritivo, tornando paradigmática a “experiência indiscutível, mas parcial” (RIVA, 2013, p. 117). Assim, “seu pensamento é como um funil que filtra todos os elementos positivos” (RIVA, 2013, p. 118) e devolve à vida uma imagem que não é fiel à experiência humana colhida na sua plenitude.

O exemplo mais imediato é o da náusea, no centro do homônimo romance de exórdio sartriano, do qual Marcel recorda a “profunda originalidade”, a gênese da experiência “autêntica”, por si, irrefutável. Sartre é preciso ao capturar a manifestação emocional das náuseas, mas exagera ao tratar esta experiência como uma típica situação existencial do homem. Originalmente ligado ao sentimento “fluente”, a sensação de incerteza e de “ausência de contornos” que emana dos objetos circundantes, causando desgosto, a náusea cresce de maneira “paradoxal”: provoca a sensação vaga de mal-estar e repugnância de uma percepção corpórea sempre mais clara que se investe o pensamento mesmo para constituir-se em verdade metafísica. Na experiência da náusea se faz a experiência do absoluto: o absoluto ou o absurdo (RIVA, 2013).

Outro exemplo deste método que distorce a experiência é dado pela análise da má-fé, à qual Sartre reservou um “dos capítulos mais notáveis e válidos” de *L’être et le néant* (MARCEL, 1944, p. 223). Marcel julga excelentes as páginas dedicadas à descrição do garçom que “joga” seu papel de homossexual com seu sentimento de culpa, mas considera “absolutamente ilícito” as conclusões tiradas por Sartre: revela, por fim, que é a presença da estruturação do nada no ideal mesmo da sinceridade que recai no âmbito da má-fé. Um grave sofisma, que exhibe uma “concepção completamente falsa e, em certo sentido, terrivelmente humilhante e ofensiva acerca daquilo que pode ser a vida e a sensibilidade humana” (MARCEL, 1981, p. 59).

Pode-se apreciar aqui o aspecto dialético do confronto: a fenomenologia sartriana da náusea e da má-fé (mas o mesmo vale para a intersubjetividade, o corpo, o amor, etc.) é, no fundo, compartilhada por Marcel, o qual – como se vê – sugeriu o tema típico do “viscoso”. No entanto, ele desaprova a utilização teórica sobre uma descrição da existência orientada ao nada, que “se insinua na antítese originária entre o ser-em-si e o ser-para-si expandindo-se continuamente. Ele se destrói para a liberdade e violência por outrem” (RIVA, 2013, p. 118).

Comentando uma parte da *Nausée*, na qual o protagonista Roquentin, frente à inexplicável e maciça presença de uma raiz de castanha, tem a desesperada revelação do absurdo, Marcel fala de “iluminação negativa” que governa a inteira especulação de Sartre: o seu pensamento se revela como desequilibrado sobre as formas de negatividade e obscuridade da existência, revelando-se como “assustadora e obscena nudez” (RIVA, 2013, p. 101). Estamos em antípodas da positividade que atravessa a meditação marceliana e que se refere ao luminoso fundamento ontológico.

Sob o fundo da controvérsia fenomenológica se eleva o protesto metafísico de Marcel, que alega uma possibilidade diversa (para o eu, para os outros, para o mundo) em comparação com o absurdo elevado, em princípio, por Sartre; uma possibilidade inscrita no coração mesmo do ser.

A invocação ontológica se traduz concretamente no chamado para uma “outra” fenomenologia daquela determinada por Sartre. Um fenômeno que, sem desviar o olhar do negativo – e como poderia, em um mundo que aparece a Marcel “rodeado pelo desespero” –, não se esquecer do positivo “em nome de uma experiência dos homens que devem enfrentar em toda sua complexidade, nos jogos incessantes de sombra e luz que se manifestam durante todo o curso da nossa existência” (MARCEL, 1964, p. 126).

Crítica dramatúrgica: ideologia e niilismo

Segundo um movimento de pensamento caracteristicamente bipolar, a crítica filosófica e a crítica teatral se unem, em Marcel, para formular uma interpretação coerente e unitária da obra de Sartre. Todavia, se sob o plano filosófico, o discurso marceliano, centrado na análise de *L'être et le néant*, se desenvolve essencialmente nos anos 40, sob à frente teatral, a frequente polêmica com Sartre encontra um crescimento contínuo.

Como se sabe, numa densa produção dramatúrgica, Marcel apresenta uma intensa atividade de leitor e crítico de teatro, colaborando desde o início dos anos 20 com algumas editoras e revistas (entre elas *Europe nouvelle* e *Les nouvelles littéraires*). Trata-se de um empenho que o leva a resenhar pontualmente as *pièces* colocadas em cena por Sartre, de cujo percurso segue com particular interesse.

A mesma insistência com a qual ele volta a remarcar a importância do próprio trabalho teatral parece se explicar, pelo menos em parte, como uma reação ao aumento do sucesso de Sartre neste campo. Marcel não oculta que a escassa fortuna que teve seu teatro, especialmente na França, foi a “grande decepção” de sua vida (BOUTANG; MARCEL, 1977, p. 44). Não que o teatro de Sartre tenha gozado sempre de um consenso unânime; porém, quer por seu intrínseco valor ou pela atração do *phénomène Sartre*, esse foi capaz de atingir o público em geral, algo que, no entanto, não obteve Marcel, cuja fama entre seus contemporâneos permaneceu fundamentalmente ligada à produção filosófica.

Se for lícito encontrar certa irritação pelos maiores reconhecimentos obtidos pelo “rival”, isso, seguramente, não pode ser atribuído apenas como um componente humoral do interesse profundo que Marcel mostra nutrir pela obra teatral de Sartre, do qual passa,

imediatamente, apreciar sua originalidade e gama explosiva. Tanto é que o inseriu em *L'heure théâtrale* (1959), volume este que reúne os seus artigos dedicados aos principais dramaturgos da época.

Ao analisar os vários comentários marcelianos, se nota como o comportamento de fundo é o mesmo dos observados nos ensaios filosóficos de *L' être et le néant*; um comportamento ambivalente, que oscila entre elogios convictos e graves reprovações. Em Sartre, Marcel reconhece um extraordinário talento, uma habilidade incomum ao pôr em cena, bem como na construção do *páthos*; isso tudo, entre outras apreciações que impedem de olhar profundamente os críticos de Marcel como se dependesse de um partido desfavorável ao outro.

Do ponto de vista explicitamente dramático, a principal reserva expressa nos confrontos de Sartre é a de cometer erros imputáveis ao teatro de tese, um gênero “contraditório e fictício”, que simplesmente ilustra as ideias do autor a fim de doutrinar o espectador. Salvo raras exceções, os seus trabalhos, de fato, “ilustram uma obra filosófica que se basta a si mesma e à qual, no plano do pensamento, não se pode dizer que isso é diversamente um complemento suscetível em modificar as interpretações” (MARCEL, 1979, p. 210).

O teatro de Sartre aparece como fortemente ideológico e, por isso, incompatível com a exigência fundamental de autonomia que segue cada criação artística digna deste nome. Segundo Marcel, o verdadeiro dramaturgo deve preocupar-se em fazer viver em cena os personagens, que são “outros” dele, ao invés de serem simples “porta-vozes” do seu pensamento. Somente assim eles podem absolver plenamente a própria função. “Não há criação dramática e autêntica sem certa alienação de si que o dramaturgo realiza em favor dos seres ao qual ele doa a vida” (MARCEL, 1935b, p. 356). A sua presença na cena deve ser uma “presença da ausência”, uma intervenção tal que não exerça nos personagens uma “ação esclerosante”, que os transforma em mera engrenagem num mecanismo controlado a partir do exterior. Portanto, se um teatro filosófico é possível, é pelo fato de “colocar as prioridades dos seres sobre as ideias” (MARCEL, 1952, p. 18).

O protesto contra o teatro de tese traduz uma instância profunda da busca marceliana, o apelo a respeito dos seres apreendidos nas suas individualidades, ou seja, nas suas qualidades de seres existentes. No fundo, é este apelo que deve responder também ao dramaturgo, chamado a se conformar com a natureza da expressão dramática, que é “existencial por excelência, porque o ser é tratado aqui como sujeito e, possivelmente, como aquele que decide por si” (MARCEL, 1964, p. 9).

Nesta perspectiva, Marcel pode afirmar que Sartre se revelou um bom autor de teatro na medida em que ele permaneceu fiel ao aspecto existencial do seu pensamento. Donde, pois, ao contrário, “cedeu a um ateísmo dogmático que propriamente não tem nenhuma relação com o pensamento existencial enquanto tal, ele mesmo se condenou a cair nos erros da *pièce* de tese” (MARCEL, 1952, p. 20). É assim porque as obras de Sartre, como *Le Diable et le bon Dieu*, são preferidas à *Le mains sales*. Nesta última *pièce*, Marcel vê uma perfeita adequação entre o pensamento reflexivo e o pensamento dramático, bem como um caráter interrogativo que falta, por exemplo, em *Huis clos*, onde o autor simplesmente encontrou “um meio engenhoso de ilustrar as afirmações dogmáticas sobre a relação do eu com o outro” (MARCEL, 1959, p. 206).

Ora, não é preciso dizer que a desqualificação dramatúrgica do sistema ideológico-ilustrativo dos textos sartrianos dedicam-se em retornar ao mesmo pensamento que por eles comportados. Os escritos teatrais de Marcel tornam-se assim uma ocasião para retomar os temas críticos elaborados em premissas filosóficas. Isso vale, antes de tudo, para os comentários dedicados a *Les mouches* e a *Huis clos*, onde se confirma a polêmica sobre a liberdade e sobre a intersubjetividade. O atrito ético se torna aí mais marcante. A tragédia de Orestes traduz um “acosmismo radical” que não é outro senão um “narcisismo do desespero e da destruição”. O suposto inferno de *Huis clos* exhibe um “princípio luciferino”, em contraste não só com a moralidade, mas “com a própria vida cultivada nas suas mais íntimas implicações” (MARCEL, 1959, p. 185; 199).

No fundo, se incita a mesma inquietude já registrada na conferência de 1946 sobre a *L’existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre*; uma inquietude que nasce do desconcerto suscitado de um pensamento cuja virulência ameaça atacar o espírito de um país ainda intoxicado pelas escórias do pós-guerra. A atenção se dirige, em particular, para as novas gerações, a uma “juventude desorientada e anarquizada” (MARCEL, 1981, p. 35; 90), que parece estar mais exposta às solicitações sartrianas.

Portanto, não surpreende o sentimento de urgência crítica que atravessa as crônicas dramáticas de Marcel, destinadas a crescer com a aproximação progressiva de Sartre com a ideologia marxista, que oferece apontamentos a serem desenvolvidos de forma polêmica contra um teatro que – pelo menos parte de *Morts sans sépulture* (1946) – adquire uma forte conotação política, bem como filosófica.

Assim, revendo o “antes” parisiense de *Nekrassov*, Marcel se sente compelido a acrescentar que – na “grave e difícil conjuntura política” enfrentada pela França e os países ocidentais, em junho de 1955 (o ano em que foi colocado a cena do drama, bem

como a conclusão do Pacto de Varsóvia) – esta peça é considerada “perigosa” e até mesmo “tóxica”, enquanto “tende a atribuir a uma histeria publicitária ou ao macarthismo imbecil, preocupações legítimas que se possa ter sobre o destino dos países livres” (MARCEL, 1959, p. 227).

Indicativo similar é a recepção do último esforço teatral de Sartre, *Les séquestrés d’Altona* (1959), drama histórico-moderno ambientado no início dos anos 40, que evoca indiretamente a repressão francesa na Argélia, de inflamada atualidade, no momento da encenação da obra. Marcel considera “muito temeroso” o final da *pièce*, que termina com um duplo suicídio. Em particular, a parábola negativa do protagonista, o “sequestrado” Franz, corre o risco de desencadear um sinistro processo de identificação nos jovens franceses de retornar ao conflito. Comenta Marcel:

O existencialismo sartriano, em suas exortações, já causou suicídios. Tenho a sensação que *Les séquestrés d’Altona* vá exatamente nesta direção. Não direi que é uma *pièce* sadia. Embora os méritos das estimativas intelectuais possam ser muito prejudiciais a partir de um ponto de vista ético e social (MARCEL, 1960, p. 64).

As palavras de Marcel, se, de um lado, retomam à sua crescente preocupação, de outro, atestam a substancial invariabilidade do juízo expresso sobre o pensamento do “rival”, que, malgrado seus desenvolvimentos, parece não conseguir superar o niilismo inicial.

Concluindo, os dramas de Sartre se apresentam, aos olhos de Marcel, como expressão recrudescente do fenômeno da secularização ou da dessacralização do teatro que contradiz a dramaturgia europeia do século dezanove (MARCEL, 1958, p. 14. 39-49) e que reflete, num nível mais profundo, aquela perda do sentido sacral do ser no qual o autor reconduz a crise do homem ocidental. Conseqüentemente, aliado a um esforço filosófico voltado em recuperar a dimensão ontológica da existência, Marcel reivindica a necessidade de um teatro que assegure a sua verdadeira missão, que porta uma função real “ressacralizante” (MARCEL, 1952, p. 42). Trata-se de um teatro que, sob este ângulo, se coloca deliberadamente nas antípodas daquele sartriano percebido como emanção direta da opção imanentista e (pseudo) humanista que caracteriza as correntes dominantes do pensamento moderno e contemporâneo.

Referências

ALOI, L. *Ontologia e dramma: Gabriel Marcel e Jean-Paul Sartre a confronto*. Milano: Albo Versorio, 2014.

BOUËSSÉE, J. *Du côté de chez Gabriel Marcel*. Paris: L'Age d'Homme, 2004.

BOUTANG, P; MARCEL, G. *Gabriel Marcel interrogé par Pierre Boutang*. Suivi de: *Positions et approches concrètes du mystère ontologique*. Paris: J. M. Place Éditeur, 1977.

HAZEL, P. "Le tragique de la connaissance dans le théâtre de Sartre et de G. Marcel", in *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, n. 30, p. 81-92, 1950.

DUBOIS-DUMÉE, J-P. "Solitude et communion dans le théâtre de Gabriel Marcel", in VVAA. *Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel*. Paris: Plon, 1947, p. 269-290.

GLENN JR, J. D. "Marcel and Sartre: the philosophy of communion and the philosophy of alienation", in VVAA. (Schilpp P. A., Hahn L. E. edd.). *The philosophy of Gabriel Marcel*. Illinois: La Salle, The Library of Living Philosophers, 1984, p. 525-552.

JEANSON, F. *Sartre par lui-même*. Paris: Seuil, 1955.

MARCEL, G. *Être et avoir*. Paris: Aubier, 1935a.

_____. "Influence du théâtre", in *La Revue des Jeunes*, n. 1, 15, p. 349-362, janvier 1935b.

_____. *Homo viator: prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*. Paris: Aubier, 1944.

_____. "Aperçus sur la liberté", in *La Nef*, XIX, p. 67-74, juin/1946.

_____. "Théâtre et philosophie: leurs rapports dans mon œuvre", in VVAA. *Le théâtre contemporain*. Paris: Arthème Fayard, n. 2, p. 17-42, out/1952. (Recherches et débats).

_____. *Théâtre et religion*. Paris: Vitte, 1958.

_____. *L'heure théâtrale: de Girandoux à Jean-Paul Sartre*. Paris: Plon, 1959.

_____. *La dignité humaine et ses assises existentielles*. Paris: Aubier, 1964.

_____. *Position et approches concrètes du mystère ontologique*. Introduction par M. De Corte. 2. ed. Louvain-Paris: Nauwelaerts, 1967.

_____. *Pour une sagesse tragique et son au-delà*. Paris: Plon, 1968.

_____. *En chemin, vers quel éveil?* Paris: Gallimard, 1971. Trad. it. di L. Alterocca, *In cammino verso quale risveglio?* Milano: Istituto Propaganda Libreria, 1979.

_____. *L'existence et la liberté humain chez Jean-Paul Sartre*. Paris: Vrin, 1981.

_____. "La philosophie de l'épuration", in *Gabriel Marcel et les injustices de ce temps*. Présence de Gabriel Marcel, Cahier 4, Paris: Aubier, 1983, p. 77-104.

MORAVIA, S. *Introduzione a Sartre*. Bari: Laterza, 2004.

NGIMBI, N. *Tragique et intersubjectivité dans la philosophie de Gabriel Marcel*. Inkisi-Bas-Zaïre: Mayidi, 1981.

POMA, I. “Canto e contro canto in Essere e Avere”. In: *Gabriel Marcel*. La soglia invisibile. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 2008, p. 19-70.

PRINI, P. “Il teatro come linguaggio di pensiero”, in *Gabriel Marcel e la metodologia dell'inverificabile*. Roma: Studium, 1977.

_____. “L'umanesimo tragico di Gabriel Marcel”, in *Annuario filosofico*, 5, 1989, p. 85-96.

RICŒUR, P; MARCEL, G. *Entretiens Paul Ricœur – Gabriel Marcel*. Paris: Aubier-Montaigne, 1968; tr. it. a cura di F. Riva, Per un'etica dell'alterità. Sei colloqui. Roma: Edizioni Lavoro, 1998.

RIVA, F. ‘Essere e avere’ di Marcel e il dibattito su esistenza ed essere nell'esistenzialismo. Torino: Paravia, 1990.

_____. “Una possibilità per l'altro. Lévinas, Ricœur, Marcel”, in *E. Lévinas, G. Marcel, P. Ricœur, Il pensiero dell'altro*, a cura di F. Riva. Roma: Edizioni Lavoro, 2010, p. xxiii-lxxxii.

_____. “Une liberté fragile. La polémique entre Gabriel Marcel e Jean-Paul Sartre”, in *VVAA. Gabriel Marcel et la phénoménologie* (Colloque du Lyon/La Tourette), *Présence de Gabriel Marcel*, n. 21, 2012-2013, p. 87-124.

SARTRE, J- P. *L'être et le néant*. Paris: Gallimard, 1943.

_____. *Un théâtre de situations*. Paris: Gallimard, 1992.

_____. “Lettre de Jean-Paul Sartre à Gabriel Marcel”, in *Revue de la BNF*, 2014/3, n. 48, p. 62-63.

TROISFONTAINES, R. *De l'existence à l'être: la philosophie de Gabriel Marcel*. Louvain/Paris: Nauwelaerts/Vrin, 1953.

VERDURE-MARY, A. “Les rapports de Jean-Paul Sartre et de Gabriel Marcel: ‘le point de divergence, c'est le fait même de Dieu’”, in *Revue de la BNF*, 2014/3, n. 48, p. 52-61.

VVAA. Débat sur “Les séquestrés d'Altona” (entre C. Audry, G. Marcel, E. Richer, B. Poirot-Delpech), in *Controverses*. Librairie Arthème Fayard, coll. “Recherches et Débats du Centre catholique des intellectuelles français”, Cahier, n. 32, sept/1960, p. 42-66.

VVAA. *Entretiens autour de Gabriel Marcel*. Neuchâtel: La Baconnière, 1976.

A filosofia de Gabriel Marcel como (um) drama

Ou: a condição do homem contemporâneo como um drama

Paulo Alexandre Marcelino Malafaia

Entendo que Gabriel Marcel toma consciência progressiva da situação dramática do homem contemporâneo. Perseguindo esta “linha investigativa”, pretendo apresentar algumas passagens em que o autor discute a condição humana (contemporânea). Primeiramente, explorarei alguns aspectos da própria escrita filosófica de Marcel como “drama”, alargando a tradicional identificação entre teatro e drama na obra do autor para concluir que a filosofia mesma, que o modo mesmo como Marcel faz filosofia, é “dramático”. Tal prisma pretende oferecer uma visão mais “compreensiva” de seu pensamento no sentido de que, sob esta perspectiva, é possível amplificar alguns aspectos de seu desenvolvimento filosófico que, de maneira geral, não são explorados desde esse viés. Essa ampliação permitirá também a compreensão habitual da relação entre os textos filosóficos e os textos teatrais do autor. Contudo, para que este objetivo do texto fique claro, será preciso, de saída, indicar o que esta exploração da “filosofia dramática” de Marcel não significará.

De início, é preciso esclarecer que não se trata de relacionar a filosofia e o teatro de Marcel. É mister registrar que esta relação já foi explorada por diversos autores e pelo próprio filósofo-dramaturgo em diversas ocasiões. Numa palavra: o leitor que se interessar por tal tema tem vastos e contundentes estudos a respeito. Também não se trata de reforçar uma identificação bastante comum via esses intérpretes entre “teatro” e “drama”. Identificação essa que, a meu ver, é fruto de uma ambiguidade endossada por afirmações do próprio Marcel.

Trata-se, pois, de entender o drama como uma espécie de “categoria” que transborda o teatro do autor chegando à sua obra filosófica. Isto pode ser entrevisto abordando alguns aspectos da relação entre o teatro e a filosofia em Marcel. O primeiro comunica realidades ainda tateantes que o filósofo não pode se atrever a afirmar. Já a filosofia toma por bases um nível de “segurança” um pouco maior, isto é, as afirmações

ali apresentadas ultrapassam certo estágio inicial do teatro e se encontram um pouco mais “consolidadas”, para dizer de alguma forma. O drama, ademais, sugere outras ligações e linguagens não necessariamente emergidas do teatro. Já os romances e, de modo mais geral, a “criação artística” podem evocar aspectos dramáticos. À noção de drama se acrescenta, pois, ideias que não se vinculam necessariamente ao teatro. A filosofia de Marcel é, em larga medida, uma tentativa de perscrutar as tensões próprias do homem contemporâneo mediante a situação concreta e a inquietude que lhe são próprias. Tensão e inquietude são temas que, tradicionalmente, parecem mais familiares se forem explorados sob o prisma da criação dramática, do que pelos tratados filosóficos. Afora isso, as criações dramáticas parecem se interligar intimamente às situações concretas que o autor visa a expor, discutir, apresentar ou projetar luz. É, justamente, esse o tema central da obra de Marcel, a saber: a situação concreta do homem contemporâneo que me parece ser o principal veio de sua “filosofia dramática”.

Breve apreciação da filosofia de Marcel como drama

Logo no início de sua carreira filosófica, Marcel percebe que lutar contra o idealismo usando das mesmas armas que este, poderia produzir uma espécie de contradição performática. Ora, se a ideia é situar, de maneira exitosa, o horizonte filosófico à concretude, não deve erguer-se contra o idealismo uma arquitetura conceitual de cunho semelhante ao daquela doutrina filosófica. O êxito deve vir por meio da compreensão das experiências ontológicas próprias que caracterizam aquilo que marca a individualidade. Não se trata da experiência empírica como abstração gnosiológica, epistemológica que caracteriza inúmeros sistemas filosóficos, sobretudo desde a Modernidade, mas se trata de indicar aquilo que é próprio à minha constituição pessoal como ser existente. Tudo isto sela, de modo significativo, a mudança da primeira para a segunda parte do *Diário metafísico* de forma que marcará, ainda, o estilo mesmo de redação da obra de Marcel como um todo. O autor percebe que será no terreno da exploração fenomenológica das dimensões existenciais que se deve fazer filosofia. E se a sua pode ser assinalada pelo epíteto de “existencial”, é, nesta direção, que tal etiqueta deve ser concebida (e, de modo algum, associada ao “existencialismo”) (MARCEL, 1927, p. 9-10).

Parece que Marcel toma consciência, quase progressiva, do caráter dramático tanto da própria existência humana como da impossibilidade de fugir desse aspecto essencial da reflexão. O itinerário do autor parecer ser o de uma transposição de alguns elementos

de seus escritos teatrais para o terreno da reflexão filosófica. De fato, Marcel se atém, primeiramente, a peças de teatro, e, posteriormente, a textos de filosofia. Isto parece significar que, em primeiro lugar, Marcel coloca, em cena, personagens que vivem dramaticamente sua existência e que, em segundo, o autor erige (ou consegue erigir) um esforço para refletir sobre a “existencialidade” dramática que constitui a condição humana.

Algumas dessas temáticas são retomadas, em 1968, quando Paul Ricœur reencontra seu antigo professor na mesma residência em que se reuniam cerca de trinta anos atrás para uma série de seis entrevistas filosóficas. Logo na abertura dos diálogos, Ricœur se propõe a provocar uma espécie de “olhar crítico” que poderia levar a filosofia de Marcel à paisagens e possibilidades inovadoras que a nova situação filosófica poderia suscitar (MARCEL, 1968, p. 9-10). É sob esta perspectiva que, por exemplo, Ricœur apresenta, como primeira temática, a discrepância entre as duas primeiras partes do *Diário*, bem como a luta travada contra certas “postulações idealistas rumo a análises mais concretas” (MARCEL, 1968, p. 12s; 16s). No início da terceira entrevista da série, Ricœur localiza a carga dramática da filosofia de Marcel entendendo que esta se processa, propriamente, na análise das experiências ontológicas e, por isso, vê uma espécie de continuidade entre a reflexão filosófica e o teatro de seu antigo mestre. Citando *Ser e ter*, essa carga dramática é enfatizada mediante a capacidade humana de se unir ao desespero e à morte; indicando que, ali, Marcel vê a metafísica como uma espécie de “exorcismo do desespero”. Diante dessa provocação, Marcel expõe que a relação entre sua filosofia e seu teatro é, de fato, “a mais estreita, a mais íntima possível” (MARCEL, 1968, p. 52). Assim, seu pensamento pode ser resumido com a ideia de que sua “filosofia é existencial na medida em que ela é, ao mesmo tempo, teatro, ou seja, criação dramática” (MARCEL, 1968, p. 52-53).

Justamente é a esta altura da exposição que encontramos uma vistosa metáfora de Marcel comparando sua obra filosófica, teatral e musical à Grécia. A parte continental é a filosofia. Ali se pode encontrar um terreno mais espaçoso e contínuo. A parte insular é o teatro. Os pequenos blocos sólidos sugerem que há alguns pontos de reflexão “mais isolados” um dos outros e também mais isolados ou mais próximos do continente. A música figura, enigmáticamente, como o oceano: ela liga continente e ilhas através de uma profundidade cujas dificuldades de análise são ainda maiores do que a dos dois âmbitos anteriores. Mais ainda: Marcel frisa que a travessia para se compreender como seu teatro e sua filosofia está necessariamente presente. Tal analogia sugere uma

continuidade fluida – pelas águas – das travessias que partem das ilhas sem deixar, mesmo na insegurança, de traçar um percurso terrestre no plano da filosofia que implica outra ordem de continuidade: a das ideias. É certo, contudo, que se deve deixar a costa – da ilha ou do continente – para se passar de um ponto a outro. Trata-se, pois, de empreender um percurso, um itinerário. Essa ideia de caminho (*homo viator*), tão cara à Marcel, está diretamente ligada ao caráter existencial e dramático de sua obra (MARCEL, 1968, p. 54-55).

Ora, tanto a “criação dramática” como sua “filosofia existencial” põem, em cena, os personagens que atuam dramaticamente em suas vidas. O próprio Marcel se questiona e, lança a pergunta a Ricœur, sobre a possibilidade de relação entre seu teatro e a comunicação indireta de Kierkegaard (MARCEL, 1968, p. 58); e muito embora o discípulo, infelizmente, não tenha destinado resposta à questão, antes disso, já tinha interpretado o teatro de Marcel como uma linguagem que se anteciparia àquilo que o filósofo ainda não pode dizer (MARCEL, 1968, p. 57).

Se, por um lado, a filosofia é autônoma em relação ao teatro na medida em que a primeira é “ato de reflexão” (“reflexão segunda”, no vocabulário de Marcel) que se exerce sobre dados existenciais sendo isto o que caracteriza o domínio filosófico propriamente dito; por outro, não se pode prescindir que a própria filosofia se vê envolvida na necessidade de se expressar a dramaticidade da existência humana. A intersubjetividade passa a ser apontada como parte imprescindível do enredo, da sinopse que a existência deve levar em conta.

Ora, a que essa dramaticidade aponta? Eis a pergunta que passa a nortear as páginas que se seguem através de algumas passagens que representam de modo mais significativo, a meu ver, dois momentos distintos do pensamento de Marcel com relação à compreensão da situação dramática do ser humano na contemporaneidade.

O mundo partido e Posições e aproximações concretas do mistério ontológico

É mister ter presente que a peça *O mundo partido* e a conferência *Posições e aproximações concretas do mistério ontológico* foram publicadas, pela primeira vez, em um único volume. Se, por um lado, isto não é pouca coisa para reforçar a ideia já sublinhada da continuidade entre teatro e filosofia na obra de Marcel, por outro, ousa afirmar ainda mais: estas duas obras formam uma espécie de unidade temática. O *Prefácio* de Marcel alicerça esta interpretação. Ali, o dramaturgo-filósofo afirma que não há desnível entre os dois textos e que, bem antes, eles estão meio que em pé de igualdade.

Dísparos, na aparência, mas estreitamente conjugados porque, na realidade, nascem na mesma época e são desenvolvidos paralelamente sob o preçõ de uma dolorosa distinçãõ do espírito que se esforça para elaborá-los. Não é possível, pois, interpretar *O mundo partido* (MP) como ilustraçãõ de uma tese que seria, em seguida, exposta em sua nudez abstrata; e, menos ainda, ver em *Posições e aproximações concretas ao mistério ontolõgico* (PACMO) um esforço para elucidar uma certa situaçãõ fundamental que, no drama, é apresentada em sua complexidade bruta e, em última análise, inextrincável. O *Prefácio* termina afirmando que o drama conduz os personagens a um ponto em que eles aparecem a si mesmos como que engajados em uma realidade que lhes transcende infinitamente. Assim, as duas últimas cenas de MP constituem um tipo de aproximaçãõ concreta em relaçãõ à meditaçãõ que se segue. Entram em jogo, pois, a exploraçãõ da “existencialidade” (aproximaçãõ concreta) e a constataçãõ de que há, para isso, uma dificuldade intrínseca à própria constituiçãõ do mundo, da realidade atual como temas principais. Começamos pela peça teatral.

Logo, no começo da peça, encontramos uma reflexãõ da protagonista que aponta certo desencaixe de sua relaçãõ existencial com o mundo, com o real, com a dinâmica com que o real se lhe apresenta. O mundo lhe parece partido, roto, escangalhado. Seu defeito, todavia, não é de imediata percepçãõ. Parece, antes, que o mundo está funcionando em sua normalidade, mas é necessário como uma certa aproximaçãõ para que se perceba um estranhamento que nos permita identificá-lo como “deixando(-nos) a desejar”, justamente, neste “seu funcionamento”:

Christiane (profundamente) _ Denise, não tens algumas vezes a impressãõ de que vivemos... se a isto se pode chamar viver... em um mundo quebrado? Sim, quebrado, como um relõgio quebrado. A corda não funciona mais. Em aparênciã, nada mudou. Tudo está em seu lugar. Mas se se aproxima do relõgio ao ouvido... não se ouve nada. Tu compreendes, o mundo, isso a que chamamos mundo, o mundo dos homens, devia ter um coraçãõ em outro tempo. Mas se diria que esse coraçãõ deixou de bater. Laurent prepara regulamentos; papai é filiado ao Conservatõrio e mantém com poucos recursos uma senhorita; Henri se prepara para dar a volta ao mundo [...].

Antonov ensaia seu poema sinfõnico... Cada um seu canto, em seu pequeno negõcio, seus pequenos interesses. Encontramo-nos, entrechocamo-nos, faz um barulho metálico.

Denise _ Como poderia ser de outro modo?

Christiane (*seguindo seu pensamento*) _ Mas não há mais centro, tampouco vida, em nenhuma parte.

Denise _ E tu em tudo isso?

Christiane _ Eu... coloco-me a escutar.

Denise _ No vazio?

Christiane _ Tu o disseste: no vazio.

Denise _ E o resto do tempo?

Christiane _ Eu acho que... vivo. Sou o que se chama uma mulher ocupada (MARCEL, 1933, p. 44s).

À reflexão da personagem de que falta algo ao mundo, ao real, se segue uma descrição de que há certa “aura de normalidade” daqueles que a cerca. Todos estão *fazendo* algo – seus projetos, suas tarefas. O coração, experimentado nostalgicamente como próprio de outro tempo (a comparação com o relógio é, pois, muito significativa...), deixou de bater, mas o mundo continua a “funcionar”. A ideia de “centro” e “vida” parecem se acrescentar a de “coração” como que tentando explicar por outras metáforas aquilo que a personagem sente falta... Falta algo, mas as pessoas continuam “funcionando normalmente”, cada um em suas atividades, no cumprimento de suas funções. Essa dupla constatação da personagem – a falta de um coração que devia ter lugar noutra tempo e o fato de que as pessoas continuam normalmente em seus afazeres – não gera (pelo menos, nesse momento) outra reação que não incômodo. Ela escuta essa situação no vazio, como que esperando uma “solução” que não advenha de si e que não precise de sua intervenção ou engajamento. Talvez a razão para isso é que a personagem também está inserida na mesma situação daqueles que a cerca: ela também está imersa em seus afazeres, ela é uma “mulher ocupada”. Em sua ocupação, ela, mecanicamente, trabalha, age – funciona, como os demais – mas não se envolve através da atividade reflexiva para ultrapassar essa condição que constata.

Christiane é um “tipo”, um paradigma (no sentido originalmente grego do termo) da situação humana na contemporaneidade. Como indicado, logo no início de PACMO, tal situação é marcada pela perda do sentido ontológico. Esta perda não significa que o ser humano contemporâneo não tenha mais nenhum sentido ontológico, mas que, se o tem, é como uma realidade latente, que só pode vir à tona por uma obscura erupção – tal como a reflexão de Christiane parece indicar. Ademais, a personagem busca se abrir, “progressivamente”, para este sentido ontológico e a referência de Marcel, em seu prefácio, de que as duas cenas finais acenam uma aproximação concreta ao mistério ontológico reflete bem essa dinâmica possível. Em suma: essa perda enuncia a condição humana atual, mas isso não significa fechamento ou impossibilidade de ultrapassar aquilo que, histórica e culturalmente, parece estar dado de modo mais imediato. Pois bem. Essa perda do sentido ontológico se caracteriza (e talvez tenha como causa...) pela exorbitação da ideia de função.

Hodiernamente, o indivíduo tende a aparecer, ante a si mesmo e ante aos demais, como um feixe de funções. A ideia de feixe, aqui, é bastante significativa porque, além dos ecos humanos que ela sugere, enfatiza a concepção não-subtancializada de uma base (o sujeito) à qual se acrescentam funções. Não há indivíduos que “já são” e dos quais funções são acrescentadas – como os acidentes em relação à *ousia* aristotélica. É marca constitutiva da condição humana, na modernidade mesma, o desfazimento do “sujeito” em uma amálgama de funções, que respalda uma axiologia contraditória para distinguir alguma superioridade entre os distintos tipos de funcionalidades que compõem aquele feixe¹⁵.

Exorbitação. Isto é, sair (*ex*) da órbita. Vagar sem um centro ao redor do qual os demais astros são atraídos por uma força que os congrega. Novamente, o coração, a vida, o centro reclamado por Christiane. As funções são cumpridas dentro da normalidade esperada e estabelecida como que num acordo tácito. O coração, no entanto, está reduzido ao tic-tac mecânico de um relógio quebrado, cujos batimentos sequer percebemos, cujo centro sequer parece existir, cuja exorbitação parece reduzir a todos às suas funções e a esquecer (mos) das “pessoalidades”.

Dois são os planos das funções: as vitais, que são as mais importantes; e as sociais. Intermediariamente, há as funções psicológicas. Contudo, não raras vezes elas são entendidas, ora como partes das funções vitais, ora como partes das funções sociais. Além disso, esse tipo de função poderia permitir certa abertura para se fugir do materialismo ou de um “sociologismo”, de cunho comtiano? A tendência, no entanto, continua a ser a redução da condição humana àquilo que é tangível ou calculável, de modo que mesmo esta “função psicológica” seria reinserida no interior de alguma das duas funções anteriormente supracitadas.

Neste contexto, tudo parece estar submetido ao cumprimento das funções. Deve-se, por exemplo, empregar tempo ao sexo, ao lazer, ao ócio, etc. “para que” o pistão, bem engrenado, possa cumprir, da forma mais eficiente, a função que lhe é própria, como se houvesse um livro de contabilidade para anotar e regulamentar que todas essas coisas tenham lugar e, deste modo, manter o bom funcionamento do feixe. Mesmo a ideia de “verificações periódicas” tem em vista esta teleologia das funções. As funções orgânicas, corporais são checadas para saber se se dispõe de um aparelho ou instrumento que está

¹⁵ Marcel aponta que há razões históricas que parecem levar a esta axiologia contraditória, mas isso não é explorado.

funcionando normalmente, como quem leva um objeto a uma oficina de manutenção. Hoje repetimos, com frequência, algo que já virou um jargão médico, *check-up*, que parece significar, precisamente, algo como: checar, verificar se está tudo funcionando normalmente...

O controle de natalidade (*birth-control*) e a morte seguem essa mesma lógica da funcionalidade, segundo o autor. São os marcos do início e do fim das funções vitais. Tal como o livro contábil que deve registrar e computar o emprego do tempo para o sexo, laser, e etc.; controla-se a natalidade para se equacionar as vidas ou as funções tendo em vista os lugares que se pode ocupar na vida adulta... a morte, por sua vez, é uma queda na inutilidade, no desuso, no puro desperdício. Como uma espécie de meio termo, o aposentado aparece afogado numa tristeza por conta desta mesma ideia de funcionalidade. Aposentar-se é se retirar do cumprimento cotidiano, ordinário e, portanto, normal de suas funções. A clássica imagem dos aposentados na praça reforça certa concepção risível, ridícula e sinistra dos aposentados, que tendem a se confundir com a de “aposentados, retirados da vida”. Infelizmente, não é raro escutarmos associações entre “aposentados” e “inúteis”, como se cessar as atividades laborais regulares fizesse com que as pessoas pudessem ser qualificadas de tal forma. Aliás, de modo geral, qualificar pessoas a essa maneira, independentemente de sua condição laboral, revela uma mentalidade onde a funcionalidade parece ocupar um plano principal: se pessoas são inúteis como o são um objeto qualquer é porque elas não cumprem a função que delas se espera. Doloroso silogismo. Inútil é o que não realiza função; aposentado é o que não realiza função, logo...

Para além do *ergo*, segundo esta mentalidade, pessoas são realidades que podem ser “objetificadas”, isto é, são qualificáveis tal como se pode qualificar um objeto. Ora, isto é essencial para que a modernidade tenha perdido o sentido ontológico. Uma filosofia inumana que sustenta tais possibilidades de identificação ou qualificação colabora para o desespero contemporâneo. Um mundo em que os seres humanos são (des)qualificados por conta das suas funções é um mundo vazio, oco (propenso ao niilismo... Christiane escuta no “vazio”...). Nesta mesma direção, tem-se que as noções científicas submetem tudo à esfera do “problemático” visando, pois, eliminar a ideia de “mistério”. Ora, a noção de problema se relaciona, nesse contexto, à esfera da funcionalidade. E a tentativa de eliminação da ideia do mistério faz com que tudo aquilo que rompe o curso da existência (como, além do próprio nascimento e a morte, o amor) seja reduzido à categoria psicológica e pseudocientífica do “inteiramente natural”. A existência humana não é perceptível para além daquilo que pode (e deve!) ser deduzido daquilo que ela faz ou é

capaz de produzir. Tal condição é mesmo desesperadora. É aquele feixe de funcionalidades – reduzido, em última instância, às esferas do vital e do social – que pode ser etiquetado, finalmente, de “inteiramente naturais”. Não que estas esferas o sejam, de fato, mas ainda se estivéssemos inseridos na clássica e caduca dicotomia natureza *versus* cultura, o inteiramente natural parece supor que tudo o que aí está é como é (ou como deve ser...) e, enquanto tal, pode ser deslindado pelo domínio da técnica ou da pseudociência. Essa ideia do inteiramente natural é um resquício de um racionalismo degradado que, em última instância, encontra-se amparado na lógica da causa-efeito que tudo pretende dar conta. Desta forma, a contemporaneidade esquece sua exigência ontológica. Assim, tal esquecimento parece ser perceptível historicamente como o resultado de uma sociedade técnica em que o ser, mas também a própria “humanidade” em sua ambivalência universal e individual-concreta, é deixada de lado em prol das abstrações genéricas e impessoais custodiadas pela ciência e técnica. Para o que interessa ao tema em questão, a exposição de PACMO é suficiente, até mesmo porque o texto continua explorando a ideia de “exigência de ser”: aliás, o tratamento de Marcel com relação ao vocábulo “ser” se altera após este texto¹⁶. Em suma, interessa aqui ter presente a análise do autor em torno da latência do sentido ontológico que se adormece ainda mais com a “exorbitação” da ideia de função.

Homo viator

O segundo momento escolhido colocará, em tela, dois textos em que Marcel explora o tema da morte de Deus em Nietzsche. O primeiro deles é o início do estudo *Situação perigosa dos valores éticos*, presente em *Homo viator*. Trata-se de uma valiosíssima passagem que realiza o seguinte percurso: o autor parte da concepção de fidelidade (*loyalty*) do filósofo norte-americano Josiah Royce (1855-1916). Concluindo que ela é insuficiente para o homem contemporâneo, Marcel entende que é necessário complementá-la pela ideia de “situação”. Ali, o filósofo francês afirma que a “situação” do homem contemporâneo não pode prescindir do anúncio nietzschiano da morte de Deus.

Pois bem. Marcel inicia discutindo a necessidade de se pensar os valores, sobretudo os éticos, a partir de sua condição encarnada, isto é, estando sempre “incorporados”. Ora, tal carnadura se dá sempre em uma causa. Royce, em *The Philosophy of loyalty*, indica que a causa não é um indivíduo, nem uma coleção de indivíduos, e tampouco um princípio

¹⁶ Ver: “O Ser diante do pensamento interrogativo”, capítulo de *Para uma sabedoria trágica*.

abstrato¹⁷. Ela é suprapessoal e, enquanto tal, um “certo tipo de unidade que reúne uma pluralidade de pessoas no seio de uma vida comum” (MARCEL, 1944, p. 217). Causa é, neste contexto, a motivação (e o motivo – a causa...) para promover a união comum entre aqueles indivíduos. Entre estes e a causa a que servem há uma “relação de tipo especial a que se pode chamar fidelidade (*loyalty*); não é uma renúncia mística, senão uma dedicação plenamente consciente, que supõe a livre subordinação de si a um princípio superior” (MARCEL, 1944, p. 217). Ligado – e valorado – aos demais na medida em que sou membro de uma comunidade – e da comunidade humana em última instância – devo empenhar minha vida em cumprir o dever de servir à causa das causas, isto é, a fidelidade à humanidade. E isto explica porque, para Royce, a fidelidade é o bem supremo de maneira que o conflito entre fidelidades é o pior dos males. Tem-se, aqui, a compreensão de que as causas devem procurar levar em conta o que é bom para a humanidade e, desta forma, contribuírem para que os seres humanos sejam fieis a seus semelhantes. Haveria, pois, uma “causa universal que é a da fidelidade no mundo” (MARCEL, 1944, p. 218). O sentido desta expressão parece ser o de que o bem supremo – a causa universal – deve estar ligado àquilo que procura promover o melhor ao conjunto da humanidade, significando fidelidade ao conjunto dos seres humanos que compõem, comigo, o mundo. A fidelidade, contagiosa, bem que se difunde, é um fermento de potência extraordinária – é uma espécie de “fé do homem no homem, a estreitar os vínculos que fazem possível uma comunidade universal” (MARCEL, 1944, p. 218).

Até este momento, Marcel não intervém – apenas expõe – a compreensão de Royce. Vejamos, agora, de que modo o filósofo francês se posiciona perante estes aspectos.

Primeiramente, Marcel sublinha um aspecto de Royce que se assemelha à sua própria concepção filosófica: salvar a universalidade sem se afastar do domínio da ação concreta. Isto, entretanto, não é suficiente: a posição do norte-americano não deixa de se

¹⁷ Um dos poucos estudos sistemáticos que Marcel dedicou a um tema foi, justamente, *La métaphysique de Royce* (1946). Acerca da fidelidade, encontra-se ali um capítulo (IX – *La Théorie du loyalisme*). Foram consultados para este desenvolvimento, além do texto de Marcel sobre Royce, a edição argentina da obra do filósofo norte-americano (ROYCE, 1949). Não pretendendo, por óbvio, esgotar, nesta nota, a influência de Royce sobre Marcel, mas gostaria de sublinhar, pelo menos, dois temas em que ela se faz sentir com bastante nitidez mesmo em uma rápida leitura. São eles: 1) a noção de “fidelidade criadora”: “Minha fidelidade será uma fidelidade em contínuo desenvolvimento. Sem abandonar as velhas fidelidades, acrescentarei novas. Haverá evolução em minha fidelidade” (ROYCE, 1949, p. 108); e 2) a relação metafísica entre fidelidade e mistério: “A fidelidade se expressa [...] na vida individual em uma forma profundamente misteriosa” (ROYCE, 1949, p. 249); e, ainda, a linguagem misteriosa da fidelidade “implica algo que não é só moral, mas também metafísico” (ROYCE, 1949, p. 250).

situar em um idealismo que, na contemporaneidade, não é garantidor de algo mais que uma adesão teórica (compreender a “causa universal”), mas estática (inerte). É preciso, afirma Marcel, inserir, nessa compreensão, a noção de situação. Para esse último, em nenhuma época como a nossa não só a fé do homem no homem, a fé do homem em seus semelhantes, mas a fé mesma (*mais la foi en lui-même*), encontra-se submetida às mais duras e terríveis provações, uma vez que é o homem, em sua unidade, que está em risco – o que vale tanto para o indivíduo como para a espécie humana em seu conjunto. Uma vez que a fé do homem no homem é insuficiente, é necessário intervir a noção de situação com toda a sua carga de dramaticidade. Isto porque para “situar” o homem contemporâneo não se pode prescindir do anúncio de Nietzsche de que Deus morreu. É preciso entender que aquela comunhão pleiteada por Royce deve assumir os desafios próprios da contemporaneidade, caso contrário, “corre o risco de ser sentida como aspiração sem conteúdo, como sonho inconsistente, como ficção” (MARCEL, 1944, p. 219). Ora, é possível afirmar que a situação de agonia do homem contemporâneo foi precedida e feita possível por conta da morte de Deus promulgada por Nietzsche. Como considera o próprio Marcel, é legítimo pretender fazer Deus ressuscitar das cinzas do homem, mas não se pode prescindir que é, desde essas cinzas, que tal ressurreição deve acontecer: “se é possível dizer que a morte de Deus em sentido nietzschiano precedeu e fez possível a agonia do homem a que estamos assistindo – segue sendo legítimo, em certo sentido, afirmar que é das cinzas do homem que Deus pode e deve ressuscitar” (MARCEL, 1944, p. 219).

Fazendo um pouco mais de justiça a Royce, convém indicar que o autor não ignora o anúncio nietzschiano de que Deus morreu. Mais que isso, o filósofo norte-americano assume que o além-do-homem de Nietzsche sustenta sua doutrina da fidelidade na medida em que, diante do desamparo provocado pela morte de Deus – “Tudo isto parece abandonar o homem a seus próprios recursos” (ROYCE, 1949, p. 267) – é, justamente, o além-do-homem a solução para esta condição. O filósofo alemão pretende, segundo Royce, erguer o culto do futuro ser ideal através do além-do-homem. Ademais, “se a doutrina do ‘eterno retorno’, como Nietzsche a definiu, é verdadeira, o *Übermensch* pertence não só ao futuro ideal, senão que já existiu já inumeráveis vezes” (ROYCE, 1949, p. 267). Numa palavra: interpretando a citação como possibilidade teórica de que o além-do-homem esteja realmente em conformidade com sua doutrina, Royce parece considerar que o *Übermensch* nietzschiano comporta uma espécie de ambiguidade, isto é, ao mesmo tempo, em que ela seria uma “aposta” no futuro da humanidade o além-do-

homem se referiria ao passado da humanidade (“ele já existiu inúmeras vezes”); ou, antes bem, sua conjugação com a doutrina do eterno retorno é mesmo uma descrição da condição (metafísica?) que constitui a situação do homem diante do real. Diante disso, parece que Royce está dizendo: o próprio Nietzsche está a colocar, via o além-do-homem, sua fé no homem, tal como minha doutrina da fidelidade – “Se nossa filosofia da fidelidade é exata, Nietzsche não se equivocava ao recorrer ao além-do-homem. Na realidade, levamos sempre em nós o além-do-homem. A vida não tem sentido sem ele” (ROYCE, 1949, p. 267). Isto é, levamos sempre em nós o além-do-homem na medida em que colocamos nossa fé na humanidade e aderimos a causas que, em última instância, também são apostas na humanidade. Se, por um lado, nem todos dão sua livre adesão a uma fidelidade que supõe uma causa sobre-humana e eterna, Royce entende, por outro, que a simples tentativa de ser coerente a um “propósito” ou, como ele o chama, a uma “causa”, já é uma espécie de aposta que supõe uma crença, ainda que latente, em uma realidade deste tipo: “a fidelidade, se é sincera, implica ao menos uma crença latente na realidade sobre-humana da causa e significa ao menos uma devoção consciente à causa única e eterna” (ROYCE, 1949, p. 270). Retenhamos esta última citação e passemos ao confronto das críticas a Royce feitas por Marcel com este desenvolvimento realizado a partir do texto do próprio filósofo norte-americano.

Diante do que acaba de ser exposto, a crítica de Marcel ainda se sustenta? A meu ver, parcialmente. Explico.

Marcel critica Royce por dois motivos: 1) por não levar em conta a situação do homem contemporâneo que não pode prescindir do anúncio nietzschiano que Deus morreu; e 2) uma fé na humanidade pura e simples nunca teve força persuasiva por não ter conteúdo. Esta fé na humanidade teria menos força persuasiva ainda agora, momento em que a própria humanidade se encontra em xeque. Sobre este segundo ponto, a concepção de Royce seria partícipe de um idealismo (quase, que formal, filiado a certo kantismo, por que não?) e não permitiria ao homem contemporâneo uma adesão. Ora, parece que, diante do exposto, a primeira crítica de Marcel precisaria ser revisada: Royce assume que Deus morreu, mas interpreta que isto não seria um problema para sua concepção de fidelidade. Contudo, a segunda parte da crítica de Marcel não é descartável. Desdobrando-a em perguntas, teríamos: em que pode se basear uma “fidelidade à humanidade”? Como resgatar essa fé na humanidade a partir da situação em que nos encontramos na contemporaneidade? Em que medida se pode falar de um “mais além” da realidade humana e como que associar fidelidade à postura religiosa, como uma

espécie de religiosidade laica e não confessional? Apenas em uma espécie de princípio formal? Onde estaria ancorado, fundamentado, tal princípio?¹⁸ Se Deus morreu, como Nietzsche decreta, tal fundamento não pode ser uma Divindade morta. Que princípio sobre-humano é esse que poderia dar conta de uma fidelidade à humanidade, a partir da ideia de comunhão?

O homem problemático

O outro texto escolhido em que Marcel aborda a morte de Deus é *O homem problemático* (HP). Aqui, no entanto, apresentarei uma espécie de visão de conjunto da publicação. É importante salientar, no entanto, que esta apresentação terá de se limitar àquilo que é imprescindível para o tema em tela, razão pela qual muitos aspectos e percursos indicados pelo autor terão de ser deixados de lado.

Para uma apreciação sobre o conjunto da obra e para uni-la às considerações dramáticas antes apresentadas, iniciarei com algumas indicações oriundas da interpretação do comentador Giacomo Paris, para quem a originalidade do filósofo francês resulta na criação de um procedimento filosófico revolucionário: o teatro metafísico. Tal procedimento leva à formulação de um regime filosófico não mais ancorado no velho estilo expositivo do tratado, filho da lógica, e que torna a filosofia por si mesma “teatral”. Pode-se deduzir, então, que ao se falar de “regime” não se quer indicar, aqui, o sentido disciplinar e regimental que, não raro, se atribui à filosofia, que nasce da necessidade de uma rigidez sistemática tal como as exposições oriundas da lógica e de suas deduções, mas, pelo contrário, “regime” quer significar o caráter de atividade experimental e experiencial, tal como um “modo de conduzir a vida”. Reforçando essa índole por outro viés, Paris afirma que, com Marcel, “*A filosofia se torna (...) teatral, e teatral no sentido mais experimental do termo*” (PARIS, 2009, s/p). “O filósofo é um artista ético” já que “é produtor dos modos de existência ou de estilos de vida” (PARIS, 2009, s/p). E, mais ainda, que “Gabriel Marcel é um *filósofo postural*, um estudioso das posturas éticas, [estudioso] dos estilos existenciais” (PARIS, 2009, s/p). *O homem problemático* é, neste sentido, um texto exemplar. Juntamente com *Um homem de Deus* e *O mundo partido*, este texto filosófico seria uma espécie de “treinamento

¹⁸ A falta de um fundamento sólido para este aspecto torna-se ainda mais problemática (ou evidente) se lermos que, segundo o autor, são *exemplos especiais de fidelidade à fidelidade* (causa universal) uma espécie de senso do dever transmitido ao “homem civilizado” (ROYCE, 1949, p. 112).

iniciático-preparatório”. Neles, o que se apresenta são “homens e mulheres, vidas, posturas, posições a favor ou contra a existência. Primado das existências sobre as essências, dos estilos de vida sobre a moral. Conflitos, feridas profundas, dramas sem solução” (PARIS, 2009, s/p).

Na primeira parte de HP há um drama sem solução perceptível pela introdução de um personagem: “o homem da barraca”. A presença deste personagem será, aqui, uma espécie de chave de leitura para compreender que HP foge daquele caráter de tratado por não pretender oferecer um conjunto de sólidas regras morais norteadoras das ações humanas, mas sim – repetindo – uma análise dos conflitos, das feridas profundas e de possíveis dramas insolúveis que acompanham o homem contemporâneo. Parece ser este o sentido que leva Paris a afirmar, categoricamente, a respeito da obra: “Nenhuma resposta, muitas possibilidades” (PARIS, 2009, s/p).

Ademais, o teatro filosófico de Marcel também pode ser entendido com a ideia de que a própria exposição filosófica de HP é um romance. Ali, Marcel realiza uma verdadeira apresentação de posturas éticas que visam a indicar possíveis modos de existência com algo que, na contemporaneidade, é marca constitutiva do ser humano: a inquietude. O ponto essencial parece ser que a existência não pode ser compreendida sem sua carga dramática e que o filósofo que pretende se debruçar sobre a existência não pode se posicionar em um reino gélido de ideias e, desde então, emitir juízos e pareceres a serem deduzidos logicamente e que sirvam para que os demais e ele próprio numa “rede de existências” que o perpassa e que o atravessa. A filosofia, compreendida em sua carga dramática, pode (deve?) se travestir de uma linguagem que seja ela mesma dramática, muito embora não seja teatro ou romance, pois é “ato de reflexão”, “reflexão segunda”. A filosofia lida com o drama da existência ou, para utilizar de palavras que se inspiram no desenvolvimento do próprio Marcel (1969, p. 40), em *Para uma sabedoria trágica*, a filosofia se debruça, existencialmente, sobre as realidades misteriosas que conferem à vida humana sua concretude. Justamente, nesse contexto, encontramos uma reflexão de Marcel que parece confundir fronteiras, tradicionalmente, bem demarcadas, como a diferença entre filosofia e não-filosofia, ou mesmo a de linguagens artísticas (nomeadamente: a literatura, o teatro, o filme e o romance) e filosofia. Ele ousa afirmar que a separação entre os questionamentos próprios de filósofos e não-filósofos nunca foi nítido ao longo da história. Ora, isso parece apontar, no século XX, a uma espécie de entrelaçamento ainda maior da filosofia e aquelas linguagens artísticas mencionadas. Várias destas linguagens artísticas estão permeadas de pensamentos filosóficos. O que é

pungente no que diz respeito às fronteiras entre os romances e as peças de Sartre e sua obra filosófica, também se pode afirmar da própria produção artística e filosófica:

Seria, evidentemente, falso imaginar que, entre o filósofo e o não-filósofo, existe algo que se assemelhe a um tabique de separação. Esta separação, que mesmo em outras épocas não existiu, existiria hoje tanto menos quanto a própria literatura – a que toda gente lê ou se supõe ler – está a tal ponto penetrada por pensamentos filosóficos, que se tornou de fato impossível estabelecer uma e outra qualquer demarcação. E isto não é só verdadeiro para o ensaio ou o romance, mas também para o teatro e o filme. Um exemplo como o de Sartre é, a este respeito, totalmente significativo. Não é possível traçar verdadeiras fronteiras entre os romances ou as peças de Sartre e sua obra filosófica. Afirmarei exatamente o mesmo pelo que me diz respeito (MARCEL, 1969, p. 39).

Além disso, quando a segunda parte de HP apresenta a relação dos filósofos com a inquietude está precisamente apresentando como alguns outros personagens apresentaram soluções, ou melhor, lidaram “eticamente” com o mesmo problema que o protagonista do drama (o homem contemporâneo, o homem da barraca, o homem problemático) precisa lidar. Mais que isso, a introdução destes personagens pode ser entendida para além do “teatro filosófico”, mas também (e sobretudo?) como um romance:

Na obra filosófico-teatral “O homem problemático”, Gabriel Marcel organiza [*allestire*] uma verdadeira *mostra dedicada às posturas*, aos *estilos*, às *éticas possíveis*; ao mesmo tempo, pinta, ao vivo, *novas palavras da filosofia*, re-interpretadas e re-amplificadas à luz do novo modo de entender a disciplina filosófica (a filosofia é um romance) (PARIS, 2009, s/p).

A respeito da citação, gostaria, primeiramente, de chamar a atenção para o verbo “allestire”, que consta no texto original. Em italiano, é comum o uso deste verbo quando alguém prepara ou *organiza* um almoço, mas o verbo também é aplicável à preparação ou organização de uma exposição. A brincadeira do autor, aqui, parece ser a de usar um vocábulo artístico para falar de uma obra filosófica e o motivo disto é, propriamente, a aproximação feita por Marcel entre ambas, entre filosofia e arte. Indicar que HP é uma verdadeira “exposição dedicada às posturas” é interpretar a obra como uma espécie de “exposição” no sentido também aplicável às exposições artísticas, tal como uma “mostra” mesmo. Continuando, pois, com a brincadeira indicada por Paris, o filósofo-curador

Marcel organiza uma exposição, uma mostra artística dedicada às posturas e aos estilos éticos possíveis.

São *oito* os *estilos* propostos (eu os chamarei *posturas*; cada postura será representada por *uma imagem real* a mais próxima possível do pensamento do autor), e estes coincidem com *o mesmo número de filósofos* (na ordem *Santo Agostinho, Pascal, Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Sartre, Goethe, Gide*) (PARIS, 2009, s/p).

Isto posto, é possível estruturar as linhas gerais, tal qual o fio condutor do romance filosófico em tela, e avançar rumo a uma visão de conjunto que se pode oferecer de seu teor: temos a situação de um homem (o “homem da barraca”) que, por uma série de dificuldades, não consegue responder a questão de sua própria identidade (primeira parte). Para poder ajudar a iluminar a situação daquele homem, tem lugar, na obra, uma descrição fenomenológico-interpretativa da “inquiétude”, assim como as possibilidades de confronto entre a sua situação e a vivência daquela situação segundo foram assumidas existencialmente por vários (outros) “personagens-filósofos” (segunda parte de HP). A ansiedade e a angústia também são discutidas logo na primeira subdivisão da segunda parte de HP (MARCEL, 1955, p. 79s). A primeira é assumida na descrição de Marcel como inseparável da “inquiétude”; além disso, “na medida em que ela [a inquiétude] se precisa ou se intensifica, na medida em que o torna comprime, ela tende a se tornar ansiedade” (MARCEL, 1955, p. 81). Com relação à angústia e à inquiétude, é interessante notar, ainda, que Marcel se inclina a conceber que ambas “constituem o mesmo fenômeno” (MARCEL, 1955, p. 83). A inquiétude, porém, pode ser tanto paralisante, como impulsionadora de atos criativos; e é justamente nessa ambivalência que reside o interesse filosófico deste fenômeno:

O interesse propriamente filosófico – e não exclusivamente psicológico – de nosso problema está ligado, evidentemente, a esta ambiguidade; talvez devesse dizer a esta ambivalência que caracteriza a inquiétude. Como é que, seguindo o caminho que adotamos para considerá-la, pode nos aparecer como um entrave ou, ao contrário, como um estímulo? Esta dupla possibilidade só pode se originar na situação metafísica que pertence ao homem (MARCEL, 1955, p. 83-84).

Por tudo isso, será a partir deste fenômeno que os personagens do livro serão apresentados.

Por fim, dando sequência à apresentação da estrutura de HP, o autor pretende assumir uma posição diante da inquietude contemporânea (última seção da segunda parte – “A inquietude no mundo atual” – e Conclusão):

Meu propósito geral não é, pois, limitar-me a passar em revista as atitudes adotadas frente a este problema [a inquietude] por certo número de grandes espíritos: minha ambição seria chegar, por meio deste exame, a tomar posição, na medida do possível, frente à inquietude contemporânea. Pois é possível duvidar que, em alguma época do passado, esse transtorno tenha sido mais geral e mais profundo (MARCEL, 1955, p. 85).

Marcel inicia HP indicando qual é a pergunta que norteará a investigação nas páginas que virão: “em que condições o homem pode se converter integralmente em uma questão para o homem?” (MARCEL, 1955, p. 9).

Muito embora desde a Antiguidade o homem tenha se perguntado sobre sua origem, natureza e destino, essas questões sempre foram postas em certo nível de “segurança”, de certa evidência: “o que poderia se expressar dizendo que seu espelho interior devolvia ao homem uma imagem que em si não tinha nada de inquietante” (MARCEL, 1955, p. 9). O autor, entretanto, indica que o caráter da questão se apresenta atualmente sob uma nova roupagem: ela se coloca no nível da reflexão, do pensamento investigativo. Em outras palavras, o caráter novo da questão é que o homem se volta para si mesmo procurando ensaiar uma resposta que demanda investigar a sua própria condição (humana) e esse “voltar a si mesmo” se dá no plano da reflexão, isto é, no plano da investigação pessoal.

Desta abordagem resulta que Marcel acentua, primeiramente, que a falta daquele espelho que retratava nitidamente a condição humana é indicada com bastante contundência pela arte contemporânea. Uma vez que esta espécie de espelho interior do homem não lhe reflete outra coisa que uma imagem deformada de si mesmo, a arte visa tornar manifesta tal deformidade. A obra de Picasso parece ilustrar, paradigmaticamente, o caráter de falta de clareza que, atualmente, o homem parece ter de si mesmo.

Segundamente, Marcel acentua como esse problema, isto é, como o homem como problema que merece a reflexão do próprio homem se coloca como uma necessidade premente dos tempos atuais. Para isso, recorre ao que Hans Zehrer (*O homem neste mundo*) descreve como o “homem da barraca”. Trata-se de um homem fictício que é imaginado como desterrado de sua pátria e sem mais nenhuma referência presencial de seu passado a não ser as lembranças que aquele passado produz. (É impossível, pois, não

ver aqui, um eco direto do horror produzido pelo nazi-fascismo e pelas duas grandes guerras...) Esse “homem da barraca”, diante do que viveu, pergunta-se: quem sou? Que sentido tem tudo isso?

Esse homem tem cerca de 45 anos. Os cabelos grisalhos. É tentador tomar como um sorriso irônico a existência de uma cova em seu rosto, mas se percebe pouco a pouco que esta cova deve ter outro significado, já que é imutável: deve-se pensar, antes bem, em uma espécie de congelamento dos traços. Esse homem possuiu um lar, uma casa com móveis, terras, uma granja, animais. Tinha pais, uma mulher, filhos, seres próximos habitavam seu entorno. Mas já não possui nada além do que traz sobre o corpo. Trabalha oito horas por dia, talvez na reparação de um caminho; tem o que comer, e ainda a comida é boa. Quando não está muito cansado pode conseguir na aldeia pequenos trabalhos que o ajudam, que lhe valem um suplemento de sua alimentação ou um pouco de tabaco. Não se pode dizer que a coletividade não se preocupou com ele, e nem mesmo ele o diria. Fala pouco, lento, circunspecto. Fala do que possuiu em outros tempos, dos seus, de sua granja e então se converte em um ser humano *no presente*, enquanto que antes o era *no passado*; muito prontamente recai em seu mutismo. Mas já havia colocado uma interrogação, sempre a mesma, e por certo não espera obter resposta: quem sou? por que vivo? que sentido tem tudo isto? O Estado não pode lhe responder. Não conhece mais do que conceitos abstratos: emprego, reforma agrária, etc. O mesmo ocorre com a sociedade em geral: o que existe para ela é o socorro aos refugiados, as ajudas de urgência, *et cetera*. Sempre abstrações. No universo do Estado e da sociedade esse homem já não representa nenhuma realidade viva. É um número em uma ficha, dentro de uma pasta que tem uma infinidade de fichas cada uma com seu número. Contudo, esse homem não é um número, é um ser vivo, um indivíduo, e enquanto tal nos fala de uma casa, uma casa bem determinada que foi *sua* casa, dos seus que também foram indivíduos, dos animais cada um com seu nome. A tudo isto se refere esse homem quando coloca sua interrogação sem resposta: “quem sou? que sentido tem tudo isto?” Acaso outro homem, também um indivíduo, poderia lhe explicar? Poderia fazer todos os esforços necessários para introduzir nosso homem em sua própria vida, em seu universo, até poderia compartilhar com ele o que possui. Só que esta vida, esse universo, não são intercambiáveis e não seria uma resposta. (MARCEL, 1955, p. 11s).

Marcel ainda observa:

Coisa estranha – é justamente porque esse outro homem sabe quem é e porque vive que não pode responder à pergunta do homem da barraca. Só imperfeitamente é possível compreender essa pergunta por que não sabe o que é ter perdido sua pátria, sua casa, com tudo o que ama. E

ainda se tivesse perdido tudo isso, encontrar-se-ia na mesma situação, mais próximo, por conseguinte, mas é provável que então se colocaria a mesma pergunta, longe de respondê-la. Deste modo, o problema se torna mais agudo. Não diz respeito a tal indivíduo em particular senão a todos os homens que vivem no mesmo alojamento. A pergunta é como uma nuvem que flutua por cima da barraca, do campo inteiro, mas há muitos outros campos semelhantes. Pesa sobre todo esse país, sobre uma parte do mundo. Nada preparava nosso homem para se colocar essa pergunta. Antes sabia quem era, porque existia, e quando; animado por sua narração se converte por alguns instantes em um homem vivente, sabe-o de novo. Mas os anos passam. Está atormentado, gastado por essa pergunta sem resposta. Ainda que surgisse diante do escuro abismo do nada, diante do vazio absoluto, esse é seu destino. Um poder estranho e incompreensível lhe tirou tudo o que se constituía como seu, tudo o que lhe permitia adquirir forma. Mas esse homem não está ali simplesmente por ele mesmo, por sua própria conta. É também o último elo de um desenvolvimento histórico, cuja possibilidade assinala. Faz trinta anos que se prepara esta questão para todo um continente; logo o será para todo o planeta (MARCEL, 1955, p. 11s).

Tal descrição não pode produzir a ilusão de que, apenas naquela condição extrema, essa reflexão sobre a identidade pessoal e o sentido da vida aparecem como pertinentes ao homem contemporâneo. Ainda que Marcel reconheça que um tipo de reflexão neste nível de profundidade não é majoritário entre as pessoas, o ponto é que aquela situação do “homem da barraca” nos é próxima e, portanto, já não pode nos passar despercebida. Mais que isso até, diante das circunstâncias sócio-políticas de então, o autor não descartava a hipótese de que aquela vida “distante” pudesse passar a ser comum nos chamados “países livres”. Estamos, pois, diante de um “tipo”, de um paradigma da situação do homem contemporâneo. Entretanto, para além da possibilidade de a descrição se tornar minha, importa frisar que as questões que aquele homem se coloca não podem ser respondidas por outrem: elas partem de uma situação existencial concreta, e as respostas que porventura lhe possam ser dadas exigem a mesma experiência existencial. Como consequência, nenhuma resposta abstrata e genérica como as oferecidas pela história da filosofia e/ou da ciência dão conta, existencialmente, daquilo que o “homem da barraca”, isto é, do homem que reflete sobre si, quer saber. Numa palavra: por mais que outrem se coloque no lugar daquele homem, ninguém pode responder aquelas questões no *lugar* dele, *por* ele. Reiterando, tratam-se de questões levantadas desde a condição existencial e cujas respostas precisam ter (se forem encontradas) as mesmas condições (ou seja, colocarem-se na dimensão existencial mesma) para serem respondidas (MARCEL, 1955, p. 10s).

Ora, a perda de sentido é tema central no anúncio nietzschiano da morte de Deus. E não é por outra razão que diante dessa constatação da necessidade de o homem contemporâneo encontrar uma resposta existencial para o sentido de sua vida, Marcel traz, à baila, o texto de Nietzsche para discuti-lo. Isto porque, depois de levantar algumas daquelas possibilidades anteriormente mencionadas oriundas de respostas genéricas oferecidas pela história da Filosofia e constatar que nenhuma delas responde satisfatoriamente as questões do “homem da barraca”¹⁹, Marcel se atreve a dizer que “o processo que no homem da barraca e na ansiosa interrogação ao redor da qual gravitam todas as suas reflexões é uma verdadeira necrose cujo princípio é metafísico” (MARCEL, 1955, p. 26). Na sequência, Marcel levanta a seguinte análise e hipótese histórico-filosófica:

Em geral, pode-se dizer o que homem, se consideramos a evolução histórica e sociológica tal como se desenvolveu há dois séculos, perdeu sua referência divina: deixa de confrontar-se com um Deus do qual ele seria a criatura e a imagem. A morte de Deus, no exato sentido que Nietzsche deu a estas palavras, não seria a origem do fato de que o homem se converteu para si mesmo em uma pergunta sem resposta? (MARCEL, 1955, p. 26).

Pode-se afirmar que os aforismos 125 e 343 de *A gaia ciência* se colocam em uma dimensão semelhante àquela do “homem da barraca”. As fórmulas nietzschianas abordam uma compreensão do real que procuram traduzir uma disposição existencial. Esses textos de Nietzsche não podem ser pensados como portadores de certa pretensão de erguer um edifício ou sistema conceitual, mas sim como uma posição, uma postura existencial a respeito de Deus (ou do Ser Divino), e não exatamente como uma “questão”. Assumir a Deus como uma questão pode significar exigir desta mesma questão uma resposta ou respostas, o que, por sua vez, poderia significar exigir resposta(s) conceitual(is). Antes bem, o que parece estar em jogo é a condição de uma vivência, de uma experiência de algo que pode (ou não) ser portador de um sentido. Tal caráter existencial fica evidenciado pelo próprio encaminhamento que Marcel propõe para a apresentação do tema da morte de Deus em Nietzsche: para o jovem filósofo alemão, Deus fora vivente. Contudo,

¹⁹ Notadamente, Marcel se refere ao marxismo e o existencialismo sartriano. Segundo o autor, ambas as posições filosóficas não dão conta do nível existencial real que aquelas perguntam se colocam porque também tais perspectivas caem, em alguma medida, num nível de generalização e abstração que impedem a resposta existencial exigida.

analogamente ao caso Wagner, o rompimento de Nietzsche com o divino assume uma conotação pessoal que é compreendida como um eclipse de alcance universal. Uma situação bastante diversa é a de uma simples constatação intelectual de uma “ausência de divindade”, como bem pode ser o caso das compreensões de Pascal a respeito de Pan, e mesmo de Sartre sobre Deus. Antípoda destas posições, o aforismo 125 de *A gaia ciência* possui o tom trágico e a constatação de que o deicídio foi cometido pelos próprios personagens em cena: *Nós o matamos!* – grita o homem louco. Trata-se de uma situação que congrega, simultaneamente, a condição de anúncio, denúncia e de chamamento em primeira pessoa, no qual se enleva todo um terror sagrado.

Deste terror sagrado, advém a aparição do *além-do-homem*: a morte de Deus é “acontecimento trágico” que prepara o advento do “além-do-homem”. Em seguida, Marcel cita a interpretação de Heidegger para apontar que a morte de Deus começa uma *transvaloração* (*transvaluation*) radical dos valores até então considerados mais altos. Isto porque o homem passaria a uma história mais elevada, uma vez que está (agora, neste novo momento da história, cabe acrescentar) em condições de experimentar a “vontade de poder”. Além disso, experimentar a si próprio (isto é, o (ou no) próprio homem) como princípio de toda posição de valores significa a superação do *niilismo* – ao passo que nos manteríamos condenados ao próprio niilismo se permanecemos apenas com o dado de que Deus morreu.

Levando em consideração somente a comprovação trágica do deicídio e de um possível niilismo que, de fato, aniquila o real e sua constituição, a morte de Deus não passaria de um jogo perverso. Além do mais, este evento deve ser entendido como um trampolim para um salto prodigioso, para o impulso criador sem o qual o além-do-homem é impensável. A superação do niilismo está ligada à decomposição do cristianismo e, talvez, mais geralmente ainda, à decomposição do pensamento idealista. Karl Jaspers parece afirmar que o niilismo provém da interpretação moral. Ainda segundo Jaspers, Nietzsche entende que o cristianismo cria (ou criou) um mundo simulado cuja não-verdade é reconhecida graças aos instintos de verdade que o próprio cristianismo suscitou. De fato, o cristianismo, que identifica Deus e Verdade, assume que a verdade é uma condição epistêmico-metafísica que deve não só balizar a nossa investigação intelectual, senão que pautar nossa vida, nossa existência. Mais: na medida ainda em que aquela identificação tem por “objeto” o próprio Deus. Ora, quando se destrói (procura destruir, coloca em xeque) o alicerce deste mundo “simulado”, o que se tem é nada. Daí segue-se que uma consequência não só “possível” (como quem deduz uma condição lógica), mas

também existencial é que a morte do Deus cristão permite a experiência do nada. Marcel parece indicar, aqui, que, antes dele, Jaspers teve uma leitura parecida com a sua. Desta forma, o niilismo provém de ter pretendido aplicar com caráter absoluto ao mundo as categorias de sentido e totalidade. Ele vem à tona quando, depois de ter suposto em todo acontecimento uma totalidade e uma organização em que o bem do conjunto exigiria o sacrifício do indivíduo, percebe-se, enfim, que não há nenhum conjunto. A ideia de valor não poderia sobreviver ao desaparecimento do todo, já que esse todo, esse conjunto possuiria certo caráter infinito.

Se, pois, por um lado, o niilismo é algo a ser superado, por outro, o além-do-homem é, propriamente, o lado propositivo de *como* deve se dar tal superação. No entanto, o além-do-homem não poder ser confundido com: 1) um exemplar particular da espécie humana em quem as faculdades do homem corrente estivessem deliberadamente acrescentadas; e tampouco, 2) com uma espécie de homem que só surgiria pela aplicação da filosofia do próprio Nietzsche. O além-do-homem é o homem novo em sua plenitude, cuja humanidade consiste no fato de que a vontade de poder, considerada como a essência mais íntima do ser, busca realizar, num plano superior, o que já está na vida. O fundamental é que este além-do-homem procura sempre superar a si mesmo. O ser, que é vontade de poder, domina a vida, como algo a que está sempre disposto a (se) abandonar por ser verdadeiro. Neste caso, pode-se ler que o que é verdadeiro é o próprio impulso da vontade de poder como constitutivo não substancializado, isto é, como algo que não forma um *subjectum* que sirva de base ontológica (mais ou menos) permanente para a disposição de outros caracteres do ser.

Assim, aquele impulso, aquela vontade de poder, por ser parte constitutiva de uma espécie de condição mesma do ser (humano), não pode se caracterizar de outro modo senão como verdadeira *no* ser (real) que a constitui²⁰. De fato, a relação entre o além-do-homem e a vontade de poder parece subjazer sob certa perspectiva ainda metafísica do real. Mencionando *O que chamamos pensar? (Was heisst Denken?)* de Heidegger,

²⁰ Marcel chama a atenção para o fato de que seria um erro interpretar a vontade de poder como algo puramente biológico e que, ambigualmente, para o bem (a doutrina ganha em profundidade) e para o mal (perde em clareza), sobre este ponto, as fórmulas de Nietzsche parecem se inspirar tanto em Darwin, quanto em Schopenhauer. Mais que isso até, separadas de seus contextos, muitos textos nietzschianos teriam sido utilizados por teóricos contemporâneos do racismo e do nazismo para justificar as conhecidas monstruosidades que, de modo algum, podem tomar Nietzsche como ponto de partida (MARCEL, 1955, p. 33-34). Mais adiante (MARCEL, 1955, p. 35), citando *Para além do bem e do mal*, Marcel chama atenção para o desvio que é utilizar o tema da transvaloração (*transvaluation*) nietzschiana para justificar qualquer concepção antissemita.

mesmo sem citar diretamente passagem alguma, Marcel afirma que, até certo ponto, o pensamento de Nietzsche esteja centrado em uma ontologia não explicitada. Certamente, o trecho da obra de Heidegger mais significativo sobre esta interpretação é o seguinte: “a doutrina do além-do-homem, que, segundo sua essência, não pode ser antropologia, pertence, como toda doutrina metafísica do homem, à doutrina fundamental de toda metafísica, à doutrina do ser do ente” (HEIDEGGER, 1954, p. 73).

A ontologia do além-do-homem serve, aqui, para Heidegger estabelecer as bases de sua própria concepção filosófica, dado que o desenvolvimento que se segue faz referência à ideia de que toda doutrina sobre o ser do ente é, em última (ou primeira?) instância, uma doutrina sobre a essência do homem (dado que só este ser se interroga sobre a sua própria essência e a essência do real). Heidegger cita Nietzsche em um sentido muito próximo à apropriação feita por Marcel: ler a realidade do homem contemporâneo. Em Marcel, trata-se de pensar com e através de Nietzsche, mesmo ainda que isto se volte, por vezes, contra Nietzsche. O aspecto investigado, repetindo, é: como o homem se converteu em uma questão para si mesmo (tornando-se, pois, “problemático”) e se perguntando pela sua própria condição humana? Há uma espécie de “antropologia metafísica” nas investigações dos três autores (Nietzsche, Heidegger e Marcel), mas se, por um lado, vários aspectos dessa ambiência temática podem ser lidos como convergentes, por outro, eles irão desembocar em desenvolvimentos e respostas distintas.

No tocante às semelhanças temáticas, é fato que os autores rejeitam as características da metafísica tradicional que poderiam responder à questão da “essência” do homem e do real por meio de abstrações genéricas. Complementando este ponto, também a resposta para a questão da “essência humana” deve passar, em alguma medida, por uma condição existencial. É sabido que Nietzsche não se expressa nestes termos e que todo este desenvolvimento da “existencialidade” da condição humana foi algo que este último “intuiu”, mas não sistematizou, o que está longe de se configurar propriamente como uma objeção. Há mesmo certo consenso na díspar compreensão de que os “pais” da filosofia existencial (com tudo de genérico que o termo possui, inclusive ao apontar pais tão díspares) são Kierkegaard e Nietzsche. Esta “existencialidade” da filosofia de Nietzsche pode ser mesmo caracterizada pela recusa mesma da conceituação e racionalidade que fecha o homem em certa perspectiva diante do real “cegando-o” para uma série de outras ligadas à vida propriamente dita que são muito mais reais do que a abstração genérica da metafísica e da ciência.

Eis que justamente a vontade de poder, com toda sua constituição existencial, é fundamental para a compreensão daquilo que o homem, desligado daquelas abstrações, é ou “deve” tornar-se: é ou “deve” tornar-se um “além-do-homem”, deve superar a si mesmo, na medida em que esse “si mesmo” é uma condição (metafísica tradicional, mas não existencial) exógena, que diria respeito a uma descrição *ad extra*, externa, de fora daquilo que o ser humano genérico seria.

Retomando a um ponto que já foi mencionado, aquela condição de “substância”, *subjectum* ou essência deve ser substituída por outra, mais “real” no sentido existencial, relativa à vontade de poder e à condição de além-do-homem, não-substancializada, não-genérica, não-abstrata, mas condizente àquele modo específico de existência. Isto se liga diretamente à compreensão que o próprio Marcel tem desenvolvido em HP na medida em que esta investigação quer atingir ao “homem concreto” (aquele da barraca) para indicar em que condições é possível que tal homem responda às interrogações existenciais que lhe atingem em cheio, tentando pensar alguma saída à falta de sentido. Novamente e por outro ângulo, vê-se como a ontologia nietzschiana, a vontade de poder e a constituição do além-do-homem se ligam à superação do niilismo. Marcel pode até não estar disposto a ir tão longe quanto Heidegger e postular que o centro do pensamento de Nietzsche é esta ontologia não explicitada, mas é certo que o filósofo francês entende que há uma ontologia nietzschiana.

Segundo Marcel, a superação do niilismo passa por uma espécie de tomada de consciência de que o ser humano está como que imerso no ser e pode, a partir daí, recobrar certa abertura à transcendência e à percepção de que os valores só podem fazer sentido se estão compreendidos na dinâmica mesma desta imersão. Como já foi insinuado, a compreensão do pensador francês a respeito do que a palavra “ser” significa e o uso filosófico mais conveniente que dela se poderia fazer sofreu, contudo, uma profunda alteração em seus escritos posteriores. Razão pela qual inteligir aqui a imersão nesta dinâmica exigiria um aprofundamento em outros textos, e isto ultrapassaria enormemente o escopo da proposta aqui apresentada. No entanto, esta dinâmica de imersão no ser e na transcendência possui alguns desdobramentos bastante peculiares neste texto de Marcel. Tais desdobramentos retomam alguns pareceres de outras obras de forma que gostaria de apresentar, a seguir, alguns deles, à guisa de conclusão.

Conclusão

Na conclusão da primeira parte de HP, a “funcionalização” do ser humano volta vez e outra a rondar o desenvolvimento de Marcel, como que a indicar o caráter pernicioso de reduzir a situação humana a isto. Tal reducionismo tende a fechar tal situação a qualquer transcendência e minar qualquer aprofundamento consigo mesmo através do recolhimento e da vida criativa (artística, em sentido amplo) e, ainda, minar a possibilidade de se fazer “com” (os demais), mediante uma autêntica relação intersubjetiva.

A origem de tal redução deve ser lida no caráter onicompreensivo que aquela pseudociência e a técnica tende, tentacularmente, oferecer. Tal onicompreensão atinge a relação homem-Deus e mundo-Deus. Desde certa racionalidade que tudo tenta abarcar e dar conta ainda que limitada a certos parâmetros procedimentais, a própria divindade e sua relação com a realidade tende a ser “compreendida” como mais uma função explicativa. Reduzida, pois, à “função-Causa”, Deus e/ou a transcendência parece caducar. Mais que isto. Ousadamente, Marcel parece afirmar que, se é para reduzir Deus a isto, é preferível dar razão à Nietzsche: Deus morreu²¹. O drama da existência humana não pode ficar à mercê da salvação de um Deus Primeiro-Motor...

Referências

HEIDEGGER, M. *Was heisst Denken?* Tübingen: Niemeyer, 1954.

MARCEL, G. *Journal métaphysique*. Paris: Gallimard, 1927.

_____. *Le monde cassé*. Paris: Desclée de Brouwer, 1933.

_____. *Position et approches concrètes du mystère ontologique*. Paris: Desclée de Brouwer, 1933.

_____. *Être et avoir*. Paris: Aubier, 1935.

_____. *Homo viator: prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*. Paris: Aubier, 1944.

_____. *La métaphysique de Royce*. Paris: Aubier, 1946.

²¹ “Parece-me que é necessário acabar com a ideia de um Deus Causa, de um Deus que concentre em si toda causalidade, ou ainda em linguagem mais rigorosa, com todo uso teológico da noção da causalidade. Justamente, aqui, Kant nos mostrou o caminho sem ir talvez as últimas consequências de sua descoberta. Diria, para retomar o fio de minha argumentação, que o Deus cuja morte anunciou veridicamente Nietzsche é o deus da tradição aristotélico-tomista, o deus primeiro motor” (MARCEL, 1955, p. 63).

_____. *L'homme problématique*. Paris: Aubier, 1955.

_____. *Um homem de Deus*. Trad. E. Castro. Petrópolis, RJ: Vozes, 1964.

_____. *Entretiens*: Paul Ricœur, Gabriel Marcel. Paris: Aubier, 1968.

_____. *Para uma sabedoria trágica*. Trad. José P. F. Nunes. Lisboa: União Gráfica, 1969.

NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Fragmentos póstumos*: 1887-1889 (vol. 7). Trad. M. A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. *Além do bem e do mal*. Trad. Renato Zwick. Porto Alegre, L&PM, 2013.

PARIS, G. “L'uomo e il tempo: esistenzialismi, estasi della temporalità”, in *Biblioteca Tiraboschi*, 2009. [Texto/Palestra sem paginação]

ROYCE, J. *Filosofia de la fidelidad*. Trad. Vicente Paúl Quintero. Buenos Aires: Hachette, 1949.

ZEHRER, H. *Man in this world*. London: Hodder and Stoughton, 1952.

“Mistério” e “problema” como chave de leitura do drama *Um homem de Deus*

José André de Azevedo

A dramaticidade desvela a experiência e revela o humano como um ser itinerante e de mistério, e, por isso, para Gabriel Marcel (1889-1973), é também no teatro onde a metafísica permite compreender-se e definir-se. De maneira muito direta, podemos dizer que se torna provavelmente difícil ascender ao pensamento de Marcel sem o acesso à sua produção teatral, sem estabelecer, em nosso ser, certa inquietude dramática, como nos adverte o próprio pensador: “O elemento de minha obra é ignorado a menos que a existência do coração inquieto, mencionado por Santo Agostinho em suas *Confissões*, seja claramente reconhecido como uma força motivadora do início ao fim” (MARCEL, 1967, p. 117).

Ao analisarmos, aqui, a peça, de autoria de Gabriel Marcel, *Um homem de Deus* (escrita em 1922), estabeleceremos como chave de leitura do reportado drama o binômio marceliano “mistério” e “problema”. Talvez o leitor menos atento poderá afirmar que se trata de um *anacronismo*, visto que utilizaremos uma abordagem estabelecida posteriormente à redação da peça. É contundente que a distinção entre “mistério” e “problema” corresponda à obra madura de Marcel, como nos atesta *Être et Avoir*, em sua nota de 22 de outubro de 1932 (MARCEL, 1935, p. 145). Entretanto, podemos ver claramente que desde o início de seu *Journal Métaphysique* (publicado em 1927) essa intuição ocupa um lugar central. Com efeito, antes de falar de “mistério”, o autor falava do “inverificável”, daquilo que não podemos conhecer de forma objetiva e objetivante (MARCEL, 1927, p. 29-31).

O caminho trilhado nesse texto se estabelecerá através dos seguintes passos: 1) abordagem do binômio “mistério” e “problema”; 2) apresentação do teatro como *locus philosophicus*; 3) resenha do drama *Um Homem de Deus*; 4) análise da peça teatral a partir da categoria “mistério e problema”.

Mistério e problema

O pensamento e a obra de Gabriel Marcel se articulam, em rigor, por meio de uma ruptura com a tradição cartesiana e com o idealismo pós-kantiano em prol de uma

Filosofia Concreta e atenta à realidade singular. Tal intento efetua-se desde as reflexões em torno do dado da *encarnação*, que passa a ser visto como uma espécie de “gonzo metafísico”, ponto de apoio e referência de toda autêntica reflexão filosófica.

Sendo assim, o pensamento de Gabriel Marcel, como de qualquer outro autor, nasce a partir de determinadas preocupações, as quais, em parte, comportam, *grosso modo*, três dimensões essenciais: a) sua situação histórica, b) sua formação filosófico-cultural e c) as inquietudes próprias do filósofo. No caso de Marcel, essa contextualização tridimensional acaba se refletindo decisivamente em sua noção de filosofia, ou seja, o projeto – como já assinalado – de uma *Filosofia Concreta*. A filosofia, para ser autêntica, não pode prescindir da existência; a filosofia é o constante exercício que promove o amálgama entre a existência e o ser. Ela parte da existência e de seu caráter “gritante”, ou seja, dos mais recônditos dramas humanos, mas não se pode vê-la como separada e nem anterior à própria existência (MARCEL, 1935, p. 35-36). Para o pensador francês, a realidade da existência é a da concretude e da corporeidade e, por conseguinte, é lógico afirmar que a filosofia deve-se apresentar como um perscrutar metafísico referente a tal concretude. Toda filosofia que nos apresente um mundo sem amplitude e sem palpitação, sem aderência à realidade nua e crua, é falsa e rasa. Nesse sentido, para Marcel, a existência é *fons et culmens* do ato de filosofar, ou seja, é o ponto de partida e o núcleo da filosofia mesma. Portanto, partir da existência em estreita relação com a experiência é a decisão filosófica mais radicalmente trilhada por Marcel.

É aqui que Marcel fixa sua atenção ao focalizar sua busca do ser, traçando, por sua vez, o caminho até ele. Não é demais assinalar que o filósofo compreende o homem como criatura itinerante (*homo viator*), cujo drama reside, mais propriamente, na obscuridade de sua origem e de seu fim, assim como no fato de sua natureza ser corpórea. Dessa maneira, a existência é o ponto de partida e o ponto de referência da filosofia de Gabriel Marcel. Em oposição ao idealismo metafísico (objetivante e abstrato), o homem se caracteriza como um ser existente, real e concreto, inserido no mundo. A existência se torna, rigorosamente, uma existência encarnada. Sendo um ser encarnado, a condição de ser existente é revelada de modo imediato e inconfundível como encarnação, isto é, como consciência mais gratuita de “mim no meu corpo”²².

²² Nessa perspectiva, vale apresentar uma passagem, embora longa, significativamente decisiva quanto a essa posição de Marcel no que compete à teoria da encarnação, presente em seu *Diário*: “A encarnação – dado central da Metafísica. A encarnação, situação de um ser que aparece a si ligado a um corpo. Um dado não transparente a si mesmo: oposição ao *cogito*. Desse corpo não posso dizer que é meu corpo, nem que não é, nem que é para mim (objeto). A oposição entre

Para além de toda sistematização, Marcel busca conferir ao dado da encarnação a experiência de um fato indubitável, de um processo de reconhecimento de si mesmo, de um aprofundar-se em si, para, daí, a partir da concretude da experiência, afirmar-se a gratuidade e a primordialidade do existir. A existência, portanto, se abre como o campo transcendental decisivo pelo qual o homem se compreende não mais enquanto um ente destacado da experiência do mundo e de sua relação com outrem.

Do pequeno caminho percorrido até o presente momento, percebemos que as questões do corpo, do outro, do mundo ou do ser gravitam em torno desse dado primário e irrevogável para Marcel: a encarnação, que não deve ser interpretada como se fosse um dado estático, fossilizado, petrificado. Como bem observa Ricœur, a encarnação não é um *túmulo* (RICŒUR, 1996, p. 61), mas uma espécie de “fissão nuclear”, capaz de desagregar os “átomos do pensamento idealista”. Como, porém, cortejá-la ou enunciá-la tematicamente? Essa tarefa só se torna exequível, conforme Silva (2010, p. 94), mediante a perspectiva de um esclarecimento conceitual: a capital distinção entre “problema” e “mistério”. Qual é a diferença substancial entre esses dois planos, por assim dizer, metodológicos? Uma passagem de *Être et Avoir* permite elucidar tal distinção:

Distinção entre o *misterioso* e o *problemático*. O problema é algo que se encontra ou que obstaculiza o caminho. Acha-se inteiramente diante de mim. Ao contrário, o mistério é algo em que me encontro comprometido, cuja essência consiste, por conseguinte, em não estar inteiramente diante de mim. É como se nessa zona a distinção entre o *em mim* e o *ante mim* perdesse sua significação (MARCEL, 1935, p. 145).

O que Marcel argumenta é que o primeiro nível, o do “problema”, se caracteriza exatamente em termos objetivos, predicativos, imediatos. Ou seja: é algo dado, uma vez

sujeito e objeto é transcendida. Ao contrário, porém, se parto dessa oposição compreendida como fundamental, não haverá mais truque lógico para reunir essa experiência; inevitavelmente terá passado ou foi recusada, o que é a mesma coisa. Não se deve objetar que essa experiência apresenta um caráter contingente; na verdade toda a investigação metafísica requer um ponto de partida desse gênero. Só se pode partir de uma situação que reflete sobre si mesma em seu poder compreender-se. Ao examinar se a encarnação é um fato, não me parece que o seja. É um dado a partir do qual um fato é possível (o que não é verdade a partir do *cogito*). É uma situação fundamental que, em rigor, não pode ser dominada, rotulada e analisada. É precisamente essa impossibilidade que eu afirmo quando declaro, confusamente, que sou meu corpo, ou seja, que não posso me conceber como um termo distinto do meu corpo, que se mostra numa relação determinável. Como já disse, no momento em que o corpo é tratado como objeto da ciência, eu me exilo no infinito” (MARCEL, 1935, p. 11-12).

que, objetivamente, já se encontra aí para ser dissolvido, resolvido, requerendo, o mais imediatamente possível, uma solução. Noutra direção, o nível do “mistério” corresponde justamente àquilo que não se liquida, ou seja, aquele âmbito da experiência que envolve, compromete, perturba, inquieta, desassossega. O problema, por conseguinte, é o que está “perante mim”, objetivável, passível de ser decomposto logicamente; ora, esse é o movimento operado particularmente pela ciência: ela se institui, por excelência, como um campo peculiar de problemas. O mistério, por outro lado, sugere o que está “em mim”, quer dizer, corresponde ao que me faz estar implicado com ele e nele. Por isso é que, nesse segundo plano, acena Marcel, se torna possível transcender a oposição entre sujeito e objeto, habitual em toda teoria clássica do conhecimento. O âmbito do mistério é aquele que se situa, antes, numa zona profunda da realidade, a esfera mesma do “metaproblemático”. Sob esse prisma, a experiência genuinamente filosófica – a do mistério – não corresponde simplesmente ao insolúvel; afinal de contas, o campo da ciência está repleto de problemas insolúveis, prestes a serem resolvidos. A zona do mistério é de outra ordem. É aprofundando essa dupla perspectiva que Marcel volta a observar:

Parece, com efeito, que entre um problema e um mistério há uma diferença essencial: a de que um problema é algo com o qual me enfrento, algo que encontro por inteiro ante mim, que se pode cercar e reduzir, enquanto que um mistério é algo com o qual eu mesmo estou comprometido e que, em consequência, não é pensável senão como *uma esfera* na qual a distinção de *em mim e ante mim* perde seu significado e seu valor inicial. Enquanto um problema autêntico pode ser submetido a certa técnica apropriada em função da qual se define, um mistério transcende, por definição, toda técnica concebível. Sem dúvida, sempre é possível (lógica e psicologicamente) degradar um mistério para convertê-lo em problema, porém, tal procedimento é profundamente vicioso e sua origem deveria ser buscada, talvez, em uma espécie de corrupção da inteligência. O que os filósofos têm chamado *o problema do mal* nos proporciona um exemplo particularmente instrutivo dessa degradação (MARCEL, 1947, p. 169-170).

Aos olhos de Marcel, o tema referente ao típico e clássico “problema do ser” torna-se, na verdade, uma formulação deveras equivocada e não deixa de haver aí até mesmo certo abuso de linguagem, na medida em que um problema é qualquer coisa que se esbarra em meu caminho ou que se fixa diante de mim exigindo alguma solução. Ora, o ser não é algo que interdita as veredas da existência, mas, de certa maneira, aquilo que confere plena existência. O âmbito do problemático é aquele em que o pensamento tem a função

de absorver o que está diante de mim, de modo que a realidade seja digerida, reduzida ou até mesmo dissolvida. Ela se transforma em matéria pensável; o pensamento problemático encapsula o ser e o transmuta em elemento abstrato a ponto de catalogá-lo conforme seu sistema de compreensão (MARCEL, 1949, p. 269).

O *proprium* do problemático é o fato de separar e fazer surgir uma oposição irreduzível entre sujeito e objeto, entre o espectador e o espetáculo, sempre cindindo, sempre dualizando. Ora, a peculiaridade do problemático é, precisamente, a de assentar o “divórcio” entre a existência e a objetividade. Nessa medida, o problemático é a ruptura por essência, é a alienação por natureza. A consequência mais imediata do pensamento problemático é que ele torna o humano estrangeiro do pensamento, “exilando-o ao infinito” (MARCEL, 1935, p. 12). E mais: todo problema comporta uma solução, positiva ou negativa; todo problema é, por princípio, “verificável”.

Até aqui, aos olhos de Marcel, não há qualquer problema no âmbito do “problema”. O erro mais flagrante é quando se utiliza essa maneira de compreensão como se fosse exclusiva e absoluta. O problema é quando se toma o “problema” como a única forma ou modelo possível de conhecer, como se fosse o conhecimento absoluto por excelência. Nesse sentido, o problemático somente é um problema quando se esbarra em si mesmo e se basta a si mesmo. Ao adotar essa atitude, se erige ou se cristaliza um sistema de compreensão da realidade.

É sob esse aspecto que os temas da metafísica não podem ser tratados sob a categoria de problemas. Tratar a ontologia em termos de problema é amputar ou mutilar a questão fundamental do ser. Ora, o ser não é problematizável, não se pode enunciar, à maneira tradicional, como “problema do ser”. O que também significa que o “ser” não pode ser abordado de forma técnica e, de passagem, ser investigado nos termos de um pensamento, desde sempre, pensado. Nessa direção, o autêntico pensamento, ou seja, a “filosofia concreta” só se exprime como aquele pensar que renuncia a qualquer posse, em sentido absoluto, do ser como objeto. Ela, enfim, renuncia a afirmá-lo, positivamente, nos termos exatos de um problema.

Assim, o “ser” como “mistério” não pode ser mediatizado, menos ainda, representado. Essa condição não o impede, todavia, de ser concreto. Por isso, a atitude do espírito em face ao ser é muito distinta; chega-se a ele não pela via de um discurso lógico, fechado em si mesmo. O acesso ao ser não se opera mediante uma via direta, positiva, mas por meio de múltiplas experiências, até mergulhar-se no “recolhimento”, condição *sine qua non* para a percepção do próprio mistério (MARCEL, 1935, p. 171). Ora, é

tomando esse contexto que Marcel projeta a verdadeira tarefa da metafísica: essa se consubstancia num nível de reflexão circundada pela experiência do mistério. Sendo assim, o campo do mistério é amplo, vindo a abarcar todo um âmbito de realidades recônditas, como, por exemplo, a questão do mal, a relação corpo-alma, a liberdade, o conhecimento, o amor, o tempo, a presença, a imortalidade. Por outro lado, todos esses níveis de questões, radicalmente misteriosas, desvelam tão somente aspectos de um só mistério fundamental: “o mistério do ser”. Reiterando a sua tese central, Marcel postula que o ser não é um objeto que se projeta objetivamente, uma vez que nós mesmos somos ser, pois participamos do ser²³.

Na perspectiva aberta pela “filosofia concreta”, o ser é um mistério não porque se trata de algo indecifrável, mas, sim, daquilo em vista de sua própria condição metaproblemática, ou seja, condição pertencente ao domínio irreduzível da existência humana, impossível de coisificar ou de substantivar conceitualmente. O mistério não é coisificado porque, nas questões hauridas por ele, como vimos, reside inevitavelmente um contrassenso, uma objetivação rígida e estéril, uma vez que a predicação só se realiza no quadro da relação sujeito-objeto. Marcel observa que por meio da encarnação não apenas se entra em relação com o ser, mas nele, originariamente, se participa. As aproximações ao mistério do ser, por conseguinte, são concretas. Esse fato revela que, ao menos no espírito crítico, aqui postulado pelo filósofo parisiense, jamais o fazer filosófico se restringe, *per se*, a uma pura disciplina filosófica. A esse respeito, cabe entender que não foi causal sua incursão como dramaturgo e como músico, “localidades” onde os dramas humanos, especialmente, se exponenciam.

O teatro como *locus philosophicus*

A intenção de toda filosofia é que a verdade da existência possa manifestar-se e, nesse sentido, o filósofo se utiliza da linguagem para dar “voz” à verdade. Assim, o teatro é um campo fértil por excelência e, não raro, encontramos, na tradição filosófica, alguns pensadores que se utilizaram do teatro como instrumento didático ou pedagógico para corroborar, ilustrar e até mesmo divulgar ideias, conceitos e sistemas. Não é esse, entretanto, o caso em Gabriel Marcel. Em uma carta endereçada a Roger Garaudy, assim esclarece:

²³ Sobre a questão da teoria da participação ontológica em Marcel, cf. (Silva, 2015).

O teatro apresenta-se em primeiro lugar, em mim, como instrumento de *prospecção*, exercendo-se fora de todo pressuposto ideológico, mas intervém também como corretivo ao que toda síntese filosófica tem de inevitavelmente parcial. [...] aos meus olhos, a obra dramática só manifesta um verdadeiro alcance se for capaz de, uma vez o pano caído, viver intensamente no espectador, para agitá-lo e, de certo modo, para elevá-lo acima dele mesmo. (GARAUDY, 1968, p. 154-155; grifo nosso).

A dramaturgia em Marcel não é um meio didático de sua filosofia: é o embrião de seu pensamento filosófico. Essa sua opção por outros caminhos de reflexão, afora o filosófico, não encerra, apenas, um caráter secundário de sua obra; ao contrário: o teatro e a produção musical constituem o *locus philosophicus* por excelência, onde a razão objetivante ainda não estendeu suas garras e a vida, com toda sua dramaticidade e potencialidade, ainda não foi tocada pelos sistemas lógicos propostos pela partícula *ergo*, símbolo da razão lógica. Vale notar que, aos olhos de Marcel, além do teatro, outra arte possui importância, no bojo da produção estética: a música. Como ele nos atesta em sua entrevista a Paul Ricœur:

Minha obra, tomada em seu conjunto, pode ser comparada a um país como a Grécia, que comporta, por sua vez, uma parte continental e outra parte insular. A parte continental são meus escritos filosóficos. Aqui me encontro de alguma maneira muito mais próximo a outros pensadores de nosso tempo como Jaspers, Buber e Heidegger. As ilhas são as peças de teatro [...] e poderia se assinalar, não creio que seja falso, que o elemento que une o continente e as ilhas em minha obra é a música; a música é verdadeiramente a camada mais profunda; a ela pertence, de certa maneira, a prioridade (MARCEL; RICŒUR, 1968, p. 54-55).

Se a música corresponde ao gosto invencível de Marcel pela interioridade, o teatro responde ao seu desejo, não menos forte, de exteriorização (TROISFONTAINES, 1953, p. 30). O teatro – como lugar de encarnação de personagens e dramas humanos – foi, para a filosofia de Marcel, e singularmente para a filosofia do tu, o laboratório de uma diversidade de experiências de pensamento. A dramaturgia foi como que o “tubo de ensaio” para uma variedade de temas dos quais muitos foram antecipados sob o modo de ficção e pronunciados por personagens antes de serem assumidos pelo próprio autor sob o modo da convicção procedente da experiência metafísica.

O teatro, assim, não se arvora como uma *ancilla philosophiae*, mas se apresenta como seu útero, seu local de nascimento. Para o pensamento de Marcel, o teatro – assim como a música – é um germe misterioso, terreno fértil e virgem para encontrar-se a si

mesmo. O teatro é um meio vital, uma espécie de espaço mágico, um núcleo onde os personagens vêm à existência e se encarnam. A dramaturgia consegue expor, de maneira visceral, o sentimento da experiência vivida, do homem concretamente engajado, situado; é um mergulho irrecusável no coração da existência, visto que “o drama é o lugar mais vivo e real dos conflitos” (CARMONA, 1988, p. 49).

Marcel não propunha um “teatro filosófico”, um “teatro de teses”, cujos personagens não são mais que marionetes do autor e, em certo sentido, doutrinadores dos espectadores: o que o pensador propõe é que a filosofia aconteça no interior do espectador, num mundo a “escavar” (MARCEL, 1940, p. 23-24). O que o dramaturgo deve esperar de seu teatro é que ele seja “uma dramaturgia do ser [...], um evento radicalmente ontológico” (SILVA, 2010, p. 104). Por isso, os personagens concebidos por Marcel não habitam ou camuflam situações; eles se encarnam. “Viventes, complexos, ambíguos, engajados na realidade cotidiana, os personagens de Marcel não representam jamais uma ideia pura, um esquema abstrato” (TROISFONTAINES, 1953, p. 33).

O pensar de modo dramático é colocar os sujeitos enquanto sujeitos, ou seja, como seres concretos, como seres que transcendem a objetividade, mas bem longe de confiná-los em uma esfera de subjetividade. A dramaticidade, por conseguinte, permite desnudar a experiência e revelar o homem como um ser itinerante e, por isso, para Marcel, é no teatro onde a metafísica permite compreender-se e definir-se, pois “[...] não existe um lugar de aproximação ao drama da existência humana mais apto que o teatro: é ali onde os desafios existenciais se desnudam e se concretizam em pessoas de carne e osso, com uma voz e uma vida próprias” (GRASSI, 2012, p. 40).

O essencial, na abordagem do teatro marceliano, não é desenvolver uma tese ou um corpo doutrinal; abordar o teatro do pensador francês é descortinar um jorro de existência e de convites às consciências. O teatro constitui uma autêntica experiência filosófica, como admoesta Chenu: “As peças não servem como meios de expressão para as ideias prévias. Elas respondem a uma criação dramática autêntica” (CHENU, 1948, p. 7). O teatro de Marcel não apresenta cenas que se transcorrem, uma a uma; mas se desvelam consciências; o drama é a carne nua e exposta da realidade humana e, por isso, é um convite à interrogação, é um neossocratismo. É um teatro da sinceridade, da indignação, do paradoxal, do grito, grito que se transforma em Invocação, pois “a principal virtude desse teatro é ser um apelo” (DUBOIS-DUMÉE, 1947, p. 290).

Em vários momentos Marcel defendeu o teatro como um momento de gestação de seu pensamento. Teria confessado ele, em diversos momentos: “sigo persuadido de que é

no drama e através do drama que a metafísica se compreende a si mesma e se define *in concreto*” (MARCEL, 1949, p. 67). Nessa direção, “é aqui [em seus textos dramáticos] que meu pensamento se encontra em um estado nascente e como num jorro inicial. Espero fazer compreender que é assim, de um modo dramático, que se impõe a mim minha reflexão propriamente dita” (MARCEL, 1951a, p. 29). Assim, aqui, como antes, “tenho que referir-me à experiência de um tipo específico de criação que é a da arte dramática. A virtude própria desta criação, quando é autêntica, é o exorcismo do espírito egocêntrico” (MARCEL, 1951b, p. 10-11). Por fim, o filósofo francês ainda relataria:

Um de meus alunos me fez observar, não faz muito tempo, que se encontram mais elementos em minhas obras dramáticas que em meus escritos filosóficos para elaborar uma doutrina da verdade. Quando refleti sobre isso, me pareceu que no fundo era exato (MARCEL, 1951a, p. 68).

Pode-se afirmar que o teatro marceliano se situa no âmbito do mistério. Ora, “[...] o reconhecimento do mistério é um ato essencialmente positivo do espírito, o ato positivo por excelência, em função do qual toda positividade pode definir-se rigorosamente” (MARCEL, 1951a, p. 228). Quando um ser perde o contato com o mistério, não mais se abre à graça, não mais invoca a força vital para conferir sentido à sua existência. Um mundo privado do mistério seria intolerável, uma atmosfera irrespirável; é justamente sobre essa dimensão que se articula o drama *Um homem de Deus*.

Um homem de Deus

Contrariamente ao espírito de abstração, Marcel pretende voltar-se à vida no que ela possui de original e valoroso e, a partir daí, ascender à metafísica, ao mistério do ser. Assim, o teatro ocupa um lugar preponderante em seu modo de compreender a realidade, como nos atesta: “Observo, por outro lado, que esta questão da relação de um ser com sua própria vida me havia surgido muito antes, em meu pensamento, no registro dramático” (MARCEL, 2012, p. 13). Sobre o papel do teatro, ainda declara: “O que sempre acreditei ver [...] é que devo tratar o espectador como uma consciência que é necessário despertar ou, se se prefere, fazer ascender a um grau de lucidez superior” (MARCEL, 2012, p. 137). Ora, veremos desde agora como esse princípio dramaturgico toma corpo numa peça como *Um homem de Deus*.

O drama, em quatro atos, foi escrito em 1922 e publicado somente em 1925²⁴. Trata-se de uma das peças mais densas e importantes do dramaturgo (MARCEL, 1951a, p. 129), apesar de que, na crítica do próprio Marcel, “[...] lhe falta certa qualidade musical” (MARCEL, 2012, p. 192). O enredo se estabelece a partir de uma tragédia familiar, a qual revolve as cinzas do passado. O ambiente em que decorre a tragédia é religioso, visto que o personagem principal é o pastor calvinista Claude Lemoyne. Durante os primeiros anos de matrimônio, Edmée, sua mulher, o traiu com Michel Sandier, do qual fica grávida. Claude, que passava, nesse momento, por uma terrível crise de fé, perdoa Edmeia e decide educar a criança concebida do adultério, a menina Osmonde. Esse perdão oferecido lhe traz a resolução de sua crise e a vida toma seu curso. “Tudo parecia”, comenta Carmona (1988, p. 55) “como se o perdão tivesse lhe devolvido a segurança e a confiança em si mesmo”. Vinte anos depois, Michel Sandier reaparece enfermo, com uma doença terminal, reencontra Claude e Edmée e deseja conhecer sua filha. Tal encontro retira as bases da convivência familiar, pois Claude questiona os motivos de seu perdão e Edmée coloca em xeque a absolvição oferecida por seu esposo: “Sim, me perdoaste – lhe diz Edmée –, porém não foi porque me amasse. Quem perdoou? O homem? O marido ou o pastor? Se não me perdoaste porque me amavas, o que quer que eu faça com teu perdão?” (MARCEL, 1964, p. 48). Claude se sente sozinho. Duvida. Sua fé cambaleia. Toda a sua vida lhe parece uma farsa. “Eu não sou um homem – exclama –, não fui capaz nem sequer de amar como um homem ou odiar como um homem” (MARCEL, 1964, p. 110).

Nesse interim, outro drama se interpõe ao drama central: Osmonde, apaixonada por Mégal – seu vizinho, pai de duas crianças e que está com a mulher profundamente doente em um hospital –, decide assumir o romance com ele.

Antes, porém, da análise do drama, vale destacar a síntese que o próprio autor faz de sua obra:

O herói desta peça é um pastor de almas que exerce sua profissão em uma zona pobre de Paris; começou vinte anos atrás em um povoado de montanha, época em que atravessou uma terrível crise moral. Duvidava de si mesmo e de sua vocação quando sua mulher lhe confessa que foi

²⁴ Na tradução para o Brasil, no prefácio da peça, Marcel declara que escreveu a obra em 1921, mas, em outros textos do autor e em publicações de estudiosos do pensamento de Marcel, se estabelece a data de 1922. O correto a afirmar é que o enredo do drama não nasceu de um modo imediato; conheceu algumas intuições e versões anteriores que somente se concretizaram em 1922 e foram publicadas em 1925, com o título *Un homme de Dieu*, na *Collection Le Cahiers Verts*. Sobre o processo de concepção do drama, conferir as notas inseridas, do diário de Marcel, na edição em português da peça: (MARCEL, 1964, p. 139-144).

infiel e que a filha não era sua. Parece-lhe, então, que o chão desaba sob seus pés, estando imerso na noite mais escura. Contudo, pouco a pouco aparece uma luz e sente que deve perdoar à culpa de sua mulher ajudando-a a encontrar sua alma. Porém, ao mesmo tempo esse perdão lhe permite recuperar o amor pela sua vocação que, de alguma maneira, se converte na pedra angular de sua nova vida. Passam-se vinte anos e o amante, com o qual sua esposa havia rompido a relação, reaparece em suas vidas; está enfermo, sobra-lhe pouco tempo e pede para ver sua filha antes de morrer. O pastor não sente que tenha direito a negar-lhe este último e legítimo desejo, porém sua mulher se rebela contra essa mansidão excessiva, pois crê que se seu marido a quer de verdade, humanamente, não suportaria ver ao homem com quem lhe traiu. A partir de então, ela reconsidera todo o ocorrido e chega a desqualificar aquele perdão que ele lhe havia outorgado e que, agora, lhe parece um gesto profissional que beneficiou ao próprio pastor. Ele expõe ao seu esposo suas dúvidas e o pastor deixa, nesse momento, de reconhecer-se em sua vida; já não sabe o que pensar no que fez e nem sabe mais quem é (MARCEL, 1951a, p. 167-168).

Como se percebe, “Marcel é um criador de sentimentos, um dos raros autores dramáticos de nosso tempo capaz de suscitar, na cena, os seres vivos e afrontar nas almas propulsões de um dinamismo interior que nada foge da verdade” (CREMIEUX, apud TROISFONTAINES, 1953, p. 31).

Mistério e problema em *Um homem de Deus*

O teatro de Marcel é um convite a buscar os elementos humanos em nossas experiências humanas. Como afirma Grassi: “O teatro é essencialmente o convite a si mesmo para dar lugar ao outro e à sua verdade e, assim, permitir um autêntico intercâmbio existencial” (GRASSI, 2012, p. 44).

Nessa busca por humanidade, mediante o intercâmbio existencial, ao analisar o drama *Um homem de Deus*, lembremo-nos que o caminho metodológico escolhido para à análise do mesmo se estabeleceu em torno do binômio “mistério” e “problema”, já explicitado em um primeiro momento. A partir desse *modus operandi* de se conceber a realidade, podemos afirmar que o drama reside no fato de que o personagem Claude transpõe o “mistério” do amor familiar em um “problema”, o qual poderia ser resolvido por técnicas pastorais: Edmée não é sua esposa, mas uma “alma a ser salva”; sua filha Osmonde é tratada como um “ele”, em terceira pessoa; em si mesmo não mais se reconhece, abstraindo-se da responsabilidade pela vida, quando se dirige a Edmée e sua mãe, afirmando, ao final do terceiro ato: “Sim, olhem-me, a isto vocês me reduziram” (MARCEL, 1964, p. 111).

Após o Ato I contextualizar o leitor do drama vivenciado pelos personagens, o Ato II, na Cena IV, quando Claude volta de um compromisso pastoral – após ter deixado a sós Edmée e Michel Sandier –, nos apresenta o clímax de toda a situação. Vejamos:

CLAUDE: Depois que saí, ele ainda ficou muito tempo?

EDMÉE: Alguns minutos.

CLAUDE: E Osmonde esteve sempre junto?

EDMÉE: Não.

CLAUDE: [...] Quando, porém, me falou em Saint-Loup... E depois aquele ar cínico, desiludido de tudo...

EDMÉE: Está muito doente.

CLAUDE: Sim, durante todo o tempo tive que pensar que se tratava de um infeliz.

EDMÉE: Verdade?

CLAUDE: Caso contrário, tê-lo-ia feito sair. Aquele modo de olhar Osmonde... notou? Não podia suportar.

EDMÉE: Eu notei.

CLAUDE: Quando ele entrou e lhe estendeu a mão, pareceu-me estar diante de um espectro.

EDMÉE: Sim.

CLAUDE: Entretanto, quando olhou Osmonde, seu rosto clareou... Foi o pior.

[...] Não poderia ao menos contar o que ele disse? Se não for penoso, naturalmente...

EDMÉE: Assim eu o quero, Claude: exigente, desconfiado, mesquinho.

CLAUDE: Não a entendo.

[...]

EDMÉE: Bem, sucedeu algo. Claude, preciso de você, deve poder ajudar-me. Uma ideia horrorosa está se apoderando de mim. Procure afastá-la. Falamos do que se passou outrora. Não vai me recriminar por isso, não é? Foi tão estranho. Como se tivesse sido ontem... como se esses vinte anos não contassem. No entanto, ele está moribundo e eu... Descobri, então, que ele fora muito mais infeliz do que eu supunha. Não somente infeliz. Desesperado. E foi por isso que levou a existência que o está matando. Pelo menos é o que pensa. Pode, naturalmente, estar enganado, mas que de algum modo eu... Oh, se ao menos me convencesse de que agi bem quando confessei tudo... Ele, porém, afirma... Oh, não pode ser verdade, seria demasiado...

CLAUDE: Não pode ser verdade o quê?

EDMÉE: Afirmou que tive medo, que não fui suficientemente corajosa para aceitar a vida com ele e, para me prender e obstruir esse caminho, eu lhe contei tudo, Claude.

CLAUDE: Não compreendo.

EDMÉE: Sim, porque uma vez que você sabia de tudo e me perdoara, não havia mais razão para abandoná-lo, Claude. Está compreendendo? Disse que de ti eu nada poderia temer e que agi de caso pensado. E é verdade: não tive medo. Eis o que foi horrível. Na verdade, naquela noite, não lhe falei como a um marido.

CLAUDE: Edmée!

EDMÉE: Aí está a causa de tudo. Se fosse meu marido, amar-me-ia com se ama a uma mulher, com o melhor e o pior de si mesmo...

CLAUDE: O pior?

EDMÉE: Eu não teria motivo para trai-lo.
 CLAUDE: Você está sendo insensata!
 EDMÉE: E sua voz soa falsamente.
 CLAUDE: A confiança que me testemunhou...
 EDMÉE: Confiança? Quanto mais se ama, mais se desconfia...
 CLAUDE: Corações como os nossos...
 EDMÉE: Se esse perdão nada lhe custara, não tinha o direito de atirá-lo à minha cara.
 CLAUDE: Nem o direito de protegê-la contra si própria?
 EDMÉE: Palavras! Você, Claude, era juiz e parte... Oh, não quero dizer que não me amava. Não proteste... admitamos que me amava em Deus... Não, em princípio, não havia mais do que eu.
 CLAUDE: O resto não tinha valor.
 EDMÉE: Seu ascendente sobre as almas? Neste momento está se injustificando. O escândalo de um rompimento entre nós...
 CLAUDE: Recairia apenas sobre a esposa...
 EDMÉE: Não o creio sinceramente. E depois... que oportunidade maravilhosa para empregar seus dons evangélicos...
 CLAUDE: Cale-se!
 EDMÉE: Ah, começa a ver claro.
 CLAUDE: Cale-se: você está me arruinando! (MARCEL, 1964, p. 77-82).

“Se esse perdão nada lhe custara, não tinha o direito de atirá-lo à minha cara”... Temos aqui o coração do drama, o momento em que se descortina a verdadeira identidade de Claude Lemoyne: não se trata de um simples homem, não é um marido; é um pastor, um homem de Deus (SOTTIAUX, 1956, p. 146).

O Ato III é uma confrontação geral de Claude com os outros personagens do drama. O pastor confronta-se com os demais para esclarecer-se a si mesmo, para aclarar sua personalidade. Ao fazer isso, ele se toma como “objeto” de si, como um “terceiro”, como um “problema” na relação com os demais. Na conversa com Francis Lemoyne, seu irmão, Claude pergunta se esse sentiu admiração pelo fato de ele ter perdoado Edmée. Francis responde: “Não, absolutamente. Seu caráter, suas convicções religiosas, meu Deus! até mesmo...”. E Claude, em um tom ambíguo, pergunta: “Minha profissão?” (MARCEL, 1964, p. 84). Claude, portanto, tem a confirmação de que seu perdão foi um puro e verdadeiro “ato profissional”. Após, em nova conversa com sua esposa, Claude lhe diz, com tom de gravidade:

CLAUDE: Acreditei que o perdão seria um ato de caridade, o ato de um cristão. Se simplesmente tivesse fugido diante do escândalo... E agora que me forçou a abrir os olhos, vem colocar as mãos sobre eles para que de novo a escuridão se faça! Que lhe fiz e que quer de mim? (MARCEL, 1964, p. 88).

O personagem percebe que não é mais o mesmo, que as suas convicções não mais valem e o mundo estável que habitava se desfez. Recebe, então, uma espécie de afirmação “profética” de Edmée: “Está bem. No fundo, tem razão. É necessário olhar as coisas como elas são” (MARCEL, 1964, p. 88).

Depois de conversarem sobre a situação de Osmonde e Mégal, Claude e Edmée abordam os motivos porque a distância dos dois, no início do matrimônio, permitiu que Michel Sandier se aproximasse (estamos, aqui, no coração do drama da não-comunhão):

EDMÉE: [...] havia em você uma força intacta e gastou-a comigo, como com uma rapariguinha qualquer..., mas não era amor, você bem sabe. O resto... amor à minha alma... A mulher que havia em mim, você não a satisfez. Nem sequer suspeitou...
 CLAUDE: A mulher que havia em você?
 EDMÉE: Sim, você é incapaz de entender. Oh! Provavelmente a culpa não é sua. É o tributo de suas virtudes. (MARCEL, 1964, p. 91).

“A mulher que havia em mim, você não a satisfez”... Aqui está o drama dessa relação conjugal: são dois seres que se veem e se percebem como “objetos”, tratam-se em terceira pessoa, vivem da não-comunhão, como relata Sottiaux:

O pastor trata sua esposa como uma alma a ser salva, uma alma semelhante a todas as outras de seu ministério. A esposa se vê reduzida a um “problema” a ser resolvido por técnicas profissionais da pastoral: a união conjugal não está no nível do “mistério”, do metaproblemático, do engajamento (SOTTIAXU, 1956, p. 148-149).

Quando o casal adentra no núcleo da discussão de sua relação, isto é, a não-comunhão de vida dos dois, Edmée afirma que voltou a encontrar-se com Michel Sandier e que este insiste em ver novamente a filha. Claude é totalmente contra.

Edmée sai de cena e inicia-se um diálogo com Osmonde sobre seu pretensão relacionamento com Mégal. Nessa conversa, ela apresenta a Claude a sua moral existencialista de liberdade total, a sua “moral de situação” e afirma que sua vida não possui “colorido”:

CLAUDE: Meu dever é colocar-te em presença de ti mesma.
 OSMONDE: É mais uma de suas frases.
 CLAUDE: É meu dever pôr-te em guarda contra essa espécie de vaidade – sim, é isso, vaidade – que sentes pelo fato de um homem alimentar por ti um sentimento equívoco.
 OSMONDE: Não é vaidade. Pela primeira vez e provavelmente única vez em minha vida, um homem pensa em mim sem me associar à ideia

de lar cristão e de uma piedosa ninhada. Eu... eu tenho necessidade de viver por mim mesma. A ideia de uma existência bitolada horroriza-me. Pode ser inferioridade, não sei... Em uma vida tão descolorida como a nossa, se não tiver a sorte de crer... (MARCEL, 1964, p. 98-99).

O diálogo tenso com sua filha provoca em Claude um sério questionamento: não foi bom marido e não foi bom pai. Quem é, afinal? Confessa, então, a Osmonde que não é seu pai e mente que ficou sabendo disso há pouco tempo.

Passados alguns dias, Claude tem uma conversa com sua mãe, Senhora Lemoyne. Claude apresenta a ela suas conclusões: não foi um bom marido, não foi um bom pai e se questiona se terá sido um bom pastor. Faz, junto à sua mãe, uma espécie de retrospectiva de sua vocação e de sua formação calvinista:

SENHORA LEMOYNE: A sua vida foi de um cristão.

CLAUDE: Antes vivesse a de um homem, e eu não sou um homem; nem mesmo soube amar como um homem – odiar como um homem.

SENHORA LEMOYNE: Odiar?

CLAUDE: Sim, sim, odiar também... Eu não sou nada, eu não sou nada. (MARCEL, 1964, p. 110-111).

Como resumo dessas conversas do personagem Claude com os demais, podemos afirmar: sua mulher e sua filha tiveram que se adaptar a uma religião desencarnada e transformaram-se em mulheres que “dormem a vida”; Claude e a esposa se tratam no âmbito do “problema”, são estranhos conjugalmente. Ele se vê como um mau homem, mau esposo e mau pai, mesmo que tenha sido um bom cristão.

Já no Ato IV, Osmonde propõe, ao seu pai, uma espécie de “chantagem”: ou lhe permite assumir a relação com Mégal ou se prontificará a cuidar de Michel Sandier. Percebe-se, em sua postura, que não quer ser tratada como “objeto”, como “problema” e expõe que a postura de seu pai em nada acrescenta à sua sede de viver:

OSMONDE: Meu pobre pai, você me faz lembrar aquela gente da pensão de Evilard, que todas as manhãs ia olhar os Alpes através dos vidros coloridos da varanda. Vista assim, a paisagem parecia bem mais bonita, embora lamentassem que não fosse por um efeito natural. Discutiam, discutiam e nunca chegavam a um acordo. Você é como eles, não sabe o que quer e se torna infeliz. A grande diferença entre nós é que eu não levo estas coisas a sério. Talvez tenha ouvido perorar demais, em volta de mim, sobre deveres, dívida com Deus... Quando se ouviu falar de sua alma, todos os domingos, das dez às onze, sem contar as orações cotidianas.... Há certas palavras, certas expressões... não sei, que provocam calafrios, uma espécie de vertigem, quando as pronunciam diante de nós. Não! Seus sermões dominicais

têm muita semelhança com o trivial da cozinha. Creio que se não fosse essa rotina, se eu tivesse em todo esse tempo alguém que vivesse do terror ou no deslumbramento..., Mas uma religião como a sua não muda nada em ninguém. É um telão de fundo, nada mais (MARCEL, 1964, p. 128).

Edmée e Claude, por fim, discutem sobre essa proposta e nesse exato momento chega à casa a Senhorita Aubonneau, juntamente com o menino Renato; ali se dirigiram para apresentar as felicitações, em nome da paróquia, pelo aniversário de casamento do pastor e sua esposa.

O final do drama não explicita se Claude e Edmée se separam, mas uma luz se acende: o “nós” é proposto ao casal Lemoyne e o “nós” poderá se estabelecer na união de Osmonda e Mégal. O fechamento da peça se tece com Edmée olhando para Claude e afirmando: “Aí está pelo que devemos viver agora” (MARCEL, 1964, p. 138); a que Claude responde: “Ser conhecido tal como se é...” (MARCEL, 1964, p. 138). Não se sabe se esse “novo viver” é a partir do “nós” estabelecido por Osmonde e Mégal ou o “nós” que se pode estabelecer novamente entre os dois, na retomada da comunhão.

O desfecho da peça pode ser considerado uma espécie de solução da crise instaurada, um grito, uma invocação, um chamado ao mistério: “Este chamado é supra-empírico, lança-se, além da experiência, a quem somente pode ser considerado como um Tu Absoluto, um recurso supremo” (MARCEL, 1951a, p. 167). Temos, portanto, a tragédia de um ser torturado por sua impotência em não se conhecer. Por isso, mais do que a temática do perdão, como se poderia sugerir, o “pano de fundo” de *Um homem de Deus* é a questão da autenticidade como bem observa Chenu (1948, p. 109).

Acompanhando o Pastor Lemoyne, vemos que a questão da autenticidade se descortina em todo o drama²⁵. Um drama sobre a autenticidade nos convida a questionar-nos sempre sobre quem somos. Esse questionar-se, porém, não se faz como quem observa algo de maneira *extra*; não somos objetos para nós mesmos, não somos um “problema”, mas uma dimensão misteriosa. Assim, a questão que compreende todas as outras, a questão recuperadora por excelência, é a pergunta “Quem sou?” E, mais profundamente ainda, quando me interrogo sobre o sentido mesmo desta pergunta, isto é, quando me questiono sobre quem é esse que se indaga sobre si mesmo, que valores e competências

²⁵ Os fechamentos dos Atos II, III e IV nos comprovam tal afirmação: “Cale-se – grita a Edmée – você está me arruinando!” (MARCEL, 1964, p. 82); “Eu não sou nada, eu não sou nada”, diz à sua mãe (MARCEL, 1964, p. 111); “Aí está pelo que devemos viver agora”, lhe diz Edmée, e Claude responde: “Ser conhecido tal como se é...” (MARCEL, 1964, p. 138).

ele possui para responder. Quando me questiono – ou sou questionado – sobre quem sou, estou inclinado, a partir da reflexão, a aparecer ante mim mesmo como não alguém, unido, em condições, no fundo, obscuras, a esse alguém particular sobre quem se me interroga e sobre quem não estou seguramente livre de responder.

Relembrando o primeiro ponto de nosso texto, somente a partir da categoria de “mistério” é que podemos conferir uma análise mais profunda do existir. O mistério é a dimensão que nos retira da não autenticidade, como numa espécie de abertura, onde podemos encontrar o caminho da verdade, pelo qual a condição humana pode se reconhecer radicalmente. Como Marcel desenvolve na peça, podemos perceber que há certo mistério no ato de se afirmar quem se é. Claude Lemoyne somente se percebeu como um ser misterioso a partir do momento que, prescindindo de sua “profissão religiosa”, entendeu-se como, primeiramente, humano. Portanto, para Gabriel Marcel, falar de vida é imprescindivelmente aportar-se ao mistério:

[...] enquanto me encontro dentro de um mundo da ação, enquanto tenho que fechar uma carta e devo esperar o momento em que os carros param de passar para cruzar a rua, etc., existe uma multiplicidade incontável de presenças que se interferem entre si e que mantêm relações muito variáveis com o eu agente que seria importante conseguir clarificar de forma aproximada. Em princípio, isto poderia traduzir-se na simples fórmula de que eu não sou somente eu ou que, em rigor, não tem o menor sentido dizer que eu sou eu, pois também sou outro: não sou, por exemplo, o que era ontem já que, desde um ponto de vista muito fecundo, as palavras “o que era” perdem aqui todo significado preciso. Pode desencadear-se uma verdadeira luta pela existência entre o que fui ontem e o que tendo a ser, o que tenho hoje a veleidade de ser (MARCEL, 1951a, 200-201).

Não se pode, portanto, analisar o drama de Claude Lemoyne como o drama de um personagem. É a tragédia de toda a humanidade, pois *Um homem de Deus* apresenta uma avaliação absoluta da vida, um julgamento do ser.

Referências

CARMONA, F. B. *La filosofía de Gabriel Marcel: de la dialectica a la invocación*. Madrid: Encuentro, 1988.

CHENU, J. *Le théâtre de Gabriel Marcel et sa signification métaphysique*. Paris: Aubier, 1948.

DAVY, M. M. *Un philosophe itinerant: Gabriel Marcel*. Paris: Flammarion, 1959.

DUBOIS-DUMÉE, J. P. et al. *Existencialisme chrétien: Gabriel Marcel*. Paris: Plon, 1947.

GARAUDY, R. *Perspectivas do homem*. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

GRASSI, M. *El hombre como ser encarnado y la "filosofía concreta" de Gabriel Marcel*. UCA: 2008, 217p [Tesis de Licenciatura].

_____. "Teatro y Filosofía en Gabriel Marcel: la centralidad del arte dramático en la perspectiva de una filosofía existencial", in *Revista de Filosofía Nuevo Pensamiento*. Buenos Aires, 2012, vol. 2, p. 39-61.

MARCEL, G. *Journal métaphysique*. Paris: Gallimard, 1927.

_____. *Être et avoir*. Paris: Aubier, 1935.

_____. *Du refus à l'invocation*. Paris: Gallimard, 1940.

_____. *Homo viator: prolégomènes a une métaphysique de l'espérance*. Paris: Aubier, 1944.

_____. *Position et approches concrètes du mystère ontologique*. Paris: Vrin, 1949.

_____. *Le mystère de l'être I*. Paris: Aubier, 1951a.

_____. *Le mystère de l'être II*. Paris: Aubier, 1951b.

_____. *Um homem de Deus*. Trad. Eduardo de Castro. Petrópolis, RJ: Vozes, 1964. (Coleção *Diálogo da Ribalta*).

_____. "My dramatic woorks as viewed by the philosopher". In: *Searhings*. New York: Newman Press, 1967, p. 93-118.

_____. *¿En caminho... Hacia qué despertar?* Salamanca: Ediciones Sígueme, 2012.

RICŒUR, P. *Leituras 2: a região dos filósofos*. Trad. Marcelo Perini. São Paulo: Loyola, 1996, p. 47-64.

SILVA, C. A. F. "Gabriel Marcel e a teoria da participação ontológica", in *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*. Brasília, vol. 3, n. 2, p. 123-138, 2015.

_____. "O corpo em cena: Gabriel Marcel", in *Corporeidade e educação*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010, p. 93-112.

SOTTIAUX, E. *Gabriel Marcel: philosophie et dramaturge*. Paris: Beatrice-Nauwelaerts, 1956.

TROISFONTAINES, R. *De l'existence a l'être: la philosophie de Gabriel Marcel*. (t. I). Louvain/Paris: Nauwelaerts/Vrin, 1953.

**Para uma ontologia e uma ética da escuta:
música e filosofia em Gabriel Marcel²⁶**

Roberto Celada Ballanti

“Um homem à escuta”

Se eu quisesse me definir, me parece que, ao invés de falar filósofo existencialista, expressão pretensiosa e, em última análise, praticamente vazia de sentido, seria preciso dizer, mais simplesmente, que sou, antes de tudo, um homem à escuta (MARCEL, 1980, p. 115).

Com estas palavras que concluem a conferência de 1959, *A música na minha vida e na minha obra*, Marcel fornecia, talvez, a mais profunda e completa definição de si mesmo e da natureza do próprio empreendimento teórico, alienado de todos os -ismos e marcado, mais do que por processos intelectivos endógenos e desencarnados, pelos encontros pessoais, pelos eventos históricos que marcam aquele “movimento em espirais concêntricas” (MARCEL, 1961, p. 116), aquela “orquestração” progressiva que constitui o ritmo peculiar da meditação do filósofo francês na Carta Prefácio do livro de *Troisfontaines* (1953, p. 9-10).

Além do mais, Marcel – não por acaso, recorda como dado essencial da própria experiência humana, que se torna cifra teórica, aquela atenção que Malebranche definia “*une prière naturelle*” – acolhendo, pois, essa definição, dada por um crítico, da mesma personalidade humana e teórica:

[...] eu não sou um espectador que busca um mundo de estruturas suscetíveis de serem clara e distintamente vistas, mas, antes, sou mais do que isso alguém que escuta vozes e apelos que compõem a sinfonia

²⁶ Tradução, a partir do original italiano, de Ademir Menin. Revisão técnica de Claudinei Aparecido de Freitas da Silva.

do ser, que é para mim, em última análise, uma unidade suprarracional, além das imagens, das palavras e dos conceitos (MARCEL, 1964, 114).

Se é verdade, como recita o aforisma poético heideggeriano que se lê em *Aus der Erfahrung des Denkens*, “que pensar significa limitar-se a um só pensamento, que fica estático como uma estrela no céu do mundo” (HEIDEGGER, 1983, p. 76), o único pensamento que se aplica à tensão teórica marceliana, em analogia ao pensador alemão, é a evocação dos ritmos e dos modos daquela “Atlântida metafísica inexplorável” (MARCEL, 1940, p. 126), daquele “inesgotável concreto” (MARCEL, 1940, p. 96). Este é o ser, ofuscado e submerso pela lógica dos processos cognoscíveis objetivantes, pelo domínio do ter e da técnica.

Pensar o ser como “unidade suprarracional, além das imagens, das palavras, dos conceitos”, põe-se já diante daquele para além do pensar (*über-hinaus-denken*), isto é, daquela “operação filosófica fundamental” de “pensar além”, para dizer em termos jaspersianos, que está no centro da dialética recuperadora da “reflexão em segundo grau” (*réflexion du second degré*) (MARCEL, 1940, p. 34). Trata-se de reflexão que consente em alcançar o mistério ontológico que se projeta além do pensamento objetivo: a pergunta sobre o ser, enquanto envolve na sua totalidade o próprio questionante, é, na realidade, uma meta-pergunta, onde o que é posto em questão não é o ser, mas a natureza problemática do discurso ontológico. A subversão consequente da radicalização do questionar se revela, de fato, num abandono do problemático abrindo um novo domínio do meta-problema, do mistério: “É preciso, pois, chegar a dizer, assim creio, que, em rigor, não é possível questionar acerca do ser enquanto não se pode somente interrogar a partir do ser” (MARCEL, 1968a, p. 82).

Nesse ato do pensamento originário, a consciência que a pergunta sobre o ser é, no fundo, uma meta-pergunta, muda os termos do interrogar e do interrogante, pois o ser, longe de constituir um *ob-jectum* – dados que se apresentam, que se mostram a – se transforma em um contexto antepredicativo e global de participação, em uma unidade inclusiva de toda a presença e ao mesmo tempo distinta, transcendente:

Poder-se-ia afirmar, numa linguagem inevitavelmente aproximada, que a minha interrogação sobre o ser pressupõe uma afirmação na qual eu estaria, em alguma medida, passivo, e da qual eu seria o lugar (*siège*) mais do que o sujeito. Ora, isso nada mais é do que um limite, que eu não poderia realizar sem entrar em contradição. Me oriento, então, em

direção à posição ou ao reconhecimento de uma participação que tem uma realidade de sujeito. Essa participação não pode, por definição, ser um objeto de pensamento; não poderia funcionar como solução, mas como figura para além do mundo dos problemas: ela é meta-problemática (MARCEL, 1949, p. 56-57).

Esse espaço ontológico postulado como luminosidade primitiva de participação, pleroma na qual se inscreve todo processo cognoscitivo de “primeiro grau”, é, de fato, algo no qual a existência se encontra exposta e diante da qual é necessário permanecer à escuta e contemplar, ao invés de analisar:

Só podemos nos elevar ao meta-problemático, ou melhor, ao mistério, por meio de uma abordagem que nos libera ou nos separa da experiência [...] E, aqui, nos encontramos postos em face do recolhimento [...]. De minha parte, estou convencido de que, em qualquer grau que seja, só existe ontologia possível, isto é, apreensão do mistério ontológico para um ser que seja capaz de recolher-se (MARCEL, 1949, 62-63).

Aqui encontramos a raiz ontológica da escuta, pela qual o pensamento, ao invés de procurar todo caráter absoluto e definitivo do fundamento (*Grund*), reconhecendo a sua situação periférica, mas também o seu compromisso com o ser, tenta o acesso ao espaço ontológico por meio de aproximações concretas capazes de acolher, pelo menos, na inatingibilidade da pureza – fruto de uma abstração metodológica esquecida da situação última da existência – “uma espécie de iridescente refração” (MARCEL, 1951b, p. 122). Nisso, o pensamento se faz itinerante e não sistemático; ele se faz interrogativo ao invés de totalizante; é resposta a um apelo proveniente de uma região inverificável na qual o conceito, em sua estrutura “apreensível”, é impotente, em vez da construção absoluta, exercício de uma *pietas* peculiar diante do Originário objetivável, antes de um orgulhoso fundacionalismo.

Música e biografia

Na realidade, a própria música, “o ser musical” (MARCEL, 1980, p. 63), como “vida pleromática”, “uma vida que se tornaria uma essência sem cessar de ser uma vida”, “aquela que o compositor acede e nos leva a aceder” (PARAIN-VIAL, 1974, p. 90), havia iniciado ou pretendido iniciar, é, para Marcel, àquela luz do ser que se libera lá onde o ato cognoscitivo cessa de ser “espetacularidade” objetivadora, pretensão prevaricadora.

Por mais de uma vez, nos frequentes lapsos de autoconsciência retrospectiva sobre a gênese do próprio desenvolvimento especulativo, Marcel revela, de fato, que, na origem do próprio pensamento, reside uma fundamental “magnetização pela transcendência” (MARCEL, 1969, p. 255). Se “filosofar foi, [...] desde o início, transcender” (MARCEL, 1940, p. 294), procedendo, à *rebours*, nos eventos biográficos do filósofo francês em busca da origem de tal orientação, duas experiências decisivas são descobertas: “um luto prematuro, mas também [...] a graça que vem (*grâce prévenante*) da música” (MARCEL, 1960, p. 12). Assim, observa o filósofo francês:

Se me interrogo sobre a condição na qual essa segurança, apesar de tudo, muito misteriosa, se impõe a mim, eu creio que se possa afirmar que é através da *música* e, singularmente, através das cantatas e das Paixões de Jean-Sébastien Bach, que ela é comunicada, toda vez, em meu coração e em meu espírito sem, aliás, que eu tenha então experimentado nenhuma necessidade de me perguntar como essa meditação se realizara. Minha atenção fora, afinal, como que *drenada* pela realidade da qual o testemunho me era, dessa forma, ofertado (MARCEL, 1961, p. 116).

Na realidade, afirma Marcel,

A música era a minha verdadeira vocação; nela, sobretudo, eu chego a dizer, sou criador. É ela que tem dado ao meu pensamento o seu delineamento mais autêntico. J. S. Bach tem sido, na minha vida, o que não foram nem Pascal nem Santo Agostinho, nem qualquer outro autor. Não é autêntica espiritualidade aquela que se encarna nas expressões musicais mais elevadas que nos é dado apreender – em um Bach, em um Beethoven dos últimos quartetos, no Mozart mais livre? Mas um Schubert, um Brahms, um Fauré, também nos revelam, por fulgurações, os documentos inflamados dessa espiritualidade concreta que sabemos reconhecer no plano da experiência cotidiana, em uma inflexão, em um olhar pleno do qual não se conhece qual tesouro imemorial (MARCEL, apud TROISFONTAINES, 1953, p. 25-26).

Por volta dos 14-15 anos, o jovem Marcel, desde a infância, atraído pela música, pergunta-se “seriamente” se a sua autêntica vocação seria de natureza musical:

Entenda-se bem, era a uma vida de compositor e não de intérprete a que eu pensava. Como era natural, confidenciei, timidamente, essa ideia com o meu professor. A resposta foi frustrante: “Você, com certeza, é musicista – foi-me dito – mas nada permite afirmar que você tenha as aptidões de um criador”. Depois de tudo, era o bom senso mesmo. Não

só não insisti, mas creio de ter experimentado algo de embaraçante à ideia de ter nutrido tal pretensão [...]. Assim, entre as existências possíveis que me foram negadas há, certamente, a de musicista. Como estar seguro, todavia, de que isso poderia verdadeiramente tomar forma? Que o dom da invenção melódica fosse concedido a mim, é algo que só bem mais tarde eu haveria de atestar (MARCEL, 1971, p. 49).

Com efeito, relata o pensador,

[...] após os meus 18 ou 19 anos, não cessei quase nunca de improvisar ao piano. Esta foi uma experiência exaltante que, aliás, é bem difícil traduzir em palavras. Certamente, essas improvisações eram, frequentemente, de qualidade muito medíocre e apresentavam, então, o caráter de simples pastichos mais ou menos bem-sucedidos; mas acontecia também, às vezes, que uma barreira era vencida, e, enfim, eu tinha o sentimento de ter acesso a mim mesmo e, ao mesmo tempo, de evoluir com uma facilidade que me surpreendia no seio de um mundo desconhecido, onde as possibilidades de descoberta eram como que inesgotáveis (MARCEL, 1980, p. 98-99).

Nos anos 1945/46, Marcel passa, de tempo em tempo, a transcrever aquelas improvisações e, no mesmo período, compõe, tomado por uma “extraordinária chama de inspiração” (MARCEL, 1980, p. 99) destinada, aliás, a desaparecer logo depois, algo como trinta melodias:

Sem dúvida – comenta Marcel a propósito dessa efêmera época criativa – era necessário que me tivesse sido dado, ao menos por um pouco de tempo, de não ser somente ouvinte ou contemplador, mas de participar diretamente desse *Ser* musical do qual a dignidade sempre foi para mim soberana. Aqueles cantos que me despertaram contato com os poemas admiráveis – seja os que se tratasse de Valéry, de Supervielle, de Rilke, de Hoffmansthal, ou de muitos outros ainda – se apresentam para mim como o testemunho mais concreto possível dessa experiência absoluta, não subjetiva, mas *intersubjetiva*, que tentei, não de definir, mas de aproximar ou de evocar em meus escritos filosóficos recentes. Jamais poderia dizer que aquelas melodias de modo algum vieram *de mim*; e talvez não seja mais razoável dizer que vieram de algum *outro lugar*. É que, no fundo, elas se situam, justamente, em uma zona onde essa distinção, ou essa oposição, perde todo o significado; e aqui, ainda, é o termo desgastado, infelizmente, de transcendência que se apresenta ao espírito. Que me tenha sido lícito experimentar tão direta e concretamente as categorias que, muitos anos antes, durante uma pesquisa feita tateando, mas talvez abordada a partir da música, tinha tentado de definir em termos rigorosamente abstratos – e o que nunca serei o bastante grato às potências que, de algum modo, comandam o destino da nossa vida e da nossa obra (MARCEL, 1980, p. 82-83; p. 71-73).

Se, portanto, é nos eventos biográficos que é necessário relevar o peso que a música reveste na obra marceliana como o *húmus* experiencial daquele contexto inteiro da poliédrica reflexão do pensador francês como algo jamais extrapolável, faz-se, necessário, agora, passar em revista de que maneira este “subsolo fecundo e, em suma, não explorado” (MARCEL, 1971, p. 50) – que Marcel definiu como “um dos componentes originais de seu ser” (MARCEL, 1980, p. 90) – tenha alimentado o *Denkweg* marceliano. Se, de fato, aparece, seguramente, legítimo falar, a propósito do pensamento do filósofo francês, como ainda da estética musical, apesar da ausência de tratados que formalizem com precisão os contornos, a relação entre música e filosofia parece fluir em um nível mais recôndito, secreto, do terreno categorialmente definido de uma filosofia da arte. Pode-se dizer que aqui se trata de um nível de uma plenitude misteriosa, subterrânea na qual o pensamento reflexivo pode apenas cautelosamente tentar se proteger sob categorias, mas cuja inesgotabilidade, não obstante, pode nutrir-se:

[...] posso dizer que, depois de meio século, essa ideia de uma verdade musical, de uma verdade que se revela na música, não cessou de impor-se a mim, mas é preciso também confessar que não consegui jamais elucidá-la por uma aproximação direta. Eu penso, por outro lado, que o progresso da minha reflexão, no domínio da filosofia pura, tenha sido inteiramente atraído por aquela ideia (MARCEL, 1980, p. 104).

Se, como afirma o filósofo francês, a relação entre filosofia e teatro

[...] tem um sentido extremamente claro na medida em que o drama é uma espécie de prospecção que, enquanto tal, interessa o filósofo, pois favorece a eclosão da reflexão filosófica [...], a relação com a música é infinitamente mais obscura. Eu diria que a música se situa em uma espécie de núcleo vital, mas muito mais dificilmente acessível àquela espécie de moldura constituída pelo pensamento filosófico (MARCEL, 1977, p. 54).

Ainda mais, evidenciando a fertilidade submersa e vivificante da música no interior da obra marceliana, vale essa incisiva analogia:

A minha obra, tomada no seu conjunto, me parece que pode ser comparada a um país como a Grécia, constituído por uma parte

continental e por uma parte insular. Para a parte continental, ou seja, os escritos filosóficos, me encontro, de certo modo, em proximidade aos outros pensadores de nosso tempo, como Jaspers, Buber e Heidegger. As ilhas são os escritos teatrais [...]. E, se poderia acrescentar – o que não creio ser artificioso – que o elemento que liga o continente e as ilhas na minha obra é a música; é a música que constitui, efetivamente, o substrato mais profundo; a ela pertence, em certo modo, a prioridade (MARCEL, 1968b, p. 54-55).

Música e mistério ontológico

Já foi sublinhada a natureza *sui generis* da questão “o ser é? O que é o ser?”: o sentido autêntico de sua colocação constitui, na realidade, uma meta-questão na qual, sobre a aparente possibilidade de objetivação, de problematização, se abre o abismo da meta-interrogação: “eu que interrogo o ser, posso estar certo de ser (existir)?” (MARCEL, 1949, p. 54).

A regressão ao infinito, destino inexorável do problemático, conforme já avistara a *docta ignorantia* cusaniana, não conduz, todavia, à *epoche* ontológica, mas, através de um malogro, abre um espaço – o meta-problemático – onde a distância entre o “em mim” e o “diante de mim” é abolida (MARCEL, 1935, p. 145). Uma vez perdido o terreno sólido da obviedade e dos procedimentos científicos, não se trata de discorrer sobre o ser, mas sim de responder a um apelo proveniente daquele mesmo espaço “*do qual eu seria o lugar antes que o sujeito*” (MARCEL, 1949, p. 56). Aqui, onde a pretensão fundadora do *sub-jectum* se transforma num refrão em proximidade do ser, a atenção não é mais orientada a uma definição, mas à escuta da região da qual surge a interrogação, inexplorável do exterior ou indescritível como se descreve habitualmente a coisa – isto é, segundo o paradigma dual sujeito-objeto – mas acessível somente na *pietas* do “*abandono a – distensão em presença de*” (MARCEL, 1949, p. 63).

Mais precisamente, este espaço antepredicativo de participação ontológica – recuperado através de um ato de pensamento originário pelo qual o conhecimento, ao invés de confinar-se em um regresso sem fim, descobre no seu “naufrágio” o sinal da própria intimidade com o ser – só se torna acessível graças a uma “intuição cega” (MARCEL, 1935, p. 175), a uma intuição, portanto, que se exerce como reflexão sobre dados da experiência concreta, sobre os “seres”, na ausência de uma evidência objetiva do “ser”. Como mencionado, esse meta-problemático abriu-se, para Marcel, por meio, propriamente, do contributo musical. Recordando “o ambiente agnóstico” e “o clima

desértico” da própria infância, além de sublinhar como a música constituía, para ele, “um tipo de comunhão”, o filósofo francês afirma:

[...] nesse domínio posto fora de todo controle possível, de qualquer verificação, me parece que essa experiência pessoal da música me dispensasse como uma misteriosa segurança (*assurance*), da qual me teria sido, bem entendido, à época a que me refiro, radicalmente impossível de formular o conteúdo. Um quarto de século mais tarde, após minha conversão ao catolicismo, em meu livro *Ser e ter*, falei de uma intuição cega, de uma intuição, havia dito, que seria, em alguma medida, eficiente e da qual eu não poderia dispor de jeito nenhum. Parece-me que dessa intuição eu tenha sido dotado através da música, através do que eu preferiria poder chamar de certeza musical. Eu seria fortemente tentado dizer, sem mais uma vez poder afirmar de modo categórico, que é a partir da música que eu fui levado a meditar sobre o ser ou afirmar o ser. Isso apresenta um aspecto negativo, sobre o qual me parece muito importante concentrar a minha atenção: não é a partir de um dado visível, qualquer que seja, que se desenvolveu em mim a investigação ontológica, mas muito mais a partir de uma experiência que é difícil traduzir em uma linguagem quase sempre elaborada a partir dos objetos, das coisas (MARCEL, 1980, p. 93-94).

Para além do discurso

Ainda sondando as raízes da sucessiva busca ontológica, escreve Marcel:

O que intuo hoje, mais do que em distinguí-la, e que está na origem da minha obra, é uma conexão dificilmente determinável entre o sentido do diálogo e o do encanto [...] o diálogo não podia bastar por si só, apesar de que eu não fosse certamente capaz de reconhecer explicitamente tal insuficiência; o diálogo era como que atraído pelo pressentimento, vale dizer, de um além que se teria liberado somente numa espécie de apercepção melódica, em uma presença que podia apenas ser um canto. E sem palavras, similares, eu diria hoje, àquelas *Melodias*, de fato sem palavras, nas quais talvez seja expressa mais perfeitamente que, alhures, a alma lírica de um Sergey Prokofiev (MARCEL, 1971, p. 50-51).

O pensador é tão conduzido a reconhecer

[...] uma fundamental debilidade do juízo e da necessidade, não digo conceber, mas de afirmar um certo além do discurso onde uma harmonia pode ser pressentida, como também de algum modo restaurada, sem que a razão racionalista fizesse concessão àquelas

satisfações que ela reclama, quiçá, indevidamente. É evidente, por outro lado, que a música me oferecia um exemplo irrecusável do tipo de unidade suprarracional que o drama tinha, aos meus olhos, como função essencial, por e promover (MARCEL, 1947, p. 296-297).

A linguagem musical, portanto, na densidade do seu *semainein*, se torna uma cifra que revela a realidade de uma Transcendência indizível segundo os procedimentos categoriais consagrados da lógica clássica e situada “fora de todo controle possível, de toda verificação” (MARCEL, 1980, p. 93). De qualquer modo, o excesso de sentido custodiado em tal linguagem reveladora, ultrapassa o domínio, incontrolado no âmbito das filosofias racionalistas, seja em fundo idealista seja num caráter positivista-científico, do conhecimento em estrutura objetivista e verificadora. Aqui, o pensamento surpreende a sua destinação superior além da racionalidade discursiva:

Se o pensamento é idêntico ao ser, convém acrescentar que o pensamento “em si” definido, naquilo que ele tem de mais próprio, não é conhecimento. Essa afirmação [...] corresponde, entretanto, à minha convicção mais profunda, uma convicção que deve tomar corpo em seguida, sempre à luz da música. Hoje, eu não hesitaria em declarar que se me afastei progressivamente da teoria do conhecimento, é justamente porque tomei sempre mais consciência dessa transcendência do pensamento em relação ao uso que ele faz de si mesmo quando se aplica aos objetos e às relações que os ligam. É, sem dúvida, nas últimas obras de Beethoven, ou mais exatamente através delas, que tomei consciência mais claramente dessa destinação superior do pensamento (MARCEL, 1980, p. 81).

É preciso substituir a ideia de conhecimento por aquela da leitura ou da escuta, segundo o modo do que ocorre no trabalho hermenêutico, no qual o sentido de um texto se revela somente

[...] a uma consciência que se abre para o acolher; ele se coloca, de algum modo, como resposta a uma certa expectativa, ativa e perseverante, ou mais exatamente a uma exigência [...]. O que, porém, é verdade para a leitura de um texto, se aplica quase exatamente na busca filosófica como eu a entendo (MARCEL, 1959, p. 18).

Mais precisamente, a escuta hermenêutica, criativa (já que a verdadeira escuta não é nunca pura passividade, assim como a verdadeira interpretação é sempre “criadora”),

torna-se “decifração” (*déchiffrage*) (MARCEL, 1959, p. 18). Significativamente, Marcel traça uma analogia entre interpretação de uma partitura musical e uma busca filosófica:

Eis uma partitura, onde tem sinais cujo valor é rigorosamente definido por qualquer um que conheça o sistema de notação musical corrente; essa leitura corresponde ao que chamei de pensamento em geral. Tratar-se-á, entretanto, para o músico, seja executor ou não, de interpretar esses sinais, de descobrir o sentido musical daquilo que inicialmente nada mais é que um criptograma, ou seja, de proceder a uma autêntica criação à qual ele é expressamente convidado ou chamado pela própria existência da partitura (MARCEL, 1959, p. 18).

Analogamente à “*déchiffrage*” do intérprete musical, cuja leitura criadora “é uma participação efetiva à inspiração mesma do compositor” (MARCEL, 1959, p. 18), a relação com o ser, como a verdade à qual aspira a investigação filosófica “*par essence impossédable*” (MARCEL, 1959, p. 17), se faz no espaço meta-problemático do diálogo na doce calma da livre escuta (*Gelassenheit zum freien Hören*), como escreve Heidegger em *Unterwegs zur Sprache*.

O domínio meta-problemático aberto à música, mesmo fugindo, por sua natureza, aos procedimentos discursivos, impermeáveis a tudo o que foge da univocidade semântica e da identidade categorial, apresenta o caráter de absoluta “*assurance*”, de índole, certamente, diversa daquela assegurada pelas codificações definidoras e dos procedimentos verificadores das ciências, mas nem, por isso, dotadas de menor valor de verdade. Por outro lado, como se sabe, é próprio que esta temática constitua o móvel originário do compromisso teórico marceliano: a “relação global-recusa-rejeição” (MARCEL, 1940, p. 11), dos postulados racionalistas de verificação, de objetividade e de universalidade do saber, além de imanência.

Para Marcel, a reivindicação de um âmbito pré-discursivo surge da oposição a uma concepção da razão relegada aos procedimentos cognoscíveis dependentes dos postulados indicados. Do espírito bergsoniano à filosofia marceliana convive, primeiramente, essa gênese “apofântica”, por negação, vale dizer, a origem da oposição a um modo de pensar, que, para Marcel, coincide, sobretudo, com o idealismo crítico de Leon Brunschvicg (1905). Como a intuição bergsoniana se coloca, no seu surgimento, similar ao demônio socrático, como “potência de negação” (BERGSON, 1934, p. 120), analogamente a noção de “inverificável” se conota, na primeira teoria marceliana, antes de tudo, negativamente, quase assumindo, como foi observado (BERGSON, 1934, p. 120), os traços da teologia

própria da tradição neoplatônica. Em face do contexto racionalista hegemônico e da falsa alternativa “acreditar-verificar” (MARCEL, 1940, p. 11), a intenção crucial da especulação marceliana aparece, assim, àquela de devolver ao domínio da reflexão filosófica e dos processos propriamente racionais os aspectos da experiência humana que, mesmo fugindo das metodologias das ciências verificadoras, não é lícito relegar na esfera das disposições subjetivas e do arbitrário.

A verdade e a morte

Apesar de estar consciente quanto à impossibilidade de definir, em linguagem conceitual, a secreta ação da música no âmago do próprio pensamento, Marcel demarca em dois pontos a inobjetivável fecundidade: “por uma parte, a música é portadora da verdade; por outra, mais misteriosamente ainda, é vitória sobre a morte” (MARCEL, 1980, p. 95). Certamente, o além da objetivação – “consciência superior na qual o nosso ser se encontra introduzido na sua integridade” – e que “compete tanto ao drama quanto à música realizar” (MARCEL, 1959, p. 14) – não corresponde às verdades “enunciáveis em termos inteligíveis” (MARCEL, 1980, p. 96), problemáticas e, portanto, infinitamente reconduzíveis para além de si em um progresso-regresso sem fim. Este além se projeta, agostinianamente, como Luz da verdade originária em cuja irradiação se situa todo o saber finito: “A verdade [...] não pode ser senão sujeito e isso significa que ela é luz, que ela é iluminadora, que ela é espírito, sendo unicamente, de outra parte, à medida que pode legitimar todos os sacrifícios, até mesmo o da vida” (MARCEL, 1980, p. 96).

Para ter acesso mais completamente – mesmo com a cautela de quem sabe que está movendo-se sobre o terreno do originário em que qualquer tentativa de apreensão, qualquer *cum-parere*, vacila – no sentido da conexão entre música e verdade, Marcel recorre a um conceito próximo à estética musical schopenhaueriana, em relação à qual o filósofo francês confessa ter experimentado um “sentimento de verdade fundamental” (MARCEL, 1940, p. 295). A propósito da “expressão musical” – afirma Marcel – que, antes de tudo, “é necessário abster-se dos equívocos ligados ao termo ‘expressão’, o qual implica, normalmente, uma certa distância entre a coisa expressa e os procedimentos atuais postos em curso para comunicá-la. Parece-me, evidente, que na música tal distância é absolutamente suprimida” (MARCEL, 1980, p. 96). Como em Schopenhauer, a música possui um primado sobre as outras formas artísticas pela sua capacidade de não reproduzir mimeticamente as ideias, mas de colocar-se como imediata revelação da vontade (*Wille*), do mesmo modo “a diferença capital entre a música e as outras artes e [...] a sua

superioridade sobre elas” (MARCEL, 1948, p. 245), consiste, para Marcel, na sua insondável profundidade reveladora.

Uma expressão posterior desse poder da *poiesis* musical efusivo, irradiante, veritativo, capaz de transpassar o confim semântico circunscrito da definição, assim como as rigidezes da solidificação conceitual de procedimentos verificativos, é o segundo lado, pelo qual a música é “vitória sobre a morte”:

Não basta contentar-se em afirmar, o que seria um equívoco, que a música é o acesso ao eterno. É, ao invés, preciso dizer que ela é uma transmutação pela qual a vida, simplesmente vivida, se faz pensante ou, mais exatamente, irradiante, de tal maneira que o outro se encontra, ele próprio, para além de todas as revoluções, de todas as destruições daquilo que chamamos história. A relação com o outro, aqui, não é contingente, pelo contrário, é essencial, sob a condição, bem entendido, que o próprio outro não seja apreendido como objeto, mas como tu. Estamos aqui no coração daquela intersubjetividade em direção à qual, a partir de 1918, tem-se orientado a minha reflexão (MARCEL, 1980, p. 97).

Junto à música, um outro fator alimenta desde a juventude a meditação marceliana: se trata da experiência, feita, em tenra idade, por ocasião da perda da mãe, da morte. “O que acontece com os mortos?”: com essa pergunta, o jovem Marcel mostra de conceber a morte não como destruição, mas como perda de uma comunhão, como exílio de uma amizade terrena. Se pode dizer, desse ponto de vista, que toda a busca de Marcel é orientada em direção à unidade ou comunhão, capaz de vencer a morte. Desde a juventude, a música aparece ao filósofo francês como testemunha de uma presença luminosa colocada em uma ausência e em uma solidão que o clima familiar alimentava. Nesse sentido, como sugere o trecho proposto, a unidade criadora aberta pelo evento musical não é separável da “transmutação”, da *Verklärung*, das relações intersubjetivas e do seu caráter presencial, encarnado.

A música como mistério da encarnação

As frequentes analogias e comparações musicais das quais é disseminada a obra marceliana, não são nem puro exercício retórico nem parecem casuais: utilizadas no esforço, para dizer nos termos de Cusano (1988, p. 8), de “elevar o intelecto acima do poder das palavras, e de não permanecer fixado ao significado próprio delas, pois não podem resultar adequadas a mistérios inteligíveis tão grandes”, elas documentam

(segundo o que aparece já evidente à luz da análise feita) que a linguagem musical tinha auxiliado a tornar acessível, para Marcel, o ser. O ser é visto não segundo a modalidade “ôntica” da ontologia clássica – no qual *ens realissimum* aparece como um “bloco sem fendas, similar, por certos aspectos, à esfera de Parmênides”, “um *quid* suscetível de ser revestido com um certo número de predicados” (MARCEL, 1951a, p. 52) – mas segundo a indizibilidade categorial do mistério, da “unidade suprarracional” (MARCEL, 1964, p. 114). Esse mistério, ao mesmo tempo, não se deixa expressar pela representação conceitual, já que se irradia na disponibilidade de quem é permeável “às solicitações, seguidamente tênues, mas inumeráveis que emanam do mundo invisível” (MARCEL, 1951, p. 187).

Quando Marcel tenta, de outro modo, designar a unidade suprarracional aberta pela linguagem musical, que transpassa não somente o pensamento conceitual, mas também o tempo como disseminação (*apeiron*) e mesmo como a “duração” bergsoniana (na qual a música também vive), usa os termos “ideia”, “essência”, “forma”, “figura não espacial”. “O grande musicista é aquele que libera essências (MARCEL, 1980, p. 46), essências que, na ontologia marceliana, são as “modalidades da luz que [...] clareia todo o homem que vem a esse mundo” (MARCEL, 1969, p. 256). O musicista não comunica, na sua obra, o próprio universo espiritual, mas, enquanto se mantém aberto ao irradiar-se daquela “zona que transcende todo o possível ter” (MARCEL, 1935, p. 254), abre a “Realidade musical”, a Transcendência como tal. Nesse sentido, não inventa, mas encontra, isto é, revela ou, ainda melhor, cria enquanto acolhe a iluminação do ser, segundo a profunda ideia marceliana da criação como receptividade:

A Vista de Delft de Vermeer e o *Décimo terceiro quarteto* de Beethoven só podem ser pensados como resposta a um certo apelo que, por outro lado, na maioria das vezes, não toma consciência de si senão na medida em que a resposta se torna mais distinta, e, ao mesmo tempo, vai lhe respondendo (MARCEL, 1951b, p. 128).

Nada estaria mais longe do subjetivismo estético do que essa visão: para Marcel, como também em Heidegger, a arte não é concebível como expressão e produto do homem compreendido como pura subjetividade fabril. Onde para Heidegger a arte – assim como o mito e a linguagem – representa a abertura histórica ao acontecimento do ser, o lugar do seu acontecer, para Marcel, a obra de arte nasce da disponibilidade, do recolhimento, da amorosa resposta ao apelo ontológico que provém dos estratos secretos

da experiência. O fenômeno musical, de fato, não é, para Marcel, explicável com um simples movimento afetivo similar ao fluxo bergsoniano de uma consciência que tende a ser homogêneo:

Me parece absolutamente certo que a música não seja puramente ou essencialmente afetiva. Penso que a música puramente afetiva seja, por exemplo, aquela na qual os cães uivam e assim percebem certos sons. Nós não nos emocionamos dessa maneira pela música. Se trata de algo diferente da afeição e, não obstante, inseparável da afeição: uma espécie de unidade misteriosa. Eu não aprecio muito a palavra *saber*, preferiria o termo *revelação*. Se me refiro à minha experiência, me parece que toda a música que compreendo – seria preciso esclarecer ainda o sentido do termo “compreender” – me traz uma espécie de *revelação*. Há nisso algo de curioso: não se trata de instrução, pois a música não é instrutiva: ela é *reveladora*. Aí, parece-me, se situa o problema, que assim formulo: qual é, em suma, o conteúdo dessa *revelação*? [...]. Sendo assim, o misterioso problema da música me parece ser o seguinte: no fundo, esse mundo que nos é revelado aos poucos, à medida que se descobre em nós, temos o sentimento que se revela a nós mesmos. Aí reside, ao meu ver, a diferença capital entre a música e as outras artes e, diria, segundo o meu ponto de vista, a sua superioridade sobre elas. Parece, ademais, que uma unidade extraordinária se realize entre o contributo musical e o que é nos é mais íntimo, mais fundamentalmente útil. Me parece que há *revelação* nessa descoberta que é, ao mesmo tempo, descoberta de nós mesmos (MARCEL, 1948, p. 244-245).

A linguagem musical, portanto, não é, de nenhuma maneira, reenviada ao universo espiritual do autor: a densidade e pregnância do seu *leghein* radicam-se no ser mesmo, do qual são revelação. Nesse horizonte, “sem dúvida, não existe um verbo que exprima, de forma menos precisa, a emoção estética pura do que o “aprazel”. O belo é o que, em certo modo, tem autoridade sobre nós” (MARCEL, 1980, p. 21).

Está implícito nesse pensamento a negação daquele relativismo que suspende o juízo estético ao *agrément*, ao prazer subjetivo. Se, certamente, nem todas as ideias musicais podem ser colocadas no mesmo plano de profundidade e de beleza, a sua diferenciação deve, todavia, ser posta sobre o plano ontológico, sobre o plano da maior ou menor participação ao ser que a expressão musical, sob forma de essência, faz pressentir.

As essências, na dialética ascendente de tipo platônico (MARCEL, 1935, p. 247) na qual se articula a ontologia marceliana, representam, de fato, tal como os valores, “a iridescente refração” (MARCEL, 1951b, p. 122). Deixando de lado o tema da ontologia dos valores, que foge da temática proposta, este texto introduz o aspecto capital da visão

ontológica marceliana sobre a qual pretendemos se estender. Os termos “essência”, “forma”, “ideia”, com os quais Marcel designa o “ser musical”, pertencem, evidentemente, à tradição socrático-platônica, na qual, explicitamente, o filósofo francês se reconhece (MARCEL, 1951a, p. 5). Tais termos se debruçam numa radical instância de concretude que, por mais que apareça vinculada à tradição sensualista e empirista francesa, além daquele “empirismo superior” (MARCEL, 1947, p. 296) emprestado do último Schelling, é diretamente ligada à experiência musical:

Antes de tudo, se falei de Ideias, é numa acepção muito ampla e não especificamente platônica. Eu me inclino a acreditar que se o pensamento de um mundo suprassensível domina, em um certo sentido, todo o meu desenvolvimento espiritual, sempre me repugnou profundamente figurar esse mundo como um universo de arquétipos. Eu diria hoje que a ideia que, cada vez mais me esforcei de criar desse mundo tem sido a menos *ótica* possível. É infinitamente provável que a minha paixão pela música tenha fortemente contribuído para impedir-me de imaginar o suprassensível, se se admite que imaginar seja, ao menos no limite, projetar uma forma num espaço (MARCEL, 1947, p. 294-295).

A música, portanto, “contribuiu fortemente” ao impedir, em Marcel, a concepção da realidade como universo hiperurânico de arquétipos apreendidos com base em uma projeção objetivante do tipo ótico-espacial que restitui as essências como *res*, termos de uma visão intelectual. Estamos, aqui, na presença de um dos núcleos essenciais da ontologia marceliana: o desenrolar-se da essência platônica segundo uma perspectiva presencial-participativa, ao invés de desencantada, solidificada e coisificada. Como Marcel diz em sua Carta Prefácio ao livro de Prini (1977, p. 7-8): “as essências devem ser consideradas muito menos como objetos iluminados do que como presenças iluminantes”.

A exemplaridade da música consiste, para Marcel, na revelação do caráter presencial, estético (no sentido etimológico) do ser, antes que noético, identificado com um cosmos hiperurânico de essências rarefeitas. Nisso reside o “mistério da encarnação” do qual a música é uma tradução iluminadora:

Admite-se, correntemente, e proclama-se, de bom grado, que a música é a mais espiritual das artes; mas o que se entende por isso, creio, é que unicamente ela é a menos material, ou mais exatamente os elementos sobre os quais o músico trabalha (pois não são dados sólidos ou

compactos, mas, bem, sons) apresentam um caráter de materialidade menor em relação àqueles moldados pelo pintor ou pelo arquiteto. É difícil não se perguntar se essa “ideia”, esse “*cliché*”, não repousa sobre confusões adversas. É bem certo que o profano tende a representar-se o “material” como estado sólido ou, em todo o caso, tangível; e não é seguramente um acaso que o mesmo termo designe o sopro e o espírito. Mas não é menos manifesto que jamais um físico concordará que a matéria seja menos matéria no estado gasoso do que no estado sólido [...]. Isso, porém, não é tudo. Precisaríamos atacar diretamente a noção cartesiana em virtude da qual o espiritual se define em oposição ao material (à extensão) excluindo-o, de alguma maneira, de si. Se se refuta esse postulado, seremos levados a contestar que o valor mais ou menos grande de uma arte determinada esteja em função do seu grau de independência em relação à matéria. Há lugar para pensar que este valor se deixa apreender em função de uma realidade indivisível que o cartesianismo tende a tornar-se, literalmente, inconcebível: eu quero dizer, a encarnação. Não existe arte que não seja uma modalidade à maneira de uma potência afetada por um índice específico. Se existe um texto suscetível de esclarecer o tema que nos ocupa, este aparece na extraordinária carta que Rainer Maria Rilke escreveu no dia 13 de novembro de 1925 a Witold von Hulewicz. “Transmutar: Sim [...] Tal é a nossa missão: imprimir essa terra provisória e caduca em nós tão dolorosamente, tão apaixonadamente que a sua essência ressuscite em nós o invisível. Nós somos as abelhas do invisível. Coletamos incessantemente o mel do visível para acumulá-lo na grande colmeia de ouro do Invisível”. Compreendamos bem: é do poeta que fala, aqui, o autor das *Duineser Elegien*. Eu penso, contudo, que a grande ideia que é aqui expressa dá conta maravilhosamente da decantação que está na origem da música, de toda a música digna desse nome. Trata-se, aliás, aqui, de uma operação inteligível que apresenta o caráter singular de libertar das essências que, de algum modo, se deixam, indubitavelmente, reduzir a relações ideais, mas que, por outro lado, estão ainda sobrecarregadas de uma carga sensível, ou uma linguagem diferente que adere indefectivelmente àquilo que eu denominaria, de voluntariamente, a substância mesma do nosso mundo e do nosso destino. É precisamente por essa aderência, a qual não pode ser senão constatada, mas não analisada, que a música, como a pintura e a poesia, é como uma expressão irradiada do mistério da encarnação (MARCEL, 1980, p. 49-50).

Se, portanto, a música representou para Marcel, conforme escrito, “a promessa da existência de um outro mundo” (PARAIN-VIAL, 1966, p. 8) – “mundo perfeitamente individualizado e no qual entrava literalmente sem esforço” (MARCEL, 1980, p. 78) – isso ocorreu por força da simbólica da linguagem musical que, ao mesmo tempo que desvela a relação com o desconhecido, vive na temporalidade da duração, mantendo ligações indissolúveis com a condição terrena e cósmica do ser encarnado.

Nessa síntese de ctônio e urânico, da ontologia e do compromisso com a espessura corporal, está a exemplaridade metafísica e destinadora da música. Ela revela a destinação

ético-religiosa do homem, simultaneamente transcendente e ligada à terra, cósmica e meta-cósmica, na qual o enraizamento histórico-existencial humano não é um invólucro a partir do qual se evade orficamente, mas o último local que é assumido plenamente, até encontrar “nas margens da experiência sei lá quais cumplicidades, quais promessas – alusões que se iluminam e se reforçam mutuamente – para uma libertação, uma aurora ainda não imaginadas” (MARCEL, 1935, p. 201).

A música como experiência da “presença”

A música, portanto, e a arte em geral, não são pensáveis, para Marcel, senão em referência à destinação ético-religiosa do homem; daí o valor catártico, revelador e sotérico que descende a partir de seu enraizamento ontológico: “A música, em sua verdade, me pareceu sempre como um chamado irresistível ao que no homem supera o homem, mas também o funda” (MARCEL, 1980, p. 112). O próprio ser, de fato, na teoria marceliana, enquanto “plenitude de verdade” (MARCEL, 1959, p. 17), “esperança plena” (MARCEL, 1927, p. 177), “cumprimento” (MARCEL, 1951b, p. 46), é inseparável da referência sotérica, em sentido análogo ao *Sein* heideggeriano que aparece no horizonte humano onde se exaure a metafísica. A relação entre música e filosofia é, portanto, mais profundamente, relação entre música, existência e problema do sentido. Marcel pertence, na verdade, ao círculo daqueles que encontraram na música, como escreveu Alberto Caracciolo,

[...] a inspiração e o impulso, não somente a esta ou àquela ação ou obra, mas ao compromisso operativo global da sua existência: no *Augenblick* musical tinha, para eles, se revelado, com prepotente intensidade e evidência, o *eterno* que, filtrando a temporalidade, confere sentido e movimento ao viver humano (CARACCILO, 1973, p. 8).

Valor catártico, se dizia, enquanto a música, sublimando a experiência, purificando-a do desespero cotidiano, consente o acesso a um plano que possibilita uma participação ativa às essências e, por isso, à própria *poiesis*:

É preciso admitir que o sentimento, ao invés de “estacionar” na zona da experiência propriamente dita, é, de alguma maneira, transportado para o plano da criação, que é ele mesmo um plano de vida, embora superior, decantado e tão reduzido à *essência* (MARCEL, 1980, p. 46).

Uma vez elevada e purificadora mais propriamente, a música se torna “garantia de eternidade” (MARCEL, 1980a, p. 59), revelação do ser mesmo, daquela “vida pleromática” cujo existir se dirige como que à sua destinação final. Em tal sentido, a arte não pode nunca, para Marcel, ceder à “complacência”, “em todas as suas formas, porque essa se exerce sempre contra a verdade” (MARCEL, 1960, p. 58).

Essa característica da música de ser impensável fora do espaço catártico-revelador-sotérico, aparece, porém, indissociavelmente conectada ao seu caráter presencial, que se opõe à tradicional visão mimética da arte: a música, como se dizia, é uma modalidade iluminadora do mistério da presença. Ela,

[...] *não* é uma imitação. Não temos nada a ganhar, mas, ao contrário, tudo a perder, em interpretá-la como um modelo dual, a relação que tende a estabelecer-se entre o que eu chamaria, na falta de uma expressão melhor, o ser musical e a sua encarnação [...]. O ser musical é uma *presença*, e o primeiro cuidado do fenomenólogo deverá ser o de demarcar a impossibilidade em que estamos de dissociar efetivamente o conteúdo presente, por um lado, e o modo da presença, a modalidade do ser presente, por outro (MARCEL, 1980, p. 63).

Esta conjunção indivisível de matéria e forma vive na dimensão da duração. Marcel dedicou à relação entre bergsonismo e música um importante ensaio. Neste, se por um lado, a categoria da duração aparece como a mais adequada para dar conta de “um gênero todo peculiar de unidade que é o de uma melodia: unidade em si mesma indivisível e fluida, unidade de um progresso e jamais de uma coisa” (MARCEL, 1980, p. 36), por outro lado, a “forma” musical, a “figura não espacial” que, de nota em nota, se edifica, irreduzível a uma sucessão de estados organicamente objetiváveis, se revela por transcender também “o puro fluxo interior”, no qual Bergson tende a exauri-la:

Quando falamos da beleza de uma linha melódica, a qualificação estética não conduz até um progresso interior, mas sobre um certo objeto, sobre uma certa figura, não espacial, [...] da qual o mundo da extensão saberia oferecer-nos somente simbolizações das quais sentimos que são inadequadas (MARCEL, 1980, p. 36-37).

O que a densidade da duração resguarda é, portanto, mais do que devir fluxo da consciência: é um “*ser musical real*” (MARCEL, 1980, p. 37), uma “Realidade” que se torna testemunha ontológica. Tal Realidade transcende não só o tempo como duração, mas também como dispersão, rompendo o *apeiron*, que, para Marcel, representa a

“transposição estética” da indefinida uniformidade, da pura disseminação constituída pela banalidade do cotidiano. A dispersão cotidiana torna mais agudo o sentido de cativo, de exílio, e, com ele, a exigência de uma unidade originária da qual, conforme à injustiça anaximândrica, nos destacamos para *ex-sistere*.

É próprio dessa unidade transcendente que, como o amor restitui nós mesmos, como a universalidade abriga o sentido, a *poiesis* musical constitui a cifra ontológica. O universal, entretanto, do qual a música parece uma vívida refração não é o universo lógico que Aristóteles tinha deduzido da filosofia socrático-platônica. Se se tratasse, de fato, desse universal, a música se encontraria na impossibilidade de dizer ou, em todo o caso, se encontraria em uma posição de desvantagem em relação à linguagem lógica. Se trata, antes, como acontece na metafísica plotiniana, do universal ontológico encontrado ao nível do *Nous*, anterior à articulação discursiva, e atestado, como pensa o filósofo grego, pela música mais adequadamente do que pela concatenação verbal.

Aqui, portanto, se manifesta, eminentemente, a potência sotérica e libertadora da música que somente, na dimensão presencial, ou seja, não objetal, não coisificada, é compreendida: “Uma presença é uma realidade, é um certo influxo; assim, depende de nós o fato de permanecer ou não permeáveis a tal influxo (MARCEL, 1949, p. 80).

Infringindo a indefinida uniformidade do cotidiano com a potência reveladora do seu ser “presença”, a música se torna conflito, impacto, evento sotérico, que arrebenta a clausura da tensão “*crispation*” na qual a existência se encerra, e o niilismo do “*rien n’ est*” (MARCEL, 1949, p. 52). Ao significar a raiz do mundo, o Originário inexaurível, o “ser musical” se torna o portador da liberdade autêntica.

Música, graça e liberdade

A experiência que a *poiesis* musical, como “mistério mesmo da presença” (MARCEL, 1980, p. 57), abre, se coloca nesse plano. É, ainda, de fato, a música – na experiência da improvisação, cuja importância já sublinhamos em Marcel – que oferece ao pensador francês a circunstância inspiradora e reveladora do encontro misterioso entre liberdade, dom e *poiesis*:

Aqui, eu gostaria de evocar uma experiência que, por mais humilde que seja, apresenta, aos meus olhos, um valor inestimável e mesmo crucial: a improvisação musical. Quantas vezes em horas nas quais eu me sentia desprezado de mim mesmo, isto é, das minhas raízes profundas, e como absorvido pelo cotidiano, tão logo eu me sentava ao piano e

deixava as mãos correrem sobre as teclas, tive o sentimento físico de velas que se inflam, de um coração que recomeça a bater. Este fenômeno de retomada é um dos mais misteriosos que eu conheço, é, de certo modo, o próprio mistério. Posso afirmar, sem hesitação, que é quase sempre durante os períodos nos quais, no meu circuito de atividades ordinárias, eu me sentia mais confuso, mais árido, que me foi dado experimentar de modo mais intenso, mais imediato, o extraordinário poder de recuperação ligado à música. É como se ela me restituísse a mim mesmo num mundo independente, sem comunicação discernível com aquela espécie de “*no man’s land*”²⁷, espiritual, de subúrbio sórdido e desolado na qual a minha alma se arrastava poucos momentos antes (MARCEL, 1980, p. 58).

É naqueles momentos – confessa ainda Marcel – “que o termo liberdade assumia para mim o seu sentido mais autêntico; tal liberdade era a criação em estado puro, mas o fato estranho é que, essa criação, eu a vivia ao mesmo tempo como uma graça. Bem ali aonde as fronteiras tradicionais se dissolviam” (MARCEL, 1980, p. 99). O ato autenticamente livre, que é o ato eticamente comprometido e, em si mesmo, ato ontologicamente comprometido, é chamado a transcender-se como “puro poder do sim e do não” (MARCEL, 1940, p. 40) e constituir-se como valor criador, realizando-se, portanto, no encontro com a graça. Aqui, aparece, retomada a instância da liberdade em sentido agostiniano:

Pertence à liberdade conquistada no ponto onde ela acede à mais alta consciência de si, de libertar-se, de algum modo, quero dizer, para além de sua perversa disposição em afirmar sua própria autossuficiência; tal libertação não é nada mais do que o ato de humildade pelo qual ela se imola diante da graça (MARCEL, 1955, p. 74-75).

Afinal, na reflexão marceliana, se a relação entre música e filosofia não parece situar-se na linha da afirmação que Platão põe na boca de Sócrates no *Fédon*, segundo o qual “a filosofia é a mais alta música” (PLATÃO, 1979, p. 61), aparece, em certo sentido, mais inclinada à oposta certeza beethoveniana da música como a mais alta filosofia, como *höhere Offenbarung als Weisheit und Philosophie*. Enquanto, de fato, o “mistério musical” (MARCEL, 1980, p. 57) resguarda o essencial, revela o Originário subtraído ao pensamento discursivo, tal mistério oferece ao filosofar o terreno mais fecundo para o seu exercício a fim de que, com temor e tremor, traduza-o em categorias. Esse temor e tremor

²⁷ Terra de ninguém (NT).

expresso com trepidação interrogativa em uma passagem de *Quatuor en fa dièse* (1925, p. 192), “aquele pensamento no qual nós não fomos senão um só, morrerá nas palavras?”, e do qual as “aproximações concretas” representam a tradução teórica.

Referências

- BERGSON, H. *La pensée et le mouvant*. Paris: Alcan, 1934.
- BRUNSCHVICG, L. *L'idéalisme contemporain*. Paris: Alcan, 1905.
- CARACCILO, A. *Introduzione a musica e filosofia: problemi e momenti dell'interpretazione filosofica della musica*. Bologna: Il Mulino, 1973.
- CUSANO, N. *De docta ignorantia*. Trad. G. Santinello, Milano: Rusconi, 1988.
- HEIDEGGER, M. *Aus Der Erfahrung des Denkes (1910-1976)*. GA 13. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.
- MARCEL, G. *Quatuor en fa dièse*. 3. ed. Paris: Plon, 1925.
- _____. *Journal métaphysique*. Paris: Gallimard, 1927.
- _____. *Être et avoir*. Paris: Aubier/Montaigne, 1935.
- _____. *Du refus a l'invocation*. Paris: Gallimard, 1940.
- _____. “Regard en arrière”. In: VVAA. *Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel*. Paris: Plon, 1947.
- _____. “Débat sur l'art contemporain”, in *Rencontres Internationales de Genève*. Neuchâtel: Editions de la Baconnière, 1948.
- _____. *Position et approches concrètes du mystère ontologique*. Paris: Vrin, 1949.
- _____. *Le mystère de l'être (2 vol)*. Paris: Aubier, 1951a.
- _____. *Les hommes contre l'humain*. Paris: La Colombe, 1951b.
- _____. *L'homme problématique*. Paris: Aubier, 1955.
- _____. *Présence et immortalité*. Paris: Flammarion, 1959.
- _____. “Intervento” in ARATA, R. (Org.). *Scritti: I fondamenti del giudizio estetico*. Bologna: Cappelli Editore, 1960.
- _____. *Fragments philosophiques (1909-1914)*. Paris/Louvain: Vrin/Nauwelaerts, 1961.
- _____. *La dignité humaine et ses assises existentielles*. Paris: Aubier, 1964.

- _____. *Por une sagesse tragique et son au-delà*. Paris: Plon, 1968a.
- _____. *Entretiens*: Paul Ricœur, Gabriel Marcel. Paris: 1968b.
- _____. “Testament philosophique”, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n. 3, 74, p. 253-262, 1969.
- _____. *En chemin, vers quel éveil?* Paris: Gallimard, 1971.
- _____. “Entretiens” in BOUTANG, P. *Gabriel Marcel interrogé par Pierre Boutang; suivi de Positions et approches concrètes du mystère ontologique*. Paris: Michel Place, 1977.
- _____. “Articles généraux”, in *L’ esthétique musicale de Gabriel Marcel. Présence de Gabriel Marcel*, Cahiers n. 2/3, Paris: Aubier/Montaigne, 1980.
- PARAIN-VIAL, J. “Être et essences dans la philosophie de Gabriel Marcel”, in *Revue de Théologie et de Philosophie*, 2, p. 81-98, 1974.
- _____. *Gabriel Marcel et les niveaux de l’expérience*. Paris: Seghers, 1966.
- PLATÃO. *Fédon*. Tradução e notas de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Coleção Os Pensadores).
- PRINI, P. *Gabriel Marcel e la metodologia dell’inverificabile*. Roma: Studium, 1977.
- TROISFONTAINES, R. *De l’existence à l’être: la philosophie de Gabriel Marcel* (2 vols.). Louvain-Paris: Nauwelaerts/Vrin, 1953.

HEURÍSTICA

Gabriel Marcel:
a gênese ininterrupta do pensamento a partir do *Journal métaphysique*²⁸

Iolanda Poma

O primeiro passo

Voltar ao pensamento de Gabriel Marcel, depois de ter tanto frequentado a sua filosofia, é um gesto que conserva em si a confiante garantia de descobrir sempre algo de novo, como frequentemente acontece quando se confronta com as grandes figuras do pensamento filosófico. Retorno, então, ao *Diário metafísico (Journal métaphysique)*, por ocasião dos noventa anos da sua publicação, com frequência, apressadamente lido à luz das obras mais maduras.

Retomar o *Journal* significa retornar às fontes do pensamento marceliano. De fato, mesmo que na forma de esboço e algo próximo a anotações, repleto de pontos de interrogações e de desconcertantes declarações pessoais de incompreensão e de incerteza, Marcel confere à suas páginas o primeiro movimento da filosofia que germinava nele: ali se assiste um trabalho teórico de preparação do terreno que adentra o coração da realidade na qual se revelam as potencialidades misteriosas de um renascimento e de uma transfiguração contínua. Ali, Marcel escava, em profundidade, até o ponto da nascente do seu pensamento, cujo borbulhar ininterrupto animará, com a sua efervescência, toda a sua produção. Permanecendo nesta imagem, agora aqui, se apresentam todas as propriedades organoléticas que se encontrarão nas obras sucessivas. Trata-se de uma imagem não casual ligada à água, uma vez que o dinamismo fluido e incapturável é o que caracteriza todos os conceitos fundamentais do pensamento marceliano, que se produzem em um processo de gênese ininterrupta, cuja tonalidade emotiva é aquela da felicidade, que

²⁸ Tradução, a partir do original italiano, de Djorge Marcelo de Almeida. Revisão técnica de Claudinei Aparecido de Freitas da Silva.

exprime a totalidade de nós mesmos bem como o mesmo vigor nativo do ser (MARCEL, 1927, p. 130).

Marcel nos convida a assistir ao início germinal da filosofia, “algo como um embrião de experiência filosófica” (MARCEL, 1968, p. 26), concebido no tremor que nos colhe diante da realidade que toca a nossa vida e que, portanto, nos orienta pelo recolhimento, em contemplar também a nossa íntima transformação. A atenção se volta, portanto, a tudo aquilo que, subtraindo-se numa direta tomada conceitual, atrai e desafia o pensamento, naquele modo pendular, isto é, de subida e descida da vida ao pensamento e do pensamento à vida (MARCEL, 1951, p. 49). É uma mobilização de energias na qual se entrelaçam os fios que mantém ligados entre si fenomenologia, antropologia e ontologia, na forma viva de uma unidade orgânica. Marcel percorre o momento da descoberta que se faz busca: aquele primeiro passo no caminho filosófico, que já contém em si todas as potencialidades daquele percurso. Trata-se de um caráter presente em todas as suas obras e que, no *Journal*, coincide com o seu “primeiro passo”, em traços incertos, daquele equilíbrio instável que pertence a todos os primeiros passos, na infância e em todos os tempos da vida, quando se dá algo de decisivo.

O primeiro passo de Marcel atravessa um limiar que sinaliza contemporaneamente uma saída e a entrada numa nova ordem de realidade. A saída é aquela do idealismo que havia marcado a sua primeira formação produzindo, em seu pensamento, o efeito de uma dilatação e de um crescimento. Difícil não perceber esta força disruptiva, acentuada pelo ímpeto das anotações. Por outro lado, na sua autobiografia, *Despertar para qual direção?* Marcel reconhece este movimento. A esta voltarei com frequência percorrendo novamente o *Journal*, porque o início e fim do pensamento marceliano se reclamam mutuamente fornecendo interpretativamente recíprocas confirmações, *in primis*, do indício precioso de um percurso ainda sempre aberto (POMA, 2013). Marcel, aqui, relata que, ao eclodir a primeira guerra mundial, que constitui o evento no qual se produz aquela irreversível mordedura do real “*morsure du réel*” (MARCEL, 1940, p. 89) que o despertou para sempre do torpor idealista, ele provou uma espécie de libertação do próprio “eu”, da sua proeminência e obturação (MARCEL, 1979, p. 82-83). A guerra marca a irrupção do real que agita o seu pensamento, àquele tempo ainda esquecido, idealisticamente, do real. É uma mordida que, como um antídoto, desperta do torpor de um pensamento instalado sobre si mesmo, distanciando-o, agora, “daquelas buscas tão abstratas e tão desconcertantes”, contidas na primeira parte do *Journal*, atribuídas “às condições de comodidade e de segurança nas quais se encontrava no momento”

(MARCEL, 1979, p. 72). O bem-estar se torna, comodamente, abstrato. Um pensamento de pura ideia, porém, é posto em dificuldade pelo ser-no-mundo e com-os-outros. Então, se dissolve o *abstrato*, atraído pelo encontro incontornável com a realidade. A palavra de ordem consiste, enfim, em voltar às condições reais e concretas da vida interior, alérgica à atmosfera asséptica e estéril do pensamento abstrato.

Este incoercível movimento de abertura produz uma impressionante dilatação do real, no multiplicar-se dos seus aspectos e internamente em cada um deles. É o ímpeto imarginável da imediatez, cuja experiência, que se dá no sentimento, na sensação, na própria corporeidade, movem o domínio adquirido do pensamento, para abri-lo a uma nova ordem de reflexões. Diz o filósofo:

Me ocorre, frequentemente, sobretudo, na música, de opor a ópera que eu gosto imediatamente porque ela entra em certos quadros ou esquemas já preestabelecidos (reminiscências), e a ópera que eu apreciarei somente mais tarde, mas, muito mais profundamente, porque essa me incita a inventar, para ela, novas categorias. Ela exerce sobre mim a sua autoridade, tornando-se um centro que me impõe uma reconciliação de mim mesmo (MARCEL, 1927, p. 227-228).

Como sempre, a melhor maneira para encontrar a fisionomia do pensamento de Marcel é aquela que volta o olhar para o outro: à sua escrita teatral, à sua paixão pela música. Em sua existência, o pensamento de Marcel é habitado pela alteridade fazendo dizer aos outros o seu nome.

A consciência do mundo invisível

O primeiro aspecto do movimento sísmico de dilatação do real, que se produz na existência e, portanto, no pensamento de Marcel, é o interesse desconcertante pela realidade oculta que, nos escritos posteriores, gozará de um espaço sempre menor sem ser, porém, jamais esquecido, como ele testemunhará em sua autobiografia. Espiritismo, telepatia, predições, mediunidade, vidência: constituem experiências metapsíquicas que influenciaram o desenvolvimento do seu pensamento, com um impacto ao qual a teoria não poderia resistir. Sair de uma realidade emaranhada em categorias rígidas significa repensar termos tradicionais à luz desta nova experiência. Marcel revela, de imediato, uma consciência aberta às diversas ordens de realidade, ao visível, ao invisível e ao infra visível:

A guerra de 1914 fez, de mim, um outro homem [...] também porque me foi dado, justamente após ela, de entrar no âmbito da realidade oculta, ao qual penso que o filósofo deverá, doravante, dedicar uma atenção muito mais rigorosa e minuciosa acerca do quanto não aconteceu até agora [...]. Minha esposa, à qual devia contar-lhe [...], sempre me dizia que esta experiência contribuiu para despertar nela uma consciência do mundo invisível e [...] um sentido religioso (MARCEL, 1979, p. 96-97).

Nesta dilatação do real, se desejamos a mais extrema, que contenha, em germe, os desenvolvimentos sucessivos do seu pensamento, a exigência peremptória de Marcel é aquela que consiste em desarraigar este interesse espiritual do domínio exclusivo de qualquer disciplina científica ou pseudocientífica, tratando-se de experiências imprevisíveis, irreproduzíveis e inverificáveis, que se encontram, porém, na raiz de nossa experiência mais ordinária. Nisso, imediatamente, opera o inconfundível estilo marceliano de desconstruir os significados dos termos tradicionalmente adquiridos. E, de fato, de imediato, acrescenta: “isto é muito claro para a penumbra da nossa psicologia” (MARCEL, 1927, p. 130). E é, por extensão, o mesmo movimento com o qual ele chegará a afirmar em *Ser e ter*, com relação à ofuscante luminosidade do *cogito*, que a sombra está no centro da nossa consciência (MARCEL, 1991, p. 17).

A realidade é muito mais extensa e muito mais profunda daquela que podemos perceber e pensar, muito mais ampla do que aquela comprovada pelos fenômenos físicos. E há pessoas que conseguem interceptá-las: os videntes são capazes de perceber uma impalpável áurea espiritual em torno das pessoas, testemunhando uma realidade que, embora não objetivável, nem, por isso, é meramente subjetiva e mental. O próprio Marcel manifesta esta particular sensibilidade vinculando-a ao plano do sentimento, “como conjunção real, transcendente ao plano do privado” (MARCEL, 1927, p. 246), surpreendendo, aqui, o nosso consolidado sistema de opiniões, segundo o qual o sentimento se associa a algo de íntimo e de subjetivo. Refutando o dilema entre exterioridade objetiva e a interioridade privada, Marcel propõe uma outra representação do sentimento, que o capta no momento mesmo da geração do pensamento, como nos últimos quartetos de Beethoven, “intelectualmente comoventes” (MARCEL, 1914, p. 2). O que abala, desde os fundamentos, a planta do pensamento constituído é o sentimento. De tudo visto, há o sentimento, porque este, antes de decompor-se em conteúdos singulares, designa uma modalidade fundamental da relação (PERONE, 2008) na forma

da “comunidade (o que denomino fundamento ontológico)” (MARCEL, 1927, p. 274), que se interrompe e desaparece apenas ao nos referirmos a ele como aquilo que *temos*. O sentimento entra na realidade não objetivável e irrepresentável, na medida em que forma uma unidade como aquele que o experiencia, o qual, portanto, se encontra seja aderindo a essa sensação sem poder se distanciar para torná-la um objeto de observação e de discurso, seja, por também não poder tomar posse deste, em razão da sua intrínseca transcendência que o torna “novo, inédito, sem precedentes, irreduzível a toda experiência anterior na qual se possa integrá-lo” (MARCEL, 1927, p. 299).

Condições da dilatação do real

Existem condições que tornam possível a extensão qualitativa do real e a sua dádiva à experiência, à qual é, naturalmente, também dilatada em seu significado. A primeira condição consiste na centralidade da sensação, que, conforme vimos, compreende a emoção e o sentimento, aos quais se vincula uma concepção diversa do tempo. Dessa derivam os efeitos que são a dilatação da relação entre os seres e o crepúsculo do sujeito humano.

Ao final do *Journal*, Marcel fala da sua metafísica sensitiva, estritamente ligada à existência e que estabelece, como veremos, a centralidade do corpo. Ora, no que se refere à experiência parapsicológica, ele sabe que se encontra para além da ciência, pois não há técnica possível para a visão, a profecia ou a necromancia; no entanto, ao invés de reservar este dom a poucos iniciados, em razão da sua não universalização teórica, Marcel a estende a todos os homens por meio da comum experiência da sensação e do sonho. Enquanto que “a ciência não é, para todos, senão, literalmente, para ninguém” (MARCEL, 1927, p. 289), aqui, pelo contrário, há algo que é de todos – que é a sensação –, mas no modo próprio de cada um. Para Marcel, a sensação pura é uma forma de mediunidade e no sonho, que não por acaso é dito “profético”, o sonhador está fora de si passando, pois, numa consciência de tipo diferente (MARCEL, 1927, p. 248). A dilatação da realidade não consiste tanto em estender a nossa atenção para fora do mundo, quanto em sentir este “além” *dentro* do mundo, a produzir brechas e furos no denso tecido do dado constituído, através das quais emite novo oxigênio na realidade asfixiada do pensamento. São realidades que não levam a *lugar algum*, mas que produzem um *outro modo*, deixando-nos entrever, na vida, “a marca indelével de uma outra ordem” (MARCEL, 1991, p. 46). Tais experiências abrem uma lacuna entre os pétreos dualismos impostos, arbitrariamente, pelo pensamento, como aquele entre inteligência e sensação:

“trata-se de saber se a inteligência, no plano do pensamento, não participa da infalibilidade imediata da sensação. No fundo, toda reflexão, toda dialética é insuperavelmente atraída por aquilo que a suprime, daquilo na qual ela se nega” (MARCEL, 1927, p. 131). Novamente, é uma ordem inversa que Marcel propõe com a qual contesta o princípio de uma inteligência que suprime e nega aquilo que elege como próprio objeto.

A segunda condição da extensão do real consiste numa concepção diversa da temporalidade que supera a sua ordem escandida através da força do sentimento, em um modo não distante da sensibilidade agostiniana. “Esta unidade do devir, é *sentie* ou *de sentiment*” (MARCEL, 1927, p. 191): o sentimento do tempo (que é o tempo do sentimento) está no presente (é o presente) e é o sentimento de amor, o mais tratado nesta parte do *Journal*, assim como a fidelidade em *Être et avoir* e a esperança em *Homo viator*. O amor quer a eternidade e *sentir o tempo* à luz do eterno, o que significa colhê-lo em um devir que não secciona, na realidade, entre seres incommunicantes, abrindo “à diacronia do tempo liberado por cada escaneamento imposto” (LÉVINAS, 1989, p. 301). Isto torna possível a vidência e a profecia, para um sujeito que “apreende, conjuntamente, o que nós somos, mas, que, ao contrário, somos reduzidos em detalhar, em soletrar” (MARCEL, 1927, p. 246-247).

Em várias passagens Marcel aproxima a predição à imaginação, à obra na sua escrita dramaturgica, como uma cena que “se impõe à visão interior de um romancista antes que ele seja capaz de dar conta desta cena (MARCEL, 1979, p. 95). Michel de Certeau, no capítulo VI de *Fabula mistica* (DE CERTEAU, 1982), fala, em termos análogos, do início das *Moradas* de Teresa d’Ávila: a imagem de um castelo de diamante ou de cristal como metáfora da alma, da qual o livro inteiro toma partida. É uma visão que se impõe ao sujeito, próprio como um sonho desenvolvendo uma função instauradora com relação a um discurso ou um texto. E poderia muito bem referir-se ao mesmo Marcel, que, no *Journal*, vê aflorar a fonte do seu pensamento, a qual continua borbulhando ininterruptamente em toda a sua obra posterior: “no fundo, em si mesmo, todo artista guarda [...] uma única fonte que, no curso da vida, alimenta aquilo que ele é e aquilo que diz” (CAMUS, 1973, p. 6).

Uma concepção diversa do tempo não está, inconsequentemente, na experiência dos seus escaneamentos: “Pelo fato de que o devir como tal não pode ser objeto de questionamento, não se tem o direito de inferir que ele não possa ser visto, vivido, pré-vivido” (MARCEL, 1927, p. 194). Ora, o que pode ser visto (no presente), vivido (no passado), pré-vivido (no futuro), é um objeto, mas este se subtrai a uma interrogação

objetiva enquanto objeto temporal (devir). Este é capaz de modificar o estatuto mesmo da objetividade, apresentando-a ora como unidade qualitativa à qual é intrínseca desenvolvimento. Do mesmo modo, se desbloqueia também a clausura hermética com a qual concebemos o passado, uma vez que ora este é entendido como presente à minha consciência: eu *sou* o meu passado; este o transforma em uma passado-sujeito, pois é indiscernível à experiência global do meu ser (MARCEL, 1927, p. 189; 243). Como foi feito para o devir, transforma-se o significado objetivo do passado, abrindo, portanto, a possibilidade de pensar a uma relação aqueles que pareceriam confinados dentro de um tempo até então fechado, com aqueles cujo ser-coisa foi perdido: com quem está morto.

O que é mortal é a nossa coisidade, com a qual, porém, não é possível exaurir a nossa realidade humana fecundada pelo infinito, sempre aberta à participação (MARCEL, 1927, p. 147, p. 293, p. 157). A fim de descrever a saída do presente no futuro, Marcel tem falado do eterno conteúdo no sentimento de amor. Aqui, o passado inunda o presente graças ao infinito que, a partir dos indivíduos que parecem isolados no domínio mudo da morte, abate as intransponíveis barreiras que pareciam separar-nos. Uma experiência do passado deste tipo corrói o limite intransponível com os mortos. Também, com relação à morte, se dá uma experiência de gênese ininterrupta, que transborda das margens temporais, fazendo refluir o passado no presente. Marcel chama o amigo da juventude prematuramente morto “companheiro de eternidade”: “eu recordo ainda, Henri Frank, e o declaro presente; ora, não faço uso aqui de um artifício literário [...]: o que afirmo é uma certeza existencial insuperável” (MARCEL, 1979, p. 60).

A relação transfigurada

As experiências metapsíquicas, que tem o seu recurso inexaurível na sensação, refluem na obra dramaturgic de Marcel da qual é embebida inteiramente a sua filosofia. O primeiro efeito é que a dilatação das relações não pode ser contida:

No plano dramaturgic se realiza o prolongamento ou a explicitação de quanto fora pressentido somente sob o lume da experiência metapsíquica. Aludo à última cena do *Quatuor en fa dièse* e à última cena do *Iconoclaste* [...]. A pergunta posta ao final do *Quatuor*: “*Eu mesmo, tu mesmo, onde começa uma personalidade?*” assume o seu pleno, radical significado somente à luz das experiências que invoquei e penso que ali se seja constituída em mim uma das seguranças fundamentais que dominaram toda a minha obra. Pareceu-me radicalmente absurdo imaginar, à maneira dos monadistas, que as

personalidades humanas possam ser consideradas como espécies de unidades distintas e não comunicantes entre elas (MARCEL, 1979, p. 99-100).

Excluindo as noções junguianas de inconsciente coletivo, Marcel pensa muito mais “uma forma de emergência da consciência pessoal via um certo elemento sobre o qual é difícil projetar qualquer clareza, mas que em todo caso, refletindo, parece não pertencer propriamente, como uma dependência, à pessoa em questão [...]. Nisto encontramos o fundamento da intersubjetividade” (Ibidem). Assim, no *Journal*: “somos levados, portanto, a perguntar se a intimidade não consiste sempre em romper a casca pessoal, se esta não seja uma participação a uma vida mais vasta no seio da qual algumas distinções se anulam” (MARCEL, 1927, p. 294). Isto parece evidente ao nível da sensação: “é preciso, talvez, admitir que experimentar uma sensação significa tornar-se, de alguma maneira, a coisa sentida, e que uma espécie de coalescência se realiza temporariamente entre seres estabelecidos em planos diferentes de realidade, que pertencem, por conseguinte, a mundos distintos?” (MARCEL, 1927, p. 250).

Para compreender a amplitude desse deslocamento, vejamos de onde parte (e o que deixa) e onde (ou para onde) vai Marcel. Permanecendo no plano objetivo das relações anônimas com as coisas, vale um sistema pré-codificado no qual vige a correspondência entre a pergunta, o fato sobre o qual se pergunta e a resposta que é tocada pelo fato. Como Marcel especifica em várias passagens do *Journal*, nos encontramos no domínio abstrato do *esse*, onde não há verdadeira relação. No quadro renovado que ele prospecta, a comunicação assim compreendida permanece a relação mais pobre entre os seres: quanto mais algo é fragilmente vivido, tanto mais pode ser transmitido e comunicado, segundo a terminologia do repertório que diz respeito ao que o eu não é. Na presença de um interlocutor, o meu “eu” se torna, para ele, “um tal”. É verdade que o outro me faz sair da solidão egológica, mas “o tal” que me tornei, para ele, permanece, ainda, na dimensão do *esse* (MARCEL, 1927, p. 145): não se elimina o estranhamento entre os dois “eus”, que permanecem, cada um por si, si mesmos. Ora, a sensação, o imediato puro ao qual se orienta a pesquisa metafísica, aproxima o pensamento à existência na sua globalidade de maneira que essa se subtrai à junção comunicativa de pergunta-resposta. Com o seu imediatismo, a sensação não pode ser considerada uma mensagem já que não se refere ao plano objetivo; este se põe num nível diferente de experiência, que requer participação. É o que acontece no caso da telepatia, que Marcel entende como contato espiritual e com o

qual não aceita o significado convencional de simples transmissão de uma mensagem com a qual se fica no plano do ter (MARCEL, 1927, p. 134-135). O ter é parte integrante da realidade, mas é o ser, mesmo presente no ter, a tornar a realidade intransmissível (MARCEL, 1927, p. 301).

No sentimento, na sua forma excelsa que é o amor, a relação “eu-tu” passa à formulação do “nós”, que escapa à lógica do *esse*. Com a passagem ao *tu*, Marcel vai além de qualquer previsível expectativa, porque insiste na “ideia de uma ligação imanente (não pensável, aliás, em linguagem *relacional*) entre eu e os outros (ou o universo): essa situação deixa de ser exterior; ela é o desenvolvimento de uma situação atual e que me ultrapassa e da qual, essencialmente, eu não posso tomar consciência” (MARCEL, 1927, p. 190). Trata-se de uma ligação intraduzível numa linguagem relacional, em que, com efeito, todos haveriam de pensar desde sempre que já fosse a melhor relação, além do máximo para sair do isolamento do sujeito epistemológico. Sobre isto, porém, Marcel é explícito: “desde o momento em que se compreende que há sempre mais que *termos e suas relações*, aparece claramente que deve haver modos de uma unidade concreta aos quais não levamos em conta” (MARCEL, 1927, p. 189; grifo nosso). A esse respeito, iluminador é o seu confronto com Buber acerca de ser apropriado ou não o termo “relação” (RIVA, 2016).

O que talvez explica o “desinteresse” de Marcel pela relação, ou pelo menos a sua insatisfação, é o fato que esta permanece sempre uma duplicidade: é um campo ainda muito seguro e circunscrito, isto é, ainda muito sujeito ao controle da razão, à vigilância da consciência e, portanto, ao risco de uma objetivação. Aquilo sobre o qual Marcel focaliza a sua atenção é muito mais o intrínseco movimento, a secreta troca, o ponto de transmutação íntima à realidade do encontro que a relação representa. Marcel não receia a máxima exposição à abertura. Poder-se-ia dizer que vale, para ele, aquilo que Celan escreve sobre a poesia: “*A poesia não mais se impõe; ela se expõe*” (CELAN, 1983, p. 181). Isso fica evidente melhor no *Diário* onde, mais que impor-se no percurso reflexivo no qual se empenha, ele se apresenta muito mais como uma identidade que se descontrói, expondo-se à perda dos pontos cardeais de referência: a identidade de um eu poético (POMA, 2013).

Desta relação que se opera no diálogo como essência de toda vida espiritual, Marcel especifica um caráter essencial: “eu me dirijo à segunda pessoa somente naquilo que é visto por mim como suscetível de responder-me [...]. A ideia de resposta é, portanto, a chave” (MARCEL, 1927, p. 138). A noção de “resposta” não é abandonada por Marcel,

mas renovada em seu significado. Se se responde a um *tu*, a sua resposta, à luz de nossa participação comum no ser via o sentimento, excede o esquema das categorias lógicas, assim como a minha resposta equivale, em Marcel, à noção de “responsabilidade”: “deve haver uma resposta, uma reciprocidade, um despertar. Somente uma relação entre ser e ser pode se considerar espiritual” (MARCEL, 1927, p. 207). Portanto, se torna claro que o que está em jogo é a alma no interior de uma relação incardinada no transcendente. Por isto, a prece se torna o modelo da nova relação: com essa é possível “despertar – talvez – um ao outro, esta vida na qual cada um de nós participa” (MARCEL, 1927, p. 201), tanto que, diz Marcel (1927, p. 219), “orar pela minha alma ou orar por aquele que amo é, sem dúvida, um só e mesmo ato”.

Tudo isto não deixa de ter efeito, antes de tudo, na relação conosco mesmo. Há um momento no qual o meu *eu* se torna *tu* para mim: no ato de recordar se produz uma espécie de apelo, “endereço à confusa multiplicidade interior que é o meu *tu* permanente” (Marcel, 1927, p. 144): *tu* e não *eu*, diz Marcel, porque o eu (“ou – monstruosamente – meu eu” (Ibidem) corre, em si, um risco, o de converter-se em *esse*. Somente o *tu* em *mim*, preserva aquela alteridade incompressível que foge ao ser inventariada e que estabelece com a minha existência uma relação tal que se exclui ora um destaque objetivante ora uma identificação totalizante. O destaque funcional da objetivação é facilmente boicotado por uma experiência existencial que, por si só, refuta a abstração que aquela operação pressupõe. A impossibilidade de uma identificação fusional minha com a minha existência tem, em si, algo, por demais, paradoxal. Na verdade, eu não me identifico com a minha existência própria em razão do fato que se trata da *minha* existência: aquilo que é opaco a mim mesmo é próprio aquilo que é *meu* (a *minha* ideia, o *meu* corpo) que, enquanto meu, não me pertence (MARCEL, 1991, p. 16; POMA, 2017). A consciência é precedida e superada por alguma coisa de fugaz, constituindo-a; por isto, tem a obscuridade como próprio centro, uma opacidade que não é atingida de fora – interferência estranha e indiscreta na relação comigo mesmo –, mas que é, por sua vez, o primeiro indício da *presença a mim mesmo*: Faço sombra a mim mesmo: nisto consiste a minha opacidade” (MARCEL, 1959, p. 144). Por isso também com si mesmo, com a própria alma, vale a ideia de uma ligação que Marcel imagina conjugal (MARCEL, 1927, p. 182).

O redimensionamento do sujeito humano

O único elemento que aparece em contraste em relação ao movimento dilatador do real é o do sujeito humano; de fato, é necessário que ele encontre o próprio limite para que possa integrar-se à realidade em sua rica complexidade. Marcel procura colocar o homem no seu lugar, designando, antes de tudo, a consciência como um lugar: “Depois de tudo, uma ideia não pode mais situar-se que uma consciência” (MARCEL, 1927, p. 135). Com isto, ele parece dizer que o sujeito, no seu significado consciente, torna-se o lugar no qual se dão ideias e se fazem experiências; o homem, portanto, não ocupa um espaço entendido com aquilo que possui, como aquilo que ele *tem* à sua disposição: ele é aquele espaço.

Exatamente porque a existência é radicada no ser, é excluída toda atitude apropriativa, para combater a ilusão de que o sujeito possa “produzir em si mesmo” as próprias ideias: “A fórmula *Es denkt in mir*²⁹ é preferível ao *cogito* que nos expõe ao puro subjetivismo” (MARCEL, 1991, p. 26). Esta situação não é objetivável, pois, de outro modo, cessaria de ser minha: essa é minha porque é “aderente” ao meu contexto, e é aquilo que explica a impossibilidade de substituir um outro, porque “ele *não é separado do seu lugar* [...], ele é este lugar mesmo” (MARCEL, 1927, p. 303). Pode-se, porém, dizer mais. De fato, o lugar parece indicar um espaço circunscrito e habitável, enquanto o homem está, por sua natureza, em movimento, *homo viator*. Aquele “lugar” (aquela consciência) é, então, a versão mais pobre de um ser humano que, por sua vez, especifica-se, em si mesmo, no movimento expresso pelo termo “limiar”, que melhor que lugar, exclui a ideia de uma atitude permanente e estável.

Um dia, alguém disse que, o cinema, e, talvez a vida, são os lugares que os personagens mais fazem as histórias. Marcel parece confirmá-lo, quando põe em curto-circuito estes termos, perguntando-se: “não posso *eu*, então, pensar em ser *o lugar* no qual se realiza uma experiência da qual não possuo todos os dados e da qual ignoro o íntimo significado?” (MARCEL, 1959, p. 103). O que melhor indica o lugar de uma experiência transcendente é o limiar, que transmuta o dentro em fora, o meu no outro, o aqui e o ali. E o faz sem ser nada, por si, não ocupando um espaço perimetral. O limiar habita o sujeito, mas não pode se tornar a forma do seu posicionamento; ele é o recurso do seu movimento, mas subtraída ao sujeito enquanto ponto crucial da sua transformação (POMA, 2008).

²⁹ Algo pensa em mim (NT).

Muitas vezes, Marcel se define como um filósofo da vigília ou do despertar; um filósofo no limiar, vigilante do limiar (RICŒUR-MARCEL, 1968; PARAIN-VIAL, 1989). A sua atitude é a de quem procura pausar e potencializar o momento no qual o homem se abre ao ser, à verdade, a Deus. A partir daqui é possível abalar todos os dualismos constituídos e acriticamente pressupostos: por exemplo, a rígida oposição entre interno e externo, cuja relação é envolvida por um mistério, o qual “bem longe de ter que ser concebido como uma relação completamente abstrata entre mundos que não se comunicam, é, talvez, um centro, um fato essencial em relação ao qual estes mesmos mundos seriam apenas abstrações” (MARCEL, 1927, p. 130).

Isto não significa cair na indistinção evanescente, pois o limiar delimita precisamente todo âmbito à luz daquela diferença e daquela relação. De outro modo, como diz Marcel, “parecerá de flutuar, não sei qual intermundo, a meio caminho entre a abstração e a realidade, entre o sonho e a vida” (MARCEL, 1914, p. 6). Ser e existência – como termos de referência de todos os binômios recorrentes na filosofia marceliana – são com a trama e a urdidura do tecido em que o fio de cada uma permanece sempre o mesmo na tessitura. Nós, no entanto, não conhecemos nós mesmos e a nossa condição neste modo; ao invés de um tecido, existe, para nós, uma trama na qual os fios se movem, se enredam, invertendo o sentido, conhecendo a direção oblíqua, selando-se graças à técnica dos laços; ora, são os nós que criam formas e figuras. Nós não nos encontramos nem na coincidência nem na ordenada distinção entre ser e existência, mas no trabalho espesso de seu entrelaçamento e envolvimento recíproco. Querer falar disso significa situar-se no centro de uma articulação entre o afetivo e o reflexivo, o vital e o espiritual, o prático e o teórico, que sela o nosso pertencimento ao mundo, encontrando, em nós mesmos, a sua ambientação.

Com relação ao sujeito, é possível dizer que, com sua filosofia, Marcel se opõe a cada um dos termos da afirmação: “O *cogito* é a afirmação de si como potência universal de determinação intelectual” (MARCEL, 1927, p. 254). A investida que ele começa a esboçar nas páginas do *Journal* e que se desenvolverá nas obras posteriores (ou seja, a crítica ao sujeito autocentrado e, assim, à reflexão analítica e dialética, a crítica, pois, ao método abstrato de objetivação pelo qual se individualiza sua parcialidade e pobreza), é feita a partir de uma experiência plena que é o “sentimento do recurso (*ressource*)” (MARCEL, 1927, p. 231). Trata-se do recurso como aquilo que se manifesta no sentimento, na sensação, na emoção, na experiência do próprio corpo; expressões tais daquele mistério do ser que Marcel tratará difusamente a partir de *Être et avoir*.

O que aquelas realidades dizem ao homem é que a afirmação de si como potência não se dá jamais na realidade, a não ser uma imagem ilusória de si. Não se trata, em função disso, de anular o sujeito, quanto a sua ilusão, transformando-o à luz da sua realidade e daquela experiência de imediatismo que limita a arbitrariedade de um pensamento que pretenderia impor-se sobre a realidade, unificando-a com as suas próprias forças da vontade e da razão. Por meio dessa experiência, o eu teria construído um escudo em torno de si mesmo a fim de proteger-se dos seus próprios temores, e com a qual ele se distancia de si, dos outros e do mundo. A emoção rompe a adaptação do sujeito ao mundo objetivo, por meio da qual ele poderia ilusoriamente se fortalecer na dimensão do *esse*. E é somente através dessa ruptura que o sujeito descobre a condição não natural de separação ao qual terminar por constranger-se, abrindo-se assim à possibilidade autêntica de uma união de nível mais profundo que envolve a participação, a invocação, evocando, pois, uma relação consigo mesmo, com os outros e com o mundo: “A emoção me faz entrar novamente em cena; ela obriga ‘sair’ esse eu ‘encerrado’ que, à medida que buscava classificar ou inspeccionar uma classificação, permanecia ‘atrás da cortina’ (*behind the curtain*)” (MARCEL, 1927, p. 172).

Certamente, a primeira reação do sujeito é a de uma desorientação inicial, pois “o amor é a vida que se descentra, que muda o centro” (MARCEL, 1927, p. 217): a experiência do amor é comparável a um “X [...] que me impõe uma desarticulação prévia de mim mesmo” (MARCEL, 1927, p. 228). O homem está no centro, mas não é o centro. Ora, “ao invés de agir, por si, como essência, ele aparece como um amante” (MARCEL, 1927, p. 217; LABATE, 2007). O que importa é sublinhar a passagem do uso dos termos observados: a essência do homem, imagem perfeita de estabilidade absoluta, agora se transfere para o sujeito amoroso. Diante da realidade que revela uma radical desproporção e um insuperável mistério, é abandonado o substancialismo, talvez, “não para a metafísica do *esso*” (MARCEL, 1927, p. 277).

Com relação a esta realidade, até mesmo uma rigorosa distinção terminológica, ou uma racional topografia, relativa às mais sutis diferenças, não escapa ao risco de uma concepção substantivada, isto é, de uma localização e designação, cujo resultado rompe sua fluidez real numa sequência de quadros cujo movimento é apenas uma aparência. Marcel parece, por sua vez, querer recuperar o seu dinamismo intrínseco, reconhecendo o perigo da fixidez inerente na conceptualização. A atenção é dirigida às passagens, ao movimento que, escorregando do substantivo ao verbo, produz uma transformação no olhar sobre a realidade e sobre aquelas experiências cruciais da existência. Ora, o homem

se move na referência ideal a uma fonte que jamais encontra a quietude do substantivo, porque renasce continuamente, na gênese ininterrupta dos gestos livres que os testemunham: a participação, a responsabilidade, o compromisso, a comunhão.

Um novo conhecimento para uma nova experiência

Outra característica fundamental dessa experiência é o subtrair-se ao domínio seguro do conhecimento como posse e propriedade: “a minha ciência está em função de algo que é a sua própria negação” (MARCEL, 1927, p. 278). Há algo de absolutamente meu, que torna possível o meu agir e o meu conhecer, mas que não se faz nem age nem conhece, ou seja, não se reduz a mim, ao próprio; algo que se subtrai à definição e à aquisição. Para o envolvimento que prevê, a minha existência torna impossível um conhecimento integral de mim mesmo: “eu sou um ser [...] ao qual o próprio ser aparece como um mistério” (MARCEL, 1927, p. 281). Na emoção que o surpreende, o homem se revela a si como desconhecido em si mesmo, isto porque é próprio do sentimento ignorar si mesmo. Não por acaso se cede ao irracionalismo, uma vez que, já no *Journal*, Marcel entrevê naquela experiência a possibilidade aberta de um novo modo de conhecimento que põe, no centro, o mistério daquilo que permite o conhecimento.

Já, antes, de teorizar a distinção entre reflexão primeira e reflexão segunda, Marcel ensaia uma dilatação da racionalidade, que transborda das estreitas malhas de uma inteligência analítica e redutiva. Aqui, toma forma a filosofia concreta de Marcel: da transcendência, do amor, da alma, é possível somente uma *experiência humana*, que não abandona jamais uma dialética da participação no real. Naturalmente isto implica uma reabertura do próprio conceito de experiência, não mais entendida como elemento dado, compacto, unidimensional, objetivo. Pode-se pensar que a transcendência seja o oposto da experiência somente se se tem, em mente, um conceito pobre de experiência, enquanto tudo muda se ela é percebida como lugar no qual é, em ato, e pode, às vezes, manifestar o entrelaçamento do imanente e do transcendente. É, então, a ideia de uma experiência especificada por uma tensão interna, com um “*conteúdo metafísico*” (MARCEL, 1959, p. 100-101). Isto confirma ao menos duas coisas: antes de tudo, que a exigência de transcendência no homem não exprime a sua reação a uma situação de negatividade existencial da qual ele busca fugir, arriscando assim de fazer daquela abertura a projeção de uma necessidade sua. Por outro, a exigência de transcendência não depende de uma determinação de vontade; ela implica um conjunto de condições sobre o qual o sujeito não tem um poder direto, e, mais, exclui qualquer estratégia e planificação para a

realização de um objetivo. A atenção põe-se a caminho, portanto, na dádiva de um “inesgotável concreto”, que é o coração da realidade à qual atinjo com a parte mais intacta e virgem de mim mesmo, a minha alma (veja-se, a este respeito, *Esboço de uma filosofia concreta* (MARCEL, 1940).

Da vida, na sua concretude vivida, não se quer evadir nem se quer saltar ou contornar os seus limites constitutivos, porque é a partir do que acontece aqui, na minha existência, que intercepto o processo imanente no qual transparece um irreduzível: permaneço vigilante aos vários graus de saturação da experiência. (Veja a terceira lição em Marcel, 1951). Marcel não explica esta expressão. Ora, uma solução é saturada quando o soluto alcançou a concentração máxima e nada mais faz do que dissolver no solvente, como o açúcar que, em doses crescentes, nada mais faz do que dissolver na xícara de café: de modo análogo, pode-se pensar que a transcendência (o açúcar) se relaciona à experiência (o café). E a transcendência que transparece naqueles momentos se realiza por meio de indícios sutis, “luzes intermitentes do indefectível” (MARCEL, 1944, p. 210), infiltrações que afloram o invisível: acima de tudo, apoiando-nos melhor, poderíamos dizer, que se trata de prevenir a ilusão de poder conceder àquela posteridade transcendente um domicílio estável, uma residência fixa na qual nos estabelecemos em casa própria; a fim de neutralizar novamente sempre a ansiedade da posse que aniquila a realidade à qual se refere.

A mística é, por excelência, o exemplo de uma experiência dilatada, que “escapa, por sua própria essência, às presas daquele que, refletindo nela, a falseia” (MARCEL, 1927, p. 277). Não é preciso, com isso, porém, pensar experiências excepcionais. De fato, o primeiro “lugar” no qual faço experiência dessa realidade que escapa às garras e que indica o mistério de um outro lugar, me é próximo. Este *lugar é o meu corpo*, que eu já desde sempre pressuponho: “a minha relação com o meu corpo (o termo relação, bem entendido, é impróprio), não é ela, também, uma posse intransmissível?” (MARCEL, 1927, p. 290).

O baricentro do corpo próprio

O tema do corpo é verdadeiramente central em toda a filosofia de Marcel, ao ponto de hipostasiar o que ele pensa do próprio corpo quando, no *Journal*, fala da sensação, do imediato que consente a mediação, do sujeito como lugar, da reviravolta das relações. Como atestam inúmeras citações, me limito a um breve resumo que torna possível retomar todos os temas até aqui elencados, confirmando o seu significado essencial.

Antes de tudo, o corpo atesta o dado central da sensação: “somente pode haver um corpo ali onde há um *sentir*” (MARCEL, 1927, p. 262) e o sentir primordial do corpo (*Ur-Gefühl*)³⁰, que faz do corpo *meu* corpo, condiciona todo outro sentir. Neste sentido, o corpo me precede, como imediato, cuja mediação é necessária para que possa relacionar-me com o mundo. Poder-se-ia dizer com Patočka (2009, p. 126), que no corpo é próprio um “movimento subjetivo”, que permite a compreensão sem ser ele mesmo compreensão, porque é impensável, uma vez que desde sempre já está pressuposto.

É o *ser* do *meu* corpo que impede a sua transmissibilidade evitando que eu possa dispor-me como uma posse ou propriedade. Do meu corpo, como existente-tipo, tenho uma experiência imediata e é isto que explica a sua função de mediação não instrumental, ou seja, não redutível a objeto, mesmo sob a condição de toda objetividade: é “o imediato não mediatizável” que é “mediação absoluta” (MARCEL, 1927, p. 241). O corpo não se reduz ao objeto, porque não é propriamente conceitualizável; ademais, diferentemente dos objetos, o meu corpo me tem em conta da mesma maneira que leva em conta as coisas com as quais se encontra numa relação de mediação, como diz Marcel, “simpática” (MARCEL, 1927, p. 239). O dado simpático, na sintaxe, é um outro modo para denominar um dado ético ou de participação, com o qual se indica um acordo entre a natureza das coisas e o modo de sentir daquilo que é um corpo. Isso permite descobrir o valor afetivo de certos objetos, como a intimidade de uma casa, pondo em relevo o valor emotivo e afetivo do relacionamento do sujeito corpóreo (o corpo-sujeito).

O corpo possibilita pensar o sujeito como lugar: Marcel o reconhece como a “sede” das modificações ligadas à experiência imediata das sensações (MARCEL, 1927, p. 241). Por isto, além de seu perecimento e mesmo na modificação do seu modo de sentir, o meu corpo, como “meu ambiente habitual” (MARCEL, 1927, p. 252) contribui para transformar a percepção da morte, compreendida não mais como um aniquilamento, mas como uma “expatriação suprema” (MARCEL, 1927, p. 252). Isto porque o meu corpo representa aquela “realidade de interposição” (MARCEL, 1927, p. 131) – o ponto do limiar – entre o psíquico e o espacial, que permite pensar que entre esses não há cisões incomunicáveis. Se desmonta assim o rígido dualismo alma/corpo tornando acessível o contato com as realidades paranormais: “o que é possível somente para seres que conheci; mais esta experiência tem sido real, menos a possibilidade de dissociação entre o corpo e a alma” (MARCEL, 1927, p. 253).

³⁰ Marcel (1927, p. 240-241) traduz também por “*sentir fundamental*” (NT).

O corpo é o meu lugar-sujeito e se encontra no centro da minha adesão a tudo aquilo que existe. Por isso, ele se situa no ponto de transfiguração da relação porque consente repensar a relação com o corpo do outro ao qual se estende o mesmo significado da relação com o meu corpo: “Em suma, eu me pergunto se quando um corpo é, em si, objeto, o corpo de *alguém* não se torna para mim, que busco pensá-lo, o meu próprio corpo, não cessando, abruptamente, de ser pensado” (MARCEL, 1927, p. 253). A dilatação que rompe as fronteiras e separações, dentro e fora de nós, se aplica, portanto, também ao “corpo de alguém”, diverso do meu, o qual, como *tal*, se torna, para mim, um *tu*.

“Tenho horror da dispersão” (MARCEL, 1979, p. 253)

Se a dilatação do real é positiva, enquanto se dá como incremento do ser e da existência que nela participa, o mal corresponde à redução, à contração, ao afinamento do real, que corresponde à sua dispersão e que provoca um “sentimento de indigência interior [...], no qual o ser se atenua” (MARCEL, 1927, p. 279): “o mundo se torna sutil e transparente” (MARCEL, 1927, p. 293). A dispersão é uma força obscura que corrói a realidade e a existência humana em vários níveis: como erosão do tecido ético e social, ou como degradação do ambiente natural. Em tudo isso, Marcel consegue ver o esmorecimento das relações humanas às suas raízes ontológicas (MARCEL, 1979, p. 178).

A esse ponto pode-se ocorrer, parece advertir Marcel, uma forma distorcida de dilatação que é aquela com a qual o homem, por limitar o processo de consumação do real, procura aspirar tudo o que pode, a fim de preencher aquele vazio, quase como uma “ventosa interior” (MARCEL, 1927, p. 280). Desde sempre a filosofia compreendeu o distanciamento do pensamento da realidade não como a condição do seu encontro, mas como o lugar ameaçador da própria dispersão. Assim, com o pensamento moderno, o ocultamento da fratura tornou-se extremo e radical, na tentativa de aderir, sem resíduos, uma totalidade artificiosa que deixou escapar verdadeiramente a possibilidade de uma relação entre o pensar e o real. O pensamento se fecha na sua ordem interna, substituindo aquilo que externamente significa somente ameaça de dispersão. Este processo de exclusão compacta o pensamento ao seu interior, mas o aprisiona na ordem em que é constituído. O sujeito emancipado se atrofia, cristaliza a sua realidade, tornando esta crescente unificação fictícia, isto é, o produto artificial de um pensamento que constitui, com as suas próprias forças, uma realidade inteiramente homogêna e sem saídas, da qual é eliminado o incomensurável, o imponderável, o mistério. Paradoxalmente, a esclerose

com a qual os homens se desinteressam no ser contraindo a própria existência espiritual é, com frequência, interpretada na cultura contemporânea como uma emancipação. Esta ilusão é estigmatizada por Marcel com a célebre metáfora kantiana da pomba: “acreditando diminuir o peso da atmosfera que agrava sobre a alma humana transporta-se a alma humana em um ambiente rarefeito no qual a sua respiração não pode mais realizar-se normalmente” (MARCEL, 1944, p. 123).

Marcel compreende que “o elemento dispersivo que reside no centro de todas as nossas renegações” (MARCEL, 1979, p. 61) não se limita com uma clausura, mas com uma abertura. Isto porque uma dilatação autêntica do real não pode ser produzida pelo homem além de não satisfazer a tentativa desesperada de uma expansão colonizadora para silenciar aquele vazio interior. A exigência humana de contrastar as forças da dispersão que operam no centro da existência não se realiza no ato ganancioso³¹ com o qual o homem busca trazer junto de si tudo aquilo que pode se prender, mesmo se se exprime no gesto oposto com o qual ele abre a mão, para participar de uma experiência do ser que o envolve entregando-se a ele, não à sua presa, mas à sua participação: “O que há de mais profundo no fato de ter uma experiência não se reduz ao ato de aprender. Aprender [...] é simbolizado pela operação de armazenar, de estocar suprimentos, enquanto se trata, na realidade, de multiplicar as nossas potências ativas” (MARCEL, 1927, p. 176).

Para responder ao risco de dispersão, Marcel propõe pensar diferentemente a relação entre a realidade espiritual e a material: “A potência espiritual, a vontade de salvação, se impõe diretamente às forças físicas de dissolução para subjugar-las, isso seria, em sentido técnico, o milagre, a nova criação” (MARCEL, 1927, p. 149-150); isso tudo, não muito longe daquele processo da sábia persuasão da parte do bem em relação à necessidade da qual fala Platão. E, na nota de 1925, acrescenta: “Mas não há, no fundo de nós mesmos, alguma coisa que protesta contra essa dissociação extremamente rigorosa dos dois tipos de dispersão, o pressentimento de uma outra verdade ainda informulável?” (MARCEL, 1927, p. 150).

Esta vontade de infringir separações arbitrariamente constituídas transparece na reflexão de Marcel sobre o corpo. Saindo do protocolo das distinções imóveis, ele aprofunda o tema do encanto³², que pode ser imediatamente referido ao significado físico

³¹ No texto italiano está *accaparratore* que significa: adquirir grande quantidade de mercadoria em previsão de aumentos de preço ou de escassez de disponibilidade, ou para provocar um grande aumento no preço (NT).

³² No texto francês, “*charme*” (MARCEL, 1927, p. 292) (NT).

da corporeidade e que ele conecta, por sua vez, à alma, à realidade metafísica não objetivável da pessoa: “O que há de audacioso em minha tentativa é o esforço de unir o encanto àquilo que há de mais metafísico na pessoa, à essa qualidade irreduzível e não objetivável que é, sem dúvida, apenas um outro aspecto daquilo que chamamos existência” (MARCEL, 1927, p. 292). O encanto é uma “qualidade imediatamente sentida”, um tipo de “‘auréola’ (*halo*) em torno dos atos ou das palavras [...], que emana de uma fonte longínqua, desconhecida” (MARCEL, 1927, p. 291), na qual ele reconhece a presença de uma alma.

Uma passagem análoga é representada também nas anotações de *Être et avoir* onde, logo após uma reflexão sobre o caráter misterioso e íntimo da ligação que me une ao meu corpo, Marcel anota: “O problema da imortalidade da alma, pivô da metafísica” (MARCEL, 1991, p. 15). E, da mesma forma, surpreendentemente, após poucas linhas acrescenta, à primeira vista, quase para especificar posteriormente o conceito, produzindo, na realidade, um preciso tremor telúrico do terreno discursivo: “A encarnação: dado central da metafísica” (Ibidem), não distante acerca do quanto dissera em modo vigoroso no *Journal*: “As condições metafísicas da possibilidade do corpo residiriam, nesse sentido, *em um outro mundo*” (MARCEL, 1927, p. 249). São extremos que, ao invés de excluir-se, se encaixam inexoravelmente, se atraem fatalmente: o tema do corpo, que se conecta no retorno à imortalidade da alma, que reporta à encarnação como dado central da metafísica. De outra parte, refletindo sobre a essência do crer, ele afirma que a crença é “o ato pelo qual [...] eu trato este fato como se ele me fosse dado imediatamente assim como me é dado o meu próprio corpo” (MARCEL, 1927, p. 305). Pode desconcertar esta conexão entre o corpo e a crença, mas é o corpo que me fornece a experiência da existência e, na existência, ele reenvia entre o alto e o baixo, o além e o aqui, a transcendência e o enraizamento, todos juntos numa experiência da imediaticidade reveladora.

Um outro passo: Gabriel Marcel – Simone Weil. Uma nota

Na conclusão deste percurso gostaria de explicitar, no espaço um tanto exíguo que resta, a referência constante que tem acompanhado a minha leitura de Marcel por este ensaio: o pensamento vivo de Simone Weil e o seu possível confronto. Por mais distantes que eles estejam entre si (DEVAUX, 2000), na realidade, são tanto os temas e os tons afins quanto os pontos de contato, às vezes surpreendentes, entre os dois autores, que parte a experiência de uma realidade que está além das suas existências (para Marcel, a

guerra, para Weil, a experiência fabril), a fim de despertá-la e invocá-la para um novo engajamento em prol da verdade e do bem. O ponto cardeal para ambos é a alma, isto é, aquela zona sacral que torna sagrado todo ser humano (WEIL, 1957), tocada por um sobrenatural que solicita o seu consenso e um reconhecimento que possui caráter de restituição.

Me limito a elencar outros temas significativos: a desgraça e a desventura; a atitude ativa da espera: “Eu me comparo cada vez mais àquele que, em vão, se esforça em abrir a porta ou ainda de encontrar a porta a ser aberta” (MARCEL, 1927, p. 286), que tanto lembra aquele que “fica no limiar, para além do qual não pode dar um passo, e isso sem deixar-se distanciar, sem saber o que quer e *tenso na espera*”, do qual fala Weil (2006, p. 362). E ainda: a contestação de um sujeito animado pela vontade de se impor consigo próprio; as análises da ilusão da obra no processo emancipador da modernidade; a crítica aos conceitos de propriedade e de direito; o chamado àquela experiência humana da transcendência – esperança, amor e fidelidade – em ambos, contrastam o domínio da força e da lógica do poder. Então, abrimos o coração para ler, em Weil, a conexão entre esta virtude e o conceito de limiar. Com esta frase que retrata uma homenagem a Marcel, concluo:

Até que não se seja superado um limiar, estamos em relação às coisas espirituais como aqueles que sonham com relação às coisas sensíveis; ou se crê numa advertência fácil ou numa impotência imaginária, mas não se percebe as condições, necessidades, impossibilidades, da outra parte do limiar perceptível em tudo isto. Assim, então, a esperança, a fé a caridade torna-se, em algum modo, virtudes naturais no âmbito sobrenatural. O limiar [...] é um instante de consentimento incondicionado ao puro bem (WEIL, 2002, p. 98).

Referências

CAMUS, A. *L'envers et l'endroit*. Alger: Charlot, 1973.

CELAN, P. “Der meridian (Rede anlässlich der Verleihung des Georg-Büchner-Preises Darmstadt, am 22. Oktober 1960)”, in CELAN, P. *Gesammelte Werke*, Bd. III, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1983.

DAVY, M.-M. *Simone Weil*. Paris: Editions Universitaires, 1956. Coll. Témoins du XXe Siècle.

DE CERTEAU, M. *La fable mystique. XVI^e-XVII^e siècle*. Paris: Gallimard, 1982.

DEVAUX, A. A. “Le regard de Gabriel Marcel sur la vie et la pensée de Simone Weil”, in *Cahiers Simone Weil*, septembre 2000, n. 3, tome XXIII, numero monografico *Simone Weil et Gabriel Marcel*, p?

LABATE, S. *Intimità e trascendenza. La questione dell'io a partire da Gabriel Marcel*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 2007.

MARCEL, G. “Préface”, in *Le seuil invisible*. Paris: Grasset, 1914.

_____. *Journal métaphysique*, Paris: Gallimard, 1927.

_____. *Du refus à l'invocation*, Paris: Gallimard, 1940.

_____. *Homo viator: prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*. Paris: Aubier, 1944.

_____. *Le mystère de l'être*. Paris: Aubier, 1951.

_____. *Présence et immortalité*. Paris: Flammarion, 1959.

_____. *Pour une sagesse tragique et son au-delà*. Paris: Plon, 1968.

_____. *In cammino verso quale risveglio?* Milano: Istituto Propaganda Libreria, 1979.

_____. *Être et avoir*. Paris: Éditions Universitaires, 1991.

LÉVINAS, E. “Un éveil qui signifie une responsabilité”, in *Colloque organisé par la Bibliothèque Nationale et l'Association 'Présence de Gabriel Marcel'*, a cura di M. Sacquin, 28-30 set/1988. Paris: BNF, 1989, p. 301.

PARAIN-VIAL, J. *Gabriel Marcel, un veilleur et un éveilleur*. Paris: L'Age d'homme, 1989.

PATOČKA J. *Che cos'è la fenomenologia? Movimento, mondo, corpo*. Verona: Edizioni Centro Studi Campostrini, 2009.

PERONE, U. *La verità del sentimento*. Napoli: Guida, 2008.

POMA, I. *Gabriel Marcel. La soglia invisibile*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 2008.

_____. “Gabriel Marcel (1889-1973): narratore dell'io filosofico”, in *Annuario filosofico*, 28 (2012), Milano: Mursia, 2013.

_____. “Gabriel Marcel: L'io esisto, tra natura e soprannaturale”, in *Annuario filosofico*, 32(2016), Milano: Mursia, 2017.

RICŒUR, P.; MARCEL, G. *Entretiens Paul Ricoeur, Gabriel Marcel*. Paris: Aubier/Montaigne, 1968.

RIVA, F. (Org.). *Martin Buber, Emmanuel Lévinas, Gabriel Marcel: il mito della relazione*. Roma: Castelvecchi, 2016.

WEIL, S. *La personne et le sacré*. Paris: Gallimard, 1957.

_____. *Cahiers III*. Paris: Gallimard, 2002.

_____. *Carnet de Londres*, in *Cahiers IV*. Paris: Gallimard, 2006.

Estado de anarquia interior?

A experiência de escrita de um diário filosófico

Ronaldo Manzi

À Juliana Portilho – para quem o desconcerto do pensar é “natural”...

Régis Jolivet publica, em 1948, *As doutrinas existencialistas: de Kierkegaard à J.-P. Sartre*. Nesta obra, pensando o que seria o existencialismo, ele inclui um artigo sobre Gabriel Marcel que é subintitulado *A verdadeira filosofia*. Diz se referindo a Marcel: “observação capital é aqui que nós não estudamos problemas de filosofia, *nós somos estes problemas, nós os vivemos*” (JOLIVET, 1948, p. 308). Como dita Marcel (1940, p. 87): “Aquele que não viveu um problema filosófico, que não tenha se entretido por ele, não pode de nenhum modo compreender o que esse problema significou para aqueles que viveram antes dele”. Assim, sob este ponto de vista, precisa Marcel, é a filosofia que dá um sentido à história das doutrinas, mas também “não pode haver ‘filosofia concreta’ sem uma tensão continuamente renovada e propriamente criadora entre o *Eu* e as profundidades do ser na qual e pelo qual somos” (MARCEL, 1940, p. 89). Assim, “entre o *Eu* real que é o eu encarnado (não o sujeito ideal do conhecimento), há o *inesgotável concreto*” (JOLIVET, 1948, p. 308); inesgotável no qual “o conhecimento só se avança por etapas e pelo processo de encadeamento, como no caso de qualquer disciplina particular, seja ela qual for” (MARCEL, 1940, p. 91).

Faço minhas estas linhas – o que me leva a perguntar: o que é exatamente escrever um “diário filosófico”? Por que estaríamos diante de uma “verdadeira filosofia”?

É certo que temos rascunhos, elaborações, notas de vários filósofos. Eles são datados, e, se me permitem, numa forma de diário. Por exemplo, as notas de trabalho intituladas por Claude Lefort em *O visível e o invisível* de Maurice Merleau-Ponty, que só foram publicadas dois anos após a morte súbita do filósofo, tinham no cabeçalho, em sua maior parte das vezes, a data em que a reflexão foi escrita. Sem sabermos ao certo a importância de algo ter sido escrito no dia x ou y, o filósofo insistia em registrar seu pensamento. Poderíamos dizer: um “registro” da sua “experiência intelectual”.

Segundo Lefort, essa era a forma de reflexão de Merleau-Ponty: ele escrevia uma obra a partir de notas que, aparentemente, não teriam uma ligação. Escrevia todos os dias o que tinha pensado, ou estava pensando; o que tinha lido, ou conversado com alguém etc.; e, posteriormente, por algum motivo, ele tinha a obra “em mãos”: juntava os escritos num encadeamento “sistemático”, na forma de um livro filosófico tal como concebemos tradicionalmente.

Merleau-Ponty morreu sem concluir uma “sistematização” do que veio a ser *O visível e o invisível*. Lefort juntou as notas em ordem cronológica e estabeleceu o que hoje conhecemos como a obra “madura” de Merleau-Ponty (porque é, nesse momento, que ele se autocritica e propõe algo para além do que ele mesmo já tinha pensado).

Infelizmente, a morte de Merleau-Ponty sela a impossibilidade de sabermos, ao certo, o que ele iria fazer com aquelas reflexões (se ele iria excluir isso ou aquilo etc., por exemplo). Digo isso porque em muitos momentos encontramos notas em que ele observa: “corrigir página x”; “repensar a nota do dia y” etc. Ou seja, trata-se de uma experiência de pensamento que, provavelmente, penso eu, não seria publicada de tal forma se o autor tivesse tido a oportunidade de terminá-la.

Diferentemente deste caso, Gabriel Marcel resolve publicar exatamente esse tipo de experiência filosófica (*Diário metafísico* – 1927). Marcel é inovador em vários sentidos. Penso que seu maior arrojo tenha sido publicar esse *diário* de suas reflexões.

É certo que, quando Marcel estava escrevendo essas notas, ele não sabia que elas seriam publicadas – ao menos é isso o que ele diz no prefácio. Entretanto, ele resolve publicá-las dois anos depois de terminada tal experiência de pensamento.

Como, porém, se termina um diário? Em algum momento, no dia x, ele resolve parar de escrever em forma de diário (o registro é do dia 01/01/1914 a 24/05/1923, ou seja, mais ou menos nove anos e meio de reflexão). Ou ele teria simplesmente “recortado” uma parte de suas reflexões? – tal como se alguém decidisse que de tal dia até outro parece haver uma unidade, algum sentido em ler em conjunto. A verdade é que Marcel não parou de escrever dessa forma. Logo após o *Diário metafísico*, Marcel publica *Ser e ter* em 1935. A quase totalidade dessa obra (mais de duzentas páginas das 369) é dedicada a um subcapítulo intitulado propriamente *Diário metafísico*.

Afirmo, há pouco, que seria “improvável” que Merleau-Ponty publicasse suas notas tal como elas ficaram estabelecidas por Lefort. Obviamente que só tomo aqui, como referência, as outras obras que o filósofo publicou em vida, e projeto: ele provavelmente

iria publicar tal como ele publicou suas outras reflexões. Nada impede que ele publicasse tal como foi estabelecido por Lefort, mas é improvável que assim ele o fizesse.

Gabriel Marcel, por sua vez, decide que suas reflexões devem ser lidas da forma em que elas foram elaboradas. Isso diz muito. Não me refiro aqui a uma suposta leitura “selvagem” do seu psiquismo. Longe disso. Penso que a sua decisão indica a própria forma em que Marcel concebe a filosofia. A saber: a melhor forma de compreender uma reflexão seria acompanhar como ela mesma foi realizada.

Marcel não escreveu tais notas com a intenção de publicá-las tal como foram elaboradas. Tratava-se, diz Marcel em seu prefácio, de uma preparação de uma obra dogmática. Diz também que logo percebeu com repugnância! como uma obra dogmática deve ser escrita e como ela é “hipotética”. Sua intenção não era escrever algo hipotético, mas o que ele *sentia* – algo *concreto*. Por isso, ele conclui que seria mais interessante para o leitor acompanhar o mesmo caminho realizado por ele, por mais sinuoso que fosse – um caminho que Marcel mesmo experimentou ao escrever esse diário, ao invés de editar um livro com uma arquitetônica especulativa. Acompanho Herbert Spiegelberg, especificamente nesse ponto, quando ele diz que:

[...] de muitas maneiras, a publicação deste diário é um caso único. [...]. Foi somente quatro anos depois da última entrada da segunda parte que o *Diário* apareceu, quando Marcel chegou à conclusão que ele era incapaz de condensar seus resultados num trabalho sistemático. Nesta época, ele tinha decidido que ele deveria fazer disso uma virtude desta impossibilidade (SPIEGELBERG, 1971, p. 431).

Uma virtude de uma impossibilidade. Aparentemente é estranha a decisão de Marcel, mas ela tem uma função: diante das inquietações do seu pensar, não há uma resolução e nem mesmo um método muito claro de pensar. Ele vai de encontro com as doutrinas que pretendem dar conta da realidade pelo método dialético. Há, em seu diário, um registro de questões que surgem e que, por algum motivo, podem ou não cessar de se inscreverem no desenrolar da experiência.

Muitas vezes, algo que não tinha nenhuma relevância aparente volta à tona – como se o retomar de uma ideia fosse o problema maior da Razão... É como se a escrita exigisse uma reflexão inesgotável. Não uma reflexão qualquer. Marcel adjetiva seu diário: “metafísico”. Ou seja, o ser de quem escreve está envolvido nas próprias inquietações das reflexões. Daí não se tratar de um diário “científico”. Aliás, em nota, já no final de seu diário, Marcel escreve: “em todo caso, convém mostrar, desde o começo, que toda

metafísica pretende ser a satisfação de uma inquietude, enquanto que a ciência é outra coisa; não há inquietude científica” (MARCEL, 1949, p. 284). Impossível não lembrar Martin Heidegger quando ele escreve na mesma época (1927) que o *Dasein* é o ser pelo qual o seu próprio ser está em jogo... Eis a concretude de Gabriel Marcel, nas palavras de Jolivet (1948, p. 309):

A dificuldade que encontra aqui G. Marcel, [...] é que o inteligível corre o risco de ficar reduzido ao puro biográfico e o metafísico ao puro psicológico. Marcel, todavia, diz que esta objeção não leva em conta o sentido da pesquisa existencial que, pelo menos como ele a compreende, consiste em “*restituir à experiência humana seu peso ontológico*”.

Com efeito, como nota Marcel (1940, p. 46), “o biográfico, por um lado, e, por outro, o espiritual e até inteligível não se deixam realmente dissociar”. Sem dúvida, quanto a isso Jolivet (1948, p. 309) observa que “a experiência da qual se parte, aquela que não cessamos de consultar e de invocar, é uma experiência individual e concreta, – e não uma experiência já generalizada, esquematizada e banalizada, como a do domínio do ‘Se’ [‘*On*’], com a qual se satisfazem tantas filosofias”. Trata-se, pois, de

[...] uma experiência que denominamos *existencial* para marcar que ela se encontra inteiramente engajada no mais autêntico real e como que ardente da palpitação da vida. É desta experiência que se trata de descobrir o sentido, aquilo que nela testemunha a favor dos fins que lhe confere a sua estrutura e forma. É que *há um ritmo imanente pelo qual afirmamos menos nossa individualidade e mais os valores pelos quais se realiza a nossa pessoa*. O obstáculo mesmo sobre a qual incide a nossa ação e que se opõe ao progresso espiritual ao qual aspiramos, pode constituir uma abertura em direção ao absoluto, nos revelando os verdadeiros valores, os únicos que são capazes corresponder às nossas necessidades mais profundas e às nossas aspirações morais (JOLIVET, 1948, p. 309).

De algum modo, vemos um método em Marcel: “ir a fundo em direção a si mesmo” – algo que pode, inclusive, mostrar, em suas palavras, um “estado de anarquia interior” (MARCEL, 1949, p. 223). Esse seria o seu método metafísico, por excelência, como observa, novamente, Jolivet: “[...] tomar consciência reflexivamente do que há de mais íntimo e de mais profundo em mim, *pensar o ato que eu sou ao mesmo tempo em que o exerço e que eu o vivo*” (JOLIVET, 1948, p. 311).

Na verdade, são raros os momentos em que Marcel decide comentar seu método. Uma das vezes aparece no dia 3 de fevereiro de 1914. Ele faz esse comentário em nota:

“defini hoje meu método dizendo que ele consiste, a partir da posição superficial de um problema, em tirar uma conclusão negativa que coloca em relevo termos novos, fornecendo os elementos de uma posição nova (desta vez real) que torna a solução positiva possível” (MARCEL, 1949, p. 55). Ou seja, ele ressignifica suas posições para forçar o seu próprio pensamento – o que lhe exige reviver sua memória: “a memória nesse sentido é, certamente, um modo de ser; eu sou o que eu me lembro na medida em que eu revivo” (MARCEL, 1949, p. 177). Reviver é sentir o que foi vivido de outra forma. O fundamental, aqui, é o sentir:

[...] porque uma tristeza tão profunda se apodera de mim quando eu tento me definir, em reconhecer a esfera particular que me parece devolver à minha atividade? Ainda mais, a ideia de que uma maneira de compreender ou de sentir me é interdita, por minha natureza me é inaceitável; essa natureza, eu a tomo imediatamente emburrado, eu a detesto. É isso puro orgulho? Seria bem superficial o afirmar (MARCEL, 1949, p. 205).

E por ser fiel a si, por buscar o oculto, ou o que não se quer dizer em voz alta, que Marcel se depara com o que não esperava. Mas isso, a seu ver, não é vergonhoso, pois

[...] podemos afirmar que, de fato, não há ninguém que se coloca deliberadamente em margem do que nós denominamos a moralidade? Eu responderia que, de fato, é inexato e que, em todo caso, é *possível*. Iria mais longe: pode se crer que há em cada um de nós, ao menos, uma parcela desse imoralismo-aí (MARCEL, 1949, p. 213).

Aqui já posso tentar entender o que é fazer um diário filosófico/metafísico. Uma primeira resposta seria: é uma espécie de solilóquio. Ao menos é isso que ecoa nas palavras de Marcel: “o que é fazer um diário?” – melhor: “o que é compreender uma questão? É evidentemente, primeiro, colocar a si mesmo, ou ainda, se colocar na situação intelectual daquele que questiona. Não posso responder ao sentido pleno da palavra senão à minha própria questão” (MARCEL, 1949, p. 138-139). Enfim, um grande solilóquio: “o solilóquio não imita simplesmente o diálogo; todo diálogo, para ser fecundo, deve se tornar em algum momento dado solilóquio, sem a qual questão e resposta não se reencontram; o reencontro não podendo acontecer senão num entendimento; é, inclusive, por este reencontro mesmo que o entendimento se define...” (MARCEL, 1949, p. 140).

Não consigo imaginar um exemplo maior do que um dia Sigmund Freud denominou *Nachträglichkeit*. Esse termo é fundamental na psicanálise freudiana, porque indica como

algo que “apareceu”, “foi vivenciado”, “se inscreveu”, irá retornar posteriormente. É por isso que a tradução desse termo poderia ser: *a posteriori*, ação diferida, ação retardada, efeito retardado. Ou seja, algo que tem uma ação *a posteriori* – é algo que é trabalhado, elaborado, mesmo que não esteja em cena.

Em muitos momentos de seu diário, Marcel escreve algo que nos aponta a essa reflexão *a posteriori*. Ele retoma problemas que, aparentemente, foram colocados de lado: “dizemos, antes, que a experiência se incorpora em nosso ser, que ela o transforma consequentemente, e, neste sentido, continua a viver em nós” (MARCEL, 1949, p. 176). Faz, inclusive, uma questão sobre a teoria da temporalidade: “a memória é um modo de comunicação entre o eu atual e o eu passado?” (MARCEL, 1949, p. 187-188).

Talvez essa seja a parte mais intrigante de Marcel: sua concepção da temporalidade. Diz, por exemplo: “[...] estou convencido que o passado enquanto passado não pode ser realmente desassociado do passado enquanto presente à consciência” (MARCEL, 1949, p. 189). Sendo assim, “eu sou meu passado” (MARCEL, 1949, p. 234) – não “a soma” do meu passado, mas, como diria Edmund Husserl, uma resignificação do que foi sedimentado na minha história. Sou o que resignifico do que foi vivido e vivo. E por haver esta sedimentação³³, excedo no presente o que sou. É isso que Marcel compreendia, grosso modo, por inconsciente: “[...] sou *sempre a todo o momento* mais do que o conjunto de predicados que seria suscetível de colocar à luz uma investigação feita por mim – ou por outro – sobre mim” (MARCEL, 1949, p. 196). Ele ainda escreve: “sou para mim mesmo uma situação que me ultrapassa e que suscita minha atividade [...]. E o inconsciente não é senão o símbolo desta transcendência da situação em relação ao situado” (MARCEL, 1949, p. 136).

Se Marcel queria mostrar como uma questão permanece, mesmo que velada, seu diário é o exemplo maior. Mas, isso nem sempre é apreciado. Tentando destacar, em sua

³³ Impossível, portanto, saber o que irá ter sentido para nós – qualquer coisa pode vir à tona: “a ‘retificação’ entorno da qual gravita meus pensamentos, desde algum tempo, é, manifestadamente, o esforço para substituir um fato autêntico a uma aparência de fato. Demande-me, ontem, até que ponto uma negação da experiência é possível. Negação, queria dizer aqui, recusa. É nesse sentido e da mesma forma que alguns sonhos podem ser negados. Apagados. Não é possível que nossa experiência seja, na verdade, o que o sonho é nessa experiência mesma? Impossibilidade de tratar minha experiência como um *solo*, como uma marca absoluta. Isso é muito importante. Não é certo que eu possa fazer no seio mesmo de minha experiência uma certa discriminação entre o que conta, o que tem uma ressonância interior, – e o que é insignificante? Em suma, seria preciso reagir completamente contra a tendência que nos leva a pensar que o fato de uma coisa ‘acontecer’ lhe confere uma realidade” (MARCEL, 1949, p. 285).

obra, o “papel” de Gabriel Marcel na história da fenomenologia, Spiegelberg diz em tom “quase” lamentoso:

[...] seguir Marcel nos meandros e rastros desconectados de seu *Diário* pode ser uma experiência, ao mesmo tempo, excitante e frustrante. Aparentemente observações casuais, frequentemente passadas rápidas por observações de certas frases em francês ou alguma outra língua, muito frequentemente inglês, dá origem a cadeias de reflexões sugestivas. Mas, com bastante frequência, estas reflexões somem aos poucos ou são colocadas de lado para ‘pesquisas’ posteriores, das quais nem sempre se seguem ou, se empreendidas, frequentemente anulam-se mutuamente os resultados anteriores. O *Diário* é certamente revelador em relação ao modo em que o espírito de Marcel funciona. Este o mostra em seu melhor desempenho quando ele registra seu novo espanto diante de um novo fenômeno nunca tocado por outros filósofos antes dele, coloca novas questões, é dirigido por novas perspectivas, ou estacionado por dificuldades que ele nunca minimiza. Porque seu ponto concernente neste nível não é suprimir o fenômeno. Em todos estes pontos, o *Diário* mostra a característica de uma fenomenologia genuína em seu melhor: o prazer de encontrar novos e negligenciados fenômenos, o esforço para fazer com que eles sobressaem, e a habilidade de encontrar novos ângulos e novas formas de abordar algo, a questão perene (SPIEGELBERG, 1971, p. 438).

Podemos complementar, tal como Wahl o fez: “ele [Marcel] fixou seu olhar nos limites de nossa atividade intelectual, nas hesitações de nosso pensamento diante do sentimento, nos pudores da inteligência, nas impossibilidades sentidas” (WAHL, 1932, p. 267)³⁴.

Também podemos pensar que Marcel, simplesmente, faz uma espécie de “associação livre” como encontramos na psicanálise freudiana. Entretanto, como Freud insiste em vários momentos, não há nada de “livre” em qualquer associação. De algum modo, algo se relaciona a algo. Aliás, isso não é uma novidade da psicanálise. David Hume já havia escrito essas palavras, que ressoam no *Diário* de Marcel:

[...] é evidente que há um princípio de conexão entre os diferentes pensamentos ou ideias do espírito humano e que, ao se apresentarem à memória ou à imaginação, se introduzem mutuamente com certo método e regularidade. E isto é tão visível em nossos pensamentos ou conversas mais sérias que qualquer pensamento particular que interrompe a sequência regular ou o encadeamento das ideias é

³⁴ O ponto central, para Wahl, no pensamento de Marcel é o sentimento: “não devemos deixar perder o que há em nós de sentimentos dos mais altos valores. Está aí um dos motivos essenciais de seu pensamento [Marcel]. Toda filosofia que nos apresenta um mundo sem amplitude e sem palpitação, toda filosofia chata [*plate*] é falsa” (WAHL, 1932, p. 224).

imediatamente notado e rejeitado. Até mesmo em nossos mais desordenados e errantes devaneios, como também em nossos sonhos, notaremos, se refletirmos, que a imaginação não vagou inteiramente a esmo, porém havia sempre uma conexão entre as diferentes ideias que se sucediam. Se se transcrevesse a conversa mais solta e mais livre, notar-se-ia imediatamente alguma coisa que a ligou em todas as suas transições. E se este princípio faltasse, quem quebrou o fio da conversa poderia ainda informar-vos que havia secretamente esclarecido em seu espírito uma sucessão de pensamentos, os quais o tinham desviado gradualmente do tema da conversa (HUME, 1999, p. 39-40).

Quis escrever “ressoam no diário de Marcel” não por acaso. Há algo que não cessa de se inscrever no pensamento de Marcel: a “experiência”. Não se trata simplesmente de sua proposta de escrita sobre a experiência, mas também seu tema central como uma experiência de pensamento. É por isso que Jean Wahl inclui Marcel em sua obra de 1932 intitulada *Em direção ao concreto: estudos de história da filosofia contemporânea*. Marcel faria parte de um “quadro” de pensamento que tende a “voltar à terra” como disse Merleau-Ponty criticando os seus contemporâneos neo-kantianos (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 43).

Voltar à terra, ir em direção ao concreto, é, fundamentalmente, desvelar a anomalia que o racionalismo supostamente escamoteia... Diz Marcel que “estamos aqui [em seu diário] muito perto da experiência concreta, muito longe do ‘pensamento racional’” (MARCEL, 1949, p. 290).

O exemplo mais flagrante dessa direção ao concreto em Marcel é sua reflexão sobre o corpo. Não custa lembrar como essa concepção fez fortuna na tese *Fenomenologia da percepção* (1945) de Merleau-Ponty. A noção de “corpo próprio” é o que guia o fenomenólogo. É exatamente isso que Marcel, de forma inusitada para a década de 30, aponta em seu diário:

[...] eu sou meu corpo. Vê-se logo que *meu* corpo não é *meu* senão na medida em que ele é sentido, o quão confusamente que esse possa ser [...]. Se eu sou meu corpo, é na medida em que eu sou um ser que sente; e me parece que se pode precisar melhor e dizer que eu sou meu corpo na medida em que minha atenção se porta sobre ele, *primeiramente*, quer dizer, antes de poder se fixar sobre qualquer outro objeto que seja. O corpo beneficiária, então, disso que me permitirá denominar uma prioridade absoluta (MARCEL, 1949, p. 236)³⁵.

³⁵ Tem-se sentido, portanto, em ver, em Marcel, um dos precursores da fenomenologia francesa. Ele diz, por exemplo: “agora, demandar quais são as condições da vida pessoal, é forçosamente se colocar ao mesmo tempo em um ponto de vista ontológico e em um ponto de vista fenomenológico; mas é sobretudo a esse segundo ponto de vista que me coloco nesse momento; um ser não poderá aparecer a ele mesmo como uma personalidade senão se ele aparecer como

Marcel confere, aqui, o privilégio ao sentido em relação ao entendimento: é porque sou esse corpo que posso pensar – essa experiência global que sou é a condição de toda objetivação possível (MARCEL, 1949, p. 243). Sendo assim, se vivo neste corpo, nesta situação, a Razão teria o “direito” de dizer sobre coisas supostamente universais como, por exemplo, a estrutura da consciência? E quiçá a estrutura do universo?

É preciso confessar, escreve Marcel, que há experiências que se passam em mim que eu não dou conta de formular. A existência, diz Marcel, é uma qualidade irreduzível e inobjetável (MARCEL, 1949, p. 292). Existir é ter experiências, e estas são descritas por aquela Razão como algo obscuro. Por isso, a vida religiosa é, para Marcel, *a* experiência que não se poderia formular em termos racionais: algo que sinto e não posso dizer de modo adequado racionalmente. Não por isso, aquelas experiências deixariam de ser verdadeiras: se eu sinto, de algum modo, elas são reais. Estamos diante de um primado: do existencial e não aquele do pensamento objetivo – há uma *necessidade* de escrever a própria experiência. Não só presente, mas também do que foi vivido, pois a memória invade o presente:

[...] creio, quanto a mim, que ela [a memória] não é uma comunicação, mas uma posse incompleta. Quem não sentiu, em alguns momentos, invadido pelo passado? Ora, entrevejo confusamente isso do que é suscetível de nos invadir, de nos possuir pela sorte, não há um sentido em dizer: *está aí* ou *não está aí*. Essas expressões não são aplicáveis senão aos objetos que, por essência, podem ser situados, reparados. Não é verdadeiramente insituável em relação a nós senão o que não pode ser pensado como sendo em comunicação com nós. Comunicar é permanecer a si, o outro permanecendo ele. Portanto, essa comunicação pode me afetar (eu não sei se não há aí uma dificuldade) (MARCEL, 1949, p. 188).

ligado a um corpo que, podendo ser olhado por ele como dotado de uma prioridade absoluta em relação a todo outro objeto, não poderá, entretanto, ser tratado por ele como não sendo senão um simples instrumento [...]. Agora, do ponto de vista puramente metafísico, que posso dizer das condições nas quais uma vida pessoal é suscetível de se realizar? Se a unidade fenomenal da pessoa está ligada à existência de um corpo, sua unidade real não parece possível senão se ele põe um certo mediato não mediatizável para si, que posso denominar sensação ou experiência fundamental. É evidentemente impossível deduzir as condições fenomenológicas das condições ontológicas, porque um objeto não pode ser explicado falando de algo que, por definição, não pode ser objeto para nós. Em que medida é preciso colocar o acentuo sobre as palavras *para nós*? questão capital; mas é preciso bem ver que esse imediato não pode ser apreendido como objeto senão aí onde ele não é ao mesmo tempo condição de objetivação, quer dizer, para os seres para os quais ele não mediatiza a potência de apercepção. Confesso, entretanto, que isso me parece ainda bastante obscuro [...]. Confesso, inclusive, voluntariamente, que essa metafísica me causa, a mim mesmo, um sentimento de mal-estar” (MARCEL, 1949, p. 249-250).

Marcel nos convida a “forçar o pensamento”: ir para além do formulável (racionalmente) – ir para algum lugar em que a Razão, ao menos a que conhecemos, não alcançou, mas que Marcel testemunha como real.

A questão é: por que um diário poderia ter algum valor para a filosofia? Podemos muito bem perguntar: “o que eu gostaria ao certo com isso?” (MARCEL, 1949, p. 216). Eis como o filósofo justifica a publicação de seu diário:

[...] desejaria que se viva neste *Diário* o esforço conjugado de algumas potências do espírito aparentemente distintas, primeiramente, para desorientar nosso olhar interior e, em seguida, para acomodá-lo aos campos novos da experiência e da meditação em que, talvez, será possível recolher, um dia, os elementos de uma mística e, quem sabe, de um saber... (MARCEL, 1949, p. xi).

Que se veja: a pretensão de Marcel é que “se viva” a mesma desorientação que ele viveu. Diz mais: que se se seguir sua reflexão, há a possibilidade, quase que uma “promessa”, de “acomodar” o leitor a esse novo campo de experiência. Algo da ordem do “desejo” força-o a pensar – seja lá o que for:

[...], mas este conhecimento de si como indeterminado não ultrapassa os limites do simples juízo? Ele é já reflexão [...]. A questão é a reflexão em ato. O que, pois, suscita essa reflexão? Parece que ela esteja ligada ao desejo ou à intenção. Eu gostaria de consultar meu relógio – mas não o encontro. É esta fricção do desejo em relação ao dado que me força a refletir, ou que é esta reflexão em potência: a reflexão é esta fricção “para-si” (MARCEL, 1949, p. 140).

Ao expressar que a experiência possa vir à luz, algum dia, sob a forma de *saber*, Marcel afirma que não está descartada a possibilidade de a Razão se expandir para além do que ela consegue realizar de forma abstrata e amorfa. A verdade é que a Razão, ao se expandir, talvez faça que não seja necessário entender, mas “sentir” a experiência... Aliás, uma experiência que não é da ordem do necessário. O que se vive, poderia não ocorrer e não seria necessário que ocorresse ou não. Estamos numa dimensão em que o acaso entra em caso: “há um plano em que não somente o mundo não tem sentido, mas em que é mesmo contraditório colocar a questão do saber se há um; é o plano da existência imediata; é, necessariamente, aquele do fortuito, é a ordem do acaso” (MARCEL, 1949, p. 3) – é assim que Marcel começa seu diário no dia primeiro de janeiro de 1914, um mês antes da Primeira Guerra. Há algo da ordem da existência que não pode ser controlado,

determinado, previsível: o acaso. A experiência que vivemos, para a Razão, é vista como um acaso.

Do ponto de vista da Razão, a experiência imediata, tal como Georg W. F. Hegel descreve no começo de sua *Fenomenologia do espírito* (1807) – algo que Marcel estava em torno –, é o mais abstrato. A questão de Marcel é: será? A experiência imediata não seria o mais concreto?³⁶

Partindo da existência imediata, nada pode ser explicado ou compreendido pela Razão. Há algo de outra ordem ou que vai além da explicação abstrata da consciência. Ao apontar algo, o que é indicado não é “qualquer” coisa... Essa coisa que aceno é algo que escolhi entre tantas outras e que, de algum modo, me faz pensar em mim mesmo – eu que aponto e percebo o que meu dedo indica. E indica para quem? E por quê?

Nesse momento, já nas suas primeiras notas do diário, Marcel esboça uma forma de pensar que torna inevitável, na verdade, impensável: não termos nosso corpo como ponto de referência em relação a algo ostensivo, designável. Ora, como a consciência pode ser pensada como existente se ela não for dada a si, imediatamente, como meu corpo?³⁷ (MARCEL, 1949, p. 19).

O corpo, certamente, pode ser objetivado: este corpo na minha frente e mesmo meu corpo pode ser dito como *esse* corpo o qual me refiro. Posso muito bem objetivar *meu* corpo e tomá-lo enquanto um corpo entre outros. As angústias de Marcel vão nesse rumo: é certo que o corpo pode ser considerado pela Razão um objeto, mas é “meu corpo”³⁸ que está em relação a seu entorno, que dá uma unidade de “mim”. Meu corpo é existente:

³⁶ E como não ficar deslumbrado com a realidade? – “ela [a realidade] é o ponto de partida de um questionário infinito, ou de uma infinidade de questionamentos. Somente depois o interesse que toma o sujeito a esta afirmação lhe permitirá escolher entre as questões que ela suscita” (MARCEL, 1949, p. 140).

³⁷ “[...] há uma relação imediata entre minha consciência e meu corpo na medida em que este é dado no espaço (compreende-se bem que isto não exclui a ideia de uma construção da imagem do corpo; o que quero dizer é que a relação se dá como imediata e é tudo o que nós devemos ter em conta)” (MARCEL, 1949, p. 20).

³⁸ “O problema pareceria, sem dúvida, absurdo a quase todo mundo [como um corpo é dado a si?], mas não é de hoje que, quanto a mim, tendo a pensar que haja uma realidade propriamente psíquica do corpo, falta da qual a vida seria inconcebível. Isso é certamente bastante vago mesmo para mim; o que eu quero dizer, é que o corpo deve poder ser apreendido enquanto psíquico, enquanto unidade psíquica: essa apreensão não se deixa, inclusive, assimilar a um modo de percepção” (MARCEL, 1949, p. 186). Eis um dito que leva ao estranhamento: um dito associativo que chega a um ponto em que não se esperava, que não está no cálculo de um “eu penso que”...

sinto-o. Para o pensamento, por sua vez, o corpo é um “dado real” que pode ser abstraído. O que vale mais: o existente ou o real da Razão? – pergunta-se Marcel. Diz ele: “Concebemos como, deste ponto de vista, nada pode se dizer existir senão o que pode entrar em relação de contato, em relação espacial com meu corpo. Isto é aí, se se quer, uma definição” (MARCEL, 1949, p. 26).

Relação de contato... não mais de verificação: “a verdade se confunde aqui com a existência; na medida em que ela pode ser predicada do não-conhecível, ela não é mais que uma denominação abstrata e sem conteúdo” (MARCEL, 1949, p. 29). Ou seja, o real é vivido e não verificado. A verdade, mudando da ordem do verificável ao do sentido, só pode ser vivida. Por esse viés, o que parece o mais concreto, passa a ser abstrato, conforme julga Wahl: “o livro de G. Marcel nos mostra um espírito que se move nas mais altas abstrações sem jamais estar fora da entrada de raios de luzes da lareira ardente da experiência” (WAHL, 1932, p. 267).

Ao “sentir” o real, o concreto, transcendemo-nos. Obviamente que não estamos condenados a apenas sentir. Podemos nomear a experiência. Essa nomeação se passa como uma liberdade do espírito:

A existência é, de um modo geral, aquilo pela qual todo pensamento pode partir, no sentido que o pensamento não pode se definir senão pelo movimento pelo qual ele transcende o dado imediato [...]. A existência é a relação imediata, mas a relação imediata se nega como tal (se coloca como a supressão da relação) (MARCEL, 1949, p. 32-33).

Se a Razão não pode explicar esse sentimento concreto, Marcel aponta a *fé* como a vivência de uma experiência real, mesmo que incalculável. Ela, diz Marcel, “pode transcender progressivamente a esfera de gêneses e de explicações” (MARCEL, 1949, p. 119). Daí porque Marcel destaca como o *cogito* (fundamento da Razão moderna) não poderia ser verificável. O *cogito* é vivido, inverificável! Uma descrição de um ato que está para além das categorias da Razão:

[...] o pensamento não se descobre, ele se constitui, o *cogito* sendo o ato mesmo da descoberta (e não um objeto suscetível de ser descoberto) se identifica com a reflexão sobre o *cogito*, ele não é senão por esta reflexão, ele não é senão esta reflexão mesma (enquanto ato). O “eu penso” não é um dado, ele não é uma forma, ele é um ato. Eu creio que Descartes foi aqui mais longe que Kant. O inverificável é, portanto, função do ato livre, ele é o traço dele, ele é a expressão toda negativa do fato que o ato livre se torna ele mesmo um mistério no momento imediato em que se transforma em pensamento objetivo (o pensamento

objetivo tendo por característica se negar em proveito de seu objeto). Eu não creio que podemos ir mais longe à determinação da ideia inverificável (MARCEL, 1949, p. 37).

Universalizar uma sensação – é esse o ponto para Marcel. A Razão traz, velada, a experiência de se saber sendo; melhor: “sentir” que se é seria a premissa do pensar. Ao afirmar “eu penso”, Descartes teria nos trazido a premissa do “eu me sinto” da forma a mais abstrata possível. Marcel se contrapõe: “eu creio” – este seria o *cogito* do sentimento concreto da existência: “o pensamento em geral enquanto que ele se reflete a si mesmo (e se objetiva por consequência) aparecerá a ele mesmo como puro abstrato, um puro indeterminado, como uma condição formal e nada mais. O sujeito da crença deve, ao contrário, ser concreto” (MARCEL, 1949, p. 41). Sendo assim, “[...] sou transcendente a toda explicação possível de minha própria realidade” (MARCEL, 1949, p. 118). Marcel sugere uma nova forma de pensar a liberdade: somos livres quando negamos sermos coisa. Nada mais instrutivo do que o *cogito* cartesiano...

A fé entra em jogo para forçar o pensamento a ir além do abstrato. Ela é um ato, uma decisão que, segundo Marcel, reconstitui o “eu” de outra forma: “é claro, com efeito, que a individualidade que se realiza na fé deve ser para além da universalidade toda abstrata do *eu penso*, ela deve compreendê-la e ultrapassá-la” (MARCEL, 1949, p. 42). Ultrapassar talvez não seja o melhor termo de Marcel. Parece que o “eu creio” está aquém – no sentido de transcender o “eu penso”, e se retomar numa “síntese criadora”. Que se veja o desenrolar de sua reflexão: “a ordem da ciência [pensamento abstrato] é assim relativa à fé na medida em que o *eu penso* é subordinado ao *eu creio*, em que o pensamento abstrato (o sujeito pensante) é subordinado ao espírito” (MARCEL, 1949, p. 46). É por isso que Marcel diz “espírito” e não “sujeito” (pensante). O espírito está aquém do sujeito pensante, porque o espírito vive sem lacunas... E, aqui, Marcel começa sua reflexão sobre o Um.

O “eu penso” tem como pressuposto um “eu creio”. Sem crer, não há nem mesmo abstração do que sinto. É preciso a experiência para que haja entendimento. Os *a priori* da Razão tem uma gênese empírica [...]. “Sem dúvida A é A é bem uma posição objetiva, mas não há nada aí que se impõe de fora do espírito” (MARCEL, 1949, p. 104) – nada exterior me diz isso; sou eu que presencio a objetividade.

É interessante notar que Marcel subverte, já nessas reflexões, a relação entre sujeito-objeto do pensamento objetivo. Diz-se, numa “atitude natural”, utilizando o jargão husserliano, que se trata de algo interior (o pensamento) e algo exterior (as coisas). Nessa

atitude natural, acreditamos ser válida a questão: como é possível que algo exterior a mim possa ser conhecido? A proposta reflexiva de Marcel tende a anular essa atitude natural: não há nada exterior ao espírito... mesmo Deus! – nada está fora do espírito: “dizei, de boa vontade, dogmaticamente, que toda relação de ser a ser é pessoal, e que a relação entre Deus e eu não é nada se ela não é relação de ser a ser, ou, em rigor, do ser consigo” (MARCEL, 1949, p. 137).

Por que, porém, Deus e eu não somos o Mesmo?

É pretensiosa a questão, mas é que ela diz algo sobre o “Um”³⁹. Eu e Deus não somos o Mesmo. Não há identidade. Há uma relação entre eu (enquanto eu creio) e o que sinto de um Outro, Deus – ele é o “tu” absoluto. Jean Wahl (1932, p. 265) observa: “sem dúvida, essa teoria do *tu*, apesar do escrúpulo de seu autor, constitui uma das ideias as mais novas, as mais importantes de seu livro”.

Marcel leva tão a fundo a relação “eu-tu” que distingue o amor do desejo. Ou seja, no desejo, eu desejo x ou y – algo objetivável, que pode ser tomado como um objeto. Já no amor, temos outra situação: amo o outro de forma que fazemos Um, mesmo que em uma unidade de diferença:

[...] se meu amor pode exercer uma ação sobre o ser amado, é somente enquanto que esse amor não é um desejo; no desejo, com efeito, tendo a subordinar o ser amado a meus fins próprios, eu o converto, no fundo, em objeto. Talvez, então, somente o amor absolutamente desinteressado é suscetível de afetar o *tu*. E essa marca projetaria alguma luz sobre a função prática da santidade (MARCEL, 1949, p. 218).

E por ser dois o Um, “eu-tu”, o amor sai do centro do eu: “o amor é a vida que se descentra, que muda de centro” (MARCEL, 1949, p. 217)⁴⁰.

O interessante é que o Um não pode ser realmente só eu – um Um, mas um Um com o outro. E, aqui, damos mais um passo para entender o que é escrever um diário metafísico: por mais que eu possa ter um solilóquio, esse “diálogo comigo mesmo é a

³⁹ Talvez essa seja a primeira vez que aparece uma divisão entre *je* e *moi* na filosofia francesa: “mas, naturalmente, esse *eu* [*je*] e esse eu [*moi*] não são verdadeiramente idênticos, há entre eles uma relação sintética e vivente” (MARCEL, 1949, p. 183).

⁴⁰ Descentra-me de tal modo que nem mais sei o que sou eu nesse Mesmo: “isso pareceria, primeiramente, surpreendente: ser livre, não é escolher? e quando se ama, escolhe-se amar? Mas sem dúvida é preciso dissociar radicalmente as ideias de escolha e de liberdade. Em qual medida posso dizer *eu*? eis o verdadeiro problema” (MARCEL, 1949, p. 228).

reprodução interiorizada de um diálogo com outrem” (MARCEL, 1949, p. 153). O Um conta com o outro; mas, de dois modos possíveis: posso ser Um com o outro na forma eu-tu; e posso, também, ser Um na forma eu-ele. São questões de possibilidades: posso tratar o outro como “ele” – em terceira pessoa⁴¹; e posso tratá-lo de outro modo – em primeira pessoa: como “tu”. Que se veja: de qualquer modo, não há uma unidade – eu-tu significa uma unidade de dois que jamais vão se corresponder. Wahl é bem preciso aqui: “para ele [Marcel] como para Scheler, que veem igualmente na emoção uma potência reveladora, o amor não é forçadamente a fusão de duas personalidades; bem ao contrário, há no amor o sentimento de diferença” (WAHL, 1932, p. 248).

Tratar outrem como uma coisa – isso não é nenhuma novidade no século XX. Essa é, talvez, a passagem mais importante do curso de Alexandre Kojève (1947), *Introdução à leitura de Hegel: 1933-1939*: ele eleva o problema da “luta pelo reconhecimento” como a passagem central da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. Ou seja, ele eleva a passagem do capítulo IV denominado *Independência e dependência da consciência de si: Dominação e Escravidão* como uma passagem-chave de leitura da obra hegeliana.

Bem, é demasiado conhecido como Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, entre outros, pensaram a relação do senhor-escravo. Mesmo assim, faço questão de frisar o que Merleau-Ponty afirma nesse ponto: [...] “o conflito entre mim e outrem não começa somente quando procuramos *pensar* outrem, e não desaparece se reintegrarmos o pensamento à consciência não-tética e à vida irrefletida: ele já está ali *se* procuro viver outrem” (MERLEAU-PONTY, 1957, p. 409, grifo nosso). Diz mais Merleau-Ponty (1967, p. 414, grifo nosso): “outrem me transforma em objeto e me nega, eu transformo outrem em objeto e o nego, diz-se. Na realidade, o olhar de outrem só me transforma em objeto, e meu olhar só o transforma em objeto *se* nós dois retirarmos para o fundo de nossa natureza pensante”.

Há algo de condicional na relação com outrem: “se” eu fizer de tal modo... Ou seja, o outro não é, necessariamente, um objeto. Há formas de se lidar com o outro – uma “decisão”. Gabriel Marcel diz o mesmo: é “possível” tratar o outro enquanto “ele”, mas isso não é necessário. Quer dizer, somente para o pensamento objetivo essa possibilidade “se passa como” necessária. E é esse o problema da Razão segundo Marcel, pois,

⁴¹ Daí advém sua severidade com as ciências em geral: “não se pode jamais esquecer que, se a superioridade da ciência consiste nesse fato de que ela é *para todas as pessoas*, essa superioridade não vai sem um resgate metafísico bem pesado; a ciência não é para todas as pessoas senão porque ela não é, na letra, para ninguém” (MARCEL, 1949, p. 289).

inevitavelmente, ao objetivar, ela encerra o outro em um “ele”: “parece-me que tudo depende do *nível* espiritual no qual o problema é, não colocado, mas vivido. Isso me parece ao mesmo tempo capital e muito difícil pensar de forma precisa, o que se explica, porque pensar, é quase inevitavelmente converter o *tu* em um *ele* abstrato” (MARCEL, 1949, p. 203-204).

Na mesma época em que Marcel escreve seu diário (1923), outro pensador, Martin Buber, estabelece duas atitudes diante do mundo:

[...] o mundo é duplo para o homem, segundo a dualidade de sua atitude. A atitude do homem é dupla de acordo com a dualidade das palavras-princípio que ele pode proferir. As palavras-princípio não são vocábulos isolados mas pares de vocábulos. Uma palavra-princípio é o par EU-TU. A outra é o par EU-ISSO no qual, sem que seja alterada a palavra-princípio, pode-se substituir ISSO por ELE ou ELA. Deste modo, o EU do homem é também duplo. Pois, o EU da palavra-princípio EU-TU é diferente daquele da palavra-princípio EU-ISSO (BUBER, 1977, p. 3).

Ou seja, posso me relacionar com o outro de duas formas distintas. Buber parece dar concretude ao pensamento de Marcel ao dizer que há, ao menos, um par: eu-tu e eu-ele – “existir para uma consciência é, talvez, necessariamente, ser em relação a outras que si” (MARCEL, 1949, p. 235).

Na verdade, Marcel parece ir mais longe quando questiona até mesmo se se poderia empregar o verbo “relacionar”, nesse caso. Ele utiliza-se de substantivos: participação, compromisso etc. e mesmo “amor”. Ele toca, aqui, algo que diz ser misterioso – o que é ignorado pela Razão:

[...] não há mistério senão na ordem do *conhecimento*... O que é desconhecido e não se conhece é simplesmente ignorado. O que conhece e não quer ser conhecido, e procede de maneira a não ser conhecido – *isto* é misterioso (há também a categoria do que é impotente de se fazer conhecer – e isto é assim da ordem do ignorado). A ideia de mistério implica, portanto, aquela de potência; ela está ligada à ideia mesma de Deus. Pensar Deus é, seguramente, pensá-lo como em seu sentido misterioso (MARCEL, 1949, p. 160).

O misterioso não pode ser dito racionalmente, mas, de algum modo, é esboçado de forma misteriosa. É como se déssemos uma significação ao que vivemos, ao oculto e ao que valoramos: “há, portanto, uma íntima relação entre as ideias de mistério e de valor.

Não é misterioso senão o que é suscetível de me interessar, de apresentar um valor para mim” (MARCEL, 1949, p. 160).

O oculto está na possibilidade de o “tu” ser algo que não sou “eu” – um “tu” que me apresenta algo novo. Diz Marcel: “não há mistério possível senão na ordem do *tu*” (MARCEL, 1949, p. 160-161). Por outro lado, “não é tanto como encarnação da razão que um ser me interessa; como tal, ele não é nada mais que um ‘ele’” (MARCEL, 1949, p. 207). O mais grave, aliás, é quando eu mesmo me trato como “ele”: “existe uma série de predicados que eu posso atribuir a mim mesmo como um outro me atribuiria: eu sou nessa medida *um outro* para mim. Eu falo de mim como eu falaria de qualquer um: mas o que há de mais profundo em mim escapa a esse modo de pensar” (MARCEL, 1949, p. 215). É por isso que a pretensão de Marcel de escrever em forma de diário é tão reveladora: escrever o que se sente no dia a dia “não é falar em terceira pessoa”; é dizer do que é o mais profundo, mesmo que de forma confusa.

Levando a sério a proposta de Marcel, teríamos que dizer que a filosofia é uma espécie de drama, de engajamento no mistério – algo que não se encontra no domínio objetivo, mas somente na existência fugidia e confusa de uma crença... Sendo assim, não é mais a crença que seria cômoda, mas o objetivismo (ao estabelecer a clareza do pensar). Ir “em direção ao concreto”, por outro lado, é ir, a fundo, ao que se sente – mesmo que isso seja algo incontrolável, indeterminável, não apreendido pelo “eu penso”, etc. Trata-se de uma “experiência” não-objetiva quando se dá num encontro com um passageiro de viagem:

Basta, no fundo, refletir sobre uma relação como aquela que traduz a palavra *com* para reconhecer como nossa lógica é insuficiente e pobre. Ela (a palavra *com*) é, com efeito, suscetível de exprimir relações de uma intimidade crescente. Eu não estou, na realidade, *com* o viajante que está sentado ao meu lado num compartimento da ferrovia e que não me dirige a palavra. Este termo *com* não tem sentido senão onde há ali uma unidade sentida; ele poderá afetar-se de um minúsculo incidente de rota para modificar nossa relação, para que a palavra *com* adquira um sentido. Basta isso para que uma consonância por mais banal que seja, se manifeste entre nós. Podemos chegar aí a definir uma proximidade psíquica legitimamente dissociável, e, sem dúvida, também de fato, da proximidade espacial, e pode mesmo que seja preciso partir de considerações assim elementares para compreender o que significa suplicar por um ser (MARCEL, 1949, p. 169).

Este viajante, ao lado de Marcel, está com ele? Não no sentido objetivo (um ao lado do outro), mas no sentido existencial (um *com* o outro): há entre eles um *nós*?

Especialmente no português, a palavra nós é tanto um pronome (a primeira pessoa do indicativo) como um substantivo plural, os nós (o plural daquilo que ata uma corda a outra, por exemplo). Assim, podemos muito bem dizer em português: vamos fazer nós entre nós. A Razão, segundo Marcel, não seria capaz de expressar esse “nós” (em nenhum dos dois sentidos).

Diante da posição de Marcel, é quase inevitável a pergunta: “a Razão falhou?”⁴² Não conseguimos expressar algo real, como o que sinto, senão para além da Razão: a partir da fé?

A experiência de ser Um com o outro, por exemplo, não pode ser senão vivida, para Marcel. Não é algo que pode ser explicado. Nossa experiência com Deus – a mais profunda das experiências, para Marcel – também não pode senão ser vivida. Não podemos explicar o amor, mas somente “participar” dele⁴³... As categorias da Razão dão lugar, aqui, ao sentimento... É como se o amor o forçasse a pensar: “[...] me força”, diz “a inventar, para ele, categorias novas; ele exerce sobre mim sua autoridade, ele se torna um centro que me impõe um reagrupamento de mim mesmo” (MARCEL, 1949, p. 228).

Marcel insiste que a ciência nos reduz a uma lógica em terceira pessoa – faz do “tu” um “ele”, entrando numa lógica de causalidade, como se se tratasse de objetos (tanto o “eu” quanto o “tu”). Talvez quem mais levou a sério essa proposta de Marcel foi Georges Politzer ao escrever *Críticas dos fundamentos da psicologia – a psicologia e a psicanálise* dois anos depois (1929) do *Diário metafísico* de Marcel.

Nessa obra, Politzer elogia a Psicologia da Forma (*Gestalttheorie*), o Behaviorismo e a Psicanálise, porque todas essas três “escolas” se voltam ao concreto. Quer dizer, elas se voltam à narrativa em “primeira pessoa”. Na Psicanálise, isso fica claro: Freud ouve seus pacientes e tenta dar sentido à estória narrada, ao drama vivido pelo sujeito singular. Assim, a psicanálise teria o mérito de “resgatar a narrativa pessoal” como método de análise e de acesso à subjetividade, porque “a psicanálise, por não abandonar jamais o plano do indivíduo particular, obterá conclusões concretas que alcançam os fatos em sua

⁴² Se eu tiro a ideia de causalidade, como penso o mundo? Como uma obra de arte – pergunta Marcel? “Logo quando tento assimilar o universo como uma obra de arte, a dificuldade salta aos olhos. Como me colocar diante dessa obra para julgá-la; dela eu faço parte; mas em qual sentido? Ora, isso mesmo deve ser aprofundado” (MARCEL, 1949, p. 230).

⁴³ Uma participação que pode ser dita assim: “permaneço persuadido que um acontecimento não é significativo senão para aquele que o vive ou por aqueles que estão com ele num estado de comunicação e formando com ele – em qualquer sentido que seja – uma Igreja” (MARCEL, 1949, p. 231).

particularidade, e, por consequência, os indivíduos em sua vida concreta” (POLITZER, 1968, p. 71).

Pensando na primeira pessoa, Marcel vê, na vida religiosa, outra forma de experiência. No dia 29 de fevereiro de 1920, Marcel registra que teve uma intuição que lhe parecia reveladora: “tive, claramente, essa manhã a intuição de que o júbilo é não a marca, mas o jorro mesmo do ser. Júbilo – plenitude. Tudo o que faz no júbilo tem um valor religioso; no júbilo, quer dizer, com a totalidade de si-mesmo” (MARCEL, 1949, p. 230). A concepção de uma unidade de si consigo – do eu consigo, excluindo a possibilidade de o eu tratar o “si” como “coisa”, como um “ele”, faz de mim Um. Não que esse Um exclua o inquietante de ser Um, mas encontra o júbilo de uma unidade:

[...] a inquietude⁴⁴: parece, de um lado, que o estado de confiança perfeita, o estado de fé, seja verdadeiramente o privilégio essencial da alma religiosa; de outro lado, duvidamos do valor de uma crença que ignora a inquietude. É que o júbilo religioso está no oposto da satisfação de si, mas arrisca se confundir com aquele em que a inquietude faz falta. O que a vida religiosa tem de paradoxal é isso: ela pretende conciliar o sentimento de indignidade que está ligado à natureza mesma do ser finito se conhecendo como tal – com a fé inalterável, o que denominei, alhures, a experiência da plenitude. Ora, essa conciliação não pode ser precária: daí reside um drama complexo com múltiplas peripécias que é a vida mesma da alma crente. Aí está o sentido profundo da ideia de experiência: é preciso que a fé triunfe do estado de divisão consigo que está ligado às condições de existência de um ser finito (MARCEL, 1949, p. 231).

Não seria, pois, esse júbilo “uma satisfação imaginária” tal como descreve Jacques Lacan em seu famoso “estádio do espelho”? Será que realmente podemos ser Um com outro mesmo que isso signifique um par (eu-tu)?

Minha desconfiança está exatamente na concepção da psicanálise do “poder da imagem”. Diferentemente de Freud, por exemplo, Lacan nos diz que, com a assunção da imagem corporal, a criança supera uma angústia de despedaçamento do corpo, porque a imagem “informa” (dá forma) a uma unidade. Não é, portanto, por acaso que existe um interesse da criança pela imagem do outro. Segundo Lacan, sua alegria se dá devido a seu “triunfo imaginário” ao antecipar o grau de coordenação muscular que ainda não alcançou verdadeiramente – há um “júbilo” nessa assunção do Um. Noutros termos, trata-se de uma “antecipação imaginária”, possível somente diante de uma identificação da imagem

⁴⁴ Acho que esse é o melhor exemplo de inquietude que Marcel escreve em seu diário: “tentação e impossibilidade de julgar pelos os outros” (MARCEL, 1949, p. 232) – isso é tudo o que ele escreve no dia 4 de julho de 1920.

do outro como sua (da criança). Antecipação esta que, na concepção de Lacan, as outras áreas do saber deixaram de lado: “o poder formativo da imagem”.

A função do olhar seria, desse modo, uma função de formação do sujeito diante de outrem – o que equivale a dizer que a criança deve se alienar à imagem de “outrem” para se tomar enquanto “eu”. Este famoso acontecimento, o estádio do espelho, descreve “esta relação erótica na qual o indivíduo humano se fixa a uma imagem que o aliena a si mesmo, é a energia e é a forma de onde toma origem esta organização passional que se denominará seu eu [*moi*]” (LACAN, 1966, p. 113).

Ou seja, minha desconfiança é que a concepção de Marcel, ao questionar a capacidade da Razão em dar sentido ao que vivenciamos, pode nos levar a uma forma de “alienação”. É ao menos isso que Lacan nos mostra ao descrever a formação do sujeito a partir do poder da imagem... É exatamente a capacidade de a criança se dizer Um, na constituição do Eu, em sua alienação fundamental, que se inscreve o “júbilo”:

[...] a assunção jubilatória de sua imagem especular, por ser ainda mergulhada na impotência motriz e na dependência da criação que tem o pequeno homem nesse estado *infans*, nos parece, desde então, manifestar, numa situação exemplar, a matriz simbólica em que o *eu* se precipita numa forma primordial, antes que ele se objetive na dialética da identificação ao outro e que a linguagem lhe restitua no universal sua função de sujeito (LACAN, 1966, p. 94).

Um júbilo imaginário da conquista de uma unidade de si. Apenas especulações... em homenagem a quem teve a coragem de escrever e publicar, em vida, um *diário metafísico*...

Referências

- BUBER, M. *Eu e tu*. Trad. Newton Aquiles Von Zuben. São Paulo: 1977.
- JOLIVET, R. *Les doctrines existentialistes: de Kierkegaard à J.-P. Sartre*. Rouen: Editions de Fontenelle, 1948.
- HUME, D. *Investigação acerca do entendimento humano*. Trad. Anoar Aiex. São Paulo: Abril, 1999.
- KOJÈVE, A. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard, 1947.
- LACAN, J. *Écrits*. Paris: Seuil, 1966.
- MARCEL, G. *Être et avoir*. Paris: Aubier, 1935.

_____. *Du refus a l'invocation*. Paris: Gallimard, 1940.

_____. *Journal métaphysique*. Paris: Gallimard, 1949.

MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1967.

_____. *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. Paris: Verdier, 1996.

_____. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 2004.

POLITZER, G. *Critique des fondements de la psychologie*. Paris: PUF, 1968.

SPIEGELBERG, H. *The phenomenological movement*. Netherlands: Martinus Nijhoff, The Hague, 1971.

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

Sob os passos do pensar concreto: Bergson e Marcel⁴⁵

Julia Urabayen

O pensamento de Gabriel Marcel abarca uma grande variedade de temáticas e apresenta muitas matizes, as quais demonstram que, em seu caminhar, em seu indagar, existe um sentido e uma direção, o que fica patente que seu itinerário não é um perambular errático⁴⁶. Por isso, as aproximações a esse autor podem ser, e têm sido, muito variadas, o que se amolda bem com a forma com a qual o pensador francês concebeu a filosofia. Nesse trabalho, tentarei refletir sobre esse modo de pensar atento ao real concreto, isto é, ao existente, seguindo seus passos tal qual aparecem em algumas de suas obras mais relevantes. Para fornecer um contexto mais amplo, nessa caminhada com e através do pensamento de Marcel, irei em companhia de outro entre os grandes filósofos franceses: Henri Bergson, que também pensou sobre o que é tal saber e qual é sua característica essencial.

A problemática que Bergson e Marcel abordam em suas obras entrecruza-se diretamente com as grandes preocupações filosóficas do início do século XX. O pensamento desses autores gira em torno de uma das questões mais debatidas nesse momento: a necessidade de alcançar uma nova definição da racionalidade. Isso se deve, em parte, ao fato de que o século XX nasce, filosoficamente, à sombra do declínio do grande idealismo do século XIX, especialmente do sistema hegeliano, o que afeta diretamente a definição da filosofia e da racionalidade (POLO, 1985, p. 251-252).

À essa percepção de crise da própria filosofia se une a sensação de derrota moral e física na Europa. Após as guerras mundiais, se produziu um desencanto social enorme, pois a técnica, que tinha como objetivo converter o homem em dominador da natureza, livrando-o de todos os medos, havia terminado por converter o homem em um ser

⁴⁵ Tradução, a partir do original espanhol, de José André de Azevedo. Revisão técnica de Claudinei Aparecido de Freitas da Silva.

⁴⁶ A obra que pode ser considerada seu “testamento filosófico” se intitula *Em chemin, vers quel éveil?* (Paris: Gallimard, 1971), traduzida para o espanhol com o título *En camino ¿Hacia qué despertar?* Nessa obra, o autor realiza uma autobiografia que permite vislumbrar a luz para a qual se dirige seu pensamento.

dominado ou submetido às mesmas técnicas que a natureza; natureza que também havia sido degradada e destruída além de ter transformado o homem em um ser que deve suportar os maiores medos ou temores que, longe de desaparecer, se incrementaram ainda mais (ADORNO, 2007, p. 11-13). Daí advém o fato de que muitos filósofos dessa época tenham sentido a profunda necessidade de definir novamente a razão e o pensar.

Aceitando-se ou não a denominação de pós-moderno, o que é inegável é que se chegou a um ponto de inflexão muito importante: a necessidade de realizar uma revisão da modernidade, da noção de razão da modernidade. À essa tomada de consciência se associam nomes como Heidegger, a Escola de Frankfurt, Deleuze e Derrida. Porém, habitualmente se deixam de lado outra série de pensadores, cujas obras se ocuparam ampla e detalhadamente dessa questão, como é o caso de Bergson ou Marcel. O ponto de partida desse trabalho é a afirmação de que o pensamento desses filósofos franceses, sem ser tão radical ou demolidor como o de outros, não pode ser desdenhado em uma intenção de alcançar uma definição da racionalidade.

Nesse artigo, me deterei unicamente nesses dois filósofos: Henri Bergson e Gabriel Marcel que toma relevo a partir do primeiro. No pensamento desses filósofos fica mais patente que, em tal redefinição da razão, o que se está levantando é a relação entre o conhecimento e a vida. Esses filósofos representam o início da revisão da razão moderna no âmbito filosófico francês do século XX, cujos primeiros anos estão marcados pelo auge acadêmico do idealismo pós-kantiano e por uma constante insatisfação diante de tais sistemas de pensamento já caducos (LÓPEZ LUENGOS, 2012, p. 51-65). Disso resulta uma mescla entre posturas idealistas e positivistas e um claro esgotamento da filosofia. Na universidade francesa, a queda do idealismo não foi trágica e rápida, mas uma morte lenta e pacífica por entorpecimento. Não obstante, por não ser mais gradual e “doce”, fora menos patente a ânsia de reforma e mudança.

A figura de Bergson é, nesse sentido, maximamente reveladora: a interpretação moderna da inteligência como um conhecimento racional, conceitual e categorial, quer dizer, mediante categorias, é, segundo ele, reducionista. Se apenas existe esse tipo de conhecimento, a filosofia não é possível. Dessa forma, o pensador francês apresenta claramente o problema da definição da razão e seu papel na filosofia. Em seu trabalho *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, Bergson se dedica em criticar a habitual forma, na época, de entender os estados de consciência apresentando, pois, a necessidade de um novo modo de acesso à vida, à realidade. Essas teses iniciais se fazem mais consistentes em seus escritos posteriores, nos quais estabelece uma diferença clara entre

a intuição e a razão, entre a filosofia e as ciências, entre a vida e sua representação, e entre o tempo e o espaço⁴⁷.

Marcel, por seu turno, definiu sua obra como uma filosofia concreta, um pensar que parte da vida para compreendê-la retornando à vida para não se perder na abstração. Nesse sentido, o filósofo dramaturgo destaca, seguindo Bergson, que a filosofia acadêmica da Sorbonne não é capaz de atender às diversas dimensões da realidade. O idealismo não somente não se ocupa, mas chega a depreciar as características mais concretas e individuais da realidade. É necessário enriquecer a filosofia, recuperar de maneira semelhante a um explorador que esquadrinha, pacientemente, um novo território, isto é, essas “atlântidas submersas”, esses aspectos profundos e desconhecidos que sustentam e dotam de sentido a realidade conhecida. Essa é a preocupação e o objetivo que o jovem filósofo se propõe desde o início de sua trajetória de pensamento, o que implica recuperar, por uma parte, âmbitos de racionalidade, alcançar uma nova noção de razão⁴⁸, e, por outra, uma visão apropriada da experiência: “Não há, para um filósofo digno de tal nome, tarefa mais importante que proceder à operação consistente em estabelecer a experiência no lugar ocupado por seus sucedâneos” (MARCEL, 1997b, p. 64).

Ambos os pensadores franceses enfrentam o problema da definição da racionalidade ou, mais concretamente, da definição moderna da razão e sua validade ou invalidez. Tanto Bergson como Marcel apresentam, portanto, uma das questões mais relevantes do século XX: é possível recuperar âmbitos da racionalidade ou superar os limites da razão moderna que conduzem ao irracionalismo?⁴⁹. Nesse texto, abordarei essa questão comum a tais filósofos por meio de três passos: a crítica à razão moderna, a

⁴⁷ Para Bergson, a metafísica tem, por objeto, o espírito e, por método, a intuição; ele, porém, afirma que tanto a filosofia como a ciência tocam o fundo da realidade e superam o conhecimento relativo (BERGSON, 1972, p. 35-36).

⁴⁸ Seu projeto de tese, a qual nunca chegou a elaborar, pretendia estudar as condições de inteligibilidade da fé.

⁴⁹ “Desde então está a ‘Filosofia’ na constante dificuldade de justificar sua existência às ‘ciências’. Ela acredita que tal coisa acontece de forma mais segura elevando-se a si própria à categoria de ciência. Esse empenho consiste em renunciar à essência do pensar. A filosofia está perseguida pelo temor de perder prestígio e valor se não for ciência. Isso passa por ser um defeito que se coloca à altura do empirismo. O ser como elemento do pensar foi abandonado na interpretação técnica do pensar. A ‘Lógica’ é a sanção dessa interpretação que se inicia desde os sofistas e Platão. Julga-se o pensar segundo uma medida que lhe é inadequada. Esse julgamento se assemelha ao procedimento que busca aquilatar a essência e a virtude do peixe em vista do tempo e o modo como é capaz de viver fora d’água. Há tempo, há demasiado tempo, que o pensar está no seco, fora d’água. Pode-se, pois, chamar ‘irracionalismo’ o empenho de reduzir o pensar a seu elemento?” (HEIDEGGER, 1970, p. 67).

ampliação dessa racionalidade e a problemática da unificação do conhecimento imediato e o racional.

A insuficiência da razão moderna

Bergson é o que poderíamos denominar um *filósofo bisagra*, um pensador entre dois mundos, entre dois séculos: o XIX e o XX. Por um lado, sua formação e as influências mais profundas em sua filosofia estão no século XIX: o evolucionismo de Spencer e o espiritualismo francês (HUDE, 1990). Por outro lado, sua crítica à filosofia e à ciência de sua época (o mecanicismo) abre as portas ao século XX e a todas as revisões da modernidade tão características desse período⁵⁰.

A filosofia de Bergson começa, em sentido próprio, com uma obra intitulada *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, a qual inicia a discussão que manteve sempre com a filosofia racionalista, as ciências positivas (ou mais exatamente, a visão positivista das ciências) e a psicologia, que se tornou modelo para as ciências naturais⁵¹. Nesse livro, o pensador francês defende o caráter irreduzível da consciência ao quantitativo e apresenta a liberdade humana como algo indubitável, porém indefinível (BERGSON, 1963, p. 49-206; JANKÉLÉVITVH, 1999, p. 28-79; PHILONENKO, 1994, p. 87-104). A partir desse trabalho, aparecem dois planos diferentes de reflexão: o que é a realidade e como a conhecemos. Como é óbvio, tais interrogações estão profundamente unidas, no entanto, desejando manter uma clareza expositiva, as abordarei iniciando pela questão relativa à realidade.

O pensador do *élan vital* estabelece que a verdadeira realidade é a duração e que isso tem um significado preciso, que se torna necessário compreender adequadamente:

[...] é uma sucessão de estados, cada um dos quais anuncia o que segue e contém o que precede. Para dizer a verdade, não constituem estados múltiplos mais que quando ultrapasso e volto atrás para observar suas marcas. Enquanto os experimentava, estavam tão solidamente organizados, tão profundamente animados de uma vida comum, que

⁵⁰ O pensamento bergsoniano sempre manteve-se a meio caminho entre a filosofia e a ciência (PERRU, 2009).

⁵¹ Existem trabalhos preliminares e breves que mostram seu interesse pelos mesmos temas. Atualmente, com a publicação de *Cours*, de *Mélanges* e, finalmente, de *Écrits philosophiques* se tem uma visão mais completa do pensamento de Bergson. Em todos os casos, se tem respeitado o testemunho indicativo do autor de não publicar o que ele não expôs ao público. Os textos anteriores à *Os dados imediatos da consciência*, junto a um amplo grupo de escritos que recorrem à totalidade de sua vida intelectual, se encontram em Bergson (2011).

não saberia dizer onde termina qualquer um deles e onde começa o outro. Na realidade, nenhum começa nem termina, mas todos se prolongam uns nos outros [...]. Pelo contrário, o que é a duração pura exclui toda a ideia de justaposição, de exterioridade recíproca e de extensão (BERGSON, 1963, p. 1081-1082; PARRÉ, 1994).

Sem estender-me demasiadamente nesse ponto, dado que o tema do presente ensaio é o de como conhecemos a realidade via uma filosofia concreta, parece-me que é oportuno recordar que Bergson estabelece uma diferença entre o espaço e o tempo (BERGSON, 1963, p. 19-20; LACEY, 1989, p. 17-66). Sendo professor do Liceu em Clermont-Ferrand, ele compreendeu que o erro mais grave da mecânica, assim como da psicologia, é a interpretação do tempo servindo-se de categorias e imagens espaciais (BERGSON, 2000, p. 176-179; BARDY, 1998, p. 61-78). O modo de ser do espaço e o tempo é muito diferente e somente pelo labor da inteligência e da linguagem se introduz o conceito de espaço ao tratar do tempo:

[...] a linguagem exige que estabeleçamos entre nossas ideias as mesmas distinções claras e precisas e a mesma descontinuidade entre os objetos materiais. Essa assimilação é útil na vida prática e necessária na maioria das ciências. Caberia, porém, perguntar-se se as insuperáveis dificuldades que apresentam alguns problemas filosóficos não provêm de que obstinamos em justapor, no espaço, fenômenos que não ocupam espaço algum e se, fazendo abstração das grosseiras imagens em torno das quais se livra o combate, não colocaríamos fim a esse (BERGSON, 1963, p. 13)⁵².

Daqui se segue a dualidade de multiplicidades e de realidades, assim como a necessidade de não confundi-las (BERGSON, 1963, p. 69)⁵³. Por isso, Bergson acusa a ciência e os sistemas filosóficos de não compreenderem o tempo nem a realidade (BERGSON, 1963, p. 76). Se assim o é, “a ciência não opera sobre o tempo e o movimento senão na condição de eliminar primeiramente desses o elemento essencial e qualitativo – do tempo a duração, do movimento a mobilidade” (BERGSON, 1963, p.

⁵² A precaução frente à linguagem é muito característica em Bergson (BERGSON, 1963, p. 22-23). Por sua vez, é um dos aportes bergsonianos que mais tocaram o pensar de Marcel.

⁵³ Essa é também uma das ideias que Bergson reitera ao longo de suas obras (BERGSON, 1963, p. 75).

86)⁵⁴, faz falta uma forma diferente de ascender à realidade: esse é o papel que Bergson outorgará à filosofia (RIQUIER, 2009).

Somente um modo de pensar que leva em consideração a interiorização ou o aprofundamento na realidade, mais concretamente, a realidade mais próxima e própria para depois passar à realidade exterior, poderá captar o que é a realidade e apresentá-la como duração (BERGSON, 1963, p. 158-159). A filosofia, portanto, há de ser um conhecimento da realidade que leva em conta sua forma de ser e de fazer-se introduzindo-se e não dando voltas ao redor do que se deseja conhecer (BERGSON, 1963, p. 1076-1077; MOORE, 1996). Por isso, é normal que Bergson busque uma nova via para pensar a realidade realizando uma crítica à filosofia prévia. O ajuste de contas com a metafísica anterior, que tratou de pensar a realidade encerrando-a em sistemas e conceitos reside na raiz do erro que Bergson identifica com o uso da inteligência. Uso esse que apela a

Símbolos e pontos de vista colocam-me, portanto, fora dela; só me entregam aquilo que ela tem em comum com outras e que não lhe é próprio. Mas aquilo que é propriamente ela, aquilo que constitui sua essência, não poderia ser percebido de fora, sendo, por definição, interior, nem tampouco ser expresso por símbolos, sendo incomensurável com qualquer outra coisa. Descrição, história e análise deixam-me aqui no relativo (BERGSON, 1963, p. 1078).

A inteligência humana não é capaz de captar a realidade porque opera sobre ela, capta a superfície e logo, mediante diversas operações, forma noções que expressam o comum e geral, já que realiza uma abstração (BERGSON, 1963, p. 1084). A linguagem é útil para esse tipo de conhecimento, porém termina por suplantar a realidade, que permanece desconhecida e desfigurada (BERGSON, 1972, p. 14). A questão mais difícil de solucionar é que habitualmente não se percebe a raiz do problema e não se busca superar essa forma de entender a realidade. Diante da concepção de razão como uma dissociação da realidade para possuí-la, o que, no fundo, só a perde, o pensador francês afirma:

Quem sabe se os “grandes problemas” insolúveis não ficarão na película? Não concerniam nem ao movimento nem à mudança nem ao tempo, mas apenas ao envoltório conceitual que tomávamos falsamente por aqueles ou por um seu equivalente. A metafísica tornar-se-á então

⁵⁴ O problema aludido é que, ao fazer isso, na realidade, a ciência converte o movimento tornando-o impossível retendo, apenas, a imobilidade (BERGSON, 1963, p. 159). Pode-se encontrar uma reflexão sobre a apreensão da realidade por parte das ciências em Pradelle (2012, p. 105-137).

a própria experiência. A duração revelar-se-á tal como é, criação contínua, jorro ininterrupto de novidade (BERGSON, 1972, p. 15)⁵⁵.

Por isso, Bergson destaca que a disputa entre o empirismo e o racionalismo se baseia no mesmo erro:

[...] o empirismo filosófico nasceu, pois, de uma confusão entre o ponto de vista da intuição e da análise. Consiste em buscar o original na tradução, onde naturalmente não pode estar e em negar o original sob pretexto de que não se encontra na tradução. [...]. Mas o racionalismo é vítima da mesma ilusão. Parte da confusão que cometeu o empirismo [...]. O método é análogo nos dois casos: consiste em raciocinar sobre os *elementos* da tradução como se se tratasse de partes do original. Porém, um empirismo verdadeiro é aquele que se propõe estreitar tanto quanto possível o original mesmo, aprofundar-lhe a vida e, por uma espécie de *auscultação espiritual*, sentir-lhe palpitar a alma; esse empirismo verdadeiro é também a verdadeira metafísica (BERGSON, 1963, p. 1089-1091).

A opção de fazer metafísica, e Bergson não renuncia a tal possibilidade, é ampliar os limites da razão. Diante das posturas que têm negado a existência de uma intuição capaz de captar a realidade, Bergson afirma que é um fato e que “chamamos aqui intuição a *simpatia* por meio da qual nos transportamos ao interior de um objeto para coincidir com o que tem de único e, por conseguinte, de inexprimível” (BERGSON, 1963, p. 1079). Daí segue-se sua definição de filosofia: “filosofar consiste em colocar-se no objeto mesmo por um esforço de intuição” (BERGSON, 1963, p. 1094); e também a condição de possibilidade da metafísica: superar a linguagem conceitual e ir à intuição (BERGSON, 1963, p. 1080).

O ser humano é um ser inteligente e, graças a esse tipo de conhecimento, tem assegurado sua sobrevivência, pois seu objeto é a matéria, sobre a qual atua com sentido utilitário. Porém, o ser humano possui outra forma de conhecimento, que aprofunda a realidade e a capta tal qual como é, pois, a intuição “não é um ato único, mas uma série indefinida de atos, todos do mesmo gênero sem dúvida alguma, porém cada um de uma espécie muito particular, e [...] essa diversidade de atos corresponde a todos os graus do ser” (BERGSON, 1963, p. 1110).

⁵⁵ A filosofia de Marcel é qualificada como “empirismo radical” (VVAA, 1991, p. 457-469). Além disso, ele estabelece uma diferença entre o empirismo e a experiência internamente qualificada (MARCEL, 1959, p. 15).

Para o pensador do *élan vital*, a possibilidade de fazer metafísica requer, portanto, uma crítica e uma superação da razão definida pela modernidade como capacidade de conhecer a realidade por meio de impressões e ideias, o que reduz a inteligência a operações com conceitos acabados e gerais. Essas são as ideias que ouviam os jovens filósofos, entre eles Marcel, que assistiram suas aulas.

O pensamento de Marcel se formou na Sorbonne nos princípios do século XX; uma universidade prestigiosa com um grupo de professores amplamente reconhecidos por seu valor. O contexto e o momento eram, contudo, terrivelmente academicistas: a filosofia era o que se ensinava e aprendia nas aulas das universidades. Esses centros educativos ofereciam o que o jovem estudante denominou “filosofia oficial” (MARCEL, 1940, p. 74), que consistia em uma estranha, porém perdurável, mescla de idealismo pós-kantiano e positivismo que havia deixado fora do âmbito do saber racional tudo o que não fosse verificável ou pensável mediante a categoria do objetivo. Tratava-se de uma forma exacerbada e limitada de racionalismo que reduzia o conhecimento a um conhecimento racional e esse a fatos sociológicos ou psicológicos verificáveis objetivamente (GILSON, 1959, p. 47).

Marcel acabou não encontrando o alimento que necessitava nesses ensinamentos. O estudante apreciava alguns de seus professores, porém não estava satisfeito com esse ambiente acadêmico nem com a filosofia que ali se ministrava. Apesar desse descontentamento, o vestígio e o peso dessas filosofias neoidealistas é claramente reconhecível no início de seu discurso filosófico. Contudo, sua imersão nos pensadores pós-kantianos se dirigiu em uma linha crítica: encontrar os limites do racionalismo e buscar uma saída a essa clausura do pensamento. Por uma parte, centrou-se no estudo de pensadores como Schelling, Fichte e Jacobi⁵⁶; e, por outra, aproximou-se do Colégio de França a fim de ouvir Bergson. Na aula concorrida em que o filósofo do *élan vital* comunicava suas lições, Marcel aprendeu a respirar vislumbrando, pois, a possibilidade de empreender novos caminhos (MARCEL, 1964, p. 13-14). O jovem filósofo não esqueceu o papel que Bergson exerceu em seu pensamento, ainda que nunca se considerou seu discípulo. Nas leituras desse momento, buscando novos horizontes, Marcel encontrou o que poderia ser considerada a terceira fonte de seu pensamento ou o terceiro incentivo a ir além: os pensadores anglo-americanos, como Hocking, Royce e

⁵⁶ No diálogo com esses pensadores e em oposição a eles, Marcel chega aos três princípios-chaves de seu pensamento: a individualidade, a transcendência e a pluralidade (MARCEL, 1998, p. 181-182).

James⁵⁷. O que lhe atraiu nesses filósofos foi o aspecto moral e religioso de suas obras, a importância que concediam à experiência e a crítica aos sistemas.

A ideia de sistema é o ponto do qual o jovem filósofo dirigiu sua crítica (CABALLERO, 1991). O idealismo absoluto, tal como havia formulado Hegel, tinha que ser um sistema no qual o ser se identificasse com o pensar, um edifício impecável e sem nenhuma fissura. O sistema é, pois, absoluto ou não é nada. Ora, já em suas primeiras notas, publicadas muitos anos depois⁵⁸, Marcel destaca que o sistema idealista não cumpre sua condição de possibilidade: não é absoluto, não é capaz de explicar toda a realidade. Nessas breves anotações, que ele mesmo denominou existenciais “*avant la lettre*” (MARCEL, 1961, p. 116) – reproduzindo, sem sabê-lo, a crítica kierkegaardiana –, Marcel incide no que o idealismo deixa sem explicação: a contingência, a finitude, a individualidade, a existência; quer dizer, deixa de lado, o que há de verdadeiramente importante (MARCEL, 1940, p. 14).

Com a intenção de recuperar essa realidade esquecida ou depreciada pelo idealismo, Marcel empreende uma bergsoniana crítica do conhecimento conceitual, por ser abstrato e universalista, dirigindo-se à busca de novas formas de se pensar a realidade. Não obstante, existe uma diferença muito importante entre Marcel e Bergson: se o filósofo judeu apostou pela intuição da realidade como modo de conhecimento privilegiado, como a única maneira de recuperar a possibilidade de levar a cabo uma investigação metafísica, Marcel não acredita que uma intuição claramente anterior e totalmente diferenciada do conhecimento conceitual possa existir nem servir de base para a filosofia⁵⁹. Nesses momentos, Marcel percebe a necessidade de se aprofundar nos modos de conhecimento imediato da realidade que possui o homem e, acercando os pós-kantianos, opta pela fé e pelo amor e não pela intuição (MARCEL, 1961, p. 64; COLIN, 2009, p. 32-34). O amor e a fé são formas de conhecimento privilegiados, uma vez que são capazes de pensar o concreto e o singular sem perder nenhum de seus traços nem sua existência (MARCEL, 1997a, p. 39-43; 58). O amor, assim como a fé, é um conhecimento que se dirige ao ser concreto e existente, que conhece suas particularidades e que é a afirmação dessa

⁵⁷ Não devemos esquecer os pontos de contato do pensamento de Bergson com o de James (VVAA, 2011).

⁵⁸ Marcel aceitou publicar essas notas de 1909-1914 no ano de 1961.

⁵⁹ Esse é o sentido de seu artigo *Les conditions dialectiques de la philosophie de l'intuition*, publicado em 1912, na *Revue de Métaphysique et de Morale*.

singularidade que se nega fechar-se em afirmações gerais ou globais. Não é a razão teórica que alcança em conhecer a realidade.

Nessas afirmações se sente um claro toque kantiano: a fé é pensada, porém, não conhecida. A metafísica é possível por meio da razão prática, embora não por meio da razão teórica. O próprio Marcel percebe com clareza e preocupação esse senso kantiano e trata de marcar as distâncias (MARCEL, 1997a, p. 217-218). O filósofo francês pretende assentar o caráter inteligível da fé e do amor: não são meros sentimentos, são modos de conhecimento dotados de uma inteligibilidade própria e diversa da conceitual (BLÁZQUEZ, 1988, p. 24). A alternativa, o conhecimento objetivo ou sentimento subjetivo, devem ser superados. Há modos de conhecimento não objetivos, porém inteligíveis.

O problema chave é explicar em que consistem esses modos de conhecimento e como seguem sendo conhecimento. Quer dizer, a direção esperada ou mais lógica para o pensamento de Marcel era um aprofundamento da teoria do conhecimento. No entanto, a preocupação central dele era de ordem metafísica: devolver à existência seu valor, findar com a depreciação idealista da existência. Esse é o chamado “giro existencial” no pensamento de Marcel (1971, p. 97), que teve lugar entre 1914-1915, momento em que a crueldade da Grande Guerra fez mais patente a necessidade e a urgência de ocupar-se do realmente existente (MARCEL, 1940, p. 44).

O tema central já não será a delimitação do amor e da fé como modos de conhecimento, mas a reflexão sobre a existência, que foi deixada de lado ou esquecida, por não ser objetiva nem objetivável:

Esta tarde me ocorreu uma ideia que, talvez, seja importante: não se poderia dizer que um juízo de existência, qualquer que seja, implica o fato, para o espírito, de apartar-se da atitude dialética que torna possível uma afirmação de um objeto qualquer? Isso permitiria ver imediatamente porque a existência não é um predicado, posto que um predicado é sempre uma resposta, um elemento dialético. Compreende-se também que a dialética se move no hipotético puro, aquém, no entanto, do existencial (MARCEL, 1997a, p. 262).

A filosofia, por ter-se constituído como conhecimento objetivo, esqueceu a existência. Marcel destaca que isso só pode se solucionar encontrando novas formas de

conhecimento, pois a existência e a objetividade são radicalmente diferentes⁶⁰. Para conhecer a existência é necessário levar em conta seu caráter específico não a confundindo com o objetivável (CAÑAS, 1988, p. 247).

A ampliação da razão

Uma vez criticada a pretensão positivista de que a inteligência é capaz de conhecer toda a realidade, é necessário indagar mais sobre a intuição. Para Bergson, é indubitável que a intuição ontológica, que capta a consciência como duração, requer um esforço por parte do sujeito cognoscitivo, já que não é a forma habitual de pensar:

A verdade é que nosso espírito pode seguir o caminho inverso. Pode instalar-se na realidade móvel, adotar sua direção numa incessante alternância, enfim, apreendê-la intuitivamente. É preciso, para isso, que se viole, que se inverta o sentido da operação pela qual se pensa habitualmente, que se retorne, ou melhor, que refunde, sem cessar, suas categorias. [...]. Somente assim se constituirá uma filosofia progressiva acima das disputas das escolas, capaz de resolver naturalmente os problemas, porque se terá libertado dos termos artificiais escolhidos para apresentar-lhes. *Filosofar consiste em inverter a direção habitual do trabalho do pensamento* (BERGSON, 1963, p. 1105)⁶¹.

A intuição é o que assegura o acesso à realidade e, portanto, torna possível a metafísica. O pensador francês considera que esse é um fato inegável e que é explicado pela mesma evolução da realidade. Ao expor esses aspectos de seu pensamento metafísico, dedica uma de suas obras mestras, *A evolução criadora*, mais concretamente o capítulo II (BERGSON, 1963, p. 523-598). Bergson diferencia instinto, inteligência e intuição assinalando que, na linha evolutiva, o último modo de conhecimento que aparece é a intuição (LACEY, 1989, p. 141). A inteligência e o instinto surgem da mesma fonte, contudo somente o instinto vai além dando lugar a algo novo: a intuição, que é um desenvolvimento do instinto do tipo teórico, mas não prática como o instinto (LACEY, 1989, p. 150-151.153). Quer dizer, o instinto, tal como se vê nos animais e a inteligência,

⁶⁰ A preocupação pela existência é cada vez mais patente e intensa no *Journal Métaphysique* e, a partir de maio de 1923, torna-se hegemônica. Isso fica especialmente claro no *Appendice: existence e objetivité*, no qual se concentram os pontos essenciais de suas reflexões nessa época (MARCEL, 1997, p. 309-328).

⁶¹ Por isso, algumas páginas antes, havia assinalado que “nenhuma imagem remarcará a intuição da duração, porém muitas imagens diversas, tomadas às ordens de coisas muito diferentes, poderiam, pela convergência de sua ação, dirigir a consciência sobre o ponto preciso em que há certa intuição por apreender” (BERGSON, 1963, p. 1083).

funcional nos seres humanos, cumpre um fim prático que, entre outras coisas, garante a vida. Disso decorre o caráter imediato e não consciente do instinto, esse aspecto geral, abstrato e compartimentar da inteligência bem como a capacidade de produzir utensílios: são formas diferentes de obter com que os seres vivos (com seus graus de consciência) cumpram adequadamente suas funções vitais e sigam vivos. Como contrapartida, a intuição revela um aspecto que é exclusivo do ser humano: a capacidade de contemplar, de realizar atividades cujo sentido e objetivo não é, primeiramente, prático (BERGSON, 1963, p. 1162).

Por isso, o pensador francês considera que a filosofia, cujo método é a intuição, é um ato de atenção, uma forma diferente de ver a realidade. A intuição é imediata, como o instinto, porém consciente, uma vez que exige o prévio desenvolvimento da inteligência. É um ato simples, um contato com a realidade, que é uma espécie de simpatia pela qual o ser humano se transporta ao interior da mesma (BERGSON, 1963, p. 1187-1188). Ora, a intuição adota formas diferentes e, para a filosofia, é necessário estabelecer seu caráter específico. O primeiro consiste em mostrar que possui uma afinidade com a arte, que é a intuição mais evidente:

Dir-se-á que essa ampliação é impossível. Como pedir, aos olhos do corpo ou do espírito, ver além do que veem? A atenção pode precisar, clarificar, intensificar, mas não faz surgir no campo da percepção o que não se encontra neles desde o princípio. Eis aqui uma objeção. Essa objeção é refutada, acreditamos, pela experiência. Há, com efeito, desde séculos, homens cuja missão é ver e fazer-nos ver o que não percebemos naturalmente. São os artistas. (BERGSON, 1963, p. 1158).

A intuição do filósofo, no entanto, é diferente da do artista: para o artista é espontânea, enquanto que, para o filósofo, é um método que requer uma conversão da atenção até ao que é inútil na vida (DÉSESQUELLES, 2001, p. 35). Ademais, a intuição filosófica capta a vida em geral e não um objeto particular ou um traço concreto. Daí o quanto se requer o desenvolvimento da inteligência que tenha também que se confrontar com o problema de sua comunicabilidade.

Por outra parte, a intuição filosófica há que diferenciar-se da mística. A intuição é uma captação profunda da realidade que somente em ocasiões especiais adota a forma de experiência mística (KOLAKOWSKI, 2001, p. 28). Isso é assim porque, para Bergson, o misticismo, em estado puro, é raro (BERGSON, 1962, p. 216). O místico encontrou o

sentido da vida e, por isso, é ele quem indica o caminho ao filósofo, quem acena a direção adequada:

Tal fora a nossa conclusão. Para desenvolvê-la de outro modo que não fosse por suposições arbitrárias, só teríamos de seguir a indicação do místico. A corrente vital que atravessa a matéria, e que é, sem dúvida, a sua razão de ser, nós a tomamos simplesmente por dada. Da humanidade, que está na extremidade da direção principal, não indagamos se tinha outra razão de ser que não fosse ela mesma. Essa dupla questão, a intuição mística a formula ao mesmo tempo que responde. Foram chamados à existência seres que estavam destinados a amar e ser amados. A energia criadora deve definir-se pelo amor. Distintos de Deus, que é essa própria energia, eles só podiam surgir num universo, e eis por que o universo surgiu (BERGSON, 1962, p. 252; FENEUIL, 2011).

O outro grande problema que apresenta essa ampliação da razão, pela via da intuição, é como comunicar isso quando a linguagem é conceitual, como transmitir esse ritmo da realidade e como conseguir que a comunicação seja comunhão (DÉSESQUELLES, 2001, p. 80-83). Bergson se questiona sobre o modo pelo qual se exprime esse conhecimento intuitivo que, como tal, está além da linguagem, correspondendo-se com a inteligência. A resposta do francês, como em outros casos, é uma união obtida pela prévia separação dos termos:

Decerto, os conceitos são-lhe indispensáveis, pois todas as outras ciências trabalham normalmente com conceitos e a metafísica não poderia passar-se das outras ciências. Mas ela só é propriamente ela mesma quando ultrapassa o conceito ou, pelo menos, quando se liberta dos conceitos rígidos e já prontos para criar conceitos bem diferentes daqueles que normalmente manejamos, quero dizer, para criar representações flexíveis, móveis, quase fluídas, sempre prontas a moldarem pelas formas fugidias da intuição (BERGSON, 1963, p. 1085)⁶².

Para comunicar essa intuição, o filósofo apela aos conceitos flexíveis, às imagens e às metáforas (GARCIA MORENTE, 1986, p. xxiii). Por isso, Bergson sustenta que a filosofia e a arte se assemelham mais do que a filosofia e a ciência: compartilham a intuição como modo principal de acesso à realidade (GARCIA MORENTE, 1986, p. ix).

⁶² Este é o verdadeiro sentido do empirismo: “Mas um empirismo digno desse nome, um empirismo que só trabalha sob medida, vê-se obrigado a despender, para cada novo objeto que estuda, um esforço um esforço absolutamente novo. Talha para o objeto um conceito apropriado apenas a esse objeto, conceito do qual mal se pode ainda dizer que seja um conceito, uma vez que se aplica apenas a essa única coisa” (BERGSON, 1963, p. 1092).

Isso supõe que, graças à intuição que logra exprimir-se por meio de conceitos flexíveis ou feitos sob medida, a metafísica é possível e o é no sentido de que oferece um conhecimento absoluto e incrementável da realidade, o que permite a conexão entre a filosofia e a ciência:

A ciência e a metafísica confluem, portanto, na intuição. Uma filosofia verdadeiramente intuitiva realizaria a união tão desejada da metafísica e da ciência. Ao mesmo tempo que constituiria a metafísica em ciência positiva – quero dizer, progressiva e indefinitivamente perfectível –, levaria as ciências positivas propriamente ditas a tomar consciência de seu verdadeiro alcance, com frequência muito superior àquele que imaginam ter. Colocaria mais ciência na metafísica e mais metafísica na ciência (BERGSON, 1963, p. 1107-1108)⁶³.

A afirmação básica de Marcel se dirige nessa mesma linha:

Não se pode tratar o *existente*, em nenhum preço, como um objeto *incognoscível*, quer dizer, eximido das condições que definem precisamente um objeto como tal; o *existente* tem como caráter essencial em ocupar, com relação ao pensamento, uma *posição* que não pode reduzir-se à implicada no fato da objetividade; devemos concentrar nossos esforços para elucidar essa *posição* (MARCEL, 1997a, p. 316).

Se tem acerca da existência um conhecimento imediato e indubitável. Marcel considera, em seus primeiros escritos, que esse tipo de conhecimento é a sensação (MARCEL, 1997a, p. 131; p. 185; p. 250-251; p. 267). Assim, tem-se início a filosofia existencial de Marcel. Trata-se de aprofundar a existência, tomada como a base ou a pedra angular da filosofia; porém ao fazê-lo, deve-se ter todo cuidado de não a degradar ou de não acabar perdendo sua singularidade própria. Pode-se afiançar o conhecimento da existência, no entanto, dado que este é diverso do objeto, a existência não pode ser objetivada nem encerrada num conhecimento, seja este conceitual ou judicativo, conforme acresce Marcel (1997b, p. 196-197). Dessa forma, o filósofo existencial nega validade à ontologia ou ao estudo sistemático da realidade. A existência não é um objeto (MARCEL, 1997a, p. 165, p. 274), não pode ser tratada como tal. É primordial ou goza de uma prioridade ontológica (MARCEL, 1997a, p. 314), que requer uma experiência ou

⁶³ Essa união, contudo, somente se alcança se ambos os saberes se realizam por meio da intuição. De outra parte, ao apelar à inteligência, se separam (BERGSON, 1963, p. 1110-1111).

conhecimento imediato, concreto, não objetivo e certo. Além disso, esse conhecimento se deve ir adquirindo (MARCEL, 1997a, p. 9; LÓPEZ LUENGOS, 2012, p. 126-157).

Portanto, para justificar sua postura, Marcel tem que explicar em que consiste esse conhecimento da existência e não somente o que é a existência ou qual seu papel na constituição da realidade. Marcel encontra dois caminhos: a) investigar o objeto para conhecer, por negação, o que é a existência; b) estudar a sensação entendida como um modo de conhecimento imediato e não objetivo (MARCEL, 1997a, p. 15). O filósofo francês rompe, assim, com o idealismo e o racionalismo e volta vincular a razão à experiência: “[...] é preciso compreender que o pensamento não se conhece nem se capta a não ser na experiência, à medida que essa se define como inteligível” (MARCEL, 1997a, p. 81).

Que a experiência se defina como inteligível significa, para Marcel, que há um modo de conhecimento que compartilha com a sensação seu caráter imediato, pelo qual é capaz de captar a realidade, embora seja mais do que experiência, pois é inteligível. Em seus primeiros escritos, esse conhecimento imediato e intelectual é o amor: “[...] para mim, o ser é verdadeiramente imanente ao pensamento amante, e não ao juízo que versa sobre ele” (MARCEL, 1997a, p. 165). É, portanto, o amor, e não o conhecimento conceitual-judicativo, que alcança o ser ou a realidade. Ora, Marcel afirma claramente que o amor não se define *versus* o conhecimento, mas é um conhecimento mais perfeito (MARCEL, 1997a, p. 69-70).

Marcel está, pois, interessado por um tipo determinado de conhecimento que deve ser imediato e não objetual. Por isso, se dirige principalmente ao estudo da sensação, compreendida como um conhecimento direto da realidade. O estudo que Marcel realiza da sensação vincula profundamente esse modo peculiar de conhecimento com a corporeidade ou encarnação: o homem percebe a realidade, está na realidade graças ao seu corpo, graças ao fato de que é seu corpo (MARCEL, 1991, p. 20; VVAA, 1991, p. 313-333). Eis porque a encarnação é um estar na realidade ou no mundo e a sensação é um dos modos primários de estar no mundo, um modo de estar anterior ao conhecimento objetivo (MARCEL, 1997a, p. 267). A sensação é o que Marcel denomina “mediação simpática”, que é uma participação não objetiva na realidade (MARCEL, 1940, p. 32; 1959, p. 19-20; p. 236-239; p. 262-263). O homem possui uma intimidade ou não diferenciação com seu corpo de maneira que é graças a essa intimidade que se torna assegurada sua existencialidade e a das demais coisas. Na base dessa experiência se encontra a sensação do corpo próprio (MARCEL, 1997b, p. 92-93; OLIVERA, 2008).

A sensação é, pois, um acolhimento da realidade em si mesma (MARCEL, 1940, p. 39-40). Isso significa, para Marcel, que é uma participação não objetiva, sem distinção nem identificação, além de imediata (MARCEL, 1997b, p. 98-101). Quando se tem em conta o objeto ou a intencionalidade, a sensação adquire o sentido de uma mensagem e perde seu valor metafísico (MARCEL, 1940, p. 37). Essas duas interpretações da sensação são possíveis, mas não devem ser confundidas. O sentido primário, que permite o conhecimento da existência, é a sensação, vista como um vínculo direto e imediato com a realidade. Nesse ponto, Marcel volta, porém, a introduzir uma matização muito característica de seu pensamento: a existência não pode ser conhecida totalmente, não pode clarificar-se completamente (MARCEL, 1940, p. 15; p. 28-29; p. 80-81) porque “[...] não pode refletir-se em si mesma integralmente” (MARCEL, 1959, p. 15).

Todas essas reflexões conduzem Marcel a estabelecer uma diferença clara, porém sutil, entre problema e mistério:

Entre um problema e um mistério há uma diferença essencial; um problema é algo com o qual me confronto, algo que me encontro por inteiro diante de mim, que, em virtude do mesmo, posso cercar e reduzir. Um mistério, no entanto, é algo com o qual eu mesmo estou engajado e que, por consequência, não é pensável senão como *uma esfera em que a distinção do em mim e ante mim perde seu significado e seu valor inicial* (MARCEL, 1991, p. 117; GALLAGHER, 1968, p. 67-68).

Dada essa distinção, o mais importante é não confundir mistério com problema, isto é, não o reduzir a um problema. Ora, isso põe novamente a questão de sua cognoscibilidade: é cognoscível o mistério? Como se conhece o mistério? Marcel, seguindo essa mesma linha, afirma, repetidas vezes, que o mistério não é o incognoscível, não é um âmbito arracional ou irracional, embora não se pode captar de modo objetivo. Não sendo objetivável nem problematizável, é cognoscível ou inteligível: “Toda confusão entre o mistério e o incognoscível deve ser cuidadosamente evitada: o incognoscível não é, com efeito, mais que um limite do problemático que não pode ser atualizado sem contradição” (MARCEL, 1991, p. 117; VETÖ, 2014, p. 39-47).

Para conhecê-lo, pode-se recorrer a dois caminhos: um negativa e outro afirmativo. O primeiro consiste em aprofundar-se no conhecimento do problema para negar seus traços característicos: é solucionável e impessoal, admitindo um tratamento técnico. O problema é, portanto, a afirmação do caráter compreensível e gerenciável da realidade. O mistério, simplesmente, é o contrário do problema. O segundo caminho é positivo e se

estabelece mediante um conhecimento analógico ou por comparação com outras realidades similares ou semelhantes ao mistério. Ora, em nenhum caso se chega a compreender o ser; deste somente se vislumbra sua plenitude alcançando, passo a passo, por múltiplas vias, conhecimentos valiosos, mas parciais: são fachos de luz que mostram, sem desvelar completamente a realidade (VVAA, 1991, p. 245-271).

Deve-se ampliar os limites da razão para pensar o mistério ou a realidade. Marcel encontra a possibilidade de tal ampliação no conhecimento do ato de conhecimento, que, não sendo objetivo, é conhecimento e é universalizável⁶⁴. O conhecimento objetivo é um dos possíveis modos de conhecimento e não o único:

É necessário dar um passo a mais e compreender que a reflexão mesma pode apresentar-se em diferentes níveis: há uma reflexão primária e outra que chamarei segunda; essa última esteve muitas vezes presente no curso dessas conferências e me atrevo a crer que aparecerá cada vez mais como o instrumento por excelência do pensamento filosófico. Enquanto a reflexão primária tende a dissolver a unidade que se lhe apresenta, a reflexão segunda é essencialmente recuperadora, é a que reconquista (MARCEL, 1997b, p. 78-79; COLIN, 2012, p. 39).

Para Marcel, o homem participa do ser pelo simples fato de existir encarnado de forma que essa participação lhe assegura um conhecimento indubitável e atemático da realidade. Para compreender o que é a realidade, carece-se de um exercício reflexivo sobre esse conhecimento inicial, que Marcel denomina “intuição cega” (MARCEL, 1991, p. 99)⁶⁵. A reflexão primeira se exerce sobre tal “intuição” ou segurança ontológica, mas ao introduzir universalidade e generalidade pela utilização de conceitos, acaba perdendo seu contato com a realidade (TILLIETTE, 1962, p. 17). Para superar essa perda, Marcel propõe realizar uma reflexão sobre essa reflexão primeira: “[...] o labor metafísico essencial consistiria, então, em uma reflexão sobre essa reflexão, em uma reflexão à segunda potência, pela qual o pensamento *tende* à recuperação de uma intuição que, pelo contrário, se perde, de certo modo, na medida em que se exerce” (MARCEL, 1991, p. 117).

A única possibilidade de pensar a realidade, de recuperar seu peso ontológico ou existencial, é desenvolver essa reflexão segunda. Ora, isso não significa, de nenhuma

⁶⁴ Essa universalidade não conceitual, mas, tampouco sentimental, se torna absolutamente patente, para Marcel, na música (MARCEL, 1991, p. 134).

⁶⁵ Marcel refuta a ideia de que exista uma intuição do ser (MARCEL, 1995, p. 47-48).

maneira, desqualificar a reflexão primeira, senão o de limitá-la, ou melhor dito, localizá-la em seu âmbito adequado, recuperando o *húmus* existencial do pensamento (MARCEL, 1977, p. 40; PRINI, 1950, p. 67). No entanto, um sério problema se coloca aqui: qual é o lugar outorgado por Marcel ao conceito na filosofia? Ou mais claramente: a reflexão segunda emprega conceitos? A resposta de Marcel é “sim, mas...”. A filosofia, a reflexão segunda, não pode prescindir dos conceitos, porém não pode cortar nunca seu vínculo concreto e contínuo com a experiência (MARCEL, 1970, p. 239). A reflexão segunda volta uma e outra vez ao concreto, ao individual, ao existencial e, por isso, recorre aos acessos concretos, às análises fenomenológicas e aos exemplos:

Gostaria de dizer que, em uma filosofia concreta como essa, o método implica o recurso ao exemplo não como simples procedimento auxiliar, mas, ao contrário, como um passo absolutamente essencial. O exemplo não se limita em ilustrar uma ideia que estivesse já, de antemão, plenamente constituída. Eu compararia a ideia preexistente com uma semente: devo plantá-la em terra favorável, constituída pelo exemplo, para ver claramente o que é; verei segundo a maneira em que se desenvolve (MARCEL, 1997b, p. 133).

Essa reflexão é, de certo modo, intuitiva e não perde nunca esse caráter. Por isso, jamais consegue capturar a realidade em sua totalidade nem de fechá-la num sistema: sempre fica aberta como um convite a pensar, como um caminhar através de novas sendas do pensamento.

O problema chave no pensamento de Marcel é que ele dedica pouco espaço para explicar em que consiste exatamente a reflexão segunda e não desenvolve plenamente as vias por ele indicadas como formas de realização desse modo de conhecimento. Ele só confere atenção ao que denomina “acessos concretos ao ser”: a esperança, a fidelidade e o amor (MARCEL, 1991, p. 119). Essas são experiências ontológicas que aportam conhecimentos nucleares sobre o ser e o ser humano: a transcendência do ser e a consistência do ser humano. Essas experiências evitam a objetivação porque implicam o homem em sua realidade, exigindo-lhe ser ativo com respeito à realidade e a si mesmo (MARCEL, 1991, p. 168-169). Aqui, advém outro recurso bem peculiar de Marcel a fim de evitar a objetivação e a abstração do conceito: o apelo contínuo a metáforas que situam o leitor na realidade concreta sugerindo mais do que dizem (TILLIETTE, 1962, p. 14). O mesmo papel emprega seu recurso em situações dramáticas, seu teatro: o ser se conhece em e graças aos seres individuais (BAGOT, 1958, p. 188). Nessa investigação do

concreto, Marcel se serve também do método fenomenológico, concebido como descrição de uma realidade não psicológica nem subjetiva (MARCEL, 1991, p. 154; p. 157).

Todos esses caminhos manifestam a plenitude do ser, o mistério, sem explicá-lo ou absorvê-lo em uma explicação total⁶⁶, sem, no entanto, renunciar à sua inteligibilidade: eles constituem uma via média entre o dogmatismo e o agnosticismo (MARCEL, 1995, p. 77-78), um convite a pensar e seguir buscando:

Creio que posso dizer, sem exagero, que todo meu esforço filosófico pode-se definir como que orientado à produção – termo físico cujo emprego me repugna – de correntes, pelas quais a vida renasce em certas regiões do espírito que pareciam abandonadas ao entorpecimento e como que expostas à decomposição (MARCEL, 1940, p. 22).

A unificação do conhecimento não-objetivo e a razão

Nesse item final, que fará as vezes de conclusão, assinalarei até onde aponta a obra de Marcel, assim como a de Bergson: a união do conhecimento racional com o imediato. O modo pelo qual se leva a cabo essa união é diferente em ambos os autores porque também o é a maneira em que se define o imediato (intuição para Bergson, reflexão segunda para Marcel) e os aspectos da realidade que captam (a duração para Bergson e o ser para Marcel). Ambos os pensadores enfrentam, contudo, um problema similar ao confrontar como se pode ou não comunicar o que foi apreendido por meio do conhecimento imediato. Bergson assinala que a intuição é infável porque coincide com o único e inexpressável da realidade fundindo-se com ele (RUIZ SÁNCHEZ, 1987, p. 140). Disso advém que se deva apelar às metáforas, às imagens e aos conceitos flexíveis, porém sem ser capaz de superar totalmente sua infabilidade.

A postura de Marcel em relação a essa questão é ambígua. Por uma parte, afirma, com profundidade, que sua filosofia não é irracionalista; somente é o rechaço do caráter absoluto da razão que, ao perceber seus limites, se situa além deles⁶⁷. Assim, pois, a afirmação do mistério é uma profissão de realismo: a realidade, o ser, é primordial com respeito ao conhecimento (MARCEL, 1995, p. 43). Por outra parte, esse primado do ser

⁶⁶ Marcel rechaça a pretensão de estabelecer um sistema como “[...] uma tentação permanente de introduzir nas lacunas da experiência, o pensar pessoal desenvolvido tomado de tal ou qual doutrina preexistente” (MARCEL, 1997b, p. 14-15).

⁶⁷ Esse é o legado kantiano que Marcel torna seu: a razão se transcende, em si mesma, ao conhecer seus limites (MARCEL, 1977, p. 69).

relativo ao conhecimento implica uma alta dose de agnosticismo, pois considera que “[...] o ser não pode ser apreendido, não estamos em uma posição que nos permite captar o ser” (MARCEL, 1977, p. 64).

O conhecimento do ser ou do mistério se adquire passo a passo, como um território que se explora e se conquista, porém, nunca é possuído em totalidade nem dominável. A ontologia ou o estudo do ente enquanto ente deve ceder seu lugar às aproximações ao ser ou à filosofia concreta (MARCEL, 1991, p. 84; GALLAGHER, 1968, p. 198-223). A característica distintiva dessas aproximações é que se movem em um claro-escuro, visto que se apoiam sobre um conhecimento verdadeiro do ser, pelo qual incidem no caráter inteligível do mistério. Não se trata de encerrar a realidade em um sistema nem de aportar conhecimentos objetivos capazes de clarificá-lo inteiramente (MARCEL, 1940, p. 15; 1959, p. 11-12).

Ora, é evidente que essa afirmação deixa sem resposta numerosas questões: que tipo de conhecimento são essas aproximações e como é possível que não sejam objetivas? Marcel pretende salvar esse problema afirmando que é um conhecimento imediato, porém a imediatez é incompatível com a objetividade? Por que estabelece essa oposição entre existência e objetividade? São tão incompatíveis como Marcel pretende? Por outra parte, cabe apresentar se se pode ir além dessas aproximações concretas. Marcel teve uma clara tendência em retroceder ante qualquer intenção de ir além delas, por temor da objetivação (MARCEL, 1970, p. 328), porém não é isso um sinal de desconfiança ante a razão humana? Nem sequer a reflexão segunda é, para Marcel, capaz de captar e expressar o ser em sua totalidade: esse é suscetível sempre de um maior aprofundamento e assim o é porque o mistério é plenitude e perfeição inesgotável (MARCEL, 1997a, 159-161).

Não obstante, também com respeito a isso, há uma oscilação no pensamento de Marcel: há passagens em que afirma a plenitude e a inteligibilidade do mistério, identificando-o com a luz (MARCEL, 1959, p. 71), mas, há outras nas quais identifica-o com o obscuro ou opaco. Cronologicamente, as afirmações sobre a opacidade são anteriores; elas correspondem às suas primeiras obras e as notas que as sustentam são de caráter inteligível, ainda que apareçam pela primeira vez ao final do *Journal métaphysique*, tornando-se mais explícitas e numerosas em suas obras tardias. Diante disso se pode estabelecer uma tendência à superação do agnosticismo. Não obstante, permanecem muitos matizes por ainda serem estabelecidos e, em minha opinião, seria necessário realizar uma reflexão mais ampla sobre a inteligibilidade do mistério e sua

relação com o pensamento e a linguagem, já que Marcel considerara ser muito difícil expressar isso em linguagem racional (MARCEL, 1959, p. 105).

Com o objetivo de escapar dessa armadilha, Marcel estabelece, como já assinalado, a distinção entre reflexão primeira e reflexão segunda. Para manter a inteligibilidade do mistério, deve-se assegurar que há um modo de conhecimento que, sendo racional, não é objetivo nem objetivista. A esse conhecimento, ele denomina “reflexão segunda”. O traço essencial de tal reflexão é que, sendo uma atividade cognoscitiva ou reflexiva, é, por sua vez, um modo de conhecimento imediato: Marcel, em algumas ocasiões, a denomina “intuição reflexiva” (MARCEL, 1991, p. 99). Sua imediatez assegura seu caráter não objetivo nem objetivista da realidade bem como seu caráter reflexivo que põe, em relevo, sua racionalidade. A reflexão segunda é conhecimento e não um mero sentimento, já que o não objetivo não é, por isso, subjetivo ou sensorial: o conhecimento não se reduz ao conhecimento objetivo (MARCEL, 1991, p. 125; 1940, p. 84).

O conhecimento objetivo corresponde à reflexão primeira, que Marcel jamais desqualifica. Considera-a uma atividade humana racional e necessária, porém não absoluta. É necessário definir suas características: generalizadora, abstrata, objetual e regida por princípios de imanência e objetualidade; mas, sobretudo faz falta encontrar seus limites para evitar o estancamento e o conseqüente empobrecimento da razão humana (PARAIN-VIAL, 1989, p. 112-114). Marcel vê claramente a alternativa: redefinir a razão, superando, de uma vez por todas, a noção racionalista de razão, a queda no irracionalismo-agnosticismo. É mais necessário do que nunca recuperar uma noção de razão que esteja plenamente enraizada na vida, no concreto, na existência cujas raízes a nutram e a mantenham, evitando sua ascensão num céu das ideias. Este é o sentido das aproximações concretas ao ser, das análises fenomenológicas, dos exemplos e das metáforas: manter o contato sempre vivo com a realidade. A filosofia é uma escavação ou aprofundamento na realidade, não uma construção aérea.

O pensamento de Marcel é, portanto, uma filosofia concreta e existencial, que permanece conectada à realidade: “Meu caminho consistirá invariavelmente, como haveis observado, em remontar-se da vida ao pensamento para, logo, descender do pensamento à vida, tratando de iluminá-la. Creio que seria um trabalho desesperado a pretensão de estabelecer-se, de uma vez por todas, no pensamento puro” (MARCEL, 1997b, p. 45). Assim, pois, a filosofia é uma busca contínua, um amor à sabedoria e não um sistema ou posse do saber.

Em outras palavras, Marcel, como Bergson, centra seu pensamento em uma das questões mais debatidas do século XX, em um dos tópicos desse momento: a crise da racionalidade e da filosofia como modo de saber. Em face de tal tema, o filósofo francês incide especialmente na pergunta: é irracionalismo não se submeter a uma noção de razão que exclui amplas dimensões da realidade e da pessoa? Não há mais modos de pensar além do racional conceitual-categorial? Como Bergson, Marcel responde que se houvesse somente um tipo de pensamento, a filosofia seria impossível, já que essa é busca, investigação, chamado ou vocação; ela é mais que posse, repouso ou doutrina adquirida. Somente assim será possível a filosofia, o amor à sabedoria.

Referências

- ADORNO, T. W. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Akal, 2007.
- BAGOT, J. P. *Connaissance et amour: essai sur la philosophie de Gabriel Marcel*. Paris: Beauchesne, 1958.
- BARDY, J. *Bergson professeur au lycée de Clermont-Ferrand: cours 1885-1886*. Paris: L'Harmattan, 1998.
- BERGSON, H. *Las dos fuentes de la moral y la religión*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1962.
- _____. *Obras escogidas*. Madrid: Aguilar, 1963.
- _____. *El pensamiento y lo moviente*. Buenos Aires: La Pléyade, 1972.
- _____. *Cours sur la philosophie grecque*. (Cours IV). Paris: PUF, 2000.
- _____. *Écrits philosophiques*. Paris: PUF, 2011.
- BLÁZQUEZ, F. *La filosofía de Gabriel Marcel: de la dialéctica a la invocación*. Madrid: Encuentro Ediciones, 1988.
- CABALLERO, F. *La experiencia del misterio: ortofonía concreta de Gabriel Marcel*. Madrid: Editorial Universidad Complutense, 1991.
- CAÑAS, J. L. *La metodología de lo trascendente en Gabriel Marcel (la fidelidad, el amor y la esperanza. Experiencias metafísicas)*. Madrid: Editorial de la Universidad Complutense, 1988.
- COLIN, P. *Gabriel Marcel, philosophe de l'espérance*. Paris: Éditions du Cerf, 2009.
- DÉSESQUELLES, A. C. *La philosophie de Bergson: repères*. Paris: Vrin, 2011.
- FENEUIL, A. *Bergson: mystique et philosophie*. Paris: PUF, 2011.

- GALLAGHER, K. *La filosofía de Gabriel Marcel*. Madrid: Razón y fe, 1968.
- GARCÍA MORENTE, M. “La filosofía de Bergson”, in *Introducción a la metafísica*. México: Porrúa, 1986, p. ix-lxii.
- GILSON, E. *El filósofo y la teología*. Madrid: Guadarrama, 1959.
- HEIDEGGER, M. *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Taurus, 1970.
- HUDE, H. *Bergson*. Paris: PUF, 1990.
- JANKÉLÉVITCH, V. *Henri Bergson*. Paris: PUF, 1999.
- KOLAKOWSKI, L. *Bergson*. Indiana: St. Augustine’ Press, 2001.
- LACEY, A. R. *Bergson*. London: Routledge, 1989.
- LÓPEZ LUENGOS, F. *El sentido de la vida en Gabriel Marcel*. Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2012.
- MARCEL, G. *Du refus a l’invocation*. Paris: Gallimard, 1940.
- _____. *Filosofía concreta*. Madrid: Revista de Occidente, 1959.
- _____. *Fragments philosophiques (1909-1914)*. Paris/Louvain: Vrin/Nauwelaerts, 1961.
- _____. *La dignité humaine et ses assises existentielles*. Paris: Aubier/Montaigne, 1964.
- _____. “Testament philosophique”, in VVAA. *Homenaje a Xavier Zubiri*. Madrid: Moneda y Crédito, 1970.
- _____. *En chemin vers quel éveil?*. Paris: Gallimard, 1971.
- _____. *Entretien autour Gabriel Marcel*. Neuchâtel: Editions la Baconnière, 1977a.
- _____. *Gabriel Marcel interrogé par Pierre Boutang*. Paris: Editions J. M. Place, 1977b.
- _____. *Être et avoir*. Paris: Aubier/Montaigne, 1991.
- _____. *Position et approches concrètes du mystère ontologique*. Lyon: Paraître, 1995.
- _____. *Journal métaphysique*. Paris: Gallimard, 1997a.
- _____. *Le mystère de l’être*. Paris: Association Présence de Gabriel Marcel, 1997b.
- _____. *Homo viator: prolégomènes à une métaphysique de l’espérance*. Paris: Association Présence de Gabriel Marcel, 1998.
- _____. *En camino ¿Hacia qué despertar?* Autobiografía. Salamanca: Sígueme, 2012.
- MOORE, F. C. T. *Bergson: thinking backwards*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

OLIVERA, A. *El cuerpo humano en el pensamiento de Gabriel Marcel: el cuerpo como clave de acceso para comprender el ser humano y sus relaciones*. Roma: Pontificia Universitas Urbaniana, 2008.

PARAIN-VIAL, J. *Gabriel Marcel, un veilleur et un éveilleur*. Lausanne: L'âge de l'homme, 1989.

PARRÉ, J. *La durée pure chez Henri Bergson: analyse et évaluation de la notion de temps*. Roma: Pontificia Universitas Urbaniana, 1994.

PERRU, O. *Science et itinéraire de vie: la pensée de Bergson*. Paris: Kimé, 2009.

PHILONENKO, A. *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*. Paris: Éditions du Cerf, 1994.

POLO, L. *Hegel y el posthegelianismo*. Piura: Asociación La Rábida-Universidad de Piura, 1985.

PRADELLE, D. "Quelle est la portée ontologique des sciences? Bergson et Le Roy", in VVAA. *Bergson*. Paris: Éditions du Cerf, 2012.

PRINI, P. *Gabriel Marcel e la metodologia dell'inverificabile*. Roma: Studium, 1950.

RIQUIER, C. *Archéologie de Bergson: temps et métaphysique*. Paris: PUF, 2009.

RUIZ SÁNCHEZ, A. *Henri Bergson y su revolución metodológica*. Salamanca: Gráficas Catena, 1987.

TILLIETTE, X. "Gabriel Marcel ou le socratisme chrétien", in *Philosophes contemporains*. Paris: Desclée, 1962.

VETÖ, M. *Gabriel Marcel: les grands thèmes de sa philosophie*. Paris: L'Harmattan, 2014.

VVAA. *Bergson et James: cent ans après*. Paris: PUF, 2011.

VVAA. *The philosophy of Gabriel Marcel*. La Salle: Open Court Publishing, 1991.

O *logos* itinerante:

Notas introdutórias ao pensamento de Gabriel Marcel

Luciano Santos

Filosofia como aventura

Tendo em vista a modesta recepção da obra do filósofo Gabriel Marcel no Brasil, não obstante o singular papel precursor que lhe coube na corrente fenomenológica-existencial em âmbito mundial, intentaremos articular, a modo de notas introdutórias, alguns núcleos conceptivos que marcam o evoluir de seu pensamento. Antes, porém, de encetar nossa reconstituição analítica, gostaríamos de chamar a atenção para um pormenor de estilo bastante sugestivo para a compreensão de sua figura e do conjunto de sua obra. Em entrevista ao discípulo Paul Ricœur, o filósofo se confessa marcado desde cedo por uma divisão ou dilaceramento (*écartèlement*) entre a “preocupação de rigor” e o “gosto pela aventura filosófica”, frisando tratar-se de uma “contradição” que não se poderia resolver senão lenta e, talvez, “sempre parcialmente” ao longo de sua caminhada intelectual (MARCEL, 1998a, p. 16)⁶⁸.

Indaguemos, de passagem, se tal tensão assinalada pelo mestre constitui propriamente uma “contradição” entre tendências antinômicas, ou apenas um contraste entre dimensões cujas diferenças se avivam em seu contato recíproco. Com efeito, tanto mais nos aproximamos da obra de Marcel, mais nítida se torna a percepção de que a “preocupação de rigor” reflexivo se apresenta não apesar, mas justamente a partir do “gosto pela aventura” pensante. Como se a exigência de apuro conceitual servisse ao élan questionador que impele o filósofo-dramaturgo a lançar-se através dos fenômenos concretos da existência para – por assim dizer – vivê-los à segunda potência. Aventura e rigor, “gosto” e exigência, jovialidade e circunspeção, configuram faces de um mesmo personagem cuja inscrição no cânon da tradição filosófica, como a de outros contemporâneos filiados à corrente fenomenológica, jamais se fez à custa de inventividade.

Se, em Marcel, o gosto da aventura e a exigência de rigor antes se potenciam que se excluem, é o espírito de itinerância filosófica, porém, que rege e acaba por marcar a sua obra. O próprio filósofo contribui para ratificá-lo, por exemplo, quando, mesmo

⁶⁸ Doravante, todas as traduções dos textos em francês são de nossa autoria.

avesso a rótulos, não rejeita o de “neo-socratismo”, alegando “o papel central da interrogação” em seu pensamento, isto é, o fato de, “antes de tudo, cuidar como os problemas deveriam ser postos, mesmo antes de saber se, a partir dessa posição, eles poderiam ser resolvidos” (MARCEL, 1998a, p. 116-117). Nesse sentido, considerada em conjunto, uma filosofia não seria senão a longa travessia para dentro de uma inesgotável questão nuclear que se desdobra em tantas outras. A contrapartida disto é a crítica de Marcel à ideia de sistema filosófico, e sua aversão à mera hipótese de que pudesse construir um sistema que fosse “seu”:

As palavras *ter um sistema* têm em si alguma coisa que sempre me perturbaram. Parecia-me que, a partir do momento em que alguém tem um sistema, preocupa-se de explorá-lo, de geri-lo, e tais verbos, que se aplicam tão bem ao domínio material, sobre o plano do espírito perdem um pouco seu sentido ou, ao menos, correm o risco de se desnaturalizar. (MARCEL, 1998a, p. 117).

Na Paris dos anos 1930, Marcel veio a notabilizar-se como uma espécie de orquestrador de debates ou maieuta público, ao abrir sua casa nas sextas feiras à noite (e, em sessões mais reservadas, aos sábados) para serões filosóficos, atraindo tanto universitários dissidentes quanto jovens intelectuais outsiders em busca de espaços alternativos de exercício intelectual. A dinâmica das *soirées* consistia na livre discussão de um tema-guia à escolha, a partir da comunicação de um expositor, orientando-se este a apoiar-se antes em argumentos e ilustrações do que em referências autorais. Em seguida, franqueava-se a palavra a todos os presentes, sendo incentivado ao máximo, pelo inquieto anfitrião-regente, o aguçamento de questões, argumentos e contraposições, o que conferia aos encontros uma alta voltagem dialógica em contraponto ao ambiente reverencial da Sorbonne, nutrido de cultura erudita. Pelas noitadas de sexta feira passaram, entre outros, Cioran, Jean Wahl, Sartre, Levinas, Maritain, Berdiaeff, Jankélévich e Paul Ricœur, o qual assim depõe:

Durante as famosas noitadas de sexta-feira, que comecei a frequentar desde 1934, se escolhia um tema de discussão, e a regra era sempre partir de exemplos, analisá-los e não recorrer a doutrinas senão como apoio às posições defendidas. Eu desfrutava ali de um espaço de discussão que fazia inteiramente falta na Sorbonne. Na casa de Marcel, tinha-se a impressão de que o pensamento era vivo, que argumentava. Aliás, quando se lê Gabriel Marcel tem-se frequentemente o sentimento não de uma efusão, ele está longe disso, mas de uma constante

aproximação dinâmica, espicada pelo cuidado com a palavra justa. Discutíamos assim todas as semanas, durante duas ou três horas, de maneira bastante ativa, tendo-se a audácia de pensar por si mesmo, o que muito compensava a cultura histórica dispensada pela Sorbonne. Creio que é isto o que lhe devo fundamentalmente: ousar tentar fazer filosofia (MARCEL, 1998a, p. 5).

Não fosse um paradoxo, diríamos que, no coração de Paris, em pleno entre-guerras, a casa de Gabriel Marcel configurou-se como uma morada da aventura, dando abrigo a outros que, como ele, estivessem dispostos a viver a filosofia como supremo exercício de travessia ou metamorfose do espírito.

Mais que a vocação socrática de Marcel e o estilo dinâmico/dialógico de sua práxis filosófica, importa salientar a compreensão marceliana da filosofia como decifração itinerante da existência intramundana, como se a aproximação da verdade não pudesse se dar fora do movimento dos acontecimentos, ou melhor, como se a verdade constituísse em si mesma um evento, o que advém ao sujeito para além da circunscrição de sua consciência auto-reflexa. Longe de dissipar-se em voyeurismo diletante, a aventura filosófica sustenta-se pela ativa e atenta disponibilidade a receber a revelação de um sentido que, a cada vez, vem ao encontro a partir dos eventos do mundo: “O próprio de um sentido é não se revelar senão a uma consciência que se abre para acolhê-lo; ele é uma resposta a certa espera, atenta e perseverante, ou mais exatamente a uma exigência. A pesquisa filosófica é, em realidade, uma decifração” (MARCEL, 2001, p. 18). À pedagogia da itinerância exercida nas *soirées*, caberia desestabilizar as pseudo-seguranças do pensamento pela exposição desnorteante a questões e contraposições, lançando-o de chofre no elemento da temporalidade de modo a melhor predispor-lo a ser afetado pelos fenômenos e ensinado pela palavra dos outros.

A existência encarnada

Em Marcel, sob o signo da itinerância, o pensamento faz a experiência de sua radical secundidade em relação à existência na qual se encontra lançado. Mais do que “dado” (*donné*) ou objeto fundamental, visado pela consciência e redutível a esta, existir em meio aos eventos do mundo constitui dimensão prévia “doadora” (*donnante*) da possibilidade do próprio pensamento (MARCEL, 1998a, p. 21-22). Não é possível tomar distância ou saltar para fora da existência; pensar já é participar da existência e mover-se para dentro dela. A existência é, assim, inobjetivável e inverificável, o que não significa

falta de rigor na investigação filosófica de cunho existencial, e sim inesgotável densidade em sua ação meditativa.

Tratando-se de dimensão originária de que brotam os acontecimentos – ou, antes, tratando-se do acontecer originário que abarca os demais –, existir não é um transcendental abstrato, mas já existir aí, no mundo – neste mundo –, como condição ou situação do existente. Se é assim,

Qual será, desde então, o ponto de partida da pesquisa assim concebida? Será a consideração da situação fundamental na qual me encontro situado enquanto humano – não dizemos ainda enquanto criatura –, por minha própria condição humana. Aqui aparece, em plena luz, a oposição entre uma filosofia de tipo existencial e uma filosofia de tipo cartesiano – ainda que haja talvez em Descartes, mas não em seus sucessores, indicações que poderiam ser exploradas em um sentido não cartesiano. A situação ou a condição humana não é, para tal pensamento impessoal, senão um objeto de consideração como qualquer outro, tratado como não o afetando; mas, nessa medida, ela se suprime como situação ou condição. Supressão fictícia; abstração pela qual o pensamento se interdita o acesso ao ser (MARCEL, 2001, p. 20-21).

Ora, é enquanto sensação que a situação existencial afeta o existente de modo imediato e primordial. Uma marcante contribuição do pensamento de Marcel, quase duas décadas antes da *Fenomenologia da percepção* (1945) de Merleau-Ponty, é haver retirado a sensação do âmbito de competência da fisiologia, que investiga seus mecanismos de funcionamento do ponto de vista da recepção de “mensagens” sensoriais transmitidas ao sujeito pelas coisas sensíveis, para concebê-la como modo de participação no mundo. Sentir é existir no mundo com as coisas: “Dizer que uma coisa existe é dizer que se acha, de certo modo, unida a mim como meu corpo” (MARCEL, 1991, p. 15). Sendo assim, ao invés de reduzir-se a coisa entre coisas, à luz do pensamento existencial de Marcel esse corpo-que-sente – corpo próprio – é o modo mesmo pelo qual nos situamos na existência intramundana e nos iniciamos na decifração dos seus enigmas. Segundo a fórmula clássica cunhada pelo filósofo, “eu não tenho meu corpo, eu sou meu corpo”, preterindo-se outra vez a oposição entre sujeito e objeto. Caso se assuma tal oposição como ponto de partida, porém, “não haverá artifício lógico algum que me permita alcançar esta experiência: ela será inevitavelmente eludida ou, o que dá no mesmo, rechaçada” (MARCEL, 1991, p. 15). Nesse sentido, reduzir o corpo a objeto de conhecimento ou instrumento de funções biológicas significa, bem mais do que degradar uma parte fundamental de minha vida, arrancar-me ou alienar-me de mim mesmo: “A encarnação é

uma situação fundamental que, a rigor, não pode ser dominada, submetida, analisada. Desde o momento em que o corpo é tratado como objeto de ciência, por esse fato me desterro ao infinito” (MARCEL, 1991, p. 15-16).

Exigência de ser

Até o início da década de 1920, a intuição da existência-encarnada-no-mundo ilumina os caminhos do pensamento de Gabriel Marcel como sua estrela guia, aproximando-o da vertente então conhecida como “filosofia da liberdade”, cujo acento no sujeito e na dinamicidade do real melhor condizia, seja com a formação idealista do filósofo, seja com o seu pendor existencial. Em contrapartida, Marcel manteve-se a solene distância das “filosofias do ser”, não pela maior exigência de rigor que lhe seria devida, mas pela impressão de oco abstracionismo alheio à subjetividade e à concretude da existência. Eivado de prevenções contra a metafísica escolástica, desprestigiada em seus anos de universidade, e que simplesmente ignorava, Marcel só conseguia vislumbrar a categoria de ser como um vestígio arqueológico do que haveria de mais ultrapassado na tradição filosófica. Tendo isto em vista, não deixa de ser irônico que justamente os acontecimentos catastróficos da Iª Guerra mundial, que presenciou in loco como voluntário da Cruz Vermelha, tivessem sobre o filósofo o inusitado efeito de fazê-lo revisitar o sentido de *ser*, em atenta ausculta fenomenológica, como se o visse/ouvisse pela primeira vez. Não foi, portanto, a pachorra da pesquisa conceitual, mas o abalo de uma generalizada crise de época que o fez buscar o ser no coração revolto da existência. E, tanto mais se dará conta da insondável potência de sentido de *ser*, cuja guarda histórica coube à mesma tradição metafísica por ele relegada, quanto – à semelhança de Heidegger – chamará a atenção para o esquecimento que lhe reservara a filosofia moderna, voltada para a apropriação, controle e exploração do real reduzido a objeto do sujeito. Filiado à “filosofia da liberdade” de viés existencial, mas em movimento de retorno às fontes ontológicas por ela esquecidas, nem moderno *tout court* nem (muito menos) tradicionalista, Marcel abre caminho por uma fecunda e pouco trafegada via terceira que, na falta de melhor qualificação, aqui conviremos chamar de *transmoderna*:

A oposição que se quis por vezes estabelecer entre filosofia do ser e filosofia da liberdade não pode ser mantida. Ela não se justificaria senão se, “realizando” imaginativamente o ser, identifica-se este à substância representada ao modo dos epígonos da filosofia medieval ou seus adversários sistemáticos. Uma autêntica filosofia do ser não é uma filosofia da coisa, nem tampouco uma filosofia do estático; a meu ver,

é manifesto que o ser, tal como o conceberam os grandes metafísicos, transcende a oposição do estático e do dinâmico (MARCEL, 2001, p. 20).

Por longo tempo, Marcel hesita sobre a relação precisa entre existir e ser, até que a “conversão ontológica” do pós-guerra o incline em favor da transcendência semântica deste sobre aquele: existir constitui um modo de ser – assim, algo pode ser sem existir, mas o contrário “não é concebível sem um verdadeiro jogo de palavras” (MARCEL, 1998a, p. 34). Não apenas. Enquanto existência significa situação originária, prévia e indubitável, irredutível à objetividade posta pelo *ego cogito*, a categoria de ser irrompe no pensamento de Marcel a partir da “retomada de um fundo esquecido”, em protesto contra a fragmentação do mundo moderno – esse mundo “partido” (*cassé*) –, como uma secreta aspiração “vinda das profundezas” da própria existência. (MARCEL, 1998a, p. 37). Ao passo que *existência* desvela a precedência do mundo em relação ao sujeito, *ser* diz a transcendência de sentido que permite ao sujeito decifrar o enigma da existência. Com efeito,

É preciso que haja – ou seria preciso que houvesse – *ser*, que tudo não se reduza a um jogo de aparências sucessivas e *inconsistentes* – esta última palavra é fundamental – ou, para retomar a frase de Shakespeare, a uma história contada por um idiota; a esse ser, a essa realidade eu aspiro avidamente a participar de qualquer maneira – e talvez essa própria exigência já constitua uma participação, em algum grau, por rudimentar que seja (MARCEL, 1998b, p. 198).

O pensamento marceliano retira *ser* do nicho de abstração em que parecia confinado, para trazê-lo à luz a partir de experiências elementares da existência, sem perda de sua densidade metafísica. Não o demonstra por dedução lógica, mostra-o por descrição fenomenológica. Na existência encarnada no mundo, ser emerge como exigência, concreta e irreprimível, de uma dimensão que “conta”, “não decepciona”, “preenche a nossa espera” (MARCEL, 1998a, p. 32) ou “resiste a uma análise exaustiva dos dados da experiência que tentaria reduzi-los a elementos desprovidos de valor intrínseco ou significativo” (MARCEL, 1998b, p. 199). Através da itinerância da existência, ser é o que permanece, não devido à neutra e ilimitada insistência de seu ato de ser, mas pela inesgotável consistência de sua revelação; não é coisa sem fim (ontologia da substância), mas plenitude de sentido (ontologia existencial):

Desde que seja tomada em sua acepção metafísica e não física, a distinção de pleno e vazio me parece mais fundamental do que a de uno e múltiplo. A vida, num mundo cujo eixo é a ideia de função, é exposta ao desespero, desemboca no desespero, porque, em realidade, esse mundo é vazio, porque soa oco; se a vida resiste ao desespero, é unicamente na medida em que atuam, no seio da existência e em seu favor, potências secretas que ela é incapaz de pensar ou de reconhecer. Somente essa cegueira fundamental tende, inevitavelmente, a reduzir a possível ação dessas potências e a privá-las, no fim de contas, de seu ponto de apoio (MARCEL, 1998b, p. 196).

Pensar o mistério

Se for dado nos exprimirmos nos termos da fenomenologia de Husserl, diríamos que *ser* é o correlato intencional da esperança, entendida como vontade de sentido “cujo ponto de aplicação se acha no infinito” (MARCEL, 1991, p. 55). Ser é o que pressentimos no mais fundo de nossa esperança: “É preciso que sejamos, porque assim esperamos”. A esperança não retira o seu vigor de qualquer pré-visão sobre o teor, razoabilidade ou garantia do que espera; pelo contrário, espera o inesperado (como em Heráclito), espera por esperar, porque há um sentido abissal na espera que dispensa qualquer suposta razão que viesse a justificá-lo. A esperança espera o que, em certo sentido, já é – e há de vir – precisamente por ser esperado. Em contrapartida, é no contexto onde imperam certezas, recursos instrumentais e seguranças que mais espreita o desespero de deixar de ser:

Eis a razão pela qual parece que entramos hoje na idade do desespero: não cessamos de acreditar na técnica, ou seja, de visar a realidade como conjunto de problemas – e, ao mesmo tempo, a falência *global* da técnica é tão claramente discernível quanto seus triunfos parciais. À questão: que pode o ser humano? Respondemos ainda: o ser humano pode o que pode a sua técnica; ao mesmo tempo, devemos reconhecer que essa técnica se revela incapaz de *salvá-lo de si mesmo*, e, inclusive, mostra-se suscetível de concluir as mais temíveis alianças com o inimigo que ele carrega no fundo de si mesmo (MARCEL, 1999a, p. 222).

Fechado ao horizonte infinito da esperança, indisponível ao advento do inesperado, o afanoso homem moderno assume o desesperado labor de produzir ou assegurar o ser, trancando-se na estéril imanência de uma itinerância convertida em pura errância.

Descrita por Marcel como “arma dos inermes” a que falta a nitidez da ciência e a eficácia da técnica, a esperança que se renova “contra toda esperança” não constitui uma prova do ser, apenas o vigoroso vestígio de sua obscura presença, que não pode ser negado sem que se suprima uma das principais dimensões da própria existência: “Estimo que a exigência ontológica não pode ser reduzida ao silêncio senão por um ato arbitrário, ditatorial, que mutila a vida espiritual em sua raiz” (MARCEL, 1999a, p. 200-201).

A esperança ou exigência de plenitude inscrita na existência não nos coloca diante do ser, já nos faz participar dele – é a presença do ser atuando no coração de nossa condição. Tratando-se de participação originária, que nos faz ser *quem somos*, não há como colocar-nos diante do ser como um problema passivo de solução a partir de dados disponíveis; questioná-lo é questionar a fonte de nosso próprio enigma. Antes que intencionalidade dirigida ao entendimento do ser, a consciência do sujeito interrogante é, pois, zona iluminada pela sua luz:

Minha interrogação sobre o ser pressupõe uma afirmação em que, de alguma maneira, eu seria passivo, *e da qual eu seria a sede antes que o sujeito*. Oriento-me para a posição ou reconhecimento de uma participação que funda minha realidade de sujeito; essa participação não pode, por definição, ser *objeto* de pensamento; ela não saberia fazer função de solução, mas figura além do mundo dos problemas; é meta-problemática. Pôr um meta-problemático, é pensar o primado do ser com relação ao conhecimento (não do ser *afirmado*, antes do ser *se afirmando*), é reconhecer que o conhecimento é envolvido pelo ser, que lhe é, de algum modo, interior (MARCEL, 1999a, p. 204).

Noutras palavras, ser é mistério – e sua redução a problema justamente se encontra na raiz da indigência de sentido do mundo moderno:

Entre um problema e um mistério, parece haver a diferença de que um problema é algo com o qual me enfrento, algo que se acha por inteiro diante de mim e que, por isso, posso cercar e reduzir, enquanto um mistério é algo no qual eu mesmo estou comprometido e que não se pode conceber senão como *uma esfera em que a distinção entre o em mim e o ante mim perde seu significado e seu valor inicial*. Enquanto para um problema cabe certa técnica apropriada em função da qual se define, um mistério transcende, por definição, qualquer técnica concebível. Sem dúvida, sempre resulta possível (lógica e psicologicamente) degradar um mistério para convertê-lo em problema, mas tal procedimento é essencialmente vicioso e sua origem deveria ser buscada, talvez, numa espécie de corrupção da inteligência (MARCEL, 1991, p. 83).

Importa não confundir, como habitualmente se faz, mistério com o incognoscível ou “oculto”. O incognoscível situa-se na linha do problemático: é um problema ainda não resolvido, mas que o será tão logo se disponham de dados suficientes para sua solução; enquanto mistério é fenômeno dotado de inesgotável potência de sentido, do qual o sujeito participa em seu ser e cuja decifração – sempre aberta – intensifica a compreensão que este tem de si mesmo. Compreender a morte, por exemplo, é, a cada vez, compreender-me como finito; compreender a liberdade é compreender-me como avesso à escravização, e assim por diante. Chama-se intuição à iluminação imediata do mistério dos fenômenos a partir das experiências da existência, dispensando-se a mediação do raciocínio. É na intuição que o mistério vem à luz, abrindo-se uma nova perspectiva de sentido a cada nova experiência intuitiva. A metodologia do inverificável, conduzida por Marcel, debruça-se sobre as intuições propiciadas pela experiência para, por assim dizer, colher a luz em seu nascedouro: “A atitude metafísica essencial consistiria, então, numa reflexão à segunda potência, pela qual o pensamento *tende* à recuperação de uma intuição que se perde, de certo modo, na proporção em que se exerce” (MARCEL, 1991, p. 83). Tal reflexão “segunda”, de importância fulcral no método marceliano, difere da “primeira” porque, se esta é analítica, decompondo os objetos em seus elementos constitutivos e submetendo-os ao crivo crítico da razão, só a reflexão segunda é propriamente fecunda, na medida em que infunde no pensamento a luz do sentido proveniente da experiência. Com a reflexão primária, pode-se edificar projetos e desconstruir falsas representações, mas é o retorno às fontes da experiência, a cargo da reflexão segunda, que permite ao pensamento gerar sentido:

Há um movimento de retomada que consiste tomar consciência o que há de parcial e, de certo modo, de suspeito na caminhada puramente analítica, e tentar recuperar, mas recuperar ao nível do pensamento, esse concreto que, antes, viu-se esfarelar ou se pulverizar na análise; é essa reflexão segunda que opera em todos meus escritos filosóficos, a partir do momento em que eu tomei plena consciência de mim mesmo (MARCEL, 1998a, p. 65-66).

Formado sob influência da vertente inglesa do idealismo, em litígio com a tradição empirista, Marcel demora para dar à experiência sua devida consideração filosófica, relegando-a de início ao campo dos fatos passivos de observação sensorial. Vista nessa

perspectiva, a experiência seria mera recepção de impressões sensíveis, a serviço da captura cognitiva dos objetos. À medida que o pensamento marceliano consolida sua embocadura ontológico-existencial, o conceito de experiência sai do registro empírico para o fenomenológico e desliza da acepção “experimental” para a “experiencial”: já não significa recepção de impressões, mas abertura à luz dos fenômenos; a razão aplicada à experiência, por sua vez, convertida agora em reflexão segunda, não tem mais por escopo organizar a apropriação dos objetos do mundo, mas sondar o inesgotável sentido de seus eventos – faz-se iniciação ao mistério do ser. A reboque da reflexão segunda, em sua recuperação das fontes do sentido, a experiência ganha inaudita perspectiva de profundidade e passa a configurar-se como recolhimento, que é a iniciação ao mistério do ser enquanto centro gravitacional do meu próprio ser: “É no silêncio que posso refazer-me. Em si, o silêncio é princípio de recuperação. Atrevo-me, inclusive, a dizer que recolhimento e mistério são correlativos” (MARCEL, 1991, p. 80). Numa descrição fenomenológica de sabor agostiniano, Marcel desvela o recolhimento como condição de possibilidade da memória, entendendo esta, para além da retenção de experiências vividas, como o recôndito âmbito de unidade do ser⁶⁹. A interioridade abissal que se desvela no recolhimento seria, assim, correlativa da inesgotável profundidade do ser a cuja memória o recolhimento se dedica:

O recolhimento é, sem dúvida, o que há de menos espetacular na alma; não consiste em olhar alguma coisa, é uma retomada, uma reparação interior e haveria que indagar se não se deveria ver nele o fundamento ontológico da memória, o princípio da unidade efetiva e irrepresentável sobre o qual repousa a possibilidade mesma da lembrança. A palavra inglesa “*to recollect oneself*” é, aqui, reveladora (MARCEL, 1998b, p. 212-213).

O recolhimento me recompõe como unidade, ao tempo em que me dispõe à unidade com todas as coisas, constituindo o paradoxo de uma entrada em mim mesmo que interdita a possibilidade de ser para mim mesmo. Ao passo que, no plano dos problemas, prevalece a tensão do eu em busca de uma solução da qual seria autor, no recolhimento à fonte do mistério já não há problema a resolver ou meta a alcançar, apenas a distensão de quem se abandona a uma obscura presença, ante a qual é vã qualquer tentativa de

⁶⁹ No tratado *De trinitate* (1968), Santo Agostinho (354-430 A. D) relaciona as Pessoas da Santíssima Trindade às faculdades da alma, sendo que o Pai corresponde à memória, o Filho à razão e o Espírito Santo, à vontade.

apropriação ou controle. O recolhimento consoma a vida interior como itinerância ontológica (MARCEL, 1998b, p. 211-212).

A existência dramática

Do ponto de vista da metodologia do inverificável, não pode haver reflexão sobre o mistério ontológico senão para quem seja capaz de recolher-se, sem ficar à deriva das vivências da vida. Sucede, porém, que, entre mim e o ser, há uma inevitável distância, pois, minha vida não se deixa atrair ao mistério do ser como as coisas ao centro da terra, e nessa possibilidade radica o drama da existência ou a existência como drama. É possível, portanto, fugir ao recolhimento, edificar o vazio:

A exigência ontológica, a exigência de ser pode ser renegada. Sobre um outro plano, o ser e a vida não coincidem; minha vida e, por refração, toda vida, pode me aparecer, como nunca, inadequada a alguma coisa que eu carrego em mim, que, a rigor, eu sou, mas que a realidade repele e exclui. O desespero é possível sob todas as formas, a todo instante, em todos os graus. Pode mesmo parecer que a estrutura de nosso mundo recomenda tal traição, se não a impõe. O espetáculo de morte que esse mundo nos propõe pode, de certo ponto de vista, ser olhado como uma incitação perpétua à renegação, à defecção absoluta. Dir-se-ia que a possibilidade permanente do suicídio é, nesse sentido, o ponto de partida talvez essencial de todo pensamento metafísico autêntico (MARCEL, 1998b, p. 215).

Paradoxalmente, um dos sinais de que nos encontramos na via do recolhimento é a inquietação. À diferença de qualquer inclinação diversiva, a inquietação chama a pessoa a tomar assento em seu próprio centro e encarar o enigma que é para si mesma. Para Marcel, tal “perturbação” (*trouble*) interior se encontra na origem da própria busca de “harmonia” e “paz”, há muito tomada como uma das tarefas principais da Filosofia (MARCEL, 2001, p. 22).

Inquietude metafísica. Parece-me que uma metafísica não é nada se ela não for o ato pelo qual uma inquietude se define e, parcialmente – misteriosamente –, se suprime ou, ao menos, se transpõe. Inquietude: mas, qual inquietude? Entendo por isto, de início, algo distinto de uma curiosidade. Estar curioso é, a partir de um certo centro imóvel, tender a capturar, a apreender um objeto do qual temos uma representação confusa e esquemática. Diria, nesse sentido, que toda curiosidade é voltada para a periferia. Ao contrário, estar inquieto é não estar seguro de seu centro, é buscar seu centro, seu equilíbrio. Isto é verdadeiro em todos os sentidos da palavra inquietude. Uma inquietude é tanto mais

metafísica quanto mais diretamente se refira ao que não pode ser separado de mim mesmo e, em sentido forte, alienado, sem que eu mesmo me anule (MARCEL, 2001, p. 21).

Seja pela iminência da recusa do ser ou pela latência da inquietude, dentre outras situações-limite, a ontologia não tem como permanecer recolhida às questões últimas sem atravessar a dimensão dramática da existência como seu elemento próprio: “Permaneço persuadido de que é no drama, e através do drama, que o pensamento metafísico se apreende a si mesmo e se define *in concreto*” (MARCEL, 1998b, p. 216). Ousaríamos, inclusive, dizer que, assim como a morte é a “experimentação (*épreuve*) da presença” (MARCEL, 1998b, p. 230) – no sentido de que a única presença digna desse nome é aquela cuja consistência resiste à morte –, somente pode ser levada a sério, em meio às aporias contemporâneas, a ontologia que abraça o *de profundis* da existência e, no coração deste, acenda a sua luz. Para Marcel, entretanto, ainda adstrita a um modelo asséptico de reflexão, a filosofia hegemônica termina por dispensar o mistério do ser junto com as suas sombras:

Creio que o pendor natural da filosofia a inclina para regiões em que parece que o trágico haja pura e simplesmente desaparecido, volatilizado, ao contato com o pensamento abstrato. É o que verificamos em muitos idealistas contemporâneos. Porque ignoram a pessoa e a sacrificam a não sei que verdade ideal, a não sei que princípio anônimo de interioridade pura, eles se revelam incapazes de abraçar os dados trágicos da vida humana; expulsam-nos, com a doença e tudo o que é de sua laia, para não sei que periferia mal afamada, em que o filósofo digno desse nome desdenha de se aventurar. Mas, essa marcha é intimamente solidária da recusa à exigência ontológica: em realidade, é a mesma coisa (MARCEL, 1998b, p. 216-217).

Concebida como “criação dramática”, a obra teatral de Gabriel Marcel evolui em orgânico enlace com a sua filosofia, justamente ao dar um espaço singular para a irrupção do “trágico não resolvido” da existência, com suas pulsações inconciliáveis de desespero e esperança, derrelição e glória, absurdo e transcendência. Muito mais do que ilustração estética dos conceitos filosóficos, o teatro marceliano oferece ao seu pensamento um recurso de linguagem indispensável, pois “o sujeito existente não pode ser efetivamente pensado senão ali onde a palavra lhe é dada” (MARCEL, 1998a, p. 53). A ontologia existencial desdobra-se, portanto, em pensamento teatral. Ao passo que os textos filosóficos se servem a todo momento de exemplos, a fim de fecundar os conceitos com

a potência de sentido intrínseca aos eventos concretos – mostrando, afinal, que os conceitos fazem sentido –, os personagens de teatro atuam como exemplos que tivessem “tomado corpo” (MARCEL, 1998a, p. 68), ganhando uma espécie de autonomia inventiva próxima da dinâmica inesperada da existência, como se falassem por si mesmos. Ao dar voz a seu vasto cortejo de personagens, Marcel “mistura” os destinos e evita “desatá-los”, lançando uma luz compreensiva – essa “justiça superior semelhante à caridade” (MARCEL, 1998a, p. 55) – sobre os maiores contrastes e contradições da existência. Abre ou tenta abrir, de par em par, a condição humana, sem ousar julgá-la. Mais ainda, faz de seu teatro uma espécie de “comunhão dos pecadores”⁷⁰ ou tribunal às avessas, que “julga o julgador” e “condena o condenador”, promovendo o que Paul Ricœur chama de “ação salubre” ou “purificação dos simulacros”, ao pôr a nu que “os portadores de sentido ou de esperança são sempre recusáveis, com frequência suspeitos, às vezes insuportáveis” (MARCEL, 1998a, p. 57).

Servindo-se de uma imagem geográfica para referir-se ao conjunto de sua obra, Marcel a compara a um país como a Grécia, que comporta uma parte continental e outra insular, sendo que aquela corresponderia aos escritos filosóficos e, esta, ao teatro. Assim como, para aportar nas ilhas, é preciso deixar a solidez do continente e fazer uma travessia marítima, assim também, para chegar à criação teatral, o sujeito reflexivo deve se desprender de si mesmo para “mergulhar nos seres que ele concebeu e tenta fazer viver” (MARCEL, 1998a, p. 54). Marcel acrescenta o sugestivo detalhe de que, em sua obra, o elemento fluido que liga o continente e as ilhas é a música – a música com a qual ele abria as *soirées* de sexta feira –, que é “a camada mais profunda” e, de certo modo, prioritária, porque mais íntima do mistério ontológico a que toda sua obra é consagrada.

“Ânsia de ter”

A consagração filosófica de Gabriel Marcel ao mistério do ser, como já mencionado *en passant*, dá-se no contexto de um mundo que mobiliza suas maiores forças para eliminar todo e qualquer mistério, o que lembra a frase de Hölderlin segundo a qual “Onde está o perigo, aí cresce o que salva” Saturado (*gorgé*) de problemas, o mundo moderno serve-se de um racionalismo “degradado” que esvazia os acontecimentos de seu vigor de presença, ao reduzi-los a meros efeitos de causas. Mesmo eventos instauradores, que rompem o curso da existência, como nascimento, morte, amor etc., perdem sua densidade

⁷⁰ A expressão é citada de memória da obra *Le mystère de l'être*, de Gabriel Marcel.

ontológica para se nivelarem ao status de “fatos” naturais, levando ao que Marcel chama de “atrofia das potências de maravilhamento” (MARCEL, 1998b, p. 196-197). Em tal visada objetificadora, não se trata de sondar o sentido na fonte do mistério, mas de explicar a causa por trás do fato, o que desencadeia uma metástase de investigações que multiplicam dados sem alterar em nada a compreensão que o existente tem de si mesmo. Submetido a uma consideração abstrata, o ser humano vê-se fracionado em feixe de funções – biológicas, psicológicas, sociais –, como se todos os aspectos de sua existência, do sono ao sexo, do trabalho às relações interpessoais, configurassem em conjunto um “barema vital” em vista da produção de rendimento satisfatório (MARCEL, 1998b p. 194); assim como o próprio ser humano tende a ser identificado pelas mais diversas funções que desempenha ao longo da vida. Nesse sentido, se a morte pode ser vista como falência total das funções, a perda de função social pelo sujeito equivaleria a uma morte existencial:

Não é demais insistir sobre a impressão de sufocante tristeza que emerge de um mundo baseado na função. Me limitaria a evocar aqui a imagem desoladora do aposentado, e também outra conexas, dos domingos citadinos nos quais os passeantes dão precisamente a sensação de serem aposentados da vida. Num mundo desse gênero, a tolerância da qual se beneficia o aposentado tem alguma coisa de irrisório e sinistro (MARCEL, 1998b, p. 195).

Segundo arguta observação de Paul Ricœur (MARCEL, 1998a, p. 121), a obra de Marcel transita entre uma “metafísica da luz”, que anuncia o mistério do ser, e uma “sociologia das trevas”, que denuncia o espírito de abstração responsável pelas mais diversas formas de inumanidade subjacentes à civilização moderna, ao converter a pessoa humana em funcionária do Mercado, do Estado, do Partido ou de qualquer outra ordem sistêmica de todo alheia ao mistério de sua singularidade.

Mobilizado como instrumento do poder técnico, sem possibilidade de dominar quem o domina, o sujeito moderno é impelido de modo irresistível por um afã de “regência cósmica”, tanto mais ilimitado quanto mais o senso ontológico tende a desaparecer (MARCEL, 1998b, p. 223). Extraviado dos caminhos do mistério, faz do mundo o seu domínio; indigente de ser, erige-se em dono das coisas: “A ordem do ter se confunde com o problemático, aquela ordem na qual as técnicas são possíveis. Toda técnica supõe um conjunto de abstrações prévias que a condicionam, mas se revela impotente ali onde se trata do ser em sua inteireza” (MARCEL, 1991, p. 123). A insídia

do reino do ter, porém, é que, nele, o possuidor vem a se tornar cativo do que julgava possuir:

De certo ponto de vista, o objeto possuído é exterior em relação a quem o possui; é distinto dele no espaço e seus destinos são, também, distintos. No entanto, tal modo de ver é superficial. Quanto mais se carregue o acento sobre o ter, sobre a posse, menos legítimo será insistir nessa exterioridade. É certo que há um vínculo entre quem (*qui*) possui e o que (*quid*) é possuído, e que esse vínculo não é uma simples conjunção externa. De outro lado, por ser esse *quid* uma coisa, submetida, por conseguinte, às vicissitudes das coisas, pode perder-se, destruir-se. Transforma-se, portanto, ou pode transformar-se, numa espécie de torvelinho de temores, de ansiedade, e precisamente aí se manifesta a tensão que é essencial à ordem do ter (MARCEL, 1991, p. 116).

Na fenomenologia marceliana do ter, chama a atenção de modo especial que o corpo, até então descrito como participação originária no ser, e morada do mistério, venha a se degradar, ele também, em coisa a ser possuída, tornando-se, assim, não centro de “maravilhamento existencial”, mas foco de perturbação psíquica:

Entre as coisas, há uma em particular, a primeira de todas, que goza de uma prioridade absoluta sobre as demais: meu corpo. A tirania que exerce sobre mim depende não já completamente, mas em proporção considerável, do apego que lhe tenho. No entanto, o mais paradoxal dessa situação é que, finalmente, parece como se eu mesmo me aniquilasse nesse apego, me deixasse absorver neste corpo ao qual adiro; parece como se meu corpo, literalmente, me devorasse, e o mesmo ocorre com todas minhas posses que, de algum modo, se acham como suspensas ou penduradas nele. De modo que – e isto constitui, para nós, uma visão nova –, o ter como tal parece tender a anular-se na coisa possuída inicialmente, mas que agora absorve àquele mesmo que, em princípio, acreditava dispor dela. Parece ser próprio da essência de meu corpo ou de meus instrumentos tratados como posse tender a suprimir-me a mim que os possuo (MARCEL, 1991, p. 118).

No campo epistemológico, a redução da verdade a objeto de conhecimento, seja em sua versão científica-experimental ou filosófica-transcendental, é uma marca decisiva da hegemonia do paradigma do ter na civilização moderna, pois caracterizar o objeto “é certo modo de possuir, de pretender possuir o ‘impossível’ (*impossédable*)” (MARCEL, 1991, p. 121). A isto, precisamente, a metafísica existencial de Marcel, entendida como hermenêutica do mistério, vem oferecer contraponto: “Esta manhã, pensava na paciência do cientista: não se parece à do caçador? Ideia de uma verdade-presa, de uma verdade

que se conquista. No fundo, a questão metafísica da verdade não consiste em saber se não haveria nesta algo que não se presta a essa espécie de escravização a que queremos reduzi-la?” (MARCEL, 1991, p. 116). Com efeito,

Se o Ser é tanto menos caracterizável (isto é, tanto mais “impossível”, tanto mais transcendente e de todas as maneiras) quanto mais Ser é, os atributos só podem expressar, traduzir em linguagem muito inadequada o fato de que o Ser absoluto é integralmente refratário a determinações que só se referem a um *menos-ser*, a um objeto ante o qual nos situamos, reduzindo-nos, de certo modo, à sua medida e o reduzindo à nossa (MARCEL, 1991, p. 121-122).

Porque o ambiente cultural de seu tempo predisponha os intelectuais a se apegarem a suas ideias, seja como objeto de produção científica, de crença ideológica ou de culto narcísico, para Marcel não pode haver legítima filosofia senão exercida como criação, isto é, como permanente disponibilidade ao advento do sentido, cujo fruto de modo algum poderia ser ostentado como algo ante o qual eu me colocasse na condição de sujeito: “A criação como liberação do inexponível (*inexposable*). Não há filosofia onde não há criação filosófica; a filosofia não pode, sem negar-se ou trair-se, cristalizar em resultados suscetíveis de ser simplesmente assimilados ou possuídos depois” (MARCEL, 1991, p. 95). Nesse sentido, o pensador antes se aparenta ao artista que ao técnico, porque, como ensina Luigi Pareyson (1989), enquanto o técnico já sabe o que e como fazer, o artista se lança a um ato de criação que inventa o que será feito e o modo de fazê-lo; aqui, outra vez, se entende a importância da atmosfera de improvisação das *soirées* como cenário ilustrativo da concepção marceliana de filosofia:

Quanto mais trate minhas ideias ou, inclusive, minhas convicções, como algo que me pertence – e do qual, por isso, me orgulho, inconscientemente talvez –, tanto mais essas opiniões e ideias tenderão, por sua própria inércia (ou, o que dá no mesmo, por minha inércia frente a elas), a exercer sobre mim uma ascendência tirânica; aí está o princípio do fanatismo em todas suas formas. O que se verifica aqui, como nos outros casos de posse, é, ao que parece, uma espécie de alienação injustificável do sujeito frente à coisa, seja qual for. Aí está, a meu ver, a diferença entre o ideólogo, de um lado, e o pensador e o artista, de outro. O ideólogo é um dos tipos humanos mais temíveis, porque se converte, inconscientemente, em escravo de uma parte mortificada de si mesmo, e esta escravidão tende inevitavelmente a converter-se em tirania no exterior. O pensador, ao invés, está perpetuamente em guarda contra esta alienação, esta petrificação possível de seu pensamento; permanece em perpétuo estado de

criatividade, todo seu pensar se acha, sempre e em todo momento, submetido a exame (MARCEL, 1991, p. 119).

A partir da relação do pensador com as próprias ideias, Marcel analisa a questão ainda atualíssima do sentido e limite da autonomia, à qual descreve como um modo de autogestão: “Posso administrar tudo aquilo que se assimile, ainda que do modo mais indireto, a uma fortuna, a um ter. Pelo contrário, na medida em que a categoria do ter resulta inaplicável, já não poderei falar de gestão em nenhum sentido e, portanto, tampouco de autonomia” (MARCEL, 1991, p. 124). Sendo assim, caberia indagar não somente se, e em que medida, o pensador é autônomo na gestão da atividade pensante, mas, sobretudo, por que isto constituiria (ou não) uma vantagem. A esse respeito, Marcel sustenta a surpreendente posição *transmoderna* de que a maior autonomia do sujeito implica justamente em diminuição de sua possibilidade criadora:

A ideia de autonomia, não obstante o que se acreditou, acha-se ligada a uma espécie de redução ou particularização do sujeito. Quanto mais integralmente entro em atividade, menos legítimo resulta dizer que sou autônomo; neste sentido, o filósofo é menos autônomo que o cientista, e este menos autônomo que o técnico. O ser mais autônomo é, em certo sentido, o mais empenhado. No entanto, esta não autonomia do filósofo ou do grande artista não é uma heteronomia, do mesmo modo que o amor não é um heterocentrismo. Radica no ser; isto é, mais aquém (ou mais além) do si mesmo, numa zona que transcende todo ter possível, a própria zona a que tenho acesso na contemplação ou na adoração. Isto é, a meu ver esta não autonomia é a própria liberdade (MARCEL, 1991, p. 124).

Fidelidade criadora

O aspecto menos “integralmente ativo” – ou criador – da autonomia reside no fato do sujeito manter-se como autor da ação, da qual é o ponto de partida. Não se abandona ao fluxo da ação, não é “agido” pela ação, produ-la, retendo-a sob seu controle. O sujeito gere a ação ou, antes, gere a si mesmo enquanto age. Trata-se, aqui, do que Paul Ricœur chama de “liberdade-escolha” (MARCEL, 1998a, p. 85), perspectiva que, mesmo quando adotada pelas filosofias da existência, na contramão do idealismo do *cogito*, permanece de algum modo filiada à moderna filosofia do sujeito. Quanto mais empenhado em seu poder de escolher, mais “reduzido” se acha o sujeito, porque indisponível ao influxo do mistério que o transcende. Já na perspectiva da “liberdade-resposta”, em que Ricœur situa

a ontologia existencial de Marcel, o sujeito deixa de ser visto como produtor da ação, não para dar lugar a um poder simétrico que o sujeitasse, mas para abrir-se e corresponder ao mistério que o convoca do fundo de si mesmo. Se, na liberdade-escolha, o sujeito se mede contra poderes heteronômicos que o ameaçam, na liberdade-resposta o perigo é que ele se feche à oferta do sentido que poderia decifrar o seu enigma. No primeiro caso, o avesso da liberdade é a opressão do sujeito, que justificaria a revolta; no segundo, a recusa do ser, que desemboca no desespero:

Possibilidade do desespero relacionada com a liberdade. Pertence à essência desta em poder exercer traindo-se. Nada exterior a nós mesmos pode fechar a porta ao desespero. O caminho está livre; pode inclusive dizer-se que a estrutura do mundo é tal que, nele, parece possível o desespero absoluto. Continuamente se produzem acontecimentos que – dir-se-ia – nos aconselham a nos precipitarmos no desespero. Isto é capital (MARCEL, 1991, p. 67).

Em última instância, o drama da liberdade se funda na possibilidade de dizer não ao mistério do ser, da qual a tentação de tirar a própria vida não é senão a expressão concreta: “Quem é este eu? É minha própria vida, minha vida enfrentada agora consigo mesma e dotada do singular privilégio de negar-se. Nada objetivamente virá impedir que nos matemos. Estamos aqui frente à raiz comum da liberdade e da fé” (MARCEL, 1991, p. 65). Servindo-se da “aposta” pascaliana⁷¹ na afirmação da existência de Deus como metáfora dessa disjunção crucial cravada na condição humana; concebendo, pois, o sim ao ser, ele próprio, como aposta no seu sentido, Marcel descreve a alma humana como possibilidade de perder-se ou salvar-se:

Pertence à essência da alma concebida como “aposta” poder salvar-se ou perder-se, precisamente enquanto é uma “aposta”. Isto se relaciona ao fato de que a alma não é um objeto e não pode, de nenhum modo, ser considerada como tal. Porque, tratando-se de objeto, o fato de perdê-lo ou conservá-lo não deixa de ser contingente em relação à sua natureza: esta não é afetada pelo fato de que o objeto (uma joia, por exemplo) se ache perdido ou não (MARCEL, 1991, p. 63).

⁷¹ O filósofo Blaise Pascal (1623-1662) compara a fé na existência de Deus a uma aposta no escuro que, se vencida, traria toda vantagem ao apostador e, se perdida, não implicaria em nenhuma desvantagem a mais.

De acordo com a ontologia existencial de Marcel, salvar-se equivale a encontrar aquilo – ou melhor, aquele – a que (m) vale permanecer fiel. Salvar-se é se deixar salvar por quem se revela à medida da fidelidade a que sou chamado do fundo de mim mesmo:

No plano ontológico, talvez a fidelidade seja o que mais importa. Com efeito, a fidelidade é o reconhecimento não já teórico ou verbal, mas efetivo, de um permanente ontológico, de algo que perdura e com relação ao qual nós também duramos; de um permanente que implica ou exige uma história, por oposição à permanência inerte ou formal de algo puramente *vigente*, de uma lei. É a perpetuação de um testemunho que a cada momento poderia ser obliterado ou negado. É uma atestação não somente perpetuada, mas criadora, e tanto mais criadora quanto mais eminente é o valor ontológico do que atesta (MARCEL, 1991, p. 84-85).

Longe de conformismo inerte, a fidelidade implica ativa depuração das forças que tendem à “dispersão interior” e à “esclerose do hábito”; é fruto de recolhimento ao centro ontológico. O “permanente” revelado na fidelidade vem à luz como presença – inobjetivável, irrepresentável –, isto é, como mistério oferecido a um encontro cuja densidade de sentido resiste à dissolução do tempo. Fidelidade é a perpétua renovação do encontro com uma presença que não pode ser desconhecida ou esquecida sem que “a sombra da traição envolva o mundo como uma nuvem sinistra”, e cuja virtude comunica uma misteriosa “incitação a criar”. A fidelidade é, ela própria, criadora, na medida em que, pondo-se em estado de permeabilidade à presença, prolonga e aprofunda o seu influxo no seio de minha existência, operando uma “troca misteriosa entre o ato livre e o dom ao qual ele responde” (MARCEL, 1998b, p. 228).

Em vista disto, a fidelidade à presença situa-se em plano inteiramente distinto da adesão a um princípio abstrato – a exemplo de uma lei ou causa –, que deve sua realidade ao ato pelo qual o sanciono. Eu não encontro ou respondo a um princípio: atesto sua validade a partir de critérios que me são patentes. A fidelidade ao princípio beira a idolatria; justifica-se, inclusive, minha “sagrada obrigação” de renegar um princípio do qual a vida haja se retirado, pois, caso continuasse a me conformar a ele, acabaria por trair a mim mesmo enquanto presença (MARCEL, 1998b, p. 228-229). Noutras palavras, “só há fidelidade a uma pessoa, não a uma ideia ou ideal” (MARCEL, 1991, p. 68).

Difícilmente se poderia encarecer a importância do conceito de pessoa no pensamento de Marcel, por menos que o tenha desenvolvido de modo explícito em sua obra. Uma das principais notas da pessoa é sua unicidade irreduzível a qualquer

universalidade: a pessoa é evento irrepitível e imprevisível, ou novidade absoluta. A cada nova pessoa, a realidade reprincipia. Marcel indigita na filosofia ocidental, como a hegeliana, por exemplo, a predominância de um viés universalista que tende a relevar a pessoa como “simples teatro de algum modo acidental sobre o qual se desenvolve a dialética do conceito em sua pureza” (MARCEL, 2001, p. 22). A singularidade abissal da pessoa não a converte, porém, em “indivíduo”, porque, enquanto este se caracteriza por sua unidade monádica, que não se divide, mas também não se comunica, o próprio da pessoa é situar-se na “juntura entre o si e o outro” (MARCEL, 2001, p. 23), permeável ao outro, em relação com ele, indo ao encontro e deixando-se encontrar. Nessa medida, em rigor, só haveria encontro entre pessoas, ou realidades assim consideradas: só em face da pessoa, ou de quem seja tomado como tal, coloco-me propriamente em presença do mistério do ser – não diante, mas *com* ele e à sua escuta; e só em face da ausência de uma pessoa, ou de quem seja tomado como tal, eu seria capaz de abalar os fundamentos do real com o meu indomável protesto por sua presença que me fosse arrancada:

Eis o protesto da fidelidade absoluta: “Mesmo quando não puder te tocar, nem te ver, eu o sinto, tu estás comigo; seria renegar-te não estar seguro disto”. *Comigo*: notemos o valor metafísico dessa palavra “com”, tão raramente reconhecida pelos filósofos e que não corresponde a uma relação de inerência ou imanência, nem a uma relação de exterioridade. Seria da essência – sou obrigado a adotar aqui a palavra latina – de um *coesse* autêntico, ou seja, de uma intimidade real, prestar-se à decomposição que lhe faz suportar a reflexão crítica; mas sabemos que a reflexão, aqui, é outra, uma reflexão sobre essa própria reflexão, e que se refere a uma intuição sub-jacente, ingênua, mas eficaz, da qual recebe o magnetismo secreto (MARCEL, 1998b, p. 233).

Tu eterno

Ora, no amor a relação com o outro – o *coesse* – alcança sua afirmação exponencial: amar outrem é reivindicar a permanência infinita de sua presença, como se a singularidade de sua pessoa resumisse e justificasse toda a humanidade – ou seja, “Amar um ser é dizer-lhe: tu não morrerás” (MARCEL, 1991, p. 67). Atente-se, aqui, para o emprego nada incidental do pronome pessoal: na linguagem do amor, eu não me refiro a outrem como alguém que, em razão de sua qualidade humana, estivesse destinado à imortalidade, mas dirijo-me diretamente a outrem como “tu”, asseverando-lhe que, pelo indizível sentido do mistério de *sua* presença para mim – pela indizível potência de nosso encontro –, ele já irradia eternidade. A frase “tu não morrerás” não configura uma conclusão lógica –

“Porque te amo, logo tu não morrerás” –, mas um testemunho fenomenológico – “Na medida em que te amo, tu já és eterno para mim”. O amor traz à luz, assim, a radical pronominalidade do ser: “Creio que não podemos conferir à vida um índice ‘anímico’ senão diante de um ser tratado ou apreendido como um ‘tu’” (MARCEL, 1991, p. 67). Ao tratar outrem pelo pronome pessoal, é seu próprio ser pessoal que se apresenta como transcendente ao estatuto ontológico de objeto determinado pela natureza universal: “Ao tratá-lo como *tu*, alcanço o outro como liberdade, porque *é* também liberdade e não somente natureza. Mais ainda, o ajudo em certa maneira a libertar-se, colaboro com a sua liberdade” (MARCEL, 1991, p. 75).

Mais do que me abrir à relação com o mistério pronominal de outrem, o amor me subordina a ele, levando-me a descobrir sua primazia ontológica em relação a mim mesmo. Faz, assim, que, para além do *ser-com-o-outro*, eu me descubra como *ser-para-o-outro*, libertando minha liberdade do estéril senhorio do desejo, que tudo reduz a objeto de posse:

O amor, enquanto distinto do desejo, oposto ao desejo, subordinação de si a uma realidade superior – esta realidade que, no fundo de mim, é mais eu que eu mesmo –, enquanto ruptura da tensão que enlaça o mesmo ao outro, é, a meu ver, o que poderíamos chamar o dado ontológico essencial; e creio, digamo-lo de passagem, que a ontologia não sairá dos trilhos escolásticos a não ser se tomar plenamente consciência dessa prioridade absoluta (MARCEL, 1991, p. 120).

Marcel adverte que, caso se perca de vista a via fenomenológica aberta pelo amor e fenômenos interpessoais afins, para erigir a consciência de si como fundamento de constituição do sentido; caso os outros sejam tomados, de saída, como objetos de representação, já não seria possível recuperar a sua alteridade por qualquer ulterior via analítica. Nesse sentido, o filósofo questiona se o eu, considerado como consciência de si, não constituiria uma espécie de defecção ontológica ou “subexistência”: “O eu não existe senão enquanto trata a si mesmo como vinculado aos outros, como alguém que está em relação com os outros; portanto, na medida em que reconhece que se subtrai a si mesmo” (MARCEL, 1991, p. 74). Em suma – como citado –, outrem é “mais eu que eu mesmo”.

No horizonte da ontologia da pessoa, o pensamento marceliano aproxima-se da orla de um Outro “inteiramente outro”, cuja suprema transcendência consiste menos em ser Causa (incausada) do mundo, que Presença a Quem confio uma fidelidade incondicional. Com efeito, se só há fidelidade à pessoa, “a fidelidade absoluta implica uma pessoa

absoluta” (MARCEL, 1991, p. 68). Para um pensamento lançado na itinerância da existência, de peito aberto às graves aporias do século XX, Deus já não pode fazer sentido nos marcos de uma ontologia da substância, como Ente supremo, e tanto menos justamente quanto mais “positivo”, “claro”, parecer esse conceito; Deus não é Princípio sobre o qual falo, mas – se lhe resta algum sentido – o Tu a Quem invoco ou adoro:

Deus não pode Se dar a mim senão como presença absoluta na adoração; qualquer ideia que se pode formar d’Ele, não será mais que uma expressão abstrata, uma intelectualização dessa presença, e jamais devo esquecer isto quando intento manipular essas ideias, pois, do contrário, elas acabam por se desnaturalizar entre minhas mãos sacrílegas (MARCEL, 1991, p. 122).

O Deus *post mortem* que lateja na obra de Gabriel Marcel deve parte importante de sua plausibilidade à própria resiliência filosófica, ao deixar-se interpelar pelas clássicas suspeitas (a Nietzsche, Marx ou Freud) dirigidas contra as representações erigidas em Seu nome, tanto mais frágeis quanto mais ostensiva a sua máscara de onipotência. Encontrado em meio ao denso nevoeiro da existência humana, à beira do abismo do *non sens* e da derrelição, mas também ao clarão intermitente de esperança que insiste contra toda esperança, o Deus *absconditus* de Marcel recolhe-se no imo da existência como seu Sentido radical ou, o que dá no mesmo, como a raiz de sentido dos seus mais significativos eventos. É o Mistério recolhido nos mistérios da existência. Medra na paciência e no silêncio⁷². É Luz que acende a aura do humano. E, sobretudo, não impõe sua presença à humanidade, não compete com seus poderes, não a esmaga:

Minha convicção mais íntima e inquebrantável – se é herética, pior para a ortodoxia – é que, apesar do que têm dito tantos autores espirituais e doutores, Deus não quer ser amado por nós *em detrimento* do criado, mas glorificado através do criado e a partir dele. Esta é a razão pela qual tantos livros de devoção me são insuportáveis. Esse Deus que se erige contra o criado, de certo modo ciumento de suas próprias obras, não é, a meus olhos, senão um ídolo. É uma libertação, para mim, haver escrito isto. E declaro até nova ordem que serei insincero cada vez que possa dar a impressão de enunciar uma afirmação contrária ao que acabo de escrever (MARCEL, 1991, p. 95-96).

Tendo em vista os filosofemas de inspiração cristã mais ou menos explícita no pensamento marceliano, houve quem o considerasse sub-teologia disfarçada, crítica que,

⁷² Evocamos Guimarães Rosa, em *Grande sertão: veredas* (1994, p. 17): “Deus é paciência”.

aliás, bem condiz com o velho contexto secularista francês. Convertido ao catolicismo, após longa aproximação, em fins da década de 1920, quando as grandes linhas de sua obra já estavam traçadas, Marcel mostrava-se pouco confortável até com a etiqueta de “cristão”, pois, como dizia, com seu espírito itinerante, “Não se é cristão – se ensaia sê-lo”. Educado em ambiente sem religião, acaba atraído ao mistério da fé por testemunhos persuasivos que o obrigam a reconhecer a “realidade extremamente profunda” (MARCEL, 1998a, p. 77) do cristianismo, assumindo, como filósofo, o dever de compreender o seu sentido. No que se refere à questão da possibilidade de uma filosofia cristã, posiciona-se de modo afirmativo, contrariamente a Bréhier, pois pondera que elementos da experiência cristã podem “nutrir e, sobretudo, enriquecer um pensamento filosófico” (MARCEL, 1998a, p. 81). Busca, entretanto, aceder a uma dimensão filosófica universal aberta a qualquer consciência humana e, por isso, concentra sua reflexão em zonas “peri-cristãs” da existência, configurando-se como um “filósofo do limiar” (MARCEL, 1998a, p. 82) movido antes por preocupação “fraterna” que “apologética” (MARCEL, 1998a, p. 82); transita, assim – não sem algum desconforto –, numa “linha mediana entre crentes e não-crentes” (MARCEL, 1998a, p. 82), de modo a poder endossar os cristãos e falar aos não cristãos. Aos que se escandalizam com o influxo da revelação na filosofia, alegando presumida incompatibilidade de princípio entre ambas, Marcel pondera não haver pensamento racional impermeável à situação existencial de que provém, a exemplo da própria cultura cristã na qual se enraíza a sua filosofia⁷³:

Uma ontologia orientada desse modo se acha aberta na direção de uma revelação, que ela não saberia, de resto, exigir, pressupor, integrar, nem sequer, absolutamente falando, compreender, mas cuja aceitação pode, de certo modo, preparar. É mesmo possível que essa ontologia não possa desenvolver-se *de fato*, senão sobre um terreno previamente preparado pela revelação. Caso se reflita, no entanto, não há nada aí que deva surpreender nem, *a fortiori*, escandalizar; o crescimento de uma metafísica não pode se dar senão no seio de certa situação que a suscita; ora, a existência do dado cristão constitui um fator essencial desta situação que é a nossa. Convém, sem dúvida, renunciar de uma vez por todas à ideia ingenuamente racionalista de um sistema de afirmação válido para o pensamento *em geral*, para a consciência *seja qual for* (MARCEL, 1991, p. 85).

⁷³ Marcel antecipa, aqui, o conceito de “lugar hermenêutico”, posteriormente desenvolvido por G-W Gadamer (1900-2002).

Nessa perspectiva, a dialética de razão e revelação menos tem a ver com imposição autoritária de um corpo de crenças não suscetível de questionamento, do que com a oferta de uma potência de sentido que a razão, no limite de sua lucidez, reconhece não poder dar a si mesma. Aprender com a revelação, porém, não é prerrogativa exclusiva de quem professe uma religião, e sim possibilidade aberta a todos os que se deixam iniciar na linguagem do mistério:

O reconhecimento do mistério ontológico, que percebo como o reduto central da metafísica, não é possível senão por uma irradiação fecundante da revelação, que pode perfeitamente produzir-se no seio de almas estrangeiras a toda e qualquer religião positiva. Uma tal filosofia é levada por movimento irresistível ao encontro de uma luz que ela pressente e da qual suporta, no fundo de si, o estímulo secreto e a cariciosa queimadura (MARCEL, 1998b, p. 244).

Se há, portanto, uma apostasia contra a qual o filósofo Marcel, como legítimo “sentinela dos tempos”⁷⁴, dedica o melhor de sua vigilância crítica, ela pouco tem a ver com rebeldia anticlerical ou com a desconstrução da ideia de Deus por aqueles que, filosoficamente, anunciam a sua “morte”. A apostasia que mais atrai a preocupação de Marcel se refere à instalação do sujeito moderno no lugar de autossuficiência ontológica que não lhe permite enxergar o real senão como objeto de posse, tornando-o indisponível à transcendência do mistério, sem a qual a religião não passaria de mais uma técnica a seu serviço e “Deus”, a projeção de seu ilusório afã de onipotência:

A religião em sua pureza, isto é, na medida em que se distingue da magia e a ela se opõe, é o contrário de uma técnica. Com efeito, ela funda uma ordem em que o sujeito se encontra em presença de algo sobre o qual todo domínio é recusado. Se a palavra “transcendência” tem um sentido, é este: ela designa essa espécie de intervalo universal, intransponível, que se cava entre a alma e o outro, enquanto este se furta a suas capturas. Nada de mais característico que o próprio gesto do crente que junta as mãos e, deste modo, atesta que nada tem a fazer ou a mudar, mas simplesmente que veio se dar. Gesto de dedicação ou de adoração. Este é o sentimento do sagrado – no qual entram, de uma vez, respeito, temor e amor. Note-se bem, não se trata de modo algum, aqui, de um estado passivo: pretendê-lo, seria subentender que toda atividade digna desse nome é uma atividade técnica, que consiste em apreender, modificar, elaborar (MARCEL, 1991, p. 136-137).

⁷⁴ Expressão com a qual Paul Ricœur, em sua entrevista com Marcel, refere-se ao modo como este compreende o papel do filósofo (MARCEL, 1998a, p. 110).

Considerações finais

A reconstituição analítica de alguns dos principais núcleos conceptivos do pensamento de Gabriel Marcel descortina um rico espectro de contrastes que o torna tão esquivo a enquadramentos quanto fecundo de possibilidades. Qualquer que seja a estatura com a qual se queira dimensionar a importância de Marcel para a história do pensamento filosófico contemporâneo, é inegável que se trata de um pensador com especial vocação criadora. Os contrastes e tensões que suportou fizeram dele, em nível filosófico, o anunciador de um novo paradigma antropológico, à luz do qual a moderna afirmação da liberdade do sujeito é chamada a enraizar-se na memória do eterno para daí receber o viço de sentido e a permeabilidade à alteridade, sem os quais perigaria fechar-se em estéril autorreferência. Tal paradigma, nem progressivamente moderno, nem reativamente anti-moderno, aponta para uma via terceira que aqui chamamos de *transmoderna*, caso se entenda por este termo o projeto de reapropriação sapiencial do sujeito que emerge na modernidade.

Embora o pensamento marceliano tenha sido forjado no rigor metódico da especulação filosófica de matriz idealista, o espírito de itinerância o impele a romper a crosta de erudição acadêmica e o isolamento paradigmático do ego cogito para lançar-se à existência – encarnada, no mundo, com os outros – como situação originária. Faz-se, assim, hermenêutica existencial ou metodologia do inverificável, acolhendo o advento dos eventos como doação de sentido irredutível à consciência objetificadora.

O campo da existência abre o existente à amplitude de seu enigma, mas não o leva a decifrar-se, pois a possibilidade do absurdo – isto é, a possibilidade de ganhar-se ou perder-se – o acompanha como uma sombra. A existência é, assim, dramática em si mesma. No contexto do mundo moderno – regido pelo princípio do ter –, que reduz o real a objeto de posse e fraciona o humano em feixe de funções, tal iminência do sem sentido adensa-se em positiva crise de sentido. Do coração errante do sujeito moderno, porém, cujo vazio o espicaça a assenhorear-se com sofreguidão das coisas, emerge um indomável “protesto” vindo de suas “profundezas”, e ele se vê chamado a recolher-se de volta ao recôndito centro no qual lhe seja dado encontrar a plenitude de sentido – ou a consistência de ser – que confira senso de unidade, permanência e “maravilhamento” a sua existência dilacerada.

Tal “exigência ontológica” já assinala, por si, uma secreta participação do existente no ser, aflorando como esperança contra toda esperança, a dispensar razões externas que a justifiquem. Se não imuniza contra a tentação do desespero nem chega a constituir uma “prova” do ser, ao menos a esperança aponta a vigorosa plausibilidade de apostar no ser, tornando patente que o esquecimento deste implica em amputação da própria existência.

Ao retirar o conceito de ser do estado de arqueológica abstração em que se vira confinado na tradição metafísica, Marcel recupera sua inefável concretude, designando-o como mistério: este não é o oculto, mas fenômeno irreduzível à consciência, que comunica um sentido inesgotável cuja compreensão intensifica a decifração do enigma do próprio existente. Embora transcendente à consciência, o ser não se comunica senão a partir dos fenômenos da existência; por isso, cabe à ontologia explicitar seu sentido pela reflexão sobre as experiências que nos abrem à luz dos fenômenos.

Em rigor, segundo Marcel, só nos encontramos em presença do que esteja preservado como mistério. Um objeto não se faz presente – é representado pelo sujeito. Dentre as presenças com as quais nos deparamos, a que concentra a mais densa carga de mistério é a pessoa – ser único, irrepitível, em cuja novidade, por assim dizer, toda a realidade reprincipia. Encontrar a pessoa de outrem é assinalar sua unicidade, chamando-a de “tu”. Situada na juntura entre o si mesmo e a alteridade, a pessoa não está propriamente diante das outras, mas com elas, sendo convocada a perpetuar, na fidelidade, o encontro com a presença de outrem, e, no amor, a subordinar a este a própria liberdade, consumando a subversão da ordem do ter. À luz do mistério da pessoa, Marcel vislumbra o vestígio de uma fidelidade absoluta que se dirige a uma Pessoa absoluta – Outro absolutamente outro, Tu eterno a Quem invoco ou adoro, mas sobre o qual não me é dado falar sem esvaziar seu mistério exponencial.

Aos que acusam, nesses e noutros filosofemas de inspiração cristã, uma indevida deriva para o campo teológico, Marcel argumenta que não há pensamento racional impermeável à própria situação existencial e, no caso dele, é bem plausível que o influxo da revelação cristã tenha jogado papel decisivo na intuição do mistério do ser – o que menos depõe contra a sua filosofia do que revela a fonte de onde essa haure parcela substancial de sua fecundidade, sem desmerecer-se como reflexão filosófica.

Aventura e rigor, existência encarnada e mistério ontológico, experiência e transcendência, drama e esperança, absurdo e fidelidade criadora, si mesmo e alteridade, humano e divino, razão e revelação – eis alguns dos principais contrastes que ajudam a entender a singular contemporaneidade do pensamento de Gabriel Marcel, cujo espírito

itinerante dialoga com as questões deste século com desenvoltura similar à que apresentou em seu próprio tempo.

Referências

AGOSTINHO. *De trinitate*. Turnholti: Brepols, 1968 (Corpus Christianorum; Série Latina, 50).

MARCEL, G. *Être et avoir*. Paris: Editions Universitaires, 1991.

_____. *Entretiens Paul Ricœur – Gabriel Marcel*. Paris: Association Présence de Gabriel Marcel, 1998a.

_____. “Position et approches concrètes du mystère ontologique.” In: *L’homme problématique*. Paris: Association Présence de Gabriel Marcel, 1998b.

_____. “Mon propos fondamental”. In: *Présence et immortalité*. Paris: Association Présence de Gabriel Marcel, 2001.

MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.

PAREYSON, L. *Os problemas de estética*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

ROSA, J. G. *Grande sertão: veredas*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994.

A filosofia em “primeira pessoa” de G. Marcel

Roberto S. Kahlmeyer-Mertens

Introdução

É admitido que fora pela mão do francês René Descartes que a filosofia passou a fazer-se na primeira pessoa do singular, e, se algum dia essa atribuição puder ser contestada, ao menos indiscutível é o fato de que o pensamento em seus contornos mais contemporâneos tem nesse gesto o protótipo para as filosofias da existência e a fenomenologia (HERRMANN, 1987; HENRY, 2009). Em seu turno, entre a crítica fulminante de Kierkegaard⁷⁵ ao idealismo sistemático dos 1800 e o caminho régio aberto pelo método fenomenológico, que progride dos desenvolvimentos incipientes das *Investigações lógicas* (1900) de Edmund Husserl à egologia de sua fenomenologia transcendental, identifica-se o esforço por filosofar contando tão somente com os conteúdos vivenciais de atos de consciência, portanto, sem transigir com o que, externamente, pudesse pretender *droit de cité*⁷⁶.

A radicalidade dessa manobra, mais do que o arrojo de reconduzir o conhecimento humano a um campo de vivências experimentadas autonomamente, reside na preocupação programática de não mais incorrer num trato hipostasiante com os fenômenos. Evita-se, com isso, o comportamento teórico decorrente da absorção na

⁷⁵ Ao qual Gabriel Marcel noticia ter conhecido, por meio da *História da Filosofia* de Harald Höffding, desde a época em que era um escolar (1906-1907); fazendo leituras avulsas do dinamarquês até bem depois da publicação do seu *Journal métaphysique* e sofrendo confessa influência. Ver: Marcel (1970).

⁷⁶ Que, à altura do *Journal métaphysique* (escrito entre 1914-23 e publicado em 1927), não se tem ciência de que o filósofo estivesse inteirado dos saldos das pesquisas de fenomenologia na matriz husserliana (a essa só teria conhecido em 1929, por ocasião das *Conferências de Paris*, dadas por Husserl na Sorbonne), estima-se, assim, que Marcel tenha herdado algo da fenomenologia por intermédio da apropriação que Marcel Proust faz dela nos contextos literários de *A la recherche du temps perdu – Du côté de chez Swann* (1913). Tal hipótese se pretende plausível já que Marcel não apenas conhecia a lavra proustiana quanto a referência nas notas do dia 6 de março de 1919 de seu *Journal*.

consciência natural, que, primeiramente, retém a aparência do fenômeno presumindo sua presença como constante, hipostasiando-a em objetualidade e, depois, requisitando um eu empírico como correlato imediato desse pretense objeto. Dito isso, enfatizamos que o que se pretende com uma filosofia em primeira pessoa é – partindo do conjunto consistente dos componentes reais de um “eu”, enquanto tessitura de vivências em fluxo, – (HUSSERL, 1993) não reeditar o modelo dicotômico de sujeito-objeto típico da filosofia moderna e não contrair, com este, os impasses e as crises que essa instituição metafísica carrega (PATOCKA, 2002).

Esse propósito, próprio ao projeto da fenomenologia, possui traços com aquilo que chamamos de “filosofia concreta” na obra do pensador francês Gabriel Marcel (1889-1973). Considerando isso, declaramos que o presente capítulo, ao tomar como tema a “filosofia em primeira pessoa de Marcel”, pretende indicar o quanto o filósofo francês, em seu *Journal métaphysique (Diário metafísico)*, faz o exercício de filosofar concretamente com intuito de evitar um pensamento que (ainda arrolando uma posição corolariamente neokantiana e uma filosofia orientada pelo preceito sutil de que filosofar é ocupar-se, teoricamente, com problemas) entende que problema seria o momento essencial do pensar filosófico sem o qual tampouco haveria filosofia. Dito isso, justificamos nossa opção de nos determos no estado da arte em que se encontra o *Journal* por pretendermos evidenciar que, já nesta obra de juventude, Marcel lança as bases para o que será mais tarde explorado na ideia de “encarnação”, nas distinções entre “ter e ser”, “pensamento pensado e pensamento pensante”, “filosofia oficial e filosofia concreta”, bem como no estabelecimento da díade “problema e mistério”⁷⁷.

Ao apresentar seu *Journal métaphysique*, em uma introdução escrita por ocasião de seu aparecimento, o filósofo francês confessa não ter planejado tornar públicas essas páginas íntimas e que, portanto, teriam as mesmas sido redigidas com total despreensão. Tendo vindo a lume em estado de torso, a obra esboça uma dogmática cujo projeto acabou sendo abortado (muito por causa do rumo inesperado que esses escritos tomaram), o *Journal* se corporifica em duas partes. Enquanto “a primeira”, especialmente crítica, constitui uma contestação à dialética (tratando tal procedimento como ferramenta de “doutrinas epistêmicas”), além de uma tentativa de aprofundamento de reflexões que

⁷⁷ Conceitos e temas que apenas receberão expressão e desdobramentos em obras posteriores de Marcel, é o caso de: *Être et avoir* (1935), *Le mystère de l'être* (1951) e *Essai de philosophie concrète* (1967). Embora nosso capítulo esteja delimitado no âmbito temático do *Journal métaphysique* (1927), não deixamos de ter em vista os contextos desses trabalhos tardios.

pretendem um pensamento universal, *a outra*, deslinda-se na forma de denúncia às “anomalias” que o racionalismo (e sua contraparte, o empirismo) não apenas engendraria quanto reputaria naturais. De acordo com Wahl (1932), a metafísica desta parte (na qual uma “teoria do corpo” nos levará a uma concepção positiva do ser) é o que dará novos rumos à obra. Considerando tal programa, declaramos que o argumento que pretendemos desenvolver no presente capítulo se ocupará de momentos das duas mencionadas partes, incluindo aí o apêndice intitulado *Existência e objetividade*⁷⁸.

A filosofia a partir da “coisa” mesma

Se, no passado, o lugar paradigmático do *Journal métaphysique* era motivo de divergência entre os especialistas, parece hoje haver consenso quanto à importância de tal título no conjunto da obra marceliana e, se veraz que a conceptualidade do pensamento de Marcel se desenvolvesse nos anos posteriores, não seria menos verdadeiro que muitas de suas posições já se encontrem em gestação nessa obra editada em 1927.

Sobre o autor do *Journal* ainda cabe acrescentar que aquilo que Karl Jaspers disse sobre Santo Agostinho também vale para Marcel. O que nos disse Jaspers? (1989, p. 180): “Agostinho pensa questionando”. No entanto, para nós aqui, tal afirmativa, no tocante ao filósofo francês, tem um alcance maior do que essa fala do alemão. Afinal, dizer que também Marcel pensa questionando não significa apenas salientar a forma argumentativa de sua prosa filosófica, antes tenciona ressaltar que o filósofo se ocupa menos de problemas do que de questões. Tal assertiva possui duas implicações imediatas: primeiramente, o filósofo toma o que é digno de ser pensado não apenas como ocorrências, tampouco como “problemas” que impessoalmente tomamos das bibliografias, portanto já siderados pela autoridade de escolas que exigiriam de nós conhecimento sobre opiniões de doutrinadores, ocupação incondicional com seus repertórios temáticos e intimidade com seus circuitos eruditos. Assim, adiantamos que, ao pensar questões em vez de problemas, nosso filósofo defronta-se com o fenômeno mesmo, com o “mistério”, que testemunha mais propriamente a experiência humana e seu mundo. Depois, fica patente que Marcel, ao interpelar discursivamente o ente, não o faz de modo a convertê-lo em objetividade empiricamente verificável. Para ele, fica evidente que todo conhecer, mais do que obter algo da condição empírica (= ôntica) de dados

⁷⁸ *Existence et objectivité* é um artigo de Marcel originalmente estampado em 1925, na *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 32 (2):175-195, e anexado ao *Journal*, com licença dos editores.

verificáveis, dá-se diante da constituição de *ser* (= ontológica) do fenômeno. Desdobramentos desses dois pontos serão dados nos dois tópicos que, respectivamente, se seguem.

Crítica ao conhecimento enquanto “atitude de discriminação atenta”

A filosofia feita na orla do século XX foi indelevelmente marcada pelo cientificismo positivista; nessa época de transição, especialmente em França, isso ocorria nem tanto mais com Auguste Comte ou com Hippolyte Taine, mas incorporado na emblemática escola do “neokantismo francês”, ilustremente representada por Octave Hamelin, Charles B. Renouvier, Pierre Lachièze-Rey entre os quais se computa também Léon Brunschvicg. Objeções enérgicas ao dogmatismo cientificista e também ao intelectualismo divisado na referida escola já haviam sido dirigidas com autoridade por Henri Bergson, a quem Marcel, ainda como filósofo incipiente, não apenas conheceu quanto desfrutou da simpatia e do apoio⁷⁹. Por mais, contudo, que as investigações desse *maître à penser* tenham levado essas discussões a resultados admiráveis, ainda seria possível identificar residualmente na filosofia bergsoniana o gesto metodologista, o que, ao fim e ao cabo, ainda indiciaria a fé no paradigma da ciência.

Ao conhecermos algo dessa cena, logo compreendemos que Marcel não fora um diletante pensando a filosofia de modo desavisado do que acontecia em seu momento histórico. Bem como Bergson, ele está em franco diálogo com a tradição, entretanto, ao ensejar tal debate crítico, nosso filósofo evita incorrer nas posições tradicionais daquilo que ele mesmo chamava de “filosofia oficial”, justamente por compreender que essa ainda conjugaria postulados estabelecidos sem o acuro capaz de preveni-la de dificuldades insuperáveis. A saber: problemas de fundamentação, contradições e aporias.

Dessa maneira de visar, poderíamos afirmar que a escritura algo flutuante do *Journal métaphysique* e o estilo ensaístico de outras obras seriam de caso pensado, justamente por confrontar a lógica sistemática e o formalismo acadêmico que davam o tom dos austeros tratados neokantianos. Essa nossa intuição, é corroborada, primeiramente por Jean Wahl (1932, p. 223), que nos diz que na obra de Marcel: “[...] a renúncia à exposição sistemática não é apenas temporária. E não há nada, com efeito, que

⁷⁹ Sabe-se que Bergson sempre apoiou nosso jovem filósofo, sendo, inclusive, por sua influência que o outro publicou seu primeiro artigo científico na *Revue de Métaphysique et de Morale*, do ano de 1912, portanto, quando tinha apenas 22 anos de idade. Ver, ainda, (MARCEL, 1912) e (SILVA, 2015b).

o faça dar a seu pensamento a forma de sistema”; e reforçada por Paul Ricœur (1947, p. 49), quando este assevera: “A repulsa pelo sistema é um elemento orgânico de seu modo de pensar e escrever”.

Do mesmo modo, há que se apreciar com reservas a afirmativa de que a filosofia marceliana é debitária de um método. É verdade, fala-se de Marcel como um adepto do método e, para desagrar isso, costuma-se dizer que ele criara seu próprio método com o fim de chegar ao núcleo da existência e ao ser dos fenômenos. Atribui-se ao filósofo, assim, uma metodologia, a proclamada: “metodologia do inverificável” (*methodologie de l’inverifiable*) (PRINI, 1953). Ora, se abirmos o *Journal* e aticarmos o olhar será certo identificarmos o esforço continuado do autor em evidenciar o modo de ser mais próprio dos entes; evidente também ficará que tal esforço parte da consideração do ente e do quanto este se embota por uma maneira de refletir que perde de vista seu caráter fenomenal, passando, assim, a orientar-se justamente pelo embotamento, chamando-o então de “coisa” ou de “objeto”⁸⁰. No entanto, nessa tarefa de “[...] restabelecer em sua continuidade o tecido vivo que uma análise imprudente havia esgarçado” (MARCEL, 1946, p. 324) nada há de metódico (se compreendermos por método a obediência estrita a passos ordenados com vista a uma meta presuntiva).

Tal como descrita, a conduta das ciências positivas – à qual o procedimento metódico está intimamente ligado – abstrai o ente de seus contextos de significação do mundo ao qual ele pertence. Em seguida, o ente pode ser apropriado na chave da objetualidade operando segundo uma lógica dedutiva e causalista. Após isso, viabiliza-se fazer do ente um objeto subsumível à verificação, extraindo dele respostas efetivas a problemas que versam sobre seus supostos atributos substanciais. E não apenas isso, estimando que essas propriedades testemunhariam o ente em sua objetualidade, substancialidade e realidade⁸¹, torna-se igualmente possível arranjar esses conhecimentos, obtidos a partir dali, de modo a se poder urdir um largo sistema dedutivo diante do qual as ciências autônomas se comprazem em dar alento a seu anseio de possuir uma imagem genuína da totalidade do real. Não deixa de ser também assim que a filosofia feita à luz do gesto metódico passa a proceder com a noção de problema e, posteriormente, a assumir o sistema como ordem adequada às ideias filosóficas, na medida em que também essa

⁸⁰ Nesse contexto específico, os dois termos se equivalem para o autor, conforme se pode conferir no apêndice do *Journal* (Marcel, 1946, p. 322).

⁸¹ Quanto a isso, veja as anotações do dia 15 de outubro de 1919, no *Journal* (MARCEL, 1946, p. 200).

filosofia interpreta o que lhe é digno de questão como um “objeto” num sistema teórico ou de matéria “científica” estabelecida e anotada num repertório de escola.

A palavra “repertório”, usada e repetida por nós aqui, não é um vocábulo aplicado por Marcel de maneira fortuita. Para o filósofo, o termo é o que melhor caracteriza o que o fenômeno “não” é, isso por que:

Dizer que a ideia como tal não tem proveniência é dizer que não seria tratada como um ato, como figurando primitivamente em um repertório preexistente. Por outro lado, toda ideia [...] aparece como que introduzida no repertório que lhe corresponde e tende, por isso mesmo, a imitar-se, a reproduzir-se. O repertório é o *ele* (MARCEL, 1946, p. 175).

Podemos derivar dessa passagem que lidar com um repertório de ideias é ver-se atado a um conjunto temático e a uma conceptualidade pré-dados junto a qual movemos já sempre referenciados a eles, condicionados por eles, segundo os juízos que acerca dele se emite. Isso porque, um repertório só comporta ideias formuladas diante daqueles que compartilham do mesmo. Dessa sorte, qualquer discurso possível a partir de um repertório singular implicaria, uma vez mais, a expressão de sua significância, a reprodução do estabelecido num sistema de ideias justificado teoricamente e referendado por todos aqueles que consensualmente se servem dele. E que pensamento se originaria daí? A resposta deve indicar que este é um pensar que apenas problematiza o repertório que já “tem” (ainda que, engenhosamente, o incremente e o refine). Nesses termos, pensar problemas é ficar a um passo do ente, é não confrontar o seu fenômeno, em suma, é permanecer na periferia do “ser”.

Dito isso, não pode faltar um acréscimo às objeções já feitas sobre um método na filosofia de Marcel (ainda que este seja um que não se enquadre na assim chamada “ordem do sistema”): o procedimento metódico traz, também, algo como um determinismo. Segundo este, ao lidarmos com um empreendimento de ciência, bastaria aplicar o método, obedecendo rigorosamente a seus regramentos estáticos, para que seu operador seja automaticamente conduzido a um resultado efetivo (no presente caso, a obtenção de um saber objetal). Ora, Marcel não apenas não subscreveria o determinismo causalista dessa operação, quanto sabia não ser capaz de se obter, efetivamente, o *ser* do ente. Para o autor, o ser do fenômeno é “inverificável” e isso é suficiente para depreendermos que o que se nomeia na filosofia marceliana por metodologia do inverificável “é menos um método do

que” um “ato de discriminação atenta” (*acte de discrimination attentive*)⁸² (MARCEL, 1946, p. 326) que permite um trabalho concreto com a coisa mesma. Portanto, a designação de “método”, na filosofia de Marcel, não pode pretender legitimidade outra além daquela que seu sentido lato suscita.

O “inverificável” e a oposição às “doutrinas epistêmicas”

No momento, é o termo “inverificável” (*invérifiable*), expresso acima (mas já implícito em contextos mais anteriores), que deve estar em nossa tela. Afinal, é ele que nosso filósofo usa para referir-se ao ser do fenômeno ao qual a “doutrina epistêmica” e as ciências autônomas não têm olhos de ver (e questionar), nem tampouco podem ter. Em face do inverificável são cunhadas algumas das distinções fundamentais do pensamento de Marcel: “problema” e “questão”; “ter” e “ser”. Nos apontamentos do dia 28 de janeiro de 1914 do *Journal métaphysique*, o filósofo deixa sua impressão sobre o conceito de inverificável. Para ele:

O inverificável é [...] expressão inteiramente negativa do fato de que o ato livre passa a ser, por si mesmo, um mistério imediatamente transformado em pensamento objetivo (o pensamento objetivo, por característica, é o negar-se em proveito de seu objeto). Não creio que se possa ir mais longe na determinação da ideia de inverificável (MARCEL, 1946, p. 37).

Ainda que não se possa ir mais além na determinação positiva do inverificável, ela conta com “tintas” suficientes para insinuar a impossibilidade de termos o ser do fenômeno; é ele também que nos faz ver que, ao convertermos o fenômeno em objetualidade, seu ser se recolhe ao mistério, negando-se a entregar-se à problematização que já sempre é derivada. A esse respeito, corrobora Ricœur (1947, p. 56): “[...] a objetividade aparece como o reino do *problemático* que serve de antítese ao *mistério*”. Dessa sorte, o ser do ente, em sua negatividade originária, é tão “metaproblemático” quanto “impossível”.

O inverificável está no cerne da distinção entre mistério e problema. Para Marcel, problema é algo que se coloca diante de nosso caminho, trata-se de um óbice; mistério é

⁸² Ao referir-se à existência encarnada (que ainda apresentaremos no presente capítulo), Jean Wahl (1932, p. 238) fala do corpo como “condição de exercício de atenção” (*condition de l'exercice de l'attention*). A isso, interpretamos como um indício de que a atenção continuada para com a participação ontológico-existencial que temos com o fenômeno diz mais do modo de investigação de Marcel do que a sua suposta adesão ao gesto metódico.

algo com o qual me vejo comprometido, como se o que sou pertencesse a ele, assim, o mistério está para mim, ainda que não inteiramente presente. Problemas, por sua vez, contam com uma estrutura epistêmica a partir da qual podemos entendê-lo, verificá-lo e explicá-lo, contrariamente ao mistério cuja apreensão nem é possível cognitivamente, nem sujeito ao detalhamento (MARCEL, 1946).

Deve-se, assim, descartar completamente e desde o início a ideia de que o mistério seria algo secreto e que ainda não teria sido desvendado, mas que um dia o seria. O mistério é o próprio modo da constituição humana (MARCEL, 1951). Trata-se de um modo de ser que compartilho em meu existir mesmo, não parcialmente por algum aspecto particular e especial, mas enquanto uma unidade vivencial que jamais pode ser apreendida em si, apenas se dando enquanto o que engendra minha “existência” e que nos coloca diante da experiência da “fé”⁸³. Assim, o mistério suprime qualquer distância entre o que sou e o que está para mim, o que faz com que o mistério ponha em xeque o paradigma do comportamento teórico, bem como qualquer reflexão pragmática que julga poder dar conta da realidade efetiva de modo objetual. (RICŒUR, 1984).

Se, com o movimento até aqui, apresentamos alguns dos principais termos da crítica de Marcel ao conhecimento, para prosseguirmos em nosso caminho expositivo, há que se ouvir nova orientação de Paul Ricœur:

[...] a crítica ao conhecimento é animada por uma segunda intenção: a denúncia de que o desenraizamento da existência resulta da perda de uma *participação primordial no mundo*, e de que o conhecimento tem um caráter profano que resulta numa outra perda, uma perda de participação: o conhecimento é a eliminação do mistério (RICŒUR, 1947, p. 55).

A clareza meridiana dessa apreciação nos oferece o ensejo para, sem mais, transitarmos ao nosso próximo tópico de desenvolvimento.

“Espiritualização” como a segunda intenção da crítica ao conhecimento

Do que vimos anteriormente resulta que toda empresa epistemológica atua no campo da positividade ingênua do “ter”, e isso significa dizer que se trata de uma lida objetual limitada às condições empíricas da coisa, estas obtidas pela via da verificação (= ôntica). Dessa sorte, diante dos seus dados empiricamente verificáveis, as únicas

⁸³ Esta última não está em questão aqui; veja-se, a esse respeito, Grassi (2013).

perguntas lícitas vêm na forma de problemas, o que leva o filósofo a afirmar que o “ter” remonta ao âmbito do problemático. (MARCEL, 1935). Assim, ao permanecermos no “ter” e ao tomarmos o fenômeno como objetualidade, vemo-nos implicados ao comportamento teórico permanecendo, portanto, alheios à constituição fenomenal de todo ente (= ontológica). Aqui se caracteriza a preocupação fenomenológica de nosso filósofo, esta que, ao colocar-se no plano do mistério do ser, pretende ir mais além do interesse epistêmico que, por sua vez, estaria longe de satisfazer as questões atinentes ao modo de ser do ente.

Compreendido isso, destacamos que as doutrinas epistêmicas possuem um trato “profanador” com o ente,⁸⁴ restringindo, desse modo, o saber do ente ao conhecimento da objetualidade e buscando extirpar desse qualquer traço que insinue seu caráter “misterioso”. Isso deixa claro o absurdo da pretensão daquelas doutrinas ao pretender implantar o reino do problemático obstruindo o questionamento do fenômeno para o qual, afinal, o objeto é apenas representação. Por isso mesmo, Ricœur, parafraseando Marcel, dirá que: “[...] o problemático é a degradação das experiências mais preciosas, sua redução a fatos rudimentares – elementos, fatores, componentes, infraestruturas etc.” (MARCEL apud RICŒUR, 1947, p. 57).

Se isso afigura um quadro crítico, esse ainda não nos coloca perante o que ainda é mais crucial na crítica de Marcel ao conhecimento. Afinal, em todo *ter* da objetualidade (quer dizer, no tê-lo conhecido, no *ter* certeza de suas propriedades, no tê-lo na pauta de um discurso que o problematiza teoricamente) requer-se uma figura para a qual tal objeto se contrapõe (lembramos que, em sua etimologia latina, *objectum* significa um “jogado diante”, um “contraposto”), e isso significa que se espera ter aquele para o qual o objeto é posto, interrogado sobre suas propriedades substanciais e discursado teoricamente. Dito com mais precisão: ao *termos* o ente como objeto, acabamos por *ter* também uma relação

⁸⁴ Isso vale dizer tanto para o conhecimento quanto para a experiência da fé, que não deixa de desempenhar sua importância na primeira parte do *Journal*. Na impossibilidade de acompanharmos mais de perto os desdobramentos dessa temática no tocante à fé e à graça. Ver: Gilson (1947); Zilles (1969).

de “posse” conosco mesmo⁸⁵, e isso só se faz possível ao convertermos esta experiência em algo ôntico, a saber: num *eu* empírico ou, por assim dizer, num sujeito⁸⁶.

Dissemos, anteriormente, que Marcel pensa questionando; agora acrescentamos que uma das questões mais incisivas do filósofo é aquela que ele entabula diante do ser que somos, mas em uma situação secundária. E qual seria a situação secundária na qual nos encontramos? Aquela que possui uma autointerpretação de que temos propriedades, de que temos um caráter objetual e que podemos ter conhecimento do que nos cerca. Tal apreensão apenas acontece uma vez turvada *por impessoalidade, objetividade e sistematicidade*; nesse trato problemático com o ente, não apenas o fenômeno fica obscurecido, quanto nós mesmos alienados de nossa situação no mundo (MARCEL, 1946). Nessa perspectiva, a filosofia de Marcel perfaz-se como uma “heurística da existência”, pois apenas assim se poderia **reenraizar** a existência desse ser em situação no terreno mais primordial que é o mundo⁸⁷.

É precisamente nesse sentido que a crítica ao conhecimento deflagrada por Marcel possui uma contribuição espiritual. Ela não apenas desobstrui o caminho ao conhecimento do ser do ente, quanto contribui decisivamente para que o espírito se **desaliene** de sua situação. Tal heurística tem por tarefa redescobrir e evidenciar a situação a partir da qual existimos, nossa existência e o modo com que participamos de seu ser. Trata-se de um

⁸⁵ A temática da díade “ter e ser”, em geral exaustivamente explorada nos textos que abordam o tema em Marcel, receberá aqui abordagem apenas suficiente. Isso se deve a esse tema possuir caráter subsidiário tanto em nosso trabalho quanto no *Journal*.

⁸⁶ Em *Existence et objectivité*, Marcel apresenta uma teoria da objetividade. Nessa, o autor, servindo-se da metafísica de Josiah Royce, indica o quanto o objeto testemunha suas qualidades e como esse comportamento teórico com o objeto remonta à relação entre sujeito e objeto. Ver: Marcel (1935).

⁸⁷ Será possível entrever, nesse ponto, vestígios vinculadores da filosofia de Marcel à fenomenologia estabelecida entre Husserl e Heidegger. O leitor mesmo minimamente versado nessa matéria não teria dificuldade em identificar aqui algo refratário à “redução fenomenológica” husserliana, que, suspendendo os efeitos obsedantes do que se adere ao ato de consciência, reconduz a mesma ao terreno fenomenal entretecido por vivências em fluxo intencional. Por outro lado, o projeto de uma heurística da existência parece, sob certos aspectos, aproximar-se da tarefa da hermenêutica da facticidade heideggeriana, por meio da qual o filósofo alemão procura “[...] tornar acessível o ser-aí próprio em cada ocasião e seu caráter ontológico do ser-aí mesmo e, de comunicá-lo, com a tarefa de aclarar a alienação de si mesmo de que o ser-aí é atingido.” (HEIDEGGER, 2012, p. 21). Que se pese, no entanto, a nota anterior na qual indicamos que Gabriel Marcel, durante a redação do seu *Journal métaphysique*, não tinha leituras dos trabalhos de Husserl, e que se acrescenta que tampouco conhecia a preleção *Ontologie: hermeneutik der faktizität*. (*Ontologia: Hermenêutica da facticidade*) (1923), que permaneceu inédita até 1987, quando foi publicada no v. 61 das *Gesamtausgabe*.

saber que não pretende mais o âmbito do *ter*, próprio ao conhecimento científico e à problematização epistemológica (e que não mais arrola a dicotomia sujeito-objeto); estaríamos diante de um modo de investigar que me esclarece quanto ao “como” meu *ser* participa dos fenômenos, evidenciando e comunicando que eu não *tenho* conhecimentos, mas, de algum modo, *sou* conhecimento⁸⁸. Com isso, não voltamos “[...] a introduzir uma dualidade, uma distinção entre sujeito e objeto, nessa que deve, a princípio, não comportar nenhuma” (MARCEL, 1946, p. 321). Um saber como o indicado aqui teria certamente dimensões mais largas ao dirigir-se à existência focalizando que ela *é* o mais necessário, irreduzível, indubitável e “concreto”.

Tais afirmações, ainda, se situam num plano de ambiguidade que dependeriam de elucidação, daí, surgem as seguintes interpelações: que modo de conhecer seria esse que, recusando um trato objetual com a coisa, se torna ele mesmo o saber do fenômeno? Qual seria o modo de ser “mais concreto” da existência acima aludida? Com que evidência tais proposições – possíveis a partir das posições do *Journal métaphysique* – podem pretender-se verdadeiras? E, ao fim, não teriam sido suficientes as opções oferecidas pela filosofia oficial (por exemplo, o *cogito* cartesiano) para fundar um saber como estaria propugnando Marcel? No tópico que se segue, a tarefa exige que mantenhamos estas questões diante dos olhos.

O ego cartesiano e o ego fenomenológico puro, duas figuras do *cogito*

Nosso esforço, doravante, será o de mostrar como o argumento ontológico de Marcel (estabelecido em sua filosofia do mistério do ser) caracteriza um modo válido de saber do fenômeno que não passa pela ordem do objetual e do problemático. Para tanto, precisaremos partir da caracterização da ideia de “concretude”, tal como estabelecida no *Journal* de 1927. Esse exercício requisita de nós a indicação de que, para o filósofo, há um âmbito no qual a experiência constitui dado irreduzível e indubitável.

Segundo Marcel (1946), a filosofia oficial (= tradição filosófica) sempre apostou num terreno substancial que garantisse suas pretensões de conhecer o que quer que seja de modo certo. Para nosso filósofo, no entanto, a conduta que assumimos em face do

⁸⁸ É no mínimo curiosa, aqui, a coincidência entre as posições de Marcel (no *Journal*) e de Heidegger, em sua preleção *Ontologie: hermeneutik der faktizität*. (mencionada em nota imediatamente anterior), Heidegger diz acerca desse projeto filosófico: “A hermenêutica não tem por objetivo a posse de conhecimentos, mas um conhecer existencial, isto é, um *ser*” (HEIDEGGER, 1988, p. 18). Ora, basta substituir a palavra “hermenêutica” por “heurística” para que tenhamos uma sentença perfeitamente atribuível a Marcel.

conhecimento não se dá tal como pensava Kant: posicionamento da objetualidade e ajuizamento pretensamente válido a seu respeito. Isso porque, conhecer o fenômeno não consiste apenas na descoberta de seus atributos e no enunciado de suas características. Fazer isso seria insistir no trato obstrutivo do acesso do que se mostra além de desconsiderar a via da experiência existencial, a “vivência” (*Erlebnis*).

Tal como as ciências problematizam o conhecimento, o que se tem é uma reflexão inteiramente exterior que se limita a aproximar os termos sobre os quais versa. Apesar dessa crítica, nosso filósofo não deixa de reconhecer os esforços metafísicos do pensamento moderno, especialmente o cartesiano, para o qual o *cogito* – enquanto “primeira certeza” – é base. É o que se vê nesse trecho do dia 28 de janeiro de 1914, no *Journal*:

[...] o *cogito*, sendo o ato mesmo da descoberta (e não um objeto suscetível de ser descoberto), se identifica com a reflexão sobre o *cogito*; ele só é apenas por essa reflexão, ele não é senão esta reflexão mesma (enquanto ato) [...]. Creio que, neste ponto, Descartes foi mais longe do que Kant (MARCEL, 1946, p. 37).

Essas avaliações de Marcel – sobretudo a da última sentença – seriam subscritas sem dificuldades pelos adeptos da fenomenologia. Isso, em parte, se deve ao fato de ter sido Descartes quem, com a ideia de *cogito* (na verdade, com tríptico conceitual *ego-cogito-cogitatum*), primeiro forneceu à fenomenologia de Husserl o impulso necessário a formulação do *ego* transcendental como princípio inato à base do saber apodítico que a filosofia fenomenológico-transcendental pretende (HUSSERL, 1956; HERRMANN, 1987).

Assim, quando a fenomenologia, ao fim do processo da redução eidética, reconduz o fenômeno à estrutura fenomenológica de base que é o *ego* transcendental puro, este acaba sendo mais uma apropriação husserliana de Descartes do que propriamente o axioma metafísico que traduz o começo inteiramente novo que a filosofia de Descartes inaugura com as *Meditationes de prima philosophia* (obra cuja contribuição sem paralelo exerceu decisiva influência sobre a filosofia fenomenológico-transcendental de Husserl). (HERRMANN, 1987; HENRY, 2009).

Para Marcel, no entanto, o pensamento, na maioria das vezes, não se acha nivelado ao *cogito*; inclusive este metafísico, tal como nos foi dado por Descartes, não deixa ver, como melhor faria a fenomenologia, a situação própria ao nosso espírito. Isso porque o *cogito* cartesiano, mesmo constituindo, para Descartes, a primeira verdade na qual se

apoia a certeza do conhecimento das coisas, ainda se referiria a um eu empírico. Essa interpretação permite uma mais clara acomodação aos contextos que desejamos caracterizar aqui:

A realidade que o *cogito* revela [...] é de uma ordem totalmente diferente da existência que intentamos aqui, no intuito de *estabelecer* quanto *reconhecer*, constatar metafisicamente a prioridade absoluta. O *cogito* nos introduz em um sistema de afirmações cuja validade é garantida; *guarda os limiares do validável*, e é somente a condição de identificar o válido e o real que pode falar-se, amiúde, como se faz sem prudência, de uma imanência do real no ato de pensar (MARCEL, 1946, p. 315).

Claro está que nosso filósofo reconhece o caráter fundamental que o *cogito* desempenha no âmbito epistemológico, será sobre ele, afinal, que se consubstanciará o projeto moderno de obtenção de certeza e de validade para o conhecimento. Esse fato, contudo, não livra o *cogito* e as *cogitationes* que dele partem do agulhão da crítica. Isso porque, no *cogito* (ao introduzir-se como um princípio axiomático que avaliza a certeza absoluta de si mesmo e do conhecimento que possibilita) identifica-se igualmente um racionalismo. Marcel parece já esbarrar em obstáculos premissas como essa desde a primeira parte do *Journal métaphysique*, quando ainda se ocupa em pensar como o *cogito* seria capaz de embasar o pensamento⁸⁹. E não apenas isso, ao questionar o que indica como a “universalidade inteiramente abstrata do *eu penso*” e sobre um “princípio de necessidade interna em virtude da qual o *cogito* se embasaria”, nosso pensador parece minar a pretensão da realidade efetiva dos fenômenos e, nesse caso, até mesmo a de um *eu* hipostasiado no registro do psicologismo clássico. Destarte, para Marcel (1946, p. 42):

[...] mesmo o *cogito* não escapa a essa contingência. A reflexão do pensamento sobre si bem pode aparecer a ele mesmo como necessária, mas não é menos certo de que é impossível descobrir uma ligação interna que permitirá dar conta da passagem do puro devir psíquico ao ato por meio do qual o pensamento se cria ao se pensar a si mesmo.

Ao recorrermos à terminologia marceliana, pretendemos ressaltar que, para o filósofo, tais concepções de objeto e de sujeito ainda operam na chave do “ter”, o que

⁸⁹ É verdade que na mencionada parte da obra, a ideia de *cogito* aparece relacionada às ideias de *fé* e de *Deus*, no entanto, ainda que implicitamente, já se questiona o estatuto do *cogito* e como “[...] o espírito pode passar do *cogito* à *fé*, do *eu penso* ao *eu creio*, quer dizer, como um ato livre pode depender de outro ato livre” (MARCEL, 1946, p. 47).

seria inaceitável precisamente por substituir o “eu penso” pela atividade de um psiquismo complexo (este capaz de promover o conhecimento enquanto síntese empírica) e por exigir um polo empírico que acaba ligando o espírito às cadeias de uma dualidade inexorável. Assim, desatento para nossa experiência de *ser* em situação, o comportamento teórico escamoteia o “inverificável” em jogo em nossa existência (LETONA, 1959).

É preciso, entretanto, notar, conforme Marcel (1946), que estar no inverificável não significa permanecer no arbitrário; do mesmo modo que objetar contra a existência de um eu empírico, e de sua relação com uma realidade efetiva ainda não é superar a dicotomia postulada por esse modelo e suas conseqüentes aporias. Um modo, de quem sabe, confrontar algo assim seria retornar para aquém da lógica do “ter”, compreendendo esse *cogito* de modo diverso do que aquele que se arvoraria por descobrir nele uma necessidade fundamental ou que ambicionava contar com suas supostas propriedades essenciais. Com vistas a essa tarefa, nosso filósofo parece ir além de Descartes, ao interpretar que: “[...] o *cogito* mesmo sequer é uma essência” (MARCEL, 1946, p. 37).

Ora, como o *cogito* não seria essencial se ele é, em tese, o que alicerça o conhecimento no projeto cartesiano? Como pensar essa ideia monolítica, na gênese do sujeito moderno, sem a substancialidade (= essencialidade) própria a este *subjectum*? Como, enfim, interpretar tal afirmativa? Compreendemos que Marcel reserva ao *cogito* uma distinção superior àquela que as interpretações lhe deram ao associá-lo a uma “ordem metafísica” (nesse caso, de um psicologismo), dizendo ainda preliminarmente, o *cogito*, à semelhança de Husserl, se insinua como algo da ordem originariamente vivida (a que Marcel associaria a uma “ordem da liberdade”)⁹⁰. Desse modo, ao contrário das leituras coladas na filosofia oficial: “O ‘eu penso’ não é um dado, não é uma forma, ele é um ato” (MARCEL, 1946, p. 37). Acerca de sua compreensão de *cogito* e do quanto este não seria um dado substancial, ainda nos acrescenta Marcel, retomando Descartes:

O *cogito*: é necessário compreender que nada é menos instrutivo que o “eu sou” cartesiano; não pode significar “eu sou uma substância”. Tudo o que mostra Descartes é que a questão da existência, e até se diria que da correspondência objetiva, não seria a mesma a se por [...] quando se trata do eu enquanto pensante (MARCEL, 1946, p. 180).

⁹⁰ A exposição do conceito de liberdade e seus múltiplos desdobramentos não cabem aqui.

Como se pode depreender daqui a experiência de meu ser em situação, ainda que provisoriamente apresentada com a roupagem de um *cogito*, não remontaria a uma substância. (WAHL, 1932). Como se lê acima, o *cogito* pouco diz de si (por isso, o “eu penso” ser tão pouco “instrutivo”), de sorte que tomar o ser que se dá no *eu penso* como substantivo seria presumir uma espécie de núcleo subsistente que pretende durar mais do que o próprio fenômeno, seria contar com uma hipóstase. Certo da artificialidade desse quadro, Marcel tem clareza quanto ao fato de as vivências experimentadas desde o *cogito* não precisarem transigir com uma substancialidade metafísica, subjetiva. Isso certamente não impediria que se continuasse a falar dessa situação a partir de juízos e de predicções sobre uma condição substancial presuntiva do que *eu sou*, poder-se-ia mesmo continuar a construir abrangentes sistemas de categorias. Todavia, esse saber, mesmo encastelado em doutrinas substancialistas, não seria capaz de dar testemunho da situação espiritual dessa existência que sou, tanto menos caracterizá-la. Para o autor, nesse caso, a investigação mais urgente de se fazer é a que questiona o modo com que a existência se põe para si mesma, de como ao conhecer sua situação existencial em mundo vivido pode o fenômeno mostrar-se sem interferências hipostasiantes do realismo, do psicologismo, do racionalismo, do empirismo etc. Desta feita, atesta de maneira vigorosa, Marcel (1946, p. 313):

Dizer *eu existo* só será legítimo com a condição que se seja reconhecido previamente, que o *eu* não signifique aqui o eu tal como se entende habitualmente; que não é um conteúdo num sistema psicológico, mesmo reduzido a um tipo de *minimum*; e tampouco seria questão não mais opor esse *eu* existente a qualquer outra coisa que não existiria.

Pensar o *cogito* como a experiência egológica que, desde seus atos de consciência, permite uma apreensão imediata de seu próprio modo de ser e do fenômeno que a ele se apresenta é algo que a posição da fenomenologia já facultava. As implicações disso e a introdução da experiência de encarnação como um contraponto ao ego é o que veremos logo adiante.

“Encarnação” como experiência não-egológica

De seu ângulo do problema, Marcel tem que o gesto fenomenológico que, ao fim, provém de uma consciência depurada pelo método, também parece padecer de uma abstração da própria condição do espírito. Por isso, ao contrário de aderir à proposta de

um *ego* puro na base da “fenomenologia transcendental” (que Husserl tem como o núcleo irredutível de uma consciência existente para si mesmo e em autoevidência, tomado como uma região originária), Marcel parece não admitir esse campo fenomenal como o centro de atos da consciência pura⁹¹, justamente por compreender que a redução eidética husserliana alija elementos indispensáveis ao conhecimento de minha própria situação e dos entes do mundo (ao exemplo: a sensibilidade, o corpo). Desse modo, afirma Marcel (1946, p. 315): “A realidade que o *cogito* revela [...] é de uma índole toda diferente da existência que intentamos aqui, tanto no intuito de *estabelecer* quanto no de *reconhecer*, de constatar metafisicamente a prioridade absoluta”. Essa fala, embora mais referida à versão do *cogito* cartesiano, não deixa de demarcar a diferença perante o *cogito* conjugado na fenomenologia transcendental. Por isso, o filósofo francês toma por evidente que ao me relacionar com os fenômenos, ao tomar significativamente um ente como próprio à experiência de minha existência, ao ir ao encontro das coisas que comparecem no campo de meu mundo vivenciado, já a faço de modo que o *corpo* tenha vez nisso. Assim: “[...] é completamente natural que meu corpo me apareça como interposto entre essas coisas e mim” (MARCEL, 1946, p. 322).

Esse movimento de exposição, ao seguir tão de perto quanto possível as posições de Marcel, permite entrever que a descoberta que oferece sua heurística da existência não é um *ego* primordialmente reduzido. Isso torna possível grifar, como dado significativo, que qualquer apropriação concreta do sentido do fenômeno dar-se-ia na abertura que sou ao meu mundo e, para o filósofo, isso é o que acontece em minha existência encarnada, na “encarnação”.

Encarnação (*incarnation*) é o nome que o filósofo dá à situação do ente que corporalmente sou. Significa dizer que é como corpo que eu sou no mundo e é justamente como encarnação que experimento a abertura mais primordial que minha existência possui frente ao mundo dos entes. O caráter radical desse gesto fica mais claro quando comenta Jean Wahl (1932, p. 237-238):

A encarnação, tanto quanto o *cogito*, e mesmo até mais que o *cogito*, é um fato primitivo [...]. G. Marcel afirma a subjetividade do corpo; meu corpo, enquanto meu corpo não faz parte do mundo objetivo [...]. Meu

⁹¹ Como já dissemos em nota anterior, Marcel só tomara conhecimento da obra de Husserl posteriormente à redação do *Journal*, portanto esta nossa avaliação, longe de constituir um anacronismo, tem em conta os desdobramentos da filosofia tardia de Marcel. Ver, ainda: (SILVA, 2015a).

corpo é idêntico a mim. Há, neste sentido, mais do que somente, uma verdade do sensualismo, do materialismo; eu sou o meu corpo.

Como se pode apreciar, tal situação difere daquela instaurada pelo *cogito*, isso porque, se contarmos tão somente com a experiência da existência encarnada, por um lado, não haveria evidência que sustentasse a suposta existência de um eu empírico ou de um sujeito; de outro lado, não se observa no produto final dessa heurística a abstração de um *ego* puro, *i.e.*, de um eu “desencarnado” como seria o da consciência transcendental de Husserl. Uma vez encarnado e guiado por tal experiência, sem se deixar levar por extravios sedutores, só me vejo lícitado a descrever tal situação frente a qual sequer posso me empenhar num trato empírico com os fenômenos (algo da ordem do *ter*); deste modo, não contraímos uma compreensão que ainda arrolaria a dicotomia sujeito-objeto (MARCEL, 1946).

Encarnado, sou em face de uma unidade, a saber: a unidade entre o meu pensar e o meu *ser*. Nesse caso, sou meu corpo, de sorte que algo como as *cogitationes* do *ego* filosofante (se compreendido no sentido de uma reflexão metafísica) são sempre epigonais à experiência vivida (*expérience vécue*) de meu corpo. Significa dizer que o corpo possui um caráter prévio (= pré-predicativo) e, portanto, anterior a qualquer juízo teorizante da parte de um sujeito sobre um objeto (= pré-teorético). Assim, na unidade “eu-penso-eu-sou” a encarnação é um ato de ser, aquele por meio do qual inexoravelmente *sou*.

A afirmação *supra* implica que o ser em situação que eu sou é sempre e ocasionalmente encarnado, isso evidencia que é enquanto corpo que me vejo aberto ao mundo e situado na existência, “não de um corpo que eu teria” (como um veículo ou como um instrumento), mas o corpo que fundamentalmente *sou*. Marcel consagra páginas substanciais para dar ênfase no quanto a experiência da encarnação não significa a posse efetiva de um corpo (*n.b.*). Nosso autor chega mesmo a ser exaustivo na exposição de que ser corpo não significa ter corpo, como quem dispõe de um “instrumento”. Em sua avaliação, o pensamento que se prende a coordenadas puramente instrumentalistas em face do corpo – algo como o que o filósofo chama de “meditação instrumental” (*méditation instrumentale*) – ainda reteria uma compreensão objetual de corpo, este que, uma vez objetivado, se obscurece e se vê apartado da ordem do mistério, da encarnação, que justamente permite entrever a unidade entre o ser que sou e o mundo que a mim se

mostra. Julgamos poder ilustrar o núcleo desse argumento satisfatoriamente com a seguinte passagem do dia 23 de outubro de 1920, do *Journal métaphysique*:

Destaquemos totalmente, de início, que a expressão “Eu me sirvo de meu corpo” deixa subsistir, entre ela e a experiência confusa e rica que pretende traduzir, uma margem fortemente extensa. Na consciência que tenho de meu corpo, de minhas relações com meu corpo, há qualquer coisa que essa afirmação não *indica*; donde este protesto quase impossível de reprimir: “Eu *não me sirvo de meu corpo*, eu *sou* meu corpo” (MARCEL, 1946, p. 323).

Se quisermos compreender o exposto acima, então devemos nos deter também aqui:

Para uma investigação como essa que ensaio aqui, será de uma importância essencial destacar o sentido exato dessa fórmula ambígua: eu sou meu corpo. Vemos imediatamente que *meu* corpo não é *meu* senão enquanto sentido, se confusamente é este que pode ser. A abolição radical da cinestesia (*cœnesthésie*), supondo que isso fosse possível, seria a destruição de meu corpo enquanto este que é meu. Se eu sou meu corpo, é enquanto eu sou um ser senciente; me parece que se possa precisar antes e dizer que eu sou meu corpo à medida em que minha atenção se apoia sobre ele *de início*, quer dizer, antes de poder fixar-se em qualquer outro objeto. O corpo se beneficiaria, portanto, daquilo que eu me permitiria chamar de prioridade absoluta (MARCEL, 1946, p. 236).

Ainda que com um estatuto ambíguo – e constitutivamente ambíguo –, meu corpo é o que me abre ao mundo; sendo também ele que torna possível um pensamento que reestabeleceria um trato primordial com o ser do fenômeno, sem que este se objetive, se deixe obscurecer por uma reflexão simplista ou mesmo que recorra a uma teoria egológica para tal.

Ora, não seria preciso prosseguir muito mais para deprendermos que, justamente por ser a mais indispensável e irredutível, a “encarnação” é o elemento mais fulcral na meditação marceliana.

Em “primeira pessoa”

Apresentamos, com Marcel, a encarnação como uma experiência radical; esta, evidenciada no saldo da heurística do existir. Ela é figura concreta constituindo uma espécie de polo de vivências do qual irradia a experiência que posso fazer dos entes que me cercam e de minha própria situação. É, portanto, encarnado que apreendo e me comporto no mundo, além de me expressar acerca das significações dos fenômenos que, nesse espaço existencial, comparecem e de pensar seus fundamentos. Disso é lícito

derivar que a heurística da existência de Marcel é uma filosofia “encarnada”, posto que ao “ser no mundo” o que se manifesta a mim dá-se imediatamente ao meu corpo, portanto sem a mediação reflexiva e artificiosa de um conhecimento que idealiza um mundo objetual para conhecer por meio de verificação as coisas tal como empiricamente seriam.

A meditação percuciente de Marcel, ao constituir-se como uma filosofia da encarnação, não recorre a um suposto sujeito que teria faculdades como a de julgar ou de predicar sobre uma objetualidade que teria positivamente em sua pedra de toque (ou, por outro lado, um *ego* que servisse de suporte as suas experiências). A esse respeito, o filósofo declara sua posição:

É evidente que não existem juízos de predicação cuja soma possa constituir uma resposta a essa questão [...]; assim, creio que quanto mais se acerca isso de mim [...] tanto menos se deixa *caracterizar*. O mesmo ocorre na medida em que mantenho comigo mesmo um comércio espiritual; é ao interromper este comércio que se chega a “um tal” (*un tel*) para mim (MARCEL, 1946, p. 242).

Nosso filósofo sabe que, ao se comportar assim (conforme operam as assim chamadas “teorias substancialistas”), incorre-se na posição de uma “terceira pessoa”, atitude que, segundo Marcel (1946), derivaria de uma “desencarnação ideal” provocando uma “dualidade ininteligível” e um trato teórico com o ente degradado de sua aparição fenomenal, além de um sujeito tão desencarnado quanto abstrato (nesse sentido, a terceira pessoa se diz como “ele” ou “um tal”, enquanto “sujeito” cognoscente). Marcel sabe que esse comportamento não se realiza a partir de uma atenção autêntica para com o terreno radical da existência humana, mas de uma situação que tem diante de si “um espetáculo ilusório”, justamente por não ter tido olhos de ver a encarnação como o elemento primigênio do conhecimento.

Diante dessa determinação indicativa, interpelemos: onde residiria a menção feita por nós sobre a semelhança entre a filosofia da “encarnação” e a fenomenologia do *ego* puro? Bem como Husserl, Marcel entende que há um ponto desde o qual podemos confiar indubitavelmente para, a partir daí, conhecer o fenômeno. Para o filósofo francês, como se viu, este ponto não é o *ego* puro da fenomenologia transcendental, mas a encarnação como um caráter ontológico e uma estrutura existencial. Assim, se a filosofia em primeira pessoa de Husserl é algo que se faz como a inspeção fenomenológica que o *ego* puro faz de sua própria transcendentalidade, a de Marcel não retorna à egoidade da filosofia fenomenológica husserliana, mas – dando primado à existência – dirige-se àquilo que ele

compreende o que melhor expressa sua situação: a “encarnação”. A filosofia em primeira pessoa de Marcel, nesse caso, não se opera desde um *ego*, sua existência concreta se origina do corpo que me abre ao *mundo-da-vida* (*Lebenswelt*) e é em sua *ipseidade* que tal corpo se deixa divisar⁹².

A filosofia em “primeira pessoa” (consoante o que foi provisoriamente tracejado nos parágrafos acima) pode agora receber sua caracterização formal como uma meditação feita com vistas à situação imediata do corpo que sou e do modo com que tal corpo possibilita a experiência vivida do meu mundo. Significa dizer que é em primeira pessoa que essa existência encarnada se dá, e podemos admitir que o corpo que sou é índice da ipseidade de minha condição. Esta experiência de *mim mesmo* (= ipseidade) não quer dizer que a concretude de minha encarnação venha constituir-se no registro de uma *egoidade* de qualquer ordem, e, precisamente por isso, não há distância entre mim e minha vivência do fenômeno. (ZAHAVI, 2005). Destarte, ao se falar de uma “filosofia em primeira pessoa”, se assume mais um pensamento que brota da experiência pré-predicativa, pré-reflexiva e pré-teorética de meu mundo do que um filosofar atrelado a um sujeito (que tratamos como um *ele*, como o sujeito em *terceira pessoa*) que reflita e explore teoricamente um objeto artificial como polaridade rígida a ele contraposta (TENGEYI, 2012; ZAHAVI, 2000). Antes, a filosofia de Marcel é o modo de saber em primeira pessoa que se dá concretamente na encarnação, o modo com que o ser em situação se descobre como tal e se coloca diante de sua compreensão existencial.

Estaríamos, então, diante de um pensamento que, partindo da experiência que mais imediatamente posso fazer de mim, pensa desde sua situação? Disporíamos, com Marcel, de uma filosofia que, tomando a noção de experiência como “vivência encarnada” (e contando com a ipseidade dessa experiência), não interpreta a existência à semelhança de um empirismo de escola? Tratar-se-ia de um filosofar que – desde a encarnação – pode mais precisamente descrever a experiência prévia própria ao mundo-da-vida sem o risco de deslizar à coisa idealizada (que fácil se converte em objeto de problema ou em matéria de um sistema de ideias)? Seria esse um pensamento filosófico capaz de restituir a transparência existencial de nosso ser e a seu laço originário com o mistério, justamente

⁹² Desse modo, se nos for permitido avaliar, a prerrogativa da existência encarnada, na filosofia do *Journal métaphysique*, mais se aproxima do ser-no-mundo na fenomenologia ontológico-existencial de Heidegger, do que do *ego* puro nas páginas da fenomenologia transcendental de Husserl.

por ver-se imerso na sua experiência? Precisamente. É o que compreendemos como a “filosofia em primeira pessoa” de Marcel, sua “filosofia concreta”⁹³.

Conclusão

Com o propósito de caracterizar o que chamamos de “filosofia em primeira pessoa” no pensamento de Gabriel Marcel, começamos por retratar, em traços largos, o cenário teórico no qual tal pensamento se engasta. Como se viu, tratou-se de uma cena marcada por um cientificismo à época capitaneado pela filosofia neokantiana francesa, que ainda interpretava os rigores positivistas como a restauração do ideal de ciência no século XX. No entanto, em meio a esse entusiasmo, Marcel identifica justamente a corrupção do pensamento metafísico, uma vez que esse é reduzido à doutrina epistemológica que faz, de sua tarefa, a lida com o conhecimento da objetualidade na derivação empírica de um “ter”. A exposição resumida desse quadro crítico possibilitou a apresentação de alguns traços-força do *Journal métaphysique*, além de delimitar o raio de exposição temática de nosso capítulo.

Passamos, em seguida, às considerações circunstanciais que nos fariam inteirados de algumas das posições de Marcel em seu *Journal* e de seus ecos nas obras posteriores. Tal caminho foi percorrido com o ímpeto de mostrar que Marcel não possui uma filosofia que se detenha em problemas concebidos num repertório escolar; seu filosofar não é um pensamento que pensa o pré-dado (= pensamento pensado) e que, por ter se apropriado disso de forma objetiva, pode uma vez mais problematizá-lo. Cabe ressaltar aqui que nosso filósofo entende que uma questão é o que se faz diante da confrontação viva do mistério que somos e dos fenômenos que a nós se mostram. Isso fica a um mundo de distância da lida problemática com a coisa, esta que constitui uma espécie de “capa” sobre o ente e que nos conduz ao trato objetivo e problemático com o mesmo. Dizendo

⁹³ Posteriormente, nosso filósofo dedicará novos desdobramentos a sua “filosofia concreta”: indicação de diferentes níveis; elucidação do modo com que o espírito se relaciona com seu universo; ideias como a de participação e a de reconhecimento de minha própria encarnação (SILVA, 2015c). Sem desejar fazer uma incursão digressiva nesses temas menos presentes no *Journal métaphysique* (1927) do que no *Essai de philosophie concrète* (1967), cabe ressaltar que uma filosofia como a que Marcel propõe constitui o extraordinário esforço de recobrar o pensamento autêntico em sua fundação última na existência. Apenas, assim, seria possível um conhecimento apodítico de nossa situação no mundo que, não cedendo às hipostasias (tanto idealistas quanto empiristas) em vigor nas doutrinas epistemológicas, nos coloca diante de uma filosofia plenamente viva.

sucintamente: uma questão nos confronta ao mistério que liga nosso ser aos fenômenos, aos entes. A exposição desses pontos nos permitiu depreender que a filosofia de Marcel não se faz a partir de “problemas”, mas a partir do “mistério do ser”.

A resposta marceliana ao cientificismo de sua época em muito se expressa no modo com o qual o filósofo se comporta. Com vistas a isso, apostamos que, ao adotar a forma de diários para apresentar sua filosofia, este seria um modo de confrontar a maneira lógico-formal do que ele chamou de “filosofia oficial”. Nesse ponto, advogamos que (por mais que se atribua a Marcel um método ou, como se diz, uma “metodologia do inverificável”) seu pensamento não é metódico. Após a apresentação dos argumentos que legitimaram a plausibilidade dessa hipótese, indicamos que o pensamento marceliano se opera por meio de uma “atitude atenta de inspeção”, por um “ato de discriminação atento” (para dizer com suas palavras). Toda a exposição se perfez com intuito de mostrar o quanto a filosofia marceliana opõe-se ao cientificismo e intelectualismo vigentes na cena da filosofia da época.

O conceito de “inverificável”, acentuado por nós, ainda que não estivesse no primeiro plano de nossa apresentação, também recebeu tematização em tópico específico. Não apenas como decorrência de nossa oposição à ideia de uma metodologia do inverificável, mas porque tal abordagem aviva como complemento à caracterização da ideia de mistério do ser e aos termos da crítica de Marcel às doutrinas epistêmicas. O saldo dessa exposição, que não poderia ser dito com mais clareza, merece ser reproduzido aqui nas palavras de Marcel (1946, p. 202):

[...] não há problema mais difícil de pôr que o do ser. Falar do *ser* substantivamente é imaginar algo como um núcleo resistente que subsistiria sob a envoltura precível do fenômeno [...]. Seria muito mais inteligível dizer com um racionalismo curto, mas conseqüente, que o fenômeno é o ser incompletamente pensado, sendo em suas determinações menos concretas. Desse ponto de vista, o problema do ser se oferece ao saber como é possível a um sistema completo de categorias.

Avaliações como essas, nos levaram a um segundo momento de exposição da crítica do filósofo ao conhecimento: evidenciamos a “contribuição espiritual” desse pensamento. Se anteriormente mostramos que o fenômeno pode ser convertido em objetualidade, ali foi insinuado que também nossa situação acaba obscurecida pelo objetivismo cientificista. Desse modo, como se viu, apenas por meio do projeto de uma “heurística da existência”, Marcel pode jogar luz sobre o caráter vivencial de nosso existir. Tal heurística

elucidaria que não somos subjetivamente e foi por meio deste mote que se inseriu, em nosso movimento de exposição, a temática moderna do *cogito* e seus desdobramentos contemporâneos. Foi necessário fazer esse movimento de exposição da crítica de Marcel às doutrinas epistemológicas para que ela nos colocasse no ponto adequado para tratar do conceito de “concreto”.

É na confrontação com a interpretação que a filosofia oficial faz da concretude que Marcel introduz esse conceito-chave (também por esta via chegamos à ideia de substância na forma do *cogito*). Por mais que não tenhamos nos demorado muito aqui, mostramos que o “concreto” não significa a presença constante da objetualidade empírica, tampouco a substancialidade de um sujeito que sustenta juízos válidos sobre a coisa. Eis porque a ideia de *cogito* assumiu lugar em nossa pauta e esteve sob nossa consideração investigativa. A partir da interpretação que Gabriel Marcel faz dela, pudemos apresentar como a ideia de *cogito* (em sua compreensão de *ego* cartesiano), bem como a da egologia fenomenológica de Husserl importa a nosso filósofo.

Do primeiro, depreendemos que a maneira com a qual se compreende o *ego cogito* de Descartes é indicativa de que este foi mesmo herdado como sujeito substancial, embora Marcel dê a entender que, na própria filosofia cartesiana, há a abertura para a apropriação do *cogito* como uma não substância, pois, de acordo com ele, o *cogito* cartesiano seria um conjunto de atos e não um substrato. Como afirmamos, essa intuição de Marcel seria compartilhada pelo modo de consideração fenomenológico, uma vez que este se inspira na filosofia cartesiana tomando-a como protótipo para as *Cartesianische meditationen* (1931) (*Meditações cartesianas*) de Husserl. Desse segundo momento, vimos que a fenomenologia, ao propor em sua versão do *cogito* um *ego* puro produto da *epoché* (ainda operante na fenomenologia transcendental), tem, nesse protótipo, não um eu empírico, mas, fenomenologicamente, uma espécie de “*ego* mínimo”, um puro centro de atos.

No entanto, como ao longo de nosso tópico de desenvolvimento trabalhamos por mostrar, para Marcel: “[...] disso não se segue que o mundo objetual do *cogito* nos dê acesso à existência” (MARCEL, 1946, p. 315). Portanto, contraposta a essas duas figuras do *cogito*, a encarnação adentra em nossa exposição no momento em que Marcel busca apresentar uma experiência não egológica para caracterizar a situação humana. A proposta da encarnação contesta o que, para nosso filósofo, constituiria uma abstração de nossa situação mais concreta. Assim, no lugar de um *cogito* puro, desencarnado, Marcel considera que é o corpo o ponto que me coloca aberto ao mundo. Por isso, nosso filósofo reforça tão continuamente que o corpo não é uma posse, mas, antes, que *eu sou meu*

corpo, sou meu corpo e ponho-me, enquanto tal, em contato com os entes. Com a encarnação, Marcel nos oferece uma posição não-egológica para indicar nossa situação ontológico-existencial; do mesmo modo, surge daí a possibilidade de uma filosofia que não coloca seus temas na chave do conhecimento que posso ter, mas de uma filosofia que conta com a experiência ontológica do ser que tenho comprometido com os fenômenos (SILVA, 2015c).

Assim, o que, durante todo o tempo, chamamos de “filosofia em primeira pessoa” se expressa na chave da filosofia concreta de Marcel, como uma filosofia que conta, exclusivamente, com a experiência constitutiva de nossa existência encarnada (nesse caso, Marcel apenas transige com a ipseidade que o corpo nos permite experimentar). Ainda que a nomeada ipseidade tenha sido pouco explorada por nós aqui, não fica menos expresso que tal filosofia, em primeira pessoa, se faz imediatamente diante de minha situação (encarnação), isto é, que se faz sem assumir a ideia de um *eu* na base de uma egologia (ou de qualquer figura de subjetividade) uma objetualidade ou qualquer mediação teórica que permitiria construções lógico-sistematizantes. Podemos dizer, após contabilizar esses saldos, que nosso capítulo alcançou seu escopo mais essencial.

Referências

GILSON, É. *Existentialisme chrétien*: Gabriel Marcel. Paris: Plon, 1947.

GRASSI, M. “O Deus da fé na filosofia concreta de Gabriel Marcel”, in SILVA, C. A. F. (Org.). *Encarnação e transcendência*: Gabriel Marcel, 40 anos depois. Cascavel: EdUNIOESTE, 2013, p. 19-42.

JASPERS, K. *Les grands philosophes*: ceux qui fondent la philosophie et ne cessent de l’engendrer: Platon, Saint Augustin. Trad. Gaston Floquet, Jeanne Hersch, Hélène Naef. Paris: Plon, 1989.

HEIDEGGER, M. “Ontologie: hermeneutik der faktizität”, in *Gesamtausgabe II*. Abteilung: Vorlesungen. Band 63. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988.

HENRY, M. “Le commencement cartésien et l’idée de la phénoménologie”, in BROHM, J.-M.; LECLERCQ, J. (Org.). *Michel Henry*. Lausanne: L’Âge d’Homme, 2009.

HERRMANN, V. F. W. “Husserl et Descartes”, in *Revue de Métaphysique et de Morale* – Philosophie et réception I, Descartes em phénoménologie. Paris: Colin, n. 1, ano. 92, jan/mar, p. 4-24, 1987.

HUSSERL, E. “Cartesianische meditationen”. In: *Gesammelte Schriften*. Band 7. Hamburg: Felix Meiner, 1992, p. 3-161.

_____. “Erste Philosophie”. In: *Husserliana*: Edmund Husserl Gesammelte Werke. Band 7. Haag: Martius Nijhoff, 1956.

_____. *Logische Untersuchungen*. 7. ed. Tübingen: Max Niemeyer, 1993.

KAHLMAYER-MERTENS, R. S. “Resenha: Aportes a uma filosofia concreta: transcendência e encarnação”, in *Revista Espaço Acadêmico*, n. 183, ago/2016, p. 144-147.

LETONA, F. P. *Gabriel Marcel: La “razón de ser” en la “participación”*. Barcelona: Juan Flors, 1959.

MARCEL, G. “Les conditions dialectiques de la philosophie de l’intuition”, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. xx, n. 5, p. 638-652, 1912.

_____. *Être et avoir*. Paris: Aubier/Montaigne, 1935.

_____. *Journal métaphysique*. Paris: Gallimard, 1946.

_____. *Le mystère de l’être I*. Paris: Aubier, 1951.

_____. “Kierkegaard en mi pensamiento”, in *Kierkegaard vivo: Sartre, Heidegger, Jaspers y otros*. Trad. Andrés-Pedro Sánchez Papascual. Madrid: Alianza, 1970, p. 51-62.

PATOČKA, J. *Introduction à la phénoménologie de Husserl*. Trad. Erika Abrams. Grenoble: J. Millon, 2002.

PRINI, P. *Gabriel Marcel et la méthodologie de l’inverifiable*. Paris: Desclée de Brouwer, 1953.

RICŒUR, P. *Gabriel Marcel et Karl Jaspers: philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*. Paris: Temps Présent, 1948.

_____. “Réflexion primaire et réflexion séconde chez Gabriel Marcel”, in *Bulletin de la Société française de philosophie*. Paris: Colin, n. 2, ano 78, avr/jun 1984 p. 12-50.

SILVA, C. A. F. “A mordedura do real: Gabriel Marcel e o gesto transcendental”, in FERRER, D.; UTTEICH, L. (Org.) *A filosofia transcendental e sua crítica: idealismo, fenomenologia, hermenêutica*. Coimbra: Coimbra University Press, 2015a, p. 323-356.

_____. “Intuição e dialética: Gabriel Marcel, no limiar da ontologia”, in CARVALHO, M., FILHO, J. S., MACEDO, C. C. C., CARONE, A. M. (Orgs.). *Fenomenologia, religião e psicanálise*. São Paulo: ANPOF, 2015b, p. 115-133.

_____. “Gabriel Marcel e a teoria da participação ontológica”, in *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*. Brasília: vol. 3, nº 2, 2015c, p. 123-138.

WAHL, J. *Études d’histoire de la philosophie contemporaine*. Paris: Vrin, 1932.

TENGELYI, L. “Action and selfhood: a narrative interpretation”, in ZAHAVI, D. (Org.). *The oxford handbook of contemporary phenomenology*. Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 265-286.

ZAHAVI, D. "Self and Consciousness". In: *Exploring the self: advances in consciousness research*, n. 23. Amsterdam-Philadelphia: Publishing Company, 2000, p. 55-74.

_____. *Subjectivity and selfhood: investigating the first-person perspective*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2005.

ZILLES, U. *Transzendenzerfahrung und Gnade bei Gabriel Marcel*. Münster in Westfalen.: Westfälischen Wilhelms-Universität, [Tese de doutorado], 1969.

CORPOREIDADE

**O “mistério do sentir”:
sensação, sentimento e ipseidade na “metafísica sensualista”
do *Journal Métaphysique***

José Manuel Beato

Introdução

A leitura do *Journal métaphysique* constitui em si-mesma uma experiência filosófica. Nele participamos da reflexão em ato e seguimos o esboçar tateante da análise no movimento das suas aproximações reflexivas. A sua incursiva sinuosidade e as suas sugestivas alusões, os seus inspirados avanços e a apneia dos seus retrocessos sulcam pistas incertas e abrem caminhos seguros. Tudo se passa entre a gravidade e a imponderabilidade da meditação em exercício, tudo consiste na dinâmica do “pensamento pensante” lavrado ao ritmo de uma itinerância heurística.

O *Journal métaphysique* contém algumas das intuições marcelianas fundamentais de que as obras posteriores constituem a exploração⁹⁴. Muitos dos temas centrais aí emergem vindo a ser posteriormente aprofundados e progressivamente articulados. Nele vemos como a reflexão sobre os fundamentos da inteligibilidade e os limites da experiência, sobre o sentir e o corpo-sujeito, bem como sobre o reconhecimento da “síntese indefetível” entre existente e existência, conduziram Gabriel Marcel a situar-se no plano de um “realismo existencial”. Assim, entre a primeira e a segunda parte do volume, assistimos a uma conversão filosófica que a Iª Grande Guerra levou a consumir, mas que os impasses dialéticos do Idealismo foram amiúde preparando. A “existência”, reconhecida como uma “prioridade metafísica”, formulada na indubitabilidade do “eu existo”, é abertura ao mundo pelo sentir e ao outro pelo diálogo e pelo amor, é acolhimento do “inverificável” para além do juízo apofântico, é vivência do sujeito integral sofrendo a investidura da “exigência ontológica”.

Se, todavia, o *Journal* permite encontrar na fonte as ideias nascentes que mais tarde serão os *leitmotivs* da filosofia marceliana – num itinerário retrospectivamente traçado e claramente balizado a partir de *Le mystère de l'être* – é também verdade que nele

⁹⁴ É o próprio Marcel que o sublinha: “É bem evidente que este livro tem uma importância excepcional na minha obra, é como que a sua espinha dorsal” (MARCEL; PICARD, 2006, p. 121).

encontramos aventurosas incursões e ousadas prospeções que não conheceram retoma ou desenvolvimento. Intuições houve sem prossecução, bem como toram trilhadas veredas estreitas que não conheceram a consagração de vastas alamedas. É desta trama, simultaneamente inconclusa, arborescente e sempre fecunda, de que devemos dar conta ao refletir com e sobre esta obra, sem cair, portanto, na tentação de instituir a partir de um único caminho – coerente mas redutor – a lógica do desenvolvimento linear e sistémico que o autor sempre recusou.

A filosofia do Século XX, de índole reflexiva, fenomenológica, existencial e hermenêutica, concedeu um lugar de elevado relevo ao sensível, à afetividade, ao sentimento, e isto para além dos escolhos clássicos de sua redução intelectualista, empirista e psicologista. Max Scheler, Maurice Merleau-Ponty, Mikel Dufrenne, Michel Henry, Henry Maldiney, Paul Ricœur, Marc Richir e mais recentemente Renaud Barbaras, mas ainda pensadores tão diversos como Louis Lavelle, Gabriel Madinier ou Jean Wahl, inscrevem-se nesta dinâmica. Neles encontramos uma aproximação reflexiva à problemática do “sentido íntimo”, uma redescoberta da originalidade do “sensível”, uma vasta fenomenologia da consciência e experiência afetivas em diálogo com a ética e a estética, uma clarificação programática do conceito de “sentimento”, bem como uma hermenêutica das noções de afeção, paixão, emoção, sensação, etc.

Este movimento – amplo e heterogêneo nas suas expressões concretas – desenvolve uma reflexão que se distingue, por um lado, da problemática tradicional das “paixões” – amálgama nocional onde a especificidade do sentimento é subsumida, tanto quanto da psicologia e da neurobiologia das emoções. O sentimento distingue-se aqui do substrato biológico das reações afetivas, das afeções primárias, mas também dos estados emotivos de estrita incidência psicológica ou privativa. O sentimento é, assim, afirmado no seu alcance “ultraemocional” e metafísico. Ele associa-se, por um lado, à experiência mais originária da abertura ao mundo, numa radical afetividade e, por outro, às mais altas esferas da consciência e aos níveis superiores da vivência humana, com caráter intencional, simbólico e intersubjetivo. Ele é estado íntimo do sujeito concreto incarnado, mas também ato intencional abrindo-se ao belo, ao justo, ao verdadeiro, vencendo os limites do subjetivismo e do objetivismo. Deste modo, torna-se sentimento moral, estético, religioso, espiritual ou ontológico.

Não temos dúvidas de que Gabriel Marcel inscreve-se nesta leitura fenomenológico-existencial da experiência sensível e da consciência afetivas, bem como no impulso regenerador da Metafísica que por ela se realiza.

O “mistério do sentir”, situado na convergência da sensação e do sentimento, é o ponto de ancoragem de toda a problemática da subjetividade encarnada e da existencialidade situada. É um questionamento com uma dupla dimensão e alcance: a) cosmológico-existencial (onde se reflete a pertença originária ao mundo sensível); b) ontológico-personalista (onde emerge o sentimento como experiência privilegiada do “ser-pessoa”). Encontramos o desenvolvimento destes dois planos ao longo de toda a obra marceliana. Se o seu surgimento é concomitante e pode ser observado ao longo do *Journal*, as fases média e final da obra de Marcel privilegiarão claramente a segunda esfera.

No *Journal*, antes mesmo da afirmação do “eu existo” como “existente tipo” – de onde partirá a filosofia do “ser em situação” – uma tateante meditação visa o mistério incaracterizável da “ipseidade”, pensada no contexto da passividade originária de um sentir-se-sentindo, dobrado de uma intencionalidade emergente e configuradora de sentido. O “sentir”, vinculando a sensação ao sentimento-de-si, revela uma pertença e uma participação originárias ao mundo que o corpo-próprio realiza. O pensamento de Marcel toma assim os traços de um “sensualismo metafísico”. Ao mesmo tempo, a abertura dialógica ao “outro”, a reflexão sobre a comunicação, o encontro e a comunhão revelam desde logo uma dinâmica personalista. Aqui, o “amor” afirma-se, de algum modo, como o protótipo do “sentimento”, ou seja, enquanto “união sentida” com dimensão intencional e noética situada além de qualquer subjetivismo. A pergunta cosmológico-existencial “que sou?”, enquanto sujeito senciente inserto num mundo sensível, transmuta-se na pergunta “quem sou?”, no horizonte de uma ontologia concreta da pessoa pensada sob o signo da “intersubjetividade”. Assim, o sentir frutifica experiencialmente e especulativamente entre a sensação e o sentimento.

No presente contexto, é impossível dar conta cabalmente da amplitude desse arco meditativo como um todo harmonizado. É nosso propósito, portanto, neste capítulo, explorar o meta-problema do “sentir” tal como emerge no «*Journal Métaphysique*», isto é, de modo fragmentado mas arborescente, deixando, contudo, ressoar os harmónicos e sugerindo as articulações contrapontísticas dos vários temas. Oscilando entre a sensação e o sentimento, nele emergirá a “ipseidade” do sujeito senciente, a constituição da noção de corpo-sujeito e a afirmação da “existencialidade”. No âmbito da análise da

relação “eu-tu”, surgirá o tema da “pessoa”. Veremos ainda como uma “metafísica sensualista” orientada realisticamente e teisticamente acaba por nutrir uma “mística especulativa”. Por fim, veremos como o “sentimento”- diferenciando-se da afeição anímico-corpórea, pode, pela via existencial, tornar-se “ontológico” no plano da pessoa humana.

A sensação como imediação e imersão participativa

A importância da reflexão sobre o “sentir” ou, dito de modo mais justo, sobre o “mistério da sensação”, foi crucial na constituição da filosofia existencial marceliana. As anotações reflexivas incidindo neste tema ao longo do *Journal métaphysique* (1927) foram retomadas em *Du refus l’invocation* (1940), assim como nas *Gifford* e *William James Lectures* (1949-150 e 1961), o que demonstra a centralidade destas análises em níveis posteriores de desenvolvimento, alargamento e aprofundamento do pensamento do moço autor. Veremos como está manifesta a assunção da “prioridade e irredutibilidade metafísica do sentir”, base de que então chega a designar de “metafísica sensualista” (MARCEL, 1927, p. 325).

Marcel começa por reconhecer que “o imediato da sensação é forçosamente um paraíso perdido”, cuja “imediate infalibilidade” é destruída pela reflexividade e pelo distanciamento da dialética e, neste sentido, cabe à metafísica “encontrar pelo pensamento e para lá do pensamento uma nova infalibilidade, um novo imediato” (MARCEL, 1927, p. 131). Na terceira lição proferida em Harvard (em 1961), clarifica o que fora o seu objetivo: “mostrar que o facto de experimentar uma sensação não pode ser interpretado como a transmissão de alguma coisa, digamos, de um choque que seria incompreensivelmente traduzido ou transcrito de forma a tornar-se o que seria um estado psicológico” (MARCEL, 1964, p. 65).

Marcel visa demonstrar o absurdo da concepção “universalmente pressuposta, não somente por filósofos e cientistas, mas pelo próprio senso comum” (MARCEL, 1927, p. 317), segundo a qual o “sentir” consiste num fenómeno de transmissão de dados entre dois postos ou, mais difusamente, o processo de transcrição ou tradução (descodificação) de um evento físico infrassensorial. Segundo Marcel, admite-se comumente que:

a) ou a sensação é uma espécie de tradução com a ajuda de um código pessoal de algo que é apenas um abalo físico, sendo que “o que me é dado como perfume ou como cor não é na origem perfume ou cor”;

b) “ou então é mesmo uma mensagem decifrada por nós”, envolvendo emissão, transmissão, receção (MARCEL, 1927, p. 268).

Dada a inverificabilidade destas alternativas conexas, o entendimento comum fica suspenso de uma interpretação híbrida. Marcel retoma várias vezes o exemplo de um perfume emanado pelo solo: no caso a) admitir-se-á que “o que em si-mesmo não é mais do que um evento físico (o facto de certas partículas emitidas pelo solo virem ao encontro das terminações dos nervos olfativos [...] é traduzido por mim sob a forma de sensação”. Outros, no caso b), presumirão “que na origem da transmissão haveria a emissão de uma mensagem transcrita e depois retranscrita” em “linguagem olfativa”. A opção de uma transmissão entre dois postos “funcionando de modo análogo e inverso” – existindo ou não no posto emissor uma forma desconhecida de autoconsciência e/ou de consciência da emissão – acaba por ser parcialmente afastada, porquanto apenas desdobra o problema, acrescentando a uma primeira transcrição uma retranscrição e o problema da sua correspondência (MARCEL, 1927, p. 269).

Importa atender ao que se entende afinal por traduzir ou transcrever. Detenhamo-nos num longo passo do nosso autor:

[...] traduzir é, por definição, substituir um certo tipo de *dados* por um outro tipo de *dados*, sendo que estes dados, para que a tradução seja possível, devem ser em algum grau objeto para o espírito. Mas no caso que nos ocupa, é [...] inconcebível que tal aconteça. Para que a minha atividade tradutora possa exercer-se, é necessário que incida num *dado inicial*; mas o evento, que eu seria suposto transcrever em linguagem sensorial, tem como essência, na hipótese que encaramos, de não me ser dado de modo algum [...]. Uma confusão produz-se entre o abalo comunicado *ao* organismo e o facto desse abalo ser dado *ao* sujeito (MARCEL, 1927, p. 318).

Algo se torna claro, a “determinação física” do fenómeno nada nos diz da sensação enquanto experiência subjetiva e concreta, isto é, “existencial”, dir-se-á mais tarde.

Para Marcel, o “evento físico” não é da ordem do “dado”, permanece aquém da sensação, num plano “infrassensorial”; por outro lado, argumenta, “se por acaso ele me fosse dado, seria talvez graças a sensações para as quais o problema se colocaria de novo” (MARCEL, 1927, p. 269-270): “sensações inconscientes” (MARCEL, 1927, p. 319) cujas condições de possibilidade, a serem analisadas, apenas levariam a recolocar o problema inicial, a não ser que as assumíssemos como primeiras e, assim, irredutíveis à ideia de mensagem captada no seio de uma transmissão.

Somos, deste modo, conduzidos a ver na sensação um “imediato puro”, “um imediato por essência não mediatizável” e pressuposto por todas as mediações (MARCEL, 1927, p. 249, 267 e 319). Nem a sensação resulta de uma comunicação, nem o sentir é a interpretação ou tradução de algo que lhe seja anterior, pois é a condição e base de toda a comunicação e interpretação: “sentir não é receber mas participar imediatamente” (MARCEL, 1927, p. 250-251, p. 270).

Existe, porém, de fato, um inelutável paradoxo da sensação: “Há um sentido metafísico e último em que é verdade dizer que a sensação é imediata, e há um outro sentido em que sou conduzido a tratá-la como uma mensagem emitida, transmitida e suscetível de ser interceptada” (MARCEL, 1940, p. 39). Mais, portanto, do que este paradoxo e do que uma impossibilidade de verificação das hipóteses acima descritas, mais do que um “problema da sensação”, temos um “mistério do sentir” escapando à possibilidade da objetivação e da verificação. De fato, “como poderia *saltar fora do que sou* para reconhecer se, antes de penetrar no meu universo, o *ignotum quid* que se torna em mim sensação era já sensação?” (MARCEL, 1927, p. 269).

Vemos, portanto, como repugna a Marcel uma “interpretação mecanista” ou “fiscalista” do sentir (MARCEL, 1927, p. 270). Recusa vê-lo sob o prisma do “sinal” e da lógica – emissão – transmissão - receção, que abandona o plano da imediação vivida, refere a sensação a um determinado objeto, e a vê como uma espécie de “emanação objetiva” (MARCEL, 1940, p. 38).

Marcel sublinha que, “se concentrarmos a nossa atenção sobre o sentir na sua atualidade, quer dizer, sobre o *eu sinto*” reconheceremos que pensar a sensação sob o signo da mensagem e da transmissão por parte de um organismo posto recetor, “é não a pensar de todo” substituindo-a por algo a que se não pode reduzir (MARCEL, 1940, p. 37). Tudo consiste em atribuir ao sentir um índice de “intimidade”, de “interioridade essencial” e, simultaneamente, fazer dele uma “especificação do estar no mundo” propriamente humana (MARCEL, 1964, p. 67). Ela revela um *inesse* fundamental que é “ato” e “afeção”, “aderência” e, sem dúvida, “intencionalidade”.

Importa descobrir a relevância de um “sentir fundamental”, de um centro misterioso, em que, repitamo-lo, “sentir não é receber mas participar imediatamente”. Importa reconhecer a indubitabilidade da existência como “presença absoluta” num “puro sentir” entendido como uma “ressonância interior”, algo que “sustém a integralidade da nossa experiência, de qualquer experiência que seja”. O sentir é, assim, uma inserção

nessa presença maciça da existência e uma “participação imediata do [...] sujeito a um meio do qual nenhuma fronteira verdadeira o separa” (MARCEL, 1927, p. 321; 322).

Uma concepção “mecanista” ou “fiscalista” que faz da sensação mera “emanação objetiva” face a uma consciência recetiva e tradutora nada nos diz do ato vivido de sentir (MARCEL, 1966, p. 64). O sentir é “um imediato por essência não mediatizável”, pressuposto e condição de possibilidade de todas as mediações. (MARCEL, 1927, p. 249, 267 e 319). Mais do que dada empiricamente ela é sobretudo “doadora” do mundo em toda a sua “presença” infraobjetiva e antepredicativa.

Paul Ricœur tem ocasião de salientar o pioneirismo e a relevância destas reflexões de Marcel no seio da filosofia francesa. Ele sublinha que “estabeleceu as bases do que foi chamado, posteriormente, por Merleau-Ponty e outros, de fenomenologia da percepção” (RICŒUR; MARCEL, 2001, p. 27)⁹⁵. De fato, esta crítica da concepção mecanicista da sensação – associada à transmissão e decodificação de dados físicos e abalos orgânicos e, pelo contrário, a sua interpretação em termos de participação pela carne no mundo é tão importante e tão fecunda que vamos reencontrá-la na *Phénoménologie de la perception*, nos capítulos dedicados, precisamente, ao sentir e à sensação⁹⁶. Importa assinalar, neste contexto, que os trabalhos de Emmanuel de Saint Aubert deixaram bem

⁹⁵ Outros comentadores de Marcel já o tinham assinalado: Jeanne Parain-Vial faz notar que a “tese” da sensação como “ato de participação” ao mundo aquém da cisão sujeito-objeto teria sido “retomada”, e nos seus “próprios termos”, por Merleau-Ponty (PARAIN-VIAL, 1966, p. 19; 1971, p. 10). De fato, o autor de *L'œil et l'esprit* desenvolve uma análise do sentir entendido como “comunhão” e “coexistência”, coincidente com a de Marcel, acentuando, igualmente, a ideia da sua anterioridade à cisão sujeito-objeto, muito embora não use o termo “participação” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 9-19; p. 240-280).

⁹⁶ Merleau-Ponty, vinte anos mais tarde, fará a desconstrução da noção psicofisiológica da sensação em termos coincidentes com a de Marcel. Escreve: “a fisiologia da percepção começa por imaginar um trajeto anatómico que conduz de um *receptor* determinado para um *transmissor* definido a um posto registador [...]. O mundo objetivo sendo dado, admitimos que ele entrega aos órgãos dos sentidos mensagens que devem ser levadas, depois decifradas, de forma a reproduzir em nós o texto original”. A necessidade de uma equivalência entre transcrição e retranscrição também é referida por Merleau-Ponty: parte-se “do princípio de uma correspondência pontual” e de “uma conexão constante entre os estímulos e a percepção elementar”. Merleau-Ponty sublinha que a própria “fisiologia moderna” não parece atribuir ao “aparelho sensorial” o “papel de transmissor” e “proíbe de definir o processo nervoso como a simples transmissão de uma mensagem dada” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 13-15). O “sentir” é um modo existencial de estar no mundo. Merleau-Ponty define a sensação como “coexistência ou comunhão” do sentinte e do sensível, pois, estes “não se encontram um face ao outro como dois termos exteriores”. Como em Marcel, é também a assimilação do sentir e do padecer que é subvertida: “entre o sujeito da sensação e o sensível não se pode dizer que um aja e que o outro padeça”. Por outro lado, o imediato da sensação é sempre um absoluto: “cada sensação, sendo como rigor a primeira, a última e a única da sua espécie, é um nascimento e uma morte” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 246-248; p. 250-255).

clara a influência seminal, profunda e duradoura exercida por Gabriel Marcel em Merleau-Ponty (SAINT AUBERT, 2005, p. 77-99; SAINT AUBERT, 2004, p. 30, 107, 125 e 317)⁹⁷ cuja leitura dos textos marcelianos está bem documentada⁹⁸. Não há dúvidas que Marcel, afirmando a “prioridade e irreducibilidade metafísica do sentir” (MARCEL, 1940, p. 97), e deixando os lineamentos de uma “metafísica sensualista”, inaugura a “reabilitação ontológica do sensível” preconizada por Merleau-Ponty (1969, p. 210)⁹⁹.

Na verdade, e como adiante reafirmaremos, o “mistério do sentir” vai além da problemática da “sensação”, do que nela é “sentido” e do sujeito senciente que nele surge, se constitui e se move, abrindo, inequivocamente ao mistério do “sensível”. A noção de “sensação inconsciente” ou “sensação inactualizada” associada ao “puro sentir” remete para o mundo enquanto fundo sensível aquém dos objetos e dos próprios sujeitos. Sentir torna-se, aqui, o modo mais originário de participar do mundo. Ele é revelador de uma pertença fundamental e, ao mesmo tempo, um operador de ipseidade. A “presença efetiva” é, porém, comunhão do sensível ao sensível, pois trata-se, “de uma presença que

⁹⁷ No mesmo sentido, ver Bimbenet (2004, p. 22-24).

⁹⁸ Merleau-Ponty é, de fato, leitor de Gabriel Marcel bem antes do seu contato com a obra de Husserl e Heidegger, de que Marcel terá, certamente, influenciado a recepção. Terá frequentado, como Ricœur, Dufrenne ou mesmo Sartre, os encontros que, à sexta-feira, Marcel promovia em sua casa com a *escol* da intelectualidade francesa. Quando, em 1936, naquele que é o seu segundo texto publicado, apresenta uma recensão de *Être et avoir*, faz ainda referência explícita ao *Journal métaphysique* (1927), bem como a *Position et approches concrètes du mystère ontologique* (1933) (MERLEAU-PONTY, 1997, p. 24-44). O conhecimento dos textos de Marcel estende-se ainda, pelo menos, a *Homo viator* (1944), obra citada em *La querelle de l'existentialisme*, onde se trata, essencialmente, da recepção e crítica a *L'être et le néant* (Cf. MERLEAU-PONTY, 1948, p. 123-143). Numa conferência de 1959 intitulada *La philosophie de l'existence*, Merleau-Ponty tem ocasião de sublinhar o caráter inaugural, singular e especialmente marcante da reflexão marceliana na ruptura com a tradição idealista que, sob a figura tutelar de Léon Brunschvicg e apesar do magistério alternativo de Henri Bergson, dominava o panorama filosófico francês dos anos trinta. Merleau-Ponty assinala a importância e o impacto da leitura de *Journal métaphysique* para os pensadores da sua geração, texto fundador onde eclode a atitude fenomenológica e dealba um pensamento existencial resultado da reflexão sobre a sensação, a experiência do “corpo-sujeito” e a abertura relacional ao outro (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 247-266). Como adiante veremos, afirmando a prioridade da imediação participativa do sentir e dizendo “eu sou o meu corpo”, Marcel não dá azo a qualquer monismo materialista, mas afirma um princípio ontológico-existencial situado na fecunda ambiguidade do senciente e do sentido que terá, em Merleau-Ponty, uma influência decisiva na sua recepção de Husserl e no surgimento da sua “filosofia da carne”.

⁹⁹ Num texto ainda inédito, tivemos ocasião de explorar as afinidades e dissensões entre os dois autores, tendo em conta as dívidas implícitas de Merleau-Ponty face a Marcel. Ver: BEATO, 2011).

não é, a bem dizer, nem a de alguém nem a de uma coisa” e, por isso, Marcel fala de uma “presença absoluta” (MARCEL, 1927, p. 321).

O “corpo próprio”: da mediação instrumental à mediação simpática.

É do ponto de vista do mundo extensional, quantitativo e mecânico – simultaneamente aquele em que agimos – que a sensação aparece como “emitida e transmitida”, funcionando como “sinalização” dos objetos. Esta concepção é solidária da ideia de corpo-instrumento, do corpo tido como algo que se interpõe entre o *eu* e as coisas, funcionando como “aparelho de sinalização” que centraliza a atividade atencional, recebe e emite mensagens sensoriais e, ainda, como multifacetada ferramenta de ação sobre elas. Independentemente de uma relativa validade pragmática dessa representação instrumentalista do corpo, em que este aparece ao sujeito agente como “objeto”, como coisa que medeia as demais coisas e permite agir sobre elas, é evidente que “não me limito a servir-me do meu corpo; pois há um sentido em que sou o meu corpo”, um sentido em que este não é exterior a uma realidade central de mim mesmo (MARCEL, 1927, p. 236; p. 253). O que importa notar, ainda, é que a fórmula “eu sou o meu corpo” apenas é válida se não reduzir o corpo a objeto, coisa entre as coisas, se este fizer parte integrante da “subjetividade”, oposta a qualquer reificação.

Orientada a reflexão para o plano do “meu corpo”, para “este corpo enquanto meu”, tudo consiste na constituição teórica do que Marcel chamará, mais tarde, “corpo-sujeito” ou “corpo-próprio” que, marcado por um índice de intimidade sentida e de “pessoalidade” se distingue e opõe ao “corpo-objeto”.

Fixarmo-nos na ótica do “meu corpo” é fugirmos ao dualismo alma – corpo e à ideia de relação, é reencarnarmos o sujeito integral, reconhecemos uma certa indivisão fundamental: ele “deixa de ser um termo exterior a um outro termo X que seria eu mesmo” (MARCEL, 1927, p. 326). O corpo integra, plenamente, a “subjetividade” e torna-se o marco, o centro face ao qual se ordena a experiência e o universo. A crítica da ideia de relação e do dualismo substancialista é o ponto nevrálgico desta assunção plena da corporeidade: “Quando digo que sou o meu corpo, isso significa que nenhuma relação de coisa a coisa [...] é aplicável: não sou o senhor ou o proprietário ou o conteúdo do meu corpo, etc.; logo que trato o meu corpo como uma coisa, exilo-me eu próprio até ao infinito” (MARCEL, 1927, p. 252). Este “exílio” da subjetividade face à corporeidade torna-se uma “justificação negativa do materialismo”.

Assim, a atenção, o sentir e o agir, pensados a partir da corporeidade, não podem ser concebidos como mediação instrumental mas como “mediação simpática”, uma modalidade de “imediação” que se constitui como “mediação absoluta” ou condição de possibilidade de qualquer mediação instrumental. A partir do momento em que me situo no plano do “meu corpo” salto aquém ou para além da relação distanciada e reificadora e este deixa de ser “objeto” entre os demais, pois, constitui a “condição misteriosa da objetividade em geral” (MARCEL, 1927, p. 271; p. 238).

Importa de novo realçar, como o faz Paul Ricœur, o alcance e o caráter pioneiro deste trabalho analítico e reflexivo de Marcel no seio da filosofia francesa de extração fenomenológica e existencial, pois “juntando à crítica da sensação como mensagem a do corpo como instrumento, abriu-se um caminho à filosofia do corpo próprio, dando-lhe o meio para pensar a encarnação” (RICŒUR; MARCEL, 2001, p. 23). A sensação deixa de ser somente objeto da psicofisiologia, porquanto manifesta a “participação do eu-mesmo existente às coisas existentes” (RICŒUR; MARCEL, 2001, p. 23).

Da sensação ao sentimento de “si”: emergência da ipseidade

Descobre-se um “privilégio do sentir”, fundamento e “raiz da afirmação *eu sou o meu corpo*”, pois, afirma Marcel, “apenas sou o meu corpo em virtude das razões misteriosas que fazem com que este corpo seja [...] continuamente sentido, sendo que este sentir condiciona para mim todo e qualquer sentir” (MARCEL, 1927, p. 252). “Serei então este sentir mesmo?”, interroga Marcel. O que parece claro é que se há um “sentimento de si” ele é, antes de mais, um sentimento do corpo, ou seja, um sentir do corpo senciente. Este sentimento de si como corpo senciente é a raiz e condição de possibilidade antepredicativa e pré-objetiva de toda a experiência. Tal está, evidentemente, bem para além da “cenestesia”, na medida em estamos num plano hiperorgânico, simultaneamente cosmológico e existencial. Trata-se, com efeito, de um sentir que está na junção da sensação e do sentimento (MARCEL, 1927, p. 236; MARCEL, 1997a, p. 117).

Este “sentir”, reconhecido como metafisicamente irreduzível e prioritário, escapa, contudo, aos limites de um imanentismo subjetivista, de um qualquer fechamento solipsista, ou acosmismo psicologista, porquanto nos dá, no prolongamento do corpo-próprio, a indubitabilidade e alteridade do mundo e dos outros sujeitos. Numa indissociável conexão de passividade e atividade, intimidade e intencionalidade, o “sentir” dá-nos um “inesgotável concreto” (MARCEL, 1940, p. 91), imerso e

antepredicativo que, mais do que uma “obscura imanência”, é o solo fecundo de onde a dinâmica existencial e ontológica é engendrada e emerge do aquém ao para além da objetividade.

Para avançarmos, importará chegar a um dos pontos mais densos - se não mesmo obscuro - da meditação de Marcel no *Journal Métaphysique*. Nele se introduz a ideia de uma “qualidade não sentida”, condição de exercício de um “sentir fundamental”, de um “*Ur-Gefühl*” referido a um *Grund* misterioso, fundamento da atividade atencional, senciente e judicativa. Fala-nos de um “isto”, de uma “qualidade fundamental”, consubstancial ao “si”, que jamais se converte em imagem, ideia ou objeto, na zona de uma “experiência-limite”, opaca e incharacterizável (MARCEL, 1927, p. 240-241; p. 25-26).

Não podemos ocultar nem iludir a dificuldade que representa para nós este “isto” (*ceci*), que chega a ser apresentado como um “*a priori* individual da sensibilidade pura” (MARCEL, 1927, p. 240) e que, sendo a condição de possibilidade da atenção e do sentir, constitui o seu “fundamento não sentido”. Não se confunde com uma estrutura formal universal e abstrata, antes se revestindo de um índice pessoal. Marcel diz-nos que “pode não ser uma constante absoluta”, mas antes algo que poderá enriquecer-se, acrescentar-se no curso da experiência, mas que, ainda assim, é “como um princípio de unidade real, vindo opor-se à dispersão dos estados”. Se o “si” é a “imediatez absoluta tratada como mediação”, esta “qualidade fundamental” que o constitui é um “imediatez não mediatizável” que é, simultaneamente, “qualidade mediadora” e “mediação absoluta” (MARCEL, 1927, p. 241-242). Na verdade, este “isto” “não pode fazer função de objeto”, ele é “uma qualidade-substância que condiciona a minha experiência e a centra”, consiste “numa certa maneira de ser dado a si-mesmo” inobjectivável e incharacterizável (MARCEL, 1927, p. 250; p. 267)¹⁰⁰.

Esta “qualidade não sentida” de “si”, condição individual do sentir, parece-nos ecoar na “fenomenologia da afetividade” de Michel Henry. O “sentimento de si” inerente à “afetividade”, pensada como “autoafeção originária”, constitui simultaneamente a essência da ipseidade e a condição de possibilidade do sentir. Há uma intuição semelhante no que diz respeito à condição de exercício da sensibilidade e da relação objetiva ao mundo, sendo que esta condição não se reduz à mera cenestesia ou à reflexividade do

¹⁰⁰ Marcel reconhece que esta análise poderá resultar numa “reabilitação parcial do substancialismo” (MARCEL, 1927, p. 276), desde que, por “substância”, não se entenda “o objeto concebido como relação entre predicados diversos” (MARCEL, 1927, p. 250).

sentido interno, mas que antes constitui algo de mais originário. Em Marcel, porém, este “*Grund*” misterioso do sentir não se radicaliza numa “autofundação” do vivente na ipseidade, é antes a base de uma participação fundamental, intencional e extática. Também para Marcel, podemos dizer que é na afetividade que se dá o “aparecer originário da realidade subjetiva”. A base da ipseidade do “si” reside em sentir-se a si mesmo, sendo que não é algo em particular que é sentido, mas o próprio sentir-se, o experimentar-se a si-próprio (HENRY, 1990, p. 576-581). Marcel, contudo, não fecha o sentimento na “passividade original do ser face a si próprio”, no sentir-se si-próprio idêntico como tal à essência do sentimento. Marcel não subscreveria a tese de que, entendido a partir da autoafeção da afetividade, “todo o sentimento é, enquanto tal, essencialmente passivo”, constitui um sofrer-se a si-próprio, sendo desse essencial padecimento que lhe nasce a densidade (HENRY, 1990, p. 586-593). Para Marcel, “sentir outra coisa é sentir-se sentindo outra coisa”, e chega, de fato, a perguntar-se, retomando as reflexões do *Journal*: “não estarei apenas na presença de modificações desse mesmo sentir?” (MARCEL, 1997, p. 117). Esta indagação, entretanto, jamais conduz a conclusões de tipo henriniano, porquanto acolhe a determinação extrínseca da afetividade e a condução intencional do sentir. Distanciando-se de Henry, Marcel não cinde radicalmente sensibilidade e afetividade (HENRY, 1990, p. 578), não reconduz a primeira à segunda, e deste modo não enclausura o sentir numa afetividade egológica, autofundada e autorreferida, passiva e imanentista. O sentimento é, para Marcel, abertura intencional ao mundo e aos demais sujeitos, ainda que uma passividade originária e pré-intencional seja sua condição.

No encadeamento da tateante meditação acima descrita, surge, claro está, a pergunta “que sou?” – e o implícito anúncio da sua comutação em “quem sou?”. Tal sucede no centro de uma discreta dialética do “*soi*” e do “*je*”, além de qualquer “doutrina formalista do *moi*” (MARCEL, 1927, p. 240). Marcel leva ao limite o esforço reflexivo para pensar o mistério da ipseidade emergente no seio do sensível-senciente. Ela é algo da ordem de uma unicidade “quodditativa” do sujeito que reside e consiste, ao mesmo tempo, “numa certa maneira de ser dado a si-mesmo” (MARCEL, 1927, p. 267) – enquanto passividade e afeção originárias – e num “modo fundamental de sentir” (MARCEL, 1927, p. 240) – enquanto pura efetividade atuante. Tudo se passa aquém e para além de qualquer possibilidade de determinação quiditativa. Então, o que sou? Começo por ser uma qualidade senciente não sentida, simultaneamente imediatizável e mediação absoluta, constante, porque sempre em exercício, mas porém mutável, porque sujeita a transformações e enriquecimentos. O “si” funciona no fundo como a “imediatez

absoluta tratada como mediação” onde o “*je*” se exerce ativamente numa dinâmica intencional e extática, antes de ser recolhido num “*moi*” (MARCEL, 1927, p. 240).

Parece-nos, portanto, lícito usar o termo “ipseidade” embora não integre o vocabulário marceliano no *Journal*. Com ele, procuramos designar o sujeito “existente” além da problemática do “eu empírico” *versus* “eu transcendental” herdada da tradição idealista de que parte o nosso autor, mas ainda aquém de qualquer abertura propriamente “personalista”.

Mobilizamos ainda a dicotomia do *quod* (designando a efetividade e puro fato de ser) e do *quid* (o *que é*, o plano das qualidades e atributos predicáveis) explorada por Vladimir Jankélévitch na sua metafísica não substancialista, e que a aplica, nomeadamente, à problemática da ipseidade (JANKÉLÉVITCH, 1986, p. 142-154). Este vocabulário permite-nos clarificar o que está em jogo. Graças ao que agora exporemos, a legitimidade do seu uso parecer-nos-á fundamentada. Tudo está, pois, em visar o mistério radical da ipseidade humana colocando-se “ao mesmo tempo, forçosamente, num ponto de vista ontológico e num ponto de vista fenomenológico” (MARCEL, 1927, p. 249) pela via da “existencialidade” em emergência e fugindo ao escolho substancialista. Diríamos que se trata de surpreender o surgimento do “*je*” enquanto “*soi*”: qualidade senciente inserta no “sensível”, dada e dando-se a si-mesma no contínuo do “sentir”. A “ipseidade” é, precisamente, o que está aquém de toda a predicação possível e para além da série pensável e transfinita dos predicáveis: nos limites da experiência e da inteligibilidade. O “isto”, a “qualidade fundamental” do “si”, é um espécie de “predicado inspecificável” (MARCEL, 1927, p. 267). Este oximoro diz-nos que não é “nada de que possamos dizer que é *tal* ou *tal*”, ou seja, é incaracterizável, sem ser, todavia, indeterminado, pois que a sua “unicidade” é uma evidência (MARCEL, 1927, p. 320). É neste “isto” que assenta(rá) a “unidade fenomenal da pessoa” com a sua dinâmica intencional e extática (MARCEL, 1927, p. 249). O que aqui se visa não é nem um sujeito-substância reificável – o *hypokeimenon* da tradição – nem um predicado superlativo. Esta nossa leitura toma assim conta das notas de 8 dezembro 1918 às quais raramente os comentadores dão relevância. Nelas, Marcel, refletindo sobre o ato de predicação, diz claramente que ele consiste na resposta a um conjunto sempre estrito de questões que em nada esgota uma realidade na sua “apresentação imediata”, plena, densa, inesgotável. Aquilo, justamente, que o “índice *isto*” indica sem poder definir. É este índice de densa e incaracterizável efetividade que confere à ipseidade a sua “aparente substancialidade” (MARCEL, 1927, p. 147). Trata-se da pura “efetividade” ou “quodidade” do que *é*, além da sua “quididade”. No fundo,

Marcel retoma aqui, implicitamente, a distinção de Francis-Herbert Bradley (autor a que tantas vezes alude ao longo do *Journal*) entre o *that* – um sujeito existente – e o *what* – um conteúdo predicável (BRADLEY, 1916, p. 162-170 *passim*). Esta distinção recobre no essencial a dualidade do *dass* e do *was* presente em Friedrich Schelling (JANKELEVITCH, 2005, p. 171-179) e que Jankélévitch converterá no binómio *quod/quid* que agora mobilizamos. O interesse de Marcel pelo pensamento de Schelling estando amplamente documentado, fecha-se o círculo da nossa argumentação.

Assim, ao longo das notas do *Journal*, encontramos a ideia de um sentimento fundamental de si encarnado, que constitui um núcleo de intimidade, um “modo de ser dado a si-mesmo” (MARCEL, 1927, p. 267; p. 249) – quer dizer, um princípio de unidade ôntica e fenomenal do sujeito, aquém da dispersão dos estados afetivos e da defluência do sentir. Correlativamente, discernimos uma dinâmica intencional e extática, uma abertura ativa ao mundo na sua imediatidade e inesgotável concretude.

Traços de uma “metafísica sensualista”

A segunda parte do *Journal métaphysique* afasta-se do “ascetismo lógico” e da dialética de pendor idealista que visava “encontrar no aprofundamento das condições universais do pensamento os elementos de uma mística pura” (MARCEL, 1927, p. x). Nela encontramos uma recusa latente do idealismo neo-hegeliano, uma crítica do racionalismo objetivista e uma aproximação, pela via da existência, ao realismo. Tal sucede graças à valorização, por um lado, do imediato sensível e da subjetividade corpórea e, por outro, dos fenômenos metapsíquicos, assim como das vivências da fé e do amor, enquanto realidades que, não sendo passíveis de uma redução subjectivista, escapam, porém, às “condições normais da experiência” e ao “objetivismo”. Com pertinência, Louis Lavelle fala-nos da passagem “de uma embriaguez lógica à embriaguez de uma presença experienciada (*éprouvée*)” ao ritmo de uma “mística experimental” (LAVELLE, 1936, p. 55-56).

A Metafísica de que Marcel procura o lineamento visava, pelo pensamento e através dele, o reencontro de uma “nova infalibilidade”, de um “novo imediato”. Da “dialeção” idealista de um “imediato infinitamente mediatizável”, o nosso autor chega à ideia e à garantia de um “imediato não mediatizável” que possibilite uma certa “posição *no real*” e não “*face ao real*”, uma modalidade de “presença” ao mundo, assumida como o fundamento e o fim de toda a dialética. Diz-nos o autor: “a investigação metafísica visa o imediato puro (que está aquém do hipotético), quer seja atingindo, para além do

hipotético, uma realidade nova, quer este infra e supra-hipotético se encontrem e confundam” (MARCEL, 1927, p. 283). Trata-se, aqui, da primeira formulação do que nos escritos mais tardios designará de meta e hipo-problemático.

Conferido à “existência” o selo da “indubitabilidade” e “prioridade metafísica”, é a partir das experiências fundantes e doadoras da corporeidade e do sentir que a investigação metafísica se deve desenvolver e não do plano de uma dialética desencarnada que fica “aquém do existencial” (MARCEL, 1927, p. 261)¹⁰¹.

“Toda a existência é construída para mim a partir do tipo e no prolongamento da do meu corpo”, diz-nos, sendo que, para além da objetividade, num plano anterior a qualquer dialética, o corpo e o sentir estabelecem uma “mediação simpática” com as coisas (MARCEL, 1927, p. 265). A sensação é “um imediato não mediatizável”, nada é realmente “dado” aquém da sensação, pois ela é originariamente “doadora”. Mais, parece decorrer do que atrás foi dito sobre o fundamento último do sentir, que o próprio corpo, como órgão da inserção atencional, sensorial e ativa no “universo existente”, depende de um sentir de si-mesmo, de uma atenção a si, de um sentir do corpo como seu que é, como sublinha Louis lavelle, “menos a sensação do meu corpo que o *sentimento* da minha presença a mim mesmo” (LAVELLE, 1936, p. 60).

Faz então sentido dizer-se que “toda a existência é sensível”, porquanto a sensação é “o modo segundo o qual a continuidade do que quer que seja com o meu corpo pode ser dada” (MARCEL, 1927, p. 261). Aqui reside, para o nosso autor, a legitimidade, a justeza parcial, o “fundamento metafísico do sensualismo”. Os seus limites são, contudo, claramente estabelecidos: “não posso dispensar-me de pensar o mundo das existências como ultrapassando infinitamente o que é atualmente sentido ou suscetível de ser sentido por mim” (MARCEL, 1927, p. 261). Este “sensualismo” mitigado nasce da afirmação da condição encarnada e senciente do sujeito concreto, do reconhecimento latente da natureza sensível do mundo, mas está condicionado e submetido à progressiva constituição de um “realismo existencial” cuja assunção definitiva dará conta a retoma do diário metafísico, entre 1928 e 1933, *Être et avoir I*¹⁰². Um realismo que, na proximidade

¹⁰¹ Sublinhe-se, que o “primado do existencial” nada tem a ver com a afirmação “existencialista” da prioridade da existência face à essência – tese que Marcel jamais fez sua (MARCEL; RICCEUR, 2001, p. 22; MARCEL, 1951, p. 87).

¹⁰² MARCEL, 1964 p. 70. As notas de julho e agosto de 1929 dão conta da “exorcização” do Idealismo e com ela da verdadeira emergência do problema do ser, mais tarde convertido em “mistério ontológico” (MARCEL, 1968a, p. 34-45).

com Louis Lavelle e Maurice Blondel, será assumido como um “realismo do espírito” (MARCEL, 1997b, p. 157).

A orientação “sensualista” de Marcel não converge, portanto, com a posição de Etienne Condillac. Marcel combate “a tendência idealista para converter o *percipi* num puro *percipere*”, e a tentação imanentista “de converter plenamente o *esse* no *percipi*” (PRINI, 1984, p. 27). A “metafísica sensualista” de Marcel é de cunho realista e define-se, na expressão de Pietro Prini, pela “afirmação de [...] uma implicação originária, na qual não é possível cindir o *esse*, o *percipi*, o *percipere*, nem resolvê-los na atualidade de uma mediação total” (PRINI, 1984, p. 27).

A metafísica de Marcel é “sensualista” porque reabilita “o sensorial enquanto tal” libertando das “imagens materializantes e falaciosas” (MARCEL, 1947, p. 239) pelas quais tendemos a representá-lo. Trata-se, portanto, de um “sensualismo” parcial, e constitui um dos momentos de reação face às várias modalidades do idealismo que desprezam a “receptividade” face à “atividade construtiva” do espírito. Tudo reside em reconhecer “*l’apport créateur*” da sensação – que se define como “o fato de sentir, de participar de um universo que, afetando-me, cria-me” (MARCEL, 1927, p. 328) em tentar esclarecer o laço original que nos liga ao mundo.

Estamos, claramente, ante “o ponto de partida sensualista de uma metafísica realista” (BAGOT, 1958, p. 80). A caminhada de Marcel, apesar de se estabelecer progressivamente no concreto e partir do vivido não se encerra no campo “psicofenomenológico” mas visa permanecer rigorosamente “metafísica”, ou como dirá mais tarde, “hiperfenomenológica”, dando lugar à emergência de uma explícita interrogação “ontológica”. A metafísica de Marcel movida por uma “busca do ser”, invadida por um incontornável “sentimento de transcendência”, constitui-se sob o modelo de um “pensamento pensante” que deve colocar-se no interior dinâmico de vivências infra e supraobjetivas.

O “amor”, cuja reflexão atravessa todo o *Journal*, revela o vínculo fundamental entre a importância do sentir e uma ontologia realista: o “amor” põe-nos em presença do “ser do outro”, para além do subjetivismo. Atendamos ao comentário de Louis Lavelle: “o valor atribuído à sensação permite compreender porque uma filosofia do ser é, ao mesmo tempo, uma filosofia do amor” (LAVELLE, 1936, p. 61). O valor prospetivo deste comentário é imenso. Bastará, neste contexto, dizermos que a reflexão sobre o sentir é solidária da ontologia, não se fecha no subjetivismo idealista. O “sentir” traduz, antes de mais, uma presença ao ser que pode ser pensada como “amor”.

Contornos de uma “mística especulativa”

Para Louis Lavelle, a metafísica de Marcel, no período do *Journal*, constitui-se a partir de um “mística experimental” e Jean Wahl chama-lhe um “empirismo místico” (LAVELLE, 1936, p. 56; WAHL, 1932, p. 226). Assim, o “sensualismo” marceliano suscitaria uma “mística” e a articulação de ambos. Ela consiste em recusar o “intelectualismo” em prol de vivências “transcategoriais” de “comunhão imediata” infra e supraobjetivas, em admitir a importância fundadora do “imediate não mediatizável”, em valorizar o “incharacterizável” discursivamente e em visar o “inverificável” objectivisticamente – enquanto esferas legítimas da meditação metafísica.

Para atendermos à justeza das expressões de Lavelle e Wahl, bastaria remetermos para a articulação entre experiência e ser, imediato e absoluto que, no seu estudo sobre Josiah Royce, Marcel evidencia. A respeito da “conceção mística do ser”, citando o filósofo norte-americano, diz-nos: “o misticismo consiste em afirmar que ser significa pura e simplesmente ser imediato”, a importância histórica da sua ontologia “não reside na natureza particular do sujeito ao qual é atribuído o predicado ontológico, mas no aprofundamento do predicado ele mesmo” (MARCEL, 1945, p. 26-27). O misticismo “tem a obsessão do empirismo puro”, sendo pertinente perguntar se os místicos “não são os únicos empiristas radicais?”. Os místicos são precisamente aqueles que visam “libertar-se de toda a mediação” e atingir “o empírico puro” que é o “imediate absoluto”. Tudo consiste, pelo depuramento ascético e iniciático da experiência, em descobrir um “fato imediato e infável” que satisfaça toda a aspiração prática e solucione todas as exigências do pensamento. Um “fato” que está “para além de todas as determinações do pensamento discursivo” e no qual “cessa todo o desejo e toda a inquietude”. “O Ser, prossegue Marcel, é aqui apreendido como imanente ao *sentimento* imediato: tal é o princípio do misticismo” (MARCEL, 1945, p. 27).

Paul Ricœur, todavia, diz-nos que Marcel, acentuando a “discursividade” do pensamento e manifestando a “preocupação da clareza e da distinção” próprias da fenomenologia, cujo método adota parcialmente, posiciona-se “nos antípodas [...] de qualquer apologia da fusão mística” (RICŒUR, 1976, p. 54). De fato, recusando o “construtivismo” especulativo, Marcel não cessa de insistir na definição da filosofia como exploração, aprofundamento e transmutação da experiência, afirmando a condição “itinerante” do filosofar e da própria condição humana. Criticando a ambiguidade da noção de “intuição”, reivindica-se da “tradição reflexiva” oriunda de Maine de Biran, e

insiste em demarcar-se de qualquer espécie de “irracionalismo” (MARCEL, 1976, p. 78)¹⁰³. Será, contudo, possível discernir uma “mística” na obra marceliana? Embora alguns comentadores o tenham feito¹⁰⁴, o próprio Marcel não reivindicou tal epíteto para si ou para a sua filosofia¹⁰⁵. Lembremos que, a partir de 1914, abandona o projeto inicial de “encontrar no aprofundamento das condições universais do pensamento os elementos de uma mística pura” (MARCEL, 1927, p. x)¹⁰⁶, visando a partir de então constituir uma “filosofia concreta” marcada pelo compromisso e pelo testemunho. Porém, estamos de acordo com Nikolas Makris quando afirma existir “uma mística que ilumina e embeleza a razão no pensamento de Gabriel Marcel” (MAKRIS, 1979, p. 110). A metafísica marceliana começa por preconizar o encontro de um “novo imediato” onde transcendência e imanência se dialectizam, onde um “absoluto” se dá numa “imedição radical”. Por um lado, a “existencialidade” tem um estatuto de “indubitabilidade”, constitui uma “garantia” “hipo-problemática” inverificável e anterior a toda a mediação dialética. O elo do homem e do mundo que aí se descobre é o de uma participação não objectivável. A autoafirmação da “existência” comuta-se no reconhecimento contemplativo da inexauribilidade misteriosa do “ser” para que tende essa mesma afirmação¹⁰⁷.

A configuração teísta da metafísica marceliana, a afirmação de uma confiança simultaneamente pessoal e escatológica suspensa de um “recurso absoluto”, contribuirão a reforçar e reorientar este matiz místico. De fato, secretamente magnetizado pela “exigência de transcendência”, o pensamento é, antes de mais, indagação contemplativa do “mistério” – assente numa “intuição cega”. A esfera do mistério é “meta-problemática”

¹⁰³ De fato, nem a referência ao “mistério” se dilui em enlevo místico, nem a incidência no concreto e no existencial é negação do universal ou do plano das essências. Pereira (1986, p. 29) define como “característica decisiva do irracionalismo a vivência estreita e unilateral do concreto sem elevação ao nível universal”.

¹⁰⁴ Spielberg (1960, p. 425) vê nele o “explorador de uma nova mística do Ser”. Já Makris (1979, p. 106) sublinha a “estreita relação entre ontologia e mística no pensamento de Gabriel Marcel”.

¹⁰⁵ Esclarece Marcel: “místico é uma palavra da qual me salvaguardei, porque sempre tive o sentimento que se tratava de um tipo de experiência que na verdade não fiz” (MARCEL, 1976, p. 223).

¹⁰⁶ Marcel parece-nos claro: “[o meu pensamento], na sua origem, orientou-se para aquilo que poderíamos chamar uma pré-mística, isto é, tentava detetar certas aproximações à mística propriamente dita” (MARCEL, 1968, p. 288-289).

¹⁰⁷ Por isso, Makris (1979, p. 109) nos diz que “as premissas místicas da afirmação existencial alvorecem no coração da ontologia”.

e “híper-fenomenológica”, e nela se conjugam o “incharacterizável” e o “inverificável” que Marcel chega, em várias ocasiões a aproximar da ideia de “filosofia negativa”, pensada à imagem da “teologia negativa”. ”O “teísmo existencial” (WIDNER, 1971, p. 3) que aí se desenvolve, animado por uma “filosofia da invocação”, é o ádito da “adoração” e, assim, um “exórdio da mística” (MARCEL, 1940, p. 190).

Pontos essenciais da atitude reflexiva de Marcel conduzem, no entanto, à rejeição de qualquer caráter “místico” no sentido de uma “evasão” ou “gnose privilegiada”. A insistência na dimensão fenomenológica e reflexiva do seu método, a explícita vontade de desenvolver uma “ontologia concreta”, a preocupação crescente pelos dramas da atualidade social e histórica, a sua condição e atitude de pensador “vigilante” às tribulações do mundo contemporâneo, a sua assumida posição de “*philosophe du seuil*” (MARCEL; RICŒUR, 2001, p. 82) dialogando com crentes e não crentes, contrariam fortemente esta tendência. O pensamento metafísico vive, secretamente, animado pela exultação e exaltação religiosa, mas o filosofar, se bem que levado ao seu limite, não transpõe o limiar da apologética confessional. Marcel procura uma “sabedoria trágica” capaz de “conferir um sentido à nossa vida [...], mas aquém das garantias que concede a Revelação” (MARCEL, 1968b, p. 299). A ameaça nuclear e a destruição do meio ambiente, a fanatização das consciências e as perseguições político-religiosas, vividos no seio de uma crise de sentido sócio-histórico generalizada, são problemas efetivos e concretos que fazem com que “entre o mundo das técnicas e o da espiritualidade pura, a mediação do filósofo seja cada vez mais indispensável” (MARCEL, 1951, p. 99). Deste modo, “o papel do filósofo perante o mundo atual” não é compatível com o “abstencionismo” ou o alheamento acadêmico, não se coaduna com um certo panfletarismo de circunstância, nem pode “derivar para a mística” enquanto forma de “evasão superior” (MARCEL, 1951, p. 79-99). Esta sageza acolhe certamente uma “ascese”, mas deve ser “solidária do senso comum” (MARCEL, 1954, p. 90), para tal, não efetua um corte com o concreto e com a suas tonalidades afetivas.

Como afirma Gilson (1947, p. 8), Marcel faz reviver uma “mística especulativa”, entendida como uma “filosofia primeira da vida espiritual”. Não se trata, todavia, nem de um êxtase irracionalista incomunicável nem de uma evasão. A “contemplação” que a anima a reflexão não é um êxtase passivo nem um alheamento. Assim, a sua metafísica do ser e da verdade como “Luz original” (MARCEL, 1968b, p. 308), ou a sua conceção da espiritualidade assente na *agapê* não pode ser vista como o “retorno a qualquer especulação gnóstica” (MARCEL, 1968b, p. 309). A “filosofia existencial” visa uma

“ontologia concreta”, sendo que toda a interrogação sobre o “ser” é reconduzida à pergunta “quem sou?”. O “mistério do ser” é correlativo do que poderíamos designar por “ontologia da pessoa”¹⁰⁸ cuja chave é intersubjetiva e se dá nas experiências concretas do amor, da fidelidade e da esperança. A este nível, o *esse* é um *coesse*; mas não é uma “fusão”, uma dissolução identitária num absoluto impessoal (MARCEL, 1947, p. 307-308), antes uma criação mútua.

Parece-nos que a chave para esta tensão entre “sensualismo” e “mística especulativa” reside na noção de “empirismo superior” a que o autor alude em várias ocasiões. É de novo Schelling que inspira Marcel neste ponto. Afirmando que se podem reconhecer níveis diversos da experiência, pergunta-se: “não haverá um caminho árduo que permita aceder a um empirismo superior?” (MARCEL, 1947, p. 295-296)¹⁰⁹. Marcel diz-nos que vida e pensamento desenvolvem-se sob o impulso da “exigência de transcendência”, mas que “não somente transcendente não pode querer significar transcendente à experiência, mas pelo contrário deve poder haver uma experiência do transcendente enquanto tal” (MARCEL, 1997a, p. 55). O pensamento de Marcel desenvolve-se mediante a recusa inicial do “princípio de imanência” e “magnetizado pela transcendência” (MARCEL, 1983, p. 255). Deste modo, a experiência, mais do que propulsora, tornar-se-ia “o seu próprio além”, “transmutar-se-ia” “na sua própria conquista”, seria “uma terra prometida” (MARCEL, 1947, p. 296). E é nesta ótica que podemos tematizar a passagem da “participação existencial” à “participação ontológica”, e compreender o trânsito do “existir” ao “ser” numa perspectiva rigorosamente “experiencial” e não teórica. É nesta perspectiva que se entende a vontade de constituir um “empirismo superior”, situado na “articulação do vital e do espiritual” (MARCEL, 1997a, p. 219).

¹⁰⁸ Uma ontologia não substancialista de que Ricœur nos dá os lineamentos, em plena consonância com Marcel (RICŒUR, 1990, p. 12; p. 354s).

¹⁰⁹ Marcel explica que a expressão “empirismo superior” deve-se a Schelling que esboçava o programa de “transcender o idealismo” de modo a “aceder às realidades da consciência religiosa”. Tratava-se de salvaguardar o que há de irreduzível e único face a uma ideia de “saber absoluto” absorvente, sem cair num “empirismo grosseiro ou meramente psicológico” ou num “realismo coisista” (MARCEL, 1966, p. 55-56). Esta noção “superior” e “complexa”, mas “sintética” e unitiva, de perfil “romântico”, de experiência vinha contrapor-se, em especial, ao empirismo anglosaxónico do séc. XVIII, visto como “estreito” e desqualificador da riqueza do real pela sua recondução a “componentes simples” e materialmente verificáveis (MARCEL, 1971a, p. 14s).

Vale a pena notar que Jankélévitch aludirá a “uma filosofia experimental do mistério”, a um “positivismo da efetividade metempírica”, que revela a “profunda fraternidade” da “experiência e do misticismo” no contacto com o “mistério” – noção herdada de Marcel e de fará amplo uso (JANKÉLÉVITCH, 1986, p. 389). Neste ponto, Schelling será ainda a referência comum de Jankélévitch e Marcel.

O plano da “existência” como imediação absoluta e prioridade metafísica dadas no “sentimento”

Corolário das análises do “sentir” e do “corpo-sujeito” será a elaboração da “teoria da existência”, em *Existence et objectivité*, texto que baliza, em apêndice, o *Journal métaphysique*. Seguindo a lição kantiana, Marcel afirma que a existência não pode, de modo algum, ser vista como um predicado. De fato, apenas a estrutura da linguagem e a consequente gramaticalização do pensamento “nos constrange a perguntar se há *alguma coisa* que possui a existência: na realidade, existência e coisa existente não podem de forma nenhuma ser dissociadas; estamos em presença de uma síntese indefetível”. Não é sustentável uma “dualidade entre o fato de existir e o que existe”, pois, nenhuma brecha ou intervalo é aí detetável (MARCEL, 1927, p. 311; p. 312).

A “existência” é, para Marcel, “indubitável”. A indissolúvel unidade da existência e do existente dá-se numa “garantia maciça” que é, contudo, difícil de especificar e caracterizar, pois, explicita Marcel, “o que é indubitavelmente dado é a experiência confusa do mundo enquanto existente”, sendo que “esta garantia aparece como *constitutiva* do que temos por hábito chamar sujeito e que, sem ela, se reduz ao fantasma lógico de si-mesmo” (MARCEL, 1927, p. 313). Tudo parte do “eu existo”, porém, o “eu” do “eu existo” “não é um conteúdo ou sistema psicológico”: a partir do “eu existo” chegamos à conclusão de que o “universo existe” no prolongamento do meu corpo – o “espírito reconhece-se munido de uma garantia indubitável” incidindo sobre todo o universo existente (MARCEL, 1927, p. 314). A afirmação do “primado da existência”, formulada a partir do “eu existo”, está assim liberta de qualquer aceção privativa.

Esta valorização do “índice existencial” da realidade e do sujeito constitui uma insurreição contra as “filosofias idealistas” que assentam no formalismo da “legalidade pura”, bem como contra o racionalismo objetivista da “verificabilidade empírica” que escavam um fosso entre a atividade especulativa e a “experiência humana integral tomada na sua vida palpitante e trágica” (MARCEL, 1927, p. 312).

Este primado da existência não é passível de demonstração, consiste antes numa imersão antepredicativa e hipo-problemática – misteriosa. Por outro lado, emerge como algo irreduzível, algo que não pode ser “derivado”. Por outro lado, também não é da ordem dos “princípios”, estamos, explicita Marcel, “em presença de uma afirmação que coincide estreitamente, que faz corpo com a realidade maciça e global sobre a qual incide” (MARCEL, 1927, p. 314). Dessa forma, esta “afirmação” ou “garantia existencial” não é da ordem do juízo, pois este “refere-se” a um objeto exterior, distinto de quem o formula. Por isso, prossegue o autor, “podemos admitir que a garantia fundamental de que é aqui questão seja da ordem do sentimento – [...] entendendo-se que este sentimento não pode intelectualizar-se, converter-se em juízo sem mudar de natureza, sem perder toda a sua significação” (MARCEL, 1927, p. 314). Trata-se de “reconhecer” e não de constatar ou estabelecer, judicativamente, a “prioridade absoluta” da existência. Esta “garantia” e este “reconhecimento” nascem de uma “presença” do sujeito a si-próprio e ao mundo enquanto existente, algo que é um “conhecimento imediato e uma participação”. Esta “presença” não é nem objectual, nem imagética. A noção de “presença”, crucial no pensamento de Marcel, emerge na necessidade de dissolver o “dilema entre objeto real ou simples imagem” e aparece vinculada à noção de “qualidade sentida”, isto é, situa-se para lá da problemática da “representação” e no plano do “sentir”.

Deste “reconhecimento” do primado do “eu existo” decorre, necessariamente, uma crítica do *cogito* cartesiano porquanto o “mundo objetivo”, a que dá acesso e de que “guarda o limiar de validade”, é claramente “infraexistencial”. Na sequência do pensamento de Royce, Marcel diz-nos que a objetividade não assenta numa relação a dois termos – sujeito/objeto, mas sim numa relação triádica: “o objeto tem a característica de ser aquilo de que discuto com um interlocutor real ou ideal: ele é um terceiro face a um discurso que mantenho com X.. e que incide sobre ele. Neste sentido, está interposto entre mim e mim mesmo” (MARCEL, 1927, p. 316). Este “tribalismo” do pensamento cria uma espécie de “insularidade” entre o sujeito e o objeto mas ainda, no seio do próprio sujeito, uma cisão, uma distância, um hiato.

A superação do “tribalismo” que caracteriza a epistemologia das “doutrinas idealistas”, a partir do prisma da “participação existencial”, como “relação diádica”, permite quebrar o círculo fechado que o sujeito criou sobre si-mesmo, vencer a insularidade do mundo e restaurar a sua possibilidade de afetar-nos. A ideia de uma relação diádica, pensada sob o signo da “participação”, permitirá ainda interpretar o

binómio “eu-tu”, para além do registo objectivador do “ele”, e dar azo a uma filosofia dialógica.

A meditação sobre a díade “eu-tu”: da comoção ao amor

A “dialógica”, isto é, a reflexão exercida sobre e a partir da “intersubjetividade”, a análise da experiência do “eu” em relação com o “outro” constitui sem dúvida um dos *leitmotiv* da filosofia marceliana. De fato, como sublinha Miguel Batista Pereira, quando o homem deixa de ser “a consciência pura ou o eu infinito do Idealismo”, quando se assume como “eu concreto e limitado”, é reconduzido à descoberta do “outro”, à dinâmica da correlação e da reciprocidade (PEREIRA, 1986, p. 3). É na vaga deste “pensamento novo” surgido após a Primeira Grande Guerra, que podemos situar Gabriel Marcel, num movimento convergente com as obras de Ferdinand Ebner e Martin Buber¹¹⁰. Tudo consistia em incidir no triângulo “eu”, “ele”, “tu”, refletindo sobre o que, tradicionalmente, apenas era tomado como formas gramaticais. Assim, desenvolve-se uma “fenomenologia das relações intersubjetivas”¹¹¹, e como diz Aimé Patri, uma “metafísica dos pronomes pessoais” (PATRI, 1974, p. 308-313).

Tudo começa com uma interrogação sobre as condições de possibilidade do “diálogo”, do exercício da comunicação interpessoal e do acontecer do encontro. Esta investigação desenvolve-se antes mesmo da categoria de “intersubjetividade” emergir de modo explícito nos escritos marcelianos¹¹². Subjacente e implicada nesta fenomenologia está uma reflexão genuinamente metafísica sobre a natureza da “pessoa” humana na qual, de novo, se jogam as categorias de “relação” e “substância”, no sentido da sua superação. Assim, torna-se claro que o surgimento cosmológico-existencial da “ipseidade” do “eu” sensível e senciante é dobrado de uma vocação personalista que lhe é claramente contemporânea.

¹¹⁰ Foi muito depois de ter desenvolvido a sua própria dialógica que Marcel conheceu a obra de F. Ebner (cerca de 1935) e M. Buber (MARCEL, 1964, p. 59). Deste último, em 1969, prefaciou a edição francesa de *Eu e tu*, Aí, escreve: “Martin Buber e eu sentimos uma surpresa análoga quando cada um de nós constatou que o outro, paralelamente a si e no seu desconhecimento, tinha perseguido uma investigação idêntica sobre a originalidade do tu” (*Avant propos in BUBER*, 1969, p. 5)

¹¹¹ Tanto Bagot (1958, p. 100) como Widmer (1971, p. 91) insistem nesta formulação.

¹¹² Tal sucede nas no terceiro diário metafísico, entre 1938 e 1943 (MARCEL, 2001 p. 155-159) e nas *Gifford Lectures*, 1949-1950.

As causas extraespeculativas desta análise, mas que constituem a sua incontornável base experiencial, são conhecidas. Salienta-se, antes de mais, o trabalho desenvolvido durante a Iª Grande Guerra na direção de um serviço da Cruz Vermelha que procedia à recolha de informações sobre mortos e desaparecidos em combate com vista a fornecê-las à família dos militares. Foi neste contacto diário e concreto com a angústia e o sofrimento durante os inquéritos que Marcel confessa ter feito a “primeira aprendizagem da intersubjetividade” (MARCEL, 1971b, p. 95).

A análise vem a incidir sobre “as condições nas quais um questionamento pode ser estabelecido e, simultaneamente, sobre os limites entre os quais uma resposta pode ser obtida” (MARCEL, 1971b, p. 95). Desse processo dá conta *Journal* a partir de 23 julho de 1918 (MARCEL, 1927, p. 138-145). É nestes movimentos reflexivos que se “torna possível colocar a questão *quem?*”, que é da “ordem do testemunho” e não do “inquérito” objetivo (MARCEL, 1927, p. 141). A “descrição fenomenológica” desagua necessariamente numa interrogação genuinamente metafísica, porquanto o pensamento é levado a incidir, precisamente, sobre o que está “para além da informação”, o que já não é da ordem do “interrogatório”: a profundidade ontológica do eu e do outro como “pessoas”, e o plano de uma “unidade supra-relacional” e supraobjetiva: a esfera do “nós” (MARCEL, 1964, p. 63; MARCEL, 1927, p. 171).

As experiências de metapsiquismo mediúnico e a reflexão sobre as mesmas foram também de primacial importância na emergência da questão do “outro”, do “diálogo”, e do seu estatuto ontológico (MARCEL, 1971b, p. 95-96). Por outro lado, a criação dramaturgica, componente fundamental da atividade intelectual de Marcel, constituiu o palco privilegiado da exploração e expressão do diálogo e da dinâmica da interpessoalidade.

As articulações analíticas e reflexivas da dialógica marceliana emergem sob a tríplice influência indicada. Tudo reside em distinguir-se a relação objetiva, que como vimos não consiste numa dicotomia mas assenta numa relação triádica (o eu conversa consigo-próprio acerca de uma coisa que lhe é exterior) e a relação diádica “eu-tu” que corresponde ao plano da “participação”. Esta anula-se como “relação” entre termos e, nos seus níveis superiores, em especial no amor, passa à esfera de uma comunhão ontológica.

A “teoria da existência” é, claro está, solidária da “dialógica”. Do ponto de vista “existencial” não há nenhuma dúvida sobre a “realidade” do outro. Escreve Marcel: “o *tu* existirá? Parece-me que quanto mais me coloco no plano do *tu*, menos a questão de existência se coloca, importa deixar de tratar o ‘facto de ser *tu*’ como sendo o predicado

de um ‘*ele*’” (MARCEL, 1927, p. 277). Há, pelo contrário, a consciência de uma abertura e relação originária ao outro, que, por ser constitutiva do próprio eu, é também originária e originante. Aqui reside a base do “heterocentrismo” marceliano que faz do “eu existo”, não uma hipóstase isolada, mas um “ato de ser” aberto.

A reflexão sobre a intersubjetividade parte da meditação sobre o estatuto e natureza do “tu”, pois, interroga-se Marcel, “em que condições utilizarei a segunda pessoa?” (MARCEL, 1927, p. 137-138). Questiona-se se a existência de “comunicação” e a obtenção de uma “resposta” serão suficientes ao surgimento do “tu”. No ato de informar, como em qualquer ato comunicacional em si mesmo, os intervenientes são meros transmissores – recetores; não são um “tu” uns para os outros, são meros “eles”. O sujeito que responde anonimamente a uma informação equivale a “um qualquer indivíduo” e quanto mais a informação incide em algo de exterior, menos o pronome “eu” será tomado na sua aceção de intimidade e profundidade.

Decepcionante enquanto “informação” e dado objetivo, a “resposta” interessa pelo “encontro” que pode originar entre os interlocutores, ou de que é proveniente, no plano de um verdadeiro *interesse*; ou seja, “é colocando a tónica, não na ideia de informação, mas na ideia de *resposta*, com o que esta palavra implica de comunidade (*us-ness*), que o *tu* aparece” (MARCEL, 1927, p. 196). Tudo parte da experiência reveladora e inaugural do “encontro” e das condições de possibilidade da passagem da simples “comunicação” assente na “transmissão”, enquanto permuta de foro objetivo, à “presença” de “índice existencial” e à “comunhão” de alcance ontológico (MARCEL, 1927, p. 162). O “tu” opõe-se ao “ele”, mera fonte de informação, repertório de dados, conjunto de predicados, que não constitui um sujeito autêntico com densidade “existencial”. O “ele” é ainda um objeto entre os demais, sujeito ao juízo cognitivo, à apreensão distanciada e impessoal. O “ele” fica preso do *trialismo* objectivador: é um terceiro face a um diálogo que mantenho comigo-mesmo, mas esse terceiro interpõe-se entre “eu” e “mim-mesmo” mantendo o registo de distanciamento e impessoalidade, a ausência de índice existencial (MARCEL, 1927, p. 145). Duplica-se o distanciamento do “eu” face ao “outro” com o distanciamento do “eu” face a si-mesmo: o “eu” e o “outro” aparecem ambos no registo em “ele”. O “tu” emerge e expande-se na razão inversa do “ele” e, do mesmo modo, eu-mesmo surjo, aos meus próprios olhos, como um “tu” e menos como um “ele”. Dando-se o encontro do “eu” e do “tu”, díade fundamental, surge o “nós” que tem, claro está, no amor a sua expressão privilegiada:

O ser que eu amo é o menos possível um terceiro para mim; e ao mesmo tempo ele descobre-me a mim-mesmo, porque a eficácia da sua presença é tal que eu sou cada vez menos um *ele* para mim; as minhas defesas internas caem ao mesmo tempo que as barreiras que me separam de outrem (MARCEL, 1927, p. 145-146).

Marcel põe, ainda, em relevo, o papel da “emoção” na passagem da situação de comunicação à de comunidade e/ou comunhão. Enquanto numa situação de comunicação apenas há informação e não emoção, ou seja, enquanto o “eu” “é simplesmente informado e não emocionado”, não há entrada em cena dos sujeitos concretos mas de meros ficheiros de dados, repertórios objetivos numa relação de pura exterioridade: “a emoção faz-me entrar em cena, ela força a ‘sair’ este eu fechado (*rentré*) que [...], permanecia *behind the curtain*”. Escreve ainda: “parece-me certo que emocionar é forçar a sair, diria que é mobilizar” (MARCEL, 1927, p. 171-172) Assegura a passagem do eu como “ele” ao eu como “tu”: quebra uma relação meramente exterior, funcional, objetiva com o outro e o distanciamento do sujeito face a si-próprio que nela ocorre: “enquanto sou repertório puro (que me trato como um *tal*) não sou para mim mais do que um *ele*. Apenas me torno *tu* para mim na emoção” (MARCEL, 1927, p. 197).

O “outro”, ao qual somos estruturalmente abertos, do qual fazemos experiência na contiguidade da efetiva relação ao universo existente, pode ser depositado num sistema de categorias e predicados, sendo convertido num objeto, enclausurado numa síntese abstrata pela formulação de juízos. Pode, no entanto, emergir como “tu”, na sua verdadeira profundidade e infinitude incaracterizáveis. Para tal deve ser suscitado sob o modelo da “invocação”: um apelo mais ou menos explícito a um “sê comigo” (MARCEL, 1927, p. 169) oposto ao jogo pergunta-resposta da inquirição objetiva.

Alcançar o “outro” como “tu”, isto é, o conhecimento da “pessoa”, não é possível pensando em termos de “sujeito e predicado” porque o “juízo enquanto tal não tem valor ontológico algum” (MARCEL, 1927, p. 161). Para lá do repertório das categorias e da classificação, o que importa é “a passagem do *ele* ao *tu*, isto é, à experiência de uma comunidade”. Tanto a lógica, a psicologia como a metafísica substancialista são insuficientes e ineficazes para “expressar as relações de intimidade crescente” que os termos comuns “com” e “nós” indicam: “um tipo de unidade suprarrelacional”, “uma união sentida” (MARCEL, 1927, p. 169-171). Torna-se evidente que tudo se joga aqui na ordem do “sentimento” e da intencionalidade que lhe é própria. Se a “emoção”

manifestava a a mobilização do “eu concreto”, o “sentimento” visa a alteridade do outro atingida na vivência do “nós”.

A meditação sobre a experiência do “encontro” e, a partir dela, sobre “relações de intimidade crescente”, cuja apoteose é o “amor”, assenta na noção de “participação” enquanto díade “eu-tu” suprarrelacional. Marcel fará a passagem da “dialética ao amor”, “do ele ao nós”, incidindo sobre o “com”, a vivência do “nós” como um verdadeiro “*coesse*” (MARCEL, 1927, p. 169).

O amor consiste na apoteose do “*coesse*”, a participação amorosa consubstancia a máxima “comunhão ontológica”. A “intersubjetividade” é o *lugar onde* da ontologia, onde as categorias tradicionais de “substância” e “relação” são transcendidas: “talvez o substancialismo apenas seja a metafísica do *ele*” (MARCEL, 1927, p. 277). Marcel vai mais longe: “para mim, o ser apenas é verdadeiramente imanente no pensamento amante, e não ao juízo que nele incide” (MARCEL, 1927, p. 169). Decorre daqui que certas modalidades do “sentimento” são os únicos meios de aceder à intimidade, profundidade ontológico-espiritual do “outro”. Estas modalidades de sentimento indiciam uma nova forma de pensamento que deve preencher outros requisitos que os da lógica tradicional, da psicologia empírica e da metafísica substancialista.

Da afeção que tenho ao sentimento que sou: aproximação à ideia de “sentimento ontológico”

Uma vez que, no seio da própria corporeidade e a partir da imediação existencial, é recusada a explicação da sensação como mensagem-sinal da esfera objetiva, o sentir é reconduzido a uma essencial interioridade e, deste modo, ao sentimento. Tal é reiterado pela assunção de uma “qualidade fundamental”, de um sentimento de si que é o fundamento e a condição de possibilidade de qualquer sentir.

A simples possibilidade ou validade filosófica de um discurso sobre o sentimento parece, contudo, posta em causa pelo próprio Gabriel Marcel. De fato, assim que nos colocamos no âmbito da representação e da designação, subtraímos-nos ao plano do sentir como tal, perdendo a sua natureza própria, vivida e imediata, entrando, ao invés, no plano da conceptualização das “qualidades sentidas”. Inicialmente, Marcel escava um fosso entre o sentimento e a inteleção que o visa ou as categorias que o subsumem: “a partir do momento em que interpreto ou qualifico um modo de sentir, adoto face a ele uma atitude dialética, deixo de o experienciar [...]. Substituo ao sentimento uma certa ideia do sentimento” (MARCEL, 1927, p. 297). Tudo se reduz à interpretação dos “estados

cinestésicos” que qualificamos e designamos, generalizando experiências a que retiramos o índice de subjetividade e o contexto, pela sua referência, e conseqüente subsunção, a “um certo catálogo, a um certo teclado afetivo” (MARCEL, 1927, p. 297). Estabelece-se, desse modo, critérios impessoais para um discurso atributivo de identificação. Ora, este tipo de juízo é precisamente aquele que se inscreve no plano do objetivismo que pretendemos ultrapassar, porquanto envolve a possibilidade de uma relação triádica, impessoal e “desinteressada” com o “fato” ou o “estado” sentido. Por isso, Marcel, sendo igualmente contrário à pura arbitrariedade e relativismo das “nomeações”, conclui que “todo o sentimento é inefável e não saberia servir legitimamente de matéria a um discurso”, pois,

[...] um discurso sobre os sentimentos é apenas possível se postularmos a independência, pelo menos relativa, dos sentimentos em relação aos sujeitos que os experienciam, se admitirmos que um sentimento conserva a sua natureza mesmo quando é destacado do seu contexto individual (MARCEL, 1927, p. 298).

Essa independência, entretanto, “ideal” ou “substancial” destitui-o da sua “realidade”, da sua densidade metafísica e alcance ontológico: “um sentimento terá tanto mais realidade quanto menos o pudermos converter na sua própria ideia, desligá-lo do seu contexto” (MARCEL, 1927, p. 299).

Algo parece claro: o sentimento, na sua “atualidade”, enquanto “vivência”, na medida em que adere intimamente ao sujeito, é reticente à designação, à representação, à conceptualização, planos onde é perdido como tal, onde escapa a sua “realidade” e consistência ontológica. Por isso, escreve Marcel: “o sentimento real apresenta-se como essencialmente novo, inédito, sem precedente, irreduzível a toda a experiência anterior” (MARCEL, 1927, p. 299). O reconhecimento, identificação e designação apenas são possíveis “na medida em que o sentimento é algo que temos, como temos uma constipação ou o sarampo”, enquanto for entendido como “estado”, como uma “afeção” que se “tem”, algo caracterizável, objectivável através de uma observação distanciada e desinteressada, analisando sintomas e proferindo diagnósticos apropriados.

Encontramos, portanto, uma certa valorização anti-intelectualista do “sentir” em ato, que se não pode identificar como “sentimento” “tido”, identificável por meio de um “repertório” ou “catálogo”. Esta análise resulta da crítica à epistemologia racionalista e à concepção objetivista do saber. Só a constituição de um novo modelo de inteligibilidade que não cinda a dinâmica e atualidade do vivido poderá reconciliar o pensar e o sentir. Só

essa reconciliação poderá conduzir a uma nova imediaticidade, a uma reflexão verdadeiramente “presente” ao mundo e que vença a tentação irracionalista.

A constituição de um “catálogo afetivo” apriorístico permitiria estabelecer toda a gama do(s) sentimento(s) num leque de afeções que se têm ou padecem. Ora, é lícito pensarmos o sentimento como “ontológico”: aquele que se “é”, que adere, existencialmente, e, em ato, ao sujeito senciente. O sentimento é “ontológico” quando não constitui uma alternativa no leque das atribuições predicativas do mero “estado”, mas quando é constitutivo da subjetividade do sujeito concreto e individuado na sua dinâmica vital.

O conceito que procuramos de “sentimento ontológico” não consiste na sua transcendência “ideal” nem na sua substancialização, na sua conversão numa qualquer hipóstase independente do próprio sujeito ou das suas características individuais. Trata-se, antes, de um “sentir” que é um “modo de ser”. Estas observações conduzem-nos a pensar “que pode e deve haver um fundo afetivo de nós mesmos” que não é possível “caracterizar conceptualmente” ou “opor a nós mesmos para tratá-lo como objeto” (MARCEL, 1927, p. 299). Haverá, no fundo, uma trama afetiva consubstancial ao que somos, que se confunde conosco-mesmo. Neste ponto, podemos retomar a obscura noção de uma “qualidade fundamental”, “não sentida”, na sua passividade fundamental, mas que é, simultaneamente, um “sentir fundamental” em ato. No plano mais originário de um “*Grund*” misterioso, “somos” uma qualidade senciente, que é, por isso, um “fundamento não sentido”. Este plano é o mais originariamente ontológico do homem mas, indeterminável, ou seja, não estamos em condições de o definir por uma “tonalidade afetiva” dizível – por isso, sem dúvida, Marcel, nos fala de um “isto”.

A ideia de “sentimento ontológico”, pretende, pois, fazer jus da hipótese do nosso autor:

[...] quando me distingo a mim-mesmo dos meus sentimentos, quando me penso como alguém que tem esses sentimentos, [...] destituo-os de todo o caráter ontológico [...] em suma, este caráter ontológico apenas pertenceria a uma experiência indivisível que a reflexão cinde e mutila (MARCEL, 1927, p. 301).

A reflexão, quando objectivadora, impessoal, desinteressada e universalizável, “realiza uma obra destruidora” sobre o experienciado, revelando-se incapaz de dar conta da “realidade” e do “índice ontológico” específico do sentimento, pois “quanto mais ela se exerce mais a afirmação subjetivista tende a justificar-se”. O sentimento altera-se

quando “tratado como algo que se tem, algo que tenho, mas que qualquer outro poderia ter tanto quanto eu” (MARCEL, 1927, p. 300-301). O que se “tem” reveste-se de uma certa exterioridade, independência e contingência face ao sujeito: “em princípio o que temos são coisas (ou o que com elas se assimila)”. Trata-se, prossegue Marcel, daquilo que se me acrescenta, como propriedade ou qualidade, do que posso dispor, do que posso transmitir a partir de poderes que me são inerentes, pois apenas é possível haver transmissão do que se tem: “se verdadeiramente a categoria do ser é válida, é porque há algo de intransmissível no real” (MARCEL, 1927, p. 301-302).

Conclui Marcel, antecipando um tipo de análise mais tarde retomada e desenvolvida em *Être et avoir*: “no fundo, tudo se reconduz à distinção entre aquilo que temos e o que somos” (MARCEL, 1927, p. 301). O sentimento é “real”, releva de um índice “ontológico” quando adere ao sujeito – é o sentimento que se é, e não a afecção que se tem ou o “estado” que se analisa. Neste sentido, “é próprio do sentimento ignorar-se a si mesmo” (MARCEL, 1927, p. 171). O reconhecimento, porém, da irreduzibilidade do sentir ao conceito e à linguagem não degenera num qualquer vitalismo ou irracionalismo, antes promove um método adequado para o pensar. Essa tarefa caberá à “reflexão segunda”, à reflexão recuperadora da riqueza existencial num plano superior de inteligibilidade onde nada da riqueza afetiva e experiencial do mundo e do sujeito nele inserto é perdido. Um modo de pensar que parte das várias experiências de “participação” infra e supra objetivas e que se dirige ao meta-problemático. Apenas esta modalidade de reflexão – que, no fundo, se encontra já em exercício – permitiu elucidar a natureza do sentir e apenas ela poderá pensar o sentimento na sua dimensão “ontológica”.

Dentro da dissociação da “existência” e da “objetividade”, o primeiro caráter e índice “ontológico” do sentimento reside na sua “existencialidade”. A existência não é um predicado, “uma qualidade”, “não é um estado”, é pois “impossível distinguir a existência do existente”. O “sentimento” enquanto “sentido”, enquanto “ato”, é ontológico porquanto começa por ser “existencial”, constitutivo do modo de ser do sujeito, da dinâmica e inserção vital da encarnação, adere-lhe em ato fora do campo da “objetividade”.

Pietro Prini vê na identificação da “afirmação existencial do mundo com o sentimento concreto e singular do ‘meu corpo’” (PRINI, 1984, p. 5) um dos grandes temas do pensamento marceliano. A este nível, sublinha “a indissolúvel conexão da *intimidade* e da *intencionalidade* do sentir”, ou seja, “da *encarnação* e da *participação*” (PRINI, 1984, p. 23). Na verdade, o “fato essencial” é a “encarnação” que se dá no “incomunicável

sentimento do *meu corpo*” e constitui o centro e área do sentir, a “zona privilegiada do que é meu” e, de algum modo, “daquilo que sou”, mas, por outro lado, realiza a “participação primordial ao universo”, a abertura à presença do “outro” que “afetando-me, cria-me” (PRINI, 1984, p. 31; MARCEL, 1927, p. 328).

O “sentimento fundamental corpóreo” – sentimento do corpo-próprio, de si como corpo – é o primeiro grande sentimento de perfil ontológico, isto é, algo que é constitutivo do modo de ser do homem. Trata-se de um “dato não transparente a si-próprio” (MARCEL, 1968a, p. 11-12), na expressão de Prini, do “limite interior da autoconsciência lógica” (PRINI, 1984, p. 27), pois, tocado por uma “opacidade radical”, nega-se à apreensão objetiva, pois é condição de possibilidade de qualquer atenção, sensação e, assim, de qualquer objetivação.

No “sensualismo presencialista”¹¹³ de Marcel não é possível cindir o ato de ser e de sentir. O sentir “que sustém a afirmação existencial” está “para além da lógica e da psicologia”, isto é, para além da oposição entre “consciência em geral *ou* consciência empírica”, do dilema entre “facto objetivo *ou* disposição interior” (MARCEL, 1927, p. 199-200). Este “sentir” é uma “indissociável conexão de intimidade e alteridade, de autorrelação e de relação ao outro” (PRINI, 1984, p. 30). O sentimento de si como corpo não se reduz apenas à subjetividade da “cinestesia”¹¹⁴, pois dá-nos, simultaneamente, o “verdadeiro diálogo com o mundo”, que ultrapassa os limites de toda a instrumentalidade e objetividade. O “sentimento fundamental corpóreo”, íntimo e intencional, base da existencialidade, é uma experiência-núcleo que transcende a psicologia e a lógica, o binómio sujeito-objeto, mas também as antinomias da interioridade e da exterioridade, da liberdade e do determinismo. No entanto, mais do que uma “imanência obscura”, este sentir fundamental permite ultrapassar as “condições organo-psíquicas e seus limites existenciais”, e nas modalidades do amor e da esperança encerra, ainda na feliz expressão de Prini (1984, p. 31), o “pressentimento do apelo para uma integridade ontológica a reconstruir e a recuperar”.

Conclusão

¹¹³ A expressão é de Prini (1984, p. 7).

¹¹⁴ A “percepção íntima e global do meu ser orgânico”.

Não se tratou, aqui, de restituir a problemática do sentir no *Journal métaphysique* através de um percurso linear de pretensões sistemáticas. Antes procurámos evidenciar a sua centralidade como tema fundador do pensamento marceliano e o modo como se mantém operante nos temas conexos que o articulado do capítulo deixou enunciados. O sentir como participação cosmológico-existencial e ontológico-personalista apresenta-se numa fecunda e reticulada arborescência ao longo de toda a obra do nosso autor, sem que dele apresente nenhuma harmonização explícita. O primeiro diário metafísico de Marcel é o texto fundador deste tema-problema-mistério e o que visamos mostrar foi, precisamente, o pulsar magmático das vivas intuições, emergências reflexivas e articulações nocionais nele contidas.

Ficou claro que todo um diálogo se pode estabelecer com pensadores contemporâneos. Deixamos pistas no que respeita a Merleau-Ponty e Michel Henry, mas ficaram por indicar aproximações a Jean Wahl, Mikel Dufrenne, Marc Richir, Henry Maldiney ou Renaud Barbaras. É, sobretudo, com este último que o diálogo deveria ser, desde já, encetado. Em *Métaphysique du sentiment* (2016), Barbaras fala-nos do “sentimento como *épreuve* indivisível do si e do mundo, dito de outro modo, da pura imanência e da plena transcendência” (BARBARAS, 2016, p. 259). No sentimento dá-se, simultaneamente, a emergência da ipseidade e a abertura à profundidade do mundo. Isso mesmo nos diz Marcel, no seu modo próprio, já em 1927.

Nestas linhas, assumidamente inconclusivas, deixamos, essencialmente, um renovado convite à leitura do *Journal métaphysique*, obra inaugural de um percurso individual e peça charneira no pensamento do Século XX. A sua riqueza expressa a profundidade e ousada originalidade do seu autor, manifestando ainda, face a problemáticas atuais, a vicejante posteridade de uma reflexão *sui generis*.

Referências

BAGOT, J-P. *Connaissance et amour: essai sur la philosophie de Gabriel Marcel*. Paris: Beauchesme, 1958.

BEATO, J. M. *Entre Gabriel Marcel e Maurice Merleau-Ponty: raízes e convergências, in Jornada Internacional ‘Heranças de M. Merleau-Ponty (nos cinquenta anos da morte do filósofo)’ – FLU de Coimbra, 09.12.2011. (Inédito).*

BIMBENET, E. *Nature et humanité: le problème anthropologique dans l’œuvre de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin, 2004.

BARBARAS, R. *Métaphysique du sentiment*. Paris: Cerf, 2016.

BRADLEY, F. H. *Appearance and reality*. 6. ed. London: George Allen & Unwin, 1916.

GILSON, E. "Un exemple", in *Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel*. Paris: Plon, 1947, p. 1-9.

HENRY, M. *L'essence de la manifestation*. Paris: PUF, 1990.

JANKÉLÉVITCH, V. *L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*. 2. ed. Paris: L'Harmattan, 2005.

_____. *Philosophie première: introduction à une philosophie du presque*. Paris: PUF, 1985.

_____. *Traité des vertus: tome 2: Les vertus et l'amour: vol. 1*. Paris: Flammarion, 1986.

LAVELLE, L. "Un *Journal métaphysique*", in *Le moi et son destin*. Paris: Aubier/Montaigne, 1936.

MARCEL, G. ; PICARD, M. *Gabriel Marcel – Max Picard: correspondance 1947-1965*. Paris: L'Harmattan, 2006.

MARCEL, G. *Journal métaphysique*. Paris: Gallimard, 1927.

_____. *Du refus à l'invocation*. Paris: Gallimard, 1940.

_____. *La métaphysique de Royce*. Paris: Montaigne, 1945.

_____. "Regard en arrière", in *Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel*. Paris: Plon, 1947, p. 291-319.

_____. *Les hommes contre l'humain*. Paris: La Colombe, 1951.

_____. *Le déclin de la sagesse*. Paris: Plon, 1954.

_____. "Le crépuscule du sens commun", in *La dimension Florestan*. Paris: Plon, 1958.

_____. *La dignité humaine et ses assises existentielles*. Paris: Aubier/Montaigne, 1964.

_____. "Kierkegaard en ma pensée", in *Kierkegaard vivant: Colloque organisé par l'Unesco*. Paris: Gallimard, 1966, p. 65-80.

_____. *Être et avoir*. Paris: Aubier/Montaigne, 1968a.

_____. *Pour une sagesse tragique et son au-delà*. Paris: Plon, 1968b.

_____. "Avant propos", in BUBER, M. *Je et tu*. Paris: Aubier, 1969.

_____. *En chemin vers quel éveil?* Paris: Gallimard, 1971a.

_____. *Coleridge et Schelling*. Paris: Aubier/Montaigne, 1971b.

_____. *Percées vers un ailleurs*. Paris: Fayard, 1973.

_____. *Entretiens autour de Gabriel Marcel*. Neuchâtel: Editions de la Baconnière, 1976.

_____. "Testament philosophique", in *Présence de Gabriel Marcel, Cahier 4: Gabriel Marcel et les injustices de ce temps: la responsabilité du philosophe*. Paris: Aubier, 1983.

_____. *Le mystère de l'être: vol. I, réflexion et mystère* Paris: Association Présence de Gabriel Marcel, 1997a.

_____. *Le mystère de l'être: vol II, foi et réalité*. Paris: Association Présence de Gabriel Marcel, 1997b.

_____. *Présence et immortalité*. Paris: Association Présence de Gabriel Marcel, 2001.

MARCEL, G.; RICŒUR, P. *Entretiens Paul Ricœur Gabriel Marcel*. Paris: Association Présence de Gabriel Marcel, 2001.

MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.

_____. "La querelle de l'existentialisme", in *Sens et non-sens*. Paris: Nagel, 1948, p. 123-143.

_____. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964.

_____. *Signes*. Paris: Gallimard, 1969.

_____. "Compte-rendu de *Être et avoir*", in *Parcours (1935-1951)*. Lagrasse: Verdier, 1997.

_____. *Parcours deux (1951-1961)*. Lagrasse: Verdier, 2000.

MAKRIS, N. "Ontologie et mystique chez Gabriel Marcel", in *Présence de Gabriel Marcel, Cahier 1: Gabriel Marcel et la pensée allemande*. Paris: Aubier, 1979, p. 106-111.

PATRI, A. "La métaphysique des pronoms personnels", in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n. 3, p. 308-313, 1974.

PEREIRA, M. B. "Filosofia e crise atual de sentido", in *Tradição e Crise I*. Coimbra: FLUC, 1986.

PRINI, P. *Gabriel Marcel et la méthodologie de l'invérifiable*. Paris: Economica, 1984.

RICŒUR, P. "Gabriel Marcel et la phénoménologie", in *Entretiens autour de Gabriel Marcel*. Neuchâtel: A La Baconnière, 1976, p. 53-74.

_____. "Vers quelle ontologie?", in: *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.

SAINT AUBERT, E. *Du lien des êtres aux éléments de l'être: Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*. Paris: Vrin, 2004.

_____. *Le scénario cartésien: recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin, 2005.

SPIELBERG, H. *The phenomenological movement: a historical introduction* (vol. 2). The Hague: Martinus Nijhoff, 1960.

WAHL, J. "Le *Journal Métaphysique* de Gabriel Marcel", in *Vers le concret: études d'histoire de la philosophie contemporaine*. Paris: Vrin, 1932, p. 223-269.

WIDMER, C. *Gabriel Marcel et le théisme existentiel*. Paris: Cerf, 1971.

**Entre *Körper* e *Leib*:
Gabriel Marcel e o corpo como *Ur-Gefühl*¹¹⁵**

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

Introdução

Ao completar 90 anos de publicação, o *Diário metafísico* (*Journal métaphysique*, 1927) de Gabriel Marcel se situa como um projeto de vanguarda em meio à tradição fenomenológico-existencial que marcaria, sobretudo, a primeira metade de século. É tendo em vista esse alcance programático que aqui se pretende cortejar um de seus temas mais corolários: a noção de corpo. Embora a questão remonte à história do pensamento ocidental (mormente, a cultura científico-filosófica), é, entretanto, no bojo da tradição acima reportada, que tal categoria recebe, de pleno direito, um assento teórico mais proeminente. Nesse cenário, a figura de Marcel passa a ocupar, sem dúvida, uma posição expressiva. Ele não somente retoma a distinção germânica entre *Körper* (“corpo-objeto”) e *Leib* (“corpo-sujeito”; carne), partilhada, como se sabe, por Husserl, mas ressignifica, radicalmente, a ideia de corpo para além do próprio idealismo fenomenológico. Avaliemos, pois, mais de perto, a gênese dessa caracterização conceitual para, então, na sequência, melhor ambientar o acento original da concepção marceliana.

***Körper* (o corpo-objeto)**

Reconstituamos, primeiramente, o sentido de *Körper*. De origem alemã, o termo alude à doutrina tradicional do corpo como “objeto” ou “coisa”. O “corpo”, retratado por Rembrandt, talvez seja uma das expressões mais fiéis dessa cosmovisão que se tornaria emblemática em nossa civilização. O célebre quadro, *Lição de Anatomia do Dr. Tulp* (1632), exhibe, em plena luz, a imagem de um cadáver exposto sobre uma mesa de madeira numa sessão de autópsia pública. Não deixa de ser curioso observar que a sua nudez e a posição rígida contrastam com o corpo dos demais personagens. O foco, em tela, é o

¹¹⁵ Trabalho apresentado, em sua primeira versão, no XVII Encontro Nacional da ANPOF, realizada no período de 17 a 21 de outubro de 2016, em Aracaju (SE), Brasil.

cadáver. Chega a ser notável certa indiferença diante da morte. As cores usadas pelo pintor e seu domínio da luz e da sombra conferem forte emoção à cena cujo tema se não estivesse sob o pincel de um mestre, apareceria, incontornavelmente, como frio, insensível e até mesmo grotesco. Em suma: o que se pincela? É retratado o ideário renascentista-moderno que se prolonga em nossa cultura científica: a abstração do corpo como “objeto”; “matéria extensa”. Ou numa só caricatura: o corpo físico que figura ou (des)figura, nesse estado, como uma matéria inerte, já sem vida.

A propósito, não deixa de causar forte impressão de que, em alemão, a noção de cadáver (ou corpo morto) se inscreve como *Leiche*. Existem também construções como estas: *toten Körper*; *leblosen Körper*. Marcel, por seu turno, caricaturará a noção de “corpo servidor” (*serviteur*) a fim de ilustrar, no mesmo espírito rembrandtiano, a reportada imagem do corpo-objeto. Ao empregar tal metáfora, de cunho utilitarista, o filósofo conota, em rigor, o caráter servil do corpo decomposto, isto é, estudado cientificamente ou, ainda, em “processo de decomposição”. Trata-se, afinal, do corpo ao qual se prestam serviços fúnebres, o corpo que não mais me pertence (GRANADE, 2011, p. 65-66), razão pela qual “meu corpo imobilizado só pode ser meu cadáver. Meu cadáver é, por essência mesma, aquilo que não sou” (MARCEL, 1935, p. 126). Por isso, posso então afirmar, categoricamente, que “eu não me *sirvo de meu corpo*, mas eu *sou* meu corpo” (Idem, 1927, p. 323). Como examina, Barbaras (2012, p. 66):

Com efeito, meu corpo é igualmente experimentado como um corpo que sofre a ação dos outros corpos e resiste a mim, no esforço, na fadiga ou na doença. A prova dessa resistência culmina na *morte*: o corpo que era vida por inteiro cai, de súbito, ao nível de coisa inerte e é levado pelo movimento geral da natureza. Como mostrou Hans Jonas, é, sem dúvida, na experiência da morte que se enraíza o dualismo metafísico [...]. O cadáver libera a verdade do corpo, a morte é a coisa natural a partir da qual deverá ser reaprendido o sentido de ser do que é.

Cabe frisar, contudo, que esse traço caricatural do corpo enrijecido, *in mortis*, é extensivo também à noção de corpo “vivo”. A ciência importa o mesmo padrão conceitual “objetivo” a fim de explicar o corpo: este se define em termos substanciais, fisiológicos, independentemente de estar morto ou não. Ora, é essa categorização que Descartes justifica filosoficamente no mesmo período em que Rembrandt pinta seu quadro. Em *O Homem*, o filósofo francês sacramenta tal ideal mecanicista do corpo:

Suponho que o corpo não seja outra coisa senão uma *estátua* ou *máquina de terra*, que Deus forma intencionalmente para torná-la o mais possível semelhante a nós. De modo que ele não apenas lhe dá externamente a cor e a figura de todos os nossos membros, como também coloca dentro dela todas as peças que são necessárias para fazer que ela ande, coma, respire e, enfim, imite todas as nossas funções que possam ser imaginadas como procedentes da matéria e que só dependem da disposição dos órgãos (DESCARTES, 2009, p. 251, grifo nosso).

A passagem acima sintetiza, de maneira lapidar, a concepção clássica de corpo seja em sua versão científica, seja metafísica. É verdade, conforme dita o texto, que o corpo é uma criação divina, mas do ponto de vista de sua constituição, é uma máquina, um objeto, um órgão cuja engrenagem interna opera por diferentes funções. O corpo é um organismo vivo, material. Por isso, na língua alemã, *Körper* traduz o sentido do corpo como uma objetividade empírica; é o corpo como objeto de estudo científico, mas também idealmente abstraído. Em resumo, em sua acepção mais ampla, é isso que *Körper* significa. Sendo assim, onde residiria, portanto, o problema? Ora, o interesse central, aqui, não consiste em rebater a singular imagem cartesiana de corpo e seu respectivo agenciamento interno funcional, orgânico. Não é esse, precisamente, o alvo! O problema passa a existir a partir do momento em que se toma tal modelo como único, como um parâmetro exclusivo a ser canonicamente seguido deixando, enfim, de situar o corpo não do ponto de vista, apenas, da morte, mas da vida. O que o dualismo psico-físico parece perder de vista é que a vida se torna então uma questão, a questão-chave desde onde é preciso partir. Nessa direção, o que propomos, aqui, ilustrar, é que, a par da clássica imagem do corpo, podem existir tantas outras.

Em virtude disso, embora não negligencie, é claro, o caráter cartesianamente postulado desse tema, a fenomenologia, desde cedo, abre ou delimita outro terreno de tratamento. É o que faz Husserl. A herança cartesiana do “método” e do “*cogito*” permite o fenomenólogo alemão delimitar rigorosamente seu novo projeto; projeto este que tem um de seus mais fortes pilares conceituais a corporeidade. Dessa forma, não é, portanto, casual que esse seja um dos temas que mais farão fortuna no movimento fenomenológico e nas filosofias da existência como um questionamento recorrente esboçado via múltiplos contornos. Na verdade, tomadas em seu conjunto, tanto a obra de Husserl quanto a de Marcel projetam especialmente um novo alcance e sentido da experiência do corpo radicada, por sua vez, noutra noção germânica: a categoria de *Leib*. Assim, se por um lado, a distinção entre *Körper* e *Leib* parece consensual no interior desse debate, por outro,

o conceito de *Leib* assume diferentes conotações ou matizes. E, isso tanto em Husserl quanto em Marcel, conforme, sumariamente, passaremos, agora, em revista.

O cinestésico originário: o *Leib* em Husserl

A caracterização de *Körper* como (corpo-objeto) em sua versão cartesiana ocupara, como vimos, um lugar-comum na história do pensamento. Todos os fenomenólogos, a começar por Husserl, comungam de uma mesma crítica de princípio ao situar essa concepção como uma noção-limite. A questão é que essa cosmovisão, na verdade, não vislumbra o horizonte último de um sentido do corpo que transcende, por assim dizer, todo registro naturalista ou mecanicista. É tendo em vista essa dupla conceptualização que Husserl retoma a procedência da distinção entre *Körper* e *Leib*, inscrita na terminologia alemã. Etimologicamente, *Körper* (é uma germanização do latim *corpus* implicando sempre um corpo físico qualquer, material, inanimado, sem vida) e *Leib* (deriva do alemão medieval *lîp*, remetendo, pois, à ideia de um corpo animado, indiferenciado à vida). Ora, é essa segunda acepção que, fenomenologicamente, Husserl tem mais em conta a ponto, inclusive, de reservar-lhe (ou elevar-lhe) um lugar de honra em sua obra. Não nos parece oportuno entrar, aqui, nos meandros ou desdobramentos semânticos por vezes, cruciais, que a noção de *Leib* pode encerrar, seja a despeito da própria língua alemã, seja no interior da fenomenologia. A título indicativo talvez valha a pena circunscrever aqui, pelo menos, alguns breves registros.

Éliane Escoubas observa sobre o quanto o termo *Leib* é quase intraduzível. É inaceitável, julga ela, verter *Leib* por, simplesmente, “corpo”. Por isso, a locução mais adequada, embora insatisfatória, seja a de “corpo próprio”: “a notação de ‘próprio’ permite tornar mais próximo, o íntimo do viver – o corpo próprio é o corpo que se vive, é o corpo que se sente de dentro [...]. *Leib* poderia também ser traduzido por *carne* quando o aspecto-estatura se faz em prol do aspecto sensível” (ESCOUBAS, in HUSSERL, 1982, p. 408). Pois bem: é essa segunda opção terminológica que Depraz se inclinará mais decididamente:

Na problemática husserliana, a esfera do próprio (*Eigenheitssphäre*), que coincide com a dimensão do *Leib* como meu é mais exatamente sinônima, aliás, de esfera primordial. Ora, a primordialidade designa a dimensão imanente da experiência onde se constituem os próprios vividos [...]. Essa compreensão do *Leib* como lugar originário ou primordial não aparente da experiência não é de nenhum modo trazido à luz pela expressão corpo próprio. Esse sentido de uma

corporeidade originária irreduzível à espacialidade por meio da qual seu impulso constitutivo é fornecido é o que tenta revelar a noção de carne. O *Leib* como carne é essa não manifestação sensível da origem como constitutivo de todo aparecer corporal [...] o *Leib* como carne, em efeito, não aparece, não torna objeto de uma doação intuitiva, mas envolve uma reconstrução, uma reconstituição fenomenológica (DEPRAZ, 2001, p. 392; ver tbém FRANCK, 1981).

Já, ainda, Pedro M. S. Alves, conhecido pesquisador lusitano de Husserl, traduz *Leib* por “*soma*” (Ver HUSSERL, 2013). Seja como for, por qual caminho, então, enveredaremos? Sem, no entanto, pretender tomarmos partido nessas querelas terminológicas, optaremos por alterná-las até porque é o estatuto da noção de *Leib* em Marcel que aqui mais se visa. Fato é que ao descrever essa dualidade interior ao corpo, Marcel retoma e enfatiza, ambas as noções de *Körper* e *Leib*, inexistentes nas línguas latinas. Ele, no entanto, considera *Leib* um termo pouco satisfatório haja vista que, em geral, tem-se traduzido por “corpo-sujeito” em substituição à noção de “alma”. Marcel, inclusive, faz menção a um livro que colaboraria junto com Fischerbar-Nicol, intitulado *Leib und Tod* em que se sugere o conceito de *ZeitGestalt*. O termo, no fundo, remete à ideia “de uma estrutura na qual o tempo é incorporado: é menos uma tradução e mais uma perífrase”, nota Marcel (1974, p. 386). De todo modo, o filósofo francês emprega, por sinal, bem mais a noção de “corpo próprio”, por vezes, “corpo-sujeito” embora ressalte a ideia de “encarnação” como mote de sua filosofia.

Para além, portanto, dessas incursões hermenêuticas, o que importa são algumas nuances a serem melhor matizadas como mais reveladoras quanto à intenção em curso que é chegar até Marcel. Para começar, Husserl reconhece duas peculiaridades no *Leib*: A primeira é sua dimensão cinestésica. Escreve ele: “naturalmente, o corpo próprio (*Leib*) é também visto como toda outra coisa, mas ele só se torna *corpo próprio* porque há, pelo tocar, inserção de sensações” (HUSSERL, 1982, §37, p. 214). A segunda é o aspecto originário: a noção de *Leib* só ultrapassa a de *Körper* porque adentramos um nível de sensibilidade mais radical e primordial: o corpo próprio como corpo da carne (*Leib*) é uma “*localização*” originária desde onde todas sensações são produzidas e se distinguem (HUSSERL, 1982, §36, p. 207-208). Foquemos, um pouco, ambas as perspectivas.

Husserl admite que é pela coisa física “*se tornar carne que ela sente*” (1982, §36, p. 207). Assim, “todas as coisas externas são orientadas em torno do corpo da carne enquanto coisa-zero” (2001a, p. 158). A bem da verdade, ele visa descrever a formação de sentido em torno de um fenômeno e não de um fato meramente natural ou objetual. Por

isso, em *Idées II*, o anímico e o corpóreo aparecem juntos. Retrata Husserl (1982, §36, p. 208): “o corpo próprio se constitui, originariamente, sobre um modo duplo: de uma parte, ele é coisa física, *matéria* [...]; de outra, eu encontro nele e ressinto ‘sobre’ ele e ‘n’ele”. Dessa feita, “ao levantar uma coisa, experimento seu peso, mas eu tenho, ao mesmo tempo, sensações de peso que são sua localização em meu corpo” (1982, §36, p. 208). Há, “nesse complexo de sensações uma consistência sensível que tem sua localização no interior do espaço digital” (1982, §36, p. 208). O que Husserl reconhece é uma espécie de reflexão entre um sujeito que toca uma de suas mãos com a outra. Trata-se, aí, de uma relação simultânea entre o tocante e o tocado. Como nota Escoubas (in HUSSERL, 1982, p. 10, 14): “A ‘experiência originária’ passa a ser a experiência da carne (*Leib*) – a carne não é nem o sujeito nem o objeto da experiência (em sentido empírico) [...] o *Leib* é posto como a instância matricial da constituição [...] A carne – *Leib* – é o que excede o corpo como *Körper*”. Ora, o que motiva Husserl reconstituir tal experiência?

O corpo aí vivenciado não é mais equivalente a um *Körper*, mas a um *Leib*. É a este último que o Eu se dirige, já que “falar da coisa física ‘mão esquerda’, é fazer abstração de tais sensações” (HUSSERL, 1982, §36, p. 207). O que há, em rigor, é uma corporeidade que o sujeito nunca deixou de ser, ou seja, um eu-corpo (*Ichleib*). Nesse instante, o inusitado paradoxo da sensibilidade revela o quanto “sujeito” e “objeto” são indiscerníveis e, nessa medida, coextensivos; formam um todo único e indivisível numa só unidade psicofísica, qual seja, a unidade pela qual o fenômeno de outrem também figura em meu campo perceptivo como um enigma¹¹⁶. Só podemos entrever alguma intersubjetividade porque nos situamos aquém do velho esquema binário entre *res cogitans* e *res extensa*. O *Leib* não poderia ser compreendido mais como “uma parte” entre outras na totalidade somática do Eu. Ele é uma unidade incindível. O *Leib* se mostra como centro ao redor do qual gravitam as coisas; ele é a referência desde onde as coisas se orientam.

Sobre isso, Husserl se reporta à ideia de *Eigenheit*, um termo que, em alemão, indica mais o significado de “propriedade”, mas que também sugere “peculiaridade”. Na *Quinta Meditação Cartesiana*, postula Husserl (2013, §55, p. 159) que o “soma (*Leib*) alheio, enquanto aparente na minha esfera primordial, é desde logo corpo na minha natureza primordial que é minha unidade sintética, inseparável de mim mesmo enquanto elemento

¹¹⁶ Não há como perder de vista, sob esse escopo, as finas análises de Merleau-Ponty (1960) em *O filósofo e sua sombra*. A propósito, ver, ainda, a entrevista de Carbone (2004).

integrante próprio e essencial”. Além do mais, só me torno consciente do *outro*, por meio de meu *Leib*. Este é o corpo-zero no aqui absoluto, ou seja, o “*Leib* psicofísico é primordial para a constituição do mundo objetivo das exterioridades entrando, pois, nos seus modos orientados de doação como membro central” (HUSSERL, 2013, §58, p. 173). O meu *Leib*, enfim, é “uma proeminência única [...], isto é, o único *em* que imediatamente *ponho* e *disponho* e que não é um simples corpo” (HUSSERL, 2013, §44, p. 135). Afinal, entretanto, de onde o *Leib* retira sua própria ascendência transcendental? A partir de qual parâmetro ele ocupa essa “centralidade”, essa localização originária?

É no quadro do ego transcendentalmente reduzido que se move toda inteligibilidade última emanada do *Leib*. A propósito, lembremos que o *Leib* se articula à ideia de experiência como horizonte originário de doação de sentido. Essa experiência não tem como referência uma “consciência-fantasma”, isto é, desencarnada, haja vista o fato de que o ego-carne não se encerra “no interior de um fluxo de consciência” (HUSSERL, 1982, §40, p. 222). Ao mesmo tempo, cabe recordar a lição que já se prefigura desde *Ideias I*, na qual se enuncia o princípio de todos os princípios: “*toda intuição doadora originária é uma fonte de legitimação do conhecimento*” (HUSSERL, 2006, §24, p. 69). Ora, é sempre dentro de tais marcos que Husserl pode situar o ego transcendental como um *cogito* vivo, esse reduto último irreduzível cuja essência se revela puramente absoluta. É esse princípio intuitivo que dá lugar a “uma *espécie própria* de transcendência – não constituída –, uma *transcendência na imanência*” (HUSSERL, 2006, §57, p. 132). É assim que, em termos husserlianos, a fundação de uma ciência essencialmente nova, a fenomenologia pura, parte, de direito, desse pressuposto. É por meio dele (do Ego puro) que o estatuto do *Leib* recebe sua mais legítima prerrogativa transcendental. Precisemos melhor esse argumento.

Poucos anos depois, em *Idées II*, essa ressignificação do *Leib* não passa em branco. Anota Husserl (1982, §39, p. 216; 217): “o corpo próprio (*Leib*) está envolvido em todas as ‘funções da consciência’ [...] *Ora, é nessa camada que são ligadas as funções intencionais*” (HUSSERL, 1982, §39, p. 216; 217). O que é dito ali é que o *Leib* é um agente de dinâmicas corporais constituintes:

O corpo próprio [...] é “subjetivo” [...] enquanto suporte dos campos sensíveis, enquanto órgão dos movimentos livres e, portanto, como órgão do querer, como suporte do centro e das direções fundamentais

de orientação espacial; mas tudo isso só é *egológico graças a um egológico originário*” (HUSSERL, 1982, §54, p. 296)¹¹⁷.

É nessa perspectiva que Husserl pode descrever que “*o corpo próprio é o ponto zero de toda orientação [...], de sorte que todas as coisas do mundo circundante possuem sua orientação em relação a ele próprio*” (1982, §41, p. 223). O *Leib* figura, nesse contexto, como centro ao redor do qual gravitam as coisas; ele é a referência a partir da qual as coisas se orientam. Sua dimensão transcendental como campo de gravidade tem o seu assento último no ego originário, no Eu Puro. É mediante, pois, essa cláusula que a fenomenologia pode, provisoriamente, suspender a “orientação natural” do corpo visando apreender, intuitivamente, sua essência ou significação originária. Como retrata Benoist (2012, p. 289):

A natureza da “propriedade” do corpo “próprio” é clara aqui: é uma propriedade *egológica*, aquela na qual se marca a dependência da esfera do aparecer de um ego. É a propriedade da *consciência*, como instância de apropriação (instância de autoatribuição), que se reflete no próprio “conteúdo” da consciência, na do “corpo próprio”.

A experiência cinestésica emana também dessa origem última, mas não podemos esquecer que o *Leib* volta à cena, via essa mesma experiência, na *Krisis*, texto no qual, Husserl alia outro tema, a *Lebenswelt*. Fato é que o mundo da vida (*Lebenswelt*) encerra também um sentido que é perpassado pela experiência corporal. Uma vez radicada num mundo circundante (*Umwelt*), a corporeidade se insere num regime de coexistência, quer dizer, de uma mútua implicação entre o *Leib* e a *Lebenswelt*. Escreve Husserl (2008, p. 120): “tudo o que se expõe no mundo da vida como coisa concreta tem, obviamente, uma corporeidade, ainda que não seja um mero corpo [...]; nisso está óbvia e inegavelmente implicado o nosso corpo somático”. Por outra parte, vale reiterar, o caráter “somático” remete para esta função cinestésica e, desta maneira, *egológica*” (HUSSERL, 2008, p. 122). Ora, a sensação própria da dinâmica corporal, a cinestesia, não é compreendida como resultado de uma atividade predicativa da consciência. Há uma dimensão antepredicativa, pré-operativa que comanda o trabalho de reflexão. O *Leib*, nesse plano, transfigura como um domínio originário, pré-reflexivo, por excelência. O que faz o *Leib* diferente do *Körper*, além da capacidade de movimento, expressão e imediaticidade de sua presença à consciência, é sua dimensão primordial.

¹¹⁷ Ver: Behnke (2009, p. 191).

Se o *Leib* não é mais, como em “terceira pessoa”, um corpo, é porque “meu corpo” revela potencialidades que ultrapassam o naturalismo vigente naquela primeira ideia corporal. O *Leib* funda o que Husserl denomina “Eu posso” (“*Ich kann*”). Não obstante, essa fundação ou possibilidade inscrita no *Leib* tem sua certificação última noutra fonte: sua origem emana da vontade do Eu puro. Por isso, nota ele:

O traço distintivo do corpo próprio (*Leib*) como campo de localização é a pressuposição para seus outros traços distintivos em relação à todas as coisas materiais, em particular, para essa aqui: que uma vez tomado, desde já, como corpo próprio (a saber, como essa coisa que tem sua camada de sensações localizadas), ele é um *órgão da vontade*. Ele é *um só e único objeto que pode ser posto em movimento de maneira espontânea e imediata* pela vontade do *eu* puro que é o meu, e um só e o único meio para produzir um movimento espontâneo mediato das outras coisas (HUSSERL, 1982, §38, p. 215).

Em síntese, ao fim e ao cabo, é essa definição fenomenológica de *Leib*, radical em sua infraestrutura última, que ultrapassa o problema categorial de pensar o corpo como *Körper*. Aos olhos de Husserl essa questão só cabe ser posta sob outro ângulo: o corpo é a única “coisa” imediata à consciência, à maneira do movimento táctil, graças ao qual há sensação do toque e, portanto, um conteúdo objetivável. Nessa direção, portanto, o que, dizer dessa fenomenologia da corporeidade, ou melhor, da carnalidade até aqui entrevista? Em qual espaço fenomenológico o corpo toma lugar na obra de Marcel?

Marcel, o *Leib* e o *Ur-Gefühl*

Marcel situa o seu projeto nos termos de uma (*hiper*) fenomenologia. O prefixo “hiper” aqui não surge, obviamente, de maneira casual: trata-se, para ele, de um movimento de radicalização fenomenológica. Ora, essa radical pressuposição não se compreende sem ter em vista uma ressignificação do corpo, como *Leib*. É, pois, partindo desse princípio maior que podemos situar um dos motes programáticos de sua filosofia ou hiperfenomenologia: “a encarnação como o dado central da metafísica” (MARCEL, 1935, p. 11). Adianta, então, ele, “esse dado não é algo transparente a si mesmo; uma vez que, nesse sentido ele está, em oposição, ao *cogito*” (1935, p. 11-12). A encarnação é isso: “é a situação de um ser que se revela como ligado a um corpo” (1935, p. 11). Ora, à primeira vista, essas formulações, de fato, esquemáticas, podem soar como um tanto, triviais, ou, até mesmo, redundantes. Fato é que os desdobramentos dessas teses passam

a advogar outro estatuto não só em relação à tradição metafísica, mas no interior mesmo de um debate que o filósofo insiste em projetar como (*hiper*) fenomenológico, quer dizer, para além de Husserl. Afinal, o que se passa, todavia, em Marcel?

Em três trabalhos anteriores¹¹⁸, mostramos a crítica dirigida por Marcel à ideia de “saber absoluto” que tem, na “doutrina da intuição”, um de suas feições mais paradigmáticas. Trata-se de uma teoria que cai em flagrante contradição ao apreender, via um ato puramente imanente, o próprio ser como aquilo que, no limite, excede a própria consciência. Uma vez abstraído, o ser é, criteriologicamente, condicionado, isto é, categorizado como objeto. É o que faz o idealismo crítico em que “a intuição para poder se exercer supõe que o ser seja dado e não dado por ela” (MARCEL, 1912, p. 644). Por isso, “é fácil de ver que essa ideia de um observador absoluto é inteiramente contraditória” (MARCEL, 1927, p. 295). Nessa operação, logicamente disjuntiva, a “ideia de ser” apreende, num “único ato”, o “ser”, ele próprio! A doutrina acaba por se destruir em si mesma, tornando-se irremediavelmente dogmática, pois no momento que o ato intuitivo se institui como transcendente em relação ao ser julga-se, ao mesmo tempo, soberanamente apto em negá-lo.

Essa concepção, observa Marcel, tornou-se tão hegemônica na filosofia, quanto o objetivismo na ciência. A ideia tradicional de corpo se encontra estreitamente ligada a essa cosmovisão mais geral. À maneira de Husserl e outros autores como Scheler, Marcel nota que é esse discurso *standard* que o pensamento clássico edita ao definir o corpo, em termos objetivos. A corporeidade, se caracteriza, *in abstracto*, a título de objeto. No entanto, aponta o filósofo, não há como situar a teoria da participação e, conseqüentemente, a ideia de encarnação prescindindo-se, fenomenologicamente, de um questionamento radical acerca do corpo. Há um sentido diverso e, portanto, mais profundo do corpo: este se compreende, *in concreto*, como um fenômeno investido ontologicamente. Por isso, Marcel não só retoma a distinção germânica entre *Körper* e *Leib* (importada e reinterpretada, como vimos, por Husserl) como aprofunda a ideia mesma de *Leib*, numa perspectiva que passa a infletir o debate fenomenológico-existencial de então. É nesse ponto nevrálgico que reside a inflexão substancialmente capital e decisiva, pois, o que entra em jogo não é mais uma compreensão do corpo como “coisa”, mas como “corpo próprio”, “corpo-sujeito”. Marcel vai argumentar de que “a distinção entre corpo-objeto e corpo-sujeito não é uma distinção espacializável. É uma

¹¹⁸ Ver Silva (2015a; 2015b; 2015c).

distinção que podemos pensá-la, mas que não podemos figurá-la, assim acredita” (MARCEL, 1974, p. 389). O que isso quer dizer? Significa, antes de tudo, que o corpo se revela noutra nível heurístico: ele é, por excelência, um mistério; um enigma fundamental pelo qual “somos” ou “estamos” no mundo. O corpo-sujeito (*Leib*) designa, portanto, um modo de presença misteriosa radicada, como veremos adiante, numa dimensão sensível mais ampla. O *Leib* é corpo-unidade, o que, de imediato, põe, a toda prova, qualquer oposição entre sujeito e objeto. Sob esse prisma, não cabe afirmar que “tenho”, mas, que “sou” corpo. Aqui, o acento sobre o “ser”, ao invés do “ter”¹¹⁹, desloca inteiramente a questão à medida que o corpo se transfigura como uma “estrutura pivô”, um “existente-modelo”. Marcel situa, portanto, “a corporeidade como zona de fronteira entre o ser e o ter” (Idem, 1935, p. 119). Ele ainda acrescenta: “na raiz do ter há um certo imediato que faz participar ‘alguma coisa’ em sua própria imediaticidade” (Idem, 1935, p. 122). Examinemos, mais de perto, esse estado de questão a partir de dois recortes. Começemos por uma nota em seu *Diário* de 1927:

“Não tenho meu corpo”, mas antes, “estou” ou “sou meu corpo próprio”: “meu corpo não é algo que eu tenho, pois *eu sou meu corpo*. O sentido dessa frase só pode ser esclarecido negativamente. Dizer que sou meu corpo significa, antes de tudo, que eu não estou em condições de definir um tipo de relação qualquer que uniria estes dois termos, eu, de um lado, e meu corpo, de outro [...]. *Eu sou meu corpo* é, na realidade, uma afirmação central, uma afirmação pivô que só pode ser parcialmente elucidada conforme as perspectivas que eu posso ter em adotar, alternativamente, mas sem que alguma delas possa ser admitida exclusivamente ou definitivamente. Isto é o que eu tenho em vista quando falo de um mistério da encarnação num sentido que não tem absolutamente nada de teológico (MARCEL, 1959, p. 250-251; 251)¹²⁰.

Essa passagem pode ser acompanhada por outra, no *Diário* de 1959:

Todo existente me aparece como prolongando meu corpo numa direção qualquer – *meu* corpo enquanto *meu*, isto é, não objetivo. Meu corpo torna-se, cada vez mais, nesse sentido, o existente-modelo e mais

¹¹⁹ Ver, a propósito: Silva (2014).

¹²⁰ Na resenha publicada, em 1936, acerca de *Être et avoir*, Merleau-Ponty tece o seguinte comentário: “Dele (o corpo) a mim não podemos dizer propriamente que haveria uma relação, pois, esse termo designa o comportamento de um objeto ao olhar de um outro objeto. Trata-se, antes, de uma presença, de uma aderência, de uma intimidade” (MERLEAU-PONTY, 1997, p. 37). Ou, ainda, quando, na *Phénoménologie de la Perception*, reafirma de que “eu não estou diante de meu corpo, estou em meu corpo, ou antes, sou meu corpo” (Idem, 1945, p. 175).

profundamente, ainda, o signo dos existentes. O mundo existe para mim, no sentido forte da palavra existir, na medida em que eu mantenho para com ele relações do tipo daquelas que eu mantenho com meu próprio corpo – ou seja, à medida que eu sou encarnado. De outra parte, tenho, desde já, observado que essa encarnação do ponto de vista dialético permanece apenas possível [...]. Logo, entre eu e tudo o que existe há uma relação (a palavra é totalmente de fato imprópria) do mesmo tipo que aquela que me une ao meu corpo: aquilo que eu chamo uma mediação não instrumental vem completar a mediação instrumental ou objetiva. Aqui cabe dizer que meu corpo *está em simpatia com as coisas* [...], ou seja, as coisas existem para mim como prolongamentos de meu corpo na medida em que as vejo (MARCEL, 1927, p. 261; 265; 273).

Marcel compreende que “a ordem segundo a qual os objetos se dispõem para nós é relativa à atividade do corpo-instrumento, mas desde o momento em que eu deixo de tratar o meu corpo como instrumento, essa ordem correlativa dos objetos se transforma em si mesma” (MARCEL, 1927, p. 262). Ora, “não há problema das relações entre a alma e o corpo. Eu não posso me colocar em face de meu corpo (como se faz para pensar um objeto) e me perguntar o que ele é em relação a mim. Meu corpo pensado deixa de ser meu” (Idem, 1927, p. 253).

O que nessas passagens Marcel confere devido apreço teórico é à uma estrutura de experiência que transcende a definição mais comum, tradicionalmente cristalizada. Na cultura cartesiana (radicada ainda pela tradição judaico-cristã), o corpo é abstraído como um termo de relação enquanto o Eu, outro termo. Ora, é essa “relação entre termos” que importa ser desconstruída uma vez que ela visa algo que, no fundo, bem no fundo, a radica: o corpo deve ser tomado não de um ponto de vista lógico, predicativo, categorial ou cognitivo tão somente, mas ontológico. O principal limite deflagrado nesse clássico esquema binário da relação sujeito-objeto consiste em que a concepção de corpo é um conceito-limite desprovido, por princípio, de maior brio ontológico. A noção de corpo é abstraída à uma condição ínfera já que figura uma ordem de saber apenas aparente. Há um sentido do corpóreo que transcende sua aparição meramente objetiva, empírica, residual. Esse sentido renova a ideia de “concreto”, anunciando como descreve Marcel, o acento de um mistério, o mistério da encarnação. Afinal, que mistério está aqui em questão?

Um mistério fundamental: o corpo se revela como um ser, um fenômeno. Por isso, há uma transcendência da ordem do “ter” para a ordem do “ser”. O corpo não se “tem”, mas “é”. É essa revelação radicada, *in concreto*, em carne e osso, que o corpo dá a conhecer como estrutura metaempírica ou transcendental. Reconhecer, pois, que não

“tenho”, mas, antes, “sou” corpo presume outro nível de inteligibilidade: o de uma presença viva, originária¹²¹. É o corpo, agora, reconhecido como *Leib*. Marcel volta a retratar esse quadro:

Quando eu digo que eu sou meu corpo, isso significa que nenhuma relação de coisa a coisa (ou mesmo de ser a ser) é aplicada aqui: eu não sou o senhor, o proprietário ou o conteúdo de meu corpo, etc. Por isso, imediatamente, quando eu trato meu corpo como uma coisa, eu me exilo de mim-mesmo ao infinito (MARCEL, 1927, p. 252).

O filósofo destaca uma importância essencial no sentido de trazer à tona a acepção exata dessa fórmula ambígua: eu sou meu corpo. Diz ele: “vê-se, então, que *meu* corpo é *meu* somente à medida em que ele for, tanto quanto possível, confusamente sentido. A abolição radical da cinestesia, supondo que seja possível, seria a destruição de meu corpo enquanto é meu. Só sou meu corpo enquanto eu sou um ser senciente” (MARCEL, 1927, p. 236). Como vemos, Marcel também parece reconhecer o mesmo caráter estesiológico do corpo que merecera atenção desde *Idées II*. Sem essa dimensão cinestésica é impossível falar, em acepção estrita e plena, de corpo. Ou melhor: “a abolição radical da cinestesia, supondo que seja possível, seria a destruição de meu corpo enquanto que ele é meu. Se eu sou meu corpo é porque eu sou um ser senciente” (MARCEL, 1927, p. 236). Como avalia Saint Aubert (2003, p. 85): “Para Marcel, aquela fórmula ambígua (*eu sou meu corpo*) surge do fato de que meu corpo é *sensível*, em dois sentidos, imanente e transitivo, do ‘sensível’: enquanto ele é *sentido* e *senciente*”. No entanto, Marcel compreende que essa ambiguidade¹²² fundamental não é regida, conforme veremos, por um poder transcendental emanado de uma egologia pura. É aqui que mais precisamente podemos passar a situar um importante ponto de inflexão para com Husserl. Como escreve Marcel (1927, p. 252):

Esse privilégio do sentir está na raiz da afirmação *eu sou meu corpo* e é o único que pode fundá-la. Eu só sou meu corpo em virtude das razões misteriosas que faz com que esse corpo seja, ao menos em algum grau continuamente sentido de forma que este sentir condiciona, para mim, todo e qualquer sentir que seja.

¹²¹ Ver: Silva (2010).

¹²² Ver: Silva (2013).

O que mostra Marcel é que esse sentir originário é um horizonte transcendental à medida que condiciona toda forma de experiência sensível. O filósofo realça certo primado ou privilégio do sentir, ou seja, explora a camada mais primitiva e, portanto, radical da sensibilidade: a fundação última desse *corpo* do qual reconheço como *meu*. O conceito operado a fim de ilustrar essa fundação é *Ur-Gefühl*, recorrentes vezes, traduzido por ele como “*sentir fundamental*”. Como vemos, Marcel passa a falar de uma ordem de sentir como condição de possibilidade de todo sentir, de toda sensação. O que fenomenologicamente temos é um “*sentir originário*” (*Ur-Gefühl*), um sentir incondicionado. Nesse nível, o *Ur-Gefühl* torna-se o campo transcendental por excelência. Nisso reside o núcleo da teoria marceliana da corporeidade evocado pela expressão *Leib*. Toda a questão repousa, por assim dizer, no estatuto último desse sentir. Aprofundemos, então, melhor ele.

O que Marcel problematiza é que o *Ur-Gefühl* é um sentido profundo do sentir que radica um modo de sentir pelo qual participamos imediatamente. Ele, todavia, adverte que essa sensação ou experiência concreta comporta certo paradoxo constitutivo: ela é “não especificável”, “incharacterizável” (MARCEL, 1927, p. 320). Quer dizer: “É necessário, pois, ver melhor que este *Ur-Gefühl* não pode de nenhum modo ser sentido, precisamente porque ele é fundamental” (Idem, 1927, p. 240). Ele é o “imediatamente não mediatizável [...] enquanto *sentir fundamental*, é uma *qualidade não sentida* uma vez que pode não ser uma constante absoluta: esse sentir, pelo contrário, é algo que se enriquece, se acrescenta ao curso da experiência” (Idem, 1927, p. 241). A questão é que esse sentir, originário, por princípio, passa a exercer “a função de signo de um objeto, ou seja, como uma afecção, uma maneira de ser e não uma referência, já que o próprio da sensação é precisamente o de não ser referida” (Idem, 1927, p. 185). Isso esclarece, portanto, porque corpo não pode ser interposto entre mim à maneira de um objeto. Qual a ideia cardeal dessa tese?

Ao pensar o corpo como *Leib*, Marcel não apenas está transpondo a terminologia de *Körper* (definido, portanto, em sua exterioridade objetiva), mas radicalizando o *Leib* (como corpo vivido) no interior de uma experiência, de fato, originária e incondicional: o *Ur-Gefühl*. Mostra ele: “Me inclino a crer, decididamente, que só pode haver um corpo ali onde haja um *sentir* e, que, para que haja sentir é preciso que a distinção entre o *aqui* e *ali* deixe de apresentar um sentido rigoroso” (Idem, 1927, p. 262). “O sentir nos abre a um mundo do qual não há nenhuma fronteira verdadeira que nos separa” (Idem, 1927, p. 121). Assim, se “o corpo deve ser sentido antes de ser objeto” (Idem, 1927, p. 266), é

porque inexistente uma conjunção fortuita entre eu e meu corpo. Não são âmbitos justapostos, logicamente relacionados, intuitivamente dados num labirinto transcendental. Há, antes, uma “unidade não-causal” (Idem, 1927, p. 115), isto é, uma “*intimidade* envolvida na palavra *meu, meu* corpo” (Idem, 1927, p. 305). “Uma intimidade: eis aqui, verdadeiramente, a noção fundamental”, descreve Marcel (1935, p. 199). Trata-se de uma “experiência íntima e irrecusável” (Idem, 1935, p. 307). O que assegura essa “intimidade” é justamente o *Ur-Gefühl*. O que se visa, nesse expediente conceitual, é a ideia da experiência sensorial, corporal como uma estrutura típica, pivô, ou seja, a própria encarnação como núcleo metafísico existencial; existência essa que se compreende no mundo, uma vez que, no sentir, “eu não *sou* unicamente meu corpo, eu *sou* o meu ambiente habitual” (Idem, 1927, p. 252). Esse sentir não é meramente físico, orgânico, energético; ele se reveste, antes de tudo, de um caráter ontológico. Ou como dita ainda Marcel (1927, p. 181):

Ninguém pode mais admitir que o fenômeno seja uma manifestação do ser – ou mais exatamente tal fórmula é bastante ambígua para ser instrutiva. Ela introduz entre o ser e o fenômeno uma dualidade ininteligível. Se há um sentido onde o ser pode se afirmar é, pois que há um sentido onde o fenômeno pode ser apreendido enquanto ser.

É sob esse ponto de vista que a encarnação condiciona os demais aspectos aqui circunscritos da experiência propriamente sensível. Trata-se de explorar a unidade mais originária do sentir, não em sua feição rudimentar, empírica, sensualista, mas em sua estrutura fenomenologicamente transcendental. O sentir não é “um evento orgânico” (Idem, 1935, p. 156). Há um sentido profundo dessa experiência que a ciência e a metafísica tendem a superficializar quando deixam de reconhecer qualquer brio ontológico mais proeminente. O que a tradição faz é exteriorizar esse nível de experiência, naturalizando justo aquilo que resiste, como presença originária, a qualquer objetivação. Razão porque “pensar *meu corpo* é manifestamente esclarecer esse ato de retomada de posse, essa *reencarnação*; é restabelecer com conhecimento de causa o estado de indivisão que uma reflexão elementar tinha rompido” (Idem, 1927, p. 326). Assim, se a encarnação é o “dato ontológico essencial” (Idem, 1935, p. 244), é porque já me situo para além de toda relação instrumental. Estou imerso numa experiência fundamental, o próprio “*sentir originário*” (*Ur-Gefühl*) (1927, p. 241) como prioridade real, aquém dos demais objetos. O *Ur-Gefühl* como camada mais profunda da experiência fenomênica. É em função disso, que Marcel projeta a tarefa de “*restituir à experiência humana seu peso*

ontológico” (1935, p. 149). Precisemos bem esse aspecto. Marcel põe um acento fenomenologicamente diferencial à ideia de experiência. Trata-se de “restituir” um “peso”, uma “densidade” própria a ela, isto é, intrinsecamente “ontológica”.

Uma vez adotada essa posição, surge outra questão de fundo inevitável: onde residiria, mais exatamente, a principal diferença para com Husserl? Que inflexão (*hiper*) fenomenológica estaria aqui está em curso?

Primeiramente, lembremos que, em Husserl, o *Leib* está investido de um certo poder constituinte, transcendental. Tudo se passa como se a ideia de “saber absoluto” deflagrasse, ainda, no interior desse quadro, como uma de suas expressões mais recalcitrantes. Como, atestaria o próprio autor: “a subjetividade pura é, por ela-mesma, absoluta” (HUSSERL, 2001b, p. 135). Ora, aos olhos de Marcel, não há consciência “absoluta” depurada, portanto, de todo e qualquer lastro com a experiência fáctica. Só podemos falar em consciência via a espessura da carne, do corpo próprio, isto é, despojada de suas vestes imperiais, soberanas. A consciência jamais pode usurpar o real, hipostasiá-lo a título de uma ficção. Em razão disso, cabe, antes, avaliar que, embora a crítica ao naturalismo ou psicologismo seja uma posição convergente em relação à fenomenologia, nem por isso, Marcel é familiar ou amistoso ao repertório terminológico husserliano. Noções como “redução”, “constituição”, “eu puro”, por exemplo, se mostram, inteiramente, estranhas e sem qualquer vigor especulativo em sua rede conceitual.

É assim que em discussão com Marcel, Schaerer teria se surpreendido por ter preciosamente descoberto na obra daquele, uma proximidade maior com Husserl do que com Heidegger. De pronto, Marcel avalia (1974, p. 398-399):

Vos confesso, agora, que eu tenho sempre me afastado diante da leitura de Husserl. No fundo, eu me limitei às *Meditações cartesianas* ouvidas quando foram ministradas por Husserl na Sorbonne. Ainda, não as tinha compreendido até o fim. Recordo-me, desde o início, que foi muito sedutor. Eu dissera: eis aí um pensamento que sinto próximo do meu. Mas, a partir, pois, de certo momento, eu acreditei que nada compreendera de todo [...]. Então me desencorajei [...]. Eu lamento de não ter lido as *Ideias* à época em que dispunha de possibilidades de leitura que não tenho mais. Eu penso que fora um livro muito importante. Acredito, efetivamente, que ele abriu a via para além de certas antinomias do período neo-kantiano.

A par desse depoimento, Marcel alude à uma palestra de Ricœur que, em parte, confirma tal juízo. Trata-se da conferência *Gabriel Marcel et la phénoménologie*, pronunciada por ocasião do Colóquio em Cerisy-la-Salle, no período de 24 a 31 de agosto

de 1973, em homenagem a Marcel que, aliás, fez-se presente, e, isso, poucas semanas antes de sua morte. Ricœur observa que entre Husserl e Marcel há “um jogo de parentesco e discordância muito difícil de desnudar. De início, eles parecem próximos: mas um abismo se descobre entre eles; por fim, uma nova proximidade se descobre precisamente no ponto mais extremo da divergência” (RICŒUR, 1976, p. 53). Há, evidentemente, “um tom, uma atmosfera [...] a recusa do sistema, corrigida por certo cuidado com distinções refinadas” (RICŒUR, 1976, p. 53; 54), mas as diferenças são marcantes. No limiar da fenomenologia de Husserl, há a “redução”, enquanto que o primeiro gesto filosófico de Marcel é diametralmente oposto, uma vez que começa introduzindo em sua obra, a ideia de “situação”: “De início e, fundamentalmente, o *ser implicado* exclui a tomada de distância característica da redução e a promoção de um ‘espectador desinteressado’ que seria o sujeito mesmo da fenomenologia” (RICŒUR, 1976, p. 58). Observa mais Ricœur (1976, p. 75-76): “o problema marceliano não consiste em saber como se ‘produz o sentido’ com a experiência, mas, justamente, de que maneira esse sentido nos escapa, já que ele nos precede. É por isso que Marcel reflete sobre o ‘sentir’ bem antes que sobre o ‘sensível’ ou o sentido do sensível”. Treze anos após, comentando *Idées II*, a propósito da teoria do corpo, volta Ricœur (1986, p. 111) com a seguinte nota:

Cabe observar que o corpo que aparece assim não é aquele que os autores franceses, após G. Marcel, chamaram de corpo próprio, mas desde já uma quase realidade psicofisiológica: vale dizer, a preocupação de Husserl, em *Ideen II*, jamais consistirá em opor “existência” e “objetividade”, mas, ao contrário, de seguir o progresso da objetivação, não sobre um fundo “existencial”, mas sobre um fundo “transcendental”.

A bem da verdade, Ricœur contrapõe, aqui, dois registros distintos ao examinar criticamente que “a filosofia existencial não pode limitar-se a uma crítica da objetividade da caracterização, do problemático: ela deve ter como apoio as determinações do pensamento, sobre o trabalho do conceito, do qual nem a ciência nem a técnica esgotam os recursos” (RICŒUR, 1976, p. 73). Já, a obra de Husserl busca o fundamento das ciências “nas estruturas pré-científicas, antepredicativas da intencionalidade” (RICŒUR, 1976, p. 74). Como bem nota Riva (2010, p. xxvii):

O ponto de ruptura se situa numa dupla recusa: a redução eidética e o idealismo transcendental. A objeção feita a Husserl é, portanto, um autoengano interno entre a necessidade de voltar à experiência, por um lado, e a tensão idealizada para apreender a essência dos fenômenos (a

redução eidética) por outro, o que, de fato, revela uma atitude solipsista (o idealismo transcendental). (Ver também: RIVA, 1985).

O que se obtém dessas conversações é que a fenomenologia inaugurada por Husserl representa um passo à frente ao idealismo crítico, ao criticismo que teve na figura de Brunschvicg, uma referência nuclear na tradição acadêmica francesa; tradição essa contra a qual Marcel a todo tempo se debate ao retomar, por conta própria, certo uso da noção de intencionalidade. Ora, é pontualmente essa noção que exerceria forte atração em Marcel, a ponto de o filósofo conferir-lhe um estatuto próprio ao formular, por exemplo, a ideia de uma “intencionalidade concreta”:

A minha preocupação metafísica central e constante consiste em descobrir como o sujeito, em sua condição mesma de sujeito, se articula a uma realidade que cessa, nessa perspectiva, de poder ser representada como objeto, sem jamais deixar, por isso, de ser exigida e reconhecida ao mesmo tempo como realidade. Tais investigações somente eram possíveis sob a condição de ultrapassar um psicologismo que se limita em definir e em caracterizar atitudes, sem levar em consideração seu alvo, sua *intencionalidade concreta* (Idem, 1947, p. 318; grifo nosso).

Ao lançar mão da noção de intencionalidade, Marcel, de fato, se ocupa de um problema fenomenológico. Ele reconhece, aliás, que sua posição “coincide com os teóricos alemães sobre o tema da intencionalidade, isto é, os fenomenólogos atuais” (Idem, 1935, p. 279). No entanto, vejamos: ele presume uma “intencionalidade concreta” como o principal “alvo” a ser atingido quando se trata de superar o psicologismo. Marcel mesmo diz que “se engaja numa análise toda matizada pela terminologia husserliana embora siga menos os resultados de sua pesquisa” (Idem, 1935, p. 228-229). As conclusões não são as mesmas. Se é verdade que ele também quer “abrir caminho sobre um terreno que não é aquele da lógica, nem aquele da teoria do conhecimento” (Idem, 1935, p. 230), não é, contudo, do idealismo ao menos fenomenologicamente professado por Husserl. Marcel quer pensar algo que, à medida do possível, faça a verdadeira articulação entre sujeito e experiência.

Daí advém a questão nevrálgica: há um interesse, ontologicamente central, que resiste a toda e qualquer objetivação: a de como o “sujeito” se articula *com* o “real”, com a “experiência”. Esse “com” é muito importante. É que “a palavra *com* só tem sentido ali onde há uma unidade sentida” (MARCEL, 1927, p. 169). O “*être-avec*” ou “*Mit-Sein*” não é um ato de conhecimento (Idem, 1974, p. 405). É o “com” da “articulação”. Ora,

essa articulação nos remete, de imediato, à esfera mais ampla do *Ur-Gefühl* como “sentir fundamental”, ou seja, ao *Leib*, esse existente-modelo, o pivô, por excelência, pelo qual se radica toda encarnação. Há aí, em termos marcelianos, outro estatuto do corpo, refratário a qualquer estágio de ἐποχή, pois o contraste ou a passagem do corpo morto (*Leiche; Körper*) ao corpo verdadeiramente vivo (*Leib*) não flerta mais com qualquer remissão subjetiva última puramente absoluta. O que se modifica completamente em Marcel é o lugar do originário: este não tem o seu lócus, como em Husserl, numa apreensão puramente intuitiva do Ser. Fato é que há um deslocamento transcendental ao corpo próprio como sensibilidade originária. E isso para além, bem além não só do psicologismo, mas de todo e qualquer recurso eidético como o prescrito em *Ideias (I)*.

Nesse ponto, novamente, a diferença para com Husserl torna-se ainda mais explícita para não dizer incisiva. O ponto de inflexão é o de que, em Marcel, o *Leib* não é um “modo de doação”. O corpo vivo é presença; uma presença originária sobre o fundo da qual toda doação pode ser pensada. Quer dizer: o corpo como carne não é uma auto-afecção pura, mas presentificação de um mistério: o mistério da encarnação. Por que mistério? Porque o corpo enquanto *Leib* é iconoclasta: (desconstrói a velha imagem de *Körper* como paradigma exclusivo). Ele não é mais objeto (*Gegenstand*): ele é inapreensível, inverificável, incondicionado transcendentalmente. Fazer a experiência do corpo não pressupõe mais uma relação do tipo sujeito-objeto, mas, sim, uma nova ordem fundamental de sentir, um sentir originário como presença. Se o corpo-objeto tomado em si mesmo não diz muita coisa do ponto de vista fenomenológico, é, agora, o *Leib*, esse fenômeno mutante que se torna o pivô-nuclear de toda tarefa metafísica.

Assim, toda forma de idealismo, “absolutismo” ou “purismo” mesmo que, de cariz fenomenológico, não passa de uma mera solução verbal. “As doutrinas idealistas” – notaria Marcel – “põem um acento sempre mais decisivo sobre esse caráter *insular* do objeto; elas serão chamadas a *minimizar* a participação original que este objeto é suscetível de nos fornecer” (1927, p. 316). Nessa direção, todo idealismo põe um problema: “há problema de tudo o que está posto *diante de mim*; este eu, por outro lado, cuja atividade entra em jogo para resolver o problema, permanece fora ou aquém” (1991, p. 61). Marcel então se pergunta se a solução seria simplesmente compactuar com a ideia familiar na filosofia kantiana e pós-kantiana, de um eu transcendental ou de um sujeito puro? Quanto a isso, a resposta é, de pronto, incisivamente negativa:

O *eu transcendental* é, verdadeiramente dizendo, tão somente um *monstro* ou, pelo menos, uma *ficção*; haja vista que quando o penso, apesar de qualificá-lo como um puro sujeito, eu o trato, contudo, como um objeto, embora, paradoxalmente, eu lhe negue todas as características determinadas pelas quais se define um objeto real qualquer (MARCEL, 1991, p. 61-62, grifo nosso).

Aqui, embora Marcel tem em mira o neokantismo francês, crucialmente sintomático, trata-se de uma luva crítica que cabe bem ao projeto husserliano: o idealismo vigente se mostra “ficcional”; é mais um sintoma “teratológico” de um racionalismo levado às últimas consequências à medida que “julga-se possível reduzir a consciência ao ato de tomar consciência, ato que não se prestaria a qualificação alguma e, portanto, a nenhuma alteração. Isso corresponderia a cavar um fosso impossível de transpor entre o que se pode chamar filosofia transcendental e experiência concreta” (1927, p. 87). O principal diagnóstico nesse “(ultra) racionalismo” é que “há uma impossibilidade de tratar a minha experiência como um *solo*, como uma referência absoluta” (1927, p. 285). Ora, é sabido, no entanto, que Husserl também não deixa de conferir um importante estatuto à noção de experiência. Malgrado isso, o nó do problema é que essa “experiência” não se compreende sem outro critério último: sua radicação egológica transcendental. Donde o ato de “protesto contra certo transcendentalismo” (1997a, p. 149).

Conclusão

A questão do corpo aqui interrogada ontologicamente está longe, bem longe de se fechar. Marcel é, antes de tudo, um pensador “heurístico”; um explorador ou arqueólogo na acepção mais plenamente fenomenológica da palavra. Sua forma ou estilo de abordar temas, ou melhor, enigmas filosóficos, apenas é uma amostra quanto ao espírito de inquietude que marcara essa tradição na qual direta ou indiretamente, por vezes, se filia. Se o corpo passa a receber uma cidadania teórica *sui generis* nas mãos de uma “plêiade” de autores sob múltiplos prismas que, para além de suas dissonâncias próprias, orquestram sinfonicamente, Marcel, sem dúvida, exerce, nesse cenário, um papel decisivo de vanguarda! Para isso, basta ver a fortuna que o tema angariará nas mãos de Merleau-Ponty, Sartre, Lévinas, Ricœur, Michel Henry, entre outros.

A transfiguração marceliana do corpo não tão somente via a passagem de *Körper* a *Leib*, mas de uma sutil inflexão fenomenológica, no interior mesmo do *Leib*, reconfigura, sob outros olhos, a questão. A “encarnação” só se torna o “dado central da metafísica”

por meio dessa subversão radical. Esse “corpo-sujeito”, anti-rembrantiano e anti-cartesiano, mas também anti-husserliano, se projeta, agora, como o lugar de honra, por excelência, realocando, pois, outro lugar do transcendental. O ideal de um *cogito* translúcido enquanto poder absoluto de consciência fora mais de uma ilusão retrospectiva; ficção que se desfaz rente à raiz mesma do corpo como mistério e experiência arquetipa.

Referências

BARBARAS, R. “A alma e o corpo”, in MARZANO, M. (Org.). *Dicionário do corpo*. Trad. Lucia P. Souza et alii. São Paulo: Loyola, 2012, p. 65-70.

BEHNKE, E. A. “Bodily protentionality”, in *Husserl Studies*, vol. 25, p. 185-217, 2009.

BENOIST, J. “Corpo-próprio”. In: MARZANO, M. (Org.). *Dicionário do corpo*. Trad. Lucia P. Souza et alii. São Paulo: Loyola, 2012, p. 288-291.

CARBONE, M. “Entrevista: Leib o Körper, chair e corpus: la filosofia e la nozione di corpo”. A cura di Claudio Rozzoni e Matteo Bianchetti, in *Chora*, anno IV, n. 9, luglio, 2004, p. 51-56.

DEPRAZ, N. “La traduction de Leib, une crux phœnomenologica”, in HUSSERL, E. *Sur l'intersubjectivité (I)*. Trad. Natalie Depraz. Paris: Épipiméthée, 2001, p. 386-387.

DESCARTES, R. *O mundo ou O tratado da luz e O homem*. Trad. César A. Battisti e Marisa C. O. F. Donatelli. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2009 (Col. Multilíngues de Filosofia, Série A: Cartesiana II).

FRANCK, D. *Chair et corps: sur la phœnomenologie de Husserl*. Paris: Minuit, 1981.

GRANADE, G. S. “Le corps propre: Gabriel Marcel et Merleau-Ponty”, in VVAA. *Philosophe de l'espérance*. Paris: Bulletin Présence de Gabriel Marcel, n. 20, 2011, p. 59-69.

HUSSERL, E. *Idées directrices pour une phœnomenologie et une philosophie phœnomenologiques pures: Recherches phœnomenologiques pour la constitution*. Traduit, Avant-propos e Remarques sur la traduction de quelques termes. Éliane Escoubas. Paris: PUF, 1982.

_____. *Sur l'intersubjectivité (I)*. Trad. Natalie Depraz. Paris: PUF, 2001a.

_____. *Sur l'intersubjectivité (II)*. Trad. Natalie Depraz. Paris: PUF, 2001b.

_____. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Trad. M. Suzuki. Aparecida (SP): Ideias & Letras, 2006.

_____. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica*. Trad. Diogo Falcão Ferrer. Lisboa: Centro de Filosofia Universitas Olisiponensis, 2008 (Phainomenon Clássicos de Fenomenologia).

_____. *Meditações cartesianas e Conferências de Paris*. Trad. Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense, 2013.

MARCEL, G. *Journal métaphysique*. Paris: Gallimard, 1927.

_____. *Être et avoir*. Paris: Aubier/Montaigne, 1935.

_____. “Regard en arrière”, in VVAA. *Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel*. Paris: Plon, 1947.

_____. *Présence et immortalité*. Paris: Flammarion, 1959.

_____. *Fragments philosophiques (1909-1914)*. Paris/Louvain: Vrin/Nauwelaerts, 1961.

_____. “Dialogues e discussions”. (Colloque de Dijon, 1973), in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 79/3, 1974.

_____. *Les hommes contre l’humain*. Préface de Paul Ricœur. Paris: Editions Universitaires, 1991.

_____. *Le mystère de l’être (I): réflexion et mystère*. Paris: Association Présence de Gabriel Marcel, 1997a.

_____. *Le mystère de l’être (II): foi et réalité*. Paris: Association Présence de Gabriel Marcel, 1997b.

MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.

_____. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960.

_____. *Parcours (1935-1951)*. Lagrasse: Verdier, 1997.

RICŒUR, P. “Gabriel Marcel et la phénoménologie”, in *Entretiens autour de Gabriel Marcel*. Neuchâtel: A La Baconnière, 1976, p. 53-74.

_____. *À l’école de la phénoménologie*. Paris: Vrin, 1986.

RIVA, F. *Corpo e metáfora in Gabriel Marcel*. Milano: Vita e Pensiero, 1985.

_____. “Una possibilità per l’altro. Lévinas, Marcel, Ricœur”, in LÉVINAS, E; MARCEL, G; RICŒUR, P. *Il pensiero dell’ altro: con un dialogo tra E. Lévinas e P. Ricœur*. Roma: Lavoro, 2010, p. xxiii-lxxxii.

SAINT AUBERT, E. “Le mystère de la chair: Merleau-Ponty et Gabriel Marcel”, in *Studia Phaenomenologica* 3 (3/4):73-106 (2003).

SILVA, C. A. F. “O corpo em cena: Gabriel Marcel”, in DAMIANO, G. A.; PEREIRA, L. H. P.; OLIVEIRA, W. C. (Org.). *Corporeidade e educação: tecendo sentidos*. São Paulo: Cultura Acadêmica/Fundação Editora UNESP, 2010, p. 93-112.

_____. “A figuração do ambíguo”. In: SILVA, C. A. F. (Org.). *Encarnação e transcendência: Gabriel Marcel, 40 anos depois*. Cascavel (PR): Edunioeste, 2013, p. 127-147.

_____. “Entre o ‘ser’ e o ‘ter’: a hiperfenomenologia de Gabriel Marcel”, in TOURINHO, C. D. C. (Org.). *Origens e caminhos da fenomenologia*. Rio de Janeiro: Booklink, 2014, p. 160-176.

_____. “‘A mordedura do real’: Gabriel Marcel e o gesto transcendental”, in FERRER, D. F.; UTTEICH, L. C. (Orgs). *A filosofia transcendental e a sua crítica: idealismo, fenomenologia e hermenêutica*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra/Coimbra University Press, p. 323-356, 2015a.

_____. “Intuição e dialética: Gabriel Marcel, no limiar da ontologia”, in CARVALHO, M.; TOURINHO, C. D.; SAVIAN FILHO, J; MACEDO, C. C. C; CARONE, A. (Org.). *Fenomenologia, religião e psicanálise*. São Paulo: ANPOF, p. 115-133, 2015b.

_____. “Gabriel Marcel e a teoria da participação ontológica”, in *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea* (UNB), v. 3, p. 123-137, 2015c.

Sensibilidade encarnada na filosofia de Gabriel Marcel e Emmanuel Levinas

Silvestre Grzibowski

Introdução

O debate sobre o corpo existiu na história da filosofia ocidental, embora, a maioria dos pensadores não tenha dado a devida importância ao tema. No entanto, as filosofias que pensaram seriamente a questão do corpo desde os primeiros filósofos até os tempos atuais, deram diversas interpretações, mas, se observarmos, as elucidações foram produzidas tomando a razão como princípio unicamente explicativo, portanto, a corporeidade quase sempre foi vista e anotada a título apenas de um objeto exterior a ser investigado. Diante disso, o pensamento contemporâneo tem dado uma contribuição exuberante também para outras áreas. Apesar do corpo ainda ser um tema posto à margem, alguns pensadores trouxeram-no para o centro do debate dedicando estudos extensivos como, por exemplo, fez Gabriel Marcel que o abordou com profundidade inovando de tal maneira que passa exercer influência em diversos pensadores. Levinas que vivia no mesmo período e frequentava as discussões na casa do filósofo foi, sem dúvida nenhuma, tocado diretamente também sobre a noção de corpo.

Um dos grandes problemas para enfrentar esse tema, é talvez encontrar um método adequado para pesquisá-lo. Acredito que esses dois autores questionaram o racionalismo, o empirismo, o cientificismo vindo a propor que a corporeidade deveria ser estudada a partir do corpo próprio, da sensação e da sensibilidade, da consciência imediata. Bom, isso evidencia a complexidade e a amplitude do tema em tais autores. Portanto, nesse estudo procuro mostrar a importância que Gabriel Marcel deu para a filosofia encarnada, essa que é lida por meio do sentido e da sensação em *Journal métaphysique*. Marcel teve um olhar inovador despertando para um novo modo de fazer filosofia. Em Levinas estarei centrado na obra *Totalité et infini*, sobretudo na segunda seção *Interioridade e economia* onde a noção de corpo aparece como posição a partir da necessidade, sensibilidade e da intencionalidade do gozo. Ainda exploro a obra *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger* onde, o corpo aparece como sensação e como ponto zero. Busco sustentar a tese de que tanto Gabriel Marcel como Levinas contestaram a tradição filosófica no que diz respeito à problemática do corpo mediante o método da sensibilidade. Como vimos,

a tradição constituía a corporeidade via uma interpretação racionalista. Ora, por sua vez, para os nossos autores, o corpo não pode ser nem constituído racionalmente, nem cientificamente e muito menos ser representado. A sensibilidade mostra que o corpo é irreduzível ao pensamento porque a vida se dá na experiência concreta e imediata.

Corpo em Gabriel Marcel

Marcel ao afirmar “eu sou o meu corpo” trouxe para o debate filosófico o corpo como sujeito e não como objeto. Ele rejeita toda a possibilidade de reduzir o corpo a um mero instrumento. Afirma, ainda, que a existência humana e as suas relações se dão na corporeidade, ou seja, no homem concreto. Esse sujeito corpo relaciona-se e se conhece e conhece o mundo porque é um ser que sente (senciente). Descreve o filósofo:

Eu sou meu corpo. Vemos imediatamente que *meu* corpo não é *meu* senão enquanto sentido, por mais confuso que possa ser. A abolição radical da cinestesia (*cænesthésie*), supondo que isso fosse possível, seria a destruição de meu corpo enquanto este que é meu. Se eu sou meu corpo, é enquanto eu sou um ser senciente (MARCEL, 1935, p. 236).

O corpo é meu e eu sou meu corpo porque me sinto (quando sinto). Se o corpo próprio não se sentisse e não sentisse o mundo não seria meu, e, portanto, seria um corpo objeto ou um morto. “O corpo próprio goza de uma prioridade absoluta no âmbito da sensação, pois sem a sensação do próprio corpo não há possibilidade de sentir outra coisa como existente” (URABAYEN, 2000, p. 48). O corpo sentido aparece no pensamento filosófico como essencial para constituir a consciência de si e do mundo, ou seja, o corpo é condição primordial para o conhecimento. Sem corpo senciente não há conhecimento. Assim, Marcel abdica toda a possibilidade do corpo ser um instrumento analisado por um sujeito de fora, exterior. Mais ainda; “Eu sou meu corpo” mostra o eu (homem) e o corpo como constituindo um só, integrado. Eles estão unificados não por um pensamento, por uma razão estranha ou externa, já que a sua natureza é assim, sem divisão. Sendo o homem e o corpo único e indivisível não podem ser lidos a partir de um dualismo. Aliás, Marcel critica a divisão postulada por Descartes. Portanto, existe a unidade entre o homem e o corpo. Como atesta Urubayen (2000, p. 53): “O corpo é visto desde esta perspectiva como um sistema unificado de poderes em constante relação com mundo e graças à ação e a sensação”. Sendo o corpo que se sente e age mostra-se que ele é um corpo de movimento e assim, nega-se a possibilidade de ser um corpo objeto, estático e fechado em si mesmo. Por fim, Marcel mostra que a existência é sentido, logo é

movimento e, por isso, descarta a possibilidade do corpo vivo (senciente) ser abstrato, mas encarnado. “O mundo existe para mim, no sentido mais forte do término existir, na medida em que eu mantenho com ele relações do tipo das que mantenho com meu próprio corpo, quer dizer, em tanto que eu estou *encarnado*” (MARCEL, 1935, p. 261, grifo nosso).

Outro aspecto a ser destacado e que, de certa forma, aproxima os pensadores é quando descrevem sobre a sensação apresentando-a como uma possibilidade do conhecimento cujo dado imediato é anterior à representação filosófica. Aliás, pensar a corporeidade em Marcel nos conduz diretamente a pesquisar a sensação. O reconhecimento da existência tem seu lugar através da sensação. É a partir da sensação que o corpo se torna o principal indicador de que é o corpo próprio, ou seja, é experiência de como se sente é o que faz aparecer como meu distinguindo, assim, dos demais. O corpo por meio da sensação permite ao sujeito que se reconheça como um existente (MARCEL, 1935, p. 241).

O grande problema que Marcel percebia no conhecimento filosófico eram as interpretações que eram dadas sobre as sensações. Ora, vale lembrar que Merleau-Ponty faz um estudo sobre as sensações e critica a forma como elas eram interpretadas à luz da teoria clássica do conhecimento. Adverte, a partir da fenomenologia, que o conhecimento deve estar atento para o pré-objetivo. “E é este domínio pré-objetivo que precisamos explorar em nós mesmos se quisermos compreender o sentir” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 34). Michel Henry com a sua proposição radicaliza ainda mais a compreensão sobre a sensação. Escreve ele:

Interiormente, isso quer dizer: no ser com si e em si da sensação não há nenhuma exterioridade, nenhum mundo, de sorte que a sensação não se relaciona em si num mundo; ela não é jamais uma sensação exterior. O que chamamos assim, essa faixa da cor difundida sobre as coisas, essa dor em nosso braço, isso não é a projeção noemática daquilo que se encontra de direito e desde já construído interiormente como sensação (HENRY, 2004, p. 87-88).

O que ocorria é que essas eram vivenciadas e posteriormente traduzidas pela linguagem objetiva. Assim, as sensações eram interpretadas de uma forma equivocada porque não falavam, mas se dizia algo sobre elas. Qual será então a sua proposição? Para não ocorrer nenhum erro de interpretação ela mesma deverá articular a partir da consciência imediata, já “que a sensação (consciência imediata) é infalível, que não há

nela nenhum lugar para o erro” (MARCEL, 1935, p. 131). A consciência imediata é o conhecimento originário e primordial.

O imediato da sensação é forçosamente um paraíso perdido. A dialética, o drama da sensação, é que ela deve ser refletida, interpretada; por isso, o *erro* se torna possível. O erro entra no mundo com a reflexão. Mas, por outra parte, a sensação não-refletida está, abaixo, no plano do falível (MARCEL, 1935, p. 131, grifo nosso).

Na sensação imediata não existe erro no sentido de que a sensação expressa o que sente. No momento em que passa refletir-se sobre o que ela sente, acontece o erro porque já é uma interpretação.

Corpo como posição em Levinas

Em suas reflexões, Levinas questiona como o sujeito foi constituído pelo pensamento ocidental. Além de examiná-lo criticamente levanta umas proposições radicais sobre a vida do indivíduo. Fundamenta a localização do eu (*moi*) na sensibilidade, na necessidade, na vida do corpo sensível e no gozo. O filósofo põe em evidência, enfaticamente, que a vida sensível é anterior à tomada de consciência como havia proposto o fenomenólogo alemão Husserl. Já nas primeiras obras como de *l'existence à l'existent*, Levinas apresenta a hipótese que é, no fundo, uma localização, uma posição e uma materialidade sem ainda uma consciência. Essa tese da ambiguidade do ser anônimo e da consciência é fundamental no seu pensamento, uma vez tal tese se manterá nas obras seguintes. Levinas segue Descartes quando diz que o pensamento no sujeito vem desde um além, surgindo na materialidade. Levinas lê essa posição como uma referência à existência do corpo. Como analisa Susin (1984, p. 155; grifo nosso):

O corpo, antes de ser regime ou modo de ser, antes de ser instrumento ou símbolo ou sintoma da interioridade, ergue-se como posição material, *condição material do ser próprio*, a partir do qual acontece o eu como ser e interioridade.

Essa posição começa no anonimato do ser e se materializa na vida sensível, na necessidade e no gozo. Precisamos, no entanto, estar muito atentos na sutileza quando Levinas expõe sobre o tema da necessidade. Primeiramente, cabe destacar que ele positiva a necessidade a partir da sua tese criticando como esse tema fora lido na filosofia. Em segundo lugar, a fenomenologia do gozo, da sensibilidade é uma fenomenologia que gira

no si mesmo. Ou seja, ela é importante para sair do ser, da ontologia, da fenomenologia, mas ainda permanece fechada no si Mesmo. Só que para sair, a fenomenologia fará uso da noção de desejo¹²³.

Para Levinas (2006, p. 135), “a necessidade é o primeiro movimento do Mesmo; certamente, a necessidade é também uma dependência frente ao outro, mas é uma dependência através do tempo, dependência que não é uma traição instantânea do Mesmo, mas uma suspensão”. A necessidade faz com que o indivíduo se mova; portanto, ela indica movimento. Temos assim, o sujeito de movimento; um sujeito não estático. Além disso, a necessidade indica uma dependência do outro, do mundo. Ela mostra que outrem está no mundo, é tanto independente como dependente. Com o tema da necessidade, Levinas se contrapõe a Platão, isto é, à forma como o filósofo grego a interpretava, sobretudo quando afirmava que os prazeres acompanham a satisfação das necessidades atribuindo, em função disso, uma conotação negativa. Ademais, passa uma ideia de um corpo que falta alguma coisa e que precisa ser preenchido pela satisfação à qual, por sua vez, jamais é preenchida. Claro que o corpo precisa satisfazer as necessidades, mas não é somente isso.

Assim, nosso autor chama atenção para a ambiguidade das necessidades. Elas são importantes, mas também a vida não pode ser convertida apenas em um ser de necessidades como o fato de viver delas e para elas. Seguramente, que, no primeiro instante, vivemos delas e para elas, mas, além disso, as necessidades são também o tempo de trabalho e a relação com a alteridade; são as dependências que temos frente ao mundo como ter frio, sede, fome. Ora,

[...] todas essas dependências frente ao mundo que chegaram a ser necessidades, arrancam o ser instintivo para constituir um ser independente do mundo, verdadeiro sujeito capaz de assegurar a satisfação de suas necessidades, reconhecidas como materiais, quer dizer como susceptíveis de satisfação (LEVINAS, 2006, p. 135-136).

São as necessidades que arrancam o ser instintivo e fazem dele um sujeito independente do mundo. Elas também o constituem, fazem parte do Mesmo. E o corpo? Aqui, encontramos a proposição essencial de Levinas. O corpo na filosofia ocidental era

¹²³ Nesse estudo, mostraremos o Desejo, mas existem outras vias para sair do ser segundo Levinas. Para ilustrar, menciono dois elementos: o tempo e o Outro.

visto e lido como uma coisa extensa. Levinas rompe com esse modo de pensar ao dizer que o corpo tem necessidades, de modo que elas fazem parte dele, já que ele é um órgão vivo precisando zelar de si mesmo. Trata-se, contudo, não de um cuidado que vem de fora, mas da vida que cuida dela própria. Assim, ela se alimenta, se veste, se satisfaz. Porém, a vida do corpo sensível é mais que isso.

Meu corpo não é para o sujeito somente um modo de escravizar-se, de depender do que não ele, mas um modo de possuir e de trabalhar, de ter tempo, de remontar a alteridade mesma da que devo viver. O corpo é a posição de si pela qual o eu, liberado do mundo pela necessidade, chega a remontar a miséria desta liberação (LEVINAS, 2006, p. 136).

O corpo não é um arcabouço estranho para o indivíduo. Levinas para contestar essa tese, utiliza o pronome pessoal “meu” corpo que não me escraviza, que não me torna preso. Ao contrário, o sujeito se posiciona com o corpo porque ele é carne viva e sente as fragilidades remontando-as. Estas não são, na verdade, remontadas a partir de uma teoria exterior, mas do corpo sensível. Levinas afirma ainda que a alteridade vive-se com o corpo, de modo que, desde a corporeidade a alteridade não será jamais um conceito vazio e abstrato, mas relação carnal de um para com o outro. Portanto, não há uma dicotomia entre alma e corpo, mas um sujeito único onde participa da vida social e se relaciona com ele mesmo, com o mundo e com os outros sujeitos. Levinas, brilhantemente, refuta a concepção tradicional que postula que o corpo seja apenas uma extensão somente uma coisa que servia a alma, além de comprometer a vida espiritual do homem escravizando-a. Conforme essa tradição, para viver livremente, na pureza, era preciso superar toda condição corpórea, sensível. Levinas afirma que o corpo traz em si necessidades, satisfações, dependências, gozo, alegrias, felicidades e necessita daquilo que não é ele, a alteridade. E é também desse modo que ele se posiciona no mundo.

Contundentemente, Levinas destaca que o indivíduo tem necessidades, vive-as e elas fazem parte dele. No entanto, por outro lado, elas também o fecham, o encurralam nele próprio. O aprisionam. Como afirma, na necessidade posso morder o real e satisfazer-me e ainda não perceber a existência do outro vindo assimilá-lo ao Mesmo. Para nosso autor, esse modo de pensar é próprio da ontologia, pois o sujeito está preso, isto é, atado no ser. Portanto, a sua proposição filosófica será em evadir-se do ser, da sua mordedura. Isso porque, ontologicamente o sujeito está preso no ser e uma vez encarcerado, a subjetividade permanece aprisionada a um destino temporal que é ditado pela ontologia. Por isso, a necessidade em Levinas não é pensada como uma categoria do

ser, mas como felicidade e gozo no ser. Além, ainda, da necessidade e para sair da mordedura do ser, Levinas apresenta o gozo, o tempo e, afora isso, dá um passo a mais, distinguindo necessidade e Desejo.

O gozo faz parte da vida do sujeito. Estamos no mundo para gozar da vida e desfrutá-la como também das coisas.

A sensibilidade coloca em relação com uma pura qualidade sem suporte, com o elemento. A sensibilidade é gozo. O ser sensível, o corpo, concretiza este *modo de ser* que consiste em encontrar uma condição no que, por outra parte, pode aparecer como objeto de pensamento, como simplesmente constituído (LEVINAS, 2006, p. 155; grifo nosso).

Levinas, ao considerar que a sensibilidade coloca o indivíduo em relação com o mundo, mostra uma relação pura sem nenhum suporte ou teoria (ontologia). A vida, simplesmente, goza, pois, ela se dá no gozo e na medida em que o sujeito (vida) desfruta de tudo o que ela e o mundo lhe oferecem. Ela goza sem nenhuma preocupação de ser, ou sem nenhuma preocupação de constituir-se como sujeito, ou de construir coisas. Sendo assim, a vida evidencia que a intencionalidade do gozo opõe-se, radicalmente, com a intencionalidade apresentada por Husserl, pois essa consiste em uma intencionalidade da representação. A grande novidade levinasiana consiste em descrever o que o homem vivencia a partir da sensibilidade e não do pensamento. Ainda, ele é um ente posicionado corporalmente e dependente da exterioridade. Ora, essa vivência (fruição) e dependência suspendem a objetivação.

Por isso, quando Levinas fala do corpo não parte da filosofia transcendental, mas, do corpo concreto; trata-se, enfim, de um corpo que é sensível, faminto e sedento. Ele não pensa na fome, na sede, mas ele sente e, ao sentir, movimenta-se em direção a exterioridade. Essa dependência, contudo, não é teórica, mas prática, concreta, como por exemplo: para viver e sobreviver um indivíduo necessita de alimento, precisa alimentar-se. Com essa proposição, o filósofo reafirma sua tese contrapondo-se, ainda, às teorias idealistas. Assim, ele refuta a ideia de um corpo que é produzido por um pensamento. Aqui, é importante repetir o que já havia afirmado acima: a necessidade é movimento, logo a dependência da exterioridade ratifica que o corpo é movimento. Ao alimentar-se ou para alimentar-se o corpo se move.

Corpo como ponto zero

O corpo é o centro do mundo (ponto zero), pois, como vimos posiciona-se no mundo. O corpo é posição. Uma vez que ele põe-se, sensivelmente, no mundo, descarta-se a possibilidade de ser um corpo representado porque não é constituído por outro sujeito de fora, como se, primeiramente, fosse pensado para, posteriormente, posicionar-se. Não é assim, porque Levinas rejeita totalmente a possibilidade do corpo ser inicialmente produzido teoricamente para depois existir. Se assim fosse, seria um objeto teorizado, ou instrumentalizado. É verdade, pois, que, em Husserl, encontramos uma teoria da corporeidade muito interessante, embora, em nosso modo de ver, esteja muito próxima ao idealismo. Husserl reduz o corpo ao Eu puro da redução. “O eu encarnado é o eu puro que se percebeu em relação com o corpo. Eu, instalado como um eu tomo-me na minha corporeidade, como movendo-me [...] tomo-me na função cinestésica [...] por base de [...] etc.” (LEVINAS, 1997, p. 172).

Para Levinas, o corpo é também o ponto zero¹²⁴. Mas é o ponto zero porque tem sensações e as sente. Por isso, é muito pertinente a afirmação de Calin¹²⁵ quando diz que “a tese essencial e central do pensamento levinasiano do corpo se situa na sensação” (CALIN, 2006, p. 297). Por isso, ao estudar sobre a corporeidade em Levinas, devemos obrigatoriamente partir do estudo acerca da sensibilidade e das sensações. Talvez, ele leve a cabo e explore a noção de interação. “Sentir é ser tomado no (pelo) outro. A sensação é a impossibilidade de ser a partir de si sem ser já contra ou no outro, contra si como outro, ou banhando no elemento impessoal” (CALIN, 2006, p. 304). O corpo é senciente e, ao sentir, já é tomado. Ele bem diverso da estátua de sal que é um corpo, mas que não sente porque não tem sensações. O corpo é vivo porque tem sensações e as sente. De todo modo, há, aqui, de se ter um cuidado no que diz respeito à teoria levinasiana das sensações. É o que logo veremos.

Para Levinas, o corpo pode aparecer como ambiguidade do próprio e do físico. No entanto, a ambiguidade do corpo é a consciência. “Não existe, pois, a dualidade: corpo próprio e corpo físico que haveria de conciliar” (LEVINAS, 2006, p. 182). Embora, a consciência queira ou deseje sempre dar um sentido ao corpo,

¹²⁴ Digo também porque em outros pensadores como Husserl, Edith Stein o corpo é o “ponto zero”.

¹²⁵ Rodolphe Calin (2006) faz um belo e profundo estudo sobre o corpo no artigo *Le corps de la responsabilité: sensibilité, corporeité et subjectivité chez Lévinas*, texto este que nos amparamos, significativamente, no presente texto.

[...] o corpo é uma permanente contestação do privilégio que se atribui à consciência de “doar sentido” a todas as coisas. Ele vive enquanto esta contestação. O mundo em que vivo não é simplesmente o face-a-face ou aquilo que é contemporâneo do pensamento e de sua liberdade constituinte, mas condicionamento e anterioridade. O mundo que constitui me alimenta e me embebe (LEVINAS, 2006, p. 148).

Por isso, Levinas dirá sobre o modo como a filosofia constitui a vida, o corpo, o sujeito, enfim o próprio pensamento filosófico. O movimento mesmo da constituição se inverte. Levinas realça a noção de corpo quando afirma que o corpo se mostra e o fato dele se mostrar que parecia estar constituído por uma ambiguidade entre o físico e o psíquico, agora se apresenta como ponto fundamental para a constituição do sujeito e da filosofia. No meu modo de ver, esse é um dos pontos mais originais na sua filosofia. “O corpo mostrar-se-á como ponto central, como ponto zero de toda a experiência e já como encaixado nessa experiência por uma espécie de *interação* fundamental cuja sensação é o próprio acontecimento” (LEVINAS, 1997, p. 191; grifo nosso). Ou seja, tudo parte do corpo. E já está posicionado no mundo. O corpo está ajustado nesse mundo e é aí que ele se encontra, nesse lugar, não-lugar. Ele interage no mundo e para os outros¹²⁶. Para viver, não preciso primeiramente pensar, constituir o mundo, o espaço e os outros. É o corpo, no entanto, que uma vez posicionado no mundo (como movimento) quem possibilita a interação, pois ele é o ponto de início, o ponto central. Descarta-se, desse modo, toda a possibilidade de o corpo ser uma coisa, ou um instrumento, ou simplesmente um depósito de sensações. Para além desse ideal de corporeidade, observa Levinas (1997, p. 172):

A intencionalidade como ato e transitividade, como união da alma com o corpo, isto é, como desigualdade entre mim e o outro, significa ultrapassar radicalmente a intencionalidade objetivante de que o idealismo vive. A descoberta da intencionalidade na práxis, na emoção, na valorização, onde se viu a novidade da fenomenologia, vai buscar o seu vigor metafísico exclusivamente à intencionalidade transitiva da encarnação.

Se o corpo fosse mero instrumento seria um corpo objeto; algo totalmente estático consistindo, portanto, numa coisa que apenas forneceria a materialidade para a consciência. Ora, pelo contrário, o corpo está aí, vivo; ele vive as sensações participando,

¹²⁶ Uso, aqui, a construção “para os outros” porque denota responsabilidade. No caso, “com os outros”, estaríamos empregando uma linguagem heideggeriana.

ativamente, da vida do indivíduo. Por isso, a vida, as pessoas, o mundo não são constituídos de forma estática, uma vez que o corpo vivo, o corpo-sujeito move-se e, ao mover-ser, ele realiza diversos movimentos (cinestésicos). Ora, é justamente nessa dinâmica que o sujeito se constitui (nas sensações).

Destaco ainda o corpo como ponto zero. Além de interagir, ele tem sensações e, como Levinas postula, o que se revela aí é um acontecimento. As sensações revelam uma noção de passividade e dinamicidade. Vejamos: O corpo é “órgão do livre movimento, sujeito e sede de sensações cinestésicas” (LEVINAS, 1997, p. 170). Como bem mostra Levinas (1997, p. 170), “as cinestésias são as sensações do movimento do corpo. Todos os movimentos percebidos no mundo exterior ao corpo têm origem nessas sensações cinestésicas”. Sendo o corpo do livre movimento, ele vive a sua dinamicidade na espontaneidade. Ele sente e interage, não antes pensa para só então interagir. O corpo, a vida sensível é relação com o mundo e com os outros. E ao ser sede de sensações isso lhe confere possibilidade de liberdade. O corpo é livre porque é dotado de sensações. Livre para sentir o seu corpo, o que se passe dentro (nele) e fora dele. O corpo sujeito é livre, se constitui e constitui o mundo ao movimentar-se. E são elas (sensações) que conferem a ele enquanto sujeito uma mobilidade e dinamicidade. Por isso, a relação de Si para Si e do Si para com o outro e o mundo nunca é estática, mas sempre dinâmica e executiva. Mais ainda, as relações com os outros, com o mundo bem como os pontos de vistas mudam na medida em que o sujeito (se) toca a si, os outros e quando se movimenta e as sente. Eis porque, para a fenomenologia de Levinas, nunca a percepção ou o ponto de vista do mundo serão estáticos.

Assim, a constituição modal do sujeito está no próprio sentir. Como bem avistara Husserl (2005, p. 58), “a toda a percepção pertencem funções de espontaneidade. Os processos das sensações cinestésicas são processos livres e essa liberdade na consciência do decorrer das sensações é uma peça essencial da constituição do espaço”. O que extraímos como finalidade do nosso estudo é que o sujeito não constitui (representa) primeiramente o espaço para, num segundo momento, agir. Como diz Levinas (1997, p. 192), “o sujeito não é olho de uma câmara imóvel para quem todo o movimento é objeto”. Isso sugeriria uma ideia de uma sensação estática, congelada. Ao contrário, ele traz em si a noção de espaço e onde ele pode movimentar-se. Move-se no próprio espaço que vai constituir. Reitero: o sujeito vive e assim vai constituindo o espaço e não primeiramente constitui para depois viver, ou como se antes delimitasse para no segundo momento agir. Essa última proposição é própria do pensamento idealista.

Claro que o sujeito pode ser instrumentalizado na medida em que ele manipula os objetos, no entanto, “o corpo desnudo não é a primeira possessão, ainda está fora do ter e do não ter” (LEVINAS, 2006, p. 179). Esse aspecto é fundamental porque o corpo desnudo ainda é o corpo não teorizado, não possuído pela objetivação. Por isso, Levinas enfatiza e insiste que o corpo posicionado no mundo é

O corpo nu e indigente é o retorno mesmo, irreduzível a um pensamento, da representação como vida, da subjetividade que representa, como vida que é sustentada por estas representações e que *delas vive*; a sua indigência – as suas necessidades – afirmam “a exterioridade” como não-constituída, antes de toda a afirmação (LEVINAS, 2006, p. 146).

O corpo nu é o ponto zero. Ele está exposto e necessita da exterioridade. Está despido de todas as máscaras e ainda deposto do status e dos poderes. Trata-se de um corpo indigente, frágil, carente, débil, mais adiante vulnerável. Exatamente, esse corpo não pode ser reduzido ao pensamento. Isso será fundamental para entender o sujeito e a alteridade, porque Levinas os mostra como frágeis e vulneráveis. A vida e o pensamento partem desse corpo. “O processo de constituição se dá sempre que há representação, se inverte no ‘viver de...’. Isto do qual vivo, não está em minha vida como representado, que é interior a representação na eternidade do Mesmo ou no presente incondicionado do *cogito*” (LEVINAS, 2006, p. 147). A vida é carne, sangue, respiração e não representação de vida; a vida se revela, antes de tudo, como concreta. Vive-se com o corpo despido e exposto aos outros. Expõem-se, fragilmente, porque o corpo é nu, sem vestimentas, sem máscaras, logo sem poderes representativos. Essa é a filosofia, que não é constituída por um indivíduo imaginário.

Por que a representação que tanto é discutida na filosofia, torna-se, para Levinas, tão problemática? Porque ela quer dar conta do objeto. Nosso autor insistirá que a vida é que tem o ponto de partida: a sensibilidade é anterior à representação. E mesmo que pudéssemos falar do que vivemos a partir do mundo constituído ou reduzido ao seu sentido, a vida desborda os sentidos estabelecidos pela consciência. A vida à excede, transborda o sentido. Eis um exemplo fabuloso que ele menciona para compreendermos essa tese: “Comer, por exemplo, não se reduz certamente à química da alimentação. Mas tampouco se reduz ao conjunto de sensações gustativas, olfativas e cinestésicas e outras que constituem a consciência de comer” (LEVINAS, 2006, p. 147). Quando nos alimentamos não estamos buscando conhecer os produtos químicos e orgânicos de que os

alimentos são compostos, simplesmente, degustamos, comemos e é nesse momento de gozo, de felicidade que a vida flui.

Claro que, as sensações que são lidas e compreendidas por Husserl são constituídas pela “consciência de”. Como bem comenta Levinas (2003, p. 122; grifo nosso):

A sensação, “conteúdo primário” nas *Investigações lógicas* ou “hylé” nas *Ideias*, não participa no sentido mais que em tanto que *animada* pela intencionalidade ou em tanto que constituída no tempo imamente conforme o esquema da teórica consciência de dentro da retenção e a proteção, a memória e a espera.

De modo que, para Husserl, a “consciência de”, o correlato da manifestação e estrutura de toda intencionalidade é fundadora de tudo o que se mostra como diz Levinas (2003, p. 123) a essência de tudo o que se mostra. Não existe nada fora da “consciência de”. Tudo passa a existir, a ser e a ter sentido a partir da fundação que a consciência funda. Inclusive, para esta filosofia, o conhecimento pré-objetivo tem a sua origem na consciência. Por isso, Levinas apresenta a corporeidade de um indivíduo como desnudo e indigente para afirmar que as necessidades da exterioridade desse vivente não são abstratas. Ou seja, por mais que o indivíduo busque viver no idealismo ou a partir de um mundo representado, o corpo colocará em xeque todo esse jogo esboçado pela consciência. Mais ainda: o mundo em que vivemos, para Levinas, não é oposto, nem contemporâneo ao pensamento (2006, p. 148), mas, sim, anterior de maneira que o condiciona. Na verdade, “o mundo que constituo me alimenta e me banha” (LEVINAS, 2006, p. 148).

O projeto filosófico de Levinas que parte do viver de... inverte toda a filosofia que até então partia do pensamento constituído. E ao colocar o tema do corpo e da corporeidade no centro da sua filosofia, ele mostra que o movimento da constituição do pensamento se inverte. “O corpo indigente e desnudo é este câmbio de sentido” (LEVINAS, 2006, p. 148). Ou seja, Levinas não só inverte o sentido, mas ao colocar o corpo, precisamente o corpo desnudo e indigente, propõe outro modo de fazer filosofia.

Para concluir, eu diria que a vida vivida não pode ser reduzida à presença diante de um objeto conhecido: ela não pode ser reduzida à uma representação. Bem ao contrário: o modo do sujeito que vem designado com o termo vivido, pelo qual

[...] a experiência pré-reflexiva do eu não parece ser mais que um momento da pré-objetivação como uma *hilé* antes da *Auffassen*. Presente vital: conhecemos a importância que esta expressão adquire nos manuscritos husserlianos sobre o tempo; as

conferências sobre a consciência do tempo imanente, conotam nele, mediante a noção de *proto-impressão*, um caráter explosivo e surpreendente semelhante à duração bergsoniana (LEVINAS, 1991, p. 101).

Portanto, o vivido, e a vida não são mais descritos como intencionalidade que toma um objeto, nem que toma como auto-identificação. “A presença em si como presença viva de si, em sua mesma inocência, expulsa seu centro de gravidade: sempre a presença de si se *desperta* de sua identidade de estado e se apresenta a um eu –transcendente na imanência” (LEVINAS, 1982, p. 46). Com isso, Levinas faz uma ruptura com a questão pré-reflexiva, ou seja, com a consciência que é dona de si.

Desejo

Depois de termos apresentado sobre a necessidade e a intencionalidade do gozo, ainda incluiremos a descrição sobre o Desejo para mostrar que a filosofia de Levinas vai além da necessidade e do gozo. Isso não significa que ele ignore, mas avança¹²⁷. Poderíamos ter mostrado ainda a questão do tempo diacrônico, pois é por essa via que Levinas sai da mordedura do ser ou do discurso ontológico. Trata-se do Desejo, isto é, daquilo que não saciamos jamais. Para Levinas, estes temas são cruciais e vão se completando.

O filósofo apresenta o Desejo como sendo uma possibilidade de sair das necessidades. Porém, aqui, sutilmente o autor mostra que não há uma passagem de uma dimensão para outra no caso, de uma inferior para uma superior; também não há um desprezo de uma sobre a outra, mas há sim, no indivíduo, a possibilidade de viver além das necessidades. Ora, esse além das necessidades é o Desejo. No entanto, as necessidades fazem parte da vida de cada um, primeiramente porque elas nos movem, satisfazemos, gozamos e desfrutamos da vida seguindo o nosso percurso. Agora, o mundo consumista transforma o homem em um ser de necessidades de maneira que, para satisfazê-las, precisa consumir e depois jogar tudo fora¹²⁸. Para Levinas, além das necessidades há o

¹²⁷ Assim, ele irá avançar em outros temas que aqui poderíamos abordar, como o tempo diacrônico, o Dizer, a sensibilidade como ele abordará em de outro modo que ser. Aqui, no entanto, queremos mostrar que Levinas quer sair do pensamento ontológico ou, ainda, da própria fenomenologia husserliana no sentido de avançar para a além do ser e da consciência. Ora, o Desejo é um dos aspectos mais claros que mostra este caminho.

¹²⁸ O pensador que tem se destacado muito sobre este tema no mundo atual é Zygmunt Baumann com a sua grande obra *A modernidade líquida*. Claro, cito somente uma, mas todas elas são importantes e fazem uma grande crítica ao mundo contemporâneo.

Desejo. O Desejo é diferente das necessidades. Porque tenho necessidade de pão ou de água é que posso saciar-me. Já quanto ao Desejo nenhum pão pode saciar. A esta fome insaciável ele chama de Desejo. Eis porque, para Levinas, o Desejo metafísico transcende a satisfação ou a insatisfação.

Nesse sentido, o Desejo se distingue da necessidade que é “ansiedade de mim por si, forma original da identificação” (LEVINAS, 1997, p. 192), o que seria outro nome ao egoísmo. A necessidade trai em sua tensão de abertura sobre um mundo que se oferece a possessão, mas que marca o retorno a si do movimento que parte de si. Em efeito, na satisfação da necessidade, o eu assimila o mundo em vista de sua felicidade, quer dizer, eu mesmo satisfação a minha necessidade.

O Desejo se situa no topo da possessão. No fundo, o que predomina, ou o que importa, não são suas necessidades próprias a satisfazer, mas a abertura ao Outro, ao Estrangeiro, a exterioridade. O Desejo não permite um ser separado, independente de sua relação, desvanecido, portanto, “do plano do ser necessitado, ávido de seus complementos” (LEVINAS, 1994, p. 78) e que, “se inaugura a possibilidade de uma existência sabática onde a existência suspende as necessidades da existência” (LEVINAS, 1994, p. 78). O Desejo, cujo fecho é ambíguo, porque implica uma possível abertura sobre a exterioridade, é, por assim dizer, a necessidade que não falta nada; é a heteronomia, o gozo vazio (ter fome) e que incita o Mesmo a sair desta complacência animal em si. É a aspiração dele que possui inteiramente seu ser, ou seja, que vai além de sua plenitude e que pode se desinteressar de sua própria felicidade. O mesmo se encontra, de repente,

[...] sobre o apogeu do ser pela felicidade pelo desejo de verdade e da justiça. Sobre o ser. Em relação à noção clássica de substância, o desejo marca como uma inversão. Nele, o ser chega a ser bondade. O apogeu do seu ser, desvanecido em felicidade, em egoísmo, se faz como *ego*, e assim estabelece seu próprio recorde, preocupado com um outro ser (LEVINAS, 1994, p. 34).

Uma vez posta abaixo à influência do Desejo metafísico, o Mesmo contém mais do que ele pode conter. O Mesmo é jogado para fora “da prisão da sua própria subjetividade em que está detida a monotonia de sua identidade” (LEVINAS, 1961, p. 281). O Desejo que o joga em direção ao Outro não tem sua fonte na falta que as necessidades satisfeitas poderiam satisfazer, mas no excedente da presença do infinito.

Referências

BAUMANN, Z. *A modernidade líquida*. Tradução de Plínio Augusto de Souza Dentzien. São Paulo: Zahar, 2001.

CALIM, R. “Le corps de la responsabilité. Sensibilité, corporeité et subjectivité chez em Lévinas”, in *Les études philosophiques*. Paris: PUF, 2006/3 (n. 78), p. 297-318.

HENRY, M. *Phénoménologie de la vie: sur l'éthique et la religion*. (t. IV). Paris: PUF, 2004.

LÉVINAS, E. *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*. Den Haag: M. Nijhoff, 1961.

_____. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Den Haag: M. Nijhoff, 1974.

_____. *De Dieu que vient à l'idée*. Paris: Vrin, 1982.

_____. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Traducción e introducción de Antonio Pintor Ramos. Salamanca: Sígueme, 1987.

_____. *Entre nous: essai sur le penser-a-l'autre*. Paris: Grasset, 1991.

_____. *Entre nosotros para pensar en el otro*. Traducción de José Pardo. Valencia: Pre-textos, 1993.

_____. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin, 1994.

_____. *De Dios que viene a la idea*. Traducción de Graciano González R. Arnáiz y Jesús M. Ayuso Díez. Madrid: Caparrós, 1995.

_____. *Descobrimdo a existência com Husserl e Heidegger*. Tradução de Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

_____. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Traducción e introducción de Daniel E. Guillot. Salamanca: Sígueme, 2006.

MARCEL, G. *Journal métaphysique*. Paris: Gallimard, 1935.

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

SUSIN, L. C. *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Lévinas*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1984.

URABAYEN, J. P. *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel: un canto al ser humano*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2000.

INTERSUBJETIVIDADE

Comunidade radical na filosofia de Gabriel Marcel¹²⁹

Martin Grassi

O “espírito de abstração” contra a comunidade

Entender o ser humano é compreender o relacional em sua mais pura manifestação fenomenológica: qualquer outra predicação de relacionamento é uma operação analógica que parte da experiência de interdependência vital do homem com seu ambiente, sobretudo na relação com seus semelhantes. Entender ao homem, pois, exige compreender o significado de “comunidade”. Esse conceito tão elusivo foi objeto de várias teorizações no século passado, principalmente tendo em conta a experiência funesta do Ocidente. Mesmo quando, como assinalava Jean-Luc Nancy (2006), que não sejamos capazes de pensar realmente no que significa “ser-com”, podemos encontrar na tradição filosófica uma figura que dedicou todos os seus esforços para pensar essa essência relacional do ser humano: Gabriel Marcel. Toda a filosofia existencial desse pensador francês pode ser lida como um esforço para apreender, em sua irreduzível inteligibilidade, o fenômeno mais próprio da comunhão. Para isso, ele se deteve especialmente em experiências concretas, como a fé, a fidelidade, a esperança, o amor e a morte, sobre as quais abriu um pensamento metafísico da comunidade, a ponto de afirmar que “*esse est co-esse*”. Essa radicalidade da comunidade deve, porém, ser compreendida dentro de um marco religioso judaico-cristão, construído sobre a noção de um Deus-Pai e de uma fraternidade universal dos homens. Nosso presente trabalho tentará mostrar o significado dessa “comunidade radical” (como a chamaremos) sublinhando sua base teológica.

A “metafísica do nós” de Marcel é filha de seu tempo à medida que as condições históricas nas quais se encontra imerso o pensador francês estão atravessadas por um processo de humanização, massificação e violação das dignidades pessoais. Por um lado, a vida moderna tende à individualização e funcionalização da existência humana e, por

¹²⁹ Tradução, a partir do original espanhol, de José André de Azevedo. Revisão técnica de Claudinei Aparecido de Freitas da Silva.

outro, os fenômenos de coletivização estão acompanhados sempre por um processo essencialmente violento, de uma lógica polêmica como a do “nós contra eles”. Essa complexidade histórica desperta a necessidade de pensar o que significa o “nós” e examinar até que ponto trata-se somente de uma operação pragmática movida pelo interesse próprio e até onde uma tal comunidade pode universalizar-se à inclusão de *todo* homem, evitando, assim, a exclusividade mesma da comunalização¹³⁰. É evidente que esse tipo de problematização implicaria uma teoria política ou social; não obstante, não encontramos em Marcel nada similar, ainda que não se deva descartar toda significação sociopolítica de sua metafísica. Com efeito, embora Marcel não teve uma militância política e social destacada, e em suas reflexões filosóficas tenha dedicado poucas páginas às questões sociais e políticas, ele dedica duas obras a tais questões, mesmo que não tenha levado adiante propriamente uma filosofia político-social: *Os homens contra o humano* e *Revolução da esperança: rearmamento moral em ação*. Estes dois trabalhos maduros, escritos na década de 50, sublinham a centralidade do homem como ser pessoal que se realiza em comunhão com os demais, e a necessidade de uma ética que garanta a paz e o reconhecimento entre os homens. Poderíamos dizer que a reflexão política e social se encontra, aos olhos de Marcel, absolutamente subordinada à reflexão metafísica e ética, pela qual sua filosofia aporta elementos para uma crítica dos sistemas de organização humana que atentam contra a dignidade inexorável do homem. Como refletirá nosso autor:

Toda minha atuação está orientada a tantas e tão variadas forças criadoras e críticas, que eu gostaria de canalizar à ação, porém, sem perder de vista o que constitui o centro de meus anseios: contribuir com minhas débeis forças para melhorar um mundo que ameaça perder-se no ódio e na abstração (MARCEL, apud CAÑAS FÉRNANDEZ, 1998, p. 265)¹³¹.

Disso decorre a advertência de Marcel quanto ao fato de constituir um erro separar sua posição política e social do restante de sua reflexão filosófica, pois “considerada sob seu aspecto dinâmico”, avalia ele, “minha obra filosófica se apresenta integralmente

¹³⁰ Seguramente, é esse dinamismo excludente e exclusivo da comunidade que levou Emmanuel Levinas a criticar a filosofia de Marcel e a ressaltar a assimetria do outro que me ordena respeitá-lo em sua alteridade (Ver URABAYEN PÉREZ, 2016).

¹³¹ Para um estudo da reflexão política de Marcel, ver (MICHAUD, 2006).

como uma luta tenaz travada sem cessar contra o espírito de abstração (*esprit d'abstraction*)” (MARCEL, 1951c, p. 7), fator essencial da situação de inumanidade no século XX¹³².

Em suas obras, Marcel denuncia a conexão entre o horror da abstração e a violência coletiva, tão presente em seu século. Seu amor apaixonado pela música, pela harmonia e pela paz, o levou seguramente – como ele mesmo admite – a dar-se conta, antes de toda elaboração conceitual, de que “é impossível estabelecer a paz sobre abstrações” (1951c, p. 9). Por essa razão, a obra, *Os homens contra o humano*, está transpassada por uma meditação sobre o mal, o qual não pode ser pensado – como tem feito os “filósofos racionantes” – como um mero defeito ou defectibilidade (consideração prisioneira da abstração), mas se apresenta como um verdadeiro *mistério*. E o mistério, por definição, é coextensivo ao *metatécnico*, quer dizer, à possibilidade da reflexão; por isso, o progresso da técnica no século XX é paralelo a um retrocesso na reflexão, o qual não é uma conexão necessária, ainda que “o progresso e a extrema difusão das técnicas tendam a criar uma atmosfera espiritual, ou, mais exatamente, antiespiritual, o menos favorável possível ao exercício da reflexão” (MARCEL, 1951c, p. 12). Daí resulta que a reflexão, que busca sempre o *universal* (entendido em seu valor de verdade e como valor verdadeiro) não possa afirmar-se mais que fora das *massas* e contra elas: efetivamente, o título original dessa obra era *O universal contra as massas*. A despersonalização própria da massificação, suscitada por uma visão técnica do mundo e do homem, somente pode ser curada e refutada pela reflexão, que encontra um valor universal e inalterável na vida humana, que transcende qualquer técnica ou saber. Marcel adverte que o universal não é uma verdade abstrata: “o universal é o espírito e o espírito é amor” (MARCEL, 1951c, p. 12). As massas, ao contrário, existem e se desenvolvem bem abaixo do plano em que o amor e a inteligência são possíveis, quer dizer, fora do universal e no interior da abstração. Marcel assinala aqui a importância da filosofia de Platão, na qual não pode haver divórcio entre o amor e a inteligência:

Cabe, no entanto, dizer, de maneira mais enérgica possível: ali, onde o amor, de uma parte, e a inteligência, de outra, são elevados em sua mais alta expressão, eles não podem deixar de se encontrar. Não falamos,

¹³² Na continuação do texto citado, Marcel adverte que, desde suas primeiras investigações entre 1911 e 1912, atacou toda filosofia que prosseguisse prisioneira da abstração, sob a influência de Henri Bergson. Como costumamos encontrar na gênese do pensamento filosófico de Marcel, é em sua obra de teatro, *Le dard*, onde aparecem as questões que logo constituirão o tema de sua obra *Os homens contra o humano* (1964, p. 153-165).

aqui, de identidade, porque a identidade só é possível entre abstrações. Ora, a inteligência e o amor constituem o que há, no mundo, de mais concreto e, em certo nível, é o que todos os grandes pensadores têm reconhecido ou pressentido. As massas, justamente, não existem e nem se desenvolvem (segundo leis, no fundo, puramente mecânicas), senão mais aquém do plano onde a inteligência e o amor são possíveis” (MARCEL, 1951c: 13). Ver (DÉVAUX, 2005).

“As massas são o humano degradado, são um estado degradado do humano” (MARCEL, 1951c, p. 13). Por essa razão, não pode haver uma educação das massas, pois somente a pessoa é educável: as massas são essencialmente fanatizáveis, mediante a propaganda, por exemplo. Donde sobrevém a necessidade, para Marcel, de instaurar um regime que subtraia a maior quantidade de seres humanos do estado de envilecimento e de alienação que suscita a massificação, gerada por sistemas tecnocêntricos.

Marcel considera que a época na qual que vive pôs em xeque a dignidade mesma do homem: depois da afirmação de Nietzsche, “Deus está morto!”, cabe hoje a afirmação de que “o homem está em agonia”, ou seja, que se encontra confrontado com possibilidades de uma destruição completa de si; e entre ambas expressões há alguma conexão que caberia examinar. A liberdade do homem em um estado de agonia como o da época está submetida a um perigo indizível: o uso das *técnicas de envilecimento* – tais quais as empregadas nos campos de extermínio para humilhar aos prisioneiros judeus – leva os homens a um abandono de si, a uma desconexão com sua intimidade, viola de tal maneira o foro íntimo chegando ao ponto mesmo de negar-lhes a capacidade de suicídio como reivindicação de si (MARCEL, 1951c, p. 20). Marcel oferece uma definição a respeito:

[...] em sentido restrito, eu entendo por técnicas de aviltamento o conjunto de procedimentos deliberadamente postos em curso contra os indivíduos pertencentes a uma determinada categoria a fim de atacar e destruir o respeito que eles podem ter deles mesmos, transformando-os, pouco a pouco, num resíduo apreensível como tal do qual só poderiam, enfim, se desesperar, não simplesmente intelectualmente, mas vitalmente, de si próprios (MARCEL, 1951c, p. 36)¹³³.

Uma saída desse estado de coisas, no qual o homem parece assimilar-se progressivamente à condição de coisa, não se pode dar desde uma postura positivista, pois o *minimum* de independência que faz do homem um ser livre nessa sociedade não pode

¹³³ Para o desenvolvimento da noção e as consequências das *técnicas de envilecimento*, ver *Les techniques d'avilissement*, em (MARCEL, 1951c, p. 33-58.)

ser assegurada senão pelo recurso à transcendência, ou seja, a uma ordem espiritual que é, a um só tempo, a ordem da *graça*. Sobre isso, escreve Marcel (1951c, p. 23):

Temos que proclamar que não pertencemos inteiramente a esse mundo de coisas ao qual se pretende assimilar-nos, no qual se esforça em nos encarcerar. Muito concretamente temos que proclamar que essa vida-aqui, da qual se tornou tecnicamente possível de fazer a dissimulante e hedionda paródia de tudo o que veneramos, pode ser, na realidade, apenas um setor insignificante de um desenvolvimento que se prolonga para além do visível. Em outra linguagem, isso quer dizer que *as filosofias da imanência fizeram o seu tempo*; que elas têm revelado hoje a sua irrealidade fundamental, ou, o que é infinitamente mais grave, a sua cumplicidade com idolatrias que nós temos tido que denunciar implacavelmente: idolatria da raça, idolatria da classe.

Para Marcel, fica evidente que “um homem não pode ser ou permanecer livre senão à medida que continua ligado ao transcendente” (1951c, p. 24); ora, esta ligação pode assumir diversas formas, desde a consciência orante até à consciência criadora do artista.

Temos que reconhecer que existem modos de criação que não são de ordem estética e que estão ao alcance de todos. Como criador, por mais humilde que seja o nível onde essa criação se consuma, é que um homem qualquer que seja pode se reconhecer livre. É preciso mostrar, porém, que a criação, compreendida nesse sentido, de fato, geral, implica sempre uma abertura ao outro, aquilo que em minhas *Gifford Lectures* tenho chamado intersubjetividade; quer, aliás, seja concebida como *ágape* ou como *philia*: essas são, no limite, assim creio, noções convergentes. O que é necessário ser dito com todo vigor possível é que as sociedades de postulados materialistas, seja qual for o lugar que elas reservem a certa exaltação coletiva e, no fundo, puramente animal, pecam radicalmente contra a intersubjetividade. Elas a excluí, por princípio, e é justamente porque a excluí que elas extirpam até às raízes, uma liberdade possível (MARCEL, 1951c, p. 24).

Não se trata, explica Marcel, de pensar esse recurso ao transcendente desde de um mero formalismo:

O formalismo, tomado em todo seu rigor, é quase inaceitável a partir do momento em que se tem tomado consciência do que cada ser concreto, com a situação em si mesma concreta à qual ele se defronta, tem de único, de incomensurável com qualquer outro ser e qualquer outra situação. É, justamente, porém, por meio dessa tomada de consciência que pode ser lançado esse apelo à criação ao qual cada um de nós deve responder à sua maneira se não quiser tornar-se cúmplice daquilo que nossa Simone Weil designava sob o nome de “grande animal”. É pouco, no mundo atual de circunstâncias onde nós só temos que nos perguntar

se, por nossa escolha, por nossa opção concreta, não nos tornaremos culpados dessa cumplicidade (MARCEL, 1951c, p. 25).

Em um mundo centrado na ideia de função e com uma tendência crescente à burocratização, o indivíduo se encontra despersonalizado e suas capacidades criadoras ficam relegadas, ou melhor, paralisadas, conduzindo-o a um divórcio com o próximo, o qual não o verá mais senão obliquamente – como no mundo de Sartre –, ou seja, como uma ameaça, como o que cobiça meu emprego e me ofende por ter obtido um posto melhor. O ressentimento – este sentimento sobre o qual se tem refletido lucidamente, segundo Marcel, Nietzsche e Scheler – se generaliza em mundo de tais características e somente a bondade – que não é concebível sem a graça – pode romper com essa lógica inexorável (MARCEL, 1951c, p. 28-29). Donde surge a necessidade de uma reforma interior que se realize ao ritmo de uma reabilitação dos valores, quer dizer, do sentimento de transcendência; “uma cura do platonismo”, como disse Marcel:

Seria, sem dúvida, para o momento, mais útil definir as características gerais da reforma interior, compreendida por mim como espiritual, que pode unicamente preparar o advento de tal regime. Essa reforma, a qual cada um de nós é convocado a trabalhar, por mais humilde que seja a esfera onde se exerce sua radiação, consiste, antes de tudo, numa restauração de valores: temos de reaprender a distinção do verdadeiro e do falso, do bem e do mal, do justo e do injusto – como um parálico que, ao recuperar o uso de seus membros, passou a reaprender a andar. Trata-se, aqui e ali, de uma reeducação que, no instante em que é empreendida, se mostra como irrealizável e quase impossível de conceber. Mas o que é preciso proscrever, sem piedade, é a ilusão segundo a qual a palavra liberdade pode conservar uma significação qualquer ali onde o sentido dos valores tem, nele mesmo, desaparecido. O que se deve entender por isso é o sentimento de sua transcendência. Poderíamos afirmar, sem contradição, que o que os homens têm maior necessidade, nos tempos atuais, é de uma cura do platonismo (MARCEL, 1951c, p. 32)¹³⁴.

¹³⁴ Devemos recordar, aqui, que a questão sobre os valores – o que se tem chamado *axiologia* – teve, na primeira metade do século, desenvolvimentos capitais, sobretudo por parte de Max Scheler e de Louis Lavelle, filósofos que Marcel resgata repetidas vezes. Embora Marcel dedicou algumas páginas ao tema concreto dos valores, como em *La crise des valeurs dans le monde actuel* (MARCEL, 1951c, p. 122-143), não encontramos, em sua obra, um desenvolvimento cabal de uma *axiologia*. O que é claro, para Marcel, é que uma reflexão sobre os valores deve abrir-se à reflexão mais profunda em torno ao Ser (MARCEL, 1951c, p. 130-131).

Não se trata, aqui, porém, de um platonismo dos valores que postule um bem em si ou uma verdade em si, senão que se trata de valores “tomados em seu alcance referencial (*portée référentielle*), quer dizer, à medida que conferem à existência humana – a *toda* existência humana – sua dignidade própria” (MARCEL, 1951c, p. 53, grifo nosso). O problema com o mundo funcionalizado é seu caráter tecnocrático, é a primazia dada à técnica sobre a vida mesma, o que “só pode, em última análise, desembocar no desespero” (MARCEL, 1951c, p. 72)¹³⁵.

A exigência de uma fraternidade universal

Em um “mundo partido”, onde a existência do homem fica reduzida a uma mera função dentro de um todo social, a vida de si e a vida dos outros ficam subsumidas às categorias da efetividade. O *espírito de abstração* atenta contra a dignidade pessoal e seu valor *universal*. Com efeito, a guerra é possível somente nesse registro de abstração enquanto que a figura do “inimigo” se configura sobre a perda de consciência de sua realidade individual e pessoal (MARCEL, 1951c, p. 117). Ainda mais, é produto também da abstração sustentar que a paz se constrói a partir da solidão de um homem: “eu não posso estar verdadeiramente em paz comigo mesmo se não estou em paz com meus irmãos” (MARCEL, 1951c, p. 119); ainda mais, Marcel assinala que uma investigação sobre a essência da *fraternidade* é onde deve inscrever-se uma reflexão em torno da paz. É, pois, nesse conceito que deve encontrar-se uma via pela qual o mundo pode ser reumanizado à medida que seu valor impugna radicalmente a exclusividade da abstração; com efeito, “não há nem pode haver fraternidade na abstração” (MARCEL, 1951c, p. 119). Porém, pensar a fraternidade exige abandonar o terreno da técnica e do fazer para aceder, via a reflexão segunda, ao âmbito do ser e do mistério. O amor, graças ao qual a fraternidade e a paz seriam possíveis, não pode ser suscitado por técnicas de nenhum tipo, senão que “não pode ser mais que a obra da graça (*grâce*), quer dizer, do contrário absoluto de toda técnica” (MARCEL, 1951c, p. 141). É preciso, então, refletir na ordem irreduzível da graça e em sua articulação com a liberdade, sobretudo em um contexto no qual se pensam, ambos os polos, como irreconciliáveis, como se pode ver no

¹³⁵ Há, aqui, certa proximidade entre as reflexões de Marcel e de Heidegger quanto à técnica e à visão tecnocrática do mundo, a qual atenta contra o sentido autêntico da existência humana terminando por dessacralizar a realidade, além de ocultar a transcendência pela qual o homem pode adquirir consistência. Ver: *Technique et péche* (MARCEL, 1951c, p. 59-76); ver também MARCEL (2009-2010).

existencialismo sartriano (GRASSI, 2014c). Ao contrário, “desde o momento em que penso a graça, a transcendência da graça, este pensamento propriamente tende a transformar-se em uma liberdade a serviço da graça (*une liberté au service de la grâce*)” (MARCEL, 1951c, p. 141). Também hoje, porém, a palavra *serviço* se encontra degradada em seu sentido, e toda obediência é assimilada a uma passividade, quando, em rigor, “o servidor é o contrário do escravo” e “a alma do serviço é a generosidade” (MARCEL, 1951c, p. 141-142).

A fim de restabelecer a noção de serviço, devemos também restabelecer a noção de fraternidade, visto que o serviço é servidão somente na ordem e no regime do impessoal¹³⁶. Para refletir sobre a noção de fraternidade, é preciso, primeiro, desmontar o sentido que atualmente adquiriu: com efeito, se tende a confundir a fraternidade com igualdade, o que termina por impedir a realização concreta da comunhão entre os homens.

[...] a igualdade (*l'égalité*) está centrada sobre a consciência reivindicadora do eu. A fraternidade, ao contrário, tem seu eixo no outro (*axée sur l'autre*); tu és meu irmão (*tu es mon frère*). Aqui, tudo sucede como se a consciência se projetasse no outro, no próximo (*le prochain*). Esse termo admirável, *próximo*, é uma desses vocábulos que a consciência filosófica rejeitou demasiadamente, deixando-a, de certa forma, desdenhosamente aos pregadores. Quando, porém, penso vigorosamente “meu irmão” ou “meu próximo” não me inquieta saber se sou ou não sou seu igual, precisamente porque minha atenção não se constrange ao que sou ou ao que posso valer. Poder-se-ia dizer ainda que o espírito de comparação é estranho à consciência fraternal (MARCEL, 1951c, p. 54).

Um pouco mais adiante, Marcel afirma: “É justamente em nome de uma concepção introvertida da igualdade que pretendemos hoje se insurgir contra a ideia de serviço. Por isso, voltamos à fraternidade verdadeira, isto é, a toda possibilidade de humanizar nossas relações com nossos semelhantes” (MARCEL, 1951c: 155-156). Em uma entrevista concedida no final de sua vida, Marcel responde ao seu interlocutor: “Eu não acredito na igualdade. Eu creio que a igualdade é uma noção absolutamente falsa, mas eu penso que a fraternidade é essencial e, que, fora da fraternidade, não há lugar para a pretensão e para a ilusão” (MARCEL, apud KOURIM, 2004, p. 39).

¹³⁶ Marcel dedica um tópico intitulado *Degradação da ideia de serviço e a despersonalização das relações humanas* (MARCEL, 1951c, 144-157). Sobre a conexão entre serviço e fraternidade, afirma: “É à luz da fraternidade que a noção de serviço pode desenvolver ainda hoje toda sua riqueza concreta” (Idem, 1951c, p. 154).

A pessoa, pois, perde consistência ontológica a partir do momento em que é abordada desde a funcionalidade e do egocentrismo. Assim, o espírito de abstração justifica uma homogeneização dos homens em um nível puramente anônimo. Pelo contrário, a pessoa é tal por sua essencial referência à comunidade da qual participa, atendendo o outro que é seu próximo. O afã de *igualdade* muitas vezes oculta – pois Marcel não nega que possa haver um sentido autêntico de igualdade – uma visão despersonalizante do homem, motivada pelo esforço da comparação – que é uma atividade que se realiza na abstração. Marcel assinala que “a ideia mesma de pessoa humana não tem hoje raízes” (MARCEL, 1951c, p. 176), visto que a morte de Deus anunciada por Nietzsche sucede necessariamente o abandono da ideia do homem como criatura concebida à imagem de Deus. É graças a esse processo de “agonia do homem” que se pode compreender como as técnicas de envilecimento tiveram lugar, pois somente pode ocorrer algo do gênero numa situação que implique “a negação radical – porém nem sempre explícita – do caráter sagrado que o cristianismo atribuía ao ser humano” (MARCEL, 1951c, p. 177).

Para pensar a fraternidade, devemos então ressignificar tanto o conceito de pessoa como o de liberdade. Em ambos os casos, é necessária uma operação que eu gostaria de chamar *excentração*, isto é, uma operação que des-equilibre a subjetividade e a arranque de sua autarquia e autonomia. E essa excentricidade somente será radical se a transcendência que irrompe e atravessa a existência humana for infinita. Em última instância, a força argumentativa de Marcel repousa sobre o postulado de que “somente a transcendência autêntica pode deixar subsistir a liberdade humana” (MARCEL, 1951c, p. 183). Por um lado, o desconhecimento da transcendência acaba por conceber o homem como um “feixe de funções”, perdendo a dignidade própria do individual e pessoal para afirmar o caráter abstrato da funcionalidade; por outra parte, qualquer filosofia que queira construir-se sobre a autossuficiência do homem, sobre sua absoluta autonomia, termina fechando-se sobre si mesma, desconhecendo a realidade dos outros e da comunidade, além de atentar contra o caráter criativo da liberdade humana que se alimenta sempre de algo que não é ela mesma. Assim, a transcendência autêntica necessariamente tem um sentido religioso¹³⁷. Escreve Marcel (1951c, p. 187):

¹³⁷ Podemos ver nesse texto uma aposta explícita à riqueza de sentido da experiência religiosa concreta, da qual se alimenta a filosofia. Enquanto que os escritos da década de 30, como em *Posição e aproximações ao mistério ontológico*, se fazia uma leitura mais abstrata dos conceitos religiosos – sem limitar-se a uma experiência religiosa concreta, aqui Marcel assume

Essa liberdade que temos de defender, *in extremis*, não é uma liberdade prometéica; não é a liberdade de um ser que seria ou que pretenderia ser para si. Eu não deixei de repetir, após anos, que a liberdade não é nada, que ela se aniquila em si mesma naquilo que ela acredita ser seu triunfo se, num espírito de humildade absoluta, ela não reconhece que está articulada à graça e quando eu digo a graça eu não tomo essa palavra em qualquer acepção abstrata e laicizada. Trata-se, bem, da graça do Deus vivo, desse Deus, ai de mim!, que cada dia temos tantas ocasiões de renegar e que fustiga o fanatismo, ali mesmo, ali, sobretudo, onde esse fanatismo, longe de negá-lo, pretende dele revestir-se de autoridade.

A “consciência fraterna” não é senão a manifestação dessa excentricidade na vida humana, mas a aposta de Marcel é metafísica, e não somente fenomenológica nem ética. Não há, para o filósofo francês, um indivíduo *eu* que se une com um indivíduo *tu*, como se se tratasse a comunhão como uma aproximação acidental de dois entes atômicos, mas há a “nostridade” (*nostrité, us-ness*), a comunidade originária e originante, aquela graças à qual o eu e o tu despertam sua realidade, ou seja, o fundamento mesmo de todo encontro (GRASSI, 2014a). Essa prioridade metafísica do *nós* não deve ser entendida, contudo, como um primado de uma sociedade sobre o indivíduo, como se tratasse da primazia do conjunto sobre o elemento¹³⁸. Marcel critica, duramente, o *homem-massa* (utilizando, aqui, a expressão de José Ortega y Gasset), que se encontra em um nível sub-humano e que não pode elevar-se como pessoa individual e livre, posto que se esvazia justamente da realidade substancial que estava ligada à sua singularidade¹³⁹. A propósito, Marcel utiliza uma imagem musical para reafirmar a necessária personalização dentro da participação em um nós:

sua experiência cristã e a explícita, sem, por isso, ir em detrimento da rigorosidade filosófica. Pelo contrário, ele mostra a necessidade imperiosa que possui a filosofia em atender aos sentidos que se depreendem da experiência religiosa concreta. Em outro sentido, talvez aqui a expressão “cura do platonismo” empregada por Marcel possa adquirir pleno sentido, visto que o platonismo é, antes de tudo, uma filosofia da transcendência, do infinito, daquilo que “está além do ser”.

¹³⁸ Nos parece arriscado falar de um *ser intersubjetivo* (*être intersubjectif*) surgido de uma comunhão livre e amorosa entre pessoas, tal como faz Katherine Rose Hanley (1976, p. 231), visto que implicaria compreender o nós mais como um produto de uma relação intersubjetiva que como fundamento ontológico próprio de todo encontro. Compreendemos, de todos os modos, que se fala de um nós concreto que emerge de um encontro efetivo entre um eu e um tu. cremos, entretanto, que, em todo caso, é preferível distinguir entre um *nós primário* e um *nós secundário*, ainda que Marcel nunca tenha feito distinção semelhante, Deixaremos essa questão para trabalhos futuros.

¹³⁹ Ver: “La conscience fanatisée” (MARCEL, 1951, p. 100-113).

Parece-me que exprimiria mais claramente meu pensamento dizendo que a solidão é essencial à fraternidade como o silêncio é à música. Recordemos que a fraternidade é, talvez, antes de tudo, uma forma de respeito e que não há respeito sem distância, o que significa dizer aqui que cada ser humano deve se desalojar de um espaço interior falso do qual inevitavelmente ele se esmaece como uma planta ou como uma árvore (MARCEL, 1964, p. 204).

Recordemos que o “espírito de abstração” é também responsável pelos fenômenos de coletivização sendo, nesse sentido, que se deve entender o valor do *universal*, como aquilo que impugna a exclusividade de toda comunidade centrada sobre a polaridade amigo-inimigo¹⁴⁰. Em rigor, o que se trata aqui é de compreender a articulação íntima entre a liberdade pessoal e meu próximo, entendido como *meu irmão*; em outras palavras, a articulação entre liberdade e alteridade, e entre pessoa e comunidade. Como nas palavras de Smith (1984, p. 345):

A comunidade então se opõe igualmente ao individualismo e ao coletivismo. A comunidade realiza uma unidade de pessoas, uma vez que não é um agregado. Ela exige que as pessoas se abram umas às outras num só espírito fraterno, o que, ao contrário do espírito de auto-afirmação da igualdade, significa ter uma preocupação pelo outro. A comunidade torna a liberdade possível porque é uma forma de vida na qual as pessoas se reconhecem como são ou que devem ser, embora não devam ser manipuladas. Marcel acredita que tais comunidades só podem nos salvar da massa elas permanecerem abertas umas às outras e não degenerarem em pequenas unidades fechadas destituídas de significado à maneira de uma panelinha paroquial.

Escreverá, ainda, Marcel (1964, p. 191-192):

O homem fraternal está ligado (*lié*) a seu próximo, mas de tal forma que este laço não o prende, mas liberta-o de si mesmo. O que busquei mostrar é que essa libertação mesma é o que importa antes de tudo: pois cada um de nós tende a tornar-se prisioneiro de si mesmo, não somente de seus interesses, de suas paixões ou simplesmente de seus pré-juízos, mas essencialmente ainda da disposição que o leva a centrar-se sobre si

¹⁴⁰ Embora Marcel, ao menos no que meu conhecimento permite, não nomeie jamais Carl Schmitt, seria interessante pensar como uma aposta metafísica do nós é radicalmente distinta de uma construção política da comunidade. Claro que a dificuldade reside em pensar sua necessária conexão, não somente histórica ou fenomênica, senão, antes de tudo, em pensar mesmo a comunidade neutralizando seus valores políticos ou ressaltando-os desde sua apoliticidade (quer dizer, um valor absolutamente universal). Não podemos embarcarmos hoje na tarefa de pensar o valor político da fraternidade, do amor e da amizade sem passar pelo magnífico trabalho de desconstrução que levou a cabo Jacques Derrida (1998).

em não considerar mais do que sua própria perspectiva. O homem fraternal, ao contrário, se enriquece de algum modo de tudo aquilo que enriquece o seu irmão, em razão da comunhão (*communion*) que existe entre seu irmão e ele (MARCEL, 1964, p. 191-192).

O outro não é considerado pelo *homem fraterno* como um inimigo ou um opositor que atenta contra minha própria liberdade, tal como parece suceder na posição de Sartre, mas tampouco é considerado um *amigo*, à medida que compartilha comigo alguma característica que satisfaz certo interesse próprio. A alteridade do outro, que toma aqui o nome de *irmão*, é o que verdadeiramente opera a excentricidade do eu, e sua libertação a respeito de si mesmo. O *outro* deve ser pensado como aquele que *possibilita* minha própria liberdade e não como aquele que a obstrui ou aquele em que minha liberdade se efetua. As cadeias do egocentrismo, que podem tomar a forma das próprias paixões, pré-juízos ou interesses, se veem afetadas pela presença de meu irmão, que enriquece radicalmente minha própria experiência, libertando-a da estreiteza da própria perspectiva. Esse enriquecimento que se dirige a todo encontro com o outro é mútuo, pois o outro também se liberta de seu ego em contato consigo mesmo, e isso graças à comunhão que existe entre ambos. Novamente é a comunidade entre um e outro que possibilita a conquista mesma da personalidade, comunhão que sustenta a reciprocidade, que fundamenta uma experiência que, por ser comum, pode ser compartilhada e enriquecida.

A dimensão temporal se encontra aqui ligada essencialmente à questão da alteridade – tal como inaugurava Franz Rosenzweig em o *novo pensamento* – no modo de esperança: ao *abrir-me* ao outro, espero tudo do outro. Esse abrir-se tem uma dupla significação, pois me abro ao outro ao mesmo tempo em que me abro a mim mesmo, quer dizer, saio de mim mesmo para entregar-me à realidade do outro, de tal maneira, a conquistar minha liberdade. Com efeito, afirma Marcel, a liberdade não é um dado primário, uma qualidade já adquirida, mas uma ânsia de libertação, uma conquista que devo realizar e que posso alcançar graças à mediação do outro. Aqui, Marcel se separa de Sartre:

Por que, pergunta-se, sem dúvida, em experimentar a necessidade de sublinhar entre a liberdade e a esperança uma conexão que não parece evidente? Creio que o que me tem orientado é o fato de que vimos, em particular numa certa linha existencialista, precisar-se uma relação absolutamente inversa: a partir do momento em que certo filósofo como Sartre ousa escrever que o homem está condenado a ser livre, onde a liberdade é tratada não mais inteiramente como uma conquista, mas antes, como uma falta radical, a tentação é grande de por a liberdade no coração do desespero. Passa-se a inventar algum expediente marxista para sair da situação assim criada. Nessa perspectiva existencialista, se

inclinará, pois, em definir o homem livre como um homem sem raiz, reconhecendo-se e desejando-se enquanto tal (MARCEL, 1964, p. 188-189).

E esta ânsia de libertação implica, essencialmente, abrir-se à exigência de plenitude mais absoluta, quer dizer, sair do fechamento do eu para abraçar uma riqueza que nada tem a ver com algo objetivo (pois, em tal caso, se trataria de um mero *desejo*), com uma significação vital que transcende qualquer aspiração determinada: disso advém que a liberdade e a esperança se encontram intimamente unidas. Observa Marcel (1964, p. 190-191):

Noutros termos, a liberdade é uma conquista – sempre parcial, sempre precária, sempre disputada. E não deixemos de observar aqui em relação a toda a esperança, assim como eu tenho dito mais acima, que é no seio de uma situação de cativo que a liberdade pode nascer e isso, inicialmente, como aspiração em se libertar. No entanto, o termo aspiração é equivocado. Ele pode corresponder a um simples “eu gostaria muito” que é separado por um abismo do “eu quero”. Ora, temos visto justamente que a esperança é, em si mesma, irredutível à aspiração, pois ela implica uma paciência, uma vigilância, uma firmeza nos propósitos que não são compatíveis com um simples “eu gostaria muito”. Dizer que o homem mais livre é aquele que mais espera consiste, talvez, marcar, antes de tudo, que é o homem que tem dado à sua existência a significação mais rica ou ainda o desafio mais substancial (MARCEL, 1964, p. 190-191).

Essa busca de plenitude e de libertação não pode ser compreendida, entretanto, sem o outro, pelo qual o homem fraterno é o mais livre dos homens, contra o prejuízo de origem idealista de que o homem mais livre é o mais autônomo. Argumenta Marcel (1964, p. 191):

Na linha de pensamento que eu tentei precisar ao longo dessas lições, fica mais claro que o significado e o desafio que são aqui evocados só podem ser concebidos sobre o plano da intersubjetividade ou, se preferir, da fraternidade. Assim, talvez, aliás, tudo o que se tem dito até o presente se esclarece se nos pusermos, em princípio, de que o homem mais livre é também o mais fraterno.

Novamente, porém, o abrir-me ao outro implica romper com a imagem ou a concepção objetual que tenho do outro para alcançar sua alteridade como tal, e aqui é, mais uma vez, a esperança que desempenha um papel essencial: abrir-se ao outro é esperar nele e esperando nele, entrar em uma comunhão em que tanto um como outro se enriquecem mutuamente. É o que fica claro nessa passagem:

Não é difícil, contudo, ver o papel que desempenha aqui a esperança. Pois, amar seus irmãos é, antes de tudo, esperar neles, isto é, ir além daquilo que, em seu comportamento, começa quase sempre por nos atingir ou para nos enganar. Por outro lado, a experiência mostra de maneira irrecusável que essa esperança posta neles pode contribuir para transformá-los, ainda que inversamente se, para o pensamento, nos fechamos, de algum modo, naquilo que se apresenta em nós como sua natureza, contribuindo para imobilizá-los. Isso, evidentemente, é verdadeiro para o educador. Há um sentido, no entanto, onde pode-se dizer que a fraternidade implica uma educação mútua (MARCEL, 1964, p. 192).

O problema concreto com a noção de fraternidade é que ela pode ser confundida com a de *igualdade*. A igualdade traduz uma afirmação que traz consigo a pretensão e o ressentimento, já que parece dizer: “Eu sou teu igual, não valho menos que tu”. Assim, a igualdade está centrada sobre a consciência reivindicadora do eu, enquanto que a fraternidade tem seu eixo no outro: “Tu és meu irmão”. Essa consciência que se projeta no outro, no meu próximo e irmão, não questiona se este é igual ou não a mim, pois não se trata aqui de limitar-se ao que alguém é ou vale; o espírito de comparação não tem aqui lugar algum, é estranho à consciência fraternal. A experiência que corresponde à consciência de igualdade corresponde a uma espécie de introspecção que se efetiva em sentido inverso a toda generosidade criadora e afeta, assim, à ideia mesma de *serviço*, que somente tem sentido no marco da fraternidade (MARCEL, 1951c, p. 154-156). A relação de ser a ser, própria da fraternidade, se encontra deixada, de um lado, na consciência reivindicadora do eu própria da exigência de igualdade. Trata-se de uma exigência na qual o “espírito de abstração” termina por converter as pessoas em coisas ou objetos constituindo, desse modo, grupos ou conjuntos de homens que se definem sob um rótulo confrontando-se com o que lhes é distinto, promovendo assim a segregação em todas as suas formas. A consciência fraterna, ao contrário, tende ao universal, não em sentido abstrato ou conceitual, mas em sentido concreto de uma comunidade em que todos os homens participam e pela qual não se trata aqui de um dinamismo de reivindicação, mas de doação e serviço, tal como aparece na experiência do amor. Sob esse aspecto:

Há um outro ponto, porém, sobre o qual me parece necessário insistir: é o fato de que a fraternidade exclui o espírito de abstração e das ideologias nas quais esse espírito tende sempre a tomar corpo. Eu admito, aqui, aliás, o que anteriormente disse acerca da oposição entre igualdade e fraternidade. Parece-me que poder-se-ia dizer que o espírito de abstração leva sempre a uma certa espécie de segregação, a segregação de classe praticada nos países comunistas que não valem mais que a segregação racial. Ora, essa fraternidade não é senão a recusa

que se opõe a toda forma de segregação. Essa recusa, muito certamente, é, na realidade, a face negativa de uma afirmação, a do universal. O perigo é sempre, como indiquei anteriormente, de que o universal se resseca ou se degrada em pura relação abstrata. É justamente, pois, essa degradação que se opõe ao espírito de fraternidade. Poderíamos afirmar ainda que isso aí comporta um dinamismo que é, efetivamente, aquele do amor – e não conforme aquele caso da igualdade, o da reivindicação. Isso, inclusive, somente é, bem entendido, uma forma esquemática de apresentar uma oposição que, na realidade concreta não é empre claramente discernível (MARCEL, 1964, p. 192-193).

O nós, pois, deixa de ser um elemento de constrangimento para ser um princípio de intimidade, graças ao qual alcançamos nossa realidade pessoal. Como diz Marcel (1959, p. 216):

A verdadeira promoção existencial não será sempre um acesso a um nós, ou a um nosso, sob a condição de que esse nós se torna um princípio de intimidade e não de constrangimento. Reaveríamos assim o que eu escrevi essa manhã a propósito da disponibilidade. É óbvio, aliás, que ninguém mais que o santo que ora na solidão acede tão somente ao nós: interpretar sociologicamente aquilo que eu tenho dito alhures, seria deformar meu pensamento de maneira grotesca.

Ora, é essa razão pela qual não se pode entender a criatividade própria da liberdade sem a fraternidade dentro da qual se realiza efetivamente. É o que, mais uma vez, retrata Marcel (1964, p. 219):

Criadora e fraternal: é sobre essa conexão que eu pretendo terminar como um tom num quarteto ou numa sinfonia de Mozart da qual o eco se prolonga imensamente em nós e permanece não unicamente em nosso ouvido, mas em nosso coração, não somente como uma lembrança, mas como uma promessa de eternidade.

3. A transcendência que se torna Pai

Pois bem: essa fraternidade universal – a qual não pode ser senão *universal* – sustenta o fundo mesmo de todo amor humano autêntico e, portanto, toda ânsia e exigência de imortalidade única mesma e do outro – sobretudo do outro. O movimento de transcendência, essencial ao amor e que sustenta a comunidade originária e universal, se inclina, por isso mesmo, no Recurso Supremo ao *Tu Absoluto* (GRASSI, 2013), sem o qual não teria consistência alguma. Por isso, escreve Marcel ao perguntar-se se poderia conceber uma sobrevivência real das pessoas depois da morte sem recorrer ao recurso da transcendência:

Parece-me que minha resposta seria a seguinte: não há amor humano digno desse nome que não constitua, aos olhos daquele que o pensa, por sua vez, uma garantia e uma semente de imortalidade. Por outra parte, sem dúvida, não é possível pensar esse amor sem descobrir que não pode constituir um sistema fechado, que se supera em todo sentido, que se exige, no fundo, para *ser* plenamente ele mesmo, uma comunhão universal (*communion universelle*), fora da qual ele (o amor) não pode satisfazer-se condenando-se, no fim da conta, a corromper-se, a perder-se. Ora, essa mesma comunhão universal não pode suspender-se senão no Tu absoluto (*Toi absolut*). Convém desfazer-se, aqui, de uma vez por todas, das ilusões positivistas a esse respeito (MARCEL, 1944, p. 212).

Se o amor humano não é universal, voltamos, então, a cair na egolatria, na reivindicação do si ou de um grupo que consideramos próprio. Pelo contrário, o amor transcende todas as fronteiras, mesmo as do tempo e as do espaço, abrindo-se à eternidade como sua garantia mais preciosa. Esse amor, no entanto, não se pode constituir-se em um sistema fechado; ele exige, em função disso, uma comunhão universal, uma comunhão que abarque todos sem exceção. Por isso, a exigência de comunhão remete, para Marcel, à exigência de transcendência e de imortalidade, pois a pura comunhão somente pode dar-se na eternidade. Como argumenta o filósofo:

Fica cada vez mais evidente que cada um de nós será conduzido em si mesmo para o centro, mas a ideia de um para além tende a se esvaziar de toda significação, pois esse para além só aparece pois como uma continuidade do vazio de sentido. É assim, *a fortiori*, o que ocorre numa perspectiva como aquela de Sartre em que o outro se torna, antes de tudo, um pensamento como ameaça à minha integridade; essa aqui não é, no fundo, senão o fato de bastar-me para mim mesmo. Pelo contrário, quanto mais o outro ou os outros fizerem parte integrante de minha experiência, mais eu serei, a cada vez, levado a reconhecer seu valor irreduzível. E, ao mesmo tempo, a dificuldade para chegarmos até aqui num harmonia durável, torna, me parece, mais necessário ainda conceber um modo de existência diferente daquela que temos conhecido e que nos encaminhamos em direção à unidade verdadeira e pleromática onde seremos todos em todos (MARCEL, 1964, p. 183-184).

Deus, nesse sentido, é a garantia dessa exigência:

Trata-se de saber se podemos dissociar radicalmente a fé em um Deus concebido em sua santidade, de toda afirmação, pois, sobre o destino da unidade intersubjetiva formada pelos seres que se amam e que vivem

uns com os outros e pelos outros. É, com efeito, o destino dessa unidade e não aquele de uma entidade isolada e fechada sobre si que importa verdadeiramente. É ela que é mais ou menos explicitamente visada quando afirmamos nossa fé na imortalidade pessoal. Trata-se, portanto, de reconhecer se eu posso afirmar esse Deus santo como capaz, seja de ignorar nosso amor, de tratá-lo como acidental ou insignificante, seja mesmo de desejar sua nadificação (MARCEL, 1951b, p. 156).

Se pensamos na *nostridade*, podemos nos dar conta que essa comunhão universal é prévia ao ato particular do homem sustentando-o em seu ser de ato. Um amor digno desse nome, no entanto, retoma esse pertencimento a um nós originário, fazendo do amor uma resposta a um apelo originário – aquele que provém dessa mesma comunhão. Por sua vez, essa mesma comunhão depende do Tu absoluto, pelo qual poderíamos dizer que a fraternidade da qual estamos falando implica uma *paternidade divina*: somos irmãos porque todos dependemos do mesmo Pai. Alguém poderia sublinhar aqui que se trata de uma concepção metafísica inspirada antes de tudo na tradição judaico-cristã, o que é certo, pois o recurso à transcendência toma o nome de filiação. Nesse sentido, experiência religiosa e filosofia se compenetraram de um modo quase indiscernível na filosofia de Marcel. De todo modo, parece seguir sendo válida a necessidade de um fundamento, não causal certamente, da comunhão: o outro, que é meu irmão, descobre em sua alteridade a Presença criadora do Tu absoluto. Isso explica, segundo Marcel, em que medida a paternidade não pode reduzir-se a uma explicação causal, uma vez que se compreende no marco mesmo da *doação*: “Diferença entre doar e produzir. É por isso que se pode compreender porque a paternidade não se reduz a um modo de causalidade” (MARCEL, 1959, p. 97). De alguma maneira, todos os seres que revestem o nome *tu* – e aqui recordemos que se tratam de todos os seres tomados em sua alteridade, segundo os diversos modos da presença – indicam e revelam a luz do Tu absoluto. Nesse sentido, concordamos com o que Pietro Prini nomeou “analogia da presencialidade”, que funciona como centro da metafísica marceliana (PRINI, 1963, p. 138). Por outro lado, Kenneth Gallagher comenta:

Subjacente, em tudo, é a intuição cega –, mas isso não funciona como uma premissa da qual outras afirmações podem ser deduzidas. Em vez disso, ela serve como uma luz que derrama e reflete em cada situação concreta onde o pensamento mergulha novamente. E o que esta luz descobre é, em cada caso, – *presença*. Cada uma das fórmulas concernentes à “preocupação central” de Marcel ressalta, de forma diferente, a noção de que a filosofia é nutrida por uma experiência da presença. Em última análise, esta presença só pode ser uma presença absoluta. É verdade que outras pessoas e mesmo coisas podem se sentir

como presenças, mas nossa experiência da presença infinitamente as transborda. Pietro Prini descreveu a filosofia de Marcel, com sua atestação, como uma “analogia da presencialidade”. É uma boa proposição, porque transmite ligeiramente o caráter básico de sua metafísica. A comparação primária numa analogia da presencialidade deve ser manifestamente uma pessoa – uma presença que é apenas uma presença que ainda não é plena. Isto significa que a verdadeira questão metafísica não é “O que é ser?”, mas “Quem está aí?” A metafísica é a “ciência” busca responder essa questão (1962, p. 119).

Assim, a disponibilidade e o acolhimento do outro, tal como se realiza na *fidelidade criadora* (GRASSI, 2014b), implicam, pois, a Presença do Tu absoluto como aquele que assegura a consistência da fidelidade.

Portanto, essa base de fidelidade, que não pode deixar de parecer-nos precária em direito desde o momento em que me comprometo para com outro ao qual não conheço, aparece, ao contrário, imóvel ali onde se constitui, não, na verdade, por uma apreensão distinta de Deus considerado como algum outro, mas por um determinado apelo lançado desde o fundo de minha indigência *ad summam altitudinem*. É o que, às vezes, tenho chamado de recurso absoluto (*recours absolut*). Esse chamado supõe uma humildade radical do sujeito, humildade polarizada pela transcendência mesma daquele que o invoca. Estamos aqui como na união do mais estrito compromisso e da mais desenfreada espera (*attente*). Não se pode contar consigo, com suas próprias forças, para fazer frente a esse compromisso desmesurado; porém, no ato pelo qual o contraio, abro, ao mesmo tempo, um crédito infinito com Àquele com quem prometi e a Esperança não é outra coisa (MARCEL, 1940, p. 249-250).

A fidelidade, que exige uma incondicionalidade que parece desconhecer o passo mesmo do tempo, se abre ao outro – a quem não posso dizer que conheço, pois não posso conceitualizá-lo nem o imobilizar ao menos que eu o perca como outro – e se enlaça a ele em um compromisso que se afirma para sempre. Esse compromisso que parece estar absolutamente fora de nosso alcance no sentido de poder se realizar, dada sua magnitude, encontra força no recurso à transcendência, na presença mesma do Tu Absoluto, que sustenta tal compromisso: comprometer-se, por isso, é esperar no Tu Absoluto que acompanhará a comunhão de si mesmo com o outro com quem me comprometi. Assim, “só há fidelidade para um pessoa, não para uma ideia ou um ideal. Uma fidelidade absoluta envolve uma pessoa absoluta. Com isso, interrogar uma fidelidade absoluta para uma criatura não supõe Àquele diante do qual eu me ligo (sacramento do matrimônio, por exemplo)” (MARCEL, 1935, p. 139). Trata-se, novamente, de um sujeito livre que se afirma graças ao seu Outro absoluto, que é Deus. Trata-se, uma vez mais, de um sujeito

humilde, que compreende que a força mesma de sua liberdade não reside nele, mas no recurso supremo, no auxílio da graça. E a liberdade que se compromete não faz senão responder a um chamado que vem do alto e que se realiza em concreto na resposta ao chamado de meu irmão. Ora,

Minha Fidelidade se encontra renovada pela Fidelidade de Deus. Nesse caso, se ama o outro por si mesmo, tal, pois, como Deus o ama. Nesse caso, se busca a semente de Deus no outro. Então, faça o outro o que fizer, tanto mais se sirva, tanto mais a Fidelidade não será absurda, nem um contrasenso, nem uma alienação, mas justamente a realização própria, a realização da identidade concreta nessa linha da responsabilidade concreta pelo tu concreto (CASTILLA Y CORTÁZAR, 1998, p. 102).

Por isso, Marcel insiste na íntima articulação da liberdade e da graça:

O filósofo – eu gostaria de escrever essa palavra em maiúsculo – me parece ser aquele que vem, não sem um tremor impossível de reprimir, fazer parte daqueles que desejam muito ouvir uma certa experiência que lhe tem sido dada de realizar e da qual ele constata que não pode dar conta sem fazer intervir essa realidade misteriosa e essencialmente discreta chamada graça e que se define antes de tudo, não somente pelo fato de que ela é irredutível à liberdade, mas, antes, pela estimulação secreta que emana dela e sem a qual é muito provável que a liberdade se esvazie de seu sentido (MARCEL, 1964, p. 217)¹⁴¹.

Assim, pois, “tratar-se-á de saber como, a partir dessa Fidelidade absoluta (*Fidélité absolue*) que podemos chamar simplesmente Fé, as outras fidelidades se fazem possíveis, como nela e, sem dúvida, nela somente se encontram algo que as garanta (MARCEL, 1967, p. 250). Pietro Prini afirma com agudeza:

[...] a questão ontológica, aprofundando-se e interiorizando-se, tende a coincidir-se com o “recurso absoluto” da esperança ou com a invocação ao “Tu Absoluto”, entendido como Aquele que garante e sustenta nossa fidelidade, renovando-nos perenemente no caráter criador do amor, que é a essência profunda de nosso ser inter-pessoal. Dessa maneira, no mistério ontológico nossa busca se cumpre e se completa no reconhecimento de uma autêntica relação de *analogia concreta* entre o “Tu Absoluto” e o “nós”; reconhecimento de que é uma “Presença” em que estão e valem as outras “presenças” que nos fazem ser e valer. *Regnum Dei intra vos est*. De Deus não podemos falar senão invocando-o em nós para nós; porém, é esta uma invocação que ilumina, ou melhor

¹⁴¹ Para aprofundar essa articulação entre a liberdade e a graça, ou entre a liberdade e o dom, ver (MARCEL, 2007).

dito, é o mesmo manancial do qual irradia toda a luz de verdade que não nos é dado perceber além do quadro de todas as compulsões do egoísmo (PRINI, 1963, p. 139).

O niilista integral, os homens da recusa – cuja caracterização encontra Marcel no romance de Fiodor Dostoievski, *Os demônios* –, ao cortar o laço com o princípio superior do Tu Absoluto, não podem afirmar o laço universal de ser a ser entre os homens (MARCEL, 1951c, p. 196)¹⁴². A dimensão do sagrado se encontra, para o filósofo da esperança e da fidelidade, presente na base de todo juramento ou compromisso, conferindo-lhe seu autêntico peso e significado. Como nota Marcel (1944, p. 183):

A fidelidade não pode estar separada do juramento, isto é, ela implica a consciência do sagrado. Eu me comprometo contigo em não abandonar-te. Ora, esse comprometimento, sagrado aos meus olhos, antes de tudo, eu o subcrevo mais livremente de modo que tu contarás, aliás, com menos recursos à tua disposição contra mim se eu vier quebrá-lo. Eu sei, inclusive, pelo fato mesmo de que estarei ligado assim absolutamente, do meio que, sem dúvida, me será dado efetivamente no sentido de guardar minha fé. Esse juramento que, tanto mais na origem quanto na sua essência, é meu ato, ou mais profundamente porque é meu ato, se torna, dessa forma, a barragem mais resistente acerca de tudo o que, em mim, tende ao relaxamento e à dissolução.

É evidente, contudo, que uma dimensão do sagrado, do religioso, não pode afirmar-se fora do marco da intersubjetividade e do nós. No terreno da religião, onde a violência do sagrado é patente em seu poder de exclusão e segregação, a filosofia de Marcel é também superadora. Não pode haver verdadeira religião sem essa afirmação do universal de maneira que essa exigência se traduz na impugnação tanto de uma religiosidade privada que busque a imortalidade ou a salvação pessoal, como de uma religiosidade separatista que afirme a santidade e o valor de uma comunidade seleta e exclusiva. Pelo contrário, trata-se de uma *religião universal*, que aponta a comunhão entre todos os homens graças à presença paternal de Deus, que nos acolhe a todos como irmãos. Como observa Marcel:

É ainda preciso, como disse alhures, poder alcançar por uma espécie de simpatia que ilumina o que se poderia chamar a face do sacrifício. Afinal, pois, se nos atermos às aparências externas, não há nada a responder àquele que declara ser absurdo um homem sacrificar sua vida no intuito de preparar o advento de um mundo que ele não verá. No

¹⁴² Em relação a Dostoievski, Marcel sentiu sempre muita admiração pela sua capacidade de ler no interior do drama humano (CAÑAS FERNANDEZ, 1998, p. 136).

entanto, tudo o que dissemos anteriormente da fé nos tem preparado para compreender que ela é infinitamente mais que um estado de consciência e que não se reduziria, em nenhum caso, a um sentimento muito confuso ou numa imagem mais confusa ainda que se pode ter daquele em que ela (a fé) tem sido partilhada. Como um crente, ele está perpetuamente para além dele mesmo. Com a palavra, *ele mesmo*, é preciso entender o que eu chamarei de seu equipamento imaginativo. Para tomar um exemplo mais simples, o homem que sacrifica o seu filho é, na realidade, possuído por uma fé da qual ele não tem, a princípio, como elucidar o conteúdo. Essa fé se apoia sobre uma certa unidade supra-pessoal entre seu filho e ele próprio. Dizendo de modo claro, ele está seguro, mesmo sem sabê-lo – e, talvez, *essencialmente* sem o saber – de não desaparecer, mas ao contrário de sobreviver nessa criança. Assim, tais palavras deveriam ser tomadas num sentido cada vez mais misterioso e mais preciso. Isso, pois, deve querer dizer, segundo os modos de existência que não imaginamos em detalhes, de participar daquela realidade na qual se é imolado. O sacrifício só pode ser justificado, ou mesmo simplesmente pensado, do ponto de vista de uma ontologia fundada sobre a intersubjetividade: caso contrário, é um engodo, um engano (MARCEL, 1951b, p. 151).

Por fim, por meio dessa passagem, Marcel dá ênfase à significação comunitária do *sacrifício*.

Referências

- BOUËSSÉE, J. *Gabriel Marcel: une métaphysique de la communion*. Paris: L'Harmattan, 2013.
- CAÑAS FERNÁNDEZ, J. L. *Gabriel Marcel: filósofo, dramaturgo y compositor*. Madrid: Ediciones Palabra, 1998.
- CASTILLA Y CORTÁZAR, B. *Las coordenadas de la estructuración del yo: Compromiso y fidelidad según Gabriel Marcel*. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico (Universidad de Navarra), 1998.
- DERRIDA, J. *Políticas de la amistad*. Madrid: Trotta, 1998.
- DÉVAUX, A. “Gabriel Marcel, o la conjunción de la razón y el amor”, in *Anuario Filosófico*, n. 38/2: p. 405-411, 2005.
- GALLAGHER, K. T. *The philosophy of Gabriel Marcel*. New York: University Press, 1962.
- GRASSI, M. “O Deus da fé na filosofia concreta de Gabriel Marcel”, in SILVA, C. A. F. (Org.). *Encarnação e transcendência: Gabriel Marcel, 40 anos depois*. Cascavel: Edunioeste, 2013, p. 21-44.

_____. “El nosotros como fundamento metafísico de lo personal en la filosofía de Gabriel Marcel”, in *Stromata: Revista trimestral de Filosofía y Teología*, LXX.1: 57-86, 2014a.

_____. “El otro y el tiempo: La fidelidad creadora en la filosofía de Gabriel Marcel”, in *Nuevo Pensamiento: Revista de Filosofía*, 4.4: 205-237, 2014b.

_____. “Libertad y comunión: algunos abordajes para pensar la articulación entre mismidad y alteridad en la filosofía de Gabriel Marcel”, in *Universitas Philosophica*, 31.63: 235-266, 2014c.

HANLEY, K. R. “Réflexions sur la présence comme signe d’immortalité, d’après la pensée de Gabriel Marcel”, in *Revue Philosophique de Louvain*, 74: 211-234, 1976.

KOURIM, Z. “Rencontre avec Gabriel Marcel”, in *Bulletin de l’Association Présence de Gabriel Marcel*, p. 35-49, 2004.

MARCEL, G. *Être et avoir*. Paris: Aubier-Montaigne, 1935.

_____. *Du refus à l’invocation*. Paris: Gallimard, 1940.

_____. *Homo viator: prolégomènes a une métaphysique de l’espérance*. Paris: Aubier-Montaigne, 1944.

_____. *Position et approches concrètes du mystère ontologique*. Louvain-Paris: Nauwlaerts-Vrin, 1949.

_____. *Le mystère de l’être. I: réflexion et mystère*. Paris: Aubier-Montaigne, 1951a.

_____. *Le mystère de l’être. II: foi et réalité*. Paris: Aubier-Montaigne, 1951b.

_____. *Les hommes contre l’humain*. Paris: La Colombe, 1951c.

_____. *Présence et immortalité* (Journal métaphysique 1938-1943, et autres textes). Paris: Flammarion, 1959.

_____. *La dignité humaine*. Paris: Aubier-Montaigne, 1964.

_____. *Essai de philosophie concrète*, Paris: Gallimard, 1967.

_____. “Don et liberté”, in *Bulletin de l’Association Présence de Gabriel Marcel*, p. 25-43, 2007.

_____. “Le sacré à l’âge technique”, in *Bulletin de l’Association Présence de Gabriel Marcel*, n. 19, p. 5-22, 2009-2010.

MICHAUD, T. “Gabriel Marcel’s politics: theory and practice”, in *American Catholic Philosophical Quarterly*, n. 80/3, p. 435-455, 2006.

NANCY, J-L. *Ser singular plural*. Madrid: Arena, 2006.

PRINI, P. *Gabriel Marcel y la metodología de lo inverificable*. Barcelona: Luis Miracle, 1963.

SMITH, J. E. "The individual, the collective, and the community", in *The Philosophy of Gabriel Marcel*. Carbondale: Southern Illinois University, ed. Schilpp & Hahn: 1984, p. 337-351.

URABAYEN PÉREZ, J. "Las relaciones interpersonales en el pensamiento de Marcel y de Levinas: de la intersubjetividad a la alteridad", in *Pensamiento: Revista de Investigación e Información Filosófica*, n. 72/270, p. 61-83, 2016.

Marcel e a crise da família¹⁴³

Diana Gianola

“Não tens a impressão, alguns vezes, que nós vivamos... se isto pode chamar-se viver... em um mundo partido? Sim, como em um relógio quebrado. A mola não funciona mais. Aparentemente nada mudou. Tudo está perfeitamente no lugar. Mas se se leva o relógio até o ouvido... não se escuta mais nada”

G. Marcel, *O mundo partido*.

“Não tem solução, cada um deve orar para encontrar a sua via, e eu creio – mas isto o digo tremendo – que devem orar também o Sumo Pontífice e aqueles que o assistem. Nem mesmo a eles é consentido fixar-se em fórmulas: Imaginar, refletir, orar, ninguém é dispensado disto”.

G. Marcel, *Crescei-vos e multiplicai-vos*

Um mundo partido

Em 1942, a *École des Hautes Études Familiales* convida Gabriel Marcel a se pronunciar sobre o tema da família. Marcel intitula a sua contribuição “O mistério familiar” (MARCEL, 1967) e entra imediatamente, *in medias res*: a família é um mistério e a crise na qual se encontra envolvida é tão evidente que não há nem mesmo necessidade de delinear-la. A crise se manifesta em uma impaciência crescente em direção a todo sentimento e tradição familiar, na consideração da família como um vestuário muito pesado e fora de moda, como um obstáculo irritante para o desenvolvimento da humanidade renovada (TROISFONTAINES, 1953, p. 67). O outro lado da moeda da evidência é uma trágica inconsciência “de extraviados sem sabê-lo, de naufrágos que não suspeitam nem mesmo de ter naufragado” (MARCEL, 1967, p. 88), uma inconsciência profundamente atual porque não diz respeito à contingência de uma crise já conclamada quanto às suas raízes e a sua realidade posta em jogo.

A voz de Marcel não é isolada. Se nos anos sessenta e setenta, para a família, será pronunciado uma declaração de morte (COOPER, 1971), já, a partir dos anos trinta, não falta a lúcida consciência de uma agonia incipiente: em 1935, Mounier fala de uma

¹⁴³ Tradução, a partir do original italiano, de Djorge Marcelo de Almeida. Revisão técnica de Claudinei Aparecido de Freitas da Silva.

“desordem estabelecida” (MOUNIER, 1935, p. 371) e Marcuse, no ano seguinte, quase retendo a palavra, sublinha como “nesta ‘companhia’ total que compreende a vida privada, a família, a empresa, há uma fundamental situação de desordem: as contas não batem” e “a reprodução da sociedade no seu complexo é possível somente em condições de contínuas crises” (MARCUSE, 1970, p. 25). Não se trata somente das críticas dirigidas à família burguesa de vertente personalista ou da de Frankfurt. A “decomposição progressiva das velhas formas orgânicas convive diretamente entre os homens”. Entre essas, “a família”, constitui, para Buber (1947) o elemento que conduz “o problema antropológico a uma maturação” (BUBER, 2004, p. 57-58). A crise da família põe, em crise, o humano enquanto tal.

A imagem à qual Marcel atribui a descrição da época é a de uma fratura múltipla e decomposta: “não tens a impressão, alguma vez, que nós vivemos ... se isto pode ser chamado viver... em um mundo partido? – se pergunta Christiane, na homônima *pièce* – Sim, como um relógio quebrado. A mola não funciona mais. Aparentemente nada mudou. Tudo é perfeitamente no lugar. Se, porém, se aproximarmos o relógio ao ouvido... não se escuta nada (MARCEL, 1975, p. 134). A imagem contrapõe união e desunião, dispersão e salvação e coagula o sentido da crise em torno das categorias da desunião e de ruptura que exprimem a “deflagração das famílias” às quais, “de um lado, seguem atribuindo valor” enquanto, de outro, os seus “laços estão em pedaços” (LACROIX, 2008, p. 9). O mundo está em pedaços e a família, como o mundo, é como a extensão de um campo em ruínas, o espetáculo de um imensa falência porque o “homem é muito frágil ou muito forte (violento)” para respeitá-la (MASURE, in MARCEL, 1949, p. 234).

A crise do mundo é também a crise da família e do humano que a habita, uma crise na qual desunião e união estão de braços dados. No mundo como na família, os homens se encontram privados de ligações – são átomos – e, contemporaneamente, estão sempre conectados, fichados, matriculados – etiquetados – sempre e em qualquer lugar em casa, sem jamais estar de verdade. A crise da família não é um obstáculo, mas uma oportunidade de apreender com uma dupla consciência: que a família não é tanto um emaranhado de problemas a ser destrinchado, mas um mistério a ser esclarecido, e que o mistério de *ser* uma *família* – o seu sentido – só pode ser descoberto a partir dos *seres*, do concreto, da *família*. A família se opera por subtração: não é naturalidade, não é contrato, está fora do pertencimento, da unidade, do débito e do crédito, de uma mera continuidade biológica; ela se encontra fora, enfim, de qualquer consideração de causalidade e finalidade. É mistério. A família, na experiência da filiação, é, ao mesmo tempo, o lugar

da máxima intimidade e da abertura ao mundo, junção entre o privado e o público. Para os seus problemas jamais existe uma fácil e universal solução à mão, pois, não se trata nem de ceder ao um relativismo que reconduza tudo ao caráter contingente das instituições familiares, nem de recuperar algum princípio moral perdido. A família pode se salvar somente se permanecer capaz de fazer-se lugar do amor, na qual se descentra de si para abrir-se à responsabilidade pelo outro os quais se tornam promotores e guardiães, para si e para todos, da alteridade.

Átomos e etiquetas, sem casa

Enquanto o mundo segue rápido no caminho de uma globalização unificante no qual tudo se conecta, a família, célula primeira do social, se fragmenta. É aparentemente estranho. Mesmo assim, Marcel evidencia como “a sensação de uma fratura torna-se sempre mais imensa” exatamente no momento no qual “se verifica um processo crescente, bem ilusório, de uma unificação do nosso mundo” (MARCEL, 1970, p. 35). Em primeiro lugar, porque a crise da família coloca em conta, ao mesmo tempo, seja um processo de atomização seja um processo de coletivização no qual se perdem, num único golpe, os laços em prol de uma radical solidão e a intimidade em favor de uma “nudez social” (MARCEL, 1970, p. 41). Em segundo lugar, porque é justamente no mundo unificado, na residência global, que perdemos o sentido do nosso estar em casa, *chez nous*.

“A palavra ‘com’ parece ter perdido sempre mais o significado” (MARCEL, 1970, p. 40), e, como diz Horkheimer, “os atores da cena da família permanecem átomos sociais, se bem que representem as partes do marido, da mulher e dos filhos” (MANOUKIAN, 1974, p. 318). Cada um encena a sua parte como um suceder-se e um entropor-se de monólogos: é a atomização das relações, reduzidas a uma soma infinita de indivíduos consigo mesmos sem resultados. De outra parte, porém, estamos sujeitos também a um “alistamento” universal em virtude do qual “a intimidade é sempre menos realizável, e [...] sempre mais desprezada”. “Eu corro o risco de me confundir com a etiqueta que me distingue” sem que haja a possibilidade de distinguir entre “eu e o ser cujas particularidades são registradas na folha de papel” (MARCEL, 1970, p. 40) ou no *chip* de um cartão: é a coletivização. Atomização e coletivização só aparentemente se contrapõe; constituem, na realidade, duas faces inseparáveis da mesma moeda que convergem e se reforçam e a partir das quais “toda real comunidade” entre elas a comunidade familiar “nos parece diariamente mais inconcebível” (MARCEL, 1970, p. 39). Também na família estão de braços dados, em si próprio, um “ser celebridade” (*essere meteore*) e a perda de

toda intimidade profunda: somos o um diante do outro sem olhar-se a não ser para o próprio *smartphone* no qual expomos curiosamente a nossa e a alheia ‘nudez social’” (MARCEL, 1970, p. 41) na rede social do momento. Estamos ligados, mas mantemo-nos sozinhos, sem conexões em família. Estamos sós, mas sem intimidade, numericamente individualizados, com perfis acessíveis a todos.

A família é um “nós primitivo” inseparável de um *chez nous*, de um “habitat permanente que é o nosso”, da “consciência [...] de um sempre, de uma perenidade vivida que permeia os objetos familiares entre os quais vivemos” (MARCEL, 1967, p. 93). A família é também um lugar, uma casa, oferece “um ser em casa (*Heimatlichkeit*) da vida” (BUBER, 2004, p. 57-58). A crise da família é também crise dos lugares porque, “tudo aquilo que tende a fragilizar [...] o sentido do habitat permanente e de algo de durável e imutável no ambiente, contribui diretamente em tornar [...] anêmica a própria consciência da família” (MARCEL, 1967, p. 93). No processo de unificação e globalização do mundo estamos sempre em nossa casa sem jamais estar de verdade. Família e lugar são inseparáveis e a crise de uma reflete na outra ao ponto de que quando prevalece

[...] não o nomadismo da tenda ou da carroça coberta (*roulotte*), mas o de uma cabana e de uma casa mobiliada, a família tende a se tornar uma simples ideia abstrata, uma palavra, ao invés de ser uma essência inalada por um ser que mal sabe que a respira, uma essência que impregna e satura, insensivelmente, todas as maneiras de pensar, de apreciar e de amar (TROISFONTAINES, 1953, p. 62-63).

Somos habitantes do mundo, mas sem casa.

A constatação da crise não representa um obstáculo, ou melhor, “o fato de viver em uma época de crise e de transições que oferece vantagens indubitáveis” (MARCEL, 1967, p. 119). A crise da família é crise do humano, dos seus laços e dos seus lugares, mas fornece também a oportunidade teórica mais idônea à reflexão, pois “não é no espaço neutro do eu e do outro que o humano se encontra, mas dentro de situações dramáticas, até mesmo insuportáveis, sórdidas. O encontro com o outro envia a uma incerteza radical e trágica diria Marcel” (RIVA, 2008, p. lxxv). E ao filósofo é “chamado a se tornar consciente, no modo mais profundo possível, do problema que põe em todas as direções este mundo no qual está inserido e implicado carnalmente” (MARCEL, 1999, p. 11).

Mistério/problema. Seres/ser

As reflexões de Marcel em torno do tema da família constituem um pensamento da crise, na crise. Para Marcel, o pensamento é a única via eficaz para mover-se no pântano da fragmentação e, todavia, este aparece como o grande ausente. “A multiplicação das palavras de ordem, dos slogans familiares” ou anti-familiares “nos discursos oficiais e na imprensa não deve iludir” (TROISFONTAINES, 1953, p. 65) enquanto “a abundância verbal e dialética” não for sinal de um “pensamento autêntico”. As palavras que escorrem como rios, a agitação das ideias e a linguagem da reivindicação não equivalem a um pensamento em busca da verdade; elas correm o risco, por sua vez, de se transformarem em “profissões de fé, provocações e requisições” (MARCEL, 1967, p. 88). Se, na história, “a família não parece como uma instituição necessária para a reflexão filosófica” (RICONDA, 2014, p. 5), ao contrário, para Marcel, a sua crise é um fato social do qual ao filósofo é exigido descobrir as raízes “com o sangue frio de um cirurgião que alarga uma ferida” (MARCEL, 1967, p. 88) sem “considerar os fatos contemporâneos com a indiferença orgulhosa de quem passeia diante de um formigueiro em agitação”: ocorre um pensamento (MARCEL, 1970, p. 47). Se, na história da filosofia, a família raramente é trazida a tema, foi “em ética e política” (VETÖ, 2014-2015, p. 41). Para Marcel, ao contrário, as reflexões sobre a família não constituem o corolário de um pensamento filosófico que se estrutura em outro lugar, mas têm um caráter “profundamente metafísico” (MARCEL, 1967, p. 15): ocorre um pensamento que se faça *busca existencial e fenomenológica* capaz de conduzir à descoberta da construção da intersubjetividade do eu e da transcendência.

O pensamento sobre a família, bem mais que um discurso científico, dá vida a um conjunto de “pesquisas” de caráter “meta-técnico” e meta problemático (MARCEL, 1949, p. 8), propondo um “itinerário familiar que será sempre mais heurístico que demonstrativo” (MARCEL, 1970, p. 16). O âmbito familiar é, pois, o contexto privilegiado no qual a reflexão “*existencial*” mostra sua fecunda originalidade, vale dizer, “se dirige para” o reconhecimento de que o mistério da existência” (MARCEL, 1949, p. 10) pode ser esclarecido somente a partir de uma “situação concreta” à qual “uma filosofia digna desse nome deva referir-se” para “colher desta as implicações” além de “reconhecer a multiplicidade quase imprevisível” (MARCEL, 1970, p. 48). Na opinião de Marcel, “o instrumento dialético que constitui o pensamento filosófico” “se forja” na “fadiga” de um pensamento que põe, no centro, aquele “concreto inesgotável no conhecimento do qual

não se progride por etapas concatenadas” (MARCEL, 1976, p. 97-98): se forja a partir de uma perspectiva *fenomenológica* da reflexão sobre o concreto das realidades familiares.

Entre os pares de opostos que estruturam o seu pensamento, dois, em particular, restituem, em contraluz, o quadro com o qual se lê as reflexões sobre a família: o mistério em oposição ao problema, o realismo em oposição à abstração.

O título da intervenção de Marcel no ano 1942 – “O mistério familiar” – é já um programa: a família “não se pode, imprópria e confusamente, tratá-la como simples matéria de problemas” (MARCEL, 1967, p. 84), por duas ordens de razões. Porque não há um, mas uma infinidade de problemas possíveis de serem agrupados e porque, mais a fundo, falar de problemas da família implicaria o desconhecimento do modo pelo qual nela estamos envolvidos.

A ótica do problema se apresenta, na verdade, como uma atitude científica que visa a definição considerando as relações como se os seus termos estivessem diante de nós, objetiváveis. Onde há um problema eu me ponho fora dos dados a serem reordenados, enquanto que, no que diz respeito à família, “não posso fazer abstrações de mim” à medida que “eu sou efetiva e vitalmente envolvido nestes dados”. “Neste sentido especialíssimo, a família é um mistério”, porque está sempre muito próxima e ao mesmo tempo distante para poder ser objetivada (MARCEL, 1967, p. 84). Ela é um mistério no qual “a presença transpõe a objetivação, e, a intersubjetividade, em nós, põe quase entre parênteses o *cogito*” (VETÖ, 2014-2015, p. 41). Da crise da família não se analisa os seus problemas e possíveis soluções, mas, sim, atravessa um pensamento voltado “a invocar o mistério familiar” esquecido, cujo esquecimento contribuiu “para fazer precipitar os homens no inferno no qual hoje vemos debaterem-se” (MARCEL, 1967, p. 87).

Em segundo lugar, Marcel segue a via do realismo em oposição à abstração porque a sua busca se põe como uma tentativa de fazer confluir a “exigência do ser”, com a “obsessão dos seres apreendidos em sua singularidade” (MARCEL, 1976, p. 183). Tal procura evitar o duplo risco de um pensamento que se concentra sobre o ser na sua unidade esquecendo a diversidade, enquanto se concentra sobre a diversidade concebendo o ser como abstração. Não há uma alternativa entre “o indivíduo à mercê das próprias situações” e “o pensamento em geral [...] que operaria uma espécie de “absoluto” de maneira em poder reivindicar, ao próprio procedimento, uma validade universal” (MARCEL, 1970, p. 23). Para Marcel, não há uma alternativa entre as situações, a família e um pensamento universal abstrato – um pensamento da família – com o qual se julga o múltiplo concreto. É somente a partir do infinito e da singularidade dos “seres”, da

pluralidade das famílias, que é possível recuperar o mistério do “ser” família enquanto tal.

O que a família não é

Reconhecer que a família é um *mistério* que se confronta na ótica do *realismo* conduz a um duplo resultado: o mistério recorda que o pensamento da família pode explicar-se somente como um pensamento negativo, por subtrações progressivas que procuram iluminar as trevas; o realismo também recorda a imprescindibilidade de uma via fenomenológica que, da pluralidade concreta das famílias, proceda em direção ao próprio sentido da família e não ao inverso. Somente do ser singular é possível atingir ao ser enquanto ser, apenas acerca das famílias é que se torna possível esclarecer a família. Esclarecer e jamais definir: a inatingibilidade das essências é, de fato, um dos motivos da polémica parcial de Marcel em relação a Husserl. Se eles “comungam de um retorno às coisas mesmas, a valorização da experiência, a recusa em confundir a análise filosófica com a psicológica”, Marcel refuta, no entanto, a redução eidética como autocontradição que se joga entre a exigência de um retorno à experiência e “a tensão idealizante que captura a essência dos fenômenos” (RIVA, 2008, p. xxvii). O paradoxo da família reside no fato que “eu estou dentro dela desde a origem, estou envolvido, tenho as raízes e o meu próprio ser nela”. Mesmo assim, não é um puro dado de fato do qual se possa dizer simplesmente que existe, porque o que existe é a “palavra equivocada e enganadora” (MARCEL, 1967, p. 91-92). A família é estreita entre a originalidade de um pertencimento e a inevitabilidade de um pensamento que para explicar o “princípio metafísico” “deve proceder negativamente podendo alcançar o seu objetivo apenas por via de exclusão” (MARCEL, 1967, p. 103).

Em sentido próprio, a via da exclusão perpassa transversalmente os escritos de Marcel: a família não é naturalidade, não é contrato; ela está fora do pertencimento, fora da unidade, fora da linguagem do débito e do crédito, fora da continuidade ou do número, fora, enfim, de toda consideração de causalidade e finalidade.

A família não é natural porque não é nem “um instinto” nem “um impulso” necessário que se explica por si; o nível natural não define a humanidade enquanto acasalamento e reprodução: não são atos comuns “seja ao homem seja ao animal” (MARCEL, 1967, p. 100-101). A humanidade da família não é atingível nem mesmo ao mero nível jurídico: a família não é um contrato porque isto inclui a própria ideia de uma revocabilidade e, sobretudo, porque a responsabilidade que nessa se assume transcende a

mera responsabilidade diante da lei. A responsabilidade jurídica em relação a filho não é ainda necessariamente a forma da paternidade. Depois de tudo, também Kant, que “tende a sublinhar o caráter jurídico-institucional da família”, é movido, na realidade, pela preocupação “de definir as relações familiares de modo que nessa seja garantida a dignidade das pessoas” (RICONDA, 2014, p. 9). A lei trabalha por uma responsabilidade que saiba transcendê-la.

A família rejeita a linguagem do pertencimento e da apropriação porque esta é vítima da fundamental ambiguidade entre o “eu te pertença” como empenho e abertura de crédito ilimitado para o outro e o “tu me pertences” que reduz o outro a escravo, objeto, instrumento (TROISFONTAINES, 1953, p. 78). A rejeição de todas as formas de apropriação destaca-se na experiência da filiação porque “nosso filho não é mais nosso de quanto somos de nós mesmos”, “não está, portanto, aqui para nós” e “não está aqui nem mesmo para si” (MARCEL, 1967, p. 140). Não há nada na família “da qual se possa dar conta na ótica de uma focalização sobre si, de um pertencimento exclusivo, de uma posse” (RIVA, 2011, p. 227). A família está fora do pertencimento.

A família não é uma associação de interesses ou de gostos individuais”. O amor não é uma variação sobre o tema da unificação; diante de um marido que afirma orgulhoso “eu e você não somos dois, mas um”, Gide faz com que a mulher responda: “não estou segura que seja isto seja o que há de mais belo no mundo... quando não se é mais que um só, como explicá-lo? Não se doa mais nada” (TROISFONTAINES, 1953, p. 77-78). A família está fora da unidade.

Também a linguagem econômica do débito e do crédito é inadequada e “estas categorias devem ser transcendidas”, pois reconduz o “mistério familiar” a uma rede de “reinvindicações individuais” (MARCEL, 1967, p. 107) na qual cada um, por sua vez, deve ao outro ou reivindica para si algo em uma perene contratação e contabilidade, como no mercado de gado.

O valor da família não reside nem mesmo na mera continuidade biológica rumo à qual é naturalmente orientada porque esta, por si, não tem “mais valor ou dignidade ontológica da vida de uma floresta o de uma plantação” (MARCEL, 1967, p. 143). A continuidade assim como o número de filhos não garante nada em relação ao encarnar-se efetivo do mistério familiar, ali onde também uma família numerosa pode reduzir-se a “ninhada” degenerando num “inferno” quando os genitores não têm consciência dos próprios deveres e da própria responsabilidade (MARCEL, 1967, p. 132).

A família, enfim, não apresenta alguma afinidade com uma relação de tipo causal ou final chegando a praticar uma “vigilância última diante de qualquer infiltração deste tema na metafísica da família” (VETÖ, 2014-2015, p. 47) porque reduz sempre um dos termos da relação – o outro – em meio ou instrumento à disposição de outro ou de outros. A alergia de Marcel à linguagem da causalidade e da finalidade é evidente, em particular, quanto à maneira de descrever a relação entre pai e filho pela qual são banidas as categorias de causa eficiente e causa final. Nem o pai em relação ao filho é causa nem o filho em relação ao pai é fim: “os filhos não são efeitos que seguem de uma causa, mas da liberdade” (VETÖ, 2014-2015, p. 48).

O caso da paternidade representa emblematicamente a indefinibilidade da família. A paternidade não é, segundo a posição de Marcel, um puro dado natural, nem um puro dado sociológico ou jurídico, não é uma relação objetivável como aquela própria dos fenômenos naturais, mas exprime no mundo mais pleno a transcendência da vida em relação ao mundo da causalidade e da finalidade (MARCEL, 1967).

A família contém “uma multiplicidade infinita de aspectos” de “complexidade inextrincável” (MARCEL, 1967, p. 118-124) do qual não é possível sair senão ao preço de uma dissecação do humano. Se não pagando o preço de trair-lhe o mistério.

Família e mundo: entre o privado e o público

A família parece estreita no aperto que une, de um lado, a complexidade (é indefinível, alcançável somente por subtração, é mistério), de outro, a inevitabilidade, pois no mistério familiar “eu estou envolvido pelo próprio fato de existir” (MARCEL, 1967, p. 87). Se “existir é estar em caminho”, existir é também estar em família, inevitavelmente nativo. A consciência das condições itinerantes do homem é como um fio de Ariadne no pensamento de Marcel a partir do qual a metáfora da viagem é assumida como imagem da existência, mas também da família. A viagem reúne “em si determinações que pertencem junto ao tempo e ao espaço” (MARCEL, 1967, p. 13-15): o tempo da família é um ser em caminho estendido entre o passado de fotos amareladas e do baú de lembranças, projeções e sonhos jamais projetados no futuro; o espaço da família são os lugares próximos, a casa, a vida doméstica (o *foyer*) (*chez nous*), a intimidade. A família, no entanto, habita também uma cidade, constrói e interage com uma dimensão social, pública, “é um grupo que abraça a totalidade da existência; nada lhe foge, tudo passa através dela. É uma cópia em miniatura da sociedade” (DURKHEIM, 1973, p. 44). O espaço da família é privado, mas também público, local, embora também

mundial. É a intimidade ou o mundo, o espaço do ser família? É possível conciliar estas duas dimensões aparentemente opostas? Assim, quanto mais se insiste na proteção da intimidade, mais se dá conta de ser parte de um mundo. Quanto mais se insiste no lado público, mais se encontra novamente no privado. A família é sempre uma confluência entre nós e o mundo, entre o privado e o público.

Se olharmos para a história, o século XX parece como um século dividido, caracterizado, na primeira metade, pela hegemonia do público e, na segunda metade, pela reconquista, por reação, do privado. Na época das guerras e dos totalitarismos de matriz oposta, a família desaparece programaticamente ou sucumbe como mero lugar de reprodução das nações; da metade do século, o público, a lei, torna-se, ao contrário, “instrumento para assegurar a exibição plena da privacidade” (CAMPANINI, 2003, p. 1066). O público tornou-se “função do privado” e o privado “o único interesse em comum que resta” (ARENDT, 2009, p. 49s).

A ambiguidade entre dimensão pública e privada não é, todavia, de matriz histórica, mas estrutural, como fica evidente se se considera o exemplo da dimensão reprodutiva sempre controversa entre a mais invejosa intimidade e a interferência de interesses públicos.

Marcel parece insistir na direção da privacidade e caricatura como “total estupidez” qualquer “ideologia tecnocrática” que pretenda subordinar as decisões de um casal neste âmbito não importando a consideração que seja de caráter público. Há também um lado cômico da questão: o homem deveria informar-se junto às autoridades competentes antes de decidir “se ele e sua mulher...”. “O ato espiritual que preside a procriação em um *lar* (*foyer*) cristão e a decisão de adquirir um carro ou uma geladeira (MARCEL, 1949, p. 7-8) são radicalmente diferentes e, em termos de interesse público, pode ser contestado que “procriar filhos significa, antes de tudo, procriar pessoas e não, antes de tudo ou exclusivamente, pequenos contribuintes anônimos que multiplicarão o balanço” (MOUNIER, 1982, p. 183).

Mesmo as preocupações públicas não faltam. Já, em 1833, o prefeito de Somme exortava os cidadãos a não tornar os seus matrimônios mais fecundos do que as suas indústrias (LACROIX, in MARCEL, 1949, p. 211), enquanto hoje, ao contrário, é o tempo do *fertility day* que está em questão diante do perigo de um balanço demográfico sempre em vermelho.

As distinções não são tão perceptíveis e simples: na defesa da intimidade e da privacidade se encontram, de forma germinal, uma abertura ao mundo assim como as

preocupações públicas não são, no fundo, dirigidas aos outros senão aos nossos próprios filhos, à nossa intimidade.

No que diz respeito à intimidade, se é verdade que a família pertence ao “campo no qual a pessoa individual parece que tenha todas as razões para querer fazer valer os seus direitos inalienáveis”, é verdade também que propriamente a experiência da procriação envolve “um novo ser” do qual os genitores “são responsáveis e que têm sobre eles direitos imprescindíveis”, um outro de si que rompe a presunção de uma relação somente privada (MARCEL, 1967, p. 102). Coloquemos filhos *no mundo*: a experiência da filiação se configura como “colaboração ativa que a todo ser livre é dado de aportar à obra universal que se cumpre no nosso mundo infinitamente além de si mesmo” (MARCEL, 1967, p. 104).

Sobre a questão pública, a família parece ser, em sentido negativo, uma “pele protetora interposta entre si e o mundo estranho, ameaçado, hostil (MARCEL, 1967, p. 92), mas, por sua vez, a família é espelho do mundo, é “o microcosmo no qual se refletem os vícios, os pecados, as perdas, as culpas, mas também a possibilidade de recuperação, de salvação de um mundo e de uma época sacrílega” (MARCEL, 1975, p. 18). Como o mundo se reflete na família, assim a família se espelha no mundo. Ao refletir sobre as possíveis vias de salvação em um mundo dividido por cortinas de ferro, Marcel se pergunta: “o que deixaremos aos nossos filhos? Um mundo em crise, no caos, edificado ao acaso segundo egoísmos, conflitos, paixões e medos?” (MARCEL, 1958, p. 281). A palavra para dizer a crise do mundo é a descrição perfeita da crise da família. A preocupação pública pelo destino do mundo toma a forma da preocupação íntima pelos “nossos filhos”. Na família, o privado se faz público e o público se faz privado. Na casa, *chez nous*, “a abertura das portas é tão essencial quanto o seu fechar, a saída é tão fundamental quanto a entrada” (RIVA, 2011, p. 228). Nem somente privada, nem somente pública, a família é “o ponto no qual se articulam o público e o privado, no qual se conjungem uma certa vida social e uma certa vida íntima” (MOUNIER, 2004, p. 145).

Responsabilidade, generosidade e graça. Um compromisso para todos

A abertura da família ao mundo germina no campo da intimidade absoluta, na experiência do filho. O filho deflagra a intimidade do casal e vindo ao mundo envia ao mundo a família. A experiência da fecundidade se revela central aos olhos de Marcel em proceder a tentativas de um pensamento orientado a jogar luz sobre o mistério familiar, porque a paternidade guarda o segredo da complexidade da família, jamais objetivável, e

porque em torno da filiação, rondam a dimensão pública e privada, como um eixo em perene movimento. De acordo com a busca existencial e fenomenológica, o ponto de partida é fornecido por uma análise do ato de procriação. Não é, todavia, a procriação que gera a progenitura, pois a procriação não é o fim da família, não é a criação e pode habitar na irresponsabilidade. Os eixos do “voto criador” – “essência da paternidade” (MARCEL, 1967) – estão em outro lugar, na reponsabilidade pelo outro, na generosidade e na graça.

Fazer da procriação o fim da família é um ato contrário à dignidade do homem, porque corre o risco de reduzir os cônjuges a “instrumento de reprodução”. A família se dispõe à procriação, “em relação à ideia de uma posteridade da qual deve preparar a vinda”, mas não é finalizada nessa (MARCEL, 1967, p. 103). Que a procriação não coincide com a progenitura é bem testemunhado pela experiência da adoção, um “enxerto” na “árvore da vida” que “não é uma pálida e fraca cópia da paternidade real”, mas uma forma possível e autêntica da paternidade e da maternidade (MARCEL, 1967, p. 143-144). A procriação não é, de nenhum modo ainda, uma criação; para o macho, no limite, pode ela pode ser reduzida a um gesto do qual é possível ser inconsciente ou conservar uma lembrança confusa, é “a evacuação de um excesso”: “a experiência da paternidade [...] nasce daquilo que devemos chamar de uma experiência insignificante”. O ato de procriação não leva nem mesmo consigo alguma responsabilidade obrigatória enquanto ao menos o macho poder desinteressar-se das consequências, sempre fora dele, e “gozar e beneficiar de uma irresponsabilidade radical” (MARCEL, 1967, p. 121-122). A responsabilidade não tem nada de natural nem de adquirido.

Em Marcel, a responsabilidade está também fora do sentimento porque responde por “uma criatura que chora e está suja, que exige cuidados contínuos exercitando sobre os seus uma verdadeira tirania”. Ora, esse cuidado está bem além da lei porque a mera responsabilidade jurídica para “o mantimento, a educação do próprio filho etc.” não equivale à paternidade se a obrigação, à qual, por outro lado, acontece não por acaso de subtrair-se, não tem alguma correspondência interior (MARCEL, 1967, p. 127). Somente a responsabilidade ética pelo filho enquanto outro de mim é o que torna a paternidade um ato autenticamente humano. A paternidade “existe somente em função de uma responsabilidade aceita e mantida” (MARCEL, 1967, p. 135). As palavras “meu filho” que pestanejam à linguagem da apropriação tomam um sentido aceitável se “esta responsabilidade é plenamente aceita”, onde “o homem se torna capaz de superar espiritualmente a prova submetida-lhe pelo instinto reconhecendo-se responsável de seu filho” (TROISFONTAINES, 1953, p. 86). A família é “responsabilidade para com o outro

na sua diferença”, é “destinação para o humano comum”, “universal já na sua singularidade” (RIVA, 2011, p. 229). A paternidade é “comparável a um dom, porque prepara e exige a dedicação sem a qual seria nula”: a paternidade é dom porque é uma dedicação, é um dom somente se se abre à responsabilidade (MARCEL, 1967, p. 136).

A responsabilidade é o ponto cardeal entre a procriação e a progenitura, mas esta somente não é ainda suficiente para abrir o segredo da fecundidade, porque não há responsabilidade possível sem um filho para o qual responder, sem uma decisão pela vida marcada por uma “fundamental generosidade” (MARCEL, 1967, p. 103). Para Marcel, a esfera da afetividade, dos apetites, a vida infraconsciente, à qual pertencem a dimensão sexual e procriadora “corresponde a um voto que toma consciência de si somente infinitamente para além dessa esfera, lá onde o pensamento, apreendendo-se na sua própria essência, afirma-se como generosidade pura ou como desinteresse radical” (MARCEL, 1967, p. 126). A paternidade é um “ato cumprido por vocação”, além de toda “razão calculadora” e, externamente, aparece como não justificável, jamais em vista de um fim gratuito. Internamente, em vez disso, é “muito necessário [...] para poder ser explicado ou justificado”: exprime uma generosidade que transcende todo possível interesse”, a abertura do humano à transcendência (MARCEL, 1967, p. 124-125).

O “voto criador” que Marcel indica como a “essência da paternidade” é “já um compromisso”, é conjuntamente, “apelo”, “chamado” e “resposta” que brota de uma disponibilidade generosa (MARCEL, 1967, p. 136-139), sendo que, ao mesmo tempo, não é um mérito, mas um “ato de graça” (MARCEL, 1967, p. 104). Em sua forma autêntica, é “uma oração” (MARCEL, 1967, p. 137). O paradoxo do “voto criador” se realiza na “consciência de participar de uma obra de vida” que se “transcende infinitamente exigindo, todavia”, a nossa “contribuição como um elemento insubstituível” (MARCEL, 1967, p. 139). Somos protagonistas, sem jamais sermos donos.

O “voto criador” é “o *fiat* em virtude do qual eu me decido a pôr todas as minhas energias a serviço de uma determinada possibilidade que se se impõe a mim [...] para transformá-la em uma realidade para todos” (MARCEL, 1967, p. 137-138). É voto, dedicação, decisão generosa, graça e responsabilidade para o filho e, ao mesmo tempo, para todos. A partir da intimidade de um eu em face de um tu, na progenitura nasce o face-a-face com uma alteridade, – o filho – que nos remete, por sua vez, perante todos. Que nos remete ao mundo. Na experiência privada da filiação, a família “conduz [...] a um presságio de um mundo melhor”, para todos (HORKHEIMER, 1964, p. 337).

Crescei e multiplicai-vos? Imaginar, refletir, orar

Marcel não fala nos ternos da paternidade, mas declina sempre nessa experiência do masculino ou do feminino. Fiel a uma fenomenologia do humano, é consciente que as modalidades nas quais se exercitam o papel paterno e o materno são diferentes e cumpre, à primeira vista, a escolha de focalizar a atenção sobre a paternidade. Por um motivo preciso: a família é “um universo no qual se unificam os elementos livres e naturais, biológicos e morais”; ora, esta unificação aparece “num modo particularmente claro na relação do pai com o filho” (VETÖ, 2014-2015, p. 53), porque a “paternidade se desenvolve partindo do zero”, de “uma experiência insignificante” (MARCEL, 1967, p. 122-123).

Se o conceito de paternidade pode ser considerado como uma “verdadeira noção guia” da metafísica de Marcel (VETÖ, 2014-2015, p. 42), à maternidade parece estar reservado o papel de segundo plano e que, talvez, sinta o peso cultural do tempo: a mulher não trabalha, se sujeita quase sem rejeição ao papel de mãe e é a ela somente que espera os “contínuos deveres da maternidade” (MARCEL, 1967, p. 99). É próprio, porém, à protagonista de sua *pièce*, mulher e mãe, que é confiada a tarefa de indicar as modalidades de uma possível via de saída do pântano da crise na qual a família se encontra atolada. A *pièce* – *Crescei e multiplicai-vos* (MARCEL, 1955) – é interessante por vários pontos de vista: pela atualidade dos temas, porque testemunha a capacidade de Marcel de ler também as condições femininas, mas sobretudo porque – graças ao drama da protagonista Agnès – indica que os problemas da família se encontram sem solução simples ou unívocas, pois trata-se muito mais de imaginar, refletir e orar.

Não é por acaso que o contexto seja o de uma obra teatral, uma vez que, para Marcel, os dramas são lugares do pensamento “em estado originário, quase à fonte” (MARCEL, 1970, p. 34); se, nos escritos filosóficos, o mistério dos seres aparece, em sentido negativo, “naquilo que não é e naquilo que não pode ser dito”, nos dramas “se mostra e se revela”. Assim, nesses constituem quase uma “penetração no próprio discurso filosófico” (MARCEL, 1975, p. 15).

“Crescei e multiplicai-vos” é a exortação bíblica (Gn 1,28; 9,1; 9,7; Jr 26,6) que Thierry, marido de Agnès e fervoroso crente, segue à letra conformando-se escrupulosamente às indicações da Igreja, forte também das indicações do abade Petipaul, seu caro amigo e conselheiro espiritual. O resultado é óbvio: seis filhos em seis anos de

maneira que Agnès “sucumbe sob o peso das suas sucessivas maternidades” (MARCEL, 1955, p. 201-202).

Pelos temas que atravessam, o drama poderia ser ambientado aos nossos dias, não fosse a idade das personagens (Agnès, mãe de seis filhos, tem 28 anos). Também pela consciência e pela evidência que as relações familiares são “de uma complexidade quase desconcertante” (MARCEL, 1955, p. 208). Isso porque emerge o problema da ruptura da unidade familiar, de amantes que destroem as famílias; porque é dispensando uma capacidade de leitura do problema da inversão dos papéis dos progenitores, com mulheres que imitam os homens e Thierry que é um “homem-mãe” (MARCEL, 1955, p. 10-11). Também porque está presente o tema da homossexualidade masculina no personagem de Bruno que se faz monge depois de ter descoberto a ambiguidade de sentimentos que o ligava a um amigo (MARCEL, 1955, p. 144); porque é enfrentada a questão da esterilidade e a possível via de saída representada pela adoção, evidenciando os riscos de desejar um filho como “razão de viver” (MARCEL, 1955, p. 97), “brinquedo” ou “ocupação” (MARCEL, 1955, p. 139); porque, enfim, emerge ainda a possível tendência à rejeição ou ao atraso indefinido da maternidade e o horror pelo matrimônio cristão (MARCEL, 1955, p. 121).

O drama é crucial porque também apresenta um pensamento da maternidade encarnado na personagem de Agnès que o próprio Marcel define ser “de uma realidade, para mim, a mais indubitável” (MARCEL, 1955, p. 201). Agnès no seu papel de mulher e de mãe passou “do ardor à boa vontade, à resignação, pois, e, enfim, à revolta” (MARCEL, 1955, p. 192). Tudo isso porque não pode mais suportar o peso não compartilhado da maternidade, os mal-estares incessantes que as acompanham, assim como o sacrifício de uma “existência sobrecarregada” (MARCEL, 1955, p. 203) que não sustenta. Marcel, quase percorrendo o problema da conciliação, evidencia com lucidez, em Agnès, a oposição entre o papel de mãe e a realização de si: “as servidões que pesam sobre a vida de mãe de família” a impede de reservar tempo à paixão pelo piano, o que, para Agnès, “a verdadeira vida é ausente” (MARCEL, 1955, p. 50; 204). Marcel é capaz de olhar à maternidade com olhos desencantados; ele está consciente, por exemplo que, com frequência, “as crianças são insuportáveis” ao ponto que Agnès paga uma babá duas vezes por semana para “poder passar dois minutos sem ser incomodada por gritos ou caprichos” (MARCEL, 1955, p. 3-4).

Como na experiência da paternidade, o homem decide sobre sua humanidade pondo-se “no trilho do seu destino” e enfrentando “uma das provas essenciais que deve

cumprir para decidir por si” (MARCEL, 1967, p. 125). Assim, na experiência da maternidade, Agnès põe “em discussão o significado da própria vida e “também o valor da vida em geral”. Diante da fadiga, à solidão, aos mal-estares, aos contínuos sacrifícios exigidos, a sua pergunta é radical: “esta ‘coisa’ tem verdadeiramente um sentido? ” (MARCEL, 1955, p. 203-204). Em torno da maternidade e das suas condições – privadas e públicas – há algum sentido que atribuímos ou não à vida.

O problema de Agnès é claro: como pode conciliar o amor por Thierry, a maternidade e a própria vida? Qual a relação entre matrimônio e procriação, entre procriação e responsabilidade? Quais sacrifícios são legítimos pedir? A quem? Quais hipocrisias se escondem no mistério familiar? Os problemas se multiplicam e se entrelaçam no embaraço das relações familiares e a resposta que escapa do drama é seca e clara: defender a intimidade, rejeitar toda ideologia, e o último e mais importante, reconhecer a ausência de *uma* solução.

Em primeiro lugar, Marcel defende, com coragem, a intimidade absoluta do mistério familiar: as intromissões do abade nas questões de Agnès e Thierry, assim como os encontros nos quais jovens famílias cristãs partilham os seus testemunhos de alcova com algum eclesiástico são um “desvio chocante” do “sentido comunitário” e suscitam “irritação” e “desgosto” (MARCEL, 1955, p. 210-211). Em segundo lugar, Marcel rejeita qualquer “debate puramente ideológico” sublinhando como todo drama familiar “se situa na existência e não em nível das discussões meramente ético-teológicas” (MARCEL, 1955, p. 209). O pensamento é sempre encarnado em uma existência concreta e dali deve germinar e proceder. O drama, enfim, não propõe uma tese ou uma solução ao problema posto simplesmente porque não há *uma* solução. Graças ao diálogo com Agnès, o abade Petitpaul se dá conta do próprio erro; ao aconselhar Thierry e aos dois, ele confessa que para às suas interrogações, “não há solução, pois cada um deve orar a fim de encontrar a sua estrada. Até mesmo ao papa e aos sacerdotes “não é permitido estabelecer-se em uma das fórmulas. Imaginar, refletir, orar, ninguém está dispensado disso” (MARCEL, 1955, p. 194-195). Thierry, diz Agnès, “não é capaz de colocar-se em seu lugar”, de assumir as consequências de suas ações; “não vê nada, não se apresenta em nada”, “não tem muita imaginação” (MARCEL, 1955, p. 24). O mundo está em pedaços porque “é fundado sobre uma imensa rejeição [...] que é, antes de tudo, uma rejeição à reflexão e, ao mesmo tempo, à imaginação” (MARCEL, 1970, p. 46-47), uma rejeição que desce como cascata quanto à incapacidade de considerar as consequências do próprio agir pelos outros, na ausência de responsabilidade.

A crise da família deve ser enfrentada “de dentro” das situações e das relações e não “de fora” (MARCEL, 1955, p. 211), a partir do concreto e não do abstrato de presumidas fórmulas e definições. Deve ser enfrentada com a humildade e a coragem para quem é consciente do fato de que não há, para ninguém, soluções fáceis ao alcance das mãos.

Não há solução: além do relativismo, além dos moralismos

Diante das interrogações que a crise da família suscita, parece abrir-se a alternativa entre um “relativismo relaxado” e o “juízo moral”. Conforme Marcel, se trata, na realidade, de uma falsa possibilidade de rejeitar ambos os lados enquanto da crise não se sai nem se acomodando sobre um relativismo que abandona o esforço da busca da verdade, nem pensando de ter aquela verdade já no bolso, pronta para ser usada como medida de juízo para qualquer situação. É preciso, muito mais, respeitar o caráter estritamente individual da experiência familiar e voltar a refletir sobre o que torna autenticamente humana uma experiência – união sexual, reprodução, filiação, cuidar – que parece aproximar-se a assemelhar-se ao reino animal. Trata-se de recuperar o mistério.

Cada um deve encontrar a sua via, diz o abade Petitpaul a Agnès e Thierry. Não se trata, contudo, da profissão de um improvisado relativismo nem de render-se a um “lugar comum”, a constatações históricas e pseudo-históricas que pretendem resolver tudo simplesmente indicando o caráter contingente das instituições familiares. O recurso a lugares comuns e o abandono ao relativismo é um “poder venenoso” que corresponde a uma “recusa do pensamento” (MARCEL, 1967, p. 89). Pensar é, ao contrário, reconhecer que a verdade é mistério e jamais posse ofertando-se somente por meio de uma busca centrada sobre a existência.

A crise da família não é uma simples crise de princípios morais que, como uma varinha mágica nas mãos, não se sabe de qual mágico poderia voltar a julgar e resolver, externamente, toda situação. O caminho para a saída reside fora de qualquer possível moralismo porque os próprios princípios morais “não são mais [...] que a tradução aproximada e imperfeita de um certo hábito mental diante da vida” (MARCEL, 1967, p. 90). Não há nenhuma solução nem nenhuma fórmula à disposição, mas a necessidade de um pensamento que volte a refletir sobre a vida e sobre o que a torna humana.

A experiência familiar tem um caráter estrita e zelosamente individual e qualquer juízo sobre a vida íntima é “intolerável, por princípio” e ligado a um farisaísmo odioso”.

No mundo da vida íntima não há espaço para os juízos nem para a generalização, “existem somente casos particulares”, ou melhor “não existem, de fato, ‘casos’”, mas “todo destino individual constitui um microcosmo” (MARCEL, 1967, p. 104-105). Não há possibilidade de reduzir a diversidade numa generalidade abstrata porque “o amor leva àquilo que é único” (MARCEL, 1927, p. 135 in RIVA, 2008, p. xl). Só “sabermos reconhecer o ser individual [...] se formos orientados [...] para uma apreensão do ser enquanto ser” (MARCEL, 1976, p. 184). O juízo adquire legitimidade quando se exerce sobre uma realidade de ordem social, mas também aqui “não se trata tanto de proclamar o caráter imoral ou antissocial de um ato” (MARCEL, 1967, p. 105) quanto de evidenciar os pressupostos e as suas raízes, pondo à luz como este se torna o sintoma “de um desamor dos seres pelo ser”, isto é, “uma contração” pela qual um organismo espiritual se contrai, se retira, se desvitaliza” (MARCEL, 1967, p. 105). No mundo dos seres “nenhuma ordem dos laços familiares aparece teoricamente indispensável” e a intervenção – do juízo – é necessária “apenas quando uma distribuição familiar ameaça os bens prometidos pelo pertencimento [...] comunitário”; somente quando a ordem familiar põe em discussão a minha possibilidade de ser homem entre os homens (WALZER, 1987, p. 234). É exatamente por isto que Buber entrevê na crise da família o germe da crise antropológica.

O que é grave não é, portanto, a subversão das tradições ou dos princípios morais e religiosos, mas da própria natureza humana, “da sua dignidade e da sua vocação eterna” (MARCEL, 1967, p. 106). Não é um problema de valores e nem menos de relação entre a natureza e a cultura, pois “a realidade da família é sempre natural, declinada no tempo e no espaço da cultura” (D’AVENIA, 2004, p. 7): o que está em questão é um “sedimento dos fundamentos naturais” (MARCEL, 1967, p. 117), daquilo que nos faz autenticamente humanos em nosso acasalamento, no reproduzir-se, sustentar-se e cuidar-se como os animais.

A família é ameaçada por dois inimigos igualmente mortais: de um lado, um “materialismo teórico” que não reconhece qualquer especificidade humana aproximando-nos dos animais; de outro, o “orgulho prático” de quem acredita que não há nenhuma ordem humana que deva responder (MARCEL, 1967, p. 111). É de um “naturalismo barato” suprimir qualquer distinção entre homem e animal ou procurar nas práticas animais a justificação dos nossos comportamentos. É uma pretensão injustificada a de uma “razão puramente especulativa que orgulhosamente busca fazer abstração das suas condições de inserção no mundo dos seres” com o objetivo de “libertar-se das amarras e dos vínculos que a condição de criatura comporta” (MARCEL, 1967, p. 111). É pela

nossa “condição de criatura”, de nosso ser encarnado, nascido, cuidado, que está em jogo o nosso ser autenticamente humano. Propriamente nessa experiência que nos aproxima dos animais é que reside o nosso ser de humanidade, não antes e não depois dessa. É aí que se realiza – ou se trai – o mistério familiar.

Amor: mistério de fidelidade e de esperança

O que torna humana a experiência do amor do casal, da procriação, da filiação? O que é possível vislumbrar deste mistério familiar? A família é, antes de tudo, um mistério de amor. “No seu significado mais profundo, é uma instituição de uma comunidade de amor, e a partir deste todos os significados são valorizados e ganham luz [...]. Os laços familiares são certamente laços de amor, amor conjugal, amor parental, amor filial e amor fraterno” (RICONDA, 2014, p. 37). Marcel lembra que “seria preciso, antes de tudo, como quase sempre, substituir o verbo pelo substantivo. Seria importante, em primeiro lugar, esclarecer o que significa amar” (MARCEL, 1999, p. 3). Do amor, entretanto, como da família é impossível esclarecer sua essência “de forma a alcançar uma noção clara, não equívoca e incerta [...]. A essência do amor é ‘impenetrável’”. As categorias do pensamento se mostram inadequadas, “o esforço de utilizar termos monosignificantes” esbarra com a “‘disparidade interna’ das palavras” e “a tentativa de um ‘saber’ do amor deve esbarrar-se, assim, com um resíduo contínuo de ‘não saber’” (RIVA, 2008, p. xxx-xxxi). “O amor foge” e “conduz para o incognoscível, para algo de ‘misterioso’”; o amor parece implicar uma espécie de “conversão”, de ser entendida como uma “desarticulação preliminar de mim mesmo” (MARCEL, 1927, p. 226-228 in RIVA, 2008, p. xxxvi). É o lugar onde a questão da alteridade é inscrita na carne mais íntima (MASURE, in MARCEL, 1949, p. 248). O amor, coração da família, é abertura ao mistério do outro que se realiza na fidelidade e na esperança: na fidelidade, porque essa se mede a partir do outro e não por si; e, na esperança, porque no amor não se tem garantias sobre si, mas se abre um crédito absoluto para o outro. Pela família, “a fidelidade e a esperança” constituem “a dupla fonte de sua vitalidade” (MARCEL, 1967, p. 97-98).

A família é, antes de tudo, “mistério de fidelidade” (MARCEL, 1967, p. 106), mas vista de fora, toda fidelidade aparece incompreensível, impraticável, como um desafio ao bom senso e até mesmo escandalosa” (MARCEL, 1976, p. 200). Em relação à família, ser fiel significa dedicar-se para construir uma “união duradoura”, que “se esforça para durar” (MARCEL, 1967, p. 101), que se une para construir uma união na consciência que é “um itinerário, um progresso, uma aventura. Um caminho. É uma travessia jamais

encerrada”. A fidelidade é compromisso por um “encontro autêntico” que “está sempre diante de nós” (LACROIX, 2008, p. 152).

A fidelidade é a primeira forma do descentramento de si do amor, porque não tem nada a ver com a constância. “São constantes para mim, ao meu projeto”, são, ao contrário, fiéis para o outro, “para ti” (MARCEL, 1976, p. 190). Ser constantes, “perseverar em um certo propósito”, é ainda, uma forma de “ego-latria” (MARCEL, 1976, p. 189; p. 203); ser fiel é, por sua vez, “o estatuto ontológico da nossa intersubjetividade” (MARCEL, 1976, p. 24). A fidelidade não é impossível como sustenta o “esteticismo imoralista que recusa todo compromisso em nome da perene mudança dos estados de ânimo”. A fidelidade também não é nem menos reorientada ao mero dever pelo dever, ao “racionalismo formalista [...] que vincula [...] a manutenção do compromisso não à existência daquele para o qual foram assumidos, mas somente à constância da razão” (MARCEL, 1976, p. 24): a fidelidade se mede a partir dos outros para os quais foi assumida.

A fidelidade está, todavia, sempre exposta, sem garantias; não se pode “ter confiança em si, nas próprias forças”. Esposar-se é, “ao mesmo tempo, um ato de grande audácia e humildade” e, por isso, Kierkegaard define o esposo como “o maior aventureiro” (LACROIX, 2008, p. 76-77). Para Marcel, a única garantia possível é a “fé”, o “eu creio”: seja em relação a Deus, seja em relação ao outro, me comprometo à fidelidade e “abro, ao mesmo tempo, um crédito infinito a Ele” ou a ela “para o qual o assumo; é propriamente nisso que consiste a Esperança” (MARCEL, 1976, p. 204). O compromisso pela fidelidade é um ser responsável diante do outro, mas é também, crer com confiança que também o outro saberá ser responsável. É esperança. “Amar um ser é dar-lhe crédito, é ter a ele ao menos por aquilo que será que por aquilo que é” (VETÖ, 2014-2015, p. 52). Amar um ser significa crer “que é inesgotável, cheio de esperanças, e que somente ele pode dispor das suas esperanças: significa dar-lhe crédito” (MOUNIER, 2004, p. 62).

Como o amor é um “mistério de fidelidade”, assim a fidelidade é um “mistério de esperança” (MARCEL, 1967, p. 106). Mistério, porque é um “saber além do não saber” “que exclui qualquer presunção”, “um saber que é graça, mas jamais, de nenhum modo, uma conquista” (MARCEL, 1998, p. 15). De esperança porque a fidelidade no seu núcleo mais profundo é “fidelidade a uma esperança que vai além de toda ambição, de qualquer pretensão pessoal”, que vai além de si para abrir-se ao outro” (MARCEL, 1967, p. 143).

Ao ponto de poder quase dizer que “a família é a própria esperança que tomou corpo (TROISFONTAINES, 1953, p. 93)

Distrair-se do que?

O mistério da família é o amor, e o amor é a distração de si que toma corpo na fidelidade e na esperança. Mounier vê longe quando reconhece que aquilo que há de mais preocupante na crise da família não é tanto “a decomposição do lar” – as fragmentações e rupturas – quanto o fato que “a família, e, com frequência, a melhor, mata espiritualmente” e afunda, “às vezes até sob forma de ternura, as diversas vocações dos seus membros” (MOUNIER, 1982, p. 181). Quando encobre a alteridade. A crise da família é a incapacidade de resguardar a alteridade do outro, o seu mistério. Os homens e as mulheres aparecem atados pelo mal metafísico do enjoo e da necessidade de distração que conduz a traições e desuniões. Mas “distrair do que? ”. Esta, segundo Marcel, é a pergunta crucial “que encontramos diante quando se busca a causa da dissolução da família” (MARCEL, 1967, p. 98-99). Quando o “eu” não se realiza e se sente vazio, procura qualquer distração possível para sentir-se vivo, se põe em fuga de si próprio, mas permanece fechado sobre si mesmo e sobre suas próprias necessidades. O amor, por sua vez, exige um “dis-astre”, “inaugura a possibilidade que o humano chegue a si mesmo por meio do outro”, exige distrair-se de si, de “transcender, de algum modo, em relação a si mesmo – que é a única maneira para encontrar-se de verdade” (RIVA, 2014, p. 5-7).

O amor é um “ex-odos, ‘caminho para fora’”. O termo pode caracterizar o amor, que é uma saída de si, um descentramento” (LACROIX, 2008, p. 152). A experiência do filho o manifesta imediatamente; buscou-se o próprio substituto, como aquele que realizará aquilo no qual eu não consegui realizar. Então, para os pais, o filho é “um triunfo no círculo fechado que forma em si mesmo”; a relação paterna – e materna – é autêntica se si “esquece de si e se transcende” (MARCEL, 1967, p. 131-139). Para Marcel, o filho é o “autêntico outro” (VETÖ, 2014-2015, p. 45). Levinas lhe faz eco para o qual

[...] tornar-se pai ou mãe não é questão de um desejo ou de uma vontade, mas da aceitação de um evento que ultrapassa qualquer decisão do qual sejamos patrões. A fecundidade é um acontecimento que me transcende e que me abre para a alteridade desta vida que vem de mim e de um outro, e com a qual começa absolutamente uma existência livre. Por esta razão, é uma experiência privilegiada do outro (AGACINSKI, 1999, p. 163).

“A relação com o filho” é “relação com o Outro” (LÉVINAS, 1996, p. 276). O segredo da família é o ser “vida que se descentra, que muda de centro” (MARCEL, 1927, p. 217-218 in RIVA, 2008, p. xl), um descentramento de si que está na origem de toda sociedade e na abertura à transcendência.

O descentramento de si contesta qualquer escolha egológica, qualquer primado cognoscitivo e moral do eu. Se, para Marx, a saída “do homem da religião, da família, do estado, etc.” o teria levado “à sua existência humana, isto é, social” (MARX, 1968, p. 112), para Marcel, é a família que põe no mundo a sociabilidade, porque “é a fonte de toda existência física como de toda existência social e moral” (LACROIX, in MARCEL, 1949, p. 212).

O descentramento de si é a abertura à transcendência, na experiência do compromisso, do amor, da fecundidade. A experiência do compromisso é para ser uma união que dura e se constrói no tempo, porque “as relações familiares” não apresentam “nenhuma consistência, nenhuma garantia de solidez” senão “quando estão referidas a uma ordem supra-humana, da qual aqui nos é concedido apreender apenas os indícios” (MARCEL, 1942, p. 15). A estabilidade da família tem o seu único possível enraizamento na transcendência. Uma transcendência que, todavia, só se manifesta por indícios.

A experiência do amor e do filho se compreendem somente se se reconhece o mistério – a transcendência – do outro. Não é casual que Lévinas, em busca de palavras, ao dizer “a transcendência do feminino” na relação do amor, não vê “outra possibilidade senão de chamá-la *mistério*”. A relação de amor “é a relação com a alteridade, com o *mistério*, isto é, com o devir, com aquilo que, num mundo no qual tudo se encontra lá, não se encontra mais lá”, com aquilo que transcende (LÉVINAS, 2014, p. 77). De novo, “a filiação e ainda mais *misteriosa*” (LÉVINAS, 2014, p. 78): esta “não se cumpre pura e simplesmente no restrito âmbito do meu eu; nela está implícito um *quid* transcendente, porquanto a consciência que eu tenho desta seja ainda confusa” (MARCEL, 1967, p. 138). É uma relação com os outros “na qual os outros é, radicalmente, outro” e, todavia, “de algum modo, eu” (LÉVINAS, 2014, p. 78). Neste sentido, “a fecundidade do eu é a sua própria transcendência”, a fecundidade é abertura ao mistério do outro (LÉVINAS, 1996, p. 286).

Para Marcel, é filosoficamente ilícito pretender estabelecer-se idealmente naquilo que a reflexão, deve permanecer transcendente. Se tentarmos estabelecer-nos nisso, ela se destroi; ela deve, por definição, tornar-se um além de, um “horizonte”. A família habita no mistério. O mistério, no entanto, “não é interpretado como o é entre os agnósticos,

como uma lacuna do conhecimento, como um vazio a ser preenchido, mas ao contrário, como uma plenitude” (MARCEL, 1976, p. 188). Se “o conhecimento afasta ao infinito o que essa crê compreender”, somente o mistério “reúne” (MARCEL, 1976, p. 188).

A família “apresenta quase sempre o caráter de uma conquista mais ou menos arriscada que é feita passo-a-passo em um terreno difícil e insidioso” (MARCEL, 1967, p. 129). “Não é nem automática, nem infalível. Essa é uma aventura a ser percorrida, um compromisso a ser fecundado” (MOUNIER, 1982, p. 185).

Referências

- ARENDDT, H. *Vita activa: la condizione umana*. Bergamo: Bompiani, 2009.
- AGACINSKI, S. *La politica dei sessi*. Firenze: Il Ponte delle Grazie, 1999.
- BUBER, M. *Il problema dell'uomo*. Genova-Milano: Marietti, 2004.
- CAMPANINI, G. *Fra pubblico e privato: persona e famiglia in Emmanuel Mounier*, in F. Botturi, F. Totaro, C. Vigna (a cura di), *La persona e i nomi dell'essere: scritti di filosofia in onore di Virgilio Melchiorre*. (vol. 2). Milano: Vita e Pensiero, 2003.
- COOPER, D. *The death of family*. London: Penguin, 1971.
- D'AVENIA, M. “Presentazione: prospettive per una filosofia della famiglia”, in *Acta Philosophica*, vol. 13, fasc. 1. p. 5-9, 2004.
- DURKHEIM, E. *Lezioni di sociologia*. Milano: Etas Kompass, 1973.
- HORKHEIMER, M. *Teoria critica*. Torino: Einaudi, 1964.
- LACROIX, X. *Di carne e di parola: dare un fondamento alla famiglia*. Milano: Vita e Pensiero, 2008.
- LÉVINAS, E. *Totalità e infinito*. Milano: Jaca Book, 1996.
- _____. *Etica e infinito*. A cura di F. Riva. Roma: Castelvecchi, 2014.
- MANOUKIAN, A. *Famiglia e matrimonio nel capitalismo europeo*. Bologna: Il Mulino, 1974.
- MARCEL, G. *Journal métaphysique*. Paris: Gallimard, 1927.
- _____. *Recherche de la famille: essai sur “l'être familial”*. Paris: Editions familiales de France, 1949.
- _____. *Croissez et multipliez: pièce en quatre actes avec une postface de l'auteur*. Paris: Plon, 1955.

_____. *Un changement d'espérance: a la rencontre du réarmement moral*. Paris: Plon, 1958.

_____. *Homo viator: prolegomeni ad una metafisica della speranza*. trad. it. a cura di L. Castiglione e M. Rettori. Torino: Borla Editore, 1967.

_____. *Il mistero dell'essere*. Torino: Borla Editore, 1970.

_____. *Teatro*. A cura di V. Passeri Pignoni. Roma: Edizioni Abete, 1975

_____. *Dal rifiuto all'invocazione: saggio di filosofia concreta*. Trad. it. di L. Paoletti, a cura di P. Prini. Roma: Città Nuova Editrice, 1976.

_____. "Per una filosofia dell'amore", in E. Lévinas, G. Marcel, P. Ricœur. *Il pensiero dell'altro*. A cura di F. Riva, trad. it. di M. Pastrello. Roma: Edizioni Lavoro, 2008.

MARCUSE, H. *L'autorità e la famiglia*. Torino: Einaudi, 1970.

MARX, K. *Manoscritti economico filosofici del 1844*. Torino: Einaudi, 1968.

MOUNIER, E. *Révolution personaliste et communautaire*, in *Œuvres*. Paris: Seuil, 1961.

_____. *Manifesto al servizio del personalismo comunitario*. Bari: Ecumenica Editrice, 1982.

_____. *Il personalismo*. A cura di G. Campanini e M. Pesenti. Roma: AVE, 2004.

RICONDA, G. *Filosofia della famiglia*. Brescia: Editrice La Scuola, 2014.

RIVA, F. *Una possibilità per l'altro. Lévinas, Marcel, Ricœur*, in E. Lévinas, G. Marcel, P. Ricœur. *Il pensiero dell'altro*. Roma: Edizioni Lavoro, 2008.

_____. "La famille et l'éthique de la solidarité: l'obligation et la promesse", in E. Rude-Antoine, M. Piévic, *Éthique et famille*. (vol. 2). Paris: L'Harmattan, 2011.

_____. "La distrazione da sé, ovvero: la prossimità, il sociale", in E. Lévinas. *Etica e infinito*. A cura di F. Riva. Roma: Castelvecchi, 2014.

TROISFONTAINES, R. *De l'existence a l'être: la philosophie de Gabriel Marcel*. (vol. 2.). Louvain/Paris: Nauwelaerts/Vrin, 1953.

VETÖ, M. "La métaphysique de la paternité", in VVAA. *Maladie, mort, naissance*. Bulletin de l'Association Présence de Gabriel Marcel, Paris, n. 22, p. 41-60, 2014/2015.

WALZER, M. *Sfere di giustizia*. Milano: Feltrinelli, 1987.

A morte do outro¹⁴⁴

Gülcevhahir Sahin Granade

A morte do outro

A morte é um dos temas fundamentais que o homem procura compreender, desde quando um ser corporal desaparece. Ela nos coloca diante de nosso próprio destino? Como podemos designá-la? Para compreender a morte, nos referimos à morte do outro. Não temos a experiência direta de nossa morte, enquanto que a morte do outro nos permite descrevê-la. As relações concretas com outros nos revelam o mistério da morte. É pela morte do outro que o seu corpo próprio torna-se um corpo objeto.

Minha morte é apenas um objeto de pensamento

Marcel tem desenvolvido sua reflexão sobre a questão da morte. Ele nutriu esta reflexão a partir da experiência vivida da morte de sua mãe quando ele tinha quatro anos de idade¹⁴⁵.

Ele tem descrito essa experiência numa passagem autobiográfica:

[...] aconteceu naquele dia, no parque Monceau, em um lugar que lembro e que posso identificar, onde conversei sobre a morte com minha tia e lhe disse: “mas, afinal, podemos saber o que acontece com aqueles que perdemos?” Minha tia respondeu, com o sincero desconhecimento que ela tinha: “Não posso lhe responder, não sabemos, somos de uma ignorância completa”. Eu disse em seguida, como uma espécie de afirmação: “Eu, mais tarde, buscarei saber” (MARCEL, 1976, p. 24).

Marcel colocou-se ao longo de sua vida a questão: “o que acontece com os mortos” e buscou aprofundar a resposta. Além da pura lembrança, das experiências metafísicas, ele reconhece uma exigência de perenidade, uma vontade de imortalidade, o elo que nos une à falta. Ele incessantemente se interroga em sua obra sobre a morte do ser querido.

¹⁴⁴ Tradução, a partir do original francês, de Litiara Kohl Dors. Revisão técnica de Claudinei Aparecido de Freitas da Silva.

¹⁴⁵ Tem-se censurado Gabriel Marcel por ter se voltado para a morte. Essa preocupação lhe valeu uma observação irônica de Léon Brunschvicg que, por ocasião do Congresso Descartes em 1937, acusou-o de prestar mais atenção à própria morte do que ele tinha atribuído à sua. Marcel (2001, p. 182) lhe respondeu: “o que conta não é a minha morte, ou a sua, é a de quem nós amamos”.

Procura compreender como a morte do ser amado afeta metafisicamente aquele que essa morte desolou. Quais são os laços que me ligam minha vida àqueles que eram parte de meu mundo, que lhe deu o seu valor e que desapareceram? Como desenvolver essas questões em Marcel? Para isso, reportemo-nos ao pensamento de Heidegger, conforme sublinhado por Sartre (1943, p. 577): “foi reservado a Heidegger dar uma forma filosófica a esta humanização da morte”.

Ao ler o pensamento de Heidegger sobre a questão da morte, nós podemos “supor” que ele é insensível à morte do outro, ao contrário de Marcel. Heidegger, contudo, não nega a importância da morte do outro à qual assistimos: “A morte bem se revela como perda, mas vivida por aqueles que permaneceram. A perda sentida não lhes dá acesso à perda do ser tal como aquela ‘padecida’ pelo morto” (HEIDEGGER, 1986, p. 292). A morte do outro é experimentada pelos vivos como uma perda, que não experimentamos “diretamente”, mas que tão somente assistimos. O objeto da reflexão de Heidegger não é a morte do ser amado como em Marcel, mas, pela experiência da morte do outro, ele busca compreender a finitude (*achèvement*) do ser-aí (*Dasein*). A morte, em Heidegger, não dá acesso ao além, como em Marcel, mas ela “sinaliza o sentido do ser do *Dasein*” (COURTINE, 1990, p. 308). A morte fornece a mesma certeza que o enunciado de Descartes, “penso, logo sou”, o que, para Heidegger significa: “(Eu) sou-morte. *Sum muribundus*. – [...] o enunciado que, bem mais que “Penso, logo sou”, toca e “concerne o *Dasein* em seu ser mesmo” (COURTINE, 1990, p. 308). É o sentido da morte que designa o sentido de meu ser: “Eu sou, em sentido pleno ou absoluto, somente quando estou morto” (COURTINE, 1990, p. 309). É apenas no fato de morrer que eu posso assegurar-me que “eu sou”. Ninguém pode descrever a experiência da morte, assim como o morto (*cadavre*) não pode nos revelar essa experiência (DEPRAZ; MOUILLIE, 1993, p. 107-130)¹⁴⁶. Temos sublinhado diversas vezes que, todavia, para Heidegger, o *Dasein* é, essencialmente, ser-com (*Mitdasein*); neste caso, podemos experimentar a morte através da de outrem? A possibilidade de se colocar no lugar do outro, quando se trata de fazer qualquer coisa é possível, mas para morrer, isto se revela impossível. O *Dasein* não pode

¹⁴⁶ “Que significa portanto descobrir a morte? Descobrir a morte, é morrer. A questão que nos mantém no impensável do pensamento chama-se “morte”, não é a de um futuro, ou de um presente transformado, mas a do tempo se colocando ele mesmo em questão. A questão deve permanecer como questionamento porque não há outra maneira de colocá-la. A questão se retém para se colocar. Morremos. E não conseguimos aí designar um enfraquecimento das forças, um sentimento do caráter limitado da existência. Morremos por, princípio, não para ser temporários, mas para ser temporais” (DEPRAZ; MOUILLIE, 1993, p. 110).

ser substituído por um outro *Dasein*, portanto quando se trata de morrer, ninguém pode ocupar o lugar de outrem. “A morte, se ela é, é própria: ela se enuncia necessariamente como minha morte, com toda propriedade e de maneira inalienável” (COURTINE, 1990, p. 314). Assim, “ninguém pode captar outrem em seu morrer” (HEIDEGGER, 1986, p. 293); eu não posso me incumbir da morte de outrem. Como assinala Marcel, quando se trata, portanto, do “sacrifício”, posso sempre morrer pelo outro, me sacrificar por uma causa, conforme Marcel descrevera a propósito do tema do martírio, mas, para Heidegger, morrer para defender a pátria, de nenhum modo redime o *Dasein* de sua própria morte. “O *Dasein* deve sempre, a cada vez, assumir por si esse morrer singular que é o seu” (COURTINE, 1990, p. 314). A morte é tornar-se a possibilidade própria do *Dasein*.

É interessante sublinhar que Sartre desenvolve uma crítica do tratamento da morte em Heidegger em *L'être et le néant*. Para Sartre (1943, p. 578), Heidegger “começa por individualizar a morte de cada um de nós, em nos mostrar que ela é a morte de uma pessoa, de um indivíduo”. Conforme ainda Sartre, Heidegger utiliza essa individualidade incomparável que ele confere à morte a partir do *Dasein* para individualizar a nossa morte. De acordo com ele, portanto, há “uma má-fé evidente no raciocínio” (SARTRE, 1943, p. 579) de Heidegger: se ninguém pode morrer em meu lugar, posso dizer que ninguém pode amar em meu lugar. “O amor mais banal é, como a morte, insubstituível e única: ninguém pode amar por mim” (SARTRE, 1943, p. 579). O outro, contudo, pode sempre fazer o que eu faço em meu lugar, se amar, é fazer feliz uma mulher, ter filhos com ela ou deixá-la livre; neste sentido, amar designa simplesmente fazer feliz pelo amor que temos pelo outro. Para Sartre, podemos pensar que o outro pode morrer em nosso lugar como pode amar em nosso lugar: “se morrer é morrer para edificar, para testemunhar, pela pátria, etc., qualquer pessoa pode morrer em meu lugar” (Ibidem). Segundo Sartre (1943, p. 579), não existe alguma virtude personalizante que torne singular a minha morte “se me coloco já na perspectiva da subjetividade”. Sartre bem insiste no fato de não estar de acordo com Heidegger:

Assim, devemos concluir, contra Heidegger, que a morte, longe de ser minha possibilidade própria, é *um fato contingente* que, como tal, me escapa por princípio e pertence originalmente à minha facticidade. Eu não poderia descobrir minha morte, nem esperá-la, nem tomar uma atitude em relação a ela, visto ser aquilo que se revela como o indecifrável, aquilo que desarma todas as expectativas e que se insinua em todas as atitudes e particularmente naquelas que tomamos em face dela, para transformá-las em condutas exteriorizadas e fixadas cujo sentido é para sempre confiado a outros que não nós mesmos (SARTRE, 1943, p. 590).

A fim de evitar qualquer interpretação falsa, Heidegger sublinha que é inteiramente possível de se sacrificar por uma causa ou por uma pessoa, mas que o sacrifício de outro não esquiva o *Dasein* de sua própria morte. Podemos dizer, entretanto, que Heidegger não desenvolveu suficientemente o aspecto ético da morte do outro *Dasein*, como o faz Lévinas em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Mesmo se Sartre evidencia, como Marcel, que a morte “se revela como indecifrável”, seus pensamentos divergem sobre vários aspectos. De acordo com Sartre, a morte é a aniquilação de todos os projetos, como de todas as minhas possibilidades. Enquanto que, para Marcel, a morte “pode ser apenas uma expatriação suprema e não uma aniquilação” (MARCEL, 1927, p. 252). O pensamento de Marcel sobre este tema se apoia no cristianismo: a morte cristã vem de Deus; ele escolhe a nossa hora. A morte dá sentido à vida aqui na terra e o momento é escolhido por Deus; já Sartre, o filósofo ateu, critica o pensamento cristão neste ponto: “a morte jamais é aquilo que dá à vida seu sentido: ao contrário, é o que, por princípio, suprime da vida toda significação. Se temos que morrer, nossa vida não tem sentido” (SARTRE, 1943, p. 584). A morte é uma alienação para o homem, “a existência mesma da morte nos aliena por inteiro” (SARTRE, 1943, p. 588). Conforme Sartre, eu conheço a morte pelo desaparecimento do outro, do mesmo modo como os outros podem conhecer a minha; portanto, a morte tal enquanto posso descobri-la como minha, compromete necessariamente outra coisa além de mim. A morte está fora de minhas possibilidades (exceto o suicídio), não posso saber a data, então eu me lanço para ela, como para uma de minhas possibilidades. Como meu nascimento, não posso saber de minha morte, mas outros podem conhecê-la, do mesmo modo que eu não poderia saber da morte, se o outro não existisse. A morte também me mostra que os outros têm um poder considerável sobre mim: “É por causa do outro que minha morte é a minha queda para fora do mundo, como subjetividade, ao invés de ser a nadificação da consciência e do mundo” (SARTRE, 1943, p. 590). A morte acontece em “entretanto” e faz descobrir, ao ser encarnado, sua própria finitude, pela morte de outrem. Não posso nem conhecer nem esperar minha morte, a experiência que posso ter da morte é pela experiência da morte do outro. Ela não é o fundamento da finitude do homem. Por isso, a morte, tal qual o nascimento, apresenta um caráter absurdo.

Merleau-Ponty se interroga sobre a morte e procura compreender como podemos estar abertos aos fenômenos que nos ultrapassam e que só existem na medida em que os retomamos e vivemos. Para ele, não podemos conhecer nossa própria morte: “meu

nascimento e minha morte não podem ser para mim, objetos de pensamento” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 418). Eu não penso minha morte: “minha morte é para mim um futuro inacessível” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 418). Descubro a morte pela morte do outro; portanto é a coexistência no mesmo mundo que me faz descobrir a morte.

Marcel se alia ao pensamento de Merleau-Ponty, de Heidegger e de Sartre interrogando-se sobre a possibilidade de imaginarmos nossa própria morte. Em Marcel, minha morte seria uma ideia e não um fato? Segundo ele, imaginar a própria morte é impossível. Eu não posso considerá-la como um fato nem assimilá-la a um evento. “Minha morte não é experimentável para mim” (MARCEL, 1999, p. 342). Ela constitui um acontecimento para os outros, àqueles que a assistirão. Não posso, conforme Marcel, conceber minha morte senão me colocando no lugar de um outro que sobreviva em relação à mim “e para quem o que chamo minha morte seja também a sua” (MARCEL, 1999, p. 204). Eu não posso contornar minha morte; ela me sobrepuja, me esmaga, mas ela é certa, está sobre mim. Ela me envolve tal como impera em todos os seres humanos; por isso, não posso escapar-lhe. O essencial, portanto, não é a minha morte, mas a morte do ser amado que me preocupa¹⁴⁷.

O tema da morte mostra novamente a diferença de abordagem entre o pensamento de Sartre e de Marcel sobre a questão do outro. Para Sartre, “é por causa do outro que minha morte é minha queda para fora do mundo”, enquanto que, para Marcel, “amar um ser, [...] é dizer: ‘tu’, tu não morrerás” (MARCEL, 1998a, p. 194). Sendo assim, Marcel não se preocupa com sua própria morte, mas com a morte do ser amado, para quem o mistério da morte não se distingue do mistério do amor. Quanto a Sartre, ele desenvolve seu pensamento sobre a morte indagando-se mais precisamente sobre a morte do outro, mas sem abordar a questão do ser amado. Ora, o pensamento de Marcel sobre a morte se distingue de Sartre e de Merleau-Ponty. Para esses dois filósofos, a morte não abre jamais o além, ela é um simples fenômeno biológico, enquanto que, para Marcel, a morte é um mistério. Segundo ele, o homem é colocado em um nível espiritual mais elevado. O pensamento de Marcel se move em direção à questão metafísica mais importante que possui a morte, a saber, aquela da sobrevivência real da perda.

¹⁴⁷ “não posso pensar *minha morte*, mas somente interromper o funcionamento dessa máquina [...]. Talvez fosse mais correto dizer que não posso antecipar minha morte, isto é, me perguntar sobre o que eu me tornarei quando a máquina não mais funcionar” (MARCEL, 1991, p. 16).

Assim, a questão da morte me implica também. Estamos enfrentando essa questão com nosso destino e nosso mistério. O que podemos dizer sobre a morte? Que significado podemos lhe dar? Quando perco um ser querido, a questão da morte adentra no coração de minhas interrogações. As outras pessoas que morrem não me afetam da mesma maneira. A morte das pessoas que não conheço me deixa em certo estado de indiferença. Com a morte de pessoas conhecidas, embora não próximas, temos alguns minutos em silêncio com eles em mente, mas se apaga rapidamente esse pensamento, murmurando “assim é a vida”. Diante, portanto, da morte de um ser querido, se está triste e se pergunta sobre o sentido dessa morte. Somos confrontados com o mistério desse desaparecimento quando ela é súbita. É a morte do “tu” que me afeta e me perturba, enquanto que a do “ele” me deixa indiferente. É a morte do “tu” que ocupa o pensamento de Marcel e não o do “ele”.

A morte do ser amado

Diante da perda de um ser querido, várias reações são possíveis. Para alguns, o ser que morre “não é mais que pó” e não transmite nada àqueles que sobrevivem. A pessoa está “morta... morta... para o bem...”. A morte marca a nadificação do ser, como em Sartre. Para Marcel, essa representação fenomenológica da morte como definitiva exclui “toda possibilidade de olhar além” (MARCEL, 1991, p. 77-78).

Não podemos aceitar “as consolações fáceis de um espiritismo pseudo religioso” (MARCEL, 1997, p. 148) que acredita poder domesticar a morte. Não podemos reduzi-la a uma simples formalidade. Para Marcel, “os verdadeiros mortos, os únicos mortos são aqueles que não amamos” (MARCEL, 1998a, p. 194; 1997, p. 152).

Marcel procura compreender como a morte de um ser amado afeta metafisicamente aquele que essa morte devasta. Quais são os laços que me unem, minha vida, àqueles que fazem parte de meu universo, que o iluminaram, que lhe conferiram seu valor único e desapareceram?

Quando perco um ser amado, mesmo após sua morte, permaneço fiel à sua memória porque depois da morte eu o faço sobreviver como “tu”. Assim, se a intersubjetividade foi tal entre “nós” que tua desapareção constitui para mim uma verdadeira ferida, pela morte eu ultrapasso essa ferida. O ser que amo, mesmo após sua morte permanece em meu pensamento, em meu coração, em minha visão interior; ele não está necessariamente “perdido”. Portanto, a morte do ser amado torna-se uma prova da presença. O ser amado pode descansar no cemitério, mas ele é para mim mais que seu sepulcro. Enquanto ele

viveu, eu o amei além de seu corpo; portanto, após sua morte eu posso verdadeiramente pensá-lo como não sendo apenas este corpo sem vida. Utilizamos na linguagem corrente a expressão “perder alguém”; ou o ser que eu perdi. A perda real não concerne, contudo, aos objetos possuídos. Se considerarmos o outro como um objeto, podemos ter o sentimento de tê-lo perdido. O ser amado, entretanto, pertenceu a mim? Não, ele esteve comigo, portanto ele não pode estar diante de mim como um objeto. Quando considero a morte do outro como uma perda, o outro deixa de ser para mim um “tu”; ele torna-se um objeto. Eu posso aplicar-lhe todos os tipos de operações físicas. Ele é um “ele” e, nessa medida, ele é um ter. Neste sentido, não posso dizer que ele é aquele “tu” que eu amei e que me amou. Enquanto o outro é “tu”, ele escapa à natureza das coisas, pois nada do que eu possa dizer a respeito delas lhe concerne. O corpo não é jamais um puro e simples instrumento; logo se ele não é um instrumento, a representação que fazemos da morte deve ser transformada. É somente sobre o corpo instrumento que recai toda destruição física que podemos constatar em todos os aspectos ou descrever todas as fases. Se penso que o ser amado não tem chance alguma de sobreviver, eu lhe traio porque acredito que, para ele, tudo está irremediavelmente acabado. Com tal atitude, me arrisco a ficar contraído, tornando fria a própria vida.

Eu posso ser fiel ao ser que se foi mesmo após sua morte, se não confundir o ser amado com as lembranças que tenho dele. Quanto mais amo um ser em sua qualidade de ser, menos ele se confunde com as visões detalhadas das quais as circunstâncias permitiram-me conhecê-lo. Saberei mesmo reconhecer seu valor, sua essência, que a experiência pode bem representar, mas que vai bem além dessas ilustrações. Identificar ou objetificar o outro, é traí-lo após sua morte.

Dizer dos mortos que eles não estão presentes, é, segundo Marcel, renegar; significa, pois, negar que pode haver uma comunhão. Esta ruptura total com o ser amado, consentida por mim viola o ser, em todo caso, o meu ser. Depende de mim que essa comunicação entre eu e o ser amado sobreviva; portanto depende de mim que eu não traia o ser amado, mesmo após sua morte. Pelo amor que eu possa ter por ele, me recuso objetivá-lo, é apenas por causa da minha fidelidade ao “tu” que a comunhão pode subsistir entre nós. É assim que a morte do ser amado é a prova da presença. Se considero o outro como um objeto ou como um instrumento, ele não pode ser para mim uma presença. Apenas uma relação fundada sobre o amor e a reciprocidade conduz à comunhão do “nós”; quanto mais um ser desaparecido é amado como ser, menos sua morte é ressentida como a perda dolorosa de uma “posse objetiva”.

A fidelidade permite com a morte uma intimidade mais profunda. Lá onde o amor persiste, é evidente que a morte é vencida. O amado transcende a morte pelo amor. Este amor não cria a sobrevivência, mas se envolve na afirmação. O homem mentiria a si mesmo se não acreditasse na existência de uma possibilidade infinita. O espírito de lealdade demanda de nós uma recusa explícita da morte, não a mortalidade do homem, nem de minha própria morte que eu não antecipo, mas da morte daqueles que amo.

Quando de uma discussão entre Ricœur e Marcel sobre o problema da imortalidade, Ricœur objeta: “Se choro por aqueles que amei, é que, de alguma maneira, eu os perdi e seria um milagre reencontrá-los”. Marcel lhe responde: “Por que o milagre não existiria?” (MARCEL, 1991, p. 176). Ele nos assegura da possibilidade de um mundo invisível como testemunham seus escritos. Para ele, a morte é por assim dizer transcendida pelo amor.

O mundo nos afirma que o ser amado não existe mais, mas Marcel reivindica que o ser amado esteja sempre conosco mesmo após sua morte: “Amar um ser, é dizer: tu, tu não morrerás”. Marcel subscreve essa réplica de um de seus personagens (em *La mort de demain*) como uma afirmação que não nos é permitido transcender. Meu amor por ti é tal que supera mesmo esse abismo da morte. Mesmo se tu não estiveres mais neste mundo comigo, pelo amor, eu afirmo que tu estarás sempre comigo. Trata-se, para Marcel, como se ele fizesse uma promessa de eternidade inclusa em nosso amor.

O ser que amo está sempre aí. Graças ao amor que dedicamos aos seres queridos, podemos superar a dor do desaparecimento. Após ter constatado que o ser amado agora se foi permanecendo para nós como alguém querido mesmo após sua morte, ele continua a viver em nós ou por meio de nós; assim, podemos procurar entrar em comunicação tangível com ele. Isso nos leva a tentar aprofundar nossos laços com o mundo invisível, aquele dos crentes. O amor só poderá identificar pelo reconhecimento de uma continuidade espiritual que se realiza entre “mim” e “tu”, mas não entre “mim” e “ele”. Logo, buscamos a presença de um “tu”, e não de um “ele”. A imortalidade do ser amado não é, em suma, senão um prolongamento da amizade ou do amor no coração da intersubjetividade.

As relações intersubjetivas prosseguem ao nível do “tu”, mesmo após a morte, pela comunhão universal. O homem, pela oração, volta-se para o “Tu absoluto”; esse recurso à prece manifesta uma verdade universal, a saber, que toda intersubjetividade não degradante está fundada sobre um “Tu absoluto”. A fé nos dá a possibilidade de conceber o “Tu absoluto” em sua santidade como afirmação apoiada sobre o destino da comunhão formada pelos seres que se amam, que vivem com e para os outros. Para garantir a

sobrevivência real da comunhão do amor, o homem só se guarda, só se descobre afinal de contas no recurso da prece. Orar contribui de alguma maneira, para colocar a realidade dos seres a quem estamos ligados e para permitir-lhes agir novamente sobre nós. Esse desejo de imortalidade é alcançado pelo amor e pela fé. Não pode haver amor, sem comunhão universal. Essa comunhão universal pode se conectar ao “Tu absoluto”, sem o qual tudo se dissolveria. Todo amor encontra sua abertura no “Tu absoluto”; só o amor egoísta não tem abertura ao “Tu absoluto”. Todas as comunhões abertas participam da comunhão divina na eternidade. O “Tu absoluto”, fonte de amor, não pode ignorar o nosso amor, nem o considerar como acidental. Assim, após o desaparecimento do ser amado, a atitude que podemos ter para com ele, é a oração. Essa comunicação fundada sobre o amor floresce no “Tu absoluto”. Neste vínculo, a fidelidade criativa se transforma em esperança, se estiver fundada sobre a fé.

O tema da morte não está somente presente na obra filosófica de Marcel, mas está também em suas peças de teatro: “O papel da morte em meu teatro é absolutamente primeiro” (MARCEL, 1998b, p. 62). Em *L’iconoclaste* (1923), ele põe em cena seu pensamento filosófico sobre a morte do ser amado; a presença do ser amado é plenamente alcançada quando ela sobrevive à morte. A peça *L’iconoclaste* desempenha um papel primordial nesta descoberta: Marcel toma parte no mistério assumindo, logo mais, uma hipótese espiritual. Um dos heróis desta peça, Jacques, pensa se comunicar com sua esposa Viviane que morreu. Pouco importa que essa comunicação seja real ou simplesmente imaginada por Jacques; o que é essencial, é a presença dessa esposa que, mesmo falecida, continua a exercer sobre os vivos algum poder. No teatro de Marcel, a presença da morte é primordial. Ela não tem um sentido destruidor, mas antes um valor construtivo. Ela religa um ser a outro ser. A morte que está em questão no pensamento de Marcel é a morte do outro de modo que ela está ligada à intersubjetividade. Ora, são esses elos intersubjetivos que tornam a morte uma presença. A morte, no teatro de Marcel, implica uma tomada de consciência; ela é a verdade, ela deixa cair as máscaras. Em várias outras peças, ela promove a reunião dos seres. Em *L’insondable*, a heroína Edith faz sobreviver seu generoso irmão por suas memórias, malgrado a intervenção negativa do padre em quem ela confia o qual pensa que esse amor é um pecado. Ela lhe diz, sem ter a impressão de ter plenamente medido o sentido da frase: “Os verdadeiros mortos, os únicos mortos são aqueles que não amamos mais” (MARCEL, 1959, p. 228).

Este tema retorna em *Le dard* (1936), o herói Werner, um alemão antinazista refugiado na França, faz sobreviver seu amigo pianista Rudolf, colocando-o no centro de

sua vida. A morte do ser amado está no coração dessas peças. Em seu teatro, Marcel aborda a morte do ser amado que permanece, mesmo após a sua morte, para os heróis um “tu”, mas em *La chapelle ardente*, Aline adocece na lembrança de seu filho morto na guerra. Ela deixa de viver, afundando-se em seu luto além de pretender que todos façam como ela, inclusive a noiva de seu filho, Mireille. Esta atitude não é a que podemos ter para um “tu”, o ser amado é aqui um “ele” idealizado, bloqueado e não liberto na presença. Não se trata mais de fidelidade, mas antes de obsessão. A presença do ser amado para além de sua morte se opõe à ausência espiritual de certos vivos. Um dos personagens da peça *L’emissaire*, Antoine, reflete essa situação. Ela descreve sua reação após a morte dos seus:

Há algo que descobri após a morte de meus pais; é que o que chamamos de sobreviver é, na verdade, sub-viver. Além disso, aqueles que não temos deixado de amar com o melhor de nós mesmos tornam-se como uma abóbada palpitante, invisível, mas pressentida e mesmo aflorada, em que nos movemos sempre mais curvados, mais desarraigados de nós mesmos, para o instante em que todos serão engolidos no amor (MARCEL, 1949a, p. 269).

Mesmo que o tema da morte esteja presente em suas obras, Marcel não deseja fazer de sua obra dramática o veículo de um pensamento cristão. Longe de qualquer didatismo, seu teatro não encarna o de tese, mas representa uma resistência à ausência de sentido que às vezes emerge do mundo atual.

Em Marcel, a distinção entre as categorias “ser e ter” aparece muito claramente na morte. Esta atesta a transcendência do ser em relação ao ter. Desde que um ser humano morre, ele abandona o mundo do ter. Ele não leva nada com ele. Neste sentido, todas as posses perdem sentido e o pensamento de que “não ter nada é não ser nada” perde também seu sentido. Quando morremos, a categoria do ter desaparece. Esta ideia é ilustrada pelo sacrifício – a morte de Cristo para a redenção do gênero humano. Podemos tomar como outro exemplo o martírio (MARCEL, 1991, p. 58-59). “[...] A morte pode ser apenas uma expatriação suprema e não uma nadificação” (MARCEL, 1927, p. 252). O que é essencial em Marcel, é que a questão do ser nos leva à questão de “ser com” e não àquela do ter. As relações concretas entre os seres mesmos permitem superar, conforme ele, o abismo da morte. As relações entre “eu” e “tu” são tão fortes que permitem transcender a morte do “tu” pelo amor. Enquanto que as relações entre “eu” e “ele” deixam-me indiferente mesmo diante de sua morte.

É evidente que a morte de alguém, que acompanho pelo jornal, de alguém que não tem para mim um nome, é, para mim, apenas um objeto de notificação. Ela significa que devo riscar alguém do número de pessoas a quem eu posso me dirigir, para lhes por uma questão, ou para inquiri-las (MARCEL, 1949b, p. 80).

Conforme Marcel, os verdadeiros mortos são aqueles que não amamos, com quem estamos em conflito, ou a quem somos indiferentes. É interessante notar as críticas muito rigorosas feita por Ricœur a Marcel sobre a questão da morte e da imortalidade, quando de uma entrevista. Ricœur (1976, p. 172) pensa que “o desejo de imortalidade é ainda um desejo infantil”. Compreendemos melhor a posição de Ricœur sobre esta questão à luz da publicação de alguns manuscritos, após sua morte, onde ele recusa o qualificativo de “filósofo cristão”: “não sou um filósofo cristão, [...]. Eu sou, de um lado, um filósofo simplesmente, mais propriamente um filósofo sem absoluto” (RICŒUR, 2007, p. 107).

Seguindo o pensamento de Ricœur, parece claramente que ele “debate” com uma filosofia da esperança, do absoluto e da imortalidade. Enquanto Marcel funda seu pensamento sobre a esperança, o absoluto e a sobrevivência, Ricœur não aceita a visão ingênua de outro mundo que seria a cópia deste.

Merleau-Ponty também faz referência à questão da morte sem se perguntar, contudo, sobre a morte do ser amado. Sua filosofia se inscreve plenamente na condição mortal do homem. Ele aceita a fragilidade, mas também a finitude da existência humana e seu caráter imprevisível. Este pensamento enlaça o sentido e o absurdo. Merleau-Ponty desenvolve seu pensamento sobre a fenomenologia do corpo próprio e da intercorporeidade, que merece ser complementada pela problemática da morte do ser amado. A morte faz parte da vida e as ligações entre o corpo próprio e os outros, tira também sua força do risco constante de uma possível ausência. Marcel não cessa, ao contrário, de refletir sobre a questão da separação, tentando superar essa separação pelos vínculos fundadas e refundadas a cada vez.

Assim, para Merleau-Ponty, eu e outrem, somos seres no mundo, somos “envolvidos” pelo Ser e pertencemos à mesma carne. Coexistimos no mesmo mundo (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 407) de maneira irrefletida, evidente e recíproca. Para Merleau-Ponty, as relações com outrem não visam o além do mundo, nem a imortalidade do sujeito; as relações se constituem apenas no mundo sensível, concreto, enquanto que, em Marcel, é o “ser com” que nos conduz ao “Tu absoluto”. Existir, não é apenas existir no mundo, é também existir com outrem. As relações concretas com outrem são fundadas sobre o amor e a reciprocidade, assim como a fidelidade que existe entre “eu” e “tu” é a

base do “nós”; por essa relação, é portanto possível, segundo Marcel, de superar a morte¹⁴⁸.

A questão da morte nos envia à intercorporeidade: através da morte do outro, “eu” descubro que o corpo próprio não é um corpo objeto. Para Marcel, o corpo próprio, que eu denomino igualmente de corpo sujeito, só pode ser reduzido a um simples corpo objeto que aparece apenas como um cadáver. Marcel mesmo refletiu, em seus manuscritos inéditos, sobre essa ambiguidade que ocorre com a morte no seio do corpo:

É necessário fazer abstração de que eu, individualmente, como tal, como um crente, por exemplo, eu posso pensar sobre esse ponto [...]. Eu me considero como sujeito em vez de me identificar ingenuamente ao meu corpo pensado como objeto; não é verdade que eu possa determinar de maneira unívoca minha relação com a minha morte¹⁴⁹.

Marcel tenta superar a dualidade que se desvela no seio do corpo pela morte. Para ele, o corpo após a morte é mais que esse cadáver sob os olhos; ele está aberto para o além, à sobrevivência. O que abre o próprio corpo para a imortalidade, é a alma. Marcel permanece dualista em sua posição, apesar de seus esforços para ultrapassar o dualismo? Ele dá à vida todo seu sentido, para existência do além, e recusa toda “afirmação de uma finitude radical”¹⁵⁰. O pensamento de Marcel sobre a questão do corpo é marcado pelo dualismo, mesmo que ele não admita. Como sublinha Ricœur por ocasião de uma entrevista com Marcel: “Não há, de fato, em sua filosofia, uma aporia insuperável e, eu diria bem fundamentada?” (RICŒUR, 1976, p. 172). Existe uma aporia porquê, de um lado, Marcel funda seu pensamento sobre a encarnação refutando a dualidade entre a alma e o corpo, por outro lado, ele desenvolve esta sobre a sobrevivência ou a imortalidade do corpo sujeito, mas a filosofia da encarnação torna difícil a questão da sobrevivência, o

¹⁴⁸ Marcel está preocupado em mostrar como a fidelidade ao outrem e ao “Tu absoluto” permite superar o tempo abrindo-se para o além: “Espero fazer compreender como a fidelidade, apreendida sua essência metafísica, pode nos aparecer como o único meio do qual nos dispomos para triunfar eficazmente o tempo” (MARCEL, 1937, p. 82).

¹⁴⁹ Marcel sugere que o homem pode escolher sua morte ou finitude, ou que há um para além, a partir desta escolha que ele pode se inventar: “[...] é por esta razão profunda que a relação entre eu e o que chamo o meu corpo, não é mais determinável univocamente; esta relação compete a mim instaurar. Eu posso, por exemplo, me comportar em relação ao meu corpo de tal forma que o materialismo seja literalmente verificado em minha vida e mesmo em meu ser, (portanto, o inverso é também possível pelo triunfo do espiritualismo)” (MARCEL, 1960, p. 86).

¹⁵⁰ “Se há, como é bem possível, para o homem após sua morte, uma experiência de desencarnação, tudo leva a supor que ela deve ser dessa ordem” (MARCEL, 1967, p. 87).

que é facilmente compreensível nos dualismos, porque eles distinguem claramente a alma do corpo. Uma vez que levamos a sério a encarnação, como Merleau-Ponty e Ricœur, aceitamos a realidade da morte do corpo, da finitude radical do homem.

Referências

COURTINE, J-F. *Heidegger et la phénoménologie*. Paris: Vrin, 1990.

DEPRAZ, N. ; MOUILLIE, J-M. “‘Se donner’ la mort”, in *Alter, revue de phénoménologie, Naître et mourir*, Fontenay-Saint-Cloud, p. 107-130, n. 1, 1993.

HEIDEGGER, M. *Être et temps*. Trad. François Vezin. Paris: Gallimard, 1986.

MARCEL, G. *L’iconoclaste*. Paris: Stock, 1923.

_____. *Journal métaphysique*. Paris: Gallimard, 1927.

_____. *Le dard*. Paris: Plon, 1936.

_____. “La fidélité créatrice” in *Manuscrits, Fonds Gabriel Marcel*. Paris: BNF, 7/12/1937.

_____. *L’émissaire*. Paris: Plon, 1949a.

_____. *Position et approches concrètes du mystère ontologique*. Paris: Vrin, 1949b.

_____. “L’insondable”, in *Présence et immortalité*. Paris: Flammarion, 1959, p. 195-234.

_____. “Mort et immortalité” in *Manuscrits, Fonds Gabriel Marcel*. Paris: BNF, 1960.

_____. “Nota sem título”, in *Manuscrits, Fonds Gabriel Marcel*. Paris: BNF, datada de 20 de abril de 1967.

_____. *Entretiens autour de Gabriel Marcel*. Neuchâtel: La Baconnière, 1976.

_____. *Être et avoir*. Paris: Association Présence de Gabriel Marcel, 1991.

_____. *Le mystère de l’être: foi et réalité* (vol. 2). Paris: Association Présence de Gabriel Marcel, 1997.

_____. *Homo viator: prolégomènes à une métaphysique de l’espérance*. Paris: Association Présence de Gabriel Marcel, 1998a.

_____. *Entretiens: Paul Ricœur, Gabriel Marcel*. Paris: Présence de Gabriel Marcel, 1998b.

_____. *Essai de philosophie concrète*. Paris: Gallimard, 1999.

_____. *Présence et immortalité*. Paris: Association Présence de Gabriel Marcel, 2001.

MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.

RICŒUR, P. "Discussion", in *Entretiens autour de Gabriel Marcel*. Neuchâtel: La Baconnière, 1976, p. 172-173.

_____. *Vivant jusqu'à la mort*. Suivi de fragments. Paris: Seuil, 2007.

SARTRE, J-P. *L' être et le néant: essai d' ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943.

Eu e outrem:
O valor da intersubjetividade segundo Gabriel Marcel¹⁵¹

Ramon Caiffa

O coração dos outros

É preciso ter uma questão para interrogar a filosofia. A questão principal que anima a reflexão de Gabriel Marcel, ainda que se possa encontrar outros temas na sua produção filosófica, é, sem dúvida, a que diz respeito ao papel do outro na vida do sujeito. Essa expressão implica e rememora um tema, o da intersubjetividade, que se situa no coração da reflexão do filósofo francês, pois: “Existir não é simplesmente existir no mundo, mas significa também existir com outros sujeitos. Nossa existência não é separada da do outro” (GRANADE, 2008, p. 5).

Reconhecer o valor da intersubjetividade não consiste simplesmente em fazer um trabalho sobre a importância do encontro com os outros para a vida espiritual do sujeito, mas consiste também a fazer um esforço de reconhecimento às vezes da alteridade e de nós mesmos; efetivamente, a intersubjetividade é, em primeiro lugar, interior ao sujeito: “a intersubjetividade é, na realidade, interior ao sujeito por si mesmo; cada um é, para ele próprio, um *nós*, que não pode ser por si senão muitos de tal modo que o valor só é possível nessa condição” (MARCEL, 1959, p. 159).

A teoria da intersubjetividade é abordada também, para testemunhar a importância e a centralidade que ela descobre na reflexão de Marcel, na produção dramática do filósofo francês. Com efeito, na peça teatral, *O coração dos outros* (*Le coeur des autres*), Marcel busca sublinhar, em várias retomadas, a importância não somente do encontro, mas também da comunhão, que é possível criar com os outros que nos circunda. É por intermédio da protagonista feminina, Rose, que Marcel afirma a exigência da vida em comum. Efetivamente, já a partir do primeiro ato da obra, se pode ver que a comunicação

¹⁵¹ Tradução, a partir do original francês, de Bruna Barbosa Retameiro. Revisão técnica de Claudinei Aparecido de Freitas da Silva.

intersubjetiva é essencial não unicamente para a vida do sujeito, mas ainda para a procura da verdade:

Daniel: [...] E que será isso, se não o universal em nós... Que cada um pode reconhecer como seu, saudar com alegria ou com lágrimas. Salvar o que se pode apenas expressar. Mas se eu nada expressei... Se eu permaneci cativo de mim mesmo e de minhas frases, se meus personagens ao invés de ser todos nós nada mais faz que sussurar [...] Para que? ... É preciso... É idiota o que vou te dizer, mas isso é tão forte em mim, Rose, se tu soubesses... Seria preciso ter garantias. [...]. A verdade é alguma coisa que responde (MARCEL, 1921, p. 6).

Se abrir à alteridade é não somente um ato de doação que o sujeito cumpre ao seu interlocutor, mas também a criação de um mundo, criado e consolidado pela gratuidade deste ato:

Daniel: Acredite em mim porque trata-se de se doar. Rose: Quando somos, como tu, capazes de simpatizar com os seres mais diferentes, frequentemente os mais singulares... Daniel: Trata-se de buscar se tornar não mais uma consciência, mas um mundo (MARCEL, 1921, p. 28-29).

Essa doação não se traduz numa simplificação de si, porque embora possa parecer assim, o “nós” não é uma soma de dois “eu”, mas, ao contrário, uma comunhão autêntica em que cada sujeito pode sempre olhar, em si-mesmo, a fim de se encontrar: “Rose: Tornar-se um mundo, como tu dizes, é, portanto, se simplificar? Daniel: Sim, certamente... unicamente... eu vejo tu, eu não me basto em mim mesmo: é sempre em mim que olho, infelizmente” (MARCEL, 1921, p. 29). O valor da intersubjetividade como força criadora é realçado magistralmente por Marcel no diálogo que ocupa a cena IV do primeiro ato, entre Rose e seu filho Jean. Não podendo participar da primeira representação da tragédia teatral de seu pai e sendo ofendido por seu comportamento, Rose lhe pede várias vezes que lamente o que fez. Jean, contudo, parece não compreender o que significa viver em comum e o valor do “nós”. Na verdade, contra o que afirma sua mãe que diz que nunca devemos perder o interesse em pessoas que nos amam, Jean parece ainda não compreender. Depois ele se desculpa somente com sua mãe, por não levar em consideração seu pai, ao que parece um impulso de egoísmo, não levando em conta o fato de que não existe, na comunhão familiar, nem “eu”, nem “tu”, mas somente um “nós”.

Por isso, mais adiante da obra, Rose pode dizer a seu amante, Daniel, “há apenas um sofrimento, que consiste em ser só” (MARCEL, 1921, p. 112). Quais são as condições de possibilidade de um encontro?

Para responder a estas questões, é preciso percorrer a filosofia de Gabriel Marcel, seguindo-a na análise destes temas fundamentais. Veremos então que um encontro autêntico pode se desenvolver e se nutrir apenas em um diálogo recíproco e mútuo. Quais, portanto, são as condições prévias para alimentar um diálogo? O que é um diálogo?

Buscaremos, a seguir, dar respostas a estas perguntas para que possamos ter uma ideia sobre o valor fundamental da intersubjetividade.

O diálogo nos faz ser

Toda a filosofia de Gabriel Marcel se concentra sobre o valor da intersubjetividade e sobre a importância do “tu”. É, com efeito, refletindo sobre os pares das “palavras-princípios”¹⁵² como “eu-tu”¹⁵³ e “eu-ele”, que Marcel nos introduz nas fontes da linguagem existencial própria de seu pensamento. Se a importância da relação “eu-tu” é essencial à elaboração de uma filosofia concreta, segundo a qual, como afirma Marcel, é a única verdadeiramente importante, então o problema fundamental é aquele do reconhecimento do outro. Na verdade, nenhuma relação pode se produzir se a alteridade não for reconhecida. O segundo problema será, em seguida, o da elaboração de um diálogo autêntico entre os homens.

Podemos partir, em nossa análise, constatando que o “tu” é essencial e fundamental não somente para estabelecer uma comunhão, mas também para a construção da personalidade; do “eu” que eu sou e que, o contrário, seria impossível: “Na verdade, o “eu” demanda sempre o reconhecimento de um “tu”, de uma testemunha. (Isso requer) a pretensão de se fazer reconhecer pelo outro (que) faz parte de mim” (MARCEL, 1944, p. 18). O “eu” deve estar sempre em contato e em relação com o “tu”. Por meio do diálogo autêntico estabelecido que se instaura com o “tu”, pelo simples motivo de que esse diálogo abre a uma relação humana fundamental que não está sujeita a nenhuma

¹⁵² No original francês, *mots-principes*. É oportuno esclarecer que essa construção conceitual parece seguir, de perto, a nomenclatura do filósofo judeu Martin Buber (2012) que justamente trabalha a categoria “palavra-princípio” em *Eu e tu (Je et tu)*; obra, aliás, que Gabriel Marcel dialogara com enorme estima ao ponto de redigir um prefácio (MARCEL, 2012).

¹⁵³ A tradução, aqui, optará pelas seguintes opções, respectivamente: *moi* – eu, *toi* – tu, *lui* – ele, correspondentes, portanto, à primeira, segunda e terceira pessoa no singular dos pronomes pessoais tônicos (NT).

finalidade, se cumpre uma relação original mediante a qual se pode culminar no conhecimento do outro como tal.

Todas as relações entre *eu* e *tu* são sempre fundadas na reciprocidade. Isto significa que a intersubjetividade, a comunhão, o *co-existir* (*co-esse*) é uma realidade, interior e fundamental na construção de si, pois, como precisa Marcel: “eu estou apenas no *co-esse*” (MARCEL, 1944, p. 35). É, pois, o amor do outro enquanto outro que faz existir autenticamente o sujeito: “Graças ao amor do outro, eu acesso o conhecimento de mim mesmo. Eu me conheço na comunicação com os outros seres que estão presentes para mim (GRANADE, 2008, p. 10). Portanto, a existência do outro não tem qualquer coisa de exterior a mim mesmo, mas, ao contrário, devemos reconhecer que “o outro me faz ser” (GRANADE, 2008, p. 5) de forma que esta relação é sempre recíproca.

Podemos, afinal, ver que Gabriel Marcel atribui um estatuto privilegiado para a comunicação e o significado das palavras-princípios. É essencial notar que estas palavras não são léxicos isolados, mas pares de palavras. Cada par de palavras corresponde a uma relação, mais ou menos autêntica. Inicialmente, há a relação “eu-tu” e, em seguida, a relação “eu-ele”. A primeira relação é autêntica, pois ela se funda na comunhão e na reciprocidade, enquanto a segunda é uma relação inautêntica, sendo fundadas na exterioridade.

Ora, toda a filosofia de Gabriel Marcel é, como já afirmado, fundada no diálogo entre “eu” e “tu”. Essas relações quando se inscrevem na realidade concreta, podem se caracterizar como um diálogo. O que, porém, é um diálogo?

Esta questão, que é inteiramente legítima haja vista que Gabriel Marcel desenvolve uma filosofia do diálogo ao longo de toda a sua obra, assume uma importância primordial na concretude da experiência humana.

Um diálogo, para ser autêntico está longe de ser um simples bate-papo; é, antes de tudo, um reconhecimento do outro como outro; do outro como alteridade em sua unicidade:

O diálogo é, acima de tudo, reconhecimento do outro como outro. Ele é a admissão da alteridade, reconhecimento do outro, em sua própria alteridade. No diálogo autêntico, eu aceito o outro como interlocutor, eu o ligo a mim no seio do diálogo, e o confirmo em seu ser como meu próximo (GRANADE, 2008, p. 4).

É por isso que podemos afirmar que no diálogo autêntico há primeiramente todo um movimento. Esse movimento é essencialmente abertura e doação de si, pois se trata,

de início, de reconhecer a igualdade de todos os participantes no diálogo mesmo. Podemos então ver, porém, neste espectro, dada a reciprocidade que o caracteriza, não somente a auto-referencialidade do diálogo por ele mesmo, mas também o único meio de reconhecimento da presença do outro. Com efeito, no diálogo autêntico, não nos limitamos em reconhecer uma presença, mas confirmamos, na apreensão imediata de seu ser, sua presença como nosso próximo, como nosso irmão.

É então somente nas relações do tipo “eu-tu”, que as relações cumprem sua reciprocidade e que um verdadeiro diálogo pode se produzir. Não podemos sobrestimar a importância que as relações concretas entre dois “tu” têm para Marcel. Podemos, no entanto, perguntar como essas relações podem se produzir numa comunicação. O que, porém, é a comunicação com o outro?

Ao analisar este tema, somos levados a notar que a comunicação, no sentido de que fala Marcel, não é uma simples troca de palavras, mas um “co-estar”; um “ser-com”: “Isto significa que ‘co-estar’, é ‘ser-com’, pode querer dizer ‘estar junto’ no sentido de uma intimidade com alguém. Se os outros não estão, eu não estou mais” (GRANADE, 2008, p. 5). É por isso que, mais uma vez, na comunicação não há duas pessoas frente a frente, mas um “eu” e um “tu” que exploram uma intimidade de συμπάθεια¹⁵⁴ interior e pessoal. É assim que através dela o “eu” descobre não estar sozinho no mundo, mas ele é, ao contrário, cercado por outros “eu”.

É claro que, em uma similar filosofia onde o “eu” aspira a comunhão e a abertura aos outros, não há lugar para o egoísmo e o solipsismo. Na verdade, o “eu” tende sempre a se abrir para o outro considerado como um outro “eu”.

Do que acabamos de dizer ocorre que se, no diálogo, o “tu” é necessariamente designado pelo “eu” e se cada relação de diálogo é sempre mútua, então o “eu” atual não existe e não poderia jamais existir, reciprocamente, sem o “tu”. Se tudo isso é verdade e se é verdade que a linguagem, pelo diálogo, nos introduz no coração das relações com o outro, a questão agora será: como é possível produzir e fomentar esse diálogo?

Antes de proceder na análise dessa questão, deveríamos perguntar novamente qual é a natureza mesma do diálogo. Quem são os protagonistas de um diálogo?

Ora, um diálogo se instaura sempre entre alguém que lança um apelo e alguém que responde a esse apelo. Isto implica, portanto, que o “tu” seja capaz de responder. É por isso que vamos proceder, depois disso, à análise do diálogo autêntico com o outro, pois

¹⁵⁴ Do grego: simpatia.

um diálogo autêntico demanda um reconhecimento autêntico. Para que, enfim, um reconhecimento e um apelo possam ter lugar, precisamos definir primeiro o que é “tu”, pois não é completamente evidente se o “tu” e o “ele” sejam a mesma coisa. Passaremos, portanto, em analisar o diálogo autêntico com o outro tratado como “tu” para, em seguida, vermos a dialética interna que move esse próprio diálogo, numa torção e mistura de paciência e caridade.

Diálogo com “Tu” e diálogo com “Ele”

Temos observado, no parágrafo anterior, que as relações entre dois “tu” são sempre mútuas e recíprocas. O que é, pois, “tu” e, principalmente, o que quer dizer empregar o caso vocativo?

As reflexões sobre a segunda pessoa, ou melhor dizendo, sobre o “tu”, são fundamentais para a reflexão de Marcel e as encontramos a partir das primeiras meditações metafísicas contidas no *Journal métaphysique*:

Em que condição empregarei a segunda pessoa? O postulado é inverso daquele que mencionei anteriormente. Eu me refiro à segunda pessoa que é vista por mim como provável de me responder, de qualquer maneira que seja – mesmo se essa resposta for um “silêncio inteligente”. Ali onde nenhuma resposta é possível, só há espaço para o “ele” (MARCEL, 1927, p. 137-138).

Em que condições Marcel emprega a segunda pessoa?

Em primeiro lugar, cabe considerar o que foi dito antes; isso quer dizer que não podemos utilizar a segunda pessoa senão, pelo contrário, que é considerada como suscetível de poder nos fornecer uma resposta. Inversamente não haverá lugar para o “tu”, mas somente para o “ele”.

Ora, como a resposta para a questão sobre o “tu” aparece de maneira mais evidente segundo um processo de negação, é preciso partir da análise sobre a terceira pessoa, para mostrar como o “ele” se difere do “tu”. Então, após definir o “ele” procederemos por meio de um método negativo, ou por uma *via negationis*, à definição do “tu”.

Quem é o “ele” e, em que condições, empregamos a terceira pessoa?

Para Marcel, o “ele” é aquele a partir do qual tomamos informações, um repertório, um feixe de funções. Se eu me volto para alguém unicamente para lhe perguntar alguma coisa de que eu necessito, eu o trato como um “aquilo” (*cela*), como um “ele” (*lui*). Isso se passa porque eu tendo a identificar meu interlocutor com a função que ele exerce.

Marcel, inclusive, afirma muito claramente ao dizer que “o repertório está nele” (MARCEL, 1927, p. 175).

Cada vez que nosso interlocutor é objetivado e identificado, por assim dizer, com a função que exerce, se sucede aquilo que é uma redução ontológica do sujeito. Podemos observar que esta redução, que se apresenta numa relação de exterioridade e objetivação, é inseparável de uma falta de amor e de espírito de fraternidade. “Uma redução numa relação exclusivamente objetiva consigo mesma, com os outros, com as coisas, e com o absoluto que altera todos os equilíbrios tradicionais, deixando o homem vítima de uma deficiência espiritual” (COZZOLI, 1979, p. 46). Ora, quando se toma qualquer um em consideração somente quando ele é capaz de responder às nossas questões, nós o consideramos como um objeto, um repertório ou um arquivo; ele é, para mim, um “ele” bem distante das relações vivas comigo.

Podemos considerar, como Gabriel Marcel, ademais, um exemplo. Quando eu encontro alguém na rua e depois de fazer uma pergunta, eu posso considerar se não é, neste caso, a mesma função que pode desempenhar, por exemplo, um relógio, um anuário. Uma questão lhe foi feita e ela respondeu-a. Tudo se passou na indiferença. Neste caso, o “tu” é, aqui, tão pouco “tu” quanto possível.

Tomemos um caso inteiramente simples onde eu me dirijo a um transeunte para perguntar, por exemplo, sobre minha direção. Esse transeunte é então tratado como uma fonte pura de informações, ou serei, de início, tentado a dizer que não existe diferença apreciável entre o papel atribuído a ele e o de um anuário que eu consulto [...]. O *Tu* se encontra aqui também tanto um *Tu* quanto possível, o que podemos exprimir dizendo que ele não exerce função de sujeito autêntico (MARCEL, 1964, p. 91).

Este ato não é apenas aquele através do qual mantemos distância do outro, cessando assim todas as relações com o “tu”, mas também é um ato através do qual o sujeito se torna egoísta. Cabe explicar essas passagens.

Quando começamos a caracterizar o outro e tratar-lhe exclusivamente como pura forma de informação, ele se vê e se considera como um repertório e, conseqüentemente, como um objeto; sua dimensão própria é aquela do ter. “Desde que começamos a julgar o outro, isto é, nomear, descrever predicados, classificar, explicar, trata-se de considerar o ‘tu’ como um ‘ele’” (GRANADE, 2008, p. 7). Neste caso, o “ele” é tratado como ausente e exterior a um diálogo em curso. Podemos certamente dizer que a comunicação estava aberta, mas ela não é outra coisa além de uma comunicação artificial, pois

nenhuma relação poderia jamais se estabelecer entre os participantes. Ora, numa comunicação semelhante, o sujeito é egoísta porque ele não se preocupa, na realidade, senão consigo mesmo. Com efeito, quando o sujeito mantém uma comunicação com o “ele”, o sujeito é egoísta, pois ele tende, realmente, a se fechar em si mesmo. Por que ele é assim?

Quando o sujeito mantém uma conversa com o “ele”, ele está voltado unicamente em relação consigo mesmo, já que ele visa apenas em obter a informação que lhe falta. A conversa se passa na pura exterioridade, ali onde não é importante o estatuto ontológico do sujeito questionado. “O proprietário que parece estar preocupado somente com os outros, não está, na realidade, ocupado senão com ele próprio” (MARCEL, 1944, p. 20). O que é essencial observar, neste ponto de nossa análise, é que se, como afirmamos, a relação intersubjetiva é, de início, totalmente interior ao sujeito mesmo e se o diálogo com o “tu” faz viver porque ele é primeiro ontologicamente, então mesmo o “eu” pode ser tratado como “ele”; quer dizer, ainda o “eu” pode correr o risco de se objetivar ou de se reificar. “Desde que me vejo como um repertório, eu me trato como um ‘ele’. Enquanto eu sou puro repertório, me trato como tal; eu sou apenas para mim um ele” (MARCEL, 1927, p. 197). Assim como eu posso falar do outro como “ele”, eu posso fazer o mesmo em relação a “mim”, pois “quanto mais eu sou tratado como um anuário, menos eu penso como “eu” (MARCEL, 1927, p. 174). Eu tenho que resistir, portanto, à tentação de tratar o “eu” como conteúdo ou como repertório; o “ele” seria o que o “eu” não é.

Podemos agora prosseguir à análise do “tu”. Isso é essencial não somente para esclarecer uma questão que poderia parecer gramatical, mas também para explicar o que é a vida do espírito: “Podemos provavelmente mostrar que essa insistência sobre o caráter específico da segunda pessoa está ligada ao desenvolvimento do espírito e do método fenomenológico” (MARCEL, 1964, p. 59-60). Como já afirmamos, podemos empregar a segunda pessoa somente a alguém que é suscetível de participar de um diálogo e de nos responder. Ali onde nenhuma resposta é possível há lugar para o “ele”. Na verdade, o “ele” está sempre ausente e externo ao diálogo, pois podemos sempre falar dele, mesmo se ele não estiver presente.

O “Tu” é aquele ao qual eu chamo e, responde presente ao meu apelo. Ele mantém relações comigo. Essas relações são sempre vivas e concretas, designando com estes termos, o dinamismo que lhes caracteriza. Reconhecer um “tu” não equivale simplesmente a ver outro sujeito ao longo de meu caminho, mas significa ainda reconhecer nele outro ser que é ontologicamente meu semelhante. Ele não é mais um

repertório ou um arquivo a ser consultado, mas nosso próximo. “Quanto mais eu o trato como um ‘tu’, mais ele deixa de ser, para mim, uma coleção” (MARCEL, 1927, p. 164).

Isto é evidente, por exemplo, na relação de amor onde o sujeito ama seu amante não pelo que ele possui, mas pelo que ele é em sua unicidade; uma vez dado os amantes se descobrem ao mesmo tempo como fazendo parte de uma comunhão: “O ser que eu amo é tanto quanto possível um terceiro para mim, e, simultaneamente, ele me descobre em mim mesmo; minhas defesas externas caem, ao mesmo tempo, em que as barreiras que me separam do outro” (MARCEL, 1927, p. 146). Efetivamente, quanto mais se ama um ser e mais participamos de sua vida, renunciamos, cada vez, em possuí-lo e julgá-lo.

Mas a partir daí advém que o “tu” não pode ser conhecido como um simples objeto. Como podemos esperar então acessar à realidade do “tu”?

Gabriel Marcel não tem dúvida. Podemos realizar isso somente através do amor, pois somente o amor é o sentimento capaz de apreender a autenticidade do outro, fora de cada reificação. Trata-se, pois, de reconhecer uma epistemologia do amor, uma vez que apenas este sentimento dá acesso à realidade do outro.

Do que acabamos de dizer resulta de que no diálogo, o “tu” é necessariamente designado pelo “eu” e se cada relação dialógica é sempre mútua, então o “eu” atual não existe e não poderia jamais existir, reciprocamente, sem o “tu”. Podemos afirmar, portanto que a intersubjetividade é essencialmente uma abertura ao outro exigindo, pois, reciprocidade desta abertura. Se tudo isso é verdadeiro e se é verdadeiro que “[...] a linguagem, por meio do diálogo, nos introduz no seio das relações com o outro” (GRANADE, 2008, p. 3), a questão, agora, será: como é possível produzir e promover este diálogo?

Veremos, no próximo parágrafo, que é possível através do uso da paciência e caridade; o que demanda justamente uma análise acerca desses termos.

Dialética do diálogo com o outro: a paciência

Como é possível alimentar um diálogo? Quais são as condições prévias para se conviver?

Um verdadeiro encontro entre os sujeitos pode se produzir somente se dedicarmos um tempo para nos aproximarmos do outro. Isso implica em reservar um tempo para viver o encontro. Ora, podemos viver autenticamente um encontro se formos capazes de ter e exercitar a paciência: paciência para dialogar e ouvir nosso interlocutor.

Será preciso, então, para avançar em nossa análise, introduzir o conceito de paciência. Para definir a paciência, podemos nos reportar diretamente às palavras de Marcel:

A paciência – aparentemente – é simplesmente um deixar fazer ou deixar ser, mas para estender também um pouco mais a análise, descobrimos que esse deixar-fazer ou esse deixar-ser, porque estão para além da indiferença ou porque implicam uma sutileza em relação à duração ou à cadência vital própria do outro, tende a exercer sobre este último uma ação transformadora análoga àquela que, por vezes, recompensa a caridade (MARCEL, 1944, p. 98).

Ora, antes de analisar essa citação, podemos afirmar que a paciência não é apenas necessária ao encontro intersubjetivo, mas também em virtude do que foi dito anteriormente, à construção da personalidade do sujeito. O que, entretanto, é a paciência?

Introduziremos o conceito de paciência citando novamente Marcel: “Ela (a paciência) consiste, seguramente, em não se precipitar, em não ultrajar o outro [...] quanto a esse outro, trata-se não mais de tratá-lo como uma coisa desprovida de ritmo autônomo da qual não se poderia, por conseguinte, forçar ou dobrar à nossa vontade” (MARCEL, 1944, p. 51). Portanto, se um verdadeiro encontro pode se manter somente na paciência, nossa análise se justifica. Pois, se como dissemos, o diálogo nos faz ser, é preciso também mostrar como a paciência é essencial à construção de si.

O que se entende por essas palavras de Marcel?

Elas significam primeiramente, não perturbar, não pressionar o ritmo pessoal e a cadência própria de cada um, sob à pena de perder os meios próprios da reflexão. Pois, elas significam consentir ao outro uma temporalidade que lhe é própria. Seriam possíveis ainda em nossa época alcançar a paciência, o respeito do compasso vital do homem e de seu ritmo próprio?

Um dos maiores obstáculos para se conviver, é, com efeito, uma discordância temporal. É precisamente aí que há, no outro, a principal discordância entre dois tipos de homens: o homem que espera impacientemente e aquele da paciência atenta: é nessa dicotomia que encontramos os fermentos do cenário perigoso da construção de uma vida em comum. É então para tentar combater a discordância de tempo entre essas duas tipologias humanas que se torna necessário formular um elogio da paciência. Na verdade, se como dissera Gabriel Marcel, “as relações entre eu e tu são fundadas na reciprocidade” (GRANADE, 2008, p. 1), então a tarefa principal será aquela em que consiste ver como

tais relações podem se produzir. Ora, essas relações podem se estabelecer desde esse ato que se chama *paciência atenta*. É preciso, pois, analisar o dom da paciência para poder avançar em nosso tema.

A paciência é um modo de se relacionar com o tempo. Ela não é senhora do tempo, mas um acolhimento do tempo. Ela é o acolhimento do tempo do outro. Em outras palavras, ela não somente se deixar invadir pelo tempo do outro, mas também respeita o outro em seus ritmos próprios. Por essa razão, a paciência em si mesma não é exclusivamente um meio para se aproximar do outro, mas ainda aquilo que nos permite reconciliarmo-nos com nós mesmos. Novamente, ela é o ato através do qual se presta atenção à temporalidade psicológica do outro, mesmo que do ponto de vista da temporalidade matemática isso possa parecer um completo engano.

Ora, este ato é também aquele mediante o qual não nos desesperamos do outro declarando que ele não é bom em nada. Como não reconhecer então que apenas na paciência atenta, seja possível um encontro em que um diálogo autêntico pode nos levar a conceber o intersubjetivo?

Neste sentido aí, ou seja, à medida que a paciência é o ato positivo pelo qual eu tendo a respeitar o outro em sua autenticidade, se pode dizer que a paciência possui um laço direto com a caridade. De modo efetivo, a paciência nos faz tratar o outro como uma pessoa dotada e provida de ritmo autônomo e, portanto, ela consiste em não ofender o outro, em não substituir, pela violência, o próprio ritmo do outro. Ela é um ato através do qual consideramos o outro em sua temporalidade e, em suma, em sua unicidade. É por essa razão que podemos ver, na paciência, uma maneira paradoxal de esperar que consiste em um ato de doação; o dom do tempo ao outro, tendo prazer na espera. Esse dom se configura enfim como a aceitação de uma presença no presente. A paciência implica em doar uma chance ao presente.

Assim, porém, como a intersubjetividade é primeiramente interior ao sujeito, ela é necessária ainda para a construção da personalidade. Veremos isso ainda melhor se procedermos, rapidamente, a uma descrição da idade contemporânea.

Nossa época é uma época acelerada que concentra tudo no presente; no dia; na “tirania do eterno presente” onde o homem deve se adaptar de maneira permanente à impermanência, ou até mesmo à mudança. O mundo dominado pela tecnociência nos dá acesso a um mundo submisso à uma lógica funcional; mas esta lógica faz com que adentremos numa metafísica do tempo invertebrado polarizado na instantaneidade e que, concentrando-se no instante, banaliza o tempo e sua espessura. Basta ver como as

diferentes épocas mediram o tempo. Antes, tivemos a ampulheta, depois o relógio e, agora, é a tela digital. O visor digital, entretanto, mede apenas o instante, fazendo perder toda a espessura do tempo.

Neste cenário, é impossível conceber o homem como um projeto, que tem necessidade justamente da dimensão do futuro. Assim, esta concepção do tempo põe em perigo o que é a construção de si, pois como diz Jean Delumeau (1985, p. 20): “cabe orientar (com tempo e paciência) um homem, todo homem, até em si mesmo ensinando-lhe a se construir”. A dimensão do projeto do ser humano demanda, portanto, a paciência como seu constituinte. Mas então, isso equivale a afirmar que, exatamente com os outros sujeitos, mesmo o encontro consigo mesmo necessita da *paciência atenta*, pois, caso contrário, nenhuma personalidade poderia se construir. De forma efetiva, a personalidade tem necessidade de uma dialética que é a do mundo da vida e que é preciso, de fato, inicialmente reconhecer com amor, atenção e paciência.

Como, porém, não reconhecer que a paciência tende a exercer em si mesma e em meu próximo uma ação transformadora análoga àquela que as vezes recompensa a caridade?

Dialética do diálogo com outrem: caridade e pluralização temporal

É necessário, agora, introduzir o conceito de caridade para ver se, efetivamente, ele pode se adaptar àquele da paciência. O que é a caridade?

A caridade é uma virtude que consiste em respeitar o outro e em fazer-lhe bem. Ela é, pois, um ato inspirado pelo amor do próximo: do outro como tal. Já dizia São Paulo, na primeira carta aos Coríntios, que a caridade deve ter paciência, “a caridade é paciente” (I Cor, 13) e que, sem paciência, não há caridade. O versículo continua indicando como a caridade, e, por conseguinte, a paciência que a constitui, é essencial ao homem. Sem ela, o outro nada seria senão uma matéria inerte sem ação: “se eu falo a língua dos homens e dos anjos, mas não tenho caridade, eu sou como um bronze que soa ou como um címbalo que tine” (I Cor, 13, 1). Santa Catarina de Sena dizia, para confirmar esta afirmação, que a paciência é a mãe da caridade. O vínculo entre caridade e paciência é evidente, pois nenhuma caridade poderia existir sem a paciência atenta em relação ao outro, ao nosso próximo, ao nosso irmão. Ora, podemos avançar na nossa análise dizendo que a caridade é também a virtude por excelência que se implica seja uma “boa vontade” capaz de gratuidade, seja um ato de doação. A paciência, no entanto, também implica, conforme argumentamos antes, a doação, inteiramente como o encontro envolve a doação de si.

Podemos ver então, nos diferentes termos *paciência*, *caridade*, *doação*, uma ligação necessária e inevitável. Procedamos ainda na análise da caridade introduzindo outro conceito que é o da *alegria*, pois a caridade demanda não somente a ação do amor desinteressado e a doação, mas também a alegria que se comprova na doação. Em efeito, se não há alegria, o conceito de gratuidade pode parecer muito frágil, pois nossa ação poderia ser feita unicamente pelo orgulho e amor próprio.

Afirmar, todavia, que a caridade é a doação ao outro quanto ao que lhe falta, não significa fixar uma ligação arbitrária entre a caridade e a justiça?

Ligando-se com o ponto anterior, podemos temer, de fato, que o beneficiário da caridade seja tratado apenas de modo profundamente humilhante, na medida em que se encontra à mercê da boa vontade dos outros. Se for assim sua situação não implica uma forma de servilismo, incompatível com sua dignidade de pessoa humana?

Ora, se isso for verdadeiro, todas as necessidades podem ser traduzidas em lei e, portanto, se refere à esfera jurídica. É necessário, todavia, constatar que isso nem sempre é verdade, pois há necessidades intraduzíveis *de facto*. O que devemos pensar de necessidades como a necessidade de ser perdoado, de ser amado, estimado ou considerado como pessoa? São precisamente tais necessidades que desempenham aqui um papel essencial, pois não se pode dizer, efetivamente, que a pessoa tem o direito de pretendê-las, mas, ao contrário, que elas são frutos de um ato de reconhecimento, de gratuidade e de doação. Podemos ver então que a comparação entre caridade e justiça cai porque a caridade é, certamente, a doação de algo que nosso próximo necessita, mas algo que ele não tem diretamente direito em obter, pois, na verdade, se todas as necessidades fossem traduzidas em reivindicações, então perderíamos a ação gratuita da caridade mesma. Diremos então que a caridade é a atribuição ao outro de qualquer coisa que ele necessita, mas que não tenha diretamente o direito de obter.

Isto lembra o vínculo que antes introduzimos entre caridade, graça e alegria que não é nem amor, nem amizade, nem piedade:

Que diremos agora desta caridade filial, de J. C., que significa, em sentido próprio, *graça* e *alegria*? A religião querendo reformar o coração humano, e tornar em prol das virtudes nossas afeições e ternuras, inventou uma nova *paixão*: ela não serve para exprimi-la, nem a palavra *amor* que não é bastante severa, nem a palavra *amizade*, que se perde no além, nem a palavra *piedade*, muito pessoal e muito próxima do orgulho. Ela encontrou, porém, a expressão *caritas*, caridade, que contém as três primeiras, e que tem, ao mesmo tempo, algo de celestial. Por isso, ela tem orientado nossas almas em direção

ao céu, purificando-as e reportando-as ao Criador; por isso, ela nos ensina esta verdade maravilhosa que os homens devem, por assim dizer, amarem-se através de Deus que espiritualiza seu amor, não deixando nela senão a essência imortal, que lhe serve de passagem (CHATEUBRIAND, 1803, p. 90).

Enfim, a paciência, para que implique um certo respeito ao outro, parece indicar ainda um certo pluralismo temporal, uma certa pluralização temporal de si que se abre para o acolhimento do presente: a paciência consiste em dar uma chance para o presente pois: “dessa vez, positivamente, dizemos que ela consiste em depositar confiança num certo processo de crescimento ou de maturação” (MARCEL, 1944, p. 51).

É preciso recapitular as conclusões a que chegamos.

Primeiramente, vimos que um verdadeiro encontro pode se produzir e se alimentar somente no reconhecimento recíproco. Isto implica dois eventos. Primeiro que a alteridade é efetivamente capaz de reconhecer outro sujeito, além, pois, que seja capaz de se abrir para ele. O primeiro fato, no outro, nos lembra de que a alteridade que deve ser reconhecida não pode ser senão um “tu”, uma vez que somente o “tu” é capaz de receber um reconhecimento qualquer que seja.

Em seguida, vimos que o reconhecimento entre dois “tu” pode produzir um diálogo que pode levar à elaboração das relações. Tais relações, que são concretas e vivas, se alimentam através da paciência, da caridade e do que se tem chamado de pluralização temporal. Efetivamente, a paciência, que consiste em se deixar invadir pelo tempo do outro, recorda e implica uma pluralização temporal. É preciso, pois, explicar esta noção.

Pluralismo temporal; pluralização temporal de si. O que se deve entender por essas palavras?

Devemos retomar primeiramente nossas meditações sobre a paciência. Depositar confiança em certo processo de crescimento ou de amadurecimento interior não significa admitir sem intervir, pois “[...] isso seria, de fato, abandonar pura e simplesmente o outro a si mesmo” (MARCEL, 1944, p. 51), mas, ao contrário, trata-se de favorecer o processo de dentro; isto é, de não se desesperar se o outro não tem o mesmo ritmo que se tem, pois cada um tem o seu. Com efeito, ter paciência implica reconhecer que cada um tem *seu* tempo. “‘Ocupe seu tempo’ dirá, por exemplo, um examinador de um candidato propenso a entrar em pânico. Isto significa: não quebre o ritmo pessoal, a cadência própria de sua reflexão” (MARCEL, 1944, p. 50).

Ora, isso implica uma temporalização temporal, pois, o tempo matemático é sempre o mesmo; afirmar que cada um tem seu tempo equivale a admitir que há um outro tempo, próprio ao espírito de cada pessoa.

Falar de pluralização temporal significa “apreender a realidade espiritual do tempo” (HIERONIMUS e LAMY, 2012, p. 200) reconhecendo-lhe o que é a vida interior do espírito. São, com efeito, as ondulações temporais do psiquismo que nos permitem reconhecer e consolidar as estruturas temporais da espiritualidade. Trata-se, afinal, de reconhecer, ao invés de demonstrar, a vida interior de cada um que possui seu ritmo e sua modulação própria “na realidade viva do espírito (que é o seu)” (HIERONIMUS e LAMY, 2012, p. 200). Trata-se, portanto, de identificar e de explorar, colocando-se em uma escuta atenta das necessidades do outro, das etapas através das quais a consciência chega em se construir e em apreender-se.

É por essas razões que somente na paciência atenta é possível um verdadeiro encontro. Ao contrário, a impaciência consiste em recusar o outro e, portanto, nos põe à distância, seja de outrem, seja de nós mesmos tornando todos os prazos um sofrimento.

Referências

BUBER, M. *Je et tu*. Paris: Aubier, 2012.

CHATEAUBRIAND, F. R. *Génie du christianisme*. Paris: Garnier Frères, 1803.

COZZOLI, M. *L'uomo in cammino verso... L'attesa e la speranza in G. Marcel*. Roma: Abete, 1979.

DELUMEAU, J. *Ce que je crois*. Paris: Grasset, 1985.

HIERONIMUS, G. e LAMY, J. *Imagination et mouvement: autour de Bachelard et Merleau-Ponty*. Paris: EME, 2012.

GRANADE, G. S. “Autour de la notion de toi absolu”, in *Bulletin de l'Association Présence de Gabriel Marcel*, Paris, n. 18, p. 65-78, 2008.

MARCEL, G. *Le cœur des autres*. Paris: Aubier, 1921.

_____. *Journal métaphysique*. Paris: Gallimard, 1927.

_____. *Homo viator: prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*. Paris: Aubier, 1944.

_____. *Présence et immortalité*. Paris: Poche, 1959.

_____. *La dignité humaine et ses assises existentielles*. Paris: Aubier, 1964.

_____. "Avant-propos", in BUBER, M. *Je et tu*. Paris: Aubier, 2012, p. 23-24.

EXISTÊNCIA E TRANSCENDÊNCIA

Viver como homens. Ricœur, Marcel, Kant e Pirandello¹⁵⁵

Franco Riva

A disponibilidade se opõe precisamente à autonomia kantiana. Critica-se Kant por não ter advertido a “desconcertante alternativa” suscitada pelo fenômeno da promessa.

Paul Ricœur

Duas filosofias, sob vários aspectos, antagonistas, o kantismo clássico e a busca espontânea de Gabriel Marcel se dedicam, consideravelmente distantes uma da outra, para resolver, ou ao menos circunscrever o problema do destino, o qual põe, em jogo, toda a antropologia.

Xavier Tilliette

Antes de tudo, teria sido necessário viver como homem, e eu não sou um homem; não soube nem amar como um homem, nem odiar como um homem.

Cláudio, em Gabriel Marcel, *Um Homem de Deus*

Paul Ricœur põe, inicialmente, em confronto, Marcel e Jaspers na atmosfera do existencialismo (RICŒUR, 1948) e, em seguida, em *Le volontaire et l'involontaire* (RICŒUR, 1950), Marcel e Husserl, por um diverso, mas complementar método de filosofar. Os temas éticos, que já eram relevantes, recebem força nova com ensaios que prolongam (Husserl) ou que abrem diálogos (Kant), como *Gabriel Marcel et la phénoménologie* (RICŒUR, 1976a) ou *Entre éthique et ontologie: la disponibilité* (RICŒUR, 1989). Se, no início, prevalece o ritmo alternado das diferenças e das integrações, com a ética vencem, ao contrário, “oposições” (P. Ricœur) e “antagonismos” (X. Tilliette). A diversidade do gesto inicial da filosofia, clarificar (Husserl) ou participar (Marcel), é já ética. Se se parte, por uma via prioritária, com o si mesmo, o outro vem depois; ora, isso é um problema, uma vez que o outro permanece um estranho. A autonomia do sujeito (Kant) se choca com a disponibilidade, a gestão de si com a responsabilidade pelos outros, o Eu com um Nós (Marcel). Nada mais é garantido a

¹⁵⁵ Tradução, a partir do original italiano, de Ademir Menin. Revisão técnica de Claudiney Aparecido de Freitas da Silva.

priori, nada mais é previsível. Tudo se torna arriscado. Marcel trava uma batalha pela pessoa (como Kant e Husserl) sob a bandeira alternativa da realidade, ou seja, do ser encarnado, da existência trágica, de um mundo humano partido como também na prospectiva de uma nova racionalidade (Lévinas). É a mesma batalha e a mesma bandeira do drama pois, para Marcel, uma pessoa não é uma máscara (Pirandello). É preciso viver – preciso pensar – como homens.

Descrever ou aprofundar

Em *Gabriel Marcel et la phénoménologie* (1976a), Paul Ricœur aborda o problema do “jogo de parentesco e de discordância muito difícil de solucionar” entre seus “dois mestres”, Marcel e Husserl, pois, “de início, parecem muito próximos um do outro; em seguida, se abre, entre eles, um abismo; por fim, se descobre uma nova proximidade exatamente no ponto da divergência mais extrema” (RICŒUR, 1976a, p. 53). A afinidade de “humor”, de “tonalidade” e de “atmosfera” os põe, de fato, sob a “mesma luz filosófica” aproximando-os pelo método, por exemplos concretos e por uma filosofia pura.

No interior da afinidade, amadurece, todavia, a distância. Diferentemente de Husserl, as análises de Marcel não visam a clarificação da essência do fenômeno considerado volta e meia (o corpo, o ter). Torna-se evidente, ao contrário, o caráter irredutível. Do seu ponto de vista, no esforço extremo de clarificação racional da fenomenologia transcendental, se reflete tanto uma lógica cogitocêntrica (o primado do sujeito do conhecimento) que não deixa muito espaço ao outro, mas uma tendência invasiva e prevaricadora sobre os fenômenos (objetos) considerados. Marcel contrapõe a isso uma dialética ascendente que, ao invés de opor o sujeito ao objeto intencional, o aprofunda sempre mais na própria situação vivida. Mais do que iluminar um fenômeno, se trata, nesse caso, de restituir-lhe uma profundidade que toma os nomes de encarnação, mistério, participação (RICŒUR, 1976a, p. 54-56). Desde a obra *Gabriel Marcel e Karl Jaspers* (1948), Ricœur enquadra a “fenomenologia” de Marcel como “hiperfenomenologia” porque, ao polemizar contra o *cogito* de Descartes, ela parece querer reportar, para a superfície, uma Atlântida submersa (RICŒUR, 1948, p. 76-77; p. 21s, p. 52s, p. 102s, p. 171s, p. 312s).

O motivo da afinidade que se transforma em distância depende do “gesto inicial” diverso em Husserl e em Marcel (RICŒUR, 1976a, p. 57). Baseando-se na “redução”, Husserl explora a alternância contínua entre a constituição intencional do objeto e a

revelação da subjetividade do sujeito (consciência). Ao menos até a *Krisis*, a fenomenologia permanece, de fato, uma “filosofia do sentido”: “uma reflexão, uma análise descritiva, aplicada às correlações que se enredam entre as estruturas do objeto e as do sujeito” (RICŒUR, 1976a, p. 58).

Nada disso ocorre em Marcel. Referindo-se a *O mistério do ser* (1951), Ricœur especifica o gesto inicial na “ideia de situação”, no fato de “estar implicado”. A filosofia se torna, assim, uma “busca” que “exclui a tomada de distância característica da redução e da promoção de um ‘espectador desinteressado’ que seria o sujeito mesmo da fenomenologia” (RICŒUR, 1976a, p. 58). Com isso, o primado do dualismo sujeito/objeto entra em crise junto com a “oposição mesma entre um sujeito da representação e os objetos que seriam inteiramente definidos pela sua correlação à afirmação do sujeito por ele próprio” (RICŒUR, 1976a, p. 62). A distância é clara. Marcel promove “o primado” alternativo “do ser em relação ao conhecimento [...] que implica uma crítica simétrica das duas noções pares de subjetividade e de objetividade” (RICŒUR, 1976a, p. 62).

Com efeito, a redução fenomenológica husserliana pode aparecer, sob certos aspectos, como uma forma “de *desenraizamento* do qual sofre todo o pensamento moderno” (RICŒUR, 1976a, p. 59) e a “situação lógica” da intencionalidade “um exemplo privilegiado” do que Marcel chama “a insularidade que o pensamento confere aos objetos em relação a si” (RICŒUR, 1976a, p. 60; RICŒUR, 1950, p. 418; RICŒUR-MARCEL, 1968, p. 38-40; MARCEL, 1951, p. 15-16; MARCEL, 1927, p. 309-316; e MARCEL, 1933, p. 258-267). Marcel critica toda filosofia que “parte do *cogito*” como a de Descartes e Kant, pois desvia indecisa entre a impessoalidade abstrata do sujeito transcendental (o Eu) e o concreto pessoal, mas pouco significativo do sujeito empírico (essa pessoa). São expressões do idêntico “monismo da validade que ignora o pessoal sob todas as suas formas, que evacua o trágico, que nega o transcendente, ou tenta reduzi-lo a expressões caricaturais que desconhecem os caracteres essenciais” (RICŒUR, 1976a, p. 62 apud MARCEL, 1933, p. 263). Nos *Colóquios* (1984) sobre Marcel, Ricœur se recorda ainda do ataque ao *cogito* como uma crítica tão “virulenta” a ponto de sentir, talvez, a necessidade de mitigá-la um pouco (RICŒUR-MARCEL, 1968, p. 38s; RICŒUR, 1984, p. 53).

O outro

Reduzir ou participar, impessoal ou pessoal, Husserl ou Marcel. A diversidade do gesto inicial se reflete no modo de entender a relação com os outros e o acesso à ética. Aliás, para Ricœur, “a diferença de abordagem entre Gabriel Marcel e Husserl é aqui tão convincente que reassume todas as outras discordâncias” (RICŒUR, 1976a, p. 65).

O ponto inevitável de partida são as dificuldades de Husserl acerca de outrem que gravita forçosamente em torno da possibilidade, ou menos, de compartilhar com outros o privilégio do sentido do “ego” como originário. O sujeito alheio não é do mesmo modo originário e, todavia, não resulta nem se deduz a partir do eu (talvez por analogia) nem menos ainda em sua réplica. O outro se coloca diante da experiência paradoxal e *sui generis* do que Husserl chama, acertadamente, um “emparelhamento” (*Paarung*) que opera no mesmo nível da experiência corpórea, “do corpo próprio a corpo próprio” (RICŒUR, 1976a, p. 65). O emparelhamento se compreende entre duas vertentes originais do sentido que não se confundem, entre o eu (dado originário) e o outro eu (não originário, mas não derivado de mim).

Para Ricœur (1976a, p. 65), a dificuldade de Husserl acerca de outrem, é o desafio

[...] da quadratura do círculo: por um lado, somente a experiência do “eu” é originária, ao passo que a experiência de *outrem* é derivada; por outro, essa derivação possui, ela mesma, algo de primitivo, apesar de não ser originária como é primitiva a experiência que se pode ter do próprio passado, por mais que esse último nunca possa tornar-se presente.

Original sem ser originário, o paradoxo de outrem se assemelha, para Husserl, ora ao cansaço de Hércules de uma “derivação genética” de outrem que confirma “o solipsismo inicial”, ora, ao “reconhecimento de uma presença inicial” que deve ser bem atestada. Em Husserl, “a fenomenologia de outrem sofre quase de uma hesitação entre duas competências: ou de fundar a experiência de outrem – ou de descrevê-la como um dado tão irrecusável quanto a minha existência” (RICŒUR, 1976a, p. 65; RICŒUR, 1990, p. 382; RICŒUR, 1986; RIVA, 2008).

Não é esse o gesto inicial de Marcel que, uma vez crítico da centralidade solitária do sujeito (*cogito*), favorece um envolvimento originário com o próprio corpo, com o mundo e com os outros. Nele, sublinha Ricœur, não se encontra nem ao menos o “equivalente da constituição da objetividade sobre uma base intersubjetiva, como acontece em Husserl na quinta *Meditação cartesiana*” (RICŒUR, 1984, p. 58). Para Marcel, não existe, em sentido estrito, um “problema dos outros”. Do outro (do Tu) faz

sentido falar em de uma maneira exatamente invertida, ou seja, como uma degradação sempre possível em um “ele”, em um “objeto”, contra o qual se faz sempre necessário vigiar (RICŒUR, 1948, p. 164s: “tu”, “ele”, “on”; p. 27).

Envolvimento, participação, primado do ser sobre o conhecer, degradação sempre possível de outrem. Em Marcel, “a posição ontológica primária não é nem eu mesmo enquanto existente, nem o tu existente, mas o *coesse* – o ser-com – que nos determina simultaneamente. Em *Position e approches*, Marcel fala, a propósito, de um “influxo do ser”, para falar da espécie de contributo interior que se realiza no momento em que a presença é efetiva. Em outras palavras, o tu “não está diante de mim, está também em mim; ou, mais propriamente, tais categorias são ultrapassadas, pois não têm mais sentido” (MARCEL, 1933, p. 291). O *coesse* é, por excelência, o não problematizável” (RICŒUR, 1976a, p. 66).

Na contraluz com Marcel, o solipsismo inicial de Husserl aparece a Ricœur como

[...] a projeção epistemológica de um problema ético e ontológico: o obstáculo impalpável a ser superado não é o caráter originário da certeza de si-mesmo, mas a indisponibilidade que marca um ser, não somente ocupado, mas saturado de si próprio. A passagem do problema ao mistério impõe assim uma reviravolta completa da questão. Para uma reflexão de tipo epistemológico, o *cogito* precede certamente o reconhecimento de outrem. Para uma meditação de tipo ontológico, essa anterioridade testemunha a contração (*crispation*) do eu que o torna inacessível à presença, isto é, à disponibilidade que precede primeiramente do tu em direção ao eu (RICŒUR, 1976a, p. 67).

Husserl se coloca no plano epistemológico para conquistar a certeza do eu. Pelo contrário, privilegiando uma abordagem ontológica, o primado invasivo do eu aparece para Marcel, como uma auto-occlusão do sujeito. A situação ética fundamental (mas concreta) que se delineia contrapõe um ser que é obstruído de si próprio a um ser que se torna disponível ao outro – um outro que não está mais completamente fora de si, “estranho”, como problema. O solipsismo é um impedimento, o ser é, ao mesmo tempo, uma disponibilidade sempre ameaçada pela indisponibilidade do sujeito que trabalha, no íntimo, para degradar o tu em algo de objetivo e de impessoal, isto é, em um “ele”.

A diferença de todas as diferenças entre Marcel e Husserl se consoma no plano onde o eu retrocede nas suas prerrogativas solitárias para deixar emergir uma determinação simultânea com o outro, um influxo do ser, a superação mesma das categorias daquilo que está diante de mim (e que se opõe de algum modo) e daquilo que já está em mim. O “mistério” de uma participação sucede o “problema” do outro.

Situações dramáticas

A diferença do gesto inicial é já ética. O ser coexistente (*insieme*) que se opõe ao Eu, a ameaça que se substitui a certeza, o drama cotidiano que desconcerta a segurança de si mesmo. A relação com o outro é originariamente dramática porque contempla ambas as possibilidades de resgate do solipsismo como da desilusão e da perda. Em Marcel, nada foge ao trágico: nem a relação com os outros, nem a filosofia que aprofunda na existência. Como em Sartre (ALOI, 2013; VERDURE-MARY, 2015), o interesse de Marcel pelo teatro responde ao apelo (*nota*) dominante de uma filosofia concreta que sente a dramaticidade da vida, a tragédia da condição humana. Filosofia e drama são as faces de uma mesma moeda que gira continuamente entre os dedos.

No que se refere ao drama, Ricœur observa que, para Marcel, não ocorre uma conexão extrínseca entre a filosofia e o teatro, segundo o modelo de um teatro anedótico, biográfico, ilustrativo ou temático. O teatro é alinhado com a questão filosófica do eu e de outrem porque põe, em cena, “a *situação fundamental* dos seres uns em relação aos outros” (RICŒUR, 1976a, p. 67), ou seja, o *coesse*. Ao mesmo tempo que faz “jus” ao pluralismo originário dos sujeitos, cada um com o direito a ter nome e voz (o que não significa necessariamente ter razão), encenar a trama das relações espelha a situação mesma, sempre contingente, sem a qual não é existência humana. Ricœur se apoia numa belíssima página de Gaston Fessard (*Théâtre et mystère*) (RICŒUR, 1976a, p. 67-68; 1976b, p. 61; 67; RICŒUR-MARCEL, 1968, p. iii).

Desde que o teatro suscita “a visão dramática que reúne em si uma *epistemologia* do tu, uma *ética* do despertar e uma *ontologia* da esperança” (RICŒUR, 1976b, p. 73), o tom filosófico do drama se inverte logo naquele dramático da filosofia. O problema é sempre o mesmo. De um lado e do outro se trata de mostrar o perigo de degradar o outro em um “ele” bem como a necessidade de uma ação de recuperação. O pensamento de Marcel é, ao mesmo tempo, dramático (o desespero sempre possível, a alienação e a ruptura que ameaçam a cada momento) e lírico por causa da tensão em recuperar a unidade fragmentada da existência (RICŒUR, 1948, p. 403s).

No que compete à filosofia, portanto, é preciso levar em conta uma veia dramática que parece estranha a Husserl. Não porque lhe falte o senso do outro e da ética, mas porque visa pô-los em segurança, descrevendo para resolver de uma vez por todas “a constituição axiológica da validade moral enquanto objeto de avaliação e de noesis judicativas e volitivas, do qual o correlato é o válido enquanto tal” (RICŒUR, 1976a, p.

69). Segundo Ricœur, em Husserl “a filosofia é, por princípio, não dramática” (RICŒUR, 1976a, p. 69). Para Marcel, ao contrário, a filosofia não pode ser isso senão “dramática, porque o ser-inclusivo (*être inséré*) do qual ela parte comporta a revelação de um mundo onde o desespero é possível, de um mundo onde a traição e o suicídio são tentações coextensivas à mais primitiva revelação da existência” (RICŒUR, 1976a, p. 69).

Tudo na filosofia de Marcel se matiza de drama: a linguagem como o ser, a imagem como a análise. Qualquer rápido exemplo é suficiente. Sem lançar mão de um código dramático é impossível perguntar-se “em qual condição empregarei a segunda pessoa?” (*Journal métaphysique*) (MARCEL, 1927, p. 138; RICŒUR, 1976b, p. 63-65). A “célebre oposição entre *mistério* e *problema*”, escreve Ricœur em *Entre Gabriel Marcel e Jean Wahl*, ainda “não é uma distinção da qual se pode tomar posse especulativamente; ela emerge de uma situação dramática, como uma luz hesitante que recai imediatamente na ambiguidade das situações indecisas”. De fato, a filosofia de Marcel é militante exatamente porque “resiste à resistência; rejeita a rejeição oposta à exigência ontológica” (RICŒUR, 1976b, p. 61; 70). A oportuna imagem do “mundo em pedaços”, de fato, não é um esplêndido depósito trágico? No prefácio de *Os homens contra o humano* (1991), Ricœur fala de “lucidez alarmada” e de “recusa do desespero” como únicos antídotos à tirania tecnocrata e burocrática que se alastra (RICŒUR, in MARCEL, 1991, p. 7).

A força de uma promessa

Ricœur segue o pensamento do outro ao longo de ambas as direções: ontológica e ética. Tendo Husserl ainda como pano de fundo, no último estudo (*Em direção à qual ontologia*) de *O si-mesmo como um outro* (*Soi-même comme un autre*) (1990) evoca-se Marcel e o corpo próprio que, juntamente com o outro e com a consciência, designa o primeiro modo da alteridade na esfera de uma passividade íntima, de um estranhamento familiar, que revaloriza a encarnação e a afetividade. Nesse caso, Marcel não está sozinho. Fazem-lhe companhia Lévinas e Nabert com os quais toma parte da polêmica contra o eu centrado sobre si mesmo confinado na própria identidade monolítica, bem como o primado ético do outro. Combatem todos sob a bandeira comum de um outro pensamento que coloca, em foco, a “despojamento” de si, a ruptura do mesmo e a “irrupção do outro” (RICŒUR, 1990, p. 198).

Assim que se considera a palavra precisa à qual é concedida a abertura ao outro, em luta contra a autonomia (kantiana) do sujeito, as coisas, no entanto, mudam radicalmente. Trata-se, de fato, de “tornar-se disponível ao outro distinto de si” (RICŒUR, 1990, p.

198). Se, antes, Marcel lutava com outros, agora torna-se o profeta do qual se compartilha a linguagem. Não se trata de uma simples contingência discursiva. No nono estudo de *Soi-même comme un autre*, dedicado à sabedoria prática, aparece logo a disponibilidade de Marcel. A tensão entre o mesmo (*même*) e o outro (*autre*), que dá título ao livro, está presente desde 1948 no estudo sobre Marcel e Jaspers a propósito do mistério da comunicação. A perfeita identidade consigo mesmo é uma esclerose, o isolamento alienante sobre si é um centro fantástico e abstrato, desencarnando desde dentro, graças exatamente à alavanca da “disponibilidade” de Marcel (RICŒUR, 1948, p. 181-183).

Em *Soi-même comme un autre*, Ricœur se interessa particularmente pela estrutura dialógica da promessa do ponto de vista de uma “manutenção da fé” (a “manutenção de si”) de significado moral indiscutível. Apesar das aparências, a ótica (estóica) da férrea coerência consigo mesmo não garante absolutamente de conseguir manter as próprias promessas. Essa ótica a ameaça, de fato, a partir de dentro, pela simples razão de que manter a fé (cumprimento) das promessas não é em si mesmo o que se visa em primeiro lugar. Feita para o outro, a promessa se compreende melhor como uma resposta que provém de uma espera, ou seja, como “petição vinda dos outros”. A pura coerência consigo mesmo (a “constância monológica”) não pode justificar a promessa porque no momento certo joga-a na “alternativa” sem saída entre o si-mesmo e o outro “que Gabriel Marcel descrevia na sua admirável análise da disponibilidade”. Ricœur menciona aqui ora páginas conhecidas de *Ser e ter*, ora o próprio ensaio sobre as condições de disponibilidade da fidelidade e da promessa. Há, ali, o eco de uma réplica de Marcel nos *Colóquios* de 1968: a intersubjetividade é uma abertura sempre ameaçada por um eu saturado de si-mesmo, prisioneiro de si-mesmo (RICŒUR-MARCEL, 1968, p. 123; RICŒUR, 1989; MARCEL, 1935, p. 56s).

O pressuposto segundo o qual manter fé em uma promessa equivale a ser fiel a si mesmo, faz cair na armadilha de uma mentira dita a si mesmo e ao outro. A mentira diz respeito, antes de tudo, a si mesmo: dizer hoje que mantereí fé em alguma coisa no futuro significa supor arbitrariamente que a minha prospectiva não sofrerá variações de nenhuma espécie, o que não está em meu poder de garantir *a priori*. A mentira se volta do mesmo modo ao outro, haja vista que aceito antecipadamente realizar um ato que diz respeito a ele e que não posso estar certo que reflita ainda às minhas disposições (coerência consigo mesmo) no momento certo. Conceber a promessa como um ser fiel a si mesmo força absurdamente a respeitar mais a própria (eventual) incoerência, no caso de acontecer um conflito de intenções, por exemplo, contrário à promessa feita.

Na prospectiva da coerência consigo mesmo, não tem sentido prometer o que não se pode garantir antecipadamente. A promessa toma sentido somente apoiando-se sobre o outro para o qual se promete. Marcel tem razão: “cada compromisso é uma resposta”. É Marcel quem dá à experiência da promessa feita aos outros “o belo nome de disponibilidade” (RICŒUR, 1990, p. 311; MARCEL, 1935, p. 63).

Morais egocêntricas

A dialética entre autonomia e disponibilidade é um novo início da ética. Sem tirar-lhe a força de uma experiência que faz pensar em geral, em *Entre éthique et ontologie: la disponibilité* (1989), Ricœur insiste sobre a importância ética da disponibilidade (RICŒUR, 1989, p. 157). Em relação a *Soi-même comme un autre*, a análise é mais orgânica, mais explícita no confronto com o seu contrário (a posse ou o ter), mais contrastada com o ser indisponível seguindo três vias fundamentais que são: um eu saturado de si-mesmo de tal modo que se desespera sem escapatória porque tudo o que provém de fora lhe parece ameaçador; o outro sempre correndo o risco de ser degradado a um “ele” (Para Marcel e para Buber); o meu corpo como linha divisória entre uma escolha originária de recusa (negação, indisponibilidade) ou de abraço (o ser disponível) (RICŒUR, 1989, p. 158-160, p. 162-163; MARCEL, 1935, p. 56s, p. 100s, p. 139s, p. 190s; MARCEL, 1940, p. 55-80; MARCEL, 1944, p. 24s, p. 39-91).

O ser disponível se choca com o “egocentrismo moral” porque “a característica essencial da pessoa” humana é “a disponibilidade” (RICŒUR, 1989, p. 163-164; MARCEL, 1944, p. 28). Centrada como é sobre a autonomia, a moral de Kant implica, ao invés, um sujeito tão atrelado ao próprio primado que se ilude de poder gerenciar, em verdade, tudo, até mesmo os limites insuperáveis que o envolvem, com a sua própria posição centralizadora. Como está posto, o belo motivo kantiano do eu como legislador universal – o dever se impõe ao indivíduo, a ética não vale só para si mesmo – confirma mais do que desmente a autonomia moral.

Não é a primeira vez que Ricœur confronta a autonomia e a disponibilidade. No livro sobre Marcel e Jaspers contrapõe à liberdade concebida como arbítrio, premissa direta de uma ética da autonomia, a liberdade como resposta a um apelo. Experiências fundamentais da vida, como a traição e a alienação, testemunha contra o ideal de uma perfeita autonomia consigo mesma (e, portanto, da pureza formal da ética), que se revela uma ilusão.

Na liberdade tudo está verdadeiramente em risco: a possibilidade como a perda e até mesmo a própria liberdade (RICŒUR, 1948, p. 213-224). A fenomenologia do querer, desenvolvida por Ricœur com *Le volontaire et l'involontaire* (1950), não é outra coisa senão uma contrapartida (*pendant*) da polêmica contra a autonomia kantiana: desmentese a centralidade indiscutida e transparente em si mesma do *cogito* em virtude de uma alteridade íntima (o involuntário, o corpo) com o qual se deve sempre acertar as contas. A encarnação inscreve uma “obscuridade” que avança e que invade de volta um sujeito que não tem mais por completo a si-mesmo nas próprias mãos.

Estas reflexões distantes no tempo são reafirmadas por Ricœur alguns anos antes de *Entre éthique et ontologie*, em um ensaio onde se encontra, de maneira pontual, tanto a polêmica contra a moral da autonomia (Descartes, Kant) quanto o conflito pelo “primado da liberdade-doação sobre a liberdade-escolha” (RICŒUR, 1984, p. 55-56; RICŒUR-MARCEL, 1968, p. 85). Marcel contribui em desconstruir a configuração da moral kantiana na medida em que coloca, “em questão, a alternativa mesma entre autonomia e heteronomia” (RICŒUR, 1984, p. 55).

Autonomias frágeis

A autonomia kantiana do sujeito e o universal genérico que daí deriva, implantado sobre a primeira pessoa (o Eu), correspondem à uma exata inversão uma da outra. A disponibilidade, em Marcel, coloca ambas em discussão.

Voltando, por um momento, à promessa, no viés da autonomia, se faz necessário dizer que, se o problema principal fosse o de permanecer fiéis a si próprios, esbarraríamos no “perigo do formalismo e da abstração”. Ricœur é direto e explícito:

[...] isso a que se opõe a disponibilidade é exatamente a autonomia kantiana e a sua interpretação fichtiana como autoposição. A censura feita a Kant diz respeito ao fato de não ter advertido a “desconcertante alternativa” suscitada pelo fenômeno da promessa e pelo estatuto de permanência designado ao sujeito da moralidade. Se tem alguma coisa como uma ética marceliana, em todo o caso não será uma ética de tipo estoico ou kantiano da constância em relação a si mesmo (RICŒUR, 1989, p. 158).

Em relação ao universal, Marcel, ao contrário, designa a “ideia de autonomia à ordem da gestão, do gerenciável e, portanto, do ter” (RICŒUR, 1989, p. 158). Autonomia e heteronomia dependem da exigência de um controle sobre si mesmo. A busca da autonomia faz desse controle algo positivo enquanto tentativa de gestão transparente de

si. A repulsa radical da heteronomia o torna negativo, pois é uma tentativa desesperada de evitar o contrário. A contraposição entre autonomia e heteronomia aparece a Marcel como um “monstruoso contrassenso” enquanto ambas respondem ao idêntico critério do gerenciamento, conjuntamente entendido ora sobre a vertente interna do controle de si, ora sobre aquela exterioridade da massa à distância de toda possível interferência. O comentário de Ricœur é lacônico. De fato, “a autonomia não tem outro sentido e outra função senão a de recusar uma tal intrusão de outrem na esfera da gestão de si mesmo” (RICŒUR, 1989, p. 160; MARCEL, 1935, p. 188-192).

Ricœur coloca sempre a polêmica contra a autonomia kantiana no quadro da contraposição entre ser e ter. Se a autonomia depende da ideia de uma gestão de si, da tentativa de um possuir (ter) a si mesmo, a diferença entre autonomia (“ter a si mesmo”) e heteronomia (“não ter a si mesmo”) desaba imediatamente. A autonomia não é nada mais do que uma heteronomia rejeitada (RICŒUR, 1948, p. 312-319). A moral de Kant se constrói ao redor de uma ruptura que se dissolve assim que é desvelada a mentira que porta em si mesma.

Não existe ruptura mais definida com a autonomia de Kant do que a disponibilidade de Marcel, a qual inverte o autocontrole no fato de confiar, a posse de si mesmo no ato de participar. E, todavia, “a ruptura aqui anunciada deve ser levada”, para Ricœur, “ainda para mais longe: à ideia kantiana de autonomia conecta-se, de fato, com a de legislação universal” (RICŒUR, 1989, p. 160). A crítica de uma moral universal, mas abstrata é a necessária conclusão da polêmica relativa à autonomia. De agora em diante, do universal se falará somente em sentido concreto, em gestos precisos voltados para o outro – como a disponibilidade.

Dever. Ser

Apesar de ser inútil perguntar-se onde se possa porventura posicionar Marcel “entre Heidegger e Lévinas em relação à questão se a ontologia pode constituir-se sem ética ou a ética sem a ontologia” (RICŒUR, 1989, p. 157; p. 194), o problema subsiste. O próprio Ricœur faz esse problema emergir mais de uma vez, seja no confronto entre Marcel e Husserl acerca do gesto de início da filosofia, seja na tensão entre a autonomia de Kant e a disponibilidade. Ética e ontologia estão igualmente implicadas. A pergunta recebe, porém, um verdadeiro impulso quando Ricœur quer “fazer um balanço no que concerne à relação entre *ética e ontologia*” (RICŒUR, 1989, p. 162).

Em relação ao conflito entre uma ontologia sem ética (Heidegger) e uma ética sem ontologia (Lévinas), Marcel representa a via intermediária de um círculo hermenêutico. O compromisso ético diante do outro (tornar-se disponível) impele em direção ao horizonte do ser (disponível) e vice-versa. A análise moral da disponibilidade e de seu contrário é impossível sem o fundo da dialética entre ser e ter. Embora Marcel não trate “de modo sistemático sobre a relação entre ontologia e ética”, uma análise como a da disponibilidade constitui “um sutil equivalente e, ao mesmo tempo, um potente substituto” (RICŒUR, 1989, p. 162). Isso pelo fato de que não se pode esperar de Marcel (além do mais tão distante do neotomismo de Maritain, sublinha Ricœur) uma visão panorâmica do ser, mas sempre e somente algumas “aproximações concretas”.

Sutil equivalente e substituto potente, a disponibilidade de Marcel

[...] nos recoloca no coração da nossa interrogação visando a relação entre ética e ontologia. A meditação sobre a disponibilidade nos leva até um ponto o qual não é atingido nem por Spinoza, nem por Kant, ou seja, aquele em que a relevância do ser em nós (instância ontológica) e o nosso poder de responder *ou não* (instância ética) são misteriosamente conjugados (RICŒUR, 1989, p. 163; MARCEL, 1940, p. 78).

É “nesse sentido” que Ricœur pode dizer, explorando *Homo viator* de Marcel, que “não existe um problema na relação entre ética e ontologia. Esse vínculo aliás – para não falar de relação – não pertence à ordem do problemático” (RICŒUR, 1989, p. 164).

A disponibilidade se move num círculo entre ética e ontologia. Ricœur ilustra isso com a figura do dom, categoria-ponte entre as duas margens do rio:

[...] pode-se aqui sugerir que é a categoria do *dom* que marca o recobrimento completo e recíproco da ética e da ontologia. A ética da disponibilidade se inclina em direção à ontologia graças ao seu vínculo com a fidelidade, compreendida como resposta a um *dom* que me precede. A ontologia do ser é inclinada em direção à ética na medida em que se pode responder ao *dom* com a traição, com a repulsa, com a não-esperança; ora, o mundo é feito de tal maneira que o desespero é sempre possível. Embora o elo entre elas permaneça indissociável, é por isso que não pode ser abolida a diferença entre ética e ontologia (RICŒUR, 1989, p. 162; RICŒUR, 1984, p. 52).

A ética e a ontologia se separam novamente no momento mesmo no qual são próximas. O ser (ontologia) reclama uma resposta (ética) e a resposta é possível porque é inerente ao ser. O ser, no entanto, permanece ameaçado e a resposta é, acima de tudo, óbvia.

Corpo. Hermenêutica

Diversamente do gesto inicial em relação a Husserl, Marcel protesta contra a autonomia do sujeito em relação a Kant. A encarnação e a disponibilidade são o que de mais original se encontra no pensamento de Marcel.

Os elogios pela descoberta filosófica e hermenêutica acompanham-se em Ricœur com algumas reservas, de modo particular pelo atrito que se cria entre a genialidade filosófica indiscutível e a exigência (ou o desejo) de maior rigor e sistematicidade (RICŒUR, 1948, p. 61, p. 108, p. 369). Em relação a Marcel se fala ora de “intuição” e de “evanescência romântica” (RICŒUR, 1950, p. 19), ora de uma dificuldade fundamental no estatuto dos enunciados que, a longo prazo, pode dar lugar ao fideísmo filosófico-religioso, especialmente se os pares opostos (ver problema e mistério) fossem usados de maneira muito precipitada. A fim de contrapor, Ricœur recorda que o “inqualificável” e o “incharacterizável” da existência, o “metaproblemático” próprio de Marcel, convidam a razão antes a um constante retorno sobre si mesma (RICŒUR, 1976a, p. 70-72). O mesmo vale para a “crítica da objetividade, do caracterizável, do problemático” (RICŒUR, 1976a, p. 73-74) que precisa apoiar-se “sobre as determinações do pensamento, sobre o trabalho do conceito, do qual não exaurem os recursos nem da ciência e nem da técnica. É aqui que a obra de Husserl reencontra a sua legitimidade”. A “afirmação originária” de Marcel requer “uma segunda revolução copernicana, uma segunda ingenuidade, que pressupõe uma primeira revolução crítica, uma primeira perda de ingenuidade. Sobre esse destino está, talvez, aquilo que distingue a filosofia da poesia e da fé” (MARCEL in VVAA, 1984, p. 495-498).

Não é preciso dizer que, em Ricœur, as reservas estão no elogio, e o elogio nas reservas. Também em *La critique et la conviction* (1995) reaparece o atrito entre o papel do conceito e a terminologia adotada, especialmente o “mistério” do qual Ricœur suspeita. Por um lado, ele dirige objeções a Marcel por conta de uma certa carência “de estruturas conceituais”, pois se propõe como um pensamento exploratório que, ao invés de proceder por definições, prefere mover-se segundo “afinidades conceituais, donde precisa-se uma ideia através de uma ideia próxima” (RICŒUR, 1995, p. 43). Por outra parte, se torna, todavia, presente que Marcel “era inimigo” declarado do conceito (RICŒUR, 1995, p. 43). Marcel não elude o pensamento. A mesma contraposição entre “problema” e “mistério” encontra nele um equivalente na “reflexão” de “primeiro” e de “segundo grau” entendida como um retorno da razão sobre si mesma, como reforço a um

alto nível de um primeiro movimento de pensamento, um interrogar sempre de novo e desde o princípio (RICŒUR, 1995, p. 44).

Cada vez retorna a mesma oscilação. Depois de ter enquadrado o pensamento de Marcel como afirmativo, mas não dogmático, exploratório, mas não “interrogativo”, sensível ao mistério, mas não hermético, Ricœur teme os dois perigos especulares devidos à “fragilidade” dos enunciados sobre a existência: o mutismo (temido por Hegel no início da *Fenomenologia*) e o indizível. Marcel não define, ao invés, o “mistério” também como um “problema” que retorna sobre os próprios dados (RICŒUR, 1984, p. 51-54; 57; 64-65)?

Entre elogios e reservas é difícil dizer o que prevalece. O apreço pela fenomenologia de Marcel (corpo, sensação, disponibilidade, fidelidade, esperança) permanece inalterado no tempo como núcleo fundante de uma filosofia capaz de um outro pensamento e ao qual aludem as tensões entre problema e mistério, entre reflexão de “primeiro” e de “segundo grau”. Para as reservas não é tão simples. Marcel desconfia das fórmulas fechadas e dadas de uma vez por todas. Desde 1948, o próprio Ricœur reconhece que a recusa dos racionalismos e dos formalismos deriva da suspeita pelas especulações fechadas em si mesmas (RICŒUR, 1948, p. 36-37, p. 116, p. 272, p. 276, p. 352, p. 367). Seria de outro modo inexplicável o seu débito hermenêutico em relação a Marcel que, refratário a qualquer operação formal definitiva, privilegia sondagens itinerantes, como que dizendo que a crítica de um pensamento objetivante e abstrato é traduzida em uma instância alternativa de método.

Pierre Colin recorda que o pensamento itinerante de Marcel e a filosofia hermenêutica de Ricœur convergem (além da dialética estéril entre a dívida inicial e a ultrapassagem por paternidades sobrevindas e por evoluções originais) em três aspectos essenciais ligados à recusa quer do ponto de vista único quer do predomínio unívoco do *cogito*. Antes de tudo, se rejeita os sistemas absolutos (idealismo, Hegel) que orienta a filosofia a “salvaguardar e respeitar as condições do pensamento finito” (COLIN, in GREISCH e KEARNEY, 1991, p. 34). Em seguida, o comum desinteresse em relação à teologia racional (apesar de que Ricœur encontra o “longo caminho da hermenêutica bíblica”). E, por fim, a questão ontológica que o próprio Marcel configura nos termos de uma exploração que se assemelha a um “imenso giro para alcançar algo que me é dado imediatamente” (Ibidem), ou seja, uma segurança existencial originária. Também para Ricœur, a filosofia surge de uma segurança ontológica posta, é verdade, “à prova da reflexão crítica”, mas sem a qual – inversamente – seria completamente inconcebível de

“suportar a paciência do giro demasiado longo que a hermenêutica impõe à filosofia reflexiva” (COLIN, in GREISCH e KEARNEY, 1991, p. 35).

Para Marcel, “não há uma experiência, mas experiências, experiências plurais” (RICŒUR, 1984, p. 64). Ricœur está convicto disso. Assim, desconfiado em relação aos saberes fechados e às atitudes racionalistas, contestador do gesto inicial da filosofia do *cogito* (imersão mais que isolar-se e descrever), fenomenólogo do corpo e da sensação, Marcel está na origem jamais esquecida de uma atitude filosófica exploratória.

Um mundo partido. Lévinas

Tomada de distância do *cogito* e do conceito, da autonomia e do universal, ruptura com o pensamento totalizante, explorações, aproximações concretas, fenomenologia itinerante, pluralidade, um outro modo de dizer. Mais do que um limite, o esforço de um dizer diferente anuncia, para Lévinas (no discurso inaugural da Associação Gabriel Marcel do dia 13 de janeiro de 1975; Ricœur foi vice-presidente), uma nova racionalidade no interior de uma crise que habita – morte de Deus e contingência do humano – e à qual Marcel denominou, eficientemente, de “mundo partido” (*monde cassé*). Dessa crise, Marcel aceita, com coragem, o desafio dos significados inéditos, colocando-se no seu centro sem arrependê-lo de nada, sem adoecer de nostalgia. De fato, é “no meio dessas ruínas” que “Gabriel Marcel pensou ele mesmo esse fim e os inícios que contém” (LÉVINAS, 1991, p. 72). É o fim de um mundo, de uma linguagem, do próprio livro (Blanchot):

O mundo partido, com efeito, a peça teatral que contém em apêndice *O mistério ontológico*, é uma das fórmulas mais eficazes de Marcel. As ruínas são aquelas das relações com os outros, de vidas desnordeadas, devastadas, onde cada um cuida só de si mesmo, indiferente. No Ato 1 da peça, Laurent dita regras, o pai está matriculado no Conservatório e mantém mesquinamente uma mulher; Henri se prepara para dar volta ao mundo (MARCEL, 1933, p. 45); precisaria que cada um não estivesse continuamente diante de si mesmo como diante de uma coisa. Em um mundo burguês, desunido e disperso, tudo é possível: a tentação da traição e o retorno de si da protagonista casada (Christiane) bem como a atitude sem escrúpulos e suicida da amiga (Denise). No entanto, a salvação toma sentido somente no interior desse mundo fragmentado (“*existe* uma comunhão dos pecadores... *existe* uma comunhão dos santos”) (MARCEL, 1933, p. 249), da qual Cristina fala assim:

[...] você não tem a impressão, algumas vezes, que nós vivemos... se isso pode-se chamar viver...em um mundo partido? Sim, partido como um relógio quebrado. A mola não funciona mais. Aparentemente não há nada modificado. Tudo está bem no seu lugar. Mas se colocarmos o relógio no ouvido... não se compreende mais nada. Tu compreendes, o mundo, o que chamamos mundo, o mundo dos homens... uma vez deve ter tido um coração (MARCEL, 1933, p. 44-45).

A filosofia de Marcel adota, portanto, “os ritmos novos dos versos livres e a diacronia do tempo livre de toda a métrica imperativa” (LÉVINAS, 1991, p. 73) pela aguda consciência do que entrou em crise (próxima à “lucidez inquieta” de Ricœur). Não se trata de renunciar ao pensar, de ter menos rigor e nem de fuga, de poesia ou de descomprometimento. Em Marcel, ganha voz o incômodo pelas significações impostas e bloqueadas, pelo furor obsessivo pela proposição rigorosa, pela repressão do juízo, pelo dogma intelectual. É o alvorecer de uma nova racionalidade.

Lévinas aprecia a página do *Journal métaphysique* (1927, p. 207) de Marcel onde se discute o ideal da autarquia, da autosuficiência de si, à qual contrapõe o amor como diálogo de ser a ser. Considera-o como um “texto essencial” porque “o ser, aqui, não é consciência de si; é relação com o outro e despertar”. O outro não aparece de modo impessoal, mas como Outros, como Tu. O outro permite de passar do “dito” (a linguagem objetiva e anônima) ao “dizer”. O outro contesta a indiferença. Marcel, como Buber, trabalha para “uma nova significação” (LÉVINAS, 1991, p. 74).

Tragédia e realidade

Xavier Tilliette tem razão. As filosofias “antagonistas” de Kant e Marcel enfrentam, apesar da “grande distância uma da outra”, o mesmo problema do homem e do seu destino (TILLIETTE, 2008, p. 10). Como, porém, relevar essa proximidade se a distância e o antagonismo permanecem intactos? Paul Ricœur intui, talvez, a solução tornando presente que Marcel reage às filosofias de Husserl e de Kant porque correm o risco de negligenciar o que é pessoal, de esvaziar o trágico, de negar o transcendente (RICŒUR, 1976a, p. 62). Com a crítica da atitude descritiva, do primado do eu e da autonomia do sujeito, Marcel joga na casa dos adversários porque engaja a mesma batalha de Husserl e de Kant pela pessoa, mas sob a bandeira da realidade e não da ideia. Até que o outro permanece um outro eu, até que permanece a certeza e o controle, até que o transcender

se bloqueie na forma transcendental (o *cogito*), não se pode falar totalmente de pessoa. A dimensão pessoal requer diferença, tu, encarnação, tragédia, ir além. E para mostrar a via de Marcel à realidade, Ricœur recorre mais vezes ao teatro que dá voz à situação fundamental de seres que se confrontam reciprocamente. Para Ricœur, precisamente em Marcel, a filosofia é dramática (porque resiste à recusa) tanto quanto o drama é filosófico (porque vê-se imersa). Tilliette não deixa por menos porque, com uma sutil ironia, atribui a proximidade das filosofias “antagonistas” de Kant e Marcel a uma palavra trágica por excelência, ao “destino” do homem.

O teatro e a crítica teatral de Marcel seguem uma exigência de realidade que é contestada à noção de pessoa em Kant e em Husserl, com a vantagem de fazer tocar com as mãos o drama e a alienação de homens que não têm coragem e não conseguem ser homens, que se põem à parte, que não participam com os outros e com o mundo. Descartando o teatro oitocentescos de Maeterlinck e o teatro de tese afundado em pressupostos ideológicos (MARCEL, 1958, p. 55-97), tendo como cúmplices as leituras de Schopenhauer e Kierkegaard, Marcel encontra a alternativa mais creditante do trágico em Sófocles e na retomada do teatro pobre e itinerante, em Ibsen, no teatro da existência e dilacerante (um certo Claudel, Péguy, Eliot).

Ibsen e Sófocles, em particular, oferecem os ícones do trágico. Se os *Espectros* de Ibsen são “o próprio símbolo do trágico: não há tragédia, de fato, onde não se realiza a destruição de um edifício construído pela mão do homem, edifício no qual se incorpora uma atividade que leva em si o princípio mesmo de sua anulação” (MARCEL, 1926, p. 74). Já no *Édipo Rei* de Sófocles entra em cena a tragédia mesma do homem que, sob o disfarce de Édipo, “exatamente lá onde ele se considera livre e vencedor, não é nada mais senão o instrumento de um destino que se cumprirá através da sua ruína” (MARCEL, 1958, p. 106).

A pessoa e a máscara

O trágico vive da unidade e da ruptura, da salvação e da queda. Os seus símbolos são como uma construção que põe a premissa do próprio colapso ou uma liberdade que prepara a própria ruína. A contraprova da luta sem tréguas contra o idealismo da pessoa se tem na análise de Pirandello, do qual Marcel é um leitor atento e tempestivo no clima cultural do primeiro Pós-guerra. Marcel, por um lado, registra pontualmente os ingressos teatrais na França, que recenseia entre 1923 e 1925 na *Europe Nouvelle: Seis personagens à procura de um autor* (1923), *A vida que eu te dei (considerada incoerente, mas superior*

(1924a), *Vestir os nus* e *Henrique IV* (1925). Por outro lado, retorna mais vezes a Pirandello em ensaios breves e pregnantes de título programático como *Tragique et personnalité* (MARCEL, 1924b).

Marcel considera que o teatro de Pirandello não tem nem uma qualidade, nem um espírito autenticamente trágico porque, enquanto o trágico supõe a anulação de algo que deveria ser (o homem), em Pirandello, o homem não existe e nada pode degradar-se. No seu teatro se encontram máscaras e personagens, não o homem em carne e osso. Não é que Marcel não aprecie as tensões e a dialética encenadas de Pirandello, especialmente em *Seis personagens à procura de um autor* do qual se recorda ainda *En chemin vers quel éveil*. Marcel admira, aliás,

[...] mais do que qualquer outra, esta obra fulgurante. Mas não ousarei dizer [diz ele] que ela traduz em modo perfeitamente fiel a experiência que eu mesmo pude fazer da criação dramática. Eu penso, em verdade, que existe um mistério do qual a brilhante dialética pirandelliana não dá conta plenamente (MARCEL, 1971, p. 19-20).

Se trata do mistério de uma humanidade que perde o sentido do próprio ser e do relacionar-se. Quando o homem é substituído pela máscara, o trágico é impossível.

Na *Note sur l'évaluation tragique* de 1926, o parecer não muda. O “humorismo pirandelliano” não seria outra coisa senão

[...] a expressão desse agnosticismo lógico e prejudicial que exclui, sem dúvida, *a priori*, uma apreciação trágica dos dramas humanos. Se Pirandello se elevou excepcionalmente, em *Vita che ti diedi*, a um nível que ultrapassa em muito aquele de *Seis personagens* por exemplo, isso aconteceu somente renegando-se de alguma maneira a si mesmo e marcando, com um traço decisivo, os limites do seu subjetivismo. Não acontece o trágico, de fato, sem a dúbia posição de uma objetividade dos seres e das contradições que operam para dissolvê-los (MARCEL, 1926, p. 76).

Os personagens de Pirandello carecem de solidez e concretude. O agnosticismo lógico e prejudicial do qual fala Marcel diz respeito a uma imperfeição da realidade humana sem o qual não existe o trágico. Quando não se acredita no homem, na pessoa, entram em cena os personagens e as máscaras. Em Pirandello, se refletem tanto a vertente niilista da cultura europeia da primeira metade do séc. XX, quanto as dificuldades de um teatro dramático que desloca o homem com os seus medos e as suas esperanças do centro

da cena. Que, em seguida, um homem ainda possa estar por trás das máscaras e o trágico representar-se em formas diversas, é outra coisa.

Viver como um homem

Sem a pessoa, não há o trágico; e sem o trágico não há a pessoa. Sem realismo não existem vida, nem tragédia. Não existem aquelas “atividades humanas fundamentais com as quais o homem mesmo se põe na presença do mistério que o funda e fora do qual não existe outra coisa senão o nada: a religião, a arte, a filosofia” (MARCEL, 1935, p. 9-10). Marcel enquadra diversas vezes os próprios dramas como “teatro da existência” como instância decisa de realismo. Trata-se de um realismo como ordem da existência que impõe um teatro de personagens encarnados mais do que papéis e máscaras. Realismo como ambivalência estrutural que coloca os personagens (como os homens) na situação de seres em uma encruzilhada onde nada é garantido antecipadamente nem uma vez por todas. Realismo, enfim, como intimidade da existência a si mesma, como consciência de existir em perigo. A consciência permite a Marcel retomar a temática (kantiana e husserliana) da pessoa prolongando, ao mesmo tempo, a polêmica porque a realidade está dentro e não fora.

Na dramaturgia de Marcel não existe um evento cênico, uma história. Prevaecem os diálogos e a eles é confiado cada elemento por assim dizer narrativo, a memória e as ações que pesam sobre a consciência dos personagens. *Un homme de Dieu* (1922/1950) está dentre as *pièces* teatrais mais felizes de Marcel, e não são muitas. O protagonista, Claude, se apoia na sua consciência: a traição da esposa Edmée da qual nasce a única filha, Osmonde, por sua vez apaixonada por um homem casado com dois filhos e a esposa hospitalizada; o amante da esposa, Michel, que deseja rever a filha natural na hora da morte. Claude, pastor reformado que prega todos os domingos sobre o amor, está sozinho com o seu amor falido e distraído, com a decisão de prosseguir o matrimônio apesar de tudo, com os enganos da esposa, com as mentiras e as máscaras, com a alienação. Sozinho, no desengano final.

Nos diálogos da obra, a “consciência” está entre as palavras mais frequentes. Ela aparece como apelo à profundidade de si mesmo, como repreensão, algo que se tem, no sentido extrínseco de ter deveres a realizar; ou então, como alguma coisa que se é e que alimenta as próprias decisões, que pode adoecer-se, cair em pedaços (Claude confessa à mãe, em tom kierkegaardiano, de estar “mortalmente doente” de uma “doença da consciência”). D’outra parte, diante da acusação de não ter consciência, a filha replica ao

pai assim: “a consciência... você admitirá que os seus oráculos são pouco confiáveis. Talvez eu erre, mas o seu próprio exemplo...” (MARCEL, 1950, p. 182). De fato, o problema é um só: conseguir “viver como um homem, e eu não sou um homem; não soube nem amar como um homem, nem odiar como um homem” (MARCEL, 1950, p. 155).

Para viver como um homem não se pode ficar de braços cruzados. Na vida, no pensamento, no teatro não se trata nunca de um espetáculo ao qual se assiste. É necessário ser, porque “um mistério não é um espetáculo. E isso comporta, na minha opinião, uma dimensão propriamente metafísica. Quem diz mistério, diz participação” (MARCEL, 1937, p. 459). Só assim se entende o que é a consciência: amar e odiar, existir e pensar, como um homem.

Referências

ALOI, L. *Ontologia e drama: Gabriel Marcel et Jean-Paul Sartre a confronto*. Milano: Albo Versorio, 2013.

COLIN P. “Herméneutique et philosophie réflexive”, in GREISCH J., KEARNEY R. (Org.). *Paul Ricœur: les métamorphoses de la raison herméneutique*. Paris: Cerf, 1991, p. 34-35.

LEVINAS E. *Entre nous: essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Grasset, 1991.

MARCEL G. “Six personnages en quête d’auteur par Luigi Pirandello”, in *Europe Nouvelle*, 2/4/1923.

_____. “La vita che ti diedi, par Pirandello”, in *Europe Nouvelle*, 27/9/1924a.

_____. “Tragique et personnalité”, in *La Nouvelle Revue Française*. Paris: jul/1924b, n. 130, p. 37-45.

_____. “Vêtir qui sont nus, par Luigi Pirandello; Henri IV, par Pirandello”, in *Europe Nouvelle*, 7/3/1925.

_____. “Note sur l’évaluation tragique”, in *Journal de Psychologie normal et pathologique*, n. 23, 1926, p. 68-76.

_____. *Journal métaphysique*. Paris: Gallimard, 1927.

_____. “Position et approches” in *Le monde cassé*. Paris: Desclée de Brower, 1933.

_____. “Réflexions sur les exigences d’un théâtre chrétien”, in *La Vie intellectuelle*, 2, 1937, p. 458-468.

_____. *Être et avoir*. Paris: Aubier, 1935.

- _____. *Du refus à l'invocation*. Paris: Gallimard, 1940.
- _____. *Homo viator: prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*. Paris: Aubier, 1944.
- _____. *Un homme de Dieu*. Paris: La Table Ronde, 1950.
- _____. *Le mystère de l'être*. Paris: Aubier, 1951.
- _____. *Théâtre et religion*. Lyon: Emmanuel Vitte, 1958.
- _____. *En chemin vers quel éveil?* Paris: Gallimard, 1971.
- _____. *Les hommes contre l'humain*. Paris: Editions Universitaires, 1991.
- RICŒUR, P. *Gabriel Marcel et Karl Jaspers: philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*. Paris: Editions du Temps Présent, 1948.
- _____. *Philosophie de la volonté. I. Le volontaire et l'involontaire*. Paris: Aubier, 1950.
- _____. "Gabriel Marcel et la phénoménologie", in VVAA. *Entretiens autour de Gabriel Marcel*. Neuchâtel: Baconnière, 1976a, p. 53-74; 75-94.
- _____. "Entre Gabriel Marcel et Jean Wahl", in VVAA. *Jean Wahl et Gabriel Marcel*. Paris: Beauchesne, 1976b, p. 57-87.
- _____. "Réflexion primaire et réflexion seconde chez Gabriel Marcel", in *Lectures 2*. Paris: Colin, 1984.
- _____. *A l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin, 1986.
- _____. "Entre éthique et ontologie: la disponibilité", in VVAA. *Gabriel Marcel*. Paris: BNF, 1989, p. 157-165 (ripresso in *Lectures 2*, p. 68-78).
- _____. *Soi-même comme un autre*. Paris: Vrin, 1990.
- _____. *La critique et la conviction*. Paris: Calmann-Lévy, 1995.
- RICŒUR, P., MARCEL, G. *Entretiens Paul Ricœur-Gabriel Marcel*. Paris: Aubier, 1968.
- RIVA, F. "Una possibilità per l'altro. Lévinas, Marcel, Ricœur", in LÉVINAS, E; MARCEL, G; RICŒUR, P. *Il pensiero dell' altro: con un dialogo tra E. Lévinas e P. Ricœur*. Roma: Lavoro, 2010, p. xxiii-lxxxii.
- TILLETTE, X. "Prefazione" in POMA I. *Gabriel Marcel: la soglia invisibile*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 2008, p. 9-10.
- VERDURE-MARY, A. *Drame et pensée: la place du théâtre dans l'œuvre de Gabriel Marcel*. Paris: Honoré Champion, 2015.

Marcel e Nietzsche: existência e morte de Deus¹⁵⁶

Paolo Scolari

“A obra de Nietzsche nos parece contaminada pela contradição de tal forma de poder ser ao mesmo tempo infinitamente perigosa e infinitamente salutar” (MARCEL, 1964, p. 30).

Marcel leitor de Nietzsche

Um encontro sincero

Um encontro. Gabriel Marcel e Friedrich Nietzsche.

O pensamento de Nietzsche percorre como um rio cársico na filosofia de Marcel. Ora, ele corre sob a terra escondido e silencioso, ora reemerge na superfície com esporádicos e lapidários soluços. Marcel dialoga incessantemente com Nietzsche. Quer de alguma maneira, “homenagear a sua grandeza”, fazendo dele “um dos representantes mais eminentes do pensamento existencial” (MARCEL, 1979, p. 17).

Uma relação prudente e em ponta de pés, que oscila entre entusiásticas aproximações e polêmicas tomadas de distância. Um acordo cauto, muitas vezes apenas delineado, mas, filosoficamente, genuíno e estimulante reside entre os dois pensadores nos quais “arde o amor e a paixão pela sinceridade” (MARCEL, 1967, p. 227; SERRA, 2009, p. 32).

Nietzsche está entre nós

Abrindo a conferência *Nietzsche: l’homme devant la mort de Dieu*, Marcel põe à luz a extraordinária atualidade do pensamento e da figura de Nietzsche. Parece dizer aos seus ouvintes: “Nietzsche está aqui, entre nós”.

Para Marcel, é impossível pensar que Nietzsche “pertença ao passado” (MARCEL, 1979, p. 9). Pelo contrário, ele é “o mais contemporâneo entre os contemporâneos” (MARCEL, 1979, p. 9). A sua filosofia é um manancial de ideias e de intuições que

¹⁵⁶ Tradução, a partir do original italiano, de Ademir Menin. Revisão técnica de Claudiney Aparecido de Freitas da Silva.

precisam ser valorizadas. Há muito ainda por ser descoberto dele. Ele não está absolutamente “ultrapassado”: exatamente porque, exclama Marcel, “antes de pretender superá-lo, é melhor ter certeza de tê-lo alcançado” (MARCEL, 1979, p. 9).

Alcançar Nietzsche. Trata-se de uma coisa que absolutamente não tem nada de “simples”. Desafio verdadeiramente árduo. Sobretudo porque não se está diante de um filósofo tradicional. Nietzsche é um pensador *sui generis*, que “jamais construiu um sistema” (MARCEL, 1979, p. 9), mas fala por aforismas e poreja sentenças. Ele dança, muitas vezes, à margem da contradição.

Para Marcel, no entanto, a atipicidade de Nietzsche é a cifra da sua “superioridade”. A grandeza de um homem que não só pensou, mas “existiu em um nível prodigioso” (MARCEL, 1979, p. 9). A sua força é aquela de encarnar um pensamento que “se ultrapassa sozinho” (MARCEL, 1979, p. 9). Um pensar fluido, em movimento. Uma filosofia que não termina na rigidez do conceito, mas se apresenta no fluir da existência. E dela carrega consigo todas as ramificações trágicas e contraditórias.

Em Nietzsche, existência e filosofia caminham de mãos dadas. Ele carregou sobre os ombros do próprio destino a crise cultural e espiritual de uma época inteira. A sua vida carrega tatuado “um caráter exemplar”: viveu o que pensou, “até às últimas consequências, até a loucura e à morte” (MARCEL, 1967, p. 227). Não é possível “negar-lhe essa originalidade” que representou a sua cifra distintiva, e que, em raros filósofos, se pode reconhecer (MARCEL, 1967, p. 227).

“Deus está morto”: o coração da filosofia de Nietzsche

Nietzsche: testemunha e profeta

O entusiasmo de Marcel diante de Nietzsche é catalisado pela afirmação: “Deus está morto”, linha vermelha que liga todas as referências a Nietzsche esparsas nos textos marcelianos. Na entrevista concedida a Pierre Boutang, em um certo momento Marcel afirma ter “a mais profunda admiração pelo Nietzsche do período central” – aquele de *A gaia ciência* –. É, de fato, nessa obra que o anúncio da morte de Deus é expresso de maneira mais rica e elevada (MARCEL, 2012, p. 118; 1976, p. 95; MARCEL, 1987, p. 94).

Segundo Marcel, a morte de Deus é o tema que, mais de qualquer outro, põe em relevo a grandeza e a tragicidade de Nietzsche, situando-o como verdadeira pedra do caminho no interior da história do pensamento ocidental.

Nietzsche encarna, em si, uma profunda ruptura que o torna ora testemunha trágica da modernidade, ora profeta da contemporaneidade. Por um lado, um “espírito lúcido, dotado de um poder de auscultação excepcional [...] e de uma compreensão muito profunda de seu tempo” (MARCEL, 1979, p. 16; 17). Do outro lado, um “profeta” com um agudo “poder de previsão” (MARCEL, 1979, p. 16). Um *páthos* inatural que o impulsiona para além da própria época, fazendo dele o ponto de encontro obrigatório para todos aqueles que querem confrontar-se com o pensamento atual.

O anúncio nietzschiano da morte de Deus é o evento divisor de águas que cria uma abertura entre o moderno e o contemporâneo. Uma janela aberta sobre a civilização hodierna, da qual Marcel se projeta para ter uma visão interessante sobre o homem que ali habita (BUBBIO, 2005, p. 128; LEDURE, 1986, p. 51; PEREZ, 1989, p. 566-577).

A morte de Deus: perigo e salvação

É, portanto, a esse tema que Marcel se agarra com mais força. Parece até mesmo que o torna seu a fim de restituir à afirmação “Deus está morto” o seu sentido originário. Um caráter trágico-existencial que os seguidores de Nietzsche pareciam ter irreversivelmente ofuscado.

Marcel encontra no anúncio nietzschiano uma arma muito potente contra a mentalidade contemporânea. Ele necessita do pensamento dinamizador de Nietzsche a fim de detonar os numerosos lugares comuns acerca da morte de Deus além de purificar o conceito de transcendência. Se “o Deus do qual Nietzsche anuncia a morte é o Deus da tradição aristotélico-tomista, o Deus Causa, o Deus do primeiro motor”, Marcel não pode ser senão entusiasta (MARCEL, 1964, p. 51-52). O fim desse Deus, a essas alturas velho demais para poder dizer ainda algo ao homem contemporâneo, deve conduzir a uma renovação da própria ideia do divino e da sua relação com a existência humana.

Trata-se de uma recuperação hermenêutica que Marcel realiza visando em direção a um duplo alvo. Por um lado, despe os aforismas de Nietzsche sobre a morte de Deus da pesada veste metafísica que os seus intérpretes – Heidegger *in primis* – lhe fizeram vestir. Por outro, remove daquela mesma sentença a auréola de banalizações que as descontextualizam e as transformam em slogans publicitários – e aqui aponta em direção a Sartre.

Marcel, portanto, limpa o terreno dessas duas leituras redutivas do anúncio da morte de Deus. Isso vale muito mais do que uma querela metafísica e vai bem além de um título de jornal. Atrás desse anseio está a existência de um homem angustiado que vive na

própria solidão o drama do desaparecimento (morte) de Deus. Um homem que toma consciência de ter assassinado Deus com as suas próprias mãos, de ter atravessado a experiência do estremeamento de quem, de que agora adiante, deverá viver de maneira completamente diferente.

E aqui, enquanto lê Nietzsche, Marcel pensa junto com ele. Emmanuel Lévinas capta muito bem essa consonância quando em *Entre Nous* afirma que “no meio das ruínas da morte de Deus e do fim do mundo, Marcel pensou ele mesmo esse fim” (LÉVINAS, 2016, p. 93). Um pensamento da “dissolução”, da “ruína”, que não é, no entanto, a última palavra, mas contém nessa mesma decadência um novo “início”, uma “nova sabedoria”, uma “nova racionalidade” (LÉVINAS, 2016, p. 93).

A morte de Deus não é o fim. Na ultrapassagem do niilismo e no além do homem nietzschiano, Marcel discerne um germe de novidade e de abertura. Dialogando com Nietzsche, se dá conta de estar diante de um “grande espírito que mais de qualquer outro no seu tempo contribuiu para a renovação do horizonte espiritual” (MARCEL, 1964, p. 30). Desce até as profundezas mais inacessíveis do seu pensamento, consciente que a saída está exatamente ali em baixo, nas zonas mais remotas da existência. A “ambivalência” de Nietzsche não o assusta; pelo contrário, um tal pensamento, “contaminado pela contradição, será ao mesmo tempo infinitamente perigoso e infinitamente salutar” (MARCEL, 1964, p. 30; SERRA, 2009, p. 32-33).

Heidegger e a morte de Deus: uma interpretação demasiado abstrata

Na conferência *Nietzsche: l’homme devant la mort de dieu* (1957), Marcel se lança polemicamente contra a interpretação metafísica que Martin Heidegger dá acerca da morte de Deus. Trata-se de uma proposta hermenêutica seguramente original, mas demasiadamente abstrata. Uma leitura privada de mordedura, que não apreende o peso trágico-existencial do anúncio nietzschiano. “Provavelmente – declara Marcel – estamos na estrada errada quando queremos a todo o custo, como Heidegger, fazer de Nietzsche um metafísico” (MARCEL, 1979, p. 14).

No ensaio *A sentença de Nietzsche “Deus está morto”* (1950) – contido em *Holzwege* – Heidegger se move sobre um duplo trilho. De uma parte, lê os filósofos antes dele como se toda a história do pensamento devesse confluir na própria visão filosófica. De outra parte, conseqüentemente, realiza também com Nietzsche aquilo que fez com os próprios predecessores: uma espécie de miscelânea quase inevitável entre a sua filosofia e aquela à qual quer prestar contas. A sua preocupação principal é fazer caber a metafísica

de Nietzsche no esquema da sua filosofia. Por isso, afirma que Nietzsche marca o ponto extremo e insuperável no qual chegou a metafísica ocidental. O seu é o último suspiro da metafísica ocidental, antes do seu fim e da sua superação. Nietzsche é o fim da linha, mas permanece sempre um metafísico: a sua vontade de poder é ela também uma visão metafísica da realidade.

Definir nesses termos, a questão da morte de Deus, torna-se, desde então, para Heidegger “o descrédito da oposição tradicional entre o sensível e o inteligível” (MARCEL, 1979, p. 12). Trata-se de uma depreciação que desembocará diretamente na “destituição do suprassensível” (Ibidem). A morte do divino é o fim mediante a deposição do fundamento último do qual o mundo dualista inaugurado por Platão é levado adiante pelo cristianismo.

Marcel procura em todos os modos ser compreensivo com a atitude heideggeriana. Com certeza, não se sente bem em reprovar uma tão grande interpretação. Ao mesmo tempo, no entanto, percebe que a imponente armação metafísica projetada por Heidegger deixa escapar algo do pensamento de Nietzsche: um sentido originário do qual é carregado o anúncio da morte de Deus, e que não pode ser o resultado dialético de uma batalha metafísica. “O modo de Heidegger de apresentar as coisas, retira da afirmação nietzschiana o seu peso trágico e propriamente existencial” (MARCEL, 1979, p. 12). A afirmação da morte de Deus não coincide com a simples “negação de uma doutrina” (Ibidem). Dizer “Deus está morto” (HEIDEGGER, 1968, p. 198) não significa somente abater o reino do suprassensível. É muito mais do que isso.

“Senhores, Deus está morto”: declinação da polêmica com Sartre

Paralela a esta acusação corre aquela em que se confronta com Jean-Paul Sartre. Ele também, segundo Marcel, erra a rota e perde a carga existencial do evento da morte de Deus. Não tanto em direção a uma visão abstrata do acontecimento como, em Heidegger, quanto na direção de uma espetacularização e banalização do mesmo. O fato é que também, para Sartre, “a afirmação ‘Deus está morto’ não depende da consciência trágica” (MARCEL, 1964, p. 115).

As polêmicas de Marcel não são alimentadas por obras ou ensaios nos quais Sartre fala, despropositadamente, da morte de Deus. O *casus belli* é iniciado, ao invés, por uma extemporânea afirmação, que poderia também passar inobservada pela maioria. Não, porém, para Marcel.

Ano 1946. Sartre aterrissa em Genebra. Aos jornalistas que chegam no aeroporto para entrevistá-lo responde: “Senhores, Deus está morto”.

Para Marcel, basta essa exclamação para compreender como Sartre equivocou-se, completamente, em relação ao significado da morte de Deus. Trata-se de um episódio que deixa em Marcel uma impressão muito viva, quase como uma ferida jamais cicatrizada, a ponto de fazer referência a ele muitas vezes, seja nas suas obras durante algumas conferências; não tanto como simples repetição, quanto com as várias tonalidades que atestam, por vários lados, a vulgarização sartriana da morte de Deus acrescentando sempre mais nuances.

Um cômico e perigoso “nietzschismo”

Na conferência *Nietzsche: l’homme devant la mort e Dieu* (1957), Marcel individua a primeira desastrosa hesitação da banalização da morte de Deus naquilo que chama “nietzschismo”: uma “simplificação excessiva e perigosa” (MARCEL, 1979, p. 17) das palavras de Nietzsche. Repreensão que parece recalcar aquele que Zarathustra faz aos seus amigos animais quando simplificavam a experiência trágica do eterno retorno por ele vivida em primeira pessoa, tornando-a uma bela, mas previsível “canção de musicistas ambulantes” (NIETZSCHE, 1973, p. 266). Trata-se de uma “interpretação abusiva” das palavras de Nietzsche que define o tom com três visões distorcidas do anúncio da morte de Deus e da filosofia de Nietzsche *tout court*.

Em primeiro lugar, uma sua espetacularização, tanto pomposa quanto ridícula. Marcel compara Sartre a uma “diva do cinema, da qual aparece a imagem na capa das revistas mais vendidas” (MARCEL, 1979, p. 15). Uma famosa estrela de Hollywood que faz declarações bizarras, talvez ignorando o conteúdo, mas certo de suscitar sensação graças à sua celebridade. Certo é que, nesse caso, tratando-se da morte de Deus e não de um argumento de bisbilhotice, a afirmação só pode “degradar e rebaixar o nível” (MARCEL, 1979, p. 15).

Em segundo lugar, uma leitura muito abstrata do evento. A morte de Deus se torna, de modo pretensioso, “o pivô de uma metafísica” – seja aquela de Heidegger ou aquela dos outros metafísicos –, música de um acordeão tão agradável aos ouvidos, quanto pobre e estéril do ponto de vista existencial.

Por último, o “nietzschismo” corre o risco, num instante, de escorregar para a politização da filosofia nietzschiana, conduzindo a “consequências realmente desastrosas”. A banalização extrapola as palavras de Nietzsche do seu contexto e aplaina

a estrada ao ditador ou político de plantão que “se remete ao pensamento nietzschiano para justificar empresas monstruosas” (MARCEL, 1964, p. 29-30). Algo similar como ocorrera nos tempos do “nazismo”, nos lembra Marcel (1979, p. 17).

Morte de Deus e singularidade

Sempre na mesma conferência, Marcel acrescenta uma gradação posterior à deformação sartriana da morte de Deus: não é possível separar a palavra que anuncia o fim do divino do sujeito que a profere.

Aqui, Marcel conduz o seu auditório para um categórico *aut aut*: “Ou a afirmação nietzschiana é considerada exclusivamente na perspectiva de um ser excepcional que a proferiu, [...] ou é considerada uma vulgarização” (MARCEL, 1979, p. 17-18).

No primeiro caso tem-se uma reavaliação existencial e trágica do episódio da morte de Deus: “Deus está morto” é a “expressão que vem da profundidade” de um homem angustiado do qual o grito explode naquelas dramáticas palavras. Um uivo de turbamento que vale somente para ele, e do qual “ninguém mais pode considerar” (MARCEL, 1979, p. 17).

No caso contrário, ao invés, o anúncio de Nietzsche não é vivido em primeira pessoa, mas é seguido de fora, quase como expectadores de uma dramática cena teatral. Visto dessa perspectiva em destaque, o evento da morte de Deus se “esvazia do seu sentido profundo e se torna um clichê para jornalistas ateus, capaz de propagar-se em uma atmosfera de conferência ou em uma sala de redação” (MARCEL, 1979, p. 18).

O lugar humano do anúncio

Alguns anos mais tarde, o discurso marceliano prossegue nessa direção na obra *La dignité humaine et ses assises existentielles* (1964). Não só não se pode separar a sentença da morte de Deus do sujeito que a pronuncia. Também o lugar no qual é colocado esse indivíduo torna-se fundamental.

Marcel aproveita a ocasião para dar uma alfinetada na “filosofia tradicional”, a qual desde sempre nos acostumou, ao invés, a pensar de maneira totalmente diferente, e, portanto, em pôr, como princípio, que a verdade não deve ser ligada absolutamente à situação na qual se encontra envolvido quem a enuncia.

A carga existencial que Marcel decifra na filosofia de Nietzsche transcende esta ideia de verdade, talvez abstrata em demasia para ir de acordo com a cotidianidade do

humano. Tem sempre alguma coisa para além da nua e crua afirmação da verdade. Tem alguma coisa a mais que o conteúdo da sua própria afirmação: um lugar do humano no qual tal verdade é pronunciada.

Portanto, Marcel “repreende Sartre”: “se nos atermos ao conteúdo do enunciado, é a mesma afirmação de Nietzsche, mas *na realidade não é a mesma*” (MARCEL, 2012, p. 103). As palavras não mudam, mas “o contexto existencial é completamente diferente” (MARCEL, 2012, p. 103). No anúncio nietzschiano de *A gaia ciência*, “essa terrível afirmação é um segredo murmurado na angústia, no tremor, por um pensador que se sente como que condenado ao sacrilégio” (MARCEL, 2012, p. 103) diante de uma praça cheia de gente que, zombando dele, não faz senão aumentar o *páthos* trágico desse episódio. Ao contrário, “proferida por Sartre no aeroporto” – quase como preâmbulo para uma entrevista para chocar os jornalistas – se “esvazia de sua substância” existencial, para “tornar-se o título cubital de um jornal de grande circulação”, “uma manchete do *Paris-Pressé*” (MARCEL, 2000, p. 115).

A morte de Deus não é uma crônica

Apresentada nesses termos, a afirmação “Deus está morto” contém nas próprias vísceras uma íntima ambiguidade. No seu mostrar-se como notícia ela encontra em si mesma a própria negação e a própria superação: enquanto se apresenta como o anúncio de um fato, já é muito mais que uma simples informação.

Num primeiro relance, a morte de Deus parece estar em condições para ser considerada como uma “notificação”: uma ocorrência deleitosa, um protagonismo, uma ambientação... todos os elementos que dão ao episódio a aparência de um verdadeiro fato de crônica. Quase um *release* transmitido por alguma agência de notícias. O anúncio do homem louco na praça do mercado é, portanto, muito próximo de uma notícia de crônica: “Deus parece ser assimilado exatamente a um ser empírico do qual se anuncia a morte, por exemplo, Júlio César ou Goethe” (MARCEL, 1979, p. 9-10).

Na realidade, precisa Marcel, no anúncio de Nietzsche tem alguma coisa a mais do que uma mera passagem de informações. Não há coisa mais distante da morte de Deus que “um fato notável”, anunciado de modo “contingente”. Marcel se resguarda em não confundir ambas as coisas: é necessário prestar muita atenção para não tratar a morte de Deus como o falecimento de qualquer outra pessoa, mesmo que famosa. A morte de Deus “não pode ser em nenhum modo considerada como um fato objetivamente escrito por um

historiador” (MARCEL, 1964, p. 116). Seria um atentado ao seu significado mais autêntico.

“Deus está morto”: um título de primeira página

Marcel já havia se deparado nesse caminho. Um decênio antes, em *Les hommes contre l'humain* (1951). Enquanto a morte de Deus for proposta como uma publicidade jornalística, sensacionalista diante dos jornalistas, não se compreenderá jamais o seu sentido mais profundo. Aliás, digo mais. Ela “não só se esvaziará de todo o significado, mas se converterá na sua mais risível paródia” (MARCEL, 1951, p. 82).

Salta aos olhos prestar atenção à atitude verbal dos dois protagonistas. Por um lado, o homem louco, por outro Sartre. Ambos exclamam a mesma frase: “Deus está morto”. Mas entre os dois anúncios se abre um abismo intransponível, uma verdadeira e própria “diferença existencial”. O protagonista do aforisma nietzschiano não fala, mas “suspira”, já de “solução”. Sartre, pelo contrário, propaga ruidosamente uma “declaração publicitária”, com uma clara diferença de intenção. A sentença de Sartre é uma propaganda para “impressionar” (MARCEL, 1987, p. 95-96). O homem louco emite, por sua vez, um sussurro sem um objetivo preciso: não proclama a morte de Deus para surpreender uma plateia, mas porque não pode mais conter a sua angústia. Ele tem que esvaziar um cálice que transborda agora.

Ora, Nietzsche já parecia ter compreendido isso quando descreveu a reação dos homens do mercado em relação ao homem louco. Trata-se de ateus que não acreditam mais em Deus, mas que também não entendem o sentido profundo do seu assassinato. Aliás, transformam o anúncio em um cativante slogan para a imprensa. Exatamente como Sartre. Enunciada pelo homem louco, a notícia da morte de Deus sai da praça do mercado de *A gaia ciência* para retornar novamente quase um século depois, por meio da boca de Sartre. Perde o seu sentido existencial e caduca em falatório: perde o seu caráter de tragicidade que a tinha ligado à singularidade de uma alma dilacerada pela angústia, para transformar-se naquela retumbante notícia que a multidão do mercado se compraz de ler nas primeiras páginas dos seus jornais (NIETZSCHE, 1991, p. 150-152).

Marcel conecta-se a esse aspecto para lançar uma pungente crítica à figura do filósofo dos seus dias. O mundo todo está repleto de pseudofilósofos que tentam seduzir praças cheias parafraseando precisamente as palavras de Sartre: “Senhores, eis que vos anuncio que Deus foi posto em segundo plano”! É a sociedade que produzirá propriamente esse tipo de filósofos, que “renegaram” a própria vocação originária de

amantes da verdade para acabar “nas mãos da publicidade e dos empresários” (MARCEL, 1987, p. 95). Homens de cultura que fazem de conta que são anticonformistas, dos quais a única “preocupação” é “o desejo de escandalizar”, persuadindo “como alguma coisa de revolucionário e antiburguês” (MARCEL, 1987, p. 96).

A última insídia: eternizar a morte de Deus

O último matiz da banalização da morte de Deus se encontra em *L'homme problématique* (1955). Aqui, Marcel sugere que raciocinar nos termos da afirmação de Sartre, leva a enrijecer o evento da morte de Deus, com uma dupla perda de direção. Por um lado, se perde de vista o percurso que leva o homem a reconhecer-se responsável pelo assassinato do divino; por outro, nega-se a si mesmo o caráter transitório do evento. A morte de Deus não coincide com um fácil ateísmo, nem menos ainda, pode representar a terraplanagem última sobre a qual se reconstrói novamente a própria certeza.

Marcel toma corpo no debate retomando ainda a “absoluta diferença do tom existencial” entre a “afirmação” de Sartre e a de Nietzsche. No exórdio sartriano, o “horror sacral” do qual se veicula o anúncio do homem louco de *A Gaia ciência*, “desaparece” para “ser substituído pela satisfação de um homem que pretende fundar a própria doutrina sobre as ruínas de alguma coisa à qual nunca acreditou” (MARCEL, 1964, p. 25).

Segundo Marcel, esse evento “é possível só quando o homem enfrenta a morte de Deus e se reconhece responsável de alguma maneira” (MARCEL, 1964, p. 25-26). O homem louco de Nietzsche é inquieto, em movimento. Ele busca Deus desesperadamente – com a lanterna em pleno dia na praça do mercado – até o último momento. Mesmo que, no fim, terá que ceder à amarga constatação da sua morte e elaborar o luto.

Quem fala como Sartre pretende, ao contrário, chegar à meta final com um salto, burlando hipocritamente todo o percurso. Trata-se de um homem que rejeita Deus, mas que perdeu a consciência de ter sido ele mesmo o seu assassino. O homem sartriano é estático, já perecido. Ele não nega Deus após tê-lo procurado com angústia, mas conhece já, de antemão, o êxito da sua busca e abusa do trágico resultado do homem nietzschiano para satisfazer o próprio ego. Sartre poderia muito bem ser um daqueles ateus que fazem parte da massa do mercado. Tratam-se de homens que não se põem em viagem, mas encontram no ateísmo um novo porto a partir do qual sentem-se seguros. Um ateísmo positivista da segurança, o qual se assemelha muito a uma fé que sabe já tudo

antecipadamente: sabe que Deus não existe antes ainda de tê-lo buscado e ri daquele que se coloca novamente na trilha do divino (NIETZSCHE, 1991, p. 150-152).

Viver dessa maneira significa eternar a morte de Deus, fazendo disso um ponto de apoio que justifica a própria busca. Ao contrário de Sartre e dos homens do mercado, Marcel quer recuperar o caráter transeunte desse evento lutuoso. Ele experimenta olhar além; vislumbrar mais além. Afinal, na filosofia de Nietzsche, a morte de Deus não é um evento fim em si mesmo. Não é um ponto de chegada, mas de partida. “Ela reveste um caráter preliminar”, enquanto o homem que elabora o luto pela morte de Deus é projetado adiante “preparando, desde já, a vinda do além-do-homem” (MARCEL, 1964, p. 25-26).

Morte de Deus e existência trágica

Leitura existencial da morte de Deus

Uma vez afastadas as areias movediças de Heidegger e de Sartre, se faz agora necessário retornar às palavras de Nietzsche a fim de apreender seu alcance trágico.

Ambas as leituras têm, de fato, deixado à sombra, o papel que o indivíduo se reveste na morte de Deus. Mais do que sobre a existência desoladora do homem, o baricentro parece deslocado para a agonia do divino, ora como fundamento decadente, no caso de Heidegger, ora como notícia de capa de revista, no caso de Sartre. Trata-se de uma oscilação que empobrece o papel do ser humano redimensionando, assepticamente, o sentimento de desalento que acompanha o ato dramático.

Em *L'homme problématique*, ao contrário, Marcel evidencia como o eixo ao redor do qual fazer girar a questão não é mais Deus, mas é o ser humano. O pôr do sol de todo o absoluto escancara diante do homem moderno uma miríade de perguntas que antes de então ele não ousava sequer formular. Lhe tira também a última segurança que permanecia, lançando-o em uma existência angustiante privada de fundamento. Aliás, a morte de Deus transforma o próprio homem em uma pergunta: “está na origem do fato de que o homem se tornou para si mesmo uma questão sem resposta” (MARCEL, 1964, p. 22), um grande ponto interrogativo itinerante.

A leitura de Marcel inaugura, portanto, uma maneira nova e singular de interpretar esse acontecimento. Uma verdadeira exegese existencialista da morte de Deus. Essa assume um “caráter concreto, existencial, não lógico” (MARCEL, 1987, p. 28). Por detrás do grito do assassinio de Deus há sempre uma existência que profere, angustiada, que o Deus no qual antes acreditava “estava vivo, era um Tu” (MARCEL, 1979, p. 12). A relação entre o homem e Deus não é uma questão ontológica, mas sim uma relação

existencial. Trata-se de dois seres que instauram uma relação concreta, não lógico-abstrata, mas passional. E entre os quais, a um certo ponto, se consuma um violento divórcio que desemboca em um deicídio (PEREZ, 1989, p. 570; LEDURE, 1986, p. 55).

Um anúncio murmurado na angústia

Seja em *Les hommes contre l'humain* ou em *L'homme problématique*, Marcel retrata Nietzsche como “filósofo da angústia”. Isso porque Nietzsche sublinha, com tintas fortes, o papel de primeiro plano que o homem recita no drama da morte de Deus. Com as suas espantosas narrações, faz emergir o lado trágico da existência humana.

Eis, portanto, para Marcel, o “coração da tragédia nietzschiana”: se o ser humano carregasse verdadeiramente o peso dessa ação, deveria viver perenemente “em agonia”. O homem angustiado é aquele que fez ressoar, em seu íntimo, a reverberação do “grito nietzschiano” da morte de Deus.

A angústia é a “prova” de que o homem deve “viver pessoalmente” para enfrentar, na própria “solidão”, essa passagem de época. É um marco “concreto” que se lê na face, o sinal tangível que confirma que a notícia tocou as cordas de sua alma.

Tal angústia existencial exprime, ademais, a modalidade do anúncio. A “afirmação” da morte de Deus deve ser sussurrada na consciência do homem. Quase como um brado lancinante sufocado na interioridade que, precisamente, quer ser “murmurado na angústia”. Uma dor que não precisa ser “pronunciada explicitamente”, nem alardada pelas ruas da cidade (MARCEL, 1987, p. 27).

A praça do mercado para onde o homem louco se dirige para dar o anúncio não é o lugar originário da consciência da morte de Deus. É somente a sua caixa de ressonância pública que se revela falível. A multidão da praça não experimenta nenhuma angústia. O seu rosto não deixa transparecer inquietude alguma, mas só impassividade. A multidão ri de uma notícia dada já por certa, que corre de modo impermeável sobre a própria existência. Os homens do mercado estão já salvos porque Deus não existe mais, mas ainda inconscientes da tragicidade do que aconteceu. Mesmo se assassinaram Deus, não se dão conta e a desgraça da sua morte não lhes tem tocado minimamente (NIETZSCHE, 1991, p. 150-152).

Deicídio e sentimento de culpa

O vértice dessa angústia existencial é alcançado quando o homem chega a experimentar um senso de “culpa” por conta do que sucedeu por sua causa, ou seja, quando toma consciência da própria responsabilidade total no evento da morte de Deus.

Com efeito, anota Marcel, “Nietzsche não se limita a dizer que Deus está morto” (MARCEL, 1964, p. 25). Enunciada assim, seria uma afirmação já conhecida. Isso talvez dois milênios atrás, em Plutarco, que no *De defectu oraculorum* celebrava o ocaso dos oráculos enquanto escutava uma voz que dizia: “O grande Pan está morto” (PLUTARCO, 1983, p. 83). Ou então, oitenta anos antes de *A gaia ciência*, em *Glauben und wissen* do jovem Hegel, que, refletindo sobre a “Sexta-feira Santa especulativa”, afirmava: “a religião cristã dos tempos modernos repousa sobre o sentimento de que “o próprio Deus está morto” (HEGEL, 1971, p. 252-253). Essa ideia poderia ser ainda encontrada nas líricas de Jean-Paul e de Heinrich Heine, só para citar os mais famosos.

Marcel, ao contrário, está convicto de que “somente com Nietzsche” a morte de Deus “assumirá toda a sua plenitude trágica” (MARCEL, 1979, p. 10). Ele não proclama somente que “Deus está morto”. Há muito mais no anúncio do homem louco. Para Marcel, “a afirmação de Nietzsche é infinitamente mais trágica, porque é dito que somos nós, nós mesmos, que matamos Deus” (MARCEL, 1964, p. 25). E isso justifica “o horror sacral com o qual Nietzsche se exprime” (Ibidem).

Marcel antecipa aqui o que René Girard afirmará décadas mais tarde (GIRARD, 2002, p. 79-88). Na instabilidade da angústia, o homem finalmente entendeu e interiorizou que o bom velho Deus não morreu nem de velhice nem de doença, mas foi morto exatamente por ele. O ser humano reconhece sobre a faca e sobre as suas mãos o sangue de Deus anunciando o desestabilizador calafrio de sentir-se “culpado” por esse horrível delito (MARCEL, 1964, p. 114; MARCEL, 1987, p. 27-28; SERRA, 2009, p. 34).

O homem envolvido nessa “tragédia experimenta um sentimento de sobressalto e de horror” (MARCEL, 1979, p. 12). Uma tragédia que se transformará em “serenidade” somente quando esse homem tiver se “reconciliado com o seu ato” se tornando, pois, consciente de ter sido ele mesmo a assassinar brutalmente o próprio Deus. É só então que será capaz de navegar em direção àquele mar desconhecido que se vislumbrou improvisamente diante de si.

Em direção a uma nova aurora

Da tragédia à serenidade

A abertura de um novo horizonte antropológico depois da morte de Deus parece evidente, para Marcel, pondo um diante do outro, ambos os aforismas de *A gaia ciência* que contêm o anúncio: o celeberrimo 125 – *Der tolle mensch* (O homem louco) – do livro terceiro, e o 343 – *O que há com nossa serenidade* – do livro quinto, acrescentado por Nietzsche quatro anos após a primeira edição da obra.

Marcel põe à luz a “politonalidade” desse texto e faz emergir a diversidade de “registro” utilizada por Nietzsche para narrar o fim do divino e as suas implicações antropológicas. Com efeito, nos dois aforismas em questão, a ação do assassinato de Deus assume duas nuances diferentes. Se passa de um “sentimento trágico” de um gesto feito de modo “irreversível” a uma “confiança alegre” por um “futuro liberto” da presença agora incômoda do sobrenatural (MARCEL, 1979, p. 11).

Na primeira passagem, o anúncio da morte de Deus por parte do homem louco tem, para Marcel, um caráter, no mínimo, “aberrante”.

Um texto “obscuro”, uma cena apocalíptica. Uma praça do mercado onde esse homem, no limite do desespero, busca, em vão, Deus. O persegue com todas as suas forças, ridicularizado por uma turba que já não acredita mais em uma divindade. Procura-o, mas, no fim, proclama a sua morte, ou melhor, o seu assassinato por parte dos próprios homens, inclusive ele.

Eis que, quando esse homem assume a consciência do assassinato de Deus, o cenário em volta dele torna-se ainda mais inquietante. Ele torna-se cada vez mais trágico. O mar se esvazia, o horizonte acaba, a terra não recebe mais sol e começa a precipitar num universo sempre mais escuro e sempre mais frio, no nada. Essas são facas sujas de sangue que os homens usaram para esse deicídio. O cadáver de Deus está já em estado de putrefação.

No segundo aforisma, de modo contrário, Marcel nota como o anúncio aparece “completamente diferente”, já a partir do título: *O que há com nossa serenidade*. Um tom mais “sereno”, distendido, uma espécie de “alegre esperança”.

Deus está morto. Isso agora é um fato. E o homem está começando a habituar-se com esse clima crepuscular olhando ao redor, entrevendo o alcance da sua ação. O homem não está mais aterrorizado por aquilo que fez, não teme mais consequências nefastas. Pelo contrário, entende que este trágico ritual abre uma nova estrada para a humanidade; uma nova luz na escuridão da noite. Um clarão, outra aurora. Após ter eliminado o velho Deus, o horizonte volta a aparecer livre. O homem pode recomeçar a içar as velas sobre os seus

navios e velejar, fascinadamente, em direção a um mar que não lhe tinha nunca parecido tão aberto (MARCEL, 1979, p. 10-11; NIETZSCHE, 1991, p. 239-240).

A morte de Deus não é a última palavra

Marcel, portanto, interceptou a intenção originária de Nietzsche. O sanguinário delírio de Deus é realmente um acontecimento trágico, mas não tem finalidade em si mesma. Uma ação tanto blasfema quanto é, ao mesmo tempo, libertadora. Trata-se de uma passagem cruel, mas obrigatória, para uma nova vida, para um novo horizonte: o mar do além-do-homem.

Em *L'homme problématique*, Marcel concorda com Nietzsche em afirmar, em alto tom, que a morte de Deus não é o fim, mas o *incipit* (início) de uma nova e entusiasmante aventura para a humanidade: “ela não pode ser senão um início, algo como um trampolim para um salto prodigioso, por um impulso criador sem o qual o além-do-homem seria impensável” (MARCEL, 1964, p. 26-27). Com a “vontade de poder” do além-do-homem, Nietzsche “pretende superar o niilismo ao qual estaríamos, em contrapartida, reduzidos ou condenados se tivéssemos presos na morte de Deus, se tivéssemos nos limitado a essa trágica constatação, tirando disso até mesmo uma espécie de alegria perversa” (MARCEL, 1964, p. 26-27).

Marcel está convencido de que não só compreenderá até o fim, profundamente Nietzsche, como, “se ignorará a sua verdadeira e profunda intenção se não lhe fosse reconhecido, preeminentemente, a vontade de ultrapassar o niilismo derivado da decomposição do cristianismo e do pensamento idealista” (MARCEL, 1964, p. 26-27).

O niilismo da morte de Deus não é uma situação definitiva, mas uma rampa de lançamento para uma nova antropologia. A consciência da violenta supressão do divino faz o ser humano entrar numa nova era, “uma história diversa e mais elevada” (MARCEL, 1964, p. 27). “Com a consciência da morte de Deus, inicia-se a consciência de uma reviravolta radical dos valores até então considerados mais altos” (MARCEL, 1964, p. 27).

A angústia existencial que deriva da morte de Deus não representa um ponto de chegada. É um trânsito em direção a uma nova concepção do homem. Com Nietzsche, Marcel sugere ao homem moderno que, somente “empurrando até o limite a experiência interior” do assassinato de Deus, é que poderá “compreender que o desespero pode ser o trampolim para a mais alta afirmação” (MARCEL, 1943, p. 59-60).

Fracassos nietzschianos

Prometeísmo e pessimismo

À primeira vista, porém, Marcel não aprecia a saída de que a morte de Deus desemboca no além-do-homem. Segundo ele, Nietzsche “não conseguiu”, afinal, “ultrapassar”, no fundo, o estágio do niilismo porque “a doutrina do além-do-homem não parece satisfazer um pensamento preocupado em aprofundar a situação concreta do ser humano” (MARCEL, 1979, p. 23). No clima trágico da morte de Deus, não basta postular um além-do-homem para resolver os problemas humanos.

O fracasso nietzschiano assume uma dúplici declinação. O homem é paralisado, seja querendo superar-se, seja querendo permanecer no niilismo. Se o homem olha à frente vislumbra delírios de onipotência; se olha, para trás, percebe somente as névoas do nada.

Por um lado, a ameaça é inerente à própria superação. O homem permanece preso na “armadilha da *hybris*, tendendo a vangloriar-se a partir da realização da técnica” (MARCEL, 1979, p. 22). Uma vez, morto Deus, se abre uma fase de desenfreio “prometeísmo que pretende pôr o homem mesmo no lugar do Deus destronado” (MARCEL, 1979, p. 23).

Por outro lado, o perigo é dado pelo fato de permanecer dentro do mais “radical pessimismo”. Trata-se de “uma ameaça ainda mais grave” (MARCEL, 1979, p. 23) que a precedente, enquanto interrompe no homem todo o desejo de esperança e o faz arder “na certeza do fracasso, do vazio das suas empresas e no próprio niilismo” (MARCEL, 1979, p. 23).

A situação parece, portanto, aporética. A morte de Deus conduz a um impasse: o homem não pode levantar voo em direção a um novo céu, mas, menos ainda, permanecer sobre um terreno já desmoronado sob os seus pés.

O perigo maior: a vontade de poder

A situação se agrava posteriormente quando entra em cena o conceito de vontade de potência. Esse é, para Marcel, o ponto mais frágil tocado por Nietzsche. Um vitalismo exasperado que transforma “o sonho do evento do além-do-homem em um sonho mitológico, ligado a um certo dogmatismo de tipo evolucionista” (MARCEL, 1971, p. 82).

A imagem que Marcel tem de Nietzsche degenera. Nietzsche se transforma no porta-voz de uma “falsa e deplorável filosofia da vida” (MARCEL, 1987, p. 122): uma visão “totalmente naturalista da vida” (MARCEL, 1999, p. 167), um “primado do vital” (MARCEL, 1964, p. 28-29) que esmaga a existência na imanência reduzindo-a em seus aspectos biológicos.

No primeiro volume de *Le mystère de l'être*, Marcel define a vontade de poder nietzschiana como uma “indistinta entidade metafísica”, da qual se propaga uma natureza intensa somente como “força” e “puro dinamismo”.

Um mundo dominado por esse indomável “monstro de força” deixa um resíduo devastador sobre o espírito humano, reduzido ao mero aspecto natural. O homem não é “nada mais do que essa vontade”: a sua existência não “encontra nenhuma expansão” fora de si, “mas se define miseravelmente” sobre si mesma. “O espírito pode dificilmente fugir da vertigem desse dinamismo absoluto” (MARCEL, 1970, p. 37-39). Ele se encontra enleado nessa força cega e não pode libertar-se, com a conseqüente incapacidade de “dar origem a um pensamento capaz de conceber a existência e de definir as características” (MARCEL, 2011, p. 155). O pensamento não consegue qualificar-se por aquilo que vale, ou seja, como transcendência criadora de múltiplos sentidos. É nivelado ao aspecto naturalista perdendo, pois, a sua característica de pensamento.

A salvação no perigo: Nietzsche, mestre da transcendência

Não obstante, Marcel não quer jogar fora completamente a “concepção” do além-do-homem e da vontade de poder, recuperando “um ponto de vista do qual fosse possível aceitá-los” sem temor ou reticências.

Em um primeiro momento, ele realiza uma brusca manobra e reabilita o conceito de vontade de poder. Percebe que esse possui internamente uma ambigüidade estrutural que o faz explodir. Essa vontade, exatamente quando pressiona fortemente a existência sobre o mero dado biológico, abre contemporaneamente à “ideia de superação”. Seria, portanto, um “grave erro interpretar a vontade de poder em um sentido puramente biológico” (MARCEL, 1964, p. 28). Essa, “a mais íntima essência do ser, tenta atuar sobre um plano superior ao que já se encontra na vida” (MARCEL, 1964, p. 28). Uma abertura à transcendência: “a vida que continuamente se supera, sempre prestes para abandonar a si própria pelo verdadeiro ser” (MARCEL, 1964, p. 29).

Uma vez salvaguardado esse surpreendente resultado, Marcel tenta aplicar os frutos do impulso da vontade de poder à figura do além-do-homem. Assim fazendo, se dá conta

que o aspecto mais fascinante que o além-do-homem porta consigo é a sua vontade de superação. Lutando consigo mesmo, o além-do-homem de Nietzsche quer dar vida a alguma coisa verdadeiramente nova: ele “é duro, antes de tudo e, num grau máximo, consigo mesmo; é o homem das dificuldades e do perigo” (NIETZSCHE, 1973, p. 5).

Marcel mantém sempre como pano de fundo do seu movimento de pensamento a célebre passagem do *Prólogo de Zaratustra*, no qual a multidão do mercado se concentra em assistir à exibição de um equilibrista. Marcel dá razão a Zaratustra quando parte da ideia do equilibrista para descrever o caráter itinerante da existência humana: o verdadeiro homem não é aquele que se sente realizado, mas aquele que está sempre a caminho. Um ser que “precisa superar a si próprio”: vive a própria vida como se caminhasse sempre sobre uma corda estendida sobre um abismo empurrando, no perigo, essa sua existência para além (NIETZSCHE, 1973, p. 14).

Desse retrato do além-do-homem traçado por Nietzsche, Marcel preza muito o genuíno movimento de ultrapassagem: para ambos, de fato, “transcendência significa superação” (MARCEL, 1971, p. 81-82). Juntamente com Nietzsche, considera “o homem como algo que deve ser ultrapassado” (MARCEL, 2011, p. 155). O ser humano não é um escopo em si mesmo, uma meta, mas uma ponte, uma passagem. Um ir além, para além.

Para dar sustentação a essas intuições suas, Marcel polemiza contra os “falsos profetas da transcendência” (MARCEL, 1971, p. 80), filósofos que se enchem a boca com palavras hipócritas de transcendência e tentam conquistar seguidores.

Surpreendentemente, Nietzsche não entra nessa lista. Não tanto porque o seu pensamento é expressão da imanência, como se poderia pensar; mas porque, paradoxalmente, “o termo transcendência assume um significado bem mais preciso nele do que na maioria dos seus contemporâneos” (MARCEL, 1971, p. 82). Aos olhos de Marcel, Nietzsche é, em sentido verdadeiro e próprio, um mestre da transcendência.

Referências

- BUBBIO, P. D. *La scelta del senso. Gabriel Marcel e l'attraversamento del nichilismo*, in VVAA. *Nichilismo e questione del senso. Da Nietzsche a Derrida*, Roma: Aracne, 2005, p. 125-147.
- GIRARD, R. e FORNARI, G. *Il caso Nietzsche: la ribellione fallita dell'anticristo*, Genova: Marietti, 2002.
- HEGEL, G. W. F. “Fede e sapere”, in *Primi scritti critici*. Milano: Mursia, 1971, p. 121-253.

HEIDEGGER, M. “La sentenza di Nietzsche ‘Dio è morto’”, in *Sentieri interrotti*. Firenze: La nuova Italia, 1968, p. 191-246.

JASPERS, K. *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare*. Milano: Mursia, 1996.

LEDURE, Y. *Lectures ‘chrétiennes’ de Nietzsche*: Maurras, Papini, Scheler, de Lubac, Marcel, Mounier. Paris: Les Editions du Cerf, 1984.

_____. “Gabriel Marcel et Nietzsche: témoins de la modernité”, in *Cité. Revue de la Nouvelle Citoyenneté*, n. 14, p. 51-56, 1986.

LÉVINAS, E. *Tra noi, saggi sul pensare all’altro*. Milano: Jaca Book, 2016.

MARCEL, G. “Thomas Mann et Nietzsche” in VVAA. *Hommage de la France à Thomas Mann à l’occasion de son quatre-vingtième anniversaire*. Paris: Flinker, 1955, p. 41-47.

_____. *L’uomo problematico*. Torino: Borla, 1964.

_____. *Homo viator: prolegomeni ad una metafisica della speranza*. Torino: Borla, 1967.

_____. *Pour une sagesse tragique et son au-delà*. Paris: Plon, 1968.

_____. *Il mistero dell’essere: riflessione e mistero* (vol. 1). Torino: Borla, 1970.

_____. *Il mistero dell’essere: fede e realtà* (vol. 2). Torino: Borla, 1971.

_____. *Dal rifiuto all’invocazione: saggio di filosofia concreta*. Roma: Città Nuova, 1976.

_____. “Nietzsche: l’homme devant la mort de Dieu”, in *Gabriel Marcel et la pensée allemande. Nietzsche, Heidegger, Ernst Bloch. Présence de Gabriel Marcel, Cahier 1*, Paris: Aubier, 1979, p. 9-24.

_____. *Il declino della saggezza*. Roma: Logos, 1982.

_____. *Gli uomini contro l’umano*. Roma: Logos, 1987.

_____. *Essere e avere*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1999.

_____. “Notre point d’interrogation”, in VVAA. *Nietzsche, Cahiers de Royaumont, VII^e colloque, 4-8 juil/1964*. Paris: Minuit, 2000, p. 103-123.

_____. *Presenza e immortalità*. Milano: Bompiani, 2011.

_____. *Il mistero della filosofia*. Brescia: Morcelliana, 2012.

_____. *La dignità umana e le sue radici esistenziali*. Roma: Studium, 2012.

NIETZSCHE, F. *Idilli di Messina: la gaia scienza. Frammenti postumi (1881-1882)*. Milano: Adelphi, 1991.

_____. *Così parlò Zarathustra*. Milano: Adelphi, 1973.

PLOURDE, S. *Vocabulaire philosophique de Gabriel Marcel*. Paris: Éditions du Cerf 1985.

PLUTARCO. “Il tramonto degli oracoli”, in *Dialoghi delfici*. Milano: Adelphi, 1983, p. 57-132.

TROISFONTAINES, R. *De l'existence à l'être: la philosophie de Gabriel Marcel* (2 vols). Louvain-Paris: Nauvelaerts-Vrin, 1953.

SECO, P. J. “Nietzsche y Marcel, testigos de la modernidad”, in *Estudios filosóficos*, n. 38, p. 563-580, 1989.

SERRA, A. *Esistenza e dialogo: Gabriel Marcel e l'Italia; con due interviste inedite a Giuseppe Riconda e Franco Riva*. Torino: Marco Valerio Editore, 2005.

_____. *La dialogica orfica di Gabriel Marcel: per una saggezza neoscratica*. Milano: AlboVersorio, 2009.

VVAA. *The philosophy of Gabriel Marcel*. La Salle, IL: Open Court, 1984.

O mal, a teodiceia, o outro¹⁵⁷

Maria Pastrello

As pessoas mudam e sorriem: mas a agonia permanece (T. Eliot)

A lógica do mal é rigorosa como o inferno: o diabo é o maior entre os lógicos – ou, talvez, quem sabe? É a lógica mesma. (G. Bernanos)

Desde sempre o mal

Desde sempre o mal e o sofrimento na vida do homem. E desde sempre a reflexão sobre o mal, a procura da compreensão e a procura por uma maneira de superá-lo ou talvez vencê-lo. O mal é o maior desafio para o homem: para sua existência e para o seu pensar. O mal, e também o pensamento do mal, se tornaram tema e assumiram formas diversas ao longo do tempo, como emerge na reflexão e no debate sobre o mal “depois de Auschwitz”. Pela diversidade dos caminhos procurados e percorridos, em tantos modos, para alcançar uma explicação e dar um sentido ao trágico, jamais se conseguiu, pois, pensar em um mal que faça menos mal à existência e na existência, atenuando, assim, o sofrimento que deriva e que o homem não sabe e não pode aceitar, como bem demonstra o arquétipo de toda investigação sobre sofrimento que é o livro de Jó, cujo grito exprime a insensatez, o injustificável, a agonia.

A mordida do mal, a sua consistência, o seu peso não são e nem nunca foram anulados ou mesmo aliviados. O mal é, de fato, por excelência, a experiência de tudo aquilo que pede luz ao pensamento sem que esse, nas suas tentativas, tente compreendê-lo dentro de concepções totalizantes ou dos reconfortantes horizontes metafísicos, ou para atenuar a violência com uma retórica devota a ponto de trazer algum alívio. E para tornar ainda mais excruciante a questão que interroga sobre o mal e sobre o sofrimento, se

¹⁵⁷ Tradução, a partir do original italiano, de Adriane Vanzo. Revisão técnica de Claudinei Aparecido de Freitas da Silva.

associa àquela acerca de Deus e da possibilidade de pensá-los juntos, a fim de conviver o negativo que põe, em discussão, a bondade da existência e do humano com o divino. Empresa difícil essa última, talvez até impossível, pois se trata de pensar uma contradição insolúvel, formulada de maneira muito lúcida já por Epicuro, segundo também as referências de Lactâncio em seu *De ira Dei* (1594). Escreve Epicuro (1980, p. 20):

Deus, ou quer impedir os males e não pode, ou pode e não quer, ou não quer nem pode, ou quer e pode. Se quer e não pode, é impotente: o que é impossível em Deus. Se pode e não quer, é invejoso: o que, do mesmo modo, é contrário a Deus. Se nem quer nem pode, é invejoso e impotente: portanto, nem sequer é Deus. Se pode e quer, o que é a única coisa compatível com Deus, donde provém então a existência dos males? Por que razão é que não os impede?

Se percorrermos a história do pensamento, ou melhor, da cultura em sentido mais amplo, nos damos conta que, no decorrer do tempo, sempre se procurou diminuir o efeito devastador do mal com teorias que o justificam, que o explicam e procuram superá-lo, deixando, porém, o espírito cheio de perguntas, com pequenas e fatigadas respostas que não aliviam a angústia e a falta de sentido. E que, sobretudo, não são capazes de resistir “à prova dos fatos”, de ser significativo em nível existencial em face do mal, que é real e que nenhuma teoria pode anular, diante do mal que atormenta concretamente. A linguagem e a reflexão têm mostrado as suas limitações, que são, em particular, aquelas de todas as tentativas ao relacionar o mal ou de dar um sentido aquilo que não existe, com o conseqüente fracasso de todas as formas de teodiceia e de um certo tipo de linguagem que pretende justificar e compreender. Não há nenhum problema secundário da linguagem, especialmente neste caso, porque a palavra é já ação, com o risco de que, falando de uma certa maneira, se faça ainda mais mal.

Precisamos partir da consistência desse fracasso e seu peso sobre a existência para compreender o valor teórico da reflexão de Gabriel Marcel. Marcel não oferece um tratado sobre o mal a fim de expô-lo belissimamente nas prateleiras das bibliotecas, nem para esculpir teodiceias, nem para construir andaimes reconfortantes para alcançar as alturas, para contemplar, por meio de um lugar seguro, a existência trágica. A originalidade e a grandeza de Marcel consistem que se deixe falar do mal na existência do homem, sem renunciar de tornar o mal um acontecimento teórico, porém, conservando todo o seu peso na vivência.

Ponto de partida, mas, circularmente, também ponto de chegada do filósofo. Trata-se de um dado existencial: o mal na vida do indivíduo humano e para a vida do mesmo

que, no entanto, se descobre com o outro. Tarefa nada fácil a sua, sem dúvida; é, por demais, ousada e inesperada como muitos aspectos do pensamento marceliano. É esse o sentido mais profundo e o alcance filosófico de sua reflexão, que merece ser compreendido, radicalmente, pois oferece apontamentos inéditos e rara beleza teórica uma vez isentos de uma leitura fideísta e confessional. Em suas páginas, na ressonância e na sugestão que oferece, bem mais do que pretender uma vulgata sobre o seu pensamento, faz-se necessário saber encontrar a justa dimensão e o alcance filosófico, fora de categorias religiosas. A leitura aqui proposta é conceitual, não cronológica, nem histórica; ela é inteiramente interna aos textos de Marcel pretendendo sugerir um giro de pensamento que contenha indicações teóricas importantes, por meio de sondagens (*colpi di sonda*) e indicações em páginas esparsas, apreendendo todo o alcance reflexivo. Trata-se, porém, de um pensamento que, emergirá gradualmente, que deve dispor-se em aceitar a contradição, de, ainda, conviver com o paradoxo e torná-lo seu.

O mal vivido contra o geral

Sobre o sofrimento e sobre o mal, Marcel tem refletido em diversas ocasiões, mas, de imediato, forneceu peças filosóficas de rara beleza e traços comoventes, que recompostas, oferecem um quadro geral no qual o pano de fundo, que representa a textura que o sustenta, é constituído pela negação de que o mal constitui todas as tentativas de justificá-lo, sem que isso signifique a perda de significado, que constitui o horizonte imprescindível ao qual tende todo homem. Diante da realidade do mal vivido e do sofrimento da dor, todas as armadilhas da linguagem e do pensamento caem, pondo em discussão a pretensão do pensamento de fornecer soluções: a justa retribuição dos méritos e da culpa, o teste pedagógico em vista de uma purificação ou amadurecimento do homem, a função dialética da oposição, a finitude ontológica, que representa as vozes semelhantes seguras de si, mas falsas, em relação ao vivido, nesse grito que ressoa imutável ao longo dos séculos.

Existe um ponto de partida não negociável se não se pretende atingir uma mudança de pensamento derrisória em relação ao vivido: o mal não é jamais geral, não existe um mal abstrato. O mal existe sempre na vida e na vida de qualquer um. E qualquer um que o vive deve encontrar uma maneira de enfrentá-lo sem se deixar esmagar e sem que, com isso, se constitua uma negação à tensão, à plenitude e ao ser. É o que bem mostra ainda um dos inúmeros locais de arte. Na Capela da Scrovegni, em Pádua, os homens na presença de Cristo morto, exprimem seu espanto de um modo diverso, magistralmente

pintada por Giotto, em cada face. Eles exprimem reações diferentes diante do mal, nesse caso, a morte, ao que parece, ser privada de sentido. As distinções abstratas não capturam o mal o qual se apresenta de muitas formas, com muitas faces; as faces são pintadas de uma maneira diferente, dando voz a inúmeros modos de assumi-lo e enfrentá-lo, pois vivê-lo é sempre individual. A categoria, as deduções e a teodiceia não bastam. Ademais, acrescentam o mal com o mal, que, entretanto, está ali e não deixa de ser real. O mal real é o mal vivido, é aquele que provoca sofrimento, que não pode ser oculto nem dissimulado, do qual não se pode escapar. Precisamente por isso se torna urgente, antes de tudo, apreender os limites da linguagem e do pensamento.

O pensamento deve se reportar em considerar o mal em seu ser real, para além da generalidade de tal conceito e de uma visão monolítica da realidade, à experiência pela qual não podemos subestimar, porque livrar-se dele significaria livrar-se, ao mesmo tempo e inevitavelmente, da existência. O pensamento deve saber dizer alguma coisa àquele que sofre, e do que sofre, e que não se satisfaz com uma racionalidade que nada significa a respeito do colapso de seu universo de sentido (as “palavras vazias” dos amigos de Jó: (Jó 16, 3).

Marcel se move entre um duplo movimento teórico: parte do concreto e, em seguida, recusa o geral, por um lado, e descarta de outro, resultado inevitável do primeiro, todos os discursos edificantes, justificatórios e apologéticos que, do pensamento em geral, são expressão. É esta a escolha de fundo do filósofo: falar do mal de um ponto de vista existencial, elaborando uma reflexão que, se fazendo “presa” do real, constitui a contrapartida às teorias explicativas e não elimina todo o peso do mal e do sofrimento do homem. Por outro lado, se trata de um tema que não se pode, sequer, elidir, valendo a pena pagar o preço mais caro: “[...] qualquer filosofia que busca elidir ou evitar esses temas se torna, ela mesma, culpada da pior traição que existe; essa é, de resto, inevitavelmente punida, no sentido de que perde seu próprio ponto de apoio, para falar como um alpinista” (MARCEL, 1940, p. 104). Confronto inevitável, portanto, do qual não se pode retratar nem como homem nem como filósofo. A linguagem marceliana não deve enganar-se. Ela é muitas vezes rica em metáforas e imagens, entremeada em referenciais teóricos e ideias polêmicas. Por vezes, ela se mostra verdadeira e propriamente estocada contra certa tradição que emerge dos fatos para apreender o alcance de sua reflexão, muito frequentemente confundida com discursos edificantes ou adocicados. A metáfora do alpinista é importante porque pensar o mal é um pouco como mover-se inclinando-se no vazio, à beira de um abismo, no qual se corre o risco de cair

se se perde a presa. Ora, a saída é inerente à dimensão existencial que deve constituir o apoio para não construir teorias abstratas que não se enquadrem, em nenhum sentido, o homem que se depara com o que é injustificável.

Mantendo firme a racionalidade filosófica, da qual pretende salvaguardar a peculiaridade, enquanto consciente, mas que o discurso termina por confinar no território habitado também pela teologia, Marcel aqui fornece, antes de tudo, uma indicação metodológica que não constitui, contudo, algo externo em relação ao tema, mas faz corpo com ele. Tal indicação se funda numa negação: a impossibilidade de explicar a existência do mal e de pensá-lo, portanto, de modo geral, porque isso é sempre algo muito particular que o indivíduo humano encontra.

Uma teoria explicativa se desenvolve segundo uma perspectiva na qual precisamente o mal não pode ser visto como mal. Por isso, evanesce seu objeto a partir do momento em que se desenvolve. O pensamento explicativo, que é, por essência, impessoal, não pode responder a uma experiência com a qual ele não tem nada em comum (MARCEL, 1959, p. 175).

Se se considera o mal um defeito, uma falta, uma privação; se se pensa que tal falta é ligada ao modo como conheço, se recai em uma ideia do real como alguma coisa que está diante de mim e da qual julgo as imperfeições com respeito a um dever ser, a um modelo ideal. Nesse sentido, a pretensão de elaborar uma teoria explicativa implica uma relação com o mundo considerado como um espetáculo, como algo que está à frente, externamente, em função do qual o mal se apresenta como a ruptura de uma engrenagem, para usar uma metáfora. “Infelizmente, há quatro séculos os filósofos se colocaram na escola, na verdade, a tiracolo, dos cientistas. Eles não perceberam que assim traíam a sua missão” (MARCEL, 1988, p. 241).

Um lugar teatral

Se não se deseja recair no abstrato, e, portanto, na insignificância da vida humana, o mal se aproxima de um ponto de vista existencial, sublinhando o que ele representa para o indivíduo. “De fato, depois de todo o pensamento existencial há a própria pretensão de partir da situação concreta fundamental e não da essência muitas vezes objetivada de modo inoportuno cujas implicações devem ser derivadas analiticamente” (MARCEL, 1952, p. 20). De acordo com os pressupostos evidenciados, nada pode substituir um lugar

teatral para pensar o mal. Isso não é por acaso, pois, no teatro, a existência conserva a sua singularidade e torna-se, em sentido próprio e verdadeiro, uma modalidade de pensamento e uma maneira de ascender ao real, evitando os perigos da abstração. É Marcel quem propriamente identificou no teatro o ponto de partida de sua reflexão. Trata-se de uma ilha, retomando uma de suas metáforas, que contém o segredo pelo qual o pensamento mantém-se no abstrato, ou seja, no continente, sem conseguir separá-la.

Octave relata sobre sua mulher, Aline: “Mas, vedes, quando lembro como era minha esposa há um tempo ... Até à guerra, jamais nos vimos ... e, então, a infelicidade chegou e tudo se passa como se ela tivesse intoxicado. Sim, é um veneno” (MARCEL, 1950, p. 57). A peça *La chapelle ardente* foca, no centro, a figura de Aline que, após a morte prematura do filho, reclusa em sua dor e em uma fidelidade a uma memória que se revela idolátrica, se comporta como se a vida da família e de seus membros fosse devastada, enterrada, como se tudo tivesse parado no instante de sua morte, e não houvesse mais possibilidade nem qualquer espaço para a esperança. O próprio Marcel nos leva a descobrir que o problema posto neste drama “[...] é aquele do sofrimento como algo tóxico. Para mim, o que é importante nesta *peça* é mostrar que ali onde o sofrimento é repentino, de certo modo ele é totalmente maléfico, e isso se opõe totalmente à noção edificante segundo a qual o sofrimento é, em si mesmo, para um cristão, um bem” (BOUTANG-MARCEL, 1977, p. 41).

A dramatização pode constituir um faro: permite mostrar que o sofrimento é sempre de alguém e, por isso, não generalizado nem justificado, pois se trata de um sofrimento vivido. De fato, “qualquer um que deseja refletir honestamente sobre o mal deve ter presente, de modo contínuo e preciso, as situações concretas, angustiantes, o que vale dizer, também cruciais – sem as quais se perde nas nuvens, isto é, nas palavras” (MARCEL, 1968 p. 194). Muitas páginas de filosofia não apenas mostram que sempre é enfatizada a tragicidade do sofrimento, às vezes de um modo um pouco irritante, o valor trágico, educativo e pedagógico, mas raramente o seu poder de ser um veneno para a vida do homem, como verdadeira e propriamente uma mentira à aspiração do ser e plenitude da existência. Trata-se de alguma coisa que tragicamente a torna “envenenada”, intoxicada, a ponto de envenenar também a existência dos outros. Marcel aqui nos orienta longamente um sentido bem preciso, mas inacessível: o mal na existência deve ser abordado de um modo não mistificado e isso só é possível levando a sério a própria possibilidade de que o mal, em seu ser real como causa do sofrimento, negando a confiança na vida, faz com que o eu se feche em si mesmo, agindo como um verdadeiro

“obturador”. Termo forte que, porém, exprime um retraimento mortífero, que não dá crédito à realidade e não deixa espaço para o outro.

A fecundidade da aproximação marceliana é, antes de tudo, a fecundidade do método e consiste em expor, de início, o mal e o sofrimento, como tudo o que é humano, como uma vivência que pode se apresentar profundamente como ambígua enquanto origem de duas atitudes diversas: por um lado, o fechamento do ego que se orgulha de exaltar a unicidade e a incomparabilidade do que está vivendo; por outro lado, o abrir-se aos outros e ao Outro, no entanto, visando aquilo que pode formular uma resposta, apesar da negação que o sofrimento constitui: “de uma parte, o sofrimento me rejeita em mim mesmo; qualquer que seja, é grande tentação de fechar-me nele [...]. Mas esse mesmo sofrimento pode me dirigir outro apelo, mais secreto” (MARCEL, 1988, p. 243). O sofrimento pode se tornar, de modo próprio e verdadeiro, um obturador, pois se pode ter a tentação de estender o não-sentido que ele insinua para cada coisa: “posso me fechar no meu sofrimento proclamado como um não-sentido absoluto; mas como ele é, para mim, o centro do mundo, este, uma vez centrado sobre um não-sentido, torna-se em si mesmo um não-sentido absoluto” (MARCEL, 1940, p. 107). Por outra parte, o mal é aquilo que ameaça, é aquilo que viola a integridade da existência, fazendo emergir a fragilidade. É uma negação entendida como a falta de sentido, como sendo menos do que o sentido, caminhando sobre um abismo sem apoio: a negação é uma doença, é o agir do outro que faz mal, é a catástrofe que destrói e devasta. Em suma, é tudo o que ameaça, por assim dizer, o “curso normal” da vida.

Encontrar o mal

O mal se encontra, sustenta o filósofo. Na perspectiva marceliana, o uso do termo “encontro”, para falar do mal, que, à primeira impressão, parece deslocado, é bastante sintomático de uma abordagem metodológica e de uma concepção filosófica bem precisa, além de uma crítica a uma longa tradição. De uma parte, denota a recusa de pensá-lo objetivamente, pois “[...] o encontro, para ser mais preciso, só faz sentido em um ambiente diverso daquele onde a objetividade é propriamente dita” (MARCEL, 1974, p. 1); de outra, exprime um enfado com certa linguagem edificante, desde já acabada, pondo assim em destaque também a dificuldade de dar voz à experiência do mal. “Eu certamente não terei a imprudência de dizer que esta prova me foi imposta para que eu pudesse aplicá-la dessa forma; só vejo, claramente, que não me compete responder à pergunta por quê? E, inclusive, de formulá-la” (MARCEL, 1988, p. 243).

Encontra-se uma pessoa não no sentido de encontrá-la na rua, de uma forma precipitada, sem sequer ver-lhe o rosto, mas no sentido de uma relação pessoal. O mesmo ocorre com o mal, que não está à nossa frente como um objeto, nem se encontra de modo externo, mas sempre vivido em primeira pessoa. O termo encontro, que, à primeira vista, reenvia a uma relação de sujeito a sujeito, diz respeito propriamente de uma não objetividade se o filósofo é consciente dos equívocos que pode gerar, pois se poderia se perguntar se isso significa tratá-lo como sujeito ou como vontade. Não é essa a intenção de Marcel, mas a de fazer emergir como o sujeito se engaja numa luta em que está em jogo a sua integridade. “Encontro” também se refere à ideia de que o mal é aquilo que o homem “deve fazer” em sua existência. E que, contrapondo-se intencionalmente a toda uma tradição que teve início com Agostinho e que pôs o problema do mal perguntando-se, antes de tudo, “*Quid malum?*”, a escolha metodológica de Marcel – que é uma escolha teórica e ética ao mesmo tempo – é, de fato, original: “[...] eu não procederei a uma análise que se refere a uma noção, mas perguntarei a mim mesmo como nós, seres humanos, encontramos o Mal e que coisa pode ser dita desse encontro” (MARCEL, 1968, p. 194). Não por acaso, Marcel retoma, internamente nesse giro de pensamento, a metáfora kantiana da pomba: como a presença do ar não constitui um obstáculo para o voo da pomba, mas o torna possível, assim a “presa” sobre o real faz decolar a reflexão, que, de outra forma, giraria no vazio.

Através de uma fenomenologia do mal, como ele mesmo nomeia, o esforço de Marcel é aquele de partir do modo como o homem encontra o mal para, somente numa segunda oportunidade, refletir sobre o que representa, pois, o risco é que “[...] essa experiência vivida seja, de alguma forma, esvaziada ou negada. E é contra esse processo de esvazamento ou aniquilação que deve insurgir, primeiramente, uma fenomenologia do mal” (MARCEL, 1968, p. 194). Ora, o mal se encontra porque o encontro é sempre algo que envolve o indivíduo, não pode ser generalizado:

[...] o sofrimento não existe; o que existe é o seu sofrimento e o meu e, em seguida, o do outro ainda. Quando tentamos abraçá-lo juntos como numa entidade única, deixamos de pensar em alguma coisa; fica, então, muito claro que desse sofrimento-entidade – que não sendo o sofrimento de ninguém, não é mais do que uma imagem abstrata e enganadora – podemos dizer qualquer coisa, como os filósofos não estão privados de fazer (MARCEL, 1968, p. 194).

Assim, nesse sentido, não se pode partir dos conceitos, mas do fato que se “atira” contra *qualquer coisa*, seja no sentido de que contradiz a inspiração do indivíduo e a confiança no real, seja no sentido de um estorvo do pensamento: “O sofrimento é o obstáculo-modelo contra o qual nós tropeçamos” (MARCEL, 1988, p. 241-242).

O escândalo do mal

Se o mal é uma realidade que é reconhecida enquanto tal, por outro lado é também um escândalo, pois é aquilo que não deve ser já que o pensamento não pode eliminar, nem explicar ou justificar. Sempre que os filósofos têm tentado proceder desse modo, se perderam em jogos ilusionistas: “Sucedeu, com muito frequência, que, no esforço para se livrar de um problema incômodo, tem-se, na realidade, elidido e assim substituído a realidade do Mal por simples conceitos sobre os quais era, para eles, muito fácil proceder a uma manipulação prestigiosa” (MARCEL, 1968, p. 193). Tal raciocínio se apoia numa oposição típica da reflexão marceliana expressa por dois termos-chave, problema e mistério: de um lado, a objetividade, o pensamento que pensa o geral, constata, deduz, verifica e explica; de outro, o existencial, o concreto sobre o qual o objetivo não tem e não pode ser tomado porque o deforma, fazendo-o perder a sua singularidade que é ligada à dimensão ontológica e à liberdade. O problema se refere àquilo que está diante, a alguma coisa que pode ser considerada a partir do exterior, de modo objetivo; mistério é aquilo em que estou envolvido, que não posso colocar-me de frente e de maneira exterior. Ora, assim, também se dá com o mal. O mistério corresponde aquilo que é diverso da objetividade, é o que diz respeito à dimensão ontológica da realidade, do ser como “presença” que nos envolve, como inesgotável e como liberdade. A contraposição, como uma escolha metodológica, não possui um significado só epistemológico, mas também moral, pois se reporta a duas maneiras diferentes de abordar a realidade, estritamente ligada a dois âmbitos semânticos opostos, que se abrem, corolariamente: problema, objeto, justificar, racionalizar, teodiceia de um lado; mistério, ser, encontro, liberdade, por outro. E, conseqüentemente, todas as tentativas de explicação do mal em termos de recompensa, apologética, ou de outro, mostram-se derrisórias, pois perdem o peso da sua realidade e profundidade:

Também o sacerdote que vem me ver me exorta para considerar a minha doença uma prova de Deus se colocando exteriormente à realidade trágica e misteriosa da enfermidade. Ele também interpreta segundo certo mecanismo, revelando-se incapaz de transcender o nível da

causalidade. Ora, é somente nesta condição, entretanto, que se torna possível reconhecer o mistério (MARCEL, 1951, p. 191).

O sofrimento e o mal não são mais pensados como problemas. Sobre isso, Marcel insiste incansavelmente, sob pena de perder a “presa” sobre o real e sobre o existencial, o que foi dito desde o início, mas apenas como mistério sem o que, no entanto, significaria pensar em uma “fuga no mistério” em sentido religioso ou no irracional, bem como para os perigos que tal escolha implica: “É muito fácil, na verdade, dizer que os caminhos de Deus são impenetráveis. Não se trata de um expediente verbal que pode contribuir para desenvolver o ateísmo próprio naqueles que se pretende persuadir” (MARCEL, 1965, p. 31). O mal, em seu ser, é uma experiência existencial que não pode ser objetivada, nem, contudo, conceptualizada: é essa a dificuldade, e também o drama, para o pensamento que pensa o mal.

O sofrimento “é uma realidade”, mas “*essa não deveria ser*. O escândalo está aí. Não há um jogo de pensamento que permite eliminá-lo” (MARCEL, 1988, p. 241). O mal é aquilo que vem contradizer a confiança na vida e que impõe uma pergunta sobre a divindade, assim como já formulara Epicuro:

[...] o velho dilema ocorrerá novamente: ou este poder se exerce efetivamente sobre a vida da criatura e, se assim o é, como pode querer, admitir, tolerar ou simplesmente permitir tais agravos; ou então é preciso decidir a pensar que este poder é realmente indiferente não assegurando, por conseguinte, nada, ou que é limitado e que deve, portanto, tanto quanto os nossos destinos, considerá-lo impotente (MARCEL, 1974, p. 3).

Daí advém a tentação do desespero.

A teodiceia é o ateísmo

No interior de um movimento de pensamento em que o mal e o sofrimento podem ser tóxicos, envenenando a própria existência e destruindo a dos outros, a teodiceia aparece como não logicamente impossível, mas privada de valores para o homem. Ademais, ela se mostra perigosa, pois corre o risco de afetar a imagem de Deus, podendo desembocar no ateísmo a ponto de confundir-se com ele. A bem da verdade, toda tentativa de justificar a presença do mal no mundo em relação a Deus não pode ter, segundo Marcel, senão dois resultados falsos: ou a teodiceia ou o ateísmo. Eles têm em comum o fato de

tentar resolver o que parece ser uma contradição insuperável para a razão, isto é, pensar juntos Deus e o mal, de maneira que o ateísmo pode ser considerado “[...] uma teodiceia ao avesso, uma apologética que erra a direção” (MARCEL, 1927, p. 24). Partindo da mesma premissa, a contradição se resolve em dois modos completamente diversos: do ateu, negando a presença de Deus, e do crente, através de uma tentativa apologética que coincide, pontualmente, com a teodiceia e que encontrou sua expressão mais típica na Idade Moderna, particularmente em Leibniz.

O que, porém, conduz o ateu à negação ao defender Deus nas respectivas posições? Uma certa imagem de Deus e um certo modo de falar de Deus, que não são jamais neutros, pois colocam em jogo a relação com o próprio Deus: “[...] quando falamos *de* Deus, sabemos bem que não é de *Deus* que falamos” (MARCEL, 1927, p. 50). E é nesse contexto que, no discurso de Marcel, se insere a afirmação segundo a qual “a teodiceia é o ateísmo” (MARCEL, 1927, p. 65). De fato, o Deus da teodiceia não é o verdadeiro Deus, é um ídolo, e é, por isso, que o pensamento da teodiceia é ateísmo, porque fornece uma imagem falsa de Deus, aquela imagem idolátrica que está na base da própria recusa do ateísmo e na qual se encontra, circularmente, se encontra, demonstrando ser irmãos gêmeos: “[...] o Deus de quem o ateu anuncia triunfalmente a não-existência, na verdade é o ídolo substituto de Deus” (MARCEL, 1965, p. 28). Trata-se, aqui, de pensamentos fortes sugeridos pelo filósofo, circularmente coerentes com a ideia de que de Deus não se dá justificações e, se se dá, corre-se o risco de que Deus se torne insignificante, senão incômodo, e, portanto, negado.

A teodiceia se fundamenta numa pretensão ilegítima, vale dizer, de fato, aquela que julga Deus: “Ora, Deus não pode e não deve ser julgado; o juízo só é possível relativamente à essência. Isso explica porque toda teodiceia deve ser condenada, pois uma teodiceia implica, necessariamente, um juízo, é um juízo, é uma justificação” (MARCEL, 1914, p. 65). Assim fazendo, se fala de Deus em terceira pessoa, como se fosse um ele, entretendo a mesma relação que estabelece o pensamento científico e, portanto, objetivo, com seus objetos de pesquisa. Entretanto, é este o próximo passo, “entendido como uma verdade impessoal, Deus é, sem dúvida, a mais pobre, a mais morta das ficções; ele é o limite indevidamente realizado do processo no qual eu, me encaminho tomando o meu contexto por objeto” (MARCEL, 1927, p. 29).

Ateísmo e teodiceia se movem, portanto, sobre trajetórias convergentes, que têm como ponto de chegada a negação do Deus verdadeiro, que “é um Deus vivo, não o Deus completamente lógico que exige alguma perfeição moral” (MARCEL, 1914, p. 65-66). E

a relação com o Deus vivo não pode ser pensada em termos objetivos: “[...] a afirmação aqui, em questão, não pode se apresentar como transcendente a toda experiência objetiva dada ou suscetível de sê-la. [...] A afirmação concernente a Deus é irreduzível a toda hipótese, qualquer que seja” (MARCEL, 1956, p. 75). Nesse sentido, Deus está além do bem e do mal e não pode ser pensado em termos causais: “[...] creio que se deveria eliminar a ideia de um Deus Causa, de um Deus que centraliza em si toda causalidade ou também, numa linguagem mais rigorosa, com cada uso teológico da noção de causalidade” (MARCEL, 1955, p. 51). Através de uma intuição que carece ser melhor aprofundada, uma vez que implica uma interpretação original e contundente do pensamento ocidental, Marcel prossegue afirmando: pode ser que “[...] o Deus do qual Nietzsche anunciou verdadeiramente a morte seja o Deus da tradição aristotélica tomista, o Deus primeiro motor” (MARCEL, 1955, p. 51).

Entre o paradoxo e a responsabilidade

Dada a impossibilidade de compreender a dimensão ontológica interna de uma lei que, enquanto universal, deveria permitir julgar e indicar um dever ser, é necessário “[...] insurgir contra toda pretensão de colocar-se, por meio da imaginação, no lugar de Deus, de atribuir-se a possibilidade de julgar como Deus julga” (MARCEL, 1965, p. 32). Vem, assim, em primeiro plano, a liberdade, que se torna a chave para pensar a relação com Deus, mas trata-se do Deus verdadeiro que responde às aspirações que o próprio mal, em todas as formas que assume na vida dos homens, parece negar. Do ponto de vista tanto ontológico quanto epistemológico, antes das leis, de qualquer forma de lei ou discurso universal, se trata do concreto e, no caso do homem e da ética, o reconhecimento do outro e de sua dignidade. É por isso que como critério de referência de base não se dão nem um bem nem uma lei universal: “Não penso, de fato, que se possa por-se na linha da noção kantiana de pessoa como um sujeito ético, concebida em referência a uma lei universal que, simultaneamente, funda e reconhece” (MARCEL, 1974, p. 6). O sujeito, o indivíduo vem em primeiro lugar e vale muito mais do que qualquer regra universal.

A contestação radical de toda forma de teodiceia e de justificação do mal não significa, contudo, um declínio do pensamento. Ele conduz à tomada de consciência do ato pelo qual o pensamento não pode nem julgar nem justificar:

Nós não somos colocados nas condições que nos permitem interrogar sobre a origem metafísica do mal. O mal está aí como o que é

constatado, condenado, realmente combatido e, em relação à fé e à esperança, no limite reduzido. É, de fato, temeroso que toda tentativa metafísica para o explicar, para ter-lhe em conta a favor de alguma mitologia, está condenada ao fracasso. Se algum pensador como Leibniz pensou poder minimizar e, ao final, eliminá-lo especulativamente, é na medida em que tenha substituído o Deus verdadeiro, que é o Deus vivo, a ideia de um Deus calculador, que é um ídolo, como o um deus estrategista ou deus pedagogo (MARCEL, 1965, p. 31-32).

Diante de Auschwitz, repete-se e segue-se repetindo, que não é mais possível nenhuma teodiceia, nem qualquer justificação porque aquele é o lugar onde o mal apareceu de forma totalmente inadmissível, tornando, por fim, derrisória e blasfema todas as tentativas de compreendê-lo dentro de qualquer caricatura racional ou justificável. De modo bem mais original, entretanto, não é talvez por que, como sugere Marcel, que o mal seja, por si, inadmissível no interior de qualquer ordem ontológica ou racional? Além da aparente fragmentação, o discurso do filósofo é bem mais radical no sentido de relevar o fim da teodiceia ou de sua dificuldade que coincide com os limites do pensamento objetivo. O seu pensar vai à raiz da questão, na sua originalidade, além do tempo e das formas do mal. Marcel mostra, de fato, que as tentativas da teodiceia são não apenas vãs, mas perigosas para o pensamento e para a vida. Trata-se de um discurso inútil que faz mal à sua volta, como mostra mais uma vez o livro de Jó, que desfere um golpe contra a perversa linguagem teológica adotada no período de dor de seus amigos com tentativas vãs de explicação e justificação.

Uma via permanece, contudo, aberta ao pensamento: a do paradoxo. Paradoxo significa uma dupla afirmação que se mantem em sua tensão:

[...] O mal é real, não podemos refutar essa realidade sem atacar a seriedade fundamental da existência que não pode ser contestada, sem degenerar num não-senso ou em uma espécie de bufonaria horrível; e, todavia, o mal não é real, *falando de maneira absoluta*. Não precisamos atingir a certeza, mas a fé na possibilidade de superá-lo, não abstratamente, é claro, aderindo a uma teoria ou a uma teodiceia, mas *hic et nunc* (MARCEL, 1968, p. 212-213).

O pensamento do paradoxo é compreendido no duplo significado do genitivo, subjetivo e objetivo: pensamento que não pode ser paradoxal diante do paradoxo de pensar o mal. Paradoxo do mal que não eliminar nem justificar o mal, que não vê, porém, nele mesmo uma simples *privatio*, como quer uma longa tradição, seguramente distante do pensamento de Marcel.

Bastante forte é a preocupação de não negar ou desconhecer, de nenhum modo, a seriedade do trágico da existência, que nada pode anular ou superar. Colocando-se em uma perspectiva existencial e fenomenológica, o mal, nesse sentido, é real e quem o vive sente o mal. Nenhuma teoria pode reabsorvê-lo com uma estratégia dialética qualquer. O mal, todavia, não tem a última palavra. Eis a fecundidade do paradoxo que não nega o trágico da existência, o qual permanece injustificável, mas que não nega nem ao menos um horizonte de sentido.

Também na “prova” que o mal constitui e que conduz a por, em discussão, a confiança no fundamento, o eu pode conferir, contudo, crédito à realidade e recriar o sentido perdido por meio de “uma interpretação criadora” (MARCEL, 1940, p. 107-108). Desse modo, a vida e o mal que a afeta não aparecem mais como um absoluto, como acontece num confinamento egoísta. É possível, portanto, uma abertura:

Isso esclarecerá, em alguma medida, pensando numa situação em que o sofrimento me coloca diante dos outros; ele pode constituir, para mim, uma ocasião de me enrijecer, de me contrair, para me fazer cair em mim mesmo ou, inversamente, para abrir-me ao sofrimento dos outros, que não imaginava anteriormente (MARCEL, 1940, p. 108).

O mal é tal que nada pode transformá-lo em bem, mas a nossa apreensão como mal nos projeta a um outro horizonte tornando possível buscar um sentido no qual o paradoxo possa ser acolhido: o sentido do ser com o outro, de acolher o seu sofrimento, com um deslocamento para a questão da responsabilidade como a capacidade de conter, acolher e, através do sofrimento, não de resolvê-lo, com-preendê-lo, justificá-lo, superá-lo.

Falar do mal tem um sentido, portanto, somente numa dimensão que faz referência ao ser-com como modalidade existencial, à compaixão; caso contrário, o risco é aquele que recai na bisbilhotice.

Tudo o que busco sustentar tem significado somente para alguém que, em primeira pessoa, tenha feito a experiência do mal ou pelo menos tenha *simpatizado* de um modo tão profundo, no sentido mais forte desse termo, com aquele que tem feito essa experiência e que verdadeiramente a tornou própria (MARCEL, 1974, p. 2).

A abertura põe, em causa, o outro e a constituição intersubjetiva do humano bem como, ao mesmo tempo, uma ordem transcendente:

[...] a compaixão, quando é expressa em um modo autêntico, tende a se tornar consolação. Essa palavra [...] adquire significado somente se evoca uma espécie de apelo à consciência [...] de uma ordem de alguma forma transcendente ou, mais exatamente, de uma participação em uma ordem à qual é difícil de elevar-se *de si* (MARCEL, 1974, p. 5).

Como tem observado Franco Riva, “o mal que se encontra pode somente – e isso é um paradoxo no paradoxo – participar concretamente ‘do ser ao ser’, fazer ‘comunhão’, porque toma o seu ‘sentido só’ na relação com os outros” (RIVA, 2006, p. 27). Em última análise, a modalidade de pensar o mal, por parte de Marcel, funda uma decisão ética e sobre uma certa ideia do humano fundamental em relação a todo discurso: “[...] assumir o mal, torna-me, de alguma forma, responsável, sai-se fora de si mesmo e da forma mais aguda do egocentrismo” (RIVA, 2006, p. 27). E ainda: “todo o discurso sobre o mal é finalmente atravessado pela palavra responsabilidade” (RIVA, 2006, p. 29). Retorna-se, assim, circularmente, ao pensamento inicial: o “eu” não está só, não deve sentir-se só, pois, sem se anular o trágico, ele pode enfrentar o mal, exceto o horizonte do sentido. Ele torna-se responsável com o outro e o Outro. Tais palavras de Marcel são importantes, embora nada fáceis, mas que libertam do incômodo e da violência de toda tentativa de justificar e explicar que procura, em vão, eliminar a existência trágica, pondo diante da razão soberba alguma coisa que a supera, na constatação de que não é tudo. Sobretudo quando se trata da existência.

Referências

- BOUTANG, P; MARCEL, G. *Gabriel Marcel interrogé par Pierre Boutang*. Paris: J. M. Place Éditeur, 1977.
- EPICURO. “Antologia de textos”, in *Os Pensadores*. Tradução e notas de Agostinho da Silva. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- LACTANTIUS, L. C. F. “De ira Dei”, in *Opera*. Thomam Soubron, 1594.
- MARCEL, G. *Journal métaphysique*. Paris: Gallimard, 1927.
- _____. *Être et avoir*. Paris: Aubier, 1935.
- _____. *Du refus à l’invocation*. Paris: Gallimard, Paris 1940; trad. it. Dal rifiuto all’invocazione. Saggio di filosofia concreta, a cura di P. Prini. Roma: Città Nuova, 1976.
- _____. *La chapelle ardente*. Paris: La Table Ronde, 1950.
- _____. *Le mystère de l’être*. Paris: Aubier, 1951; trad. it. Il mistero dell’essere, trad. it. di G. Bissaca. Roma: Borla, 1987.

_____. “Théâtre et philosophie. Leurs rapports dans mon œuvre”, in *Recherches et débats*, 2 (1952), p. 40-41.

_____. *L’homme problématique*. Paris: Aubier, 1955; trad. it. *L’uomo problematico*, trad. di L. Verdi-Vighetti. Torino: Borla, 1964.

_____. “L’athéisme philosophique et la dialectique de la conscience religieuse”, in VVAA. *L’athéisme contemporain*. Genève: Labor et fides, 1956, p.

_____. *Présence et Immortalité*. Paris: Flammarion, 1959.

_____. *Pour une sagesse tragique et son au-delà*. Paris: Plon, 1968.

_____. “Notes sur le mal”, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 79 (1974), p. 402-408; trad. it. *Appunti sul male*, a cura di M. Pastrello, in *Ricerche teologiche*, 2/2004, p. 245-252.

_____. *Giornale metafisico*, a cura di M. Cozzoli. Roma: Abete, 1980.

_____. “Lettera a Elisabetta N...”, in Di Giovanni, A. *Il dolore*. Brescia: *La Scuola*, 1988, p. .

_____. *Les hommes contre l’humain*. Bruxelles: Éditions Universitaires, 1991.

_____. “Foi et idolâtrie”, in *Bulletin de l’Association ‘Présence de Gabriel Marcel’*, 6 (1996), p. .

RIVA, F. “Il male ingiustificabile”, in *G. Marcel, Tu non morirai*. Roma: Valter Casini Editore, 2006, p. .

A felicidade na entrega

O olhar de Gabriel Marcel sobre o sentido da vida¹⁵⁸

Nicolás Balero Reche

Este texto pretende esclarecer o tema do sentido da vida à luz de Gabriel Marcel, sem deixar de levar em conta a perspectiva atual, em constante comparação. Partir-se-á da ideia do filósofo e dramaturgo francês segundo a qual o homem é um objeto de estudo para o homem e que não se pode investigá-lo senão desde sua situação histórica e concreta, a qual é descrita pelo próprio Marcel como desesperadora em função da concepção objetivista e funcional de sua época. Essa situação de angústia e desespero nos levará, necessariamente à pergunta pelo sentido da vida, e, a partir da análise do encontro com o outro se tentará responder que o sentido é a felicidade no servir. Essa entrega da vida, essa disponibilidade para o outro é o compromisso que se cria ao entrar no mistério do ser permitindo uma vida real em comunidade. Como tema que nos abre outra perspectiva sobre o sentido da vida, se analisará, também, a presença eterna do outro que se infunde em nós como vestígio ao chegar à morte.

A situação histórica do homem

A primeira coisa a dizer, quando se quer apresentar Gabriel Marcel, é que o ponto de vista de sua filosofia parte do homem, isto é, o importante, para ele, é o ser humano que se analisa a si mesmo. A segunda é que esse homem está imerso em certa situação histórica que condiciona o que é em si mesmo: a existência é prévia à essência. Para compreender o ser humano, devemos vê-lo naquelas situações nas quais se encontra implicado. Para conhecer o ser do homem, há que reconhecê-lo primeiro como experiência concreta.

Marcel, como um filósofo do concreto, nos mostra que o homem é uma questão para o próprio homem, ou seja, o que lhe interessa é analisar o homem de sua época: ele descreve ao ser humano do século passado, mas é um filósofo que descreve, por sua vez,

¹⁵⁸ Tradução, a partir do original espanhol, de Cristiane Picinini. Revisão técnica de Claudinei Aparecido de Freitas da Silva.

nosso próprio momento presente. Inclusive, talvez se possa dizer que seu pensamento seja mais atual hoje que em sua própria época.

Ao fazer essa descrição do ser humano, Marcel é extremamente crítico, já que apresenta esse ser como que desalojado de seu próprio ser, uma vez convertido em sua função, isto é, quando aproximado a uma concepção do ter.

O indivíduo tende a mostrar-se, para si mesmo e para os outros, como simples função de coisas [...]. As funções vitais em primeiro lugar [...]. As funções sociais, por outro lado; função consumidor, função produtor, função cidadão, etc. (MARCEL, 1959, p. 14-15).

Ser-ter é uma das tantas ambivalências presentes em seu pensamento. Marcel reporta-se à ideia de que a visão do ser tem se tornado coisificante e alienada. A partir da linguística, pode se explicar como o pronome possessivo substitui o pronome pessoal: em vez de se falar de um “eu”, fala-se de um “meu”: todo tipo de relação tem a ver com o meu, com o que tenho, não com o que sou.

Por isso, “há problema em tudo que se coloca diante de mim” (MARCEL, 1955, p. 71) porque só existem funções que resolvem. Para Marcel, o materialismo, o freudismo e a técnica (enquanto se transformou em um fim em si mesmo e não em meio para), conduziram o homem a ver a vida e tudo o que o rodeia como um problema. O homem funcional coisifica tudo ao seu redor, e, portanto, se coisifica ele próprio: ele torna-se exterior a si e se distancia de seu ser. “Por alienação entendo o fato de que o homem parece ter se tornado cada vez mais estranho a si mesmo, à sua própria essência” (MARCEL, 1956, p. 10). Essa atitude do homem funcional que tenta problematizar e, portanto, controlar o que tem diante de si (“controlar” entendido como tentativa de solucionar um problema) também é estendida à relação com outros seres humanos. Tal atitude não distingue entre as coisas e os outros que são como ele. Esse homem funcional não “é” com o outro, mas “tem” ao outro. Ao produzir uma relação de ser-ter, o outro é visto com uma função a mais, entre tantas que fazem a vida cotidiana: a função docente, a função motorista, a função de atendente na cabine de pedágio, na estação de serviço. Por isso, o outro também passa a ser visto, muitas vezes, como um problema a ser resolvido. E esse tipo de relação faz com que o outro se converta em um inimigo que compete pelo que se tem: o outro é um obstáculo a mais na carreira da vida, cuja meta consiste em ocupar-se de questões materiais; mas, em vez de preencher-se, cada vez se torna mais vazio de sentido. Desse ponto de vista, surgirá necessariamente a inveja. “O outro é para mim aquele que cobiça meu emprego, ou mais sutilmente aquele que me

agride intimamente, pois obtém um cargo melhor remunerado que o meu” (MARCEL, 1955, p. 28-29).

A visão do ter na relação leva a crer que “o próximo me impede de existir” (MARCEL, 1955, p. 54), por isso, surge a violência, palavra que nos impele etimologicamente a pensar na “exuberância da força”. Em certo ponto, “força” se vincula a controle, entendido como domínio, poder sobre algo: quando emprego a força é para conter, para resistir, para tomar o controle de algo. O outro se torna uma ameaça no momento em que justamente não podemos controlá-lo, porque não podemos encará-lo como problema. Ao vê-lo dessa maneira, o outro não somente perde sua dignidade, mas também perdemos a nossa. Um claro exemplo atual deste tipo de relação é a violência de gênero, na qual geralmente a mulher é coisificada e tratada como objeto de posse.

Coisificar o outro é tentar fazê-lo desaparecer como próximo, como ser que “é”, como um si mesmo. Acreditar em si mesmo sem relações de ser a ser (eu-tu), é matar o próximo e cair em uma crise de valores, como bem intitulou Marcel em seu capítulo IV de *Os homens contra o humano*. O título ainda continua diagnosticando que esta crise é do “mundo atual”. Em sua época, como na nossa, além da violência e da inveja, surgem outros antivalores como a desconfiança, o engano, a competição desleal, a cobiça, a indiferença, o desinteresse pelos interesses do outro, a intolerância diante das perturbações dos outros, a corrupção.

Essa visão, analisa Marcel, gerou nos campos de concentração nazistas as chamadas técnicas de aviltamento buscando “envenenar as relações humanas” (MARCEL, 1955, p. 39). Marcel as define como:

[...] o conjunto de procedimentos deliberadamente postos em curso contra os indivíduos pertencentes a uma determinada categoria a fim de atacar e destruir o respeito que eles podem ter deles mesmos, transformando-os, pouco a pouco, num resíduo apreensível como tal do qual só poderiam, enfim, se desesperar, não simplesmente intelectualmente, mas vitalmente, de si próprios (MARCEL, 1955, p. 36).

Essas técnicas antissociais, intencionalmente impostas de um grupo social sobre outro, produziram relações desumanizadas, e assim tais grupos se voltavam a uma sociedade de massas, como uma unidade estática, com função social em si mesma, e onde a finalidade individual e pessoal dos homens passa a ser uma questão prática. Nessa massa, os seres humanos são iguais, somente se diferenciando por sua função, com o

propósito de atender a função social da massa. Esse igualitarismo funcional, mais uma vez, provoca remorso e caos social.

Hoje é comum esse aviltamento, já não como técnica, como colocava Marcel, mas como uma moeda corrente. Essa relação do ter nos conduz, hoje, já em não combater um grupo social particular, por acreditar que é o responsável por todos os problemas de uma nação, mas ela consiste em viver humilhando a dignidade humana (a própria e a dos outros) cotidianamente, sem perguntar o porquê. Tal relação visa o pertencimento de uma massa social supostamente superior, baseada na inferioridade daqueles aviltados, superioridade que não sustenta em si mesma.

Viver de maneira funcional leva o homem ao desespero (na época de Marcel e na nossa) já que busca resolver a existência humana como se estivesse diante de um problema. Como veremos, quando se trata do Ser, para Marcel, nos situamos no âmbito do misterioso como aquilo que não se pode resolver. O homem funcional se desespera porque só vê passar o tempo, sem realmente vivê-lo, já que não encontra todas as respostas, cansa-se de esperar: esse desespero é o que melhor descreve o ser humano apagado, alienado. O homem se encontra agonizado e a vida terrestre apareceu e aparece cada vez mais como uma vida sem valor. “A vida em um mundo centrado na ideia de função está exposta ao desespero, cai no desespero, porque na realidade este mundo está vazio, soa oco” (MARCEL, 1959, p. 17). Pois bem: nessa concepção de ser humano e de sociedade, que felicidade, contudo, buscará o homem? Que felicidade é necessária para sair do desespero?

A felicidade também será apresentada como um problema para o qual temos de encontrar uma solução, e por isso, ela passa a quantificar-se, materializar-se e coisificar-se. Ela passará a ocupar-se completamente de coisas diferenciando-se por questões materiais: obter a maior quantidade de prazer, de sensações, de experiências, de alegrias, pa fim de buscar preencher o vazio espiritual que deixará, necessariamente, livre terreno para uma concepção objetivista do ser humano. A felicidade, entendida dessa maneira, aumenta o vazio na tentativa de ter tudo isso e, ainda assim, não ser nada. “Eu disse que a alegria e não a satisfação relativa ao ter é que, sem dúvida, está ligada ao que há de mais precíval em nós mesmos” (MARCEL, 1956, p. 177).

A felicidade é compreendida como satisfação de certos momentos de alegria que são interpretados como felicidade, mas que, na verdade, são distrações, meros esquecimentos, pequenas complacências para acalmar o desespero. Auxiliar um enfermo, distribuir moedas a uma criança em situação vulnerável ou ter uma pequena fuga de

solidariedade, pode se interpretar-se como um mero *carpe diem* sem conteúdo (MARCEL, 1955, p. 144); trata-se de um *carpe diem* funcionando aqui como ópio diante do desespero. Não que essas atitudes sejam negativas, mas momentos de satisfação não implicam uma real e plena felicidade. A felicidade tem a ver com uma troca mais profunda; ela implica, como veremos, o mistério do ser.

Atualmente, também se pode ver que a situação histórica exige que se trate do tema da felicidade; exige um ser humano feliz em que tal exigência de plenitude seja imediata, mas esta exigência também é levantada como um problema. Tenta compreender-se racionalmente criando conscientemente uma correria desmedida para obter a felicidade. Nesta tentativa de conquistar a felicidade, que inclusive se transforma em obter momentos felizes quantificáveis, o ser humano se esquece de ser feliz ou não.

Hoje podemos descrever um mundo não tão distante do mundo descrito por Marcel. O materialismo continua em vigor com a ajuda do capitalismo selvagem, e descobrimos que a técnica não é a salvação: o progresso tecnológico não é necessariamente progresso humano. Não são boas as generalizações, mas talvez, hoje, se poderia dizer que se vive sem um farol em meio à neblina. Se vive pelo simples fato de viver, entendemos a vida como movimento em um tempo onde não há compromisso com a própria vida, onde reina um tipo de felicidade que não consegue superar o desespero, a angústia.

Diante dessa situação, o homem, em especial o filósofo, não pode ficar de braços cruzados. Voltamos ao princípio: Marcel é um filósofo do concreto e da situação. O filósofo deve comprometer-se com a realidade que o rodeia, com suas circunstâncias, seu âmbito social, seu mundo circundante. Devemos assumir a responsabilidade que o tema merece. Como escreve ele: “Hoje, o primeiro e talvez o único dever do filósofo é o de ser o defensor do homem contra si mesmo, contra essa tentação extraordinária da desumanidade à qual tantos seres hoje sucumbem” (MARCEL, 1955, p. 201). Ou ainda:

Meu propósito não é permanecer no domínio das abstrações: gostaria, pelo contrário, de me dedicar, senão em resolver, pelo menos em colocar em termos tão claros quanto possível alguns problemas difíceis e irritantes que se relacionam com o mundo de hoje. Trata-se desse mundo em que somos forçados a viver, embora sob muitos aspectos revoltante, esse mundo do qual não temos o direito de nos desentender pura e simplesmente, ou, se o tentamos fazer, tornamo-nos culpados de uma verdadeira fuga (MARCEL, 1955, p. 83).

Assim, “o filósofo tem de tomar posição em relação à angústia de um mundo cuja destruição total já não tem nada de inconcebível” (MARCEL, 1955, p. 87). Mais: “a partir

do momento em que penso (e aqui pensar significa refletir) devo não apenas verificar o estado de extremo perigo em que hoje se encontra o mundo, mas também tomar consciência da responsabilidade que me cabe nesta situação” (MARCEL, 1955, p. 204).

Para Marcel, a situação responsabiliza o filósofo obrigando-o a tomar uma posição para impulsionar as mudanças sociais, para ser protagonista em seu mundo, para envolver-se nos avatares da sociedade. Não deve ser culpado por uma deserção, deve tomar consciência do extremo perigo em que se encontra o mundo se os seres que o habitam continuam vivendo dessa maneira. Deve responsabilizar-se pela situação que o rodeia, porque é uma situação inquietante, angustiante e desesperadora.

Quero dizer que a estrutura do mundo em que vivemos permite, e de alguma forma parece aconselhar, um desespero absoluto; mas é somente em um mundo desse tipo que pode surgir uma esperança insuperável (MARCEL, 1959, p. 34)

É justamente essa situação desesperadora que desperta no filósofo a responsabilidade por se comprometer a fazer com o que o homem não se degenere, aquela que desperta uma esperança intransponível no sentido de reverter o sem-sentido à volta. Diante de um mundo que cai em desespero, há um sopro de esperança, e a ela tem que agarrar-se aquele que está comprometido em se transformar. O filósofo deve se comprometer, porque se perdeu toda intenção de sentido, de respostas aos porquês, respostas que consigam salvar o homem de seu desespero.

A necessidade de sentido, a necessidade de ser feliz

Toda a situação descrita nos leva a descobrir (no tempo de Marcel e agora) uma completa ausência de sentido: “diante dos nossos olhos a falta de sentido se espalha como uma mancha de óleo” (MARCEL, 1956, p. 16). Em o *Mistério ontológico*, Marcel diz, inclusive, que “o homem perdeu a consciência de possuir o sentido do ser” (MARCEL, 1959, p. 14). Embora o homem busque, através de uma tentativa de felicidade objetivante, conquistar certa comodidade psicológica que o anestesie para não ver a falta de sentido de sua própria vida, ele não pode, porém, escapar à pergunta pelo sentido. O que, hoje, funciona como refúgio do sem sentido, desaparece quando o ser humano percebe, em cada vivência, a necessidade de sentido que se reclama. O homem da barraca em *Um homem problemático* se pergunta: “Quem sou eu? Que sentido tem a minha vida? Quem sou eu que pergunto por mim mesmo? ” (MARCEL, 1956, p. 21; 22). A violência, a

inveja, o preconceito, a discriminação e os outros contravalores expandem-se exigindo um freio. Por acaso, não se busca desfazer a violência? Não se quer fugir dela? Por acaso, não é, hoje, a pergunta pelo sentido do ser humano, a questão mais fidedigna em face de sua situação? Por acaso, não notamos que a felicidade de hoje não plenifica? A situação circundante pede, aos gritos, que se encontre um sentido, porque até o ser desumanizado tem “flashes de consciência” (MARCEL, 1955, p. 40). Essa angústia requer a pergunta pelo sentido da vida e da necessidade desse mesmo: “Não posso falar de minha vida sem perguntar qual é seu sentido, se é que tem sentido, e mesmo que se conteste negativamente, a ideia de sentido subsiste como um pressuposto” (MARCEL, 1953, p. 159).

Marcel levanta a ideia de que quando o homem se pergunta sobre o sentido de sua vida, é como se visse de maneira exteriorizada: analisa-se o papel de um protagonista em uma obra, e se pergunta o que fará nela. A vida, por acaso, é improvisação ou tem um porquê? Explicitamente, para Marcel, é necessário ser protagonista e gestor de sua própria vida: a existência plena do ser humano se dá quando ele é participante e não um espectador da realidade. Perguntar-se pelo sentido da vida, é interrogar-se pelas decisões que esse protagonista tomará. Indagar-se pelo porquê da vida, é perguntar pela felicidade que permitirá o protagonista sair do desespero. Mas isso tudo sem tomar a felicidade como a analisávamos: como momentos felizes, como um problema a ser resolvido, mas como uma questão existencial. A necessidade de sentido tem a ver em encontrar a resposta do que implica a plena felicidade: não se trata de ter felicidade, mas de ser feliz.

Pois bem, como se chega à resposta pelo sentido em uma situação da qual o homem parece carecer de toda tentativa de alcançar a felicidade plena, “como é possível voltar a acender o amor pela vida em seres que não parecem de nenhuma maneira senti-lo” (MARCEL, 1955, p. 146). Amar a vida é preenchê-la sentido; encontrar o sentido é comprometer-se com a vida e com uma resposta a qual me tornará feliz.

Para Marcel, a resposta pelo sentido só se enuncia a partir da intersubjetividade. Cada homem pode responder por seu próprio sentido, pois não há resposta que venha de fora, já que a resposta se encontra, aparece-se, sem que a busquemos. No entanto, em Marcel, não se trata de uma questão individual, pois há uma pergunta para todos, cuja resposta só pode se dada por todos, “*a pergunta é como uma nuvem que flutua*” (MARCEL, 1956, p. 13). Não é uma resposta de um único indivíduo, mas que chega ao individual partindo de uma análise intersubjetiva, levando em conta que cada relação intersubjetiva é particular e encarnada, embora a intersubjetividade seja comum a todos.

O encontro com o outro

Dissemos que o sentido tinha a ver com a intersubjetividade, por isso é fundamental analisar o que implica, para Marcel, um verdadeiro encontro com o outro. No encontro, o outro se torna um tu, quer dizer, já não se tem o outro (ele), deixando, pois, de ser um objeto e passando a ser um ser, que misteriosamente consente com meu próprio ser: aí se dá a intersubjetividade. O encontro é entre um eu que descobre a presença de um tu, que compartilha a mesma existência, e é aqui que o centro íntimo pessoal se descobre como um eu. Ou seja, ao descobrir o tu, também se descobre a si mesmo: eu sou porque tu és. Respondo sobre mim, com o outro: ao descobrir o eu, se redescobre o próprio ser. Ao reconhecer o eu, se conquista a liberdade de escolher-se: descobre-se a própria personalidade e a do outro, uma vez que já não há funções ou papéis, mas seres que se tornam um com o outro. A “pessoa que ocupa o assento no metrô” passa a ser “Jorge”, que necessita mais que os outros estar sentado, devido a seu estado de saúde. A “pessoa que limpa o banheiro do escritório” se chama “Carlos” e tem inquietudes existenciais semelhantes com as nossas, e parecidas também às de “Carolina”, que deixou de ser “a secretária” para ser um tu com o qual se trocou um olhar, um encontro.

Para Marcel, um encontro real requer estar aberto ao outro para reconhecer nosso coexistir. A mudança se dá na atitude do homem frente à relação: não se trata de passar por cima do outro senão de dar um passo para trás deixando-o entrar; retroceder para que o espaço de abertura permita a interiorização. Assim, no encontro, já não há intenção de controle ou violência; ao contrário, deixa-se de lado a concepção problemática e funcional do ter. Já não importa “o meu”, mas quem sou eu, e esse outro que está comigo.

Marcel chama de recolhimento esse ato de descobrir o ser do outro e, portanto, o nosso, em um verdadeiro encontro, mesmo esclarecendo que “é dificilmente definível” (MARCEL, 1959, p. 29); poder-se-ia dizer que o recolhimento é a experiência da plenitude do ser. O recolhimento consiste em ser capaz de pensar por si mesmo. O recolhimento faz com que nossa vida no mundo exige um sentido transcendente. “Um homem não pode ser ou permanecer livre, senão na medida em que continua ligado ao transcendente” (MARCEL, 1955, p. 24).

A vida terrestre se transborda, fundamentalmente, de sentido alcançando o recolhimento. Ela sai do concreto para logo retornar à mesma vida. Como dissemos, o ser humano é um ser em situação, ou seja, o ser não deixa de lado o histórico, justamente ali se encontra o tu que também é histórico. Se liberta, contudo, da materialização da história

sempre que o tu se transcendas entrando no âmbito do mistério. Embora o encontro seja concreto, isto é, que o eu se mescle com o tu, encarnando-se, ao descobrir a presença do outro, surge a descoberta do ser e, com isso, se adentra na esfera do mistério.

Se insisti muito no fato do encontro, considerando-o investido de um valor espiritual impossível de subestimar, é porque esse fato se situa exatamente na mesma perspectiva; ele é afetado por um sinal ontológico, o que significa que nenhuma análise psicológica pode esgotar seu significado (MARCEL, 1955, p. 39.)

Quando um homem se deixa interiorizar pelo outro entra em um plano que não conhece denominado por Marcel de mistério. Quando se quer controlar o outro, ele é visto como um problema que se compreende, se racionaliza e, por fim, busca-se solucioná-lo. O encontro entre o eu e o tu é aquele que devolve o mistério à existência; é aquele que consegue revelar que a realidade nos transborda: o eu se descobre imerso em uma realidade misteriosa. Esse é o primeiro passo para responder pelo sentido da vida: ele implica descobrir o próprio ser através do recolhimento, já que, para ser feliz, primeiro devo ser. Portanto, a felicidade tampouco pode se entender; não pode materializar-se ou racionalizar-se, já que também se encontra no âmbito do mistério ligada ao transcendente. A felicidade não pode se compreender; nós a reconhecemos, a intuímos, a percebemos, a visamos.

Assim sendo, adentrar no mistério do ser engaja o ser humano: “O mistério é algo em que eu mesmo estou engajado” (MARCEL, 1959, p. 6). Ora, “estou comprometido com esse encontro, dependendo dele, sou-lhe de certo modo interior, tal encontro me envolve e me compreende – ainda que eu não o compreenda (MARCEL, 1959, p. 27). Por isso, “em oposição ao mundo do problemático, que, novamente, está inteiramente diante de mim, o mistério é algo em que me encontro engajado” (MARCEL, 1955, p. 72).

Esse engajamento que surge a partir do momento em que encontrarmos o outro implica reciprocidade. Isto é, o encontro não consiste, apenas, em descobrir o próprio ser, mas, como dissemos, implica em encontrar o ser do outro. Por isso, esse engajamento pode ser compreendido como responsabilidade pelo outro; é, pois, um engajamento que nos chama, é um olhar nos olhos, que não permite desvio, que não nos deixa em paz até que nos ocupemos dessa responsabilidade. Ele é a necessidade de sentido que se faz vocação.

O encontro com o tu engaja o ser humano a ponto de fazê-lo responsável pelo outro. Este é o ponto chave ao qual se pretende chegar. Descobrir o próprio ser através do

encontro com o outro, que como eu, não basta para falar de uma felicidade plena, de um sentido descoberto. É o primeiro passo necessário, como dissemos, para começar a amar a vida, mas a ideia de engajamento juntamente com a concepção de disponibilidade e do amor em Marcel parece concluir que o verdadeiro sentido reside na entrega desinteressada e misteriosa da vida até o outro de cuja realização é o serviço.

O sentido na “entrega” e sua realização no “serviço”

O encontro abre caminho para a entrega, quando esse engajamento que cria o mistério do ser se transforma em disponibilidade. O engajamento é o que nos permite ver o real sentido: ocupamo-nos por nós mesmos ao pré-ocuparmo-nos com essa chamada ou vocação ao nos entregarmos ao outro. Isto abre o jogo de que a felicidade se encontra no dom, e se encontra à medida em que é recebida e enquanto alguém se entrega, se disponibiliza. Entregar-se é estar disponível a outro ser de maneira receptiva, sem converter-se numa peça de engrenagem. Ou seja, não é uma entrega funcional, como quando se estabelecem relações de ajudante e ajudado, de inquiridor e inquirido, de abraçador e abraçado, de solidário, de carismático, de serviçal. O sentido está em encontrar a felicidade na atitude constante de disponibilidade, que permite escapar de papéis funcionais, abrindo espaço ao plano do mistério e do transcendente, em um sentido que não compreendemos.

Estar disponível é amar, porque “é no amor onde melhor vemos apagar-se a fronteira entre o que está em mim e o que está diante de mim” (MARCEL, 1955, p. 25-26). Quando amamos, já não há limites em nós mesmos, amar o outro implica em quase perder a distinção entre o eu e o tu, a reciprocidade do dom faz compartilhar a felicidade, e, assim, amar abre caminho para a vida em comunidade, que veremos adiante. Essa disponibilidade amorosa se expressa e se concretiza no serviço, em que “servir quer dizer investir-se por; a alma do serviço é a generosidade” (MARCEL, 1955, p. 149). Amar a vida é entregá-la no servir. A ética, no sentido marceliano, seria uma ética da alteridade: a vida feliz é aquela que é vivida para os outros, porque, vivendo para os outros, vive-se realmente como uno. Tal entrega se transforma em serviço, que nasce naturalmente quando descobrimos um tu adiante; quando estamos dispostos a abrir caminho ao misterioso de maneira que o outro possa contar conosco.

Para servir, é necessária a interioridade: servir não é ser utilizado, não é, por exemplo, trabalho serviçal, onde ocorre o que equivaleria às condições de trabalho contratuais. Assim, cairíamos na “degradação da ideia de serviço” e na

“despersonalização das relações humanas”, título do capítulo V de *Os homens contra o humano*. Ora, servir como uma realização da entrega, implica doar até o que não está pactuado, isto é, comprometer-se, zelar pela situação, doar-se, por completo, sem necessidade de entender do que se trata ou até mesmo do como, mas do por quê.

Tomar a decisão da disponibilidade e do serviço se torna difícil em uma sociedade que vê, com receio, o engajamento, onde os contravalores se naturalizaram ao ponto tal de se tornarem padrão, onde o homem se converteu no pior inimigo do homem. Hoje, busca-se o que não compromete, só interessa o que pode ser prejudicial para alguém ou para os que o rodeiam: só se olha para o próprio umbigo. Se o outro não influi de maneira útil, abandona-se a relação no meio do caminho, a fim de não ter empatia ou de, simplesmente, não se associar àquela pessoa. Hoje, é talvez um imperativo evitar colocar-se no lugar do outro: deve-se evitar um olhar que nos lança num engajamento; deve-se evitar uma abertura da qual não se possa tirar vantagem, deve-se converter o indigente que dorme na praça numa parte do mobiliário urbano; deve-se desconfiar do colega de trabalho porque aguarda-se a oportunidade para destituir-me de minhas tarefas, ou seja, há que voltar-se contra o humano.

Desse modo, constantemente se adia a decisão que engaja a disponibilidade, e assim “viver corre o risco de não ser outra coisa senão vegetar esperando” (MARCEL, 1955, p. 145), isto é, aguardando, pois, que uma felicidade material e egoísta preencha a angústia. Ser indisponível é estar preocupado consigo mesmo. Justamente assim se perde, ironicamente, o sentido da própria vida: estar centrado em si mesmo é cair no desespero de uma espera vegetativa.

Entregar-se definitivamente ao outro provoca medo. A disponibilidade é árdua porque esta entrega se assume desde o mistério, e nem sempre se tem a força para encarar que a vida mesma e a felicidade são misteriosas. A falta de certeza é incômoda e, muitas vezes, frustrante. Diante da situação de desespero, ainda, porém, é melhor que lançar-se ao vazio da intriga e do desenvolvimento irrisório, desconhecido, mais do que à comodidade do saber. Confiar um pouco mais naquilo que não conseguimos compreender, mesmo que seja para servir ao outro com uma única certeza: “a existência sem relações é impensável, é impossível” (MARCEL, 1955, p. 53). “O homem, a partir do momento em que trata de colocar a si mesmo como absoluto, isto é, de se libertar de toda relação, de toda referência a outrem que não seja ele mesmo, não pode, em última instância, senão destruir-se” (MARCEL, 1956, p. 58).

Assumir esse engajamento do serviço pode se tornar um sacrifício. Não, porém, no sentido atual negativo, senão no sentido etimológico de “tornar sagradas as coisas”: tornar sagrada a relação com o outro; torná-la digna, é justamente encontrar-se com o eu mais íntimo e a própria felicidade. “O sacrifício não pode ser justificado, nem mesmo simplesmente pensado, senão desde o ponto de vista de uma ontologia baseada na intersubjetividade” (MARCEL, 1953, p. 326).

Dissemos que o sentido da vida reside em entregá-la. O sacrifício de doá-la é tornar sagrada a própria vida, e fazê-la sagrada ao ponto de torná-la, inclusive, eterna. Marcel toma um exemplo muito simples: o pai que se sacrifica por seu filho, talvez não saiba, mas não desaparece, senão que sobrevive nesse filho, nessa relação sagrada, que, como veremos, não morrerá. Não se trata de “sacrificar a vida preparando-se para um mundo que não verá” (MARCEL, 1953, p. 326), mas de ver a plenitude de seu ser em vida. Isto nos introduz no próximo tema.

A presença eterna após a morte

O tema da morte, muito presente em Marcel, pode nos dar outra perspectiva sobre o sentido da vida. Quando se analisa a própria morte, parte-se da certeza de que necessariamente algum dia morreremos; no entanto, essa situação não chega a fixar-se realmente. Quando isso vai acontecer? Quando enfrentaremos? O que seremos? Seremos? Apesar de todas essas questões inquietantes (que inclusive podem não surgir em um ser humano desapegado), Marcel sugere que a morte é até certo ponto suportável: pode se entender como um descanso eterno da vida. Quase como um estoico, ela não deve preocupar, já que não se estará presente.

Quando, todavia, o outro é quem morre, algo diverso acontece. Numa visão funcional, a morte do outro é vista quase como resíduo, como um “fato bruto de destruição de um objeto qualquer” (MARCEL, 1953, p. 328). Tal evento não é mais que um expediente estatístico, uma cifra maior de insegurança, uma conversa de corredor que continua até que a função dessa pessoa seja substituída. Ora, uma vida não pode ser substituída quando aquele que falece é alguém (um tu) com quem se teve um encontro. A morte se torna real quando é próxima, quando perde o sentido tecnocrático. Aqui se compreende que as perguntas que valem a pena são as do porquê. O homem é funcionalmente dispensável, mas não a palavra, o olhar, a disponibilidade, o serviço, o amor, a relação que transformou a vida daquele com quem nos encontramos.

É certo, porém, que o problema básico [...] surge para aqueles com os quais estou ligado por laços de amizade, confiança ou amor; na verdade, de tal forma que o seu desaparecimento significa um choque para minha pessoa. Tive que perceber [...] que, em vista do abismo que se abriu diante de mim com o desaparecimento de um ente querido, experimentei uma comoção provavelmente mais intensa do que se se tratasse do meu próprio “ter que morrer” (MARCEL, 1967, p. 87-88).

Escreve ainda Marcel:

Esse entorpecimento, contudo, se mostra ineficaz no momento em que sou confrontado com a morte do outro, enquanto este outro foi para mim, efetivamente, um tu. Um vínculo ali foi rompido de modo insuportável, mas, por outro lado, não se rompeu, porque em meio à ruptura permaneço unido, e mais fortemente que antes, a esse ser que desapareceu (MARCEL, 1967, p. 94).

A morte demonstra que uma vida sem sentido é possível: vida sem sentido é aquela que pode ser substituída. O que não pode ser substituído na morte, porém, é o que se entregou aos outros no gesto de servir, na plenitude de sentido. Esse amor não é substituído por outro mecanismo de funcionamento. Somente a identidade, a marca pessoal deixada nos outros, que foi vestígio da verdadeira felicidade, é que sobrevive à morte. Na existência persiste a relação com o outro, não como relação real, mas como presença: a recordação, o vínculo, a memória interior da existência que já deixou de ser, mas que está encarnada na existência do outro. Apesar da morte, persiste a relação, “a morte aparece como prova da presença” (MARCEL, 1959, p. 41).

A presença é influxo, influência: depende de sermos permeáveis a essa influência, e depende de nós estarmos à disposição para influenciar. A presença está em mim e não fora de mim. Na presença, o outro vive em nós, não fora de nós. Essa marca sobrevive à morte e perdura no tempo; ela implica sobreviver no outro, “porque aquilo que sob essas formas materiais se conservou e perdura é espírito e pensamento” (MARCEL, 1967, p. 89). A morte propõe a inexistência, mas vemos que a presença sobrevive à morte. Se o que se deve é manter a existência, o sentido, o porquê da vida existente reside em deixar a existência nos outros. Ora, essa presença foi gerada pela disponibilidade: só há marca se houve o servir, porque somente há marca onde houve amor. Eu, como um tu, persisto em ti à medida que realmente fui feliz entregando-te minha vida, e, por sua vez, eu não sou eu mesmo sem tua marca.

Por acaso, não reconhecemos, ao menos de maneira vaga, que os seres queridos que morreram permanecem em nós, que sua felicidade está inscrita em nós como própria?

Que seu amor vive e viverá eternamente naqueles que foram permeados pela sua presença. E como o pai que se sacrifica pelo seu filho e viverá nele para sempre, o ser do homem viverá nos outros a quem serviu, a quem brindou sua disponibilidade, porque neles gerou uma marca inapagável: “amar um ser é dizer tu não morrerás” (MARCEL, 1953, p. 226).

Pois bem: a presença é eterna? Ora, entregar a vida aos outros é alcançar a plena felicidade, porque implica viver eternamente. Viver para servir é como se dissesse que eu viverei eternamente em tu de forma que tu não morrerás uma vez que viverás em mim. Ora, esse é o amor que une pela intersubjetividade. O laço nunca será destruído. E aqui introduzimos um tema que Lucia Piossek Prebisch explica bem no prólogo de o *Misterio ontológico*: “[...] sua filosofia não é nenhuma exemplificação ou esclarecimento dos dados cristãos [...], senão que o elemento cristão de sua filosofia é dado no final da reflexão e não em sua base” (MARCEL, 1959, p. 10).

Em certo ponto, muito do pensamento de Gabriel Marcel chega a conclusões cristãs, não desde um princípio, mas como fim. Afinal, não se pode dizer que o sentido da vida é a Vida Eterna. A vida eterna se realiza, num sentido não teológico, ao deixar vestígio nos outros. O outro vive eternamente em um nós, nessa intersubjetividade que pode ter um correlato na mensagem de amor de Jesus Cristo. Porventura, a intersubjetividade não é uma tentativa de explicação concreta do amor entre os seres humanos: concretização do Mandamento do Amor. Esse vínculo misterioso que os une em virtude de uma entrega esperançosa e plena que satisfaz todos os prazeres, preenchendo de gozo a alma e que regozija o coração. Com esses temas, Marcel se converte um “filósofo do limiar”: “Um filósofo que muito mais se dirige àquelas pessoas que buscam tateando e, frequentemente, com grande angústia, e não àquelas que receberam uma fé infalível e que, no fundo já não necessitam mais de mim” (MARCEL, 1967, p. 99).

O nós e a vida em comunidade

Acerca da intersubjetividade tem se discorrido ao longo do texto. Apresentamos o tema quando dissemos que o eu descobre um tu que compartilha o mesmo destino. Não se trata, todavia, somente disto, pois implica também repensar o Nós que havíamos perdido na massa.

O encontro nos faz sair da massa porque nos devolve a individualidade, ao descobrir nosso núcleo íntimo e ao outro, que também é um indivíduo: não constituímos um conjunto homogêneo, mas somos pessoas distintas no encontro intersubjetivo, onde cada

um ocupa um lugar único e insubstituível. Pessoas que têm a liberdade de escolher-se e sair da concepção objetivista da massa. Pessoas que estão comprometidas em colocar-se à disposição do outro e, mediante o serviço, alcançam, como um efeito borboleta, melhorar a situação de desespero em que vive o homem massificado. Pessoas que alcançam a unidade dinâmica e empática do nós; nós cujo objetivo temos em comum: servir.

A felicidade se transforma a partir da perspectiva do nós em uma vida real em comunidade. Quando o eu é responsável pelos demais e o sentido consiste em estar disponível para o outro, cria-se uma comunidade unida no amor do serviço: trata-se de uma comunidade fundada em relações amorosas como a amizade, a irmandade, o matrimônio, a fraternidade. “A fraternidade, pelo contrário, tem seu eixo no outro; você é meu irmão” (MARCEL, 1955, p. 162). Ora, “não posso estar verdadeiramente em paz comigo mesmo se não estou em paz com meus irmãos (MARCEL, 1955, p. 125). Viver uma real comunidade é levar cada decisão pessoal, cada momento concreto que implica e repercute na relação com os demais. Leva-se em conta de que toda pequena ação surte na vida relacional da comunidade. Esse gesto permite-nos estar predispostos ao encontro e, portanto, à entrega. Em uma comunidade real, as pessoas tiraram de cima de si suas funções, como um casaco em pleno verão, para passar a ver o ser que existe por detrás e assim ver esse tu que é como eu, com suas emoções, suas frustrações, suas realizações, suas metas, suas tristezas, sua dor, sua felicidade, seu sentido.

Por último, a vida em comunidade dá lugar aos valores que se perderam na visão massificante. Valores tais como hospitalidade, solidariedade, justiça, generosidade, sacrifício, confiança, doação, honestidade. Quando se fala de valores, não se fala de platonismo, mas, sim, de valores que conferem à existência humana sua dignidade e que surgem como exigência já que “esta reforma [...] consiste, antes de tudo, em uma restauração dos valores” (MARCEL, 1955, p. 32).

Conclusão

Começamos analisando a situação atual de Marcel, e a nossa própria, chegando à conclusão de que a vida, entendida como problema, nos conduz à violência e ao desespero. Isso desperta em nós a necessidade do sentido: perguntar quem eu sou significa perguntar pela própria felicidade, que é própria do ser e se efetiva com os outros, ou seja, que parte da intersubjetividade.

O encontro entre um eu e um tu introduz o homem no mistério do ser mediante o recolhimento e sem observá-lo racionalmente, senão por intuição; engaja, responsabiliza o homem no sentido de se entregar ao outro, para dispor-se e doar-se como um dom no serviço. Aqui, cabe um esclarecimento: servir ao outro não quer dizer deixar de viver para si. Devo partir do princípio de que primeiro cumpre descobrir meu próprio ser para então o serviço tornar uma reciprocidade: a felicidade me encontra à medida que me doo. Essa felicidade plena quanto à entrega da vida é o que permite ao homem sair do desespero. Poder-se-ia dizer que a felicidade é, para o sentido, o que o serviço é para a entrega. Somente assim surge uma comunidade real bem como os valores que a visão funcional soterrou.

O tema da morte nos mostrou indícios de que o sentido da vida consiste em entregá-la, em sacrificá-la, em fazê-la sagrada por meio do servir, já que isto é o que gera a presença eterna do outro em mim, quando falece. Vivemos em um mundo de violência e desespero; “não somos porventura levados a reconhecer que o próprio homem, que a própria ideia do homem sob nossos olhos se decompõe?” (MARCEL, 1955, p. 140). Por isso, o filósofo (e todos os seres humanos) tem a responsabilidade constante e engajada em demonstrar a importância do outro. O homem não é nada sozinho; para ser feliz, necessita de um nós.

Parece-me que formularia com bastante precisão meu pensamento dizendo que cada um de nós deve multiplicar, na maior medida possível em torno de si, as relações de ser a ser, e, do mesmo modo, lutar ativamente tanto quanto possível, contra o tipo de anonimato devorador que prolifera em torno de nós, à maneira de um tecido canceroso (MARCEL, 1955, p. 161).

Entregar-se ao outro no gesto de servir é a realização do homem; é, pois, a mais elevada demonstração de amor, já que, “em última análise, o que não se faz por Amor, e pelo Amor, termina, invariavelmente, por fazer-se contra o Amor” (MARCEL, 1955, p. 61).

Referências

MARCEL, G. *El misterio del ser*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana; 1953.

_____. *Los hombres contra lo humano*. Buenos Aires: Hachette, 1955.

_____. *Diario metafísico*. Buenos Aires: Losada, 1956a.

_____. *El hombre problemático*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1956b.

_____. *El misterio ontológico*. Tucumán: Cuadernos de Humanitas, Universidad Nacional de Tucumán, 1959.

_____. *En busca de la verdad y la justicia*. Barcelona: Herder, 1967.

SOBRE OS AUTORES

Anne Verdure-Mary

É autora de uma tese na École Nationale des Chartes sobre “Gabriel Marcel et le théâtre” (2002), e de uma tese de doutorado pela Paris IV-Sorbonne, publicada, em 2015, pela Champion, intitulada: *Drame et pensée. La place du théâtre dans l’œuvre de Gabriel Marcel*. Ela atua como conservadora no departamento de manuscritos da BNF (Bibliothèque Nationale de France), sendo, pois, responsável por diversos fundos de arquivos, mais, notadamente, acerca de Gabriel Marcel, Edmond Jabès, Max Jacob, Jean-Paul Sartre e Simone de Beauvoir. Entre seus artigos principais sobre Marcel, ainda se destacam: “L’esthétique dramatique de Gabriel Marcel. Recherche d’une cohérence”, em *Théâtre et incarnation chez Gabriel Marcel*, actes de la journée d’études à L’Institut de France, Paris, 19 janvier 2002. Paris, Présence de Gabriel Marcel, 2002, p. 23-44; “La mort, tremplin de l’espérance absolue”, dans *Diaspora marcellienne*, Paris, Présence de Gabriel Marcel, 2005, p. 13-24; “La genèse de *L’Iconoclaste* de Gabriel Marcel”, em *Genesis: manuscrits, recherche, invention. Revue internationale de critique génétique*, n° 29, 2009, p. 115-126; “De la correspondance au ‘journal de bord’: le dialogue dans l’écriture théâtrale et philosophique de Gabriel Marcel”, em *Genèse et correspondances*, (Org. Françoise Leriche et Alain Pagès), 2012, p. 175-189; “Les rapports de Jean-Paul Sartre et de Gabriel Marcel: ‘le point de divergence, c’est le fait même de Dieu’”, dans *La Revue de la BnF*, n° 48, novembre 2014, p. 52-63; “Un salon philosophique au XXe siècle : les vendredis de Gabriel Marcel 21 rue de Tournon dans le VIe arrondissement”, no *Bulletin de la Société historique du VIe arrondissement de Paris*, n° 27, 2014, p. 91-107 e “La réception de Paul Claudel par Gabriel Marcel. Entre admiration et réticence”, dans *Bulletin de la Société Paul Claudel*, 2015-3, n° 217, p. 55-63.

Contato: annelaurencemary@yahoo.fr

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

Realizou pós-doutorado pela Université Paris I/Panthéon-Sorbonne (2011-2012), doutorado pela UFSCar (2007) e mestrado pela UNICAMP (2000), na área de Filosofia. Graduado pelo IFA (1990) e pela Unioeste (1994), na mesma área. Foi acadêmico bolsista (1992-1994) e tutor (2013-2016) do PET (Programa de Educação Tutorial) do Curso de

Filosofia da Unioeste, instituição na qual atua como docente na Pós-Graduação (*Stricto Sensu*). É autor de *A carnalidade da reflexão: ipseidade e alteridade em Merleau-Ponty* (São Leopoldo: Nova Harmonia, 2009) e *A natureza primordial: Merleau-Ponty e o “logos do mundo estético”* (Cascavel, Edunioeste, 2010). Organizou *Encarnação e transcendência: Gabriel Marcel, 40 anos depois* (Cascavel, Edunioeste, 2013), *Kurt Goldstein: psiquiatria e fenomenologia* (Cascavel, Edunioeste, 2015), *Merleau-Ponty em Florianópolis* (Porto Alegre, FI, 2015) e *Festschrift aos 20 anos do Simpósio de Filosofia Moderna e Contemporânea da UNIOESTE* (Cascavel, PR, Edunioeste, 2016). É membro da *Association International ‘Présence de Gabriel Marcel’ – Paris – France* e do GT de Fenomenologia (ANPOF).

Contato: cafsilva@uol.com.br

Diana Gianola

Formou-se em Filosofia (2004) pela Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, onde colabora com os cursos de Ética Social e Antropologia Filosófica. Ela obteve o seu doutorado acerca do tema “Ética e Antropologia: história e fundação” pela l’Università del Salento (2009). Sua pesquisa se orienta sobre os problemas da ética coletiva, em especial, sobre sua interação com os problemas sociais e a esfera pública. Ela tem publicado duas teses, *Religione ed etica pubblica in Michael Walzer* (Vita e Pensiero, 2006) e *Abitare il mondo: razionalità e vita collettiva in Max Weber* ([Pensa Multimedia](#), 2013), além de vários ensaios em revistas.

Contato: diana.gianola@fastwebnet.it

Franco Riva

Franco Riva é Professor Titular (Full Professor) da Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, onde leciona Antropologia Filosófica, Ética Social e Filosofia do Diálogo. Tem marcado presença no debate público com uma série de livros pelos quais recebeu vários prêmios, orientando-se a partir da perspectiva do pensamento da alteridade. Possui uma viva atividade editorial e interdisciplinar. Entre os principais trabalhos: *Analogia e univocità in T. De Vio Gaetano* (1995), *La rinuncia al Sé. Intersoggettività ed etica pubblica* (Premio Selezione Saggistica Feudo di Maida 2002), *Segni della destinazione. L’ethos occidentale e il sacramento* (2009, con P. Sequeri), *Il bene e gli altri. Differenza, Universale, Solidarietà* (2012), *Bene comune e lavoro sociale* (2012), *Filosofia del Viaggio e Filosofia del Cibo* (entrambi Riconoscimento Speciale Premio Italia da

conoscere 2015), *La domanda di Caino. Male, Perdono, Fraternità* (2016). Em 2007, recebeu o Premio Speciale per l'Editoria Filosofica "Viaggio a Siracusa" con Città Aperta Edizioni. Oltre a *Corpo e metafora in Gabriel Marcel* (Premio in Filosofia del Centro di Studi Filosofici di Gallarate 1985). É autor de vários ensaios e verbetes enciclopédicos. Sobre Marcel, abordou na ótica das relações filosóficas, dentre outros, E. Lévinas, G. Marcel, P. Ricœur, *Il pensiero dell'altro* (2008) e M. Buber, G. Marcel, E. Lévinas, *Il mito della relazione* (2016).

Contato: franco.riva@unicatt.it

Gülcevhahir Sahin Granade

Doutor em Filosofia pela l'Université de Paris IV – Sorbonne. Sua tese versou sobre "La phénoménologie du corps et de l'intersubjectivité incarnée chez Gabriel Marcel et Merleau-Ponty" (2008), orientada por Renaud Barbaras. É professor da Sciences Po Paris. É autor de vários artigos e membro da *Association International 'Présence de Gabriel Marcel' – Paris – France*.

Contato: vildan_sahin@hotmail.com

Iolanda Poma

Professora de Filosofia moral na Università del Piemonte Orientale – Vercelli. Ela tem lecionado Filosofia da Religião e Hermenêutica. Atualmente é docente de Filosofia Moral e Filosofia da História. Entre suas publicações: *Le eresie della fenomenologia. Itinerario tra Merleau-Ponty, Ricoeur e Levinas* (1996); *Minima philosophiae. La modernità in Th. W. Adorno* (1998); *Saggi su Th. W. Adorno* (2002); *Gabriel Marcel. La soglia invisibile* (2008). É autora de *Una genesi ininterrotta. Autobiografia e pensiero in Jean-Jacques Rousseau* (Mimesis, 2013). Organizou e traduziu a edição italiana de *Essere e Avere* (1999), à qual também tem dedicado alguns artigos.

Contato: iolanda.poma@uniupo.it

José André de Azevedo

Doutor em Teologia pela PUCPR, com tese em Gabriel Marcel e Mestre em Filosofia Moderna e Contemporânea pela UNIOESTE (2012) com a dissertação "Da Abstração à Concretude da Experiência: a filosofia concreta de Gabriel Marcel" sob a orientação do Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva. Especialista em Metodologia do Ensino

de Filosofia pela Faculdade de Tecnologia e Ciências (2010). Licenciado em Filosofia pela Faculdade Bagozzi (2008). Bacharel em Teologia pelo *Studium Theologicum* (2002). Tem experiência em docência de Filosofia na Educação Básica e no Ensino Superior. Publicou o artigo *O mistério da encarnação em Gabriel Marcel* (In: *Revista Argumentos* (UFC), v. 4, 2010, p. 106-113).

Contato: filo.andre@hotmail.com

José Manuel Beato

Doutor em Filosofia pela Universidade de Coimbra, com tese sobre *A metafísica e moral de Vladimir Jankélévitch*. Mestre em Filosofia pela Universidade de Coimbra com a dissertação *O Sentimento Ontológico em Gabriel Marcel*, sob a orientação da Profa. Dra. Maria Luísa Portocarrero F. Silva. Licenciado em Filosofia pela Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra FLUC (Portugal). É membro da *Association International 'Présence de Gabriel Marcel' – Paris – France*; membro da Unidade de Investigação & Desenvolvimento “Linguagem, Interpretação e Filosofia”. É, ainda, Membro do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos de Fluc. É ainda Pós-Graduado em Ciências Documentais pela FLUC da Universidade de Coimbra, assim como concluiu o Curso Complementar de Canto do Conservatório de Música da mesma cidade.

Contato: jose.beato71@gmail.com

Julia Urabayen

Doutora em Filosofia (2000), Professora Titular de Filosofia em 2007 (Habilitação nacional), e Licenciada em Filosofia (1995). Trabalha atualmente como professora de História da Filosofia Contemporânea, Filosofia do século XX e Política Contemporânea na Universidade de Navarra. Sua investigação tem se centrado, principalmente, nos seguintes autores: Marcel, Levinas, Bergson, Arendt e Foucault. Publicou três livros, além de editar um número monográfico no *Anuario Filosófico*, e coeditado dois livros. É autora de diversos artigos em revistas de prestígio nacional e internacional, assim como vários capítulos de livros na Espanha e no exterior. Desde 2007, forma parte da Junta de Dirección del Consejo de Humanidades de la Universidad de Navarra e, entre 2012 até 2016, foi sua diretora. Realizou estágios de pesquisa em universidades internacionais, além de ter ministrado cursos e seminários em várias universidades europeias, americanas e africanas.

Contato: jurabayen@unav.es

Luca Aloï

Formou-se em Turim, com Marco Ravera. Seus principais interesses de pesquisa são a literatura e filosofia existencial francesa do século XX. Após a obtenção do grau de três anos com um estudo sobre a presença agostiniana na obra de Albert Camus, ele concluiu seu doutorado em Filosofia e História das Ideias com uma tese sobre Marcel e Sartre. A partir dessa pesquisa publicou o volume *Ontologia e dramma. Gabriel Marcel e Jean-Paul Sartre a confronto* (Albo Versorio, Milano 2014). A publicação, subsidiada pelo Centro Studi Filosofico-Religiosi “Luigi Pareyson” contém um prefácio de Franco Riva, com quem, aliás, mantém um diálogo vivo.

Contato: aloi.luca@tiscali.it

Luciano Santos

Doutorado em Filosofia pela PUCRS (2007), com estágio doutoral no Institut Catholique de Paris-Université de Poitiers (2005). Professor adjunto da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), credenciado no Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade (PPGEDUC). Membro do Centro Brasileiro de Estudos sobre o Pensamento de Emmanuel Levinas (CEBEL); sócio-fundador da Associação Sul-Americana de Filosofia e Teologia Interculturais (ASAFTI); e membro da Associação Latino Americana de Literatura e Teologia (ALALITE). Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Filosofia Contemporânea, atuando nas seguintes áreas: Fenomenologia; Ética da Alteridade; Filosofia da Religião; Filosofia e Literatura Brasileira.

Contato: lucostasantos1@gmail.com

Maria Pastrello

Maria Pastrello, formou-se em filosofia pela Universidade Ca' Foscari de Venezia com um trabalho sobre a esperança em Gabriel Marcel. Obteve, em 2001, um doutoramento pela Université Paris I/Panthéon-Sorbonne com uma tese sobre o problema do mal e Deus após Auschwitz. Tem aprofundado temas de ética no pensamento contemporâneo, publicando artigos em revistas e contribuições em volumes, além de colaborar em várias publicações, incluindo E. Levinas, G. Marcel, P. Ricœur, *Il pensiero dell'altro* (2008) e

M. Buber, G. Marcel e, E. Levinas, *Il mito della relazione* (2016), traduzindo diretamente do francês. Desde 2012, trabalha como administradora escolar.

Contato: mariapastrello@alice.it

Martín Grassi

Doutor em Filosofia pela UBA (Argentina), com a tese *Fidelidad y disponibilidad: a metafísica del nosotros de Gabriel Marcel*. Licenciado em Filosofia pela UCA, com a dissertação *El hombre como ser encarnado y la 'filosofía concreta' de Gabriel Marcel*. É professor do Departamento de Filosofía da Universidad Católica Argentina (UCA) – Facultad de Filosofía y Letras Profesorado Superior en Filosofía e Investigador Asistente em Filosofia (CONICET-Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires). Publicou, entre outros trabalhos, “O Deus da fé na filosofia concreta de Gabriel Marcel” na coletânea *Encarnação e transcendência: Gabriel Marcel, 40 anos depois* (Cascavel, Edunioeste, 2013); “*Ignorare Aude! La existencia ensayada*” (Buenos Aires, Cooperativas/Instituto Acton Argentina, 2012) e “*(Im)posibilidad y (sin)razón: la filosofía, o habitar la paradoja*” (Buenos Aires, Letra Viva, 2014).

Contato: martingrassi83@gmail.com

Nicolás Balero Reche

Professor de Filosofia na Universidade Católica Argentina, Buenos Aires. Tem lecionado em várias instituições em nível fundamental, com um projeto específico voltado em filosofia para crianças envolvendo incentivar habilidades argumentativas de pensamento por meio da discussão de temas que incentivam a criatividade, o espanto e participação. Atuou, ainda, no nível secundário com cursos normais de Filosofia e, em nível universitário, ministrado cursos de Ética e Deontologia Profissional. Participou também do livro *¿Por qué hacemos lo que hacemos?*, com prefácio de Mauricio Macri, publicado pela Konrad Adenauer, em 2015. Atualmente, trabalha na Secretaria de Assuntos Institucionais como Chefe de Gabinete dos Ministros da Nação.

E-mail: nicobaleroreche@gmail.com

Paolo Scolari

É Doutor em Filosofia pela l'Università "Carlo Bo" di Urbino (2011). Possui Licenciatura em Filosofia pela l'Università Cattolica di Milano (2008). Publicou (*Nietzsche. Fenomenologo del quotidiano*, Mimesis, Milano 2013), uma antologia sobre Nietzsche (*Astenersi dai giornali*, AlboVersorio, Milano 2015), e vários artigos em revistas especializadas. É professor assistente na l'Università Cattolica di Milano na qual dirige seminários sobre Nietzsche. Além disso, atua no magistério em escolas de ensino médio, nas áreas de Filosofia e História.

Contato: scolari_paolo@libero.it

Paulo Alexandre Marcelino Malafaia

Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, como tese sobre Gabriel Marcel e Nietzsche acerca do tema da morte de Deus e Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Tem atuado há mais de uma década em diversas Instituições de Ensino Superior e de Ensino Médio no Estado do Rio de Janeiro como professor de Filosofia. Destacadamente, leciona desde 2005 no Colégio Pedro II, também no Rio de Janeiro. Tem se dedicado tanto a pesquisas referentes à Filosofia Medieval e sua relação com a Teologia, a Filosofia da Religião e ao Ensino de Filosofia, assim como pesquisa leituras contemporâneas da própria experiência religiosa.

Contato: pmalafaia@bol.com.br

Ramon Caiffa

Possui doutorado em Filosofia pela l'Université Paris – Est Créteil e junto ao l'Institut Catholique de Toulouse (ICT). Fez mestrado em Filosofia pela Université de Gênes-Italie (2014/2015) e Licenciatura em Filosofia pela Université de Gênes-Italie (2012/2013). Foi "Groom" pela "Triskel Flower Farm" em Sligo (Irlanda) (2010/2011) e "Surveillant" junto ao l'Institut Catholique de Toulouse (ICT). É bacharel. Scientifique-Imperia (Italie) (2009/2010).

Contato: ramon.caiffa@gmail.com

Roberto Celada Ballanti

Professor Associado de Filosofia da Religião e Filosofia do Diálogo Interreligioso no Departamento de Antiguidade, Filosofia, História e Geografia (DAFIST) da Universidade

de Génova. Publicou uma dissertação sobre Gabriel Marcel, intitulada *Libertà e mistero dell'essere. Saggio su Gabriel Marcel* (Tilgher, Genova 1991) e várias traduções de escritos marcelianos. O seu interesse inicial pelo existencialismo voltou-se para Karl Jaspers, do qual traduziu a debate com Rudolf Bultmann, *Il problema della demitizzazione* (Morcelliana, Brescia 1995). Publicou um primeiro volume do título *Fede filosofica e libertà religiosa. Karl Jaspers nel pensiero religioso liberale* (Morcelliana, Brescia 1998), e, mais recentemente, *Filosofia e religione. Studi su Karl Jaspers*, Le Lettere, Firenze 2012. Em 2001, organizou uma coletânea de ensaios intitulada *Esistenza e destinazione etica. Studi sul pensiero contemporaneo* (Edizioni dell'Orso, Alessandria, 2001). Sobre Leibniz publicou um estudo monográfico sob o título *Erudizione e teodicea. Saggio sulla concezione della storia di G.W. Leibniz* (Liguori, Napoli 2004), bem como um texto contendo a tradução de um fragmento latino do filósofo (*Storia universale ed escatologia. Il frammento sull'Apokatastasis –1715*, il Melangolo, Genova 2001). Ele também tem publicado outro trabalho monográfico com o título *Pensiero religioso liberale. Lineamenti, figure, prospettive*, Morcelliana, Brescia 2009. Cabe, enfim, mencionar a tradução editada por Karl Jaspers, *Il male radicale in Kant*, Morcelliana, Brescia 2011, e *Religione, Storia, Libertà. Studi di filosofia della religione*, Liguori, Napoli 2014.

Contato: r.celadaballanti@virgilio.it

Roberto Saraiva Kahlmeyer-Mertens

Doutor em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ; Professor adjunto da Universidade Estadual do Oeste do Paraná – Unioeste, na qual leciona e orienta dissertações para o Programa de Pós-Graduação em Filosofia (Mestrado); Coordenador de área do Programa Institucional de Iniciação à Docência – PIBID, da Filosofia na Unioeste (bolsista da Capes). Membro-associado da Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos, dedica-se aos estudos de Heidegger desde o ano de 1995, assinando capítulos em coletâneas e inúmeros artigos publicados em revistas periódicas nacionais e internacionais. Entre seus principais livros estão: *Filosofia primeira* – Estudos sobre Heidegger e outros autores (Papel Virtual, 2005); *Linguagem e método* (FGV, 2007); *Heidegger & a educação* (Autêntica, 2008), *10 Lições sobre Heidegger* (Vozes, 2015) e *10 Lições sobre Gadamer* (Vozes, 2017). Organizou, ainda, *Festschrift* aos 20 anos do Simpósio de Filosofia Moderna e Contemporânea da UNIOESTE (Cascavel, PR, Edunioeste, 2016). É membro do GT de Fenomenologia (ANPOF).

Contato: kahlmeyermertens@gmail.com

Ronaldo Manzi Filho

Realizou estágio de pós-doutoramento em Filosofia na Universidade de São Paulo com Bolsa Fapesp. Doutor em Filosofia pela USP e pela Radboud Universiteit Nijmegen (RUN) (co-tutela). Possui mestrado em Filosofia pela USP, graduação em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (UCG) e formação em Psicanálise pelo Centro de Estudos Psicanalíticos (CEP). Co-organizou os livros *A Filosofia após Freud* (Humanitas) e *Paisagens da Fenomenologia Francesa* (UFPR). É autor de *O Complexo de Édipo em Freud e Lacan – uma introdução à fobia do pequeno Hans* (Editora Escuta, *no prelo*). Participa do Grupo de Pesquisa do Laboratório de Estudos em Teoria Social, Filosofia e Psicanálise (LATESFIP-USP). É Membro da International Society of Psychoanalysis and Philosophy (ISPP).

Contato: manzifilho@hotmail.com.

Silvestre Grzibowski

Doutor em Filosofia pela Universidad Pontificia de Salamanca Espanha. Professor do curso de Filosofia na Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). A pesquisa está centrada nos temas da corporeidade, sensibilidade, afetividade, ética e Direitos Humanos a partir de autores como Edmund Husserl, Edith Stein, Emmanuel Levinas, Gabriel Marcel, Merleau-Ponty e Michel Henry. É líder e pesquisador do Grupo de Pesquisa Fenomenologia do Corpo e da Afetividade Cnpq/UFSM.

Contato: silboski@yahoo.com.br