



Revista Acadêmica de Filosofia
Universidade do Estado do Rio Grande do Norte,
Campus Caicó
Caicó - RN

Ano 12. N°3. 2019
Edição Especial

Dossiê em Comemoração aos 130 anos
do Nascimento de Gabriel Marcel



ISSN 1984 – 5561

DOSSIÊ EM COMEMORAÇÃO

AOS 130 ANOS DO NASCIMENTO DE

GABRIEL MARCEL

(1889-1973)

ANO 12, NÚMERO 3, Edição Especial, 2019

DOI: [10.25244/tf.v13i3](https://doi.org/10.25244/tf.v13i3)

Revista Acadêmica de Filosofia
Departamento de Filosofia
Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO)
Universidade do Estado do Rio Grande do Norte
Campus Caicó
Caicó – RN

Trilhas Filosóficas



UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO GRANDE DO NORTE

Reitor

Prof. Dr. Pedro Fernandes Ribeiro Neto

Vice-reitora

Profa. Dra. Fátima Raquel Rosado Moraes

Diretor do Campus Caicó

Profa. Dra. Shirlene Santos Mafra Medeiros

Coordenador do Curso de Filosofia

Prof. Dr. Galileu Galilei Medeiros de Souza

Coordenador do Mestrado Profissional em Filosofia – PROF-FILO/UERN

Prof. Dr. José Teixeira Neto

Capa

Luli Esteves

Revisão

Prof. Dr. Francisco de Assis Costa da Silva

Contatos

trilhasfilosoficas@uern.br

Curso de Filosofia do Campus Caicó - UERN

Av. Rio Branco, 725. Centro. CEP: 59300-000

Telefax: (0xx84) 3421-6513

<http://natal.uern.br/periodicos/index.php/RTF>

<http://caico.uern.br/dfi/default.asp?item=curso-filosofia-caico-apresentacao>

<http://propeg.uern.br/proffilo/default.asp?item=proffilo>

Como citar este número

SOBRENOME, Nome. Título do artigo. In: **Trilhas Filosóficas**: Dossiê em comemoração aos 130 anos do nascimento de Gabriel Marcel, v. 12, n. 3, Edição Especial., 2019, p. XX-XX. Disponível em: url completa. Acesso em: dia mês ano.

Publicação do Departamento de Filosofia da UERN/Caicó e do
Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO) da UFPR, Núcleo UERN

Editor-chefe

Marcos Érico de Araújo Silva (UERN)

Editor Assistente

Klédson Tiago Alves de Souza (FCST)

Editor Convidado

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (UNIOESTE)

Conselho Editorial

Galileu Galilei Medeiros de Souza (UERN)

José Teixeira Neto (UERN)

Klédson Tiago Alves de Souza

Marcos de Camargo von Zuben (UERN)

Marcos Érico de Araújo Silva (UERN)

Conselho Científico Nacional

Affonso Henrique Vieira da Costa (UFRRJ)

Aldo Dinucci (UFS)

Alvaro L. M. Valls (UNISINOS)

Antonio Lisboa (UFCG)

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (UNIOESTE)

Dax Moraes (UFRN)

Eduardo da Silveira Campos (UFRJ/IPUB)

Elisete Medianeira Tomazetti (UFSM)

Enio Paulo Giachini (UNIFAE)

Filipe Ceppas (UFRJ)

Flávio Carvalho (UFCG)

Fransmar Costa Lima (UMESP)

Gilvan Fogel (UFRJ)

Helder Buenos Aires de Carvalho (UFPI)

Humberto Araújo Quaglio de Souza (UFJF)

Iraquitan de Oliveira Caminha (UFPB)

Jorge Miranda de Almeida (UESB)

José Gabriel Trindade Santos (UFPB)

Luciano Silva (UFCG)
Marcio Gimenes de Paula (UnB)
Marcos Aurélio Fernandes (UnB)
Maria Simone Marinho Nogueira (UEPB)
Mauricio de Albuquerque Rocha (PUC-RIO)
Miguel Antonio do Nascimento (UFPB)
Narbal de Marsillac (UFPB)
Nythamar de Oliveira (PUC-RS)
Paulo César Duque Estrada (PUC-Rio)
Ramon Bolívar Cavalcanti Germano (UEPB)
Robson Costa Cordeiro (UFPB)
Rossano Pecoraro (UNIRIO)
Sílvio Gallo (UNICAMP)
Thalles Azevedo de Araujo (UEPB)
Ulysses Pinheiro (UFRJ)
Walter Omar Kohan (UERJ)

Conselho Científico Internacional

Claudia D'Amico (UBA, CONICET - Buenos Aires, Argentina)
Hélène Politis (Université de Paris, Panthéon-Sorbonne – França)
João Maria André (UC, Coimbra – Portugal)
María José Binetti (CONICET, Buenos Aires – Argentina)
Rita María Radl-Philipp (Universidad de Santiago de Compostela – Espanha)
Yésica Rodríguez (UNGS-CONICET, Buenos Aires – Argentina)

INDEXADORES



PKP|INDEX



*Todos os trabalhos são publicados gratuitamente e com acesso livre sob a licença
Creative Commons Atribuição-NãoComercial-Compartilhamento 4.0 Internacional.*

TRILHAS FILOSÓFICAS - ISSN 1984-5561 - DOI 10.25244/tf

Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN) - Campus de Caicó
Departamento de Filosofia e Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO)
trilhasfilosoficas@uern.br

Trilhas Filosóficas

SUMÁRIO

Editorial <i>Claudinei Aparecido de Freitas da Silva</i>	9
Il pensiero vivente: A 130 anni dalla nascita di Gabriel Marcel <i>Iolanda Poma</i>	13
Existence as Belonging: the existentialism of Gabriel Marcel <i>Martín Grassi</i>	29
Marcel lecteur de Sartre en 1946 <i>Hélène Politis</i>	47
Do <i>cogito</i> ao <i>credo</i>: a filosofia de Gabriel Marcel como <i>preambulum fidei</i> <i>José André Azevedo</i>	61
O filósofo em tempos sombrios: participação e aproximações concretas do sentido ontológico <i>Ezir George Silva</i>	83
Uma aproximação à ideia de democracia a partir de Gabriel Marcel <i>Paulo Alexandre Marcelino Malafaia</i>	105
Tornar-se naquele que se é: figuras marcelianas do caminho para si-mesmo <i>José Manuel Beato</i>	127
Entre o ascetismo e a <i>kolakeïa</i>: Marcel e o paradoxo do filósofo no mundo atual <i>Claudinei Aparecido de Freitas da Silva</i>	141
Gabriel Marcel <i>Pietro Prini</i> <i>Franco Riva</i>	159

- A filosofia concreta de Gabriel Marcel:** 169
por uma filosofia da história da filosofia e seu ensino
Marcos Érico de Araújo Silva
Iraquitan de Oliveira Caminha

Resenha

- MARCEL, Gabriel.** *Fragmentos Filosóficos (1909 - 1914)*: com 185
acréscimo de “*As Condições Dialéticas de uma Filosofia da Intuição*”.
Tradução de Claudinei Aparecido de Freitas da Silva. Cascavel – PR:
EDUNIOESTE, 2018, 93 p.
Ezir George Silva

Tradução

- SARTRE, J-P.** *Carta de Jean-Paul Sartre a Gabriel Marcel* 197

Sexta-feira [1943]

Tradução de Luiça Helena Hilgert

- MARY, Anne.** *A relação entre Jean-Paul Sartre e Gabriel Marcel: “o ponto de divergência é mesmo a questão de Deus”* 201

Tradução de Luiça Helena Hilgert

- MARCEL, Gabriel.** *Nosso ponto de interrogação* 209

Tradução de Paulo Alexandre Marcelino Malafaia

EDITORIAL

É com imensa alegria e satisfação que *Trilhas Filosóficas* fecha 2019 com chave de ouro! O motivo central desse espírito de júbilo se deve, sobremaneira, à edição comemorativa dos 130 anos de nascimento de Gabriel Marcel (1889-2019), pensador francês, de quem cuja obra impactou consideravelmente o cenário das ideias desde o início do século passado. Os textos aqui reunidos, redigidos por pesquisadores nacionais e internacionais, marcam, indelevelmente, o tom pujante dessa celebração!

É assim que o Dossiê inaugura com o texto Em *Il pensiero vivente. A 130 anni dalla nascita di Gabriel Marcel*, da pesquisadora italiana **Iolanda Poma**. Ela examina no tema marceliano sobre a experiência da morte seu entrelacamento indissolúvel com a vida. O binômio da vida-morte, como aqueles entre o ser-ter e o problema-mistério, apresenta uma dinâmica de implicação mútua, de dependência mútua, entre termos diferentes, mas necessários um ao outro. A morte é como a misteriosa realidade do amor ou do nascimento: elas estão localizadas no coração da experiência e produzem uma transformação íntima da existência e a contínua germinação do pensamento. O segundo artigo, do pesquisador argentino **Martín Grassi** intitulado *Existence as belonging: the existentialism of Gabriel Marcel*, faz o balanço sobre o quanto o existencialismo é geralmente considerado uma filosofia da auto-afirmação individual. No entanto, a filosofia existencial de Gabriel Marcel enfatiza o pertencimento (participação) e a comunidade como os conceitos centrais a fim de melhor se compreender a existência humana. A existência humana pertence ao mundo, a outros seres, ao próprio ser e ao transcendente. No terceiro artigo, *Marcel lecteur de Sartre en 1946*, **Hélène Politis** acuradamente examina a relação Marcel/Sartre via também a conferência de Marcel, de 1946: “A existência e a liberdade humana em Jean-Paul Sartre”, em que este, acaloradamente, discute algumas teses sartrianas. A autora, então, constrói a sua exposição a partir de três partes fundamentais: a primeira parte resumirá a história dessas relações, enquanto a segunda parte comentará os pontos mais importantes da conferência de 1946. Uma terceira parte ampliará o questionamento, sem pretender trazer uma conclusão final quanto ao significado metafísico final do desacordo entre Gabriel Marcel e Jean-Paul Sartre. **José André Azevedo**, em *Do cogito ao credo: a filosofia de Gabriel Marcel como preambulum fidei*, mostra, nesse quarto texto, que crer é o ato que expressa não apenas uma conclusão lógica de uma formulação, mas a adesão plena, consciente e livre da totalidade de nosso ser àquilo que nomeamos “Deus”. Trata-se, pois, de um

EDITORIAL

esforço humano, mas, igualmente, de um ato da graça. A fé é, portanto, relação profunda entre *cogito* e credo. O artigo então se foca na percepção acerca dos limites entre o que é possível conhecer e afirmar de Deus, a partir da razão, de modo específico desde a filosofia do mistério de Marcel. Já, no quinto trabalho, **Ezir George Silva** reúne, em *O filósofo em tempos sombrios: participação e aproximações concretas do sentido ontológico*, textos dramatúrgicos e filosóficos de Gabriel Marcel que versam acerca da condição existencial de homens e mulheres que viveram os tempos sombrios do século XX. Trata-se de avaliar em que medida o drama e a reflexão permitem uma abordagem de preocupações, conceitos, visões e temas caros ao autor, entre os quais a distinção entre saberes absolutos e intuições filosóficas ou entre ser e mistério. O sexto artigo, *Uma aproximação à ideia de democracia a partir de Gabriel Marcel*, **Paulo Alexandre Marcelino Malafaia** apresenta a noção de democracia na obra de Marcel com levando em conta o contexto ideológico já desde o início do século XXI. É o que Marcel avalia, essencialmente, em “Les hommes contre l’humain”, de 1951, como uma obra que, ainda nos tempos atuais, ressignifica o fenômeno democrático. O sétimo ensaio, *Tornar-se naquele que se é: figuras marcelianas do caminho para si-mesmo*, de **José Manuel Beato**, busca articular a injunção de Píndaro “Torna-te naquele que és” com a máxima de Gabriel Marcel “ser é estar a caminho”, de modo a elucidar a noção e discernir o sentido da “itinerância existencial” no seio da reflexão do filósofo francês. Diríamos que à pergunta nuclear da “ontologia concreta” marceliana “o que sou?” pode responder-se através da referida exortação, de origem pindárica, retomada e comutada, quase insensivelmente, numa atestação. **Claudinei Aparecido de Freitas da Silva**, no ensaio oitavo, *Entre o ascetismo e a kolakeïa: Marcel e o paradoxo do filósofo no mundo atual*, reconstitui a partir das reflexões de Gabriel Marcel, a figura do filósofo, nos tempos atuais. Esse retrato revela um diagnóstico paradoxalmente sintomático: por uma parte, o filósofo é investido de um ideal ascético no qual ele se “retira do mundo” sendo, não raras vezes, visto como “lunático”, “guru”, ou, até mesmo, “profeta”; de outra, ele aparece como alguém afeito à *kolakeïa*, à lisonja, cuja caracterização mais emblemática é a do “intelectual pop” que atende qualquer apelo midiático ou, às cegas, adere certo ativismo político. Para além desses polos viciados, Marcel abre uma terceira via em que o filósofo possa, além de manter-se autocrítico e prudente à toda forma de fanatismo, responsabilizar-se humanitariamente. O nono texto é um verbete incluso na Enciclopédia Filosófica de Gallarate (Bompiani. Milão, 2006), sob a coautoria de **Pietro Prini** (1915-2008) e de **Franco Riva**. Tal trabalho consubstancia numa acurada síntese de pensamento e interpretação, operando com três temas centrais do ponto de vista de um “método do inverificável”: a filosofia da existência em reação ao racionalismo; o mistério ontológico que vê na tensão entre problema e mistério uma potencial superação do conflito entre olhar epistemológico e participação e, em terceiro, a relação ter e ser. Franco Riva ainda

EDITORIAL

enfatiza uma perspectiva fenomenológica e hermenêutica, que está presente na obra marceliana e seu profícuo diálogo com Heidegger, Sartre, Ricœur, Buber e Pareyson, num horizonte dialógico tendo em vista a questão da alteridade. No décimo artigo, **Marcos Érico de Araújo Silva e Iraquitan de Oliveira Caminha** avaliam a ideia do que significa filosofia e a consequente crítica marceliana de uma determinada forma de se estudar e lecionar a história da filosofia. O artigo intitulado, *a saber, A filosofia concreta de Gabriel Marcel: por uma filosofia da história da filosofia e seu ensino*, é construído, sobretudo, a partir da análise do capítulo *O que se pode esperar da filosofia?*, da obra *Pour une sagesse tragique et son au-delà* (1968) de Gabriel Marcel. Assim como Marcel já constatava a necessidade de uma filosofia da história da filosofia, para não recair numa exposição de uma multiplicidade de filósofos, um ao lado do outro, como numa “vitrine” que expõe produtos à venda, da mesma forma e radicalidade, defendem os autores, é preciso pensar e fazer uma filosofia do ensino da filosofia.

A próxima seção é a de **Resenha**. Nela, **Ezir George Silva** recenseia a recente tradução realizada por Claudinei Aparecido de Freitas da Silva dos *Fragmentos Filosóficos (1909 - 1914)* de Gabriel Marcel com acréscimo de “*As condições dialéticas de uma filosofia da intuição*” editados pela Edunioeste de Cascavel–PR, em 2018. Os *Fragmentos*, por meio dessa segunda edição idiomática que não seja o francês, revivem Marcel em sua plena juventude, aos vinte anos de idade, despontando como um pensador influente ao pôr, em relevo, as questões capitais que nortearão a tradição fenomenológico-existencial como o tema da encarnação, do corpo, da liberdade, da finitude, da transcendência. Trata-se de um material significativamente decisivo para se, enfim, adentrar na obra e no pensamento marceliano.

Por último, a terceira secção corresponde a três importantes **Traduções**. As duas primeiras traduções são assinadas por **Luiza Helena Hilgert**. A primeira refere-se à Carta dirigida por Sartre a Marcel, por ocasião da publicação de *O ser e o nada*, em 1943. Nela, Sartre reconhece o devido débito para com a obra de Marcel, sobretudo no tocante à noção de situação. A segunda tradução é o belíssimo comentário *A relação entre Jean-Paul Sartre e Gabriel Marcel: “o ponto de divergência é mesmo a questão de Deus”* da pesquisadora francesa Anne Verdure-Mary. Nele, Verdure-Mary projeta o alcance dessa correspondência trocada entre os filósofos a partir do exame sintomático que mais propriamente os diverge: a problemática de Deus. Por fim, o terceiro texto traduzido por **Paulo Alexandre Marcelino Malafaia** versa sobre a conferência *Nosso ponto de interrogação* proferida por Marcel no célebre Colóquio Filosófico Internacional de Royaumont dedicado a Nietzsche no período de 4 a 8 de julho de 1964. Nele, Marcel retoma o caro tema nietzschiano em torno da morte de Deus, imprimindo, na contramão da

EDITORIAL

leitura de Heidegger e Sartre, uma perspectiva existencial mais trágica e, portanto, fecunda quanto ao espírito do autor de *A gaia ciência*.

Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (UNIOESTE)
Editor convidado da *Trilhas Filosóficas*

***Responsável pelo Dossiê em Comemoração
aos 130 anos do Nascimento de Gabriel Marcel***

IL PENSIERO VIVENTE: A 130 anni dalla nascita di Gabriel Marcel

[LIVING THOUGHT: 130 years after the birth of Gabriel Marcel]

[PENSAMENTO VIVO: 130 anos após o nascimento de Gabriel Marcel]

Iolanda Poma

iolanda.poma@uniupo.it

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.

DOI: [10.25244/tf.v13i3.296](https://doi.org/10.25244/tf.v13i3.296)

Recebido em: 08 de janeiro de 2020. Aprovado em: 30/01/2020

Caicó, ano 12, n. 3, Edição Especial, 2019, p. 13-28 - ISSN 1984-5561
Dossiê em Comemoração aos 130 anos do Nascimento de Gabriel Marcel



DOI: [10.25244/tf.v13i3.296](https://doi.org/10.25244/tf.v13i3.296)

Il pensiero vivente: a 130 anni dalla nascita di Gabriel Marcel

POMA, Iolanda

Resumo: O texto deseja celebrar o nascimento de Gabriel Marcel, falando da comparação que ele esboça nos seus textos com o tema da morte. Tal comparação testemunha o caráter sempre vivo e renascente do pensamento de Marcel: não porque exclua a morte como seu oposto, mas porque reconhece o seu indissolúvel entrelaçamento. O binômio de vida-morte, como aqueles entre ser-ter e mistério-problema, oferece uma dinâmica de recíproca implicação, de mútua dependência, entre termos diferentes, mas necessários uns aos outros. Marcel descreve a experiência de sua secreta troca e de sua transmutação contínua, que contesta a oposição de Mesmo-Outro, apropriando-se do intercâmbio entre Próprio-Estranho. A morte é como a realidade misteriosa do amor e do nascimento: se encontram no coração da experiência e produzem uma íntima transformação da existência e a continua germinação do pensamento. Nessas experiências Marcel vive o entrelaçamento do tempo com a eternidade, na qual toma forma seu neo-orfismo de inspiração riliana, centrado no espírito de metamorfose.

Palavras-chave: Vida-morte. Amor. Tempo. Entrelaçamento. Orfismo. Metamorfose.

Sommario: Lo scritto vuole celebrare la nascita di Gabriel Marcel, parlando del confronto che egli imbastisce nei suoi scritti con il tema della morte. Tale confronto testimonia il carattere sempre vivo e rinascente del pensiero di Marcel: non perché escluda la morte come suo opposto, ma perché riconosce il loro indissolubile intreccio. Il binomio di vita-morte, come quelli tra essere-avere e tra mistero-problema, prospetta una dinamica di reciproca implicazione, di mutua dipendenza, fra termini differenti, ma necessari l'uno all'altro. Marcel descrive l'esperienza del loro segreto scambio e di trasmutazione continua, che contesta l'opposizione di Medesimo-Altro, facendo proprio l'intercambio tra Proprio-Estraneo. La morte è come la realtà misteriosa dell'amore o della nascita: si trovano nel cuore dell'esperienza e producono un'intima trasformazione dell'esistenza e la continua germinazione del pensiero. In queste esperienze Marcel vive l'intreccio del tempo con l'eternità, in cui prende forma il suo neo-orfismo di ispirazione riliana (che si ispira alla poetica di Rilke; o di influenza riliana: of Rilke's influence), incentrato sullo spirito di metamorfosi.

Parole-chiave: Vita-morte. Tempo. Amore. Intreccio. Orfismo. Metamorfosi.

Abstract: The writing wants to celebrate the birth of Gabriel Marcel, talking about the comparison he makes in his writings with the theme of death. This comparison shows the ever-alive and resurgent character of Marcel's thought: not because it excludes the death as the opposite of the thought itself, but because it recognizes their indissoluble interweaving. The binomial of life-death, like the ones between being-having and between mystery-problem, presents a dynamic of mutual implication, of reciprocal dependence, among terms which are different, but necessary to each other. Marcel describes the experience of their secret exchange and continuous transmutation, which calls into question the opposition of the Same-Other, making the exchange between the Self-Stranger its own. Death is like the mysterious reality of love or birth: they lie in the heart of experience and produce a deep transformation of existence and the continuous germination of thought. In these experiences Marcel lives the intertwining of time with eternity, in which takes shape his new Orphism, inspired by Rilke's poetics: the focus is the spirit of metamorphosis.

Keywords: Life-death. Love. Temporality. Interweaving. Orphism. Metamorphosis.

DOI: 10.25244/tf.v13i3.296

Il pensiero vivente: a 130 anni dalla nascita di Gabriel Marcel
POMA, Iolanda

*Aspettate con umiltà e con pazienza
l'ora della nascita d'un nuovo chiarore*
Rainer Maria Rilke¹

1 IL TESSUTO DELL'ESISTENZA

Quando nel 2013 mi sono trovata a scrivere un saggio su Gabriel Marcel per il quarantesimo anniversario della sua morte, resistendo all'effetto tristemente necrologico che può prodursi nel celebrare un personaggio a partire dalla fine della sua esistenza e dall'interruzione del suo pensiero, ho voluto invece – fedele allo spirito di Gabriel Marcel – onorarne la memoria celebrandone la vita e la vitalità di pensiero (POMA, 2013). Ora, in occasione della commemorazione della sua nascita, voglio ribadire la persistente vitalità contenuta nella sua testimonianza autobiografica e filosofica, e per farlo procederò, per così dire, in modo rovesciato, ossia parlando del confronto che egli imbastisce nei suoi scritti con il pensiero della morte, presente fin dall'inizio della sua vita di orfano di madre.

Senza sminuirne il senso tragico, Marcel resiste ad accettare del morire il suo carattere di definitività:

nulla ci permette di oltrepassare i limiti e di parlare di eclissi definitiva o di scomparsa assoluta [...]; se la morte è un silenzio, non possiamo stabilirne i limiti, perché non sappiamo ciò che nasconde, ciò che difende, ciò che, forse, prepara. Il sofisma – il tradimento – consiste nell'interpretare questo silenzio come non-esistenza, come caduta nel non-essere (MARCEL, 1944, pp. 206-207)².

Invece di presentarsi come fine e conclusione, Marcel vede nella morte il preannuncio di un nuovo cammino e di una pace “vivente”; e questo proprio in ragione della vita: ciò che abbiamo riconosciuto nella nostra esistenza come valido e reale rafforza in noi la coscienza di un destino immortale, che respinge l’idea di un annientamento e alimenta la speranza di una prosecuzione del cammino iniziato nel mondo³, lasciandoci guidare dal riflesso di quella luce, che – potrei dire – come stella cometa ci conduce come novelli re magi (*magi*: astrologi, o filosofi) ad adorare il mistero della natività, della nascita. Questo mio commento riceve (come una benedizione) conferma dalla frase in cui Marcel, qualche pagina prima, scrive: “si tratta di una pace vivente, non di un’immobilità per cui il nostro essere verrebbe in qualche modo a raggelarsi nella contemplazione di una stella fissa” (MARCEL, 1951b, p. 183).

L'affermazione marceliana della non-definitività della morte si formula quindi non solo a partire dall'impossibilità di stabilire quella parola ultima, essendo precluso all'essere umano uno sguardo di sorvolo, ma soprattutto, e positivamente, è un'affermazione che nasce

¹ RILKE, 1929, Lettera del 23 aprile 1903.

² L'affermazione marceliana ricorda – con tutte le necessarie distinzioni – il paradosso del gatto di Schrödinger: finché non si apre la scatola, il gatto all'interno può essere sia vivo sia morto.

³ Cfr. la conclusione del secondo volume de *Il mistero dell'essere*.

DOI: 10.25244/tf.v13i3.296

Il pensiero vivente: a 130 anni dalla nascita di Gabriel Marcel
POMA, Iolanda

dalla speranza di un’ulteriorità, capace, anche nella propria prevedibile assenza da questo mondo, di produrre una genesi ininterrotta del suo pensiero: “È possibile che più tardi, quando non ci sarò più, gli altri riusciranno a scorgervi dentro più chiaramente di me” (MARCEL, 1977, p. 33).

2. I FILI DEL TESSUTO

Vita e morte: è uno dei tanti binomi (come essere e avere, mistero e problema) in cui si scandisce la filosofia di Marcel, e in cui egli mostra come l’esistenza non possa accettare la loro opposizione, se non mortificando se stessa, e quindi scelga la strada più avventurosa – e più reale – del loro intreccio, fedele in questo alla sua condizione incarnata, che si nutre del paradosso che vede insieme Dio e uomo, eterno e temporale, vita e morte.

Un esempio paradigmatico di questo intreccio è dato anzitutto dal rapporto fra essere e avere. Marcel è fra i primi autori a sdoganare il termine “avere”, connettendolo in modo essenziale con la categoria filosoficamente predominante dell’“essere”, perché convinto che “un’analisi fenomenologica dell’avere costituisca un’utile introduzione a una rinnovata analisi dell’essere” (MARCEL, 1991, p. 107). In questo senso, l’avere viene indagato anche nei suoi aspetti più oscuri e ambigui, ma essenziali per il rapporto che abbiamo con la nostra vita. Per un verso, l’avere è riconosciuto come dipendente dall’essere di un soggetto a cui si riferiscono i suoi predicati:

Una certa unità-soggetto, o un *chi* che fa funzione di unità-soggetto, diviene centro d’inerenza o di apprensione in rapporto a un certo *quid*, che egli rapporta a se stesso [...]. Per *avere* effettivamente, bisogna in qualche modo *essere* (MARCEL, 1991, pp. 94-95).

Occorre però osservare che per Marcel anche l’inverso è vero, ossia non solo l’avere dipende dall’essere, ma l’essere, a sua volta, dipende dall’avere, poiché occorre pensare che “non avere più niente equivale a non essere più niente” (MARCEL, 1991, p. 59, p. 186).

Quando l’avere si riferisce a ciò che mi è più caro e più intimo, cessa di essere per me un puro avere e si traspone sul piano dell’essere. Questo significa che, in un certo senso, io *sono* anche ciò che *ho*. Ma il rapporto si fa ancora più interessante se, al di là di un rapporto di assimilazione dell’avere nell’essere, Marcel fa emergere una reciproca estraneità, tale per cui tutto ciò che fa parte dell’avere, ma a cui io sono profondamente attaccato, mi si presenta invero come un modo di *essere* ciò che *non sono*⁴: l’essere *ha* in sé qualcosa che *non è*. E d’altronde nell’ordine dell’avere, che è quello del caratterizzabile, la presenza dell’essere possiamo pensarla come un modo di *avere* ciò che *non si ha*: l’incaratterizzabile, come sperimento da subito nell’esperienza del mio corpo, che è simbolo di questo “mondo intermedio tra il chiuso e l’aperto, tra l’avere e l’essere” (MARCEL, 1940, p. 124). Presente nell’avere, l’essere è ciò che l’avere ha di non possedibile. L’avere è in sé qualcosa che *non si ha*.

⁴ “L’avere non potrebbe venir concepito come un certo modo di essere ciò che non si è?” (MARCEL, 1991, p. 104). In questa capacità di esprimere le distinzioni, all’opera ad esempio nella *Esquisse d’une phénoménologie de l’avoir*, contenuta in *Être et Avoir*, Ricœur riconosce, al di là delle oggettive differenze, la vicinanza di Marcel alla fenomenologia husseriana (RICŒUR, 1976).

Il pensiero vivente: a 130 anni dalla nascita di Gabriel Marcel
POMA, Iolanda

Ecco che, al di là di una semplice opposizione – come quella prefigurata dal rapporto tra soggetto ed oggetto – si apre l’ambito più impegnativo della reciproca implicazione, di una mutua dipendenza. Essere e avere sono differenti, ma necessari l’uno all’altro. E ciò diventa sempre più cogente e inaggirabile nel momento in cui la riflessione di Marcel si sposta dal piano dell’essere a quello dell’esistenza. La loro differenza implica il reciproco divieto d’identità, l’impossibile identificazione, prefigurando un’unità che non si fa pensare nella forma della coincidenza. È un rapporto tra distinti, che supera l’ambito circoscritto dal termine “relazione”. Rispetto a questo termine è molto interessante l’intima insoddisfazione espressa da Marcel, che consiste nel fatto che il linguaggio relazionale gli sembra restare ancora esterno a quell’esperienza di “legame immanente” che precede i termini e le loro relazioni (MARCEL, 1927, pp. 189-190), e che “concepisce come insieme ciò che noi siamo propensi a dettagliare, a dividere in sillabe” (MARCEL, 1927, pp. 246-247). La relazione reca traccia di questa limitazione: condizionata da un’insuperabile duplicità, essa si presenta come la rappresentazione imperfetta di un’esperienza che è invece di segreto scambio e di trasmutazione continua interna alla realtà nelle sue diverse dimensioni, quali quelle dell’essere e dell’avere⁵.

La dinamica tra avere ed essere aiuta a capire meglio anche il rapporto che Marcel istituisce tra problema e mistero, con i quali vige un rapporto di rispettiva corrispondenza. Restando al semplice schema oppositivo, si può dire che, così come l’avere può essere posseduto e si trova di fronte a me, allo stesso modo il problema può essere risolto; tutto altrimenti per l’essere, in cui mi trovo da sempre coinvolto e che rappresenta un mistero. Ma anche qui, tra problema e mistero non è sufficiente leggere il loro rapporto, collocando i termini in posizione reciprocamente contrastante. “Problema” e “mistero” sono dimensioni effettivamente distinte, ma non opposte: lo si è visto tra avere ed essere, e vale tra mistero e problema. Sarebbe una cieca semplificazione pensare al mistero come l’opposto del problema, e d’altronde basti pensare alla scelta del termine “metaproblematico” con cui Marcel indica il mistero.

Per leggere correttamente il legame che sussiste tra i diversi binomi marceliani, occorre scartare lo schema istituito dal rapporto tra *medesimo* e *altro*, perché “il mondo del medesimo e dell’altro è quello dell’identificabile [...]. Identificare, infatti, significa riconoscere che qualcosa o qualcuno ha o non ha un dato carattere e, all’ inverso, che tale carattere è relativo a un’identificazione possibile” (MARCEL, 1991, pp. 108-109). Restando sul piano del rapporto di medesimo e altro, non può che darsi l’alternativa tra identificazione o opposizione. Nel caso dei binomi prospettati da Marcel sembra invece più efficace rifarsi – sebbene non si trovi esplicitato nel suo pensiero – allo schema incentrato sul rapporto tra *proprio* ed *estraneo*, perché qui ogni termine è motivo d’impossibile assolutizzazione e chiusura dell’altro.

Questo discorso sui binomi vale anche per il rapporto tra vita e morte?

⁵ È questo un punto da ribadire, permanendo in molti anche autorevoli interpreti di Marcel lo schema oppositivo tra avere ed essere. Si veda ad esempio Miklos Vetö, che identifica ciò che vi è di negativo nell’essere con il suo deteriorarsi nell’avere e che riconosce ciò che vi è di positivo nell’avere nella sua trasmutazione in essere. L’avere si trova a essere appiattito univocamente sulla dimensione esteriore dell’oggettività, declinata esclusivamente in termini di possesso. Significativamente, all’avere egli riferisce espressioni come “tourments de l’Avoir” o “des ruses de l’avoir” da cui non bisogna farsi imbrogliare (VETÖ, 2014, pp. 59-62).

3 VITA E MORTE

A infrangere lo schema oppositivo, Marcel fa presente che, come la vita, anche la morte appartiene all'ambito del mistero, non si riduce *completamente* a semplice avvenimento oggettivo: non completamente, nel senso che una parte invece ne partecipa necessariamente. Ma nel suo significato esistenziale la morte rappresenta una realtà misteriosa, come quelle dell'amore o della nascita di un bambino, che fanno da cornice a ogni vita umana e alla presenza delle quali si forma un embrione di esperienza filosofica e di intima trasformazione esistenziale (vedi MARCEL, 1968, p. 26): quanta vita c'è in questa riflessione di Marcel sulla morte! Tratteniamo nella nostra riflessione il legame che Marcel qui prospetta tra la morte e l'amore: che significato ha la loro esperienza, in cui viene concepito il primo inizio di un pensiero? E perché Marcel l'associa proprio all'immagine della nascita di un bambino? Ma prima di affrontare questo snodo importante, è bene consolidare qualche punto rispetto al percorso intrapreso nel paragrafo precedente.

Entrambi appartenenti all'ambito del mistero, non è possibile semplicemente opporre la morte alla vita, secondo lo schema di rapporto *medesimo-altro*, raffigurabile nell'espressione "A non è B" (perfettamente reversibile in "B non è A"), alla maniera epicurea. Ciò che impedisce una loro tematizzazione obiettivante è proprio la comune e condivisa partecipazione a un mistero indisponibile a farsi rappresentare. Per questo, vita e morte rappresentano entrambe un dato fondamentale per la saggezza (MARCEL, 1968, p. 289): rispetto a queste realtà ci troviamo "nel cuore dell'esperienza, ma anche nel cuore dell'indecifrabile" (MARCEL, 1991, p. 118), in presenza di un'invincibile opacità, che si sottrae a qualsiasi processo riduzionistico, e che risulta irraggiungibile a partire da un atteggiamento appropriativo e da una mentalità acquisitiva.

Non si può negare il contrasto sussistente tra l'essere e la morte, talmente evidente da far risultare grossolane certe posizioni pseudo-religiose che cercano di relativizzare il carattere definitivo della morte. Anche se – avverte Marcel – ancora più deleteria per il nostro rapporto con la vita è la posizione opposta e complementare di chi attribuisce dogmaticamente alla morte un significato definitivamente conclusivo, con l'esito disperante di deprivare la vita del suo valore⁶. La parola "fine" apposta all'esperienza della morte sprigiona un fascino ipnotico, che seduce l'uomo e lo porta ad accettare "l'idea della propria distruzione fino al punto di anticiparla" (MARCEL, 1944, p. 51), in un processo di autoconsumzione paragonabile a "una vera autofagia spirituale" (MARCEL, 1944, p. 59). Marcel si scaglia contro questo spirito ostinatamente serrato nell'immanenza:

L'atto con il quale il filosofo [...], negando ogni al di là, tutto ciò che sta dietro al mondo, si chiude nel cerchio angusto dell'immanenza, si presenta molto meno come l'espressione di una ragione docile alle lezioni dell'esperienza, che come il rifiuto luciferino opposto da un'individualità ribelle ed ebra di sé ai segni, agli appelli cui solo l'Amore potrebbe renderla sensibile (MARCEL, 1944, pp. 255-256).

E torna il nome dell'amore.

⁶ Cfr. la IX *Lezione* del secondo volume de *Il mistero dell'essere*.

Il pensiero vivente: a 130 anni dalla nascita di Gabriel Marcel
POMA, Iolanda

Rispetto a posizioni di principio, frutto di astrazioni, che scommettono come per gioco sul carattere non-definitivo o definitivo della morte, il pensiero di Marcel ricava la sua forza unicamente dall'esperienza: con la sua vivida attenzione per il reale, di cui si nutre la sua filosofia concreta, come un esploratore (il suo primo sogno infantile e la vocazione costante del suo essere) egli scopre segreti passaggi tra la vita e la morte, assistendo, come in controluce, a un loro misterioso scambio, come davanti a un alabastro che mostra in filigrana il tessuto di fibre che lo intesse.

Quello che egli testimonia a partire dal suo vissuto – oro puro che entra nelle pieghe del suo filosofare – è l'intreccio del tempo e della storia con l'eterno e l'assoluto, la realtà multistratificata di ordini diversi che compongono la sua esistenza: il visibile, l'invisibile e l'infravisibile. A mettere in dubbio il potere conclusivo e dissolvente della morte è l'esperienza dell'incontro con tracce di eternità, con l'al di là della vita. È l'esperienza ad accendere la miccia che fa esplodere la separazione impercorribile tra vivi e morti: chiamando i suoi amici scomparsi “compagni di eternità” (MARCEL, 1971, p. 67), egli resiste a quella forza di dispersione che oscuramente opera già nell'esistenza per un suo sradicamento (POMA, 2013). Rispetto alla separazione assoluta che interrompe ogni comunicazione e impedisce qualsiasi passaggio, si fa strada nel pensiero di Marcel l'esigenza di una nuova forma di orfismo d'ispirazione riliana, per la quale “l'affermazione della vita e quella della morte si manifestano come un tutt'uno [...]. La morte è la faccia della vita che non è rivolta verso di noi, che noi non illuminiamo” (MARCEL, 1944, p. 339). Per questo Marcel, nelle annotazioni del giugno 1942 del *Journal*, contesta l'idea di pensare alla morte dell'altro come all'interruzione del suo percorso esistenziale, come siamo portati a fare, immobilizzando in un'immagine il suo ricordo. La relazione tra essere ed essere scavalca il livello della rappresentazione oggettivante e porta a pensare, invece, a una partecipazione su un piano diverso.

Possiamo intuire questa intima unità facendo nostro uno spirito di metamorfosi, quel processo di profonda trasformazione che proviamo di fronte alla nascita di un bambino, al miracolo dell'amore e all'evento della morte e che prosegue in noi anche nel regno dei morti (MARCEL, 1944, p. 347)⁷. In questa sua riflessione Marcel mette insieme elementi che trovo uniti nella figura riliana della defunta Euridice, “Lei, la Tanto-amata”: “chiusa in sé come grembo che prepari una nascita” (RILKE, 1907). Euridice, la cui ricerca – osserva Tilliette (1976, p. 53) – assurge a simbolo elettivo di tutto il percorso di Marcel, come egli stesso riconosce quando dice che “il mito di Orfeo e di Euridice è al centro della mia esistenza” (MARCEL, 1959, p. 132).

È una forma nuova di orfismo quella accennata da Marcel, che si distacca dall'antica tradizione orfica sul tema della contrapposizione tra anima e corpo, e del corpo inteso come prigione: su questo basti pensare alla sua concezione della corporeità (si veda SILVA, 2017, pp. 317-341). Così come sicuramente Marcel non poteva condividere il carattere ascetico di una forma religiosa che, in nome dell'appartenenza al cielo, mortifichi il nostro radicamento terrestre. Marcel è attratto piuttosto dalla visionarietà dell'esperienza religiosa e mistica dell'orfismo, soprattutto per ciò che riguarda l'intreccio tra vita e morte, il loro dinamismo che si sottrae a qualsiasi oggettivazione e che si lascia avvicinare da esperienze medianiche e di occultismo, che Marcel aveva modo di sperimentare.

⁷ “Esiste una faccia del mondo che non è volta verso di noi [...], un mondo notturno in cui si compie la metamorfosi” (MARCEL, 1944, p. 353); “Noi siamo votati a subire una metamorfosi la cui natura, solo a malapena, riusciamo a prevedere, ed è proprio sull'idea di questa metamorfosi che si fonda il neo-orfismo contemporaneo, di cui oggi molti di noi sentono un imperioso bisogno” (MARCEL, 1951b, p. 183).

DOI: 10.25244/tf.v13i3.296

Il pensiero vivente: a 130 anni dalla nascita di Gabriel Marcel
POMA, Iolanda

Espressione di questo neo-orfismo di cui egli si fa portavoce per contestare il vocabolario dell'opposizione, dell'esclusione e della chiusura, è la frase che fa pronunciare a un suo personaggio nell'opera teatrale *La Soif*, Arnaud Chartrain: "Nella morte ci apriremo a ciò che abbiamo vissuto sulla terra", che ricorda la frase riliana nella quale l'intreccio fitto tra la vita e la morte è tale da arrivare a parlare di diritto alla morte, "quella che ciascuno dovrebbe preparare con la sua vita", come nei versi di Rilke ricordati anche da Marcel:

O Signore concedi a ciascuno la sua morte;/frutto di quella vita/in cui trovò amore, senso e pena./Noi siamo solo la buccia e la foglia./La grande morte che ognuno ha in sé/è il frutto attorno a cui ruota ogni cosa (RILKE, 1905, III).

Nei *Sonetti a Orfeo* di Rilke, commentati da Marcel nel saggio *Rilke, testimone dello spirituale*, "il senso congiunto della morte e della resurrezione, che li pervade come un soffio venuto da un altro mondo, sta alla base di un amore verso le anime e verso le cose, un amore di cui penso che oggi dobbiamo ritrovare il segreto" (MARCEL, 1944, p. 355). Nell'orfismo si purifica e si rianima il cristianesimo di Marcel.

Lo spazio della metamorfosi in Rilke è, dice Marcel (1944, p. 302), riportando una citazione di Rudolf Kassner, "lo spazio mitico delle metamorfosi, quello che era al contempo il mondo, il mondo di Dio e dell'infanzia" (KASSNER, 1938, p. 306). È il riconoscimento di un aspetto mistico di Rilke che appartiene anche a Marcel e che ricorda la frase di Angelus Silesius: "Poiché la Divinità mi si è rivelata nell'infanzia/sono ugualmente incline a infanzia e Divinità" (SILESIUS, 1675, aforisma 254). È una frase che un'ispirazione presenta qui, in questo momento, essendo *Wandersmann*, il termine che accompagna il titolo dell'opera di Silesius *Cherubinischer Wandersmann*, il viandante, il camminatore, come l'*homo* che Marcel intende nella sua essenza come *viator*.

4 TRA LE MAGLIE DEL TEMPO, NELLA RETE DELL'AMORE

Il tempo rimanda alla nostra caducità, preannunciando la nostra scomparsa: è il "tempo-abisso; vertigine in presenza di questo tempo al fondo del quale sta la mia morte e che mi attira" (MARCEL, 1991, p. 56). Marcel non censura l'angoscia per la morte: impossibile estrarre il pungiglione, e questo in nome di quella ferma contestazione di un pensiero di sorvolo che non è di umana percorribilità. L'impronta neo-orfica della sua riflessione ha però un immediato impatto nel modo di sperimentare la propria condizione temporale. Provare del tempo la sua relazione all'eternità significa superare una concezione oggettiva del tempo, sbloccare la chiusura ermetica delle sue dimensioni di passato-presente-futuro. Nella IX *Lezione* del primo volume de *Il mistero dell'essere*, Marcel dà una descrizione autobiografica del rapporto con il proprio passato: in ogni momento può scattare una molla magica che lo riporta a essere il bambino spazientito dal mancato rientro della madre, a testimonianza di modi di esistenza non oggettivabili e che possono "risorgere infinite volte" (MARCEL, 1951a, p. 200). In questa esperienza egli scopre di essere al tempo stesso *ancora e non più* quell'essere che pure è (vedi MARCEL, 1971, p. 144).

Il pensiero vivente: a 130 anni dalla nascita di Gabriel Marcel
POMA, Iolanda

Come scrive Ugo Perone, che collega il tempo presente alla figura altamente simbolica della soglia, che vedremo ben presente in Marcel, “se il presente è figura eminentemente di soglia, il tempo non è solo una freccia inesorabilmente lanciata in avanti, e anzi il passato e il futuro possono capovolgersi l’uno nell’altro” (PERONE, 2005, p. 46). Ecco descritto il miracolo della metamorfosi di cui facciamo esperienza nella nostra esistenza, con cui tocchiamo con mano la co-implicazione delle dimensioni temporali e che rimanda a una condizione originaria precedente ogni sviluppo. Viene da pensare alla *Lebenswelt* husseriana, a quell’orizzonte che – per usare le parole di Deleuze – “racchiude il multiplo nell’uno e afferma l’uno dal multiplo” (DELEUZE, 1976, p. 59). A partire da ciò, è possibile sperimentare il tempo indipendentemente dallo sviluppo lineare e cronologico: è la rivelazione di un tempo originale, “che stringe in un solo abbraccio tutte le sue serie e tutte le sue dimensioni”⁸. Tilliette (1976, pp. 53-54) ne parla, nel caso di Marcel, come “di uno spazio interiore [...]. Mondo di comunicazione e di comunione, di permeabilità e di luce, realtà vivente, Universale [...]. Questa dimensione di eternità che raccoglie il tempo”. Sul piano estetico questa profonda intuizione sembra colta da quanto dice Hannah Arendt, commentando un verso da una poesia di Rilke, *Magie*, che sarebbe piaciuto molto a Marcel:

Nel caso delle opere d’arte la reificazione è più che mera trasformazione; è trasfigurazione, una vera metamorfosi in cui è come se il corso della natura, che vuole che tutto il fuoco bruci per diventare cenere, è invertito e anche la polvere può divampare in fiamma (ARENDT, 1958, p. 168)⁹.

Rispetto alla propria esperienza temporale, quello che Marcel propone è una soprattemporalizzazione della vita, con cui intende non tanto un affrancamento dal tempo, che equivalebbe a un’evasione nella pura astrazione, quanto la liberazione da un certo schematismo temporale delle cose, troppo riduttivo rispetto alla reale esperienza della nostra condizione che non si fa tradurre nei termini di una mera oggettualità¹⁰.

A partire da Marcel è da pensare che la breccia aperta nella temporalità faccia accedere a un diverso significato del limite, consentendo di leggere le *barriere* del passato (nel senso di *Schranken*), entro cui si trovano isolati coloro che non sono più, come *confini* (nel senso di *Grenzen*), attraverso i quali è dato incontrare l’umanità che, in quanto fecondata dall’infinito, pur non essendo più, non smette di partecipare a un processo ininterrotto di genesi e di metamorfosi: Marcel è invincibilmente certo della presenza dei suoi cari scomparsi. Nel lutto per colui che muore, possiamo rianimare il tempo in cui egli è vissuto, i sentimenti d’amore che lo hanno circondato, la speranza che egli risvegliava nei suoi, per chiederci “in presenza di questa morte, che forse è una nascita o un avvenimento, se questa cospirazione non possa riprodursi su un piano superiore” (MARCEL, 1944, pp. 207-208). Contro la tentazione di disperare a cui ci induce la percezione di un tempo chiuso come una prigione e che è propria di un “anima contratta su di sé”, la speranza assume il tono profetico di un’apertura: essa “presuppone la concezione del tempo aperto” (MARCEL, 1951b, p. 162): “Tutto accade come se il tempo, invece di chiudersi sulla coscienza, lasciasse passare qualcosa attraverso di sé” (MARCEL, 1944, p. 71).

⁸ *Ibidem*.

⁹ Dalla poesia di Rilke, *Magie*: “Aus unbeschreiblicher Verwandlung stammen/solche Gebilde -: Fühl! und glaub! / Wir leidens oft: zu Asche werden Flammen;/ doch: in der Kunst: zur Flamme wird der Staub./ Hier ist Magie...” (RILKE, 1986).

¹⁰ Cfr. la Conclusione del secondo volume de *Il mistero dell’essere*.

Il pensiero vivente: a 130 anni dalla nascita di Gabriel Marcel
POMA, Iolanda

Un’ulteriore riflessione ci aiuta a comprendere la non totale estraneità della morte alla vita. La morte può essere pensata come il modello archetipico di quell’esperienza temporale che sempre ci coglie nel nostro vivere e agire nel mondo. La morte infatti decreta il momento della non-presenza di noi a noi stessi e agli altri, e un’anticipazione di questa assenza la sperimentiamo già nella non-contemporaneità di noi stessi, in quanto agenti, rispetto ai nostri stessi atti, la cui comprensione arriva sempre in seconda battuta e dopo un’attenta ripresa: “Il valore dell’atto libero in quanto tale sarà riconosciuto solo a posteriori dalla riflessione, in quanto esso non è provvisto di evidenza immediata nel momento stesso in cui è compiuto” (MARCEL, 1951b, p. 118). Nel caso degli eventi del mondo, per la comprensione del loro senso è indispensabile un momento ricostruttivo. Nel caso della morte, il cui appuntamento non sarà mai in presenza, sembra invece profilarsi la necessità di un momento legato all’immaginazione, in cui quella non-esperienza entri nella trama concreta di un vissuto possibile: immaginare la morte, la propria morte, è per Marcel possibile solo nel pensiero delle persone care che lo hanno lasciato. Da subito, “la morte si trova presa nella rete dell’intersoggettività” (TILLIETTE, 1976, p. 35), nelle maglie dell’amore.

È possibile avvicinarsi al mistero della morte e intuirne un senso solo nell’esperienza della morte degli esseri amati. Solo in quell’amore egli è raggiunto dal senso dell’immortalità: “Amare qualcuno significa dire: «Tu non morrai»” (MARCEL, 1951b, p. 154). È una frase che ha la forza di un’assicurazione profetica: il mio amore può sostenere e preservare dalla distruzione l’essere dell’altro in quanto amato¹¹, confidando nell’indistruttibilità del nostro legame e nella promessa di eternità espressa dal nostro amore: “Non esiste amore umano degno di questo nome che non costituisca agli occhi di colui che lo pensa un pegno e insieme un seme di immortalità” (MARCEL, 1944, p. 212). Il discorso dell’immortalità riguarda il destino dell’unità intersoggettiva degli esseri che si amano.

Allora ciò che intacca il carattere definitivo della cesura rappresentata dalla morte è l’esperienza dell’amore, della sintonia affettiva tra gli esseri. A partire dalla vita diventa possibile concepire l’eterno, che connetto alla promessa d’eternità inclusa nell’amore con un altro essere. E Marcel cita una frase di un altro suo personaggio teatrale, Antoine Sorgue nell’*Emissario*:

C’è una cosa che ho scoperto dopo la morte dei miei genitori [...]: che ciò che noi chiamiamo sopravvivenza, in verità è una subvivenza e coloro che noi non abbiamo cessato di amare con il meglio di noi stessi, ecco che si trasformano in una volta palpitante, invisibile, ma sentita e spesso sfiorata, sotto cui avanziamo, ogni giorno più curvi, strappati a noi stessi, verso l’istante in cui tutto sarà inghiottito nell’amore (MARCEL, 1951b, p. 187).

Già nella lezione precedente dello stesso volume de *Il mistero dell’essere*, Marcel aveva collocato la questione della morte sul piano dell’amore tra gli esseri: in questi termini egli aveva replicato alla critica di Brunschvicg, che in un dibattito lo accusava di enfatizzare troppo la *propria* morte (MARCEL, 1951b, p. 152).

¹¹ Cfr. *Ibid.*

5 LA MORTE, COME L'AMORE

Ritorna l'associazione, incontrata precedentemente, dell'esperienza della morte con il piano dell'amore. È tempo di capire.

Nel saggio su Rilke, Marcel ne cita le righe del *Diario*, in cui egli scrive che la morte “è al di sopra della vita, come l'amore è superiore a essa” (RILKE, 1942, 19 dicembre 1900), in quanto consente la trasfigurazione dell'essere. La morte, come l'amore, ha carattere di evento che, a differenza del semplice fatto, è unico ed eccezionale nel modo di relazionarsi alla persona a cui accade. Come testimoniano le annotazioni del *Journal métaphysique* del maggio-giugno 1942, Marcel è quasi ossessionato dall'esperienza in cui la morte dell'essere amato colpisce metafisicamente colui che da questa morte è sconvolto. Si potrebbe commentare questa annotazione con le parole di Rilke che descrivono il dolore di un padre: “egli sente che quella morte è qualcosa di grande, che lo colpisce, un evento che fa più grande la sua vita, un dolore che cambia tutti i parametri del suo sentire. Come se Dio gli si fosse rivelato, così forte è il suo sentimento di esistere, di verità, di veridicità in questo momento di morte” (RILKE, 1942, 19 dicembre 1900). Non è solo il mero accadere di un fatto che, in maniera neutra, colpisce chiunque, ma è anche qualcosa che coinvolge, impegna e trasforma in modo unico colui al quale sopraggiunge.

Evento è la morte, l'amore, ed evento è anche la nascita, come si trova nella confessione contenuta in una lettera indirizzata a Marcel da Eugène Ionesco: “Quando mia figlia è nata ho avuto la rivelazione del mistero della nascita e ho capito che la venuta al mondo di ogni essere simbolizza la stessa nascita del Bambino Gesù, che non è un caso, che tutto era previsto da sempre, per l'eternità, e che se tutto era previsto dall'eternità tutto è eterno, tutto è, la morte è vinta” (IONESCO, 1991, p. 1404).

L'evento ci modifica, provoca l'apertura di una soglia. “*Morsure du réel*” (MARCEL, 1940, p. 89) è l'evento con cui il reale irrompe nell'esistenza, producendo una nuova germinazione del pensiero. L'evento è il cambiamento in quanto tale: è l'incontro con l'altro nella relazione d'amore; evento è ogni nascita, e anche la morte. E, in quanto evento, non può essere anticipato, se non si vuole rischiare – come recita un personaggio dell'opera teatrale *Le Mort de demain* – “di sacrificare il vivente d'oggi al morto di domani”.

Ciò che a noi spetta è, come scrive Rilke, “continuare per la nostra strada, forti, fermi, noi, degni precursori di colei che verrà, che verrà non inutilmente, colei che scopre i tesori, che li trova. Amen” (RILKE, 1942). E, poche righe dopo: “Soltanto chi capisce e sa onorare la morte, rende grande anche la vita”. Nelle parole di Rilke Marcel vede “riuniti in una rara pienezza armonica il senso di Dio e il senso della morte”. La morte vi si presenta come punto di trasfigurazione dell'essere e annuncio: “è la testimonianza anticipata di ciò che un giorno sarà, di ciò che un giorno sarà rivelato” (MARCEL, 1944, p. 308). Analogamente al potere trasfigurante della morte è la grazia della musica, che Marcel conosceva e ardente mente improvvisava: l'accordo di musica e morte è ciò che di nuovo lo avvicina all'orfismo, come osserva acutamente Tilliette (1976, p. 42), che vede nel musicista protagonista dell'opera teatrale *Le Dard*, un messaggero orfico: “Attraverso di lui Gabriel Marcel ha suggerito la lezione di Rilke: la morte nella vita, la morte vivificata, l'assunzione della morte nella vita e la reintegrazione della vita nella morte, una circolazione, una circuminsessione”.

C'è qualcosa che accomuna paradossalmente la morte all'amore e che consente di riflettere sulla morte quella luce in grado di guidarci nel passaggio oscuro e spaventoso che

DOI: 10.25244/tf.v13i3.296

Il pensiero vivente: a 130 anni dalla nascita di Gabriel Marcel
POMA, Iolanda

essa rappresenta. Appartiene all'amore un tratto condiviso con la morte: anche l'amore ci strappa a noi stessi. Misteriosa e inconcettualizzabile, l'esperienza d'amore viene paragonata da Marcel a un'incognita che “m'impone una specie di iniziale disarticolazione di me stesso” (MARCEL, 1927, p. 228). Anche l'amore è un'esperienza di reale sradicamento dal chiuso di noi stessi: l'amore fa morire in noi la nostra parte d'indisponibilità, ci spoglia, ci apre a una nuova vita, a una vita spirituale. Come l'amore, la morte in Marcel si presenta come momento del disvelamento della verità, come liberazione dalle finzioni, purificazione (TILLIETTE, 1976, p. 39): “La morte ha strappato via tutte le maschere, ha aperto tutti i cassetti, ha scoperto tutto” (RILKE, 1942, 19 dicembre 1900).

Nel profilo ontologico della relazione amorosa, l'altro diventa il Tu che mi è più intimo di quanto io lo sia a me stesso: “L'amore è la vita che si decentra, che cambia centro” e che esige la mia partecipazione (MARCEL, 1927, pp. 217-218). La realtà dell'amore, come quella della fedeltà e della speranza, esprime al meglio la natura tensionale dell'esperienza umana, in cui l'uomo è posto in una situazione di continuo sbilanciamento. Nell'amore l'essere umano vive forme di unione che spezzano la sua presunta identità: egli entra più profondamente in se stesso proprio nel rapporto a qualcuno, il cui sentimento d'amore lo espone e lo costringe a uscire dal suo proprio centro, senza per questo configurarsi come un “eterocentrismo” (MARCEL, 1991, p. 124), perché nella realtà dell'amore egli si sente davvero libero, al di qua o al di là del proprio sé.

Come per la morte, anche nell'amore si declina un rapporto intersoggettivo in grado di scardinare l'opposizione di Medesimo-Altro. Come la morte, infatti, l'amore è un'esperienza di radicale estraneità, ma di un'estraneità che entra nel proprio, sconfiggendone la chiusura. E come per la morte, anche nell'amore si attua una metamorfosi del tempo. L'amore si dà nel tempo e lo ricrea: è il tempo ri-creazione, nel cui divenire visibile rampolla l'invisibile, che lascia intravedere l'eterno nella vita, o la vita percorsa da un altro ordine: è appieno un'esperienza umana di trascendenza, in cui si è partecipi a un mistero che ci trascende, ma che solo nel radicamento esistenziale può manifestarsi.

Rispetto alla luce di mitica memoria platonica che ordinatamente dal buio conduce alla luce, Marcel rimane fedele all'esperienza mediana di un'invincibile penombra, che nelle ore buie fa spalancare gli occhi su quelle “luci intermittenti dell'indefettibile” (MARCEL, 1944, p. 210), grazie alle quali orientarsi nel cammino dell'esistenza, evitando l'astratta immobilità di un amore come “principio di intelligibilità radicale” (MARCEL, 1954, p. 378). L'amore non è una stella fissa, ma la risorsa sempre rinascente e palpante del nostro orientamento. Facendo nostro il frasario marceliano, affezionato ai verbi di movimento, propri della vita esploratrice e dell'*homo viator*, comprendiamo quindi bene come egli descriva la percezione della morte non più come un annientamento, ma come uno spaesamento supremo (MARCEL, 1927, p. 252). Ma, seguendo

le sollecitazioni spesso tenui, ma innumerevoli, che emanano dal mondo invisibile, ogni prospettiva si trasforma – e si trasforma qui, sulla terra – perché contemporaneamente si trasfigura, assume una dignità che non potrebbe affatto appartenerle se fosse una qualsiasi escrescenza, sbocciata in modo aberrante su di un mondo in sé estraneo allo spirito e alle esigenze di questo” (MARCEL, 1951b, pp. 187-188).

Allora,

DOI: 10.25244/tf.v13i3.296

Il pensiero vivente: a 130 anni dalla nascita di Gabriel Marcel
POMA, Iolanda

è proprio camminando su questa strada che, simili a pellegrini, speriamo di veder brillare un giorno la luce eterna, il cui riflesso ci ha continuamente illuminati da quando siamo al mondo, la luce senza la quale non avremmo nemmeno iniziato il cammino (MARCEL, 1951b, p. 188).

Il miracolo prodigioso della vita, che potremmo dire “estroversa”, ossia in costante rapporto con l’altro e con l’altrove, ha lo straordinario effetto di sabotare dal suo interno la parola “fine” che la morte rappresenta. Commentando la X delle *Elegie duinesi* di Rilke, pur sottolineandone il tenore funebre, Marcel si sofferma sul finale di questo canto in cui “brilla, come un chiarore o una promessa, quell’umile immagine dell’amento pendulo dello spoglio nocciolo che sembra annunciare il regno oscuro della terra in primavera... quel *Vorfrühling* che Rilke ha così teneramente amato” (MARCEL, 1944, p. 353)¹². È un pensiero delicato, che associo al verso di un poeta contemporaneo, Philip Larkin (1974): “Eppure, infaticabili, quei castelli/insistono a infoltirsi a ogni maggio./Un altro anno è morto, sembrano dire,/si ricomincia da capo, da capo, da capo”.

Non è una pura posizione di principio quella assunta da Marcel, ma la testimonianza di una vita già intrisa di quella luce, che ne promette la rinascita. È questa vita ad alimentare la sua speranza invincibile: lo slancio di tutto il suo essere “verso quale luce, verso quale risveglio!” (MARCEL, 1971, p. 12): processo di genesi ininterrotta, vigore nativo dell’essere, irrefrenabile movimento (POMA, 2017), che fa della sua avventura un percorso ancora e sempre aperto.

6 “TU ENTRA ED ESCI DALLA METAMORFOSI”¹³

Nel pensare al rapporto sussistente tra vita e morte bisogna parlare del significato altamente simbolico che il termine “soglia” occupa all’interno del fraseggio marceliano (POMA, 2008). La soglia non dimentica mai la distinzione, ma ricorda anche il necessario passaggio per lo scambio e il contatto. Dire che il soggetto è abitato da una soglia significa riconoscere che egli non trova lo spazio per un suo posizionamento stabile: la soglia indica l’attraversamento, la trasformazione e l’impossibile stabilità di una posizione acquisita; il continuo capovolgimento del dentro in fuori, del proprio nell’estraneo, dell’al di qua nell’al di là, e viceversa. Il momento eversivo contenuto nell’esperienza della soglia è attivo nello stesso stile del discorso marceliano, che rovescia le posizioni nel momento in cui ne occupa la prospettiva. Sembra incarnare appieno i versi di Rilke: “di’ alla terra immobile: Io scorro./All’acqua rapida ripeti: Io sono”¹⁴.

¹² Riporto il finale della X Elegia: “Aber erweckten sie uns, die unendlich Toten, ein Gleichnis/siehe, sie zeigten vielleicht auf die Kätzchen der leeren/Hasel, die hängenden, oder/meinten den Regen, der fällt auf dunkles Erdreich im Frühjahr. -/Und wir, die an *steigendes* Glück/ denken, empfänden die Rührung,/die uns beinah bestürzt,/wenn ein Glückliches fällt” (RILKE, 1923).

¹³ “Geb in der Verwandlung aus un ein” (RILKE, 1922, v. XXIX).

¹⁴ *Ibidem*.

Il pensiero vivente: a 130 anni dalla nascita di Gabriel Marcel
POMA, Iolanda

L'effetto della soglia non è tanto di portare altrove, ma di sperimentare questo altrove dentro la dimora che la soglia, al contempo, protegge e apre. Ciò che entra dalla soglia del nostro luogo protetto passa attraverso brecce e smagliature e fa tremare tutti i dualismi costituiti fra termini astratti in quanto non comunicanti fra loro. Questo non significa però che la soglia prefiguri una situazione d'indistinta unificazione: la soglia è tale perché delimita nettamente gli ambiti. Altrimenti, “sembrerà di fluttuare in non so quale intermondo, a metà strada tra l'astrazione e la realtà, tra il sogno e la vita” (MARCEL, 1914, p. 6).

Ogni filo della trama resta se stesso, distinto dall'altro: essere e avere, mistero e problema, vita e morte. Ma del tessuto la nostra esistenza conosce il movimento della tessitura, il lavoro fitto del loro intreccio e del loro reciproco annodarsi.

È interessante osservare come tutti i testi che compongono *Homo viator* si concludano con l'invito – che trova il suo simbolo nella figura della soglia – a varcare i confini verso il sovrasensibile, già all'interno della vita, perché abbia così inizio la prolifica metamorfosi dell'esistenza, la continua rinascita del pensiero. E quelle conclusioni sono esse stesse come delle soglie: la strada non è interrotta, il cammino può continuare.

Ripercorro velocemente tutti i finali dei saggi di *Homo viator*: protagonista è l'anima, che per aprirsi deve raccogliersi in sé; che, attraverso la disponibilità e l'impegno di comunione, compie l'atto trascendente con il quale afferma la perennità vivente di cui coglie le anticipazioni e la promessa nella propria esperienza. È ciò che avviene nel mistero della famiglia, che si perpetua nell'atto creativo e che nell'esperienza genitoriale anticipa una pienezza, in cui la vita trova la sua unità nella luce della trascendenza. Nel potere misterioso della fedeltà, l'anima si rende permeabile al soffio che la consacra e accetta il bel rischio di affermare l'al di là e di riscoprire le fonti in cui rinascere, sensibile ai richiami dell'amore, che ricorda all'uomo ostinatamente chiuso nell'immanenza, la sua debolezza e la speranza che lo anima. L'amore sbreccia tutte le nostre chiusure e le ordinate suddivisioni, con cui separiamo la vita e la morte: l'anima amante, avvinta nella coscienza panica infinita, non teme più la morte, perché sa che gli “amanti sono pieni di morte in quanto son pieni di vita” (MARCEL, 1944, p. 325). Anche del saggio in Appendice, dedicato a *L'uomo in rivolta* di Camus, le ultime parole sono per “l'unica e vera luce, quella che illumina ogni uomo che viene al mondo” (MARCEL, 1944, p. 369). Le parole-chiave che legano tra di loro le conclusioni dei diversi saggi di *Homo viator* sono: apertura, perennità vivente, creatività su cui è apposto il sigillo dell'eternità, rinnovamento, risanamento, esigenza di incondizionato, fedeltà-speranza-amore, morte-vita: tutto sotto il segno di una metamorfosi benedetta dalla grazia.

Concludo quindi con le parole con cui Marcel conclude *Homo viator* (MARCEL, 1944, p. 358), nelle quali il passaggio della soglia ultima della vita viene salutato come l'inizio di un nuovo viaggio e di una continua nascita:

permettetemi d'invocare questo spirito di metamorfosi, che dal nostro mondo fugace sa estrarre l'inalterabile. [...]. Lasciamoci penetrare dalla speranza che esso saprà trasformarci così intimamente da permettere di offrire alle circostanze desertiche un'anima ringiovanita, consenziente, rappacificata con l'insondabile.

Spirito di metamorfosi.

Quando tenteremo di cancellare la frontiera di nubi che ci separa dall'altro regno, guida tu il nostro gesto novizio!

DOI: [10.25244/tf.v13i3.296](https://doi.org/10.25244/tf.v13i3.296)

Il pensiero vivente: a 130 anni dalla nascita di Gabriel Marcel
POMA, Iolanda

E quando giungerà l'ora prescritta, risveglia in noi l'umore rivace del camionista che chiude la sua saccà, mentre dietro il vetro appannato continua la nascita indistinta dell'aurora.

REFERÊNCIAS

- ARENDT, Hannah. **The Human Condition**. Chicago: Chicago Press, 1958.
- DELEUZE, Gilles. **Marcel Proust et les signes**. Paris: P.U.F., 1964, éd augmentée 1976.
- GENSABELLA FURNARI, Marianna, Il morire, tempo di speranza. A partire da Gabriel Marcel. In: BRENA, Gian Luigi. **Il tempo della morte**. Padova: Gregoriana, 1996.
- IONESCO, Eugène. **Théâtre complet**. Paris: Gallimard, 1991.
- KASSNER, Buch der Erinnerung. Leipzig: Insel Verlag, 1938.
- LARKIN, Philip. The trees. In: ID., **High Windows**. London: Faber & Faber, 1974.
- MARCEL, Gabriel. *Préface à Le seuil invisible*. Paris: Grasset, 1914.
- MARCEL, Gabriel. **Journal métaphysique**. Paris: Gallimard, 1927.
- MARCEL, Gabriel. **Du refus à l'invocation**. Paris: Gallimard, 1940.
- MARCEL, Gabriel. **Homo viator**: Une métaphysique de l'espérance. Paris: Aubier, 1944.
- MARCEL, Gabriel. **Le Mystère de l'être**. Paris: Aubier, 1951a
- MARCEL, Gabriel. **Le Mystère de l'être**. Paris: Aubier, 1951b
- MARCEL, Gabriel. Notes pour une philosophie de l'amour. **Revue de Métaphysique et de Morale**, 4 (1954).
- MARCEL, Gabriel. **Présence et immortalité**. Paris: Flammarion, 1959.
- MARCEL, Gabriel. **Pour une sagesse tragique et son au-delà**. Paris: Plon, 1968.
- MARCEL, Gabriel. **En chemin, vers quel éveil?**. Paris: Gallimard, 1971.
- MARCEL, Gabriel. **Gabriel Marcel interrogé par Pierre Boutang**. Paris: Editions J.-M. Place, 1977.
- MARCEL, Gabriel. **Être et Avoir**. Paris: Éditions Universitaires, 1991.
- PERONE, Ugo. **Il presente possibile**. Napoli: Guida, 2005.

DOI: [10.25244/tf.v13i3.296](https://doi.org/10.25244/tf.v13i3.296)

Il pensiero vivente: a 130 anni dalla nascita di Gabriel Marcel
POMA, Iolanda

POMA, Iolanda. Gabriel Marcel (1889-1973). Narratore dell'io filosofico. **Annuario filosofico**, n. 28, Milano: Mursia, 2013.

POMA, Iolanda. Gabriel Marcel: a gênese ininterrupta do pensamento a partir de o Diário metafísico. In: SILVA, Claudinei Aparecido de Freitas – RIVA, Franco. **Compêndio Gabriel Marcel**. Cascavel: Edunioeste, 2017.

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

RICŒUR, Paul. Gabriel Marcel et la phénoménologie. In: AA.VV, **Entretiens autour de Gabriel Marcel**. Neuchatel: La Baconnière, 1976.

RILKE, Rainer Maria. Das Buch von der Armut und vom Tode. In: **Das Studen-Buch**. Leipzig: Insel Verlag, 1905.

RILKE, Rainer Maria. Orpheus. Eurydike. Hermes. In: **Neue Gedichte**. Leipzig: Insel Verlag, 1907.

RILKE, Rainer Maria. **Die Sonette an Orpheus**. Leipzig: Insel Verlag, 1922.

RILKE, Rainer Maria. **Duineser Elegien**. Leipzig: Insel Verlag, 1923.

RILKE, Rainer Maria. **Briefe an einen jungen Dichter**. Leipzig: Insel Verlag, 1929.

RILKE, Rainer Maria. **Tegebücher aus der Frühzeit**. Leipzig: Insel Verlag, 1942.

RILKE, Rainer Maria. Magie. In: **Die Gedichte in einem Band**. Leipzig: Insel Verlag, 1986.

SILESIUS, Angelus. **Cherubinischer Wandermann**. Berlin: Glatz, 1675.

SILVA, Claudinei Aparecido de Freitas, Entre *Körper* e *Leib*: Gabriel Marcel e o corpo como *Ur-Gefühl*. In: SILVA, Claudinei Aparecido de Freitas – RIVA, Franco. **Compêndio Gabriel Marcel**. Cascavel: Edunioeste, 2017.

TILLIETTE, Xavier. Gabriel Marcel et l'autre royaume. In: LEVINAS, Emmanuel –

TILLIETTE, Xavier – RICŒUR, Paul. **Jean Wahl et Gabriel Marcel**. Paris: Beauchesne, 1976.

VETÖ, Miklos. **Gabriel Marcel. Les grand thèmes de sa philosophie**. Paris: L'Harmattan, 2014.

EXISTENCE AS BELONGING: the existentialism of Gabriel Marcel

[EXISTÊNCIA COMO PERTENCIMENTO: o existencialismo de Gabriel Marcel]

Martín Grassi
martingrassi83@gmail.com

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 Filosofia da Universidad Católica Argentina (UCA) – Facultad de Filosofía y Letras Profesorado Superior en Filosofía e Investigador Assistente 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)possibilidad y (sin)razón: la filosofía, o habitar la paradoja” (Buenos Aires, Letra Viva, 2014). Alexander von Humboldt Research Fellow – Institut für Hermeneutik (Universität Bonn)

DOI: [10.25244/tf.v13i3.1222](https://doi.org/10.25244/tf.v13i3.1222)

Recebido em: 11 de março de 2019. Aprovado em: 05/04/2019

Caicó, ano 12, n. 3, Edição Especial, 2019, p. 29-45 - ISSN 1984-5561
Dossiê em Comemoração aos 130 anos do Nascimento de Gabriel Marcel



DOI: [10.25244/tf.v13i3.1222](https://doi.org/10.25244/tf.v13i3.1222)

Existence as belonging: the existentialism of Gabriel Marcel
GRASSI, Martín

Resumo: O existencialismo é normalmente considerado uma filosofia da auto-afirmação. Entretanto, a filosofia existencial de Gabriel Marcel enfatiza o pertencimento (*participation*) e a comunidade como os conceitos fulcrais para compreender a existência humana. A existência humana pertence ao mundo, a outros seres semelhantes, ao Ser em si mesmo e ao Transcendente. Ao enfatizar o pertencimento, Marcel oferece uma nova e radical perspectiva sobre a liberdade e a metafísica, pois o ser não pode senão ser acolhido, e a dinâmica inteira da liberdade é sobre responder ao chamado do Outro. Esse tipo particular de existencialismo, portanto, pode desempenhar hoje um papel proeminente no debate filosófico, principalmente por evitar a oposição dialética entre o Eu e o Outro. A filosofia de Marcel oferece algumas percepções centrais sobre o significado da palavra “com” e, portanto, questiona a nossa compreensão da comunidade e do ser-com.

Palavras-chave: Existência. Pertencimento. Metafísica. Comunhão. Ética. Religião.

Abstract: Existentialism is usually considered to be a philosophy of the individual self-affirmation. However, the existential philosophy of Gabriel Marcel stresses belonging (*participation*) and community as the core concepts to understand human existence. Human existence belongs to the world, to other fellow beings, to Being itself and to the Transcendent. By stressing belonging, Marcel gives a radical new perspective on freedom and metaphysics, for being can only be welcomed, and the whole dynamics of freedom is about answering to the Other's calling. This peculiar kind of existentialism, thus, can play a major role today in the philosophical debate, mainly by avoiding the dialectical opposition between the Self and the Other. Marcel's philosophy offers some central insights on the meaning of the word “with”, and, thus, questions our understanding of community and being-with.

Keywords: Existence. Belonging. Metaphysics. Communion. Ethics. Religion.

I BEING PRESENT, BEING CALLED

In the core of the existentialist movement, one will always find a certain response to the philosophy of G.W.F. Hegel. Most of the times, existentialists are known for their withdrawal from the Hegelian motive of grounding the whole of reality and experience in terms of reason. In the name of the singular, claiming for the right to a secret, existentialism stood up against this synthetic and systematic philosophy of the Whole. Søren Kierkegaard is considered, in this respect, the father of modern existentialism (and, in a retrospective way, Socrates, Augustine and Pascal are sometimes considered as proto-existentialists, mainly because they stress the subjective and singular experience in building up philosophical ideas). However, Hegel was not only a “negative” influence for the existentialist movement. Quite on the contrary, one could find, for instance, that Jean-Paul Sartre’s *L’Être et le Néant* -the mayor work of the most influential existentialist- is based upon a Hegelian triad: *être-en-soi*, *être-pour-soi*, *être-pour-autre*. Even more, the first French existential philosopher –that is, Gabriel Marcel- was not influenced by Kierkegaard’s work, but from Anglophone neo-Hegelianism.¹ The core category behind these authors was *relationality*, a category that shapes Hegel’s metaphysics in contrast to the traditional ontology based upon the category of substance -or even of subject.

In the present paper, I intend to show how Gabriel Marcel’s understanding of existence is not opposed to the idea of belonging (as a singular that can only achieve existence in taking distance from everything and affirming itself autonomically); existence entails *being-in-relation*, *being-part-of*.² Although Marcel’s work has not been yet sufficiently studied, and was eclipsed by Sartre and Kierkegaard, I will argue that his philosophy is of much interest for us today, for it aims at understanding existence together with belonging. His basic ontological idea is that of *participation*: to exist is to belong, to be related to something else than oneself. This relational essence of existence must be traced in our human experiences, all of which express some kind of relationship towards an-Other: Being, God, other fellow human beings, and the World.

Since this idea of belonging (*participation*) is mainly defined by our experience of being-together among our human fellows, building up from the syntax of personal pronouns, one could call Marcel’s philosophy -a philosophy that conceives *existence as belonging*- a *Metaphysics of usness* (GRASSI, 2014). However, although we could underline that this I-Thou-We scheme has a certain *phenomenological* privilege to signify communion, and only by an analogical operation could be said of other relationships (man-world, man-God), existential belonging cannot be reduced to this interpersonal dimension: not only we relate to other men, but also to the world and to the Transcendent (as one can find in religious experiences). To meet an-other implies, always, that oneself is affected by the other and is called to take part in its dynamics. Marcel’s category of belonging (*participation*), far from echoing a platonic ontology of difference and *mimesis*, aims at signifying the primordial situation in which a person finds himself submerged in a reality from which he cannot withdraw. Thus, there is no personhood when there is no *co-affection* (Cf. GALLAGHER, 1962, p. 20). Using a

¹ Gabriel Marcel was heavily influenced by Ernest William Hocking, Josiah Royce and Francis Herbert Bradley. His mayor work, *Journal Métaphysique*, was dedicated both to Hocking and Henri Bergson.

² The idea of belonging was somehow considered strange to existentialism because of its stress on the individual and on “self-affirmation”. One could find in Paul Tillich –an important XXth century theologian, heavinly influenced by existentialism- this kind of contrast between self-affirmation and belonging (1980, Chapter 5).

Existence as belonging: the existentialism of Gabriel Marcel
GRASSI, Martín

musical metaphor, Marcel (being himself a musician) understands *participation* from the situation of musical improvisation. Far from creating melodies, music itself seems to emerge from a *com-penetration* between the musician and a musical unity that surpass him and that he can barely glimpse at. If the musician withdraws from belonging to this musical unity, he wouldn't be able to play any longer. Similarly, when it comes to participation, there is a unity of alterities (the participants) that receive their being from this belonging. *The plethoric reality of togetherness makes the singular to be such: one does not exist in loneliness, but only as far as one belongs to some encompassing reality.*

The primal and grounding ontological belonging is to be found in existence's belonging to Being: "We are committed in Being, it does not depend on us to get out of It: in other words, *we are*, and the thing is to know how we are situated towards this plethoric reality" (MARCEL, 1935b, p. 47, my translation). As long as we are, we are in Being, we participate in Being, we belong to Being. We should not understand participation as causality, as if Being were some-*thing* that gives being to something else: Being is, and we are. Western ontology was mainly based in this idea of causality, which is grounded in the subject-object epistemological scheme, a scheme that does not make justice to our human experience. In order to understand ontology otherwise, Marcel proposes a categorical distinction between *problem* and *mystery*: whereas in a problem subjectivity judges and considers a situation from the *outside*, *within* a mystery, subjectivity is no longer such, for is no longer confronted with an object. Within mystery, "subjectivity" finds itself intimately implied and committed in the lived situation, making impossible any exit maneuver or any view from above: unlike a problem, mystery is no longer under our super-vision. Being, therefore, cannot be considered as an object, for *we are*; our basic ontological situation is *to be*. The *mystery of Being* is, thus, the central existential mystery, heart of every *meta-problematic* or mysterious situation. *Mystery* and *participation* are the two sides of the same coin: to exist is to be, and existence cannot be grasped without its belonging to Being.

Being, therefore, is not an object: it can be neither characterized nor defined, for all these kinds of epistemological activities entail *distance* and *detachment*. Being is revealed in the inner dynamics of human existence, that moves diligently and restlessly towards *consistence*, that is, towards *fulfillment*. Being reveals itself as "that" which do not disappoint us in this search; Being is the Plethoric Presence that cannot let us down.³ As such, Being cannot

³ As Gallagher explains: "Marcel does not mean by 'being' precisely what Troisfontaines says he does. I do not accede to the realm of being simply by freely accepting my situation, but by recognizing that the roots of my situation go down into the eternal. Being is the eternal dimension of my existential situation. Being is that to which I aspire. (...) Whether or not he [a man] has really reached the level of being depends upon the manner of his acceptance of his situation. I can transform my existential situation into a vehicle for being if I accept in the sign of the eternal. The level at which I respond is the essential thing. Not just any free acceptance of any situation transforms it into 'being'. My situation is a bearer of being only insofar as it is transparent to the spirit, to the eternal. Now it would be quite correct to advance the suggestion that for Marcel a true acceptance of my situation is only possible in the sign of the eternal. Father Troisfontaines surely understands his distinction in this manner. Yet even so, it is still not the free attachment to my situation which ushers me into being, but my free attachment to being which enables me to accept my situation" (1962, p. 62). Metaphysics can be described as a non-problematic and non-technical thought, and Being is that which eludes any attempt to be objectified; in this manner of thinking, there is a certain proximity between Marcel and Martin Heidegger. As Chad Engelland states: "In the last century, both Gabriel Marcel and Martin Heidegger labored to carve out the proper matter and manner of thinking. The proper matter insofar as they struggled to free for thinking the mystery of being, that which is most worthy of thought. The proper manner insofar as they struggled to articulate the specific character of a thinking that would be adequate to this mystery. To this end, both engaged in an ongoing polemic with modern technology and its dominant mode of thought: problem-solving (Marcel) or calculating reasoning (Heidegger). Both thinkers sought to free thinking from a representational mode of

Existence as belonging: the existentialism of Gabriel Marcel
GRASSI, Martín

present itself but obliquely, running away from its own phenomenality, as it surpasses every attempt to grasp it. The essence of Being is this excess itself. As the ultimate “saturated phenomena” (using Jean-Luc Marion’s category), Being reveals itself in blinding its own epiphany: in Marcel’s words, one can only have a “blind intuition” of Being (1935b, p. 175). This paradoxical intuition (which sees without seeing) is grounded in an existential “assurance of Being” (MARCEL, 1949, p. 65), an assurance that gives meaning to everything we do. In its excess, Being reveals itself as the Life behind our lives, as the core of our whole existence. In a peculiar kind of certainty (an *experiential* more than a *rational* one), we affirm our existence affirming Being, although we also know that we cannot simply identify ourselves with Being. The abyss between our being and Being itself comes forward as an *ontological demand* (*exigence ontologique*), the driving force that nurtures our “restless heart” and that calls to plenitude.⁴ Strictly speaking, this *ontological demand* is the *cipher* (to use a category coming from another existential thinker, such as Karl Jaspers) of our belonging to Being (Cf. SILVA, 2015). To refuse this ontological participation is simply to refuse existence, and philosophy is but the reflective activity to embrace meaning in belonging, and to avoid the temptation of believing that “life is a tale told by an idiot” (Marcel recall this everlasting text of Shakespeare’s *Macbeth*) (MARCEL, 1949, p. 51; Cf. BUGBEE, 1984).

In examining “the ontological weight of human experience” (MARCEL, 1935b, 149), thus, one should surpass this epistemological dichotomy between an object and a subject. Metaphysics is beyond objectivity, not because Being is an *hyper-object*, but because Being simply *is*, is itself made present to us. The ontological entails, therefore, the difference between *objectivity* and *presence*, which Marcel examines carefully in his essay “Existence et objectivité” (1935a, pp. 309-329). As in the distinction between *problem* and *mystery*, this binomial illustrates the two ways an experience can be constituted. On the one hand, certain epistemological needs of the subject produce a certain object, which must answer to the subject’s demands. The object is constituted by the cognitive activity of subjectivity, which refers to it from a certain distance and in a “third person perspective”, as when someone explains to another what the object is. The relationship with an object is, thus, *triadic*: I do not refer directly to the object, nor the object takes me into account. The subject-object relationship is one of strangeness. Moreover, due to the dialectical needs of correlation, the subject within the objective experience turns to be a stranger for himself, for he is no longer an *I* (nor a *Thou*) but a he or a she, or even more, an *it* (an “x”, to put it in a Kantian way): subjectivity is impersonal, transcendental, abstract, timeless, bodyless. The subject lives nowhere, sees from nowhere; the subject is not *me*. And only because there is a subject in me

thinking and a technical mode of problem solving by turning to the positive mystery of being, to its in principle inexhaustible wondrousness –even if their understanding of that mystery differed greatly. Marcel, thinker of the person and the concrete, understands the domain of mystery as opened in interpersonal *agape*; Heidegger, thinker of *Dasein* and then *Ereignis* and *Lichtung*, understands the domain of mystery as opened by the free (though non-personal) appropriation of being. Marcel’s mystery is mysterious because of its over-fullness and consequent impossibility of being given; Heidegger’s mystery is mysterious because of its withdrawing negativity and consequent impossibility of being given” (2004, pp. 94-95). And further: “For Marcel, mystery overflows and radiates. It really does reveal itself even if it cannot be grasped or brought to simple presence. It is concealed because of its super-abundance and saturation and not because it hides itself in the manifesting of beings or protects itself from degradation to the interplay of presencing/absencing. Mystery is *présence* (not presence versus absence but a reality which is other than this interplay). Whereas in Heidegger we find a fundamental emptiness in the mode of primordial withdrawing, in Marcel there is a primordial *présence* (not as *Anwesenheit* but as *die Fülle*). Marcel’s *présence* ultimately requires the other and not just someone or someone else, but an encounter rooted in the domain of love” (p. 102).

⁴ Marcel claims that his whole work cannot be well understood without Augustine’s idea of “restless heart” (1967, p. 117)

Existence as belonging: the existentialism of Gabriel Marcel
GRASSI, Martín

that is not me, can the object be constituted in its universality, as having an epistemological value that do not depend in the concrete “I” that I am. Neither the object nor the subject *are* no longer: “they” are constituted in “their” strangeness, *con-fronted* with each other from the distance. Even more, “they” *are* no longer: subject and object rest static within the objective relationship, where nothing happens, for everything is already defined in a timeless, lifeless *sub specie aeternitatis*. The subject and the object rest in peace, as tokens coming from the past, offered to everyone as if they were old pieces in a museum. There is nothing one could “expect” from neither of both, for there is no possible future for them... as a matter of fact (as being “factual” matter, something already “made”), they do not even have a present.

In the experience of *presence*, on the contrary, there is not a subject confronting an object, as if we were in a warfare situation, where a stranger invades and captures the other. In the experience of presence, oneself and the other *con-form* each other as *un-detachable totalities*, as beings that reveal themselves in their infinite and original richness, leaving nothing aside. In the realm of presence, one *encounters* the other, that is, the other and I both offer each other to each other. In the generous giving each other to the other, we are present to each other, and, thus, present to ourselves. One cannot define or characterize the other, for the other presents to me and offers me the chance to (be) present (to) myself. There is presence (*il y a de présence*), presence is present... that is the one thing that one can assure. In presence there is no distance, but proximity. There is *con-tact, influx* (as Marcel would say (1933, p. 81)). Presence is co-presence: in meeting the other we are *moved (co-motion)*. In this *mutual giving (donation)*, in this mutual “present”, beings come to be, they welcome themselves in welcoming the other. Far from a “third person perspective”, we *address* the other in a “first-second person perspective”. The objective *indicative* language is left aside on behalf of the other: “we” *are*, now, in the realm of *invocation*. In meeting the other there is no *tertium quid*, there is no judge, nor any anonymous court: in meeting the other, we both witness in silence each other. Presence is given without any mediation, in the sacred language of secrecy and immediacy (where we are paradoxically revealed in our *in-visibility*, in our *being beyond being*, as Levinas would say), there where *words* are no longer meaningful.⁵ In meeting, we both offer each other as a *pro-mise* perpetually renewed, opening each other to what is to come, the *un-predictable* future (*ad-venirre*). As we enter the realm of presence “unarmed”, without any previous strategy or any need to subjugate the other, we become one with the other, we become ourselves in belonging, without being able to get out of it “unharmed”.

Somehow captive of Kantian categories, *experience* was reduced to objectivity, and, then, the question was how to set it free from this too narrow cage. However, although it seemed that one should ground experience on an epistemological, objective, ground, Gabriel Marcel insists that the contrary is true: experience stems originally and fundamentally from our belonging (*participation*): there is, first of all, a *con-motion* between beings that meet in the daily life. Objectivity is, thus, rooted in this mutual influx of beings coming to be together: it is an epistemological experience grounded in a previous ontological encounter. As such, objectivity is a “broken experience”, sustained by the “plethoric experience” of *presence*. For objectivity entails a stepping out of the situation of belonging, a strategy moved by the vital need of manipulation and control over the *things* (not *beings* anymore!) that surround us. And

⁵ “Le *toi* existe-t-il? Il me semble que plus je me place au plan de *toi*, moins la question d’existence se pose; pourtant n’y a-t-il pas un *en deçà* du lui que serait du pur subjectif –qui serait infra-existentiel? Au fond, je ne puis m’empêcher de traiter le «fait d’être soi» comme étant le prédictat d’un «*lui*». Mais il n’en serait ainsi qu’au cas où il faudrait accepter l’alternative leibnizienne: sujet ou prédictat; peut-être le substantialisme n’est-il que la métaphysique du *lui*. Mais le *toi* est à l’invocation ce que l’objet est au jugement; il ne peut être dégagé de ce qu’on doit considérer comme sa fonction sans cesser d’être *toi*” (MARCEL, 1935a, p. 277).

Existence as belonging: the existentialism of Gabriel Marcel
GRASSI, Martín

since human experience is always somehow reflected as being conscious, Marcel distinguishes between a *primary reflection* (which installs the disjunction between subject and object) and *secondary reflection* (that wills to re-turn to the original experience of presence that objectivity lost). The *secondary reflection* is, therefore, the main instrument of metaphysical thought, the *alpha* and *omega* of the entire philosophical labor, which does not search for definitions nor concepts, but digs through the debris of objectivity to reach the ontological, the presence of Being to which we belong, and which reveals itself in blindness (Cf. GRASSI, 2011a).⁶

However, secondary reflection must not be considered as an active process to push forward the ontological. Contrariwise to primary reflection, secondary reflection is not so much about activity, but of passivity, of opening itself to the calling of Being. This essential attitude of being open to presence is called by Marcel *availability* (*disponibilité*), an openness that is more ethical than cognitive, an openness that depends mainly on freedom. The ontological does not answer our requests, as objects do: Being cannot be known nor comprehended, but only *welcomed* (*accueil*) (Cf. BOLLNOW, 1984; RICOEUR, 1992). Being is there, already, it came first, before any questioning, and we just come too late and can only welcome it. Marcel himself called his philosophy a “metaphysics of hospitality” (1951, I, p. 232). Facing being, we are compelled to answer a Calling, to open ourselves to the Other. Metaphysics, thus, does not follow epistemology; in any case, it follows ethics (or even religion).⁷ Secondary reflection, the very instrument of metaphysics, is “for (*pour*) and due to (*par*) freedom”, and, as a “logic of freedom”, metaphysics faces an ultimate dilemma: either to *consent to Be* or to *refuse the calling (invocation) of Being* (MARCEL, 1967, p. 45). Experience itself pends on this constant risk of losing itself in the refusal of what it is given, or gaining itself *ab-an-donning* to presence. Metaphysics is, thus, the reflexive returning to the *Mystery of Being*, the very expression of our existential belonging to being. Existential consistency and meaning depends upon this reflexive *conversion* that accepts that belonging and being oneself are two sides of the same coin.

II Belonging: Incarnation, Intersubjectivity, Faith

To be is to belong, and existence is meaningless if not rooted in communion with another. Gabriel Marcel typifies this ontological belonging by referring to our different kind of experiences. Although experience is itself holistic, discerning types of belonging is but a heuristic tool to understand it. In the first place, we belong to a *world*, we are beings *in the world* (*être-au-monde*), and the notions of *situation* and of *incarnation* aim at understanding this

⁶ “La réflexion seconde, appellé quelquefois réflexion récupératrice, n'est pas autre chose que ce travail de rectification, au niveaux des concepts et de mots, par quoi la pensée tente de s'égaler à ce que j'appelle dans mon ‘Argument’ les noyaux d’irréductibilité, constitutifs des expériences fondatrices. Ce rythme de pulsation, qui fait alterner le repérage des obstacles opposés à l’expérience vive, l’accueil de cette expérience (ou, comme on dira plus loin, de ces expériences cardinales), le travail du concept et du langage suscité par la restitution réflexive de ces expériences, définissent le style d’investigation parfois si déroutant de Gabriel Marcel” (RICOEUR, 1992, p. 50).

⁷ “Ce que j’ai aperçu en tous cas, c’est l’identité cachée de la voie qui mène à la sainteté et du chemin qui conduit le métaphysicien à l’affirmation de l’être; la nécessité surtout, pour une philosophie concrète, de reconnaître qu’il y a là un seul et même chemin” (MARCEL, 1935b, p. 123).

Existence as belonging: the existentialism of Gabriel Marcel
GRASSI, Martín

belonging. The concept of *situation* questions Idealism's postulate of a transcendental subjectivity, which addresses the world from a *proscenium* without any real contact or commerce with it. To be situated means that one cannot un-tie oneself from the surrounding world, for the world is the ground of all our activities, including the one of thinking.⁸ There is a kind of "weakness" – a word that obeys, strictly speaking, to a certain conception of subjectivity as autonomous or autarchic- that *dis-poses* subjectivity, overthrowing subjectivity from its "cristal tower" and placing it in the midst of this muddy world. As being situated, one is turned inevitably available "to the thousand natural shocks flesh is heir to" (as Shakespeare would say). This availability (*disponibilité*) is illustrated by Marcel with the images of "porosity" and "permeability", which intend to show that nothing surrounding myself is strange to me (Cf. MARCEL, 1967, pp. 134-135). This familiarity and belonging to the world, that defines our being in situation, is grounded in our being embodied, in our being ourselves a body. *Incarnation* is the concept chosen by Marcel to make it clear that *we are in flesh*. To be incarnated does not mean that I have a body, as if my body were *something* I own, something I can dispose of, as if it were some kind of instrument. My body is an *index* of my own being, and one could not think on incarnation as a relationship between a Subject (I) and an Object (body). Since *I am my body*, this objective relationship is *inconceivable*. *I am my body* means, on the one hand, that I cannot consider myself without considering myself incarnated, that is, that there is no des-incarnated "I" which could refer to its body from the outside. In other words, my body is immediately present to myself and cannot be objectified. Incarnation is, therefore, not a problem, but a *mystery*. On the other hand, to be incarnated means that I belong to the world, that, as long as I am embodied, I am thrown into it. I *ex-sist* means that I am not self-enclosed, but essentially tossed outside myself. My body is the very place where this belonging to the world takes place, for I am thrown to the outside through my body, I offer myself in flesh to the other. The *mystery of incarnation* entails, thus, two consequences: my body is, at the same time, the *immédiate non-médiatisable* and the *médiateur absolu*.⁹ Incarnation is, therefore, the central *datum* of metaphysics, for nothing appears to us but affecting ourselves in flesh (Cf, GRASSI, 2009, 2011b).

Along with ones belonging to the world, one belongs inevitably to a community, that is to say, that one exists with other people (*avec les autres*). To be is to "be with" (*esse is co-esse*).¹⁰ To understand this inter-subjective experience, Marcel brings forth the two main categories: *availability* and *fidelity*. One could meet an-other in two different ways: as being an object or as being a "thou". I can always refer to the other as some-thing, consider *it* from the outside, as if it were an object that I can speak of, or that I can make us. But I can also let myself be affected by his presence, open myself to his coming, deploying my interests, my willing of control and possession. In the first case, we place the other within the "third person

⁸ "Le propre de l'existant est d'être engagé ou inséré, c'est-à-dire d'être en situation, ou en communication" (MARCEL, 1959, p. 153).

⁹ "Mais dès le moment où intervient mon corps en tant que mien, ou le sentir qui n'en est pas séparable, une perspective toute différente se découvre, et nous sommes alors mis dans l'obligation de reconnaître la nécessité de faire intervenir ce que j'appellerai un immédiat non-médiatisable qui est la racine même de l'existence" (MARCEL, 1951, I, p. 125). "Seulement cet immédiat serait en même temps médiation absolue, et ne serait immédiatisable que pour soi" (MARCEL, 1935a, p. 241). "Si l'unité phénoménale de la personne est liée à l'existence d'un corps, son unité réelle ne paraît possible que si l'on pose un certaine immédiat non médiatisable pour soi, que je puis appeler sensation ou expérience fondamentale" (MARCEL, 1935a, p. 249).

¹⁰ "Consequently, the words *mystery of being* translate in a very schematic and therefore inevitably inadequate way the fact that as a thinking being I am involved in a vast communion, a vast *co-esse*, of which I can have, apart from a metaphysical assertion, only a fragmentary awareness through key experiences, to which endeed I must always direct myself if I do not want to bog down in general, sterile affirmation" (MARCEL, 1984, p. 274).

DOI: [10.25244/tf.v13i3.1222](https://doi.org/10.25244/tf.v13i3.1222)
Existence as belonging: the existentialism of Gabriel Marcel
 GRASSI, Martín

perspective”, as if were an *It*.¹¹ In the second case, we call upon the other (*invocation*), welcome and greet him in a “second person perspective”. The other is no longer an *It*, but a *Thou*. As an object, the other person neither *affects* me nor takes me into account: I can be *beside* him without being *with* him. This preposition *with* (*avec*) has in Marcel’s philosophy a special ontological weight that signifies a level of intimacy that *dis-places* subjectivity from its *em-placement*, turning *my-self* available to the coming of the other that *con-stitutes my-self*.¹² However, to be affected by the other’s coming must not be understood within the scheme of the seal and the wax, as if receptivity were identified with mere passivity. On the contrary, to let the other affect me should be understood within the scheme of *hospitality*, that is as an active reception. To receive an-other *chez moi* is to make him part of my home, is to make him feel *at home*, which means that my own house is dis-posed by the guest. This is a creative receptivity, because the meeting of the *I* and the *Thou* is possible only as far as they both are turned into one another, being themselves as they are together.¹³ I can, thus, only *welcome* the other.

Once the intimacy of the “I and Thou” relationship is broken, one is exiled from the *We* (*con-formed* by the *I* and the *Thou*) and enter the realm of objectivity. One could say that there is only *inter-subjectivity* within the language of invocation, whereas within the indicative objective language one could only find *inter-objectivity*. Gabriel Marcel criticizes Jean-Paul Sartre’s metaphysical foundations because it grounded intersubjectivity not in *presence*, but in objectivity, and therefore examining intersubjective experience in the light of subject-object dialectics, that is, within the interplay of control and domination: either I turn into an object for the other, or the other turns an object for me. Sartre’s position on intersubjectivity could be well interpreted if one takes into account his strong “first person perspective” as the basic ground for his phenomenological ontology. For Sartre the *Us* is just a practical consequence of a plurality of individuals that work together towards one goal. Community itself does not have any metaphysical stance according to Sartre, and therefore intersubjectivity is not actually possible (Cf. MARCEL, 1946). On the contrary, for Marcel, the *Us* has an eminent ontological stance, for existence would not be possible if not shared. It is not the case, for Marcel, that the I-Thou relationship constitutes a *We*, but rather that both the I and the Thou appear as such –are con-stituted- within this grounding community of the *We* –what Marcel calls the *us-ness*.¹⁴ Within this communitarian regime, one finds the ongoing movement of

¹¹ The philosophies of Gabriel Marcel and of Martin Buber are very close in this respect, although they were built independently (MARCEL, 1964, pp. 59-60).

¹² “La conscience concrète et plénière de soi-même ne peut pas être héauto-centrique; si paradoxalement ce soit je dirais bien plutôt qu’elle doit être *bétéro-centrique*; c’est en réalité à partir de l’autre ou des autres que nous pouvons nous comprendre et seulement à partir d’eux...” (MARCEL, 1951, II, pp. 11-12).

¹³ “A la suite d’une conversation avec B. j’ai dû reconnaître qu’il est absurde de parler *du « toi »* et de prendre ainsi substantivement ce qui est au fond la négation même de toute substantialité. En réalité j’objective, après l’avoir isolé, un certain aspect d’un expérience qui est celle de l’intimité; je détache au sein du *nous* l’élément « non-moi » et l’appelle le « *toi* ». Automatiquement cet élément tend à prendre figure de *lui*; et c’est seulement dans la mesure où je réussis à revivre cette expérience après coup que je parviens à résister à cette tentation. Mais puis-je m’interroger sur l’immutabilité de ce « *toi* » sans le convertir en « *lui* »? « Toujours le même! » Cette exclamatio spontanée n’implique-t-elle pas la rupture de l’intimité, l’évasion hors du *nous*?” (MARCEL, 1935a, pp. 293-294).

¹⁴ “Il faut prendre garde que c’est pour autant que je mets l’accent, non sûr l’idée de renseignements, mais sur celle de *réponse* avec ce que ce mot implique de communauté (*us-ness*) que le *toi* apparaît; je me rappelle avoir éprouvé cela nettement, avoir faite cette distinction pour moi en demandant mon chemin à un inconnu. C’est qu’en réalité les deux aspects que l’analyse dissocie (le *répertoire* et le *vivant*) sont indissolublement liés; et il ne faut jamais l’oublier sous peine de tomber dans l’abstraction et l’absurdité. Je crois donc qu’il faudrait approfondir le sens de cette idée de réponse qui est étroitement liée au *toi* et peut seule lui conférer un contenu (ici mes notes du 25 février sont utilisables). Au fond cependant, *toi*, c’est plus essentiellement ce qui peut être

Existence as belonging: the existentialism of Gabriel Marcel
GRASSI, Martín

appeal (*appel*) and response (*réponse*): the other calls me and, in this appeal, he request all my creative resources in order to respond his call and stay *with* him. Therefore, this belonging to a We entails an ethical dimension, although its ontological value is still grounding the ethical. This double movement of appeal and response is found in Marcel's description of *creative fidelity*, in which fidelity must be understood together with availability. Fidelity is neither determination nor persistence, like if fidelity were the same as constancy (*constance*); fidelity does not mean either to be loyal to oneself or to an ideal (and here is the basic difference between the philosophy of fidelity of Marcel and the philosophy of loyalty of Josiah Royce). To be faithful, for Marcel, is to stay open and respond to the other's calling, every time, in its particular situation. Being truly faithful is, thus, to be creative, answering the calling and keeping oneself open to the other. This creative dimension of fidelity is to be found in availability, for as one is *dis-posed*, one does not *stand* in his position any longer and become other. Moreover, paradoxically, only by being dis-posed by the other, one becomes oneself; only in belonging could we exist, for freedom is not about creating *ex nihilo*, but about responding creatively to the other's calling: freedom, far from being a *puissance de position*, is the capacity of answering a call. This is why Marcel claimed that "the more autonomous being is the more committed one" (1933, p. 87).¹⁵ Once and again, existence, subjectivity, has no meaning or consistency but in belonging.¹⁶

Understanding human existence, thus, within the "call and response" interplay, gave the opportunity to open philosophy also to religion, for existence is now interpreted within

invoqué par moi que ce qui est jugé capable de me répondre" (MARCEL, 1935a, p. 196). The word *us-ness* will appear later with the word *nostrité*. In another passage, Marcel uses the term *together-ness*: "Cette remarques très concrètes venaient nourrir ma réflexion [sur l'intersubjectivité]: je pense surtout à l'irritation que ne manque pas d'éprouver quelqu'un qui constate que deux autres personnes (par exemple) s'entretiennent à son sujet en sa présence, en disant de lui «Il» (il'est de telle façon, ou il a l'habitude de..., etc.). Celui qui est ainsi visé se sent traité comme objet et comme rabaisse au niveau des choses ou disons même des animaux. Il est destitué pour autant de sa qualité de sujet. On pourrait dire aussi qu'il a le sentiment de ne pas être *avec* les autres, d'être exclue d'une certaine communauté à laquelle cependant il a la prétention d'appartenir. Dans une perspective comme celle-là le mode de relation désigné par la préposition *avec* apparaît en pleine lumière: mais s'agit-il bien en réalité d'une relation? Ce qui se présente à nous n'est-il pas plutôt une unité de type supra-relationnel comme celle que Bradley pensait trouver dans le *Feeling*? «Il suffit, écrivais-je, de réfléchir sur une relation comme celle que traduit le mot *avec* pour reconnaître combien notre logique est insuffisante et pauvre. Il est en effet susceptible d'exprimer des rapports d'une intimité croissante» à partir de ce qui n'est qu'une pure et simple juxtaposition. Si je suis simplement «posé» dans un compartiment de chemin de fer ou dans un avion à côté de quelqu'un à qui je n'adresse pas la parole et dont le visage «ne me dit rien», je ne peux pas dire que je suis vraiment avec lui. Nous ne sommes pas *ensemble*. Je note en passant que le substantif anglais *togetherness*, d'ailleurs inusité, n'a pas d'équivalent possible en français. C'est comme si la langue française se refusait à substantifier, c'est-à-dire en somme à conceptualiser, une certaine qualité d'être qui porte sur l'*'entre-nous'*" (MARCEL, 1964, pp. 61-62).

¹⁵ "L'âme la plus disponible est au contraire la plus consacrée, la plus intérieurement dédiée: elle est protégée contre le désespoir et contre le suicide qui se ressemblent et qui communiquent, parce qu'elle sait qu'elle n'est pas à elle-même, et que le seul usage entièrement légitime qu'elle puisse faire de sa liberté consiste précisément à reconnaître qu'elle ne s'appartient pas; c'est à partir de cette reconnaissance qu'elle peut agir, qu'elle peut créer..." (MARCEL, 1933, p. 87). One of the last conferences at Aberdeen is called "Fraternité et liberté" (MARCEL, 1964, pp. 177-198): "Dans la ligne de pensée qu j'ai tenté de préciser au long de ces leçons, il est trop clair que la signification et l'enjeu qui sont ici évoqués ne peuvent être conçus que sur le plan de l'intersubjectivité ou, si l'on veut, de la fraternité, et peut-être d'ailleurs tout ce qui a été dit jusqu'à présent s'éclairera-t-il si nous posons en principe que l'homme le plus libre est aussi le plus fraternel" (MARCEL, 1964, p. 191).

¹⁶ "Il y a un sens où il est littéralement vrai de dire que j'existe d'autant moins que c'est plus exclusivement moi que existe – et qu'inversement j'existe d'autant plus que je me dégage davantage des entraves de l'ego-centrisme. Dès lors il serait philosophiquement absurde de dire que mon existence se présente comme un moyen d'accéder à mon être" (MARCEL, 1951, II, p. 36).

Existence as belonging: the existentialism of Gabriel Marcel
GRASSI, Martín

the horizon of *gift* (*don*) and *grace* (*grâce*) (MARCEL, 2007). This leads us to the third experience of belonging, that is, the experience of Transcendence one can find in religion. Although the difference between God and Being is not very clear in Marcel's thought, it is clear that religion for him is mainly about addressing God personally. Whereas there is an (horizontal) I-Thou relationship between fellowmen, there is also an (vertical) I-Thou between men and God. The difference, however, is that God is not just a Thou, but an *Absolute Thou* an *Eternal Thou*. *Faith* and *hope* are the two main experiences were one could examine this belonging to the Transcendent. Even before his religious conversion, Marcel already noticed -against Cartesian and Kantian Idealism- that the fundamental formula that expresses subjectivity is not the formula *I think*, but *I believe*. *Faith* is the act by which one opens oneself to transcendence and acknowledges it as its ontological foundation –without, however, interpreting this foundation in terms of causality, but in an existential basis (Cf. MARCEL, 1935a, p. 53). As much as we consider ourselves as created, finite, we assume our “self” as altered, and this alterity as ours. The “ontological exigence”, the presence of Being within us, is religiously interpreted as our belonging to the Godhead, which is now (in Marcel's Judeo-Christian tradition) a Father. In God we trust, for God is the Absolute Thou that will stay forever available to our appeals, on Whom we can always rely. Religious belonging is, therefore, within the “second person perspective” language, and one would fail to understand Faith or Hope if one has an objective approach to them. Within religion, to believe and to hope are not, let us say, transitive verbs: the authentic religious formulas are not “I believe that...” (as in opinion), nor “I hope that...” (as in desire), but “I believe in....” and “I hope in....”. Faith and Hope are acts by which we abandon ourselves to God, this Wholly (and Holy) Other that will never run away from our invocation nor fail us. God is an *Absolute Thou* because She will never refrain from giving Herself to us.¹⁷ God's giving (*donation*) is so radical that implies my entire being in all its plenitude: my being itself is *given*, and the only thing that I must acknowledge, as Saint Paul did, is that “I do not belong to myself”, that I am but a holder of an absolute gift to which I can only respond to. This gift is *behind* any other gift because of its radicalness: if presence is to be given, one could find behind everything that is being given a grounding Presence, the Absolute Present (Gift). This is why, in Marcel's view, fidelity is grounded on this Presence, since giving oneself to the other is possible within a radical givennes that makes us present to each other (Cf. MARCEL, 1967, p. 249-250). Philosophy reaches its verge, and the Name of God runs towards the field of Religion (Cf. MARCEL, 1935a, p. 50). But faith and hope, philosophically speaking, points towards our radical belonging to an Absolute Presence which, giving Itself, awaits for our answer as a *consecration*, giving myself entirely in this response. The religious meaning of the gift entails that one becomes truly oneself in this kenotic act of absolute abandonment, in this exorcism of the *ego* thanks to which one gives away life in order to live truly. To exist is, thus, to belong to this Plethora Reality of Absolute Presence, whose Name is only revealed historically in its religious figures, but Whose calling hits our “restless hearts” as an *ontological exigence*.

¹⁷ “Que serait-ce en effet dans cette perspective que désespérer sinon déclarer que Dieu s'est retiré de moi? Outre qu'une telle accusation n'est pas compatible avec la position du Toi absolu, on peut observer qu'en proférant, je m'attribue illégitimement une réalité distincte qui ne saurait m'appartenir” (MARCEL, 1944, 62-63).

III METAPHYSICS OF BELONGING: AN INHERITED TASK

The Other –as such, as being Other- is present. If there is no presence, there is no being, but just objectivity. And one can only welcome presence by opening oneself to it, by belonging (participation) with the Other to a community. The different ways by which we belong with the Other (incarnation, intersubjectivity, religiosity) are different expressions of a radical ontological belonging: we are, we belong to Being. Everything that *is*, is present, and the kind of community arouses differently depending on the kind of presence which one relates to. As Pietro Prini stated, we find in Marcel's metaphysics an “analogy of presentability” that structures the hole of human experience under the notion of *presence* (PRINI, 1963, p. 138).¹⁸ Analogy, however, does not mean that differences are subordinated to unity; on the contrary, in analogy is the difference that takes precedence over similitude. This is why is so important to discern properly the meaning of presence when we refer it to the world, to men, and to God. Nevertheless, beyond their differences, world, men and God reveal themselves as *being present*. First, we shall underline that this central notion of presence cannot be defined or characterized, for it moves at the level of immediacy: presence reveals itself to itself by itself. In this immediacy, moreover, someone is revealed to someone as it affects him. Therefore, time is the horizon within a real presence comes to be, or reveals itself. One can only well-come the coming being in time. Time, thus, is not an “*a priori*” form of sensibility, neither an objective characteristic of natural things; time has not an epistemological or cosmological meaning. Time has a phenomenological and existential meaning as it points to the *marching* of existence towards an Ultimate Revelation, that is, as it translates dramatically our impossible response to the calling of Being (*exigence d'être*) that makes itself present every time we encounter the Other. Only in present time, being is present, being makes itself present, *becomes* presence. According to Marcel, time must be understood as anchoring in presence, and therefore, past and future are only meaningful as far as they are articulated (*narrated*) in the present time (Cf. VIGORITO, 1984). Our temporal and living existence is neither fragmentary nor hazardous, but reassumed and unified continually in the present tense. At the same time, present is always tensed by the ontological calling of Being, which throws us ahead in the way of a project, or, even more, of a duty. Thus, the meaning of life is bound to this permanent writing of oneself as being tensed by the ontological, that is, as far as existence belongs to Being, to the Other. Life narratives are, therefore, articulated by those moments when the ontological (the presence of the Other) is instantiated –what Karl Jaspers would call *border situations*, *Grenzsituation*). These situations are to be found within the experiences of fidelity, faith, love, death and hope: in all these experiences, the Other is

¹⁸ “Underlying everything is the blinded intuition –but this does not function as a premise from which other statements can be deduced. Rather it serves as a light which is shed upon and reflected by every concrete situation into which thought plunges afresh. And what this light discovers is in each case –*presence*. Every one of Marcel's ‘central concern’ formulas brings out in a different way the notion that philosophy is nurtured by an experience of presence. Ultimately this presence can only be an absolute presence. It is true that other persons and even things can be felt as presences, but our experience of presence infinitely overflows them. Pietro Prini has described Marcel's philosophy, with his approval, as an ‘analogy of presentability’. It is a good phrase, because it conveys quickly the basic character of his metaphysics. The primary analogate in an analogy of presentability must manifestly be a person –since a presence which is only a *what* is not yet a full presence. This means that the real metaphysical question is not ‘What is being?’ but ‘Who is there?’ Metaphysics is the ‘science’ of answering this question” (GALLAGHER, 1962, p. 119).

Existence as belonging: the existentialism of Gabriel Marcel
GRASSI, Martín

calling (even in the case of death, for, according to Marcel, what really matters is not my own death, but the death of the loved one).

Within these experiences, Being calls for belonging: either one rejects the appeal, or one accepts it.¹⁹ Our life and temporal experience depends deeply on our response to the calling. If rejected, time encloses itself within the stretch walls of *ego-centrism* and turns itself rigid. If welcomed, time opens itself to the coming Other and flows along with it. In this welcoming, time itself is *renewed*. Creativity is the mark of presence: where something is present –where something is given-, there is novelty and event, for appeal and response are co-creative.²⁰ According to Marcel, in this experience of welcoming the Other and belonging to/with the Other, transfigures time itself: from a constant falling into nothingness, time is now turned into the constant possibility of plenitude. In welcoming the calling for belonging, one finds the experience of *supra-temporalization*: *chronos* is turned into a *kairos*, that is, a meaningful and open time within which existence is resumed (Cf. MARCEL, 1951, I, p. 210). Within the experience of the *mystery of Being*, that is, within the existential experience of belonging to Being with the Other, life is no longer “a tale told by an idiot”. The way of Metaphysics comes along the way of sanctity (Cf. MARCEL, 1935b, p. 123), for responding to the call of the Other entails to be freely available and commit oneself to the Other, sacrificing oneself to the Other in the name of community. Only embracing the Other one abandons the deathly illusion of autarchy and becomes responsive (Cf. MARCEL, 1967, p. 45). And only in responding to the ontological calling, can one live and exist meaningfully, within the horizon of Plenitude.²¹ To be is to be with (*Esse ist coesse*): that is the metaphysical password.²² In order to ground this radical belonging of existence to community, Marcel coined the word *usness* (*nosrité*).²³ Conceiving the ontological realm as if it were a kind of social and interpersonal belonging, sets Metaphysics on a quite new scenario. By this move,

¹⁹ “The *disponibilité* that Marcel views as the hall-mark of personal responsiveness is in fact a disposition freely to commit oneself in response to the ontological exigency embodied in human fellowship, which is recognised as the fellowship of Being” (O’MALLEY, 1984, p. 285).

²⁰ “L’exigence métaphysique rapprochée de l’exigence de création” (MARCEL, 1959, p. 145). “Créer n’est pas essentiellement produire; on peut produire sans créer, et aussi créer sans qu’aucun objet identifiable demeure comme témoignage de cette création. Nous avons tous connu, je pense, au cours de notre existence des êtres qui étaient essentiellement créateurs; par le rayonnement de bonté et d’amour émanant de leur être ils apportaient une contribution positive à l’œuvre invisible qui donne à l’aventure humaine le seul sens susceptible de la justifier” (MARCEL, 1951, II, pp. 46-47).

²¹ “L’être, c’est la plénitude” (MARCEL, 1935a, p. 177). “Notre activité demande à s’exercer dans du plein. Le bonheur, l’amour, l’inspiration: c’est, je crois, en fonction de telles expériences que le problème de l’être peut se poser de façon intelligible. Seulement c’est d’être qu’il s’agit, non de l’être” (MARCEL, 1935a, p. 202). “Au fond c’est toujours l’opposition du plein et du vide –infiniment plus essentielle que celle de l’un et du multiple” (MARCEL, 1935a, p. 179).

²² “... [L]a présence est intersubjective, elle ne peut pas ne pas s’interpréter comme expression d’une volonté qui cherche à se révéler à moi; mais cette révélation suppose que je ne lui fasse pas obstacle; bref, le sujet est traité non comme objet, mais comme foyer d’aimantation de la présence. A la racine de la présence, il y a un être qui tient compte de moi –qui est pensé par moi comme tenant compte de moi: or, par définition, l’objet ne tient pas compte de moi, je ne suis pas pour lui” (MARCEL, 1959, p. 164).

²³ “Je dis quelque part « ce qui fait fonction pour moi de source de renseignements est dans cette mesure même un *toi* ». Il faut prendre garde que c’est pour autant que je mets l’accent, non sur l’idée de renseignement, mais sur celle de réponse avec de que ce mot implique de communauté (*us-ness*) que le *toi* apparaît; je me rappelle avoir éprouvé cela nettement, avoir fait cette distinction pour moi en demandant mon chemin à un inconnu. C’est qu’en réalité les deux aspects que l’analyse dissocie (le *répertoire* et le *vivant*) sont indissolublement liés; et il ne faut jamais l’oublier sous peine de tomber dans l’abstraction et l’absurdité. Je crois donc qu’il faudrait approfondir le sens de cette idée de réponse qui est si étroitement liée au *toi* et peut seule lui conférer un contenu (ici mes notes du 25 février sont utilisables). Au fond cependant, *toi*, c’est plus essentiellement ce qui peut être invoqué par moi que ce qui est jugé capable de me répondre” (MARCEL, 1935a, p. 196).

Existence as belonging: the existentialism of Gabriel Marcel
GRASSI, Martín

Marcel brings together not only ontology with Ethics, but also with “religion”. The way in which a community is made in articulating Men-God-World, and the way in which Being is revealed in Its calling, opens the door to the two-sided and mutual influence from metaphysical thought to religious, and viceversa –a door that was also opened by other prominent philosophers in the early XXth century, such as Franz Rosenzweig and Martin Buber.

Although Gabriel Marcel's philosophy set up a scenario in French philosophy where existential thought was not opposed to ontology, and where philosophical research was not separated from religious questions, his metaphysics were not conceptually strong enough. Marcel's main limitation, I believe, is his refusal of objectivity and of mediations in order to preserve the immediacy and the non-objectivity of existence. Marcel is an intuitive thinker, a very sharp exegete of human experience, but he was unable to offer a rigorous philosophy that could stand up for his proposals. The lack of attention to mediations, to the *institutional* dimension of existence, kept the realm of history, politics and religious studies out of his sight. Marcel betted on the singular existential perspective and built up his whole philosophy in this narratives –a powerful and insightful narratives, of course! I would say that Marcel's existential philosophy was in need of a hermeneutical approach that could offer a conceptual frame to his intuitions. One could find the power of this association between existential and hermeneutical thought in one of his greatest disciples, Paul Ricoeur. Existence, indeed, cannot be understood only in the immediacy of presence, as long as presence itself must be grasped through its mediations: in the realm of thought –that is the realm of human life-, we cannot get rid of mediations, of language. Philosophy must try to conceptualize the superior intelligibility of existentiality (*existentialité*), avoiding the everlasting temptation of speaking in a quasi-mystical language. As Marcel refuses the metaphysical competence of concepts, he fails to make the *meta-problematical* sphere intelligible. His philosophical work stands on the binomial tension between poles (existence/objectivity, presence/object, immediacy/mediation, problem/mystery, Being/having, etc.) that are not embraced in their dialectical relations, but rather confined to a question of *aut... aut...*, that is to say, to an irreducible and inflexible option. This need to choose one of the terms of the binomial in despite of the other, is the Achilles heel of Marcel's philosophy.

However, despite his weaknesses, Marcel's philosophy seems to have an enormous role to play in our contemporary debate. His work undertake the task of conceiving Being in a relational scheme, rearranging the whole of philosophy not in the terms of Selfhood or Alterity, but in the terms of “Usness” or “being together”, enabling a philosophy of *community*. Not only his work has a historical interest as far as it shaped some of the greatest philosophies in France (Sartre, Merleau-Ponty, Ricouer and Levinas were influenced by Marcel). The main interest today in Marcel's philosophy should be a philosophical one, for one could find in his “metaphysics of usness” a certain alternative to the “philosophies of alterity”. As Brian Treanor (2006) describes it, Marcel's philosophy is a promissory alternative to think alterity, selfhood, time, and event.²⁴ On the one hand, the central intuition of Marcel

²⁴ “So it seems that Marcel's conception of otherness does not fit neatly into the all-or-nothing choice that postmodernity offers us. We can think of Marcel's notion of otherness, illustrated by the image of constellations, as being demarcated by two assertions. Firstly, Marcel's characterization of otherness is not absolute; that is, whatever we say of the other, we should not assert that the separation of the other from the self is absolute. Rather, there is an underlying unity that links the same and the other, allowing for relationship. Secondly, however, we must add that the other always eludes any attempt by the self to comprehend, grasp, or otherwise pin it down. There is no possibility of comprehending the other, and the unity that links the same and the other can never be a totality (TREANOR, 2006, p. 382). “Absolute otherness is not prior or more

DOI: [10.25244/tf.v13i3.1222](https://doi.org/10.25244/tf.v13i3.1222)
Existence as belonging: the existentialism of Gabriel Marcel
 GRASSI, Martín

is that neither selfhood nor alterity can be understood without taking into account communion: neither self is shuttered in itself, neither alterity is absolutely strange (both being the two sides of the same coin). Neither the Thou, nor the I can ground existence in belonging. The insurmountable paradox of the one and the other impels to inhabit the tension between both, the tension that is named belonging (*participation*), *usness*.²⁵ In other words, Marcel's philosophy is but a radical approach to the ontological meaning of "being-with", an approach Jean-Luc Nancy (1996) has taken over nowadays.²⁶ Facing this task, Marcel brought together metaphysics, ethics, and philosophy of religion. These three roads, in their differences, converge in assessing the centrality of community. Far from epistemology and cosmology, Metaphysics is now renewed by these other discourses, and one could expect some great things to come out of this new partnership: Gabriel Marcel gives a considerable testimony of the richness of this exchange, an exchange that is at the core of ongoing philosophy.

REFERENCES

- BOLLNOW, Otto Friedrich. "Marcel's Concept of Availability", Schilpp and Hahn (Eds.) **The Philosophy of Gabriel Marcel** (The Library of Living Philosophers, vol. XVIII). Carbondale: Southern Illinois University, 1984, pp. 159-203.
- BUGBEE, Henry. L'exigence ontologique, in: Schilpp and Hahn (eds.). **The Philosophy of Gabriel Marcel** (The Library of Living Philosophers, vol. XVIII). Carbondale, Southern Illinois University, 1984), pp. 81-98.
- ENGELLAND, Chad. Marcel and Heidegger on the Proper Matter and Manner of Thinking. **Philosophy Today**, 48/1 (2004), pp: 94-109.

fundamental than relative otherness; it is an abstraction that comes after the encounter with the other, which would not take place at all if the other were absolutely other. Having abstracted alterity from the chiastic crossing with similitude in which it is always encountered, philosophers of absolute otherness speak as though alterity and similitude were, like oil and water, both distinct from and independent of each other. While the first point is legitimate, the second is not" (p. 390).

²⁵ "Mais une semblable prise de position met immédiatement en relief le caractère essentiellement anti-cartésien de la métaphysique vers laquelle nous allons avoir à nous orienter. Il ne suffit pas de dire que c'est une métaphysique de l'être, c'est une métaphysique du *nous sommes* par opposition à une métaphysique du *je pense*" (MARCEL, 1951, II, p. 12). "Marcel précise l'essence de la présence en tant que communion, dans la formule d'Édith [en su obra de teatro *L'Insondable*]: « Cette vie, ce n'est pas moi, ce n'est pas lui non plus: c'est nous deux ». Il la précise encore quand, à propos de la fidélité créatrice, il remarque que cette communion est celle d'un *coesse* authentique. Ce *coesse* authentique que formule le mot « avec » transcende la dualité dichotome du « devant moi » et du « dedans moi » qui n'appartient qu'au monde des relations objectives et problématiques" (HANLEY, 1976, p. 221).

²⁶ "Avec moi: notons ici la valuer métaphysique de ce mot avec, qui a été si rarement reconnue par les philosophes et qui ne correspond ni à une relation d'inhérence ou d'immanence, ni à une relation d'extériorité. Il sera de l'essence –je suis obligé d'adopter ici le mot latin – d'une *coesse* authentique, c'est-à-dire, d'une intimité réelle de se prêter à la décomposition que lui fait subir la réflexion critique ; mais nous savons déjà qu'il est une autre réflexion portant sur cette réflexion même, et qui se réfère à une intuition sous-jacente aveuglée mais efficace et dont elle subit le magnétisme secret" (MARCEL, 1933, p. 82).

DOI: [10.25244/tf.v13i3.1222](https://doi.org/10.25244/tf.v13i3.1222)

Existence as belonging: the existentialism of Gabriel Marcel
GRASSI, Martín

GALLAGHER, Kenneth. **The Philosophy of Gabriel Marcel.** New York, Fordham University Press, 1962.

GRASSI, Martín. El hombre como ser encarnado y la filosofía concreta de Gabriel Marcel, **Revista de Humanidades**, Universidad Andrés Bello, 19-20 (2009), pp. 9-28.

GRASSI, Martín. Existencia y encarnación en Gabriel Marcel, **Contrastes. Revista Internacional de Filosofía**, XVI (2011b), pp. 211-228.

GRASSI, Martín. El nosotros como fundamento metafísico de lo personal en la filosofía de Gabriel Marcel. **Stromata**, 70 (2014), pp. 57-86.

GRASSI, Martín. La *reflexión segunda* y el acceso al misterio del Ser en la filosofía concreta de Gabriel Marcel, in: **Nuevo Pensamiento: Revista de Filosofía**, 1/1 (2011a), pp. 21-46,

HANLEY, Katherine Rose. Réflexions sur la présence comme signe d'immortalité, d'après la pensée de Gabriel Marcel, **Revue Philosophique de Louvain**, 74 (1976), pp. 211-234.

MARCEL, Gabriel. Don et liberté. **Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel.** Paris, 2007, pp. 25-43.

MARCEL, Gabriel. **Essai de philosophie concrète.** Paris, Gallimard, 1967.

MARCEL, Gabriel. **Être et Avoir.** Paris, Aubier-Montaigne, 1935a.

MARCEL, Gabriel. **Homo viator: prolégomènes à une métaphysique de l'espérance.** Paris, Aubier-Montaigne, 1944.

MARCEL, Gabriel. **Journal Métaphysique.** Paris, Gallimard, 1935b.

MARCEL, Gabriel. L'existence et la liberté humaine chez J.-P. Sartre, in: **Les grands appels de l'homme contemporain.** Paris, Éditions du temps présent, 1946, pp. 111-170.

MARCEL, Gabriel. **La dignité humaine et ses assises existentielles.** Paris, Aubier-Montaigne, 1964.

MARCEL, Gabriel. **Le Mystère de l'être [I: Réflexion et mystère; II: Foi et réalité].** Paris, Aubier-Montaigne, 1951.

MARCEL, Gabriel. **Position et approches concrètes du mystère ontologique.** Louvain-Paris, Nauwlaerts-Vrin, 1949.

MARCEL, Gabriel. **Présence et immortalité: Journal métaphysique 1938-1943, et autres textes.** Paris, Flammarion, 1959.

MARCEL, Gabriel. My Dramatic Works as viewed by the Philosopher, in: **Searchings.** New York, Newman Press, 1967, pp. 93-118.

DOI: [10.25244/tf.v13i3.1222](https://doi.org/10.25244/tf.v13i3.1222)

Existence as belonging: the existentialism of Gabriel Marcel
GRASSI, Martín

MARCEL, Gabriel. Response to Gene Reeves, in: Schilpp and Hahn (eds.), **The Philosophy of Gabriel Marcel** (The Library of Living Philosophers, vol. XVIII). Carbondale, Southern Illinois University, 1984.

NANCY, Jean-Luc. **Être singulier pluriel**. Paris: Galilée, 1996.

O'MALLEY, John. Marcel's notion of Person, in: Schilpp and Hahn (eds.), **The Philosophy of Gabriel Marcel** (The Library of Living Philosophers, vol. XVIII). Carbondale, Southern Illinois University, 1984, pp.275-294.

PRINI, Pietro. **Gabriel Marcel y la metodología de lo inverificable**. Barcelona, Luis Mircale, 1963.

RICOEUR, Paul. **Lectures 2: La contrée des philosophes**. Paris, Éditions du Seuil, 1992.

SILVA, Claudinei Aparecido de Freitas da. "A Mordedura do Real": Gabriel Marcel e o gesto transcendental. FERRER, Diego; UTTEICH, Luciano (coord.). **A Filosofia transcendental e a sua critica**. Coimbra, Pombalina, 2015, pp. 323-355.

TILLICH, Paul. **The courage to be**. New Haven & London, Yale University Press.

TREANOR, Brian. Constellations: Gabriel Marcel's Philosophy of Relative Otherness, **American Catholic Philosophical Quarterly**, 80/3 (2006), pp. 369-392.

VIGORITO, John. On Time in the Philosophy of Marcel, in: Schilpp and Hahn (eds.), **The Philosophy of Gabriel Marcel** (The Library of Living Philosophers, vol. XVIII). Carbondale, Southern Illinois University, 1984, pp. 391-419.

MARCEL LECTEUR DE SARTRE EN 1946

[MARCEL READER OF SARTRE IN 1946]

[MARCEL LEITOR DE SARTRE EM 1946]

Hélène Politis
helene.politis@orange.fr

*Professora emérita da Université Paris I Sorbonne. Ela também é historiadora da Filosofia e tradutora de Søren Kierkegaard. Ela é autora de *Le discours philosophique selon Kierkegaard et Kierkegaard en France au XXeme siècle: archéologie d'une réception* (Kimé, 2005), ainsi que *Kierkegaard et Le vocabulaire de Kierkegaard* (Ellipses).*

DOI: [10.25244/tf.v13i3.1224](https://doi.org/10.25244/tf.v13i3.1224)

Recebido em: 27 de setembro de 2019. Aprovado em: 10/10/2019

Caicó, ano 12, n. 3, Edição Especial, 2019, p. 47-59 - ISSN 1984-5561
Dossiê em Comemoração aos 130 anos do Nascimento de Gabriel Marcel



DOI: [10.25244/tf.v13i3.1224](https://doi.org/10.25244/tf.v13i3.1224)
Marcel lecteur de Sartre en 1946
 POLITIS, Hélène

Resumo: Em 1946, Gabriel Marcel pronunciou uma grande conferência, em vários aspectos que permanece interessante e atual para nós, em 2019. Intitulada *A existência e a liberdade humana em Jean-Paul Sartre*, este texto marca uma virada decisiva em sua relação filosófica com Sartre. “É a partir desse período que, segundo Marcel, data a deterioração das relações entre os dois homens”, como Anne Mary tem observado, em 2014, em um artigo bem informado. Minha apresentação resumida será construída em duas sequências complementares: a primeira parte resumirá a história dessas relações, enquanto a segunda parte comentará os pontos mais importantes da conferência de 1946. Uma terceira parte ampliará o questionamento, sem pretender trazer uma conclusão final quanto ao significado metafísico final do desacordo entre Gabriel Marcel e Jean-Paul Sartre.

Palavras-chave: Gabriel Marcel. Sartre. Anne Mary. Verdade da Liberdade. Existência. Deus.

Résumé: En 1946, Gabriel Marcel prononça une belle conférence dont plusieurs aspects restent intéressants et actuels pour nous, en 2019. Intitulé *L'existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre*¹, ce texte marque un tournant décisif dans sa relation philosophique avec Sartre. « C'est de cette période que date, selon Marcel, la dégradation des relations entre les deux hommes »², comme le note Anne Mary en 2014 dans un article bien informé. Mon exposé récapitulatif se bâtira en deux séquences complémentaires : la première partie retracera sommairement l'historique de ces relations, tandis que la deuxième partie commentera les points saillants de la conférence de 1946. Une troisième partie élargira ensuite le questionnement, sans prétendre pour autant apporter une conclusion définitive quant à l'ultime signification métaphysique du désaccord entre Gabriel Marcel et Jean-Paul Sartre.

Mots clés: Gabriel Marcel. Sartre. Anne Mary. Vérité de la Liberté. Existence. Dieu.

Abstract: In 1946, Gabriel Marcel delivered a major conference, which in many aspects remains interesting and relevant to us in 2019. Intitled “Existence and Human Freedom in Jean-Paul Sartre”, that text represents a decisive turn in his philosophical relation to Sartre. “It is back to this period that, according to Marcel, dates the deterioration of the relations between the two men, as Anne Mary has observed in 2014, in a well-informed article. My summarised presentation shall be constructed in two complementary sequences: the first part will summarise the history of such relations, while the second part will comment upon the most important topics of the 1946 conference. A third part will enlarge the questioning, without intending to bring forth a final assessment on the metaphysical final meaning of the disagreement between Gabriel Marcel and Jean-Paul Sartre.

Keywords: Gabriel Marcel. Sartre. Anne Mary. Truth of freedom. Existence. God.

¹ Gabriel Marcel, *L'existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre* [texte cité désormais : *Existence chez Sartre*], Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1981, p. 31-90. Cette conférence a été initialement publiée dans le recueil collectif intitulé *Les grands appels de l'homme contemporain*, Paris, Éditions du Temps Présent, 1947. — « Ce qui frappe en relisant ce texte [...], c'est qu'il aurait pu être écrit hier : il n'a pas du tout vieilli », disait déjà, à juste titre, Denis Huisman en 1981 dans « Gabriel Marcel lecteur et juge de Jean-Paul Sartre », *Existence chez Sartre*, p. 12.

² Anne Mary, « Les rapports de Jean-Paul Sartre et de Gabriel Marcel : “Le point de divergence, c'est le fait même de Dieu” » [texte cité désormais : *Sartre et Marcel ; le point de divergence*], Bibliothèque nationale de France, *Revue de la BNF*, 2014/3, n° 48, p. 52-61 ([adresse Internet .] : <https://www.cairn.info/revue-de-la-bibliotheque-nationale-de-france-2014-3-page-52.htm>) ; je cite ici la page 60.

I BREF RAPPEL HISTORIQUE CONCERNANT LES RELATIONS INTELLECTUELLES ENTRE MARCEL ET SARTRE

Denis Huisman (qui a régulièrement fréquenté, de 1944 à 1947, ces réunions) donne un aperçu très vivant des « Vendredis » de la rue de Tournon durant lesquels Gabriel Marcel réunissait des historiens, des philosophes, des musiciens, des romanciers, des acteurs, etc. — célèbres ou non, jeunes ou moins jeunes, français ou étrangers — pour participer à de libres dialogues et échanger des idées neuves, tout en assistant « à cet extraordinaire spectacle d'une pensée jaillissante [...] dont la genèse apparaissait si visible [...] sous les feux croisés d'une série d'interrogations incessantes »³. Lors de ces débats, Marcel refusait « tout recours à une révélation quelconque, à la moindre explication religieuse, mystique ou théologique. Il se voulait pleinement et authentiquement “philosophe” »⁴. Dans le cadre de ces vendredis marcelliens Sartre fit deux exposés⁵, le 25 juin 1938 et le 23 juin 1939.

Quatre ans plus tard, en 1943, Jean-Paul Sartre répond à Gabriel Marcel qui vient de lui écrire à l'occasion de la parution de *L'Être et le Néant*⁶. Après l'avoir remercié pour ses encouragements et ses critiques, il ajoute ceci : « [Ce] que vous m'avez apporté n'est pas tant telle ou telle perspective sur le corps ou sur l'avoir, que l'idée même de “situation”. [...] C'est en vous lisant dans les Recherches que j'ai compris pour la première fois qu'être, pour l'homme, c'est être en situation et c'est ce qui m'a permis de pressentir enfin ce qu'était la liberté. Je voudrais que vous croyiez, cher Monsieur, que je ne méconnais pas l'importance de cette dette. »⁷ Si l'on s'en tenait à ce témoignage de gratitude, on pourrait avoir l'impression d'assister à l'une des *rencontres de pensées* décrites de la façon suivante par Marcel en 1940 : « Il y a bien des pensées que nous côtoyons sans vraiment les rencontrer, sans qu'elles se révèlent à nous, sans qu'elles nous soient présentes, et [...] sans que nous nous livrions à elles. Rencontrer vraiment une de ces pensées, c'est un événement qui sans doute [...] n'arrive pas au hasard [...]. »⁸

Malgré ces prémisses apparemment favorables, il n'y eut pas de *rencontre de pensées* entre Sartre et Marcel. En août 1973 lors d'un colloque à Cerisy-la-Salle, Marcel insiste sur le fait qu'il n'a « pas lu *L'Être et le Néant* initialement comme on lit le livre d'un adversaire, et la preuve en est que nous avons eu à cette époque chez moi, un long entretien très cordial », mais que tout s'est gâté « à partir du moment où [...] (1946, il me semble ou début 1947) je n'hésitai pas à dire que l'image de l'homme et de la condition humaine, présentée par l'auteur de *L'Être et le Néant*, se situait comme en direction de l'avilissement tel que je l'avais décrit.

³ Denis Huisman, « Gabriel Marcel lecteur et juge de Jean-Paul Sartre », *Existence chez Sartre*, p. 14 ; plus spécialement, voir *ibid.*, p. 9-10 (note 1), et p. 13-15.

⁴ Denis Huisman, « Gabriel Marcel lecteur et juge de Jean-Paul Sartre », *Existence chez Sartre*, p. 10, suite de la note 1.

⁵ Voir Anne Mary, *Sartre et Marcel ; le point de divergence*, p. 54 et p. 56.

⁶ Adressée par Sartre à Marcel en 1943, cette lettre est conservée au département des Manuscrits de la BNF sous la cote NAF 28349, et Anne Mary la publie et la commente dans son article consacré à *Sartre et Marcel ; le point de divergence* (voir ci-dessus, dans ma note 2, les références détaillées à cet article).

⁷ Même lettre de Sartre à Marcel (voir A. Mary, *Sartre et Marcel ; le point de divergence*, p. 55-56). Anne Mary rappelle (*ibid.*, p. 59) que la notion de situation « est théorisée par Marcel [...] dans des articles publiés dans la revue *Recherches philosophiques* en 1932-1933 (“Situation fondamentale et situation-limite chez Karl Jaspers”), puis en 1936-1937 (“Aperçus phénoménologiques sur l'être en situation”). Ces deux textes [...] sont repris dans le livre de Marcel *Du refus à l'invocation* [...] ».

⁸ Gabriel Marcel, *Du refus à l'invocation*, Paris, Gallimard, 1940, p. 20.

DOI: [10.25244/tf.v13i3.1224](https://doi.org/10.25244/tf.v13i3.1224)
Marcel lecteur de Sartre en 1946
 POLITIS, Hélène

[...] [Par] la suite, l'opposition entre Sartre et moi-même n'a fait que s'accentuer ; je le regarde aujourd'hui comme un démagogue, alors que j'ai été amené par une réflexion continue sur les événements de notre temps à penser que le rôle du philosophe est d'abord de résister à toute tentation partisane ou démagogique et à considérer la vigilance comme sa fonction essentielle »⁹.

Il convient donc de revenir à ce tournant des relations entre Marcel et Sartre : la conférence marcellienne de 1946.

II ASPECTS PRINCIPAUX DE L'EXISTENCE ET LA LIBERTE HUMAINE CHEZ JEAN-PAUL SARTRE

L'éloge et l'admiration ont largement leur place dans ce texte de Marcel. C'est là une qualité qui mérite d'être soulignée, car il n'est pas si fréquent que l'exégète d'un penseur — surtout lorsque cet exégète est aussi un penseur — soit capable d'une véritable générosité intellectuelle envers son contradicteur. Ici, la critique laisse la préséance au souci narratif visant à rendre compte sans distorsion ni falsification du propos sarrien ; la critique prend ensuite le relais de l'analyse, mais toute vaine polémique est ainsi écartée¹⁰. Restent alors en présence deux conceptions philosophiques de la liberté et de l'existence, deux conceptions dignes l'une et l'autre d'être examinées, deux conceptions antagonistes que l'exercice même de la confrontation éclaire et enrichit.

A) Le versant positif de l'appréciation portée par Marcel sur Sartre

Commençons par le versant positif de l'appréciation. Sartre « est un homme prodigieusement intelligent »¹¹, tout comme il « est un auteur extrêmement intelligent »¹². Il est donc à la fois important et honnête « de marquer ce qu'il y a de valable, [...] de fort, de réel dans certains points de départ de la pensée de Sartre »¹³. Ces points forts de l'œuvre sarrienne, Marcel les explicite surtout à partir de citations, souvent longues¹⁴. Celles-ci sont toutes bien choisies, mais, afin d'alléger le présent compte rendu, je me limiterai à trois d'entre elles : la première sera tirée de *La Nausée*, la deuxième de *L'Être et le Néant*, la troisième du *Sursis*.

⁹ Pour ces deux citations : Gabriel Marcel, « De la recherche philosophique », dans *Entretiens autour de Gabriel Marcel* (Centre culturel international de Cerisy-la-Salle, 24-31 août 1973), ouvrage collectif, Neuchâtel (Suisse), Éditions de La Baconnière, 1976, p. 10-11 (texte que je cite ici à partir de Denis Huisman, « Gabriel Marcel lecteur et juge de Jean-Paul Sartre », *Existence chez Sartre*, p. 16-17).

¹⁰ « L'importance de [la] pensée [de Sartre] ne saurait, à mon avis, être sous-estimée. [...] [Cette] pensée [est] [...] beaucoup trop impressionnante [...] pour qu'on n'ait pas le devoir de la considérer avec un maximum d'objectivité, et de la critiquer très sérieusement [...]. » (Gabriel Marcel, *Existence chez Sartre*, p. 34-35.)

¹¹ Gabriel Marcel, *Existence chez Sartre*, p. 62 ; voir aussi *ibid.*, p. 89.

¹² Gabriel Marcel, *Existence chez Sartre*, p. 69.

¹³ Gabriel Marcel, *Existence chez Sartre*, p. 33 ; voir aussi *ibid.*, p. 35 et p. 53.

¹⁴ « Ici je vais vous lire quelques textes que personnellement j'admire beaucoup [...]. » (Gabriel Marcel, *Existence chez Sartre*, p. 45.)

DOI: [10.25244/tf.v13i3.1224](https://doi.org/10.25244/tf.v13i3.1224)
Marcel lecteur de Sartre en 1946
 POLITIS, Hélène

« Quiconque prétendra exposer l'anthropologie de Sartre sera d'abord tenu de la décrire, et [...] prise en elle-même, elle ne me paraît pas réfutable. »¹⁵ Cette anthropologie s'appuie sur une expérience originelle de l'existence dont *La Nausée* offre une formulation devenue, à juste titre, célèbre. Cette expérience, c'est la découverte de la contingence comme absurdité généralisée, profusion excessive et inexplicable :

« L'absurdité, ce n'était pas une idée dans ma tête [...], mais ce long serpent mort à mes pieds, ce serpent de bois [= *la racine du marronnier*]. [...] Et sans rien formuler nettement, je comprenais que j'avais trouvé la clé de l'Existence, la clé de mes Nausées, de ma propre vie. [...] [Tout] ce que j'ai pu saisir ensuite se ramène à cette absurdité fondamentale. [...] Un geste, un événement dans le petit monde colorié des hommes n'est jamais absurde que relativement [...]. Mais moi, tout à l'heure, j'ai fait l'expérience de l'absolu : l'absolu ou l'absurde. [...] Cette racine [...] existait dans la mesure où je ne pouvais pas l'expliquer. [...] Chacune de ses qualités lui échappait un peu, coulait hors d'elle, se solidifiait à demi, devenait presque une chose ; chacune était *de trop dans la racine* et la souche tout entière me donnait [...] l'impression de rouler un peu hors d'elle-même, de se nier, de se perdre dans un étrange excès. »¹⁶

La surabondance du réel est une « surabondance obscène »¹⁷ qui suscite le dégoût, et Marcel s'excuse presque d'avoir à insister sur cet adjectif, tout en « faisant [lui-]même un effort pour sympathiser avec cette expérience de base »¹⁸ parce qu'il la juge authentique¹⁹. Difficile à intellectualiser²⁰, une telle expérience m'amène à m'appréhender « comme étant *en proie* à l'existence »²¹. En effet, dans le monde absurde sarrien, chaque élément semble inutilement en surplus, massivement privé de signification : tout est *de trop*, c'est-à-dire non seulement en excès, mais aussi gênant et désagréable. Cette contingence qui s'objective en s'étalant partout, il est impossible de s'en défaire complètement. Ce qui doit « retenir l'attention ici, c'est l'indice métaphysique qui vient affecter une certaine consistance répugnante et traitée comme typique »²², la consistance propre à l'empâtement²³, au visqueux²⁴.

¹⁵ Gabriel Marcel, *Existence chez Sartre*, p. 35.

¹⁶ Jean-Paul Sartre, *Œuvres romanesques*, édition établie par Michel Contat et Michel Rybalka avec la collaboration de Geneviève Idt et George H. Bauer, Paris, Gallimard, collection « Bibliothèque de la Pléiade », 1981, *La Nausée*, p. 152-153. Marcel cite une partie de ce passage dans *Existence chez Sartre*, p. 44-45 ; les petites différences entre le texte cité par Marcel et celui que je cite tiennent au fait que j'utilise une édition plus récente et révisée de *La Nausée*.

¹⁷ Gabriel Marcel, *Existence chez Sartre*, p. 42 ; voir aussi *ibid.*, p. 43-44. L'existence « se démasque ; elle perd son allure inoffensive, catégorique, abstraite [...]. Elle se révèle comme effrayante et obscène nudité. Je m'excuse de cet adjectif obscène qui revient tout le temps, mais c'est ainsi et nous verrons de mieux en mieux pourquoi » (*ibid.*, p. 43).

¹⁸ Gabriel Marcel, *Existence chez Sartre*, p. 38.

¹⁹ Voir Gabriel Marcel, *Existence chez Sartre*, p. 35.

²⁰ Voir Gabriel Marcel, *Existence chez Sartre*, p. 38.

²¹ Gabriel Marcel, *Existence chez Sartre*, p. 39.

²² Gabriel Marcel, *Existence chez Sartre*, p. 40-41.

²³ La nausée se trouve originellement liée « à l'expérience du fluent — nous ne disons pas du fluide, mais du fluent — pour autant que celui-ci s'empâte, qu'il affecte une spécieuse et molle solidité. Tout cela est assez répugnant, je le reconnaiss volontiers » (Gabriel Marcel, *Existence chez Sartre*, p. 37-38).

²⁴ Marcel raconte à ce propos une anecdote qui ne manque pas de sel : « Il y a quelques années, après un exposé que Sartre [...] avait fait chez moi [= 21 Rue de Tournon, à Paris], je lui avais dit : "Vous devriez faire une analyse du visqueux, c'est tout à fait votre domaine." Je dois dire qu'il a suivi mon conseil puisqu'il a consacré quelques pages au visqueux qui sont absolument remarquables ; j'en suis très heureux et très fier puisque c'est moi qui lui en ai suggéré l'idée. » (*Existence chez Sartre*, p. 41.)

DOI: [10.25244/tf.v13i3.1224](https://doi.org/10.25244/tf.v13i3.1224)
Marcel lecteur de Sartre en 1946
 POLITIS, Hélène

En schématisant, on pourrait suggérer que c'est sur un tel fond (comme, peut-être, on parlerait de la couche de fond en peinture) que se dessine et surgit la conscience humaine selon Sartre, avec sa double polarité : le pôle de la liberté et le pôle de la mauvaise foi. L'accent sera mis sur la liberté en tant que *libération* chaque fois que la conscience s'efforcera activement de faire échec au visqueux qui la guette et au sentiment de chosification, tandis que l'accent sera mis sur la liberté en tant que *mauvaise foi* chaque fois que la conscience tendra passivement à succomber au visqueux, en se laissant envahir et submerger par le sentiment de chosification. Ici peut intervenir la deuxième citation que j'avais annoncée, celle que Marcel choisit de mettre spécialement en valeur parce que ce « texte de *L'Être et le Néant* [lui] paraît un des plus importants et des plus explicites de Sartre »²⁵ :

« La liberté, c'est précisément le néant qui *est été* au cœur de l'homme et qui constraint la réalité-humaine à *se faire*, au lieu *d'être*. [...] [Pour] la réalité-humaine, être c'est *se choisir* : rien ne lui vient du dehors, ni du dedans non plus, qu'elle puisse *recevoir* ou *accepter*. Elle est entièrement abandonnée, sans aucune aide d'aucune sorte, à l'insoutenable nécessité de se faire être jusque dans le moindre détail. Ainsi, la liberté n'est pas *un être* : elle est l'être de l'homme, c'est-à-dire son néant d'être. Si l'on concevait d'abord l'homme comme un plein, il serait absurde de chercher en lui [...] des régions psychiques où il serait libre : autant chercher du vide dans un récipient qu'on a préalablement rempli jusqu'aux bords. L'homme ne saurait être tantôt libre et tantôt esclave : il est tout entier et toujours libre ou il n'est pas. »²⁶

La métaphore du plein et du vide commande l'opposition sartrienne de l'en-soi et du pour-soi. L'être en soi « est rempli de lui-même, il est purement et simplement ce qu'il est ; [...] il n'a pas [...] de possibilité ni d'avenir ; il ne se pose jamais comme autre qu'un autre être, il ne peut soutenir aucun rapport avec l'Autre »²⁷. Inversement, l'être pour soi (l'être humain pourvu d'une conscience capable de réflexivité) s'apparaît comme *étant ce qu'il n'est pas et n'étant pas ce qu'il est*²⁸. Voilà pourquoi il se trouve radicalement contraint de se faire être ; mais cette contrainte ne découle paradoxalement que de sa liberté. Pure vacuité sans repères autres que ceux qu'il se prescrit librement, le pour-soi se saisit uniquement comme choix en train de se faire²⁹. L'illimitation des possibilités offertes à ce libre choix trouve sa seule limite dans la mort. Rendant hommage à Robert Campbell pour la pertinence de son commentaire concernant l'idée sartrienne de sursis, Gabriel Marcel observe que l'existence du pour-soi équivaut à un « sursis, en attendant la mort qui fixera l'homme dans l'en-soi. Exister, c'est être en sursis, c'est conserver la ressource de se modifier, de diriger son avenir, c'est être libre »³⁰. Afin d'illustrer le mouvement de néantisation qui affecte la liberté sartrienne, Marcel cite ce troisième texte-clé, extrait du roman *Le sursis* :

²⁵ Gabriel Marcel, *Existence chez Sartre*, p. 76.

²⁶ Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique* [1943], édition corrigée avec index par Arlette Elkäim-Sartre, Paris, Gallimard, collection « Tel », 2004, p. 485. Marcel cite ce passage dans *Existence chez Sartre*, p. 76 ; les petites différences entre le texte cité par Marcel et celui que je cite tiennent au fait que j'utilise une édition plus récente et corrigée de *L'Être et le Néant*.

²⁷ Gabriel Marcel, *Existence chez Sartre*, p. 51.

²⁸ Voir par exemple Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, édition citée plus haut, p. 483-484 : « Dire que le pour-soi a à être ce qu'il est, dire qu'il est ce qu'il n'est pas en n'étant pas ce qu'il est, [...] c'est dire une seule et même chose, à savoir que l'homme est libre. »

²⁹ Voir Gabriel Marcel, *Existence chez Sartre*, p. 77-78.

³⁰ Gabriel Marcel, *Existence chez Sartre*, p. 73. Marcel renvoie ici à Robert Campbell, *Jean-Paul Sartre ou Une littérature philosophique*, Paris, Éditions Pierre Ardent, 1945.

DOI: [10.25244/tf.v13i3.1224](https://doi.org/10.25244/tf.v13i3.1224)
Marcel lecteur de Sartre en 1946
 POLITIS, Hélène

« [Mathieu] se mit à rire : “Cette liberté [...] était si proche que je ne pouvais pas la voir, que je ne peux pas la toucher, elle n’était que moi. Je suis ma liberté.” [...] [La] pierre de la balustrade [...] était là, énorme et massive, enfermant en soi [...] les ténèbres comprimées qui sont le dedans des choses. Elle était là : une plénitude. Il aurait voulu [...] se fondre à elle, se remplir de son opacité, de son repos. Mais elle ne pouvait lui être d’aucun secours : elle était dehors, pour toujours. [...] “Je ne suis rien, je n’ai rien. Aussi inséparable du monde que la lumière et pourtant exilé, comme la lumière, glissant à la surface des pierres et de l’eau, sans que rien [...] ne m’accroche ou ne m’ensable. Dehors. Dehors. Hors du monde, hors du passé, hors de moi-même : la liberté c’est l’exil et je suis condamné à être libre.” »³¹

B) Le versant négatif de l’appréciation portée par Marcel sur Sartre

Après avoir résumé à grands traits la description remarquable que Marcel développe à propos de l’œuvre sartrienne (en sa période si féconde et étonnante qui va de *La Nausée* aux *Chemins de la liberté* en passant par *L’Être et le Néant*), il va falloir récapituler les principaux aspects de l’analyse critique marcellienne qui contribue aussi à la qualité de la conférence de 1946. Dans ce second volet, et sans négliger Sartre pour autant, Marcel énonce avec vigueur et clarté sa propre position philosophique.

La critique se centre sur la conception sartrienne de la liberté. Selon Marcel, l’hypothèse d’une condamnation à la liberté est dépourvue de sens. « À quoi [...] peut-on être condamné ? Toujours [...] à perdre quelque chose : sa vie, son honneur, ses biens, sa liberté. Je ne puis être condamné à être libre que si être libre est une perte, une privation. Effectivement, la liberté pour Sartre est manque, comme d’ailleurs la conscience elle-même : elle est véritablement un défaut [...]. »³² Mais comment, sinon par un grave paralogisme³³, Sartre parvient-il à transformer cette défectuosité en un principe dynamique et créateur ? Tout au long de sa conférence de 1946, Marcel ne cesse de dire que, partant de descriptions phénoménologiques dans lesquelles il excelle, Sartre en tire des conclusions totalement illicites³⁴. Évoquons donc quelques-unes de ces conclusions sophistiques³⁵. Elles portent corrélativement sur les modalités d’exercice de la liberté et sur le rapport à autrui.

Marcel qualifie d’erreur funeste l’équivalence posée par Sartre entre liberté et choix. Selon Sartre, être libre, c’est *se faire* activité choisissante³⁶. L’intention surgit « non pas dans le donné, mais *en présence du* donné, [réalisant] une rupture avec lui ; cette rupture est nécessaire à l’apparition du donné [...]. On peut même dire que la rupture est l’être qui fait qu’il y a du donné, en brisant avec lui et en [l’éclairant à] la lumière du non encore existant, c’est-à-dire

³¹ Jean-Paul Sartre, *Œuvres romanesques*, édition citée plus haut, *Le Sursis*, p. 1057-1058. Marcel cite ce passage dans *Existence chez Sartre*, p. 73-74 ; les petites différences entre le texte cité par Marcel et celui que je cite tiennent au fait que j’utilise une édition plus récente et révisée du *Sursis*. Comme le remarquent bien les éditeurs de ce volume de la « Bibliothèque de la Pléiade », p. 2008, note concernant la p. 1058 du *Sursis*, cette formulation figure dans *L’Être et le Néant* (dans l’édition citée plus haut, p. 484) : « Je suis condamné à exister pour toujours par-delà mon essence, par-delà les mobiles et les motifs de mon acte : je suis condamné à être libre. Cela signifie qu’on ne saurait trouver à ma liberté d’autres limites qu’elle-même ou [...] que nous ne sommes pas libres de cesser d’être libres. »

³² Gabriel Marcel, *Existence chez Sartre*, p. 74-75.

³³ Voir Gabriel Marcel, *Existence chez Sartre*, p. 75.

³⁴ Voir Gabriel Marcel, *Existence chez Sartre*, p. 53.

³⁵ Voir par exemple Gabriel Marcel, *Existence chez Sartre*, p. 57, 58, 61, 76, 85.

³⁶ Voir Gabriel Marcel, *Existence chez Sartre*, p. 76-77.

DOI: [10.25244/tf.v13i3.1224](https://doi.org/10.25244/tf.v13i3.1224)
Marcel lecteur de Sartre en 1946
 POLITIS, Hélène

de la fin proposée »³⁷. Il y a là un cercle logique, puisque le donné ne se constitue que par l'acte conscientiel qui refuse et rejette le donné. Ainsi, la présence « est une dégradation immédiate de la coïncidence, car elle suppose une séparation »³⁸. Marcel avance ici l'image d'un léger décollement entre deux feuilles de papier antérieurement superposées : le décollement fait apparaître « un moins être, par rapport à cette coïncidence [...] parfaite »³⁹. Mais si le choix introduit un moins être, l'idée de décision se dévalue en perdant toute positivité⁴⁰.

De ce moins être aux égarements de la représentation, il n'y a qu'un pas. Car, assimilée à la dégradation immédiate de la coïncidence (avec le monde et avec soi, c'est-à-dire avec soi comme engendrant arbitrairement un monde), la conscience d'être s'apparaît à soi-même comme un irréductible intervalle. Privé de tout appui externe et de toute perspective référentielle extérieure, l'être qui a conscience de soi est voué par sa propre liberté vide à inventer pour soi et devant autrui la représentation de ce qu'il veut être, et il « joue à être ce qu'il est bien plutôt qu'il n'est ce qu'il est »⁴¹. Telle une mauvaise herbe indéracinable, la mauvaise foi⁴² envahit le champ de la vie pratique, et la sincérité devient impossible. D'où, selon Marcel, une difficulté supplémentaire : « si la sincérité est [...] un phénomène de mauvaise foi, la mauvaise foi disparaît. [...] Si la sincérité est une mauvaise foi, qu'est-ce qui reste ? »⁴³ Dans ce contexte, toute vertu se trouve dépréciée et rabaisée, « à l'exception peut-être du courage »⁴⁴.

Analysant la sincérité en son acception sartrienne, Marcel précise ce qui le sépare de Sartre quant à la notion capitale de transcendance. Pour Marcel, la sincérité est « une sorte de base possible pour une certaine conquête intérieure, pour un certain effort de maîtrise, [...] disons de "transcendance" en un sens plus valable que celui de Sartre. [...] [Si] je reconnais que j'ai tel défaut ou tel vice, je me place dans une situation renouvelée qui me permettra peut-être ce dépassement. [...] [Ceci] nous montre déjà à quel point il est impossible de s'en tenir à l'opposition qu'instaure Sartre entre l'être en soi et l'être pour soi »⁴⁵. Parlant de l'usage sarrien de la notion de transcendance, Marcel « emploie à regret ce terme [...], parce que c'est celui qu'emploie Sartre »⁴⁶. À la simple lecture de ces lignes, nous voyons bien que s'expriment ici deux conceptions profondément différentes du dépassement.

Dépassement, transcendance, liberté et néantisation s'équivalent, pour Sartre, en une quasi-synonymie. Parler de néantisation, c'est alors affirmer « qu'il m'appartient, en tant que je suis humain, de me retrancher [des] choses [...] ; mais, en fait, je ne suis que cette rupture même, ou encore ce dépassement, cette transcendance »⁴⁷. La conduite devant le non-être est un type de conduite qui implique une transcendance spéciale, « mais il n'est pas impossible [...] qu'en poussant jusqu'au bout notre analyse de la transcendance vers le non-être[,] nous

³⁷ Gabriel Marcel, *Existence chez Sartre*, p. 77.

³⁸ Gabriel Marcel, *Existence chez Sartre*, p. 52.

³⁹ Gabriel Marcel, *Existence chez Sartre*, p. 53.

⁴⁰ Voir Gabriel Marcel, *Existence chez Sartre*, p. 75 : « Par quelle prestidigitation peut-on passer du manque, de l'indétermination, à la décision proprement dite ? »

⁴¹ Gabriel Marcel, *Existence chez Sartre*, p. 50.

⁴² « La mauvaise foi consiste dans un certain art de former des concepts contradictoires unissant en eux une idée et la négation de cette idée. » (Gabriel Marcel, *Existence chez Sartre*, p. 55.)

⁴³ Gabriel Marcel, *Existence chez Sartre*, p. 61.

⁴⁴ Gabriel Marcel, *Existence chez Sartre*, p. 48.

⁴⁵ Gabriel Marcel, *Existence chez Sartre*, p. 62-63.

⁴⁶ Gabriel Marcel, *Existence chez Sartre*, p. 51.

⁴⁷ Gabriel Marcel, *Existence chez Sartre*, p. 73.

DOI: [10.25244/tf.v13i3.1224](https://doi.org/10.25244/tf.v13i3.1224)
Marcel lecteur de Sartre en 1946
 POLITIS, Hélène

obtenions des renseignements précieux pour la compréhension de toute transcendance »⁴⁸. La régression analytique menée à partir de ces prémisses conduit Sartre à « trouver le fondement de toute négation dans une néantisation qui serait exercée *au sein même de l'immanence* ; c'est dans l'immanence absolue, dans la subjectivité pure du *cogito* instantané que nous devons découvrir l'acte originel par quoi l'homme est à lui-même son propre néant »⁴⁹. Dénonçant l'ambiguïté de la néantisation sartrienne⁵⁰, Marcel s'insurge contre cette définition d'une transcendance réduite à s'exercer au sein de l'immanence, et il condamne la double hypothèse d'une immanence englobante et d'une liberté humaine absolue⁵¹. Car Marcel perçoit que s'exprime là « l'athéisme le plus déclaré et le plus agressif »⁵². Inversement, Marcel « refuse de se rendre [prisonnier] du postulat de l'immanence absolue et de souscrire à la négation préalable de l'au-delà, de la seule et véritable transcendance »⁵³.

Voici donc clairement récapitué le diptyque où s'inscrivent, irréconciliables, les positions philosophiques de Marcel et de Sartre. D'un côté, la surabondance du réel éprouvée de façon positive comme témoignage d'une générosité créatrice supra-humaine ; de l'autre côté, la surabondance du réel ressentie négativement comme contingence radicale et source d'insupportable nausée. D'un côté, le sentiment « que recevoir[,] ce n'est pas du tout subir »⁵⁴, parce que l'expérience du don reçu témoigne de l'accueil inconditionnel de la grâce divine ; de l'autre côté, l'exercice d'une pseudo-générosité égoïste qui transforme le don humain en moyen utilisé en vue de détruire l'objet tout en asservissant autrui⁵⁵. D'un côté, l'illumination en son sens positif et l'appel à assumer le mieux possible « notre condition itinérante »⁵⁶ durant laquelle, « à la faveur d'une motion dont l'initiative nous échappe et ne peut être que grâce »⁵⁷, nous pressentons par éclairs la vie absolue ; de l'autre côté, l'illumination négative⁵⁸, la douloureuse révélation de la contingence généralisée qui m'oblige à admettre que je suis de trop pour l'éternité.

⁴⁸ Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, édition citée plus haut, p. 79.

⁴⁹ Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, édition citée plus haut, p. 80.

⁵⁰ « Sartre fait un usage abusif de l'idée de négation. "Se dégager de" ne veut pas dire "nier", et le mot "néantisation" est gravement équivoque. [...] [Ce] mot de "néantisation" [...] est impropre, est abusif, je dirai même est malhonnête [...]. » (Gabriel Marcel, *Existence chez Sartre*, p. 78-79.)

⁵¹ « Sartre n'a pas hésité à déclarer oralement qu'il est le seul à pouvoir parler aujourd'hui d'absolu, car la liberté à ses yeux est [...] un absolu ; je crois que c'est vraiment la plus extraordinaire aberration que nous trouvions chez lui. » (Gabriel Marcel, *Existence chez Sartre*, p. 72.)

⁵² Gabriel Marcel, *Existence chez Sartre*, p. 82.

⁵³ Gabriel Marcel, *Existence chez Sartre*, p. 87.

⁵⁴ Gabriel Marcel, *Existence chez Sartre*, p. 81.

⁵⁵ Voir Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, édition citée plus haut, p. 640-641 : « [La] générosité est avant tout fonction destructrice. [...] Mais cette rage de détruire qu'il y a au fond de la générosité n'est pas autre chose qu'une rage de posséder. Tout ce que j'abandonne, tout ce que je donne, j'en jouis d'une manière supérieure par le don que j'en fais ; [...] donner, c'est jouir possessivement de l'objet qu'on donne, c'est un contact destructif-appropriatif. Mais, en même temps, le don envoûte celui à qui l'on donne [...]. Donner, c'est asservir. [...] [Donner], c'est s'approprier par la destruction en utilisant cette destruction pour s'asservir l'autre. » Gabriel Marcel cite et critique ce texte : « Pensez-vous qu'une définition comme celle-là rende compte d'une expérience authentique du don ? [...] [Pouvons-nous] dire sans absurdité, sans un abus scandaleux, que le don [...] présente toujours ce caractère ? Évidemment non. » (*Existence chez Sartre*, p. 79-80.)

⁵⁶ Gabriel Marcel, *Existence chez Sartre*, p. 87. Le thème de la condition itinérante anime l'œuvre de Marcel, et tout particulièrement l'ouvrage intitulé *Homo viator. Prolegomènes à une métaphysique de l'espérance*, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1945 ; et voir Marie-Madeleine Davy, *Un philosophe itinérant. Gabriel Marcel*, Paris, Flammarion, 1959, surtout p. 25-38.

⁵⁷ Gabriel Marcel, *Existence chez Sartre*, p. 88. Sur la négation radicale de la grâce chez Sartre, voir *ibid.*, p. 76 et p. 79.

⁵⁸ Voir Gabriel Marcel, *Existence chez Sartre*, p. 45.

Gabriel Marcel est attentif à la façon dont Jean-Paul Sartre s'empare de quelques grands concepts chrétiens pour les charger d'un contenu antichrétien. C'est le cas, par exemple, de l'étrange conversion de Daniel dans *Le Sursis*, lorsqu'il se sent transpercé par le regard de Dieu⁵⁹. Selon Marcel, la position sartrienne consiste ainsi en « un processus d'auto-destruction parfaitement repérable »⁶⁰, animé par un ressentiment contre l'ordre social et, plus largement, contre l'idée d'un ordre du monde⁶¹. Dès lors, toute communication inter-humaine ne peut qu'échouer⁶², tandis que l'amour sombre dans l'indifférence ou dégénère en haine, car la dialectique sartrienne, « dont on ne contestera pas la force et l'agilité, repose entièrement sur la négation du nous-sujet, c'est-à-dire de la communion. Pour Sartre, ce mot est vide de sens [...]. Parce que dans cet univers la participation [...] est impossible. C'est là le point essentiel, philosophiquement parlant. Il ne peut donc plus être question que d'appropriation, et cela dans un domaine où l'appropriation est justement impraticable. [...] On ne peut échapper à cette espèce de logique inexorable qu'à condition de reconnaître que le but de l'amour n'est pas du tout l'appropriation »⁶³.

III QUELQUES REMARQUES ET QUESTIONS POUR CONCLURE

A) Sans Dieu, ni morale ni philosophie possibles ?

À supposer que, comme le présume Sartre, l'autre être humain m'apparaisse « essentiellement comme menaçant, comme tendant à me déposséder de ce monde qui primitivement se centrait de façon exclusive sur moi »⁶⁴, une éthique est-elle concevable ? Marcel répond que non. « L'éthique de Sartre n'a pas encore été publiée. Je pense [...] que la constitution [...] de cette éthique offre de très graves difficultés. »⁶⁵ La non-publication par Sartre des *Cahiers pour une morale* rédigés dans les années 1947-1948 confirme indirectement

⁵⁹ Voir Jean-Paul Sartre, *Oeuvres romanesques*, édition citée plus haut, *Le Sursis*, p. 852 : « On me voit ; [...] ça me voit. [Daniel] était l'objet d'un regard. [...] [Un] regard opaque [...] qui l'attendait là, au fond de lui, et qui le condamnait à être lui-même, [...] pour l'éternité. [...] Comme si la nuit était regard. » Voir aussi *ibid.*, p. 907 : « Dieu regardait Daniel. L'appellerai-je Dieu ? Un seul mot et tout change. [...] Tout était éternel. [...] Mon regard est creux, le regard de Dieu le traverse de part en part. » Ou encore *ibid.*, p. 1097 : « Et il n'y avait personne [...]. Mais le regard était là. [...] J'étais] à la fois transpercé et opaque, j'existaïs en présence d'un regard. Depuis, je n'ai pas cessé d'être devant témoin. » Et n'oublions pas cette confidence faite par Sartre à S. de Beauvoir : « Dans le fond, le rapport avec l'autre, je l'ai toujours eu, mais abstrait ; je vis sous une conscience d'autrui qui me regarde. Et cette conscience peut être aussi bien Dieu [...] que Bost ; c'est un autre que moi, constitué comme moi et qui me voit. » (Simone de Beauvoir, *La cérémonie des adieux*, suivi de *Entretiens avec Jean-Paul Sartre, août-septembre 1974*, Paris, Gallimard [1981], collection « Folio », 1987, p. 403 ; voir aussi *ibid.*, p. 609.)

⁶⁰ Gabriel Marcel, *Existence chez Sartre*, p. 34.

⁶¹ Voir Gabriel Marcel, *Existence chez Sartre*, p. 48.

⁶² Voir Gabriel Marcel, *Existence chez Sartre*, p. 69.

⁶³ Voir Gabriel Marcel, *Existence chez Sartre*, p. 71-72. Sur cette négation du nous-sujet, voir aussi Anne Mary, *Sartre et Marcel ; le point de divergence*, p. 60.

⁶⁴ Gabriel Marcel, *Existence chez Sartre*, p. 64-65.

⁶⁵ Gabriel Marcel, *Existence chez Sartre*, p. 33. Sartre attribue plutôt ce non-achèvement à une lassitude philosophique ; voir son dialogue de 1974 avec S. de Beauvoir : « S. de B. — [Après] *L'Être et le Néant*, vous avez commencé à écrire une morale. J.-P. S. — Oui, je voulais l'écrire ; mais je l'ai remise à plus tard. [...] J'ai fait *L'Être et le Néant* et puis je me suis fatigué ; là aussi il y avait une suite possible, je ne l'ai pas faite. » (Simone de Beauvoir, *Entretiens avec Jean-Paul Sartre*, édition citée plus haut, p. 259 et p. 262.)

DOI: [10.25244/tf.v13i3.1224](https://doi.org/10.25244/tf.v13i3.1224)
Marcel lecteur de Sartre en 1946
 POLITIS, Hélène

ce diagnostic. En 1943, Sartre esquisse le projet d'une morale à développer ultérieurement⁶⁶. Toutefois, il serait facile de montrer que l'idée sartrienne de psychanalyse existentielle vient occulter, et même forclure, l'élaboration d'une morale. Cela est visible dès la conclusion de *L'Être et le Néant* :

« Du fait que le pour-soi *existe*, [...] la valeur surgit [...]. Il s'ensuit que les différentes tâches du pour-soi peuvent faire l'objet d'une psychanalyse existentielle, car elles visent toutes à produire la synthèse manquée de la conscience et de l'être sous le signe de la valeur ou cause de soi. Ainsi la psychanalyse existentielle est une *description morale*, car elle nous livre le sens éthique des différents projets humains [...]. L'homme se fait homme pour être Dieu, peut-on dire [...]. On envisagera alors toute existence humaine comme une passion, le trop fameux "amour propre" n'étant qu'un moyen librement choisi parmi d'autres pour réaliser cette passion. »⁶⁷

Il était impossible aux lecteurs des années 1938-1949 d'apercevoir la corrélation entre ces prises de positions publiques et la lettre privée (et non publiée à ce moment-là) adressée en 1943 par Jean-Paul Sartre à Gabriel Marcel, dans laquelle il invitait son interlocuteur à l'exercice sartrien de la psychanalyse existentielle :

« Il me paraît [...] que je dois être d'accord avec vous en ceci du moins que le monde que je décris, avec son aspect absurde et sinistre, est le seul possible *si* Dieu n'existe pas (et peut-être aussi s'il existe). [...] [Votre] critique revient à dire : sans Dieu, pas de philosophie. Et j'admetts fort bien que vous ayez ce point de vue. Mais alors pourquoi échapperiez-vous plus que moi à la psychanalyse existentielle. Je m'y soumets [...]. Mais il faut que vous vous y soumettiez aussi et que vous acceptiez une enquête du type : "quel choix de soi-même et du monde implique originellement la croyance en Dieu". »⁶⁸

D'une certaine façon, la philosophie de Sartre est la riposte à l'énoncé qu'il attribue à son adversaire : *sans Dieu, pas de philosophie*. Dans ses conversations de 1974 avec Simone de Beauvoir il raconte comment, à l'époque où il était un jeune étudiant, il cherchait déjà une philosophie capable de décrire l'être de l'homme « dans [le monde] et hors du monde, et le monde sans Dieu. Il me semblait [...] que c'était une entreprise nouvelle [...]. [Tous] les grands philosophes sont plus ou moins croyants. [...] La croyance en Dieu de Spinoza n'est pas celle de Descartes ou de Kant. Mais [il me semblait] [...] qu'une grande philosophie athée, réellement athée, manquait dans la philosophie. Et c'était dans cette direction que l'on devait maintenant s'efforcer de travailler »⁶⁹. Cette *grande philosophie athée* capable de se hisser au niveau de celles de Descartes, Spinoza ou Kant, c'est bien la philosophie que Sartre a souhaité écrire.

⁶⁶ « L'ontologie ne saurait formuler [...] des prescriptions morales. Elle s'occupe uniquement de ce qui est, et il n'est pas possible de tirer des impératifs de ses indicatifs. Elle laisse entrevoir cependant ce que sera une éthique qui prendra ses responsabilités en face d'une *réalité-humaine en situation*. » (Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, édition citée plus haut, p. 673-674.) Et voir le texte d'Arlette Elkaïm-Sartre qui introduit les *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, 1983, p. 7.

⁶⁷ Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, édition citée plus haut, p. 674. Sur la psychanalyse existentielle, voir *ibid*, surtout p. 602-620.

⁶⁸ Jean-Paul Sartre, lettre à Gabriel Marcel publiée par A. Mary en 2014 dans la *Revue de la BNF* (voir ci-dessus, dans ma note 2, les références complètes à l'article d'Anne Mary qui, reprenant une formulation de Sartre tirée de cette même lettre, intitule fort justement son article : « Les rapports de Jean-Paul Sartre et de Gabriel Marcel : "Le point de divergence, c'est le fait même de Dieu" »), p. 57.

⁶⁹ Simone de Beauvoir, *Entretiens avec Jean-Paul Sartre*, édition citée plus haut, p. 613.

B) Dieu comme vérité de la liberté ?

En 1974 encore, Sartre formule cet étonnant témoignage :

« Même si on ne croit pas en Dieu, il y a des éléments de l'idée de Dieu qui demeurent en nous, et qui nous font voir le monde avec des aspects divins. [...] Moi, je me sens non pas comme une poussière apparue dans le monde, mais comme un être attendu, provoqué, préfiguré. Bref comme un être qui ne semble pouvoir venir que d'un créateur, et cette idée d'une main créatrice [...] me renvoie à Dieu. Naturellement, ça n'est pas une idée claire et précise [...] ; elle contredit beaucoup d'autres de mes idées ; mais elle est là, vague. Et quand je pense à moi je pense souvent un peu comme ça, faute de pouvoir penser autrement. Parce que la conscience en chacun [...] n'est pas présente comme une formation graduelle ou faite d'une série de hasards, mais au contraire comme [...] une réalité qui est là constamment, qui n'est pas formée, qui n'est pas créée, mais qui apparaît comme constamment là tout entière. »⁷⁰

À partir de cet aveu métaphysique-biographique, on pourrait déployer sans trop de difficultés la psychanalyse existentielle de Jean-Paul Sartre en personne ! Quant à la contradiction criante qu'expriment ces lignes si révélatrices (un être humain *créé-par-Dieu* qui, simultanément, serait *non-créé*), Sartre en fait, dans *L'Être et le Néant*, le centre de son argumentation sur la non-existence de Dieu. C'est alors la notion de désir qui sert de pivot visant à expliquer la présence tenace dans la conscience humaine, non pas de la réalité effective du Dieu créateur, mais de l'idée mystifiée d'un tel Dieu, parce que le *manque-à-être* qu'est la liberté humaine existante ne peut pas manquer de désirer s'identifier idéalement à cet *être en-soi-pour-soi*, contradictoire dans les termes, qu'est Dieu :

« La liberté est [...] l'être qui se fait manque d'être. Mais comme le désir [...] est identique au manque d'être, la liberté ne saurait surgir que comme être qui se fait désir d'être, c'est-à-dire comme projet-pour-soi d'être *en-soi-pour-soi*. Nous avons atteint ici une structure abstraite qui ne saurait être aucunement considérée comme la nature ou l'essence de la liberté, car la liberté est existence et l'existence, en elle, précède l'essence [...]. Mais la structure considérée peut être dite la *vérité* de la liberté, c'est-à-dire qu'elle est la signification humaine de la liberté. »⁷¹

Notons bien que, selon Sartre, *cette structure abstraite est la vérité de la liberté*, et comprenons que c'est cela qui réduit l'homme sarrien à n'être qu'une passion inutile. Telle est l'impasse structurelle (impasse à la fois désolante et admirable parce qu'il s'agit d'une impasse voulue et théorisée par Sartre lui-même) en laquelle se résume la dialectique binaire du pour-soi et de l'en-soi :

« Toute réalité-humaine est une passion, en ce qu'elle projette de se perdre pour fonder l'être et pour constituer du même coup l'en-soi qui échappe à la contingence en étant son propre fondement, l'*Ens causa sui* que les religions nomment Dieu. Ainsi la passion de l'homme est-elle inverse de celle du Christ, car l'homme se perd en tant qu'homme pour que

⁷⁰ Simone de Beauvoir, *Entretiens avec Jean-Paul Sartre*, édition citée plus haut, p. 616.

⁷¹ Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, édition citée plus haut, p. 613. Et voir Simone de Beauvoir, *Entretiens avec Jean-Paul Sartre*, édition citée plus haut, p. 615 : dans *L'Être et le Néant*, « j'ai essayé de montrer que Dieu aurait dû être "l'en-soi pour soi", c'est-à-dire un en-soi infini, habité par un pour-soi infini, et que cette notion d'"en-soi pour soi" était [...] contradictoire et ne pouvait pas constituer une preuve de l'existence de Dieu ».

DOI: [10.25244/tf.v13i3.1224](https://doi.org/10.25244/tf.v13i3.1224)
Marcel lecteur de Sartre en 1946
 POLITIS, Hélène

Dieu naisse. Mais l'idée de Dieu est contradictoire et nous nous perdons en vain ; l'homme est une passion inutile. »⁷²

Marcel – Sartre : peut-être deux *psychanalyses existentielles* à mener en parallèle⁷³ ? Je me contenterai de décentrer le débat (ou plutôt de le recentrer, sans conclure) en m'arrêtant sur cette citation d'un théologien qui, en 2004, écrivait ceci : « Le matin de Pâques, Pierre et le disciple bien-aimé rivalisent de vitesse pour se rendre au tombeau vide. Pierre ne voit qu'une perte, l'absence d'un corps. L'autre disciple voit avec les yeux de quelqu'un qui aime, et il voit un vide rempli de la présence du Ressuscité. »⁷⁴ Deux positions antithétiques, deux manières divergentes de croire — ou de ne pas croire. Entre Marcel et Sartre, le dialogue devra-t-il demeurer impossible à jamais ?

⁷² Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, édition citée plus haut, p. 662.

⁷³ Concluant sa conférence de 1946, Marcel s'interrogeait sur ce que serait l'avenir de la pensée de Sartre : « [Je] ne vois pas qu'il puisse être question pour lui de rien changer à ce qui fait le fond de sa doctrine. [...] Avouons, d'ailleurs, qu'il serait bien étrange qu'un philosophe parvenu à ce degré de notoriété [...] fournît l'effort héroïque [...] que nécessiterait une reconsideration massive de postulats qui trouvent un écho profond dans sa nature, et comme dans sa constitution psychanalytique. » (Gabriel Marcel, *Existence chez Sartre*, p. 89-90.)

⁷⁴ Timothy Radcliffe, O. P., *Que votre joie soit parfaite*, ouvrage traduit de l'anglais par Sœur Pascale-Dominique, O. P., et Micheline Triomphe, Paris, Les Éditions du Cerf, 2004, p. 135.

**DO COGITO AO CREDO: A FILOSOFIA DE GABRIEL MARCEL
COMO PREAMBULUM FIDEI**

[FROM COGITO TO CREDO: GABRIEL MARCEL'S PHILOSOPHY AS PREAMBULUM FIDEI]

José André Azevedo
filo.andre@hotmail.com

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).

DOI: [10.25244/tf.v13i3.1227](https://doi.org/10.25244/tf.v13i3.1227)

Recebido em: 24 de janeiro de 2019. Aprovado em: 30/01/2020

Caicó, ano 12, n. 3, Edição Especial, 2019, p. 61-81 - ISSN 1984-5561
Dossiê em Comemoração aos 130 anos do Nascimento de Gabriel Marcel



Do *cogito* ao *credo*: a filosofia de Gabriel Marcel como *preambulum fidei*
AZEVEDO, J. A.

Resumo: Crer é o ato que expressa não apenas uma conclusão lógica de uma formulação, mas a adesão plena, consciente e livre da totalidade de nosso ser àquilo que nomeamos “Deus”. Trata-se, pois, de um de um esforço humano, mas, igualmente, de um ato da graça. A fé é, portanto, relação profunda entre *cogito* e *credo*. Perceber o limite entre o que é possível conhecer e afirmar de Deus, a partir da razão - de modo específico desde a Filosofia do Mistério apresentada pelo filósofo cristão Gabriel Marcel (1889-1973) -, bem como compreender tal filosofia como *preambulum fidei* é o objetivo desse texto. Segundo Marcel, existe uma profunda diferença entre “eu penso” e “eu creio”. O primeiro está na ordem do pensamento e o segundo, na ordem da fé. A ordem do pensamento tem como critério de subsistência o *cogito*; a ordem do credo tem como fundamento o amor. Quando queremos dizer a experiência religiosa a partir e exclusivamente do *cogito*, temos um ato que pensa a fé, o qual é diferente do ato de fé. Como, portanto, podemos dizer o mistério da fé? Como dizer a inteligibilidade da experiência religiosa? Eis aqui nossa hipótese: para o pensador francês, essa “porta de entrada”, nomeada pela tradição de *cogito*, é falível e equivocada para essa questão. Se o dizer a inteligibilidade da experiência religiosa possui como critério único o *cogito*, estaremos dizendo apenas o que pensamos do mistério e não o mistério em si mesmo. “Dizer” o mistério não é conceitualizá-lo, mas, aproximarmo-nos dele e, a partir dele, plenificarmos o nosso próprio ser. Eis, portanto, a originalidade de Marcel: ter tentado, ao lado das virtudes teológicas do cristianismo, incidir certa apreensão da transcendência como aparecido à pessoa, como transpessoal, como “Tu Absoluto”.

Palavras-chave: Gabriel Marcel. Filosofia do Mistério. Revelação. Fé.

Abstract: Belief is the act that expresses not only a logical conclusion of a formulation, but the full, conscious, and free adherence of the totality of our being to what we call "God." It is therefore a human endeavor, but also an act of grace. Faith is therefore a profound relationship between *cogito* and creed. Understanding the limit between what is possible to know and affirm of God, from reason - specifically since the Philosophy of Mystery presented by Christian philosopher Gabriel Marcel (1889-1973) - as well as understanding such a philosophy as *preambulum fidei* is the purpose of this text. According to Marcel, there is a profound difference between "I think" and "I believe." The first is in the order of thought and the second in the order of faith. The order of thought has as its subsistence criterion the *cogito*; the order of the creed is based on love. When we mean religious experience from and exclusively on the *cogito*, we have an act that thinks faith, which is different from the act of faith. How, then, can we tell the mystery of faith? How to tell the intelligibility of religious experience? Here is our hypothesis: For the French thinker, this "gateway", named by the *cogito* tradition, is fallible and mistaken for this question. If saying the intelligibility of religious experience has as its sole criterion the *cogito*, we are saying only what we think of the mystery and not the mystery itself. To "tell" the mystery is not to conceptualize it, but to approach it and, from it, to fulfill our own being. This is Marcel's originality: to have tried, along with the theological virtues of Christianity, to focus on a certain apprehension of transcendence as appeared to the person, as transpersonal, as "Thou Absolute".

Keywords: Gabriel Marcel. Philosophy of Mystery. Revelation. Faith.

INTRODUÇÃO

Para o filósofo francês Gabriel Marcel (1889-1973), o acesso ao ser (destino último de toda metafísica) é tecido não por articulações conceituais, mas por aproximações concretas, nascidas e construídas em registro ontológico. As aproximações concretas ao mistério ontológico devem ser buscadas não nos registros do pensamento lógico e, portanto, na objetivação, mas na elucidação de certos dados propriamente espirituais, tais como a fidelidade, a esperança, o amor. (MARCEL, 1935, p. 292-293). É nítido supor, por conseguinte, que a Filosofia proposta e defendida por Marcel, por apregoar a exigência de transcendência, prepara e até mesmo estrutura a acolhida da própria transcendência, como aponta Beato:

Para além da mera “disposição interior”, dos “estados de consciência”, enquanto ato de vontades livres que respondem a um apelo do mais profundo da existência, emergem o amor e a esperança. Feitos de afetividade, vontade e inteligência, tecido de fidelidade criadora, estas são as verdadeiras experiências de “peso ontológico” do homem, “experiências de transcendência” insertas no cerne da condição humana ao mesmo tempo que o “tecido real” do “ser”. (MARCEL, 2009, p. 166).

Toda a originalidade de Marcel – afirma Ricouer (1947, p. 83) - é ter tentado, ao lado das virtudes teologais do cristianismo, incidir certa apreensão da transcendência como aparecido à pessoa, como transpessoal, como Tu Supremo ou, nos dizeres de Marcel, como “Tu Absoluto”. Sua intenção primordial não é outra que elaborar uma “Filosofia do Mistério”¹ e da transcendência, sem cair no abismo do romantismo voluntarista ou no subjetivismo psicologista (CARMONA, 1988, p. 173). A Filosofia do Mistério, portanto, é capaz de nos oferecer certa evidência de um Deus pessoal que se autocomunica e se doa, pois “a exigência de Deus não é outra coisa que a exigência de transcendência descobrindo um autêntico rosto” (MARCEL, 1951b, p. 06). Daqui que os acessos ao ser, as “aproximações concretas”, todos estão – utilizando-nos de uma linguagem da teologia clássica - aquém da Revelação propriamente dita, mas são

[...] uma via de aproximação e, como caminhantes, como peregrinos em um caminho difícil e repleto de obstáculos, temos a esperança de ver brilhar um dia essa luz eterna que não deixa de nos iluminar desde que estamos no mundo, essa luz sem a qual, podemos estar seguros, jamais teríamo-nos postos a caminho. (MARCEL, 1951b, p. 188).

¹ Todo o empenho filosófico de Marcel se deu em restituir à experiência humana seu peso ontológico (MARCEL, 1935, p. 149). Para tanto, postulou o que nomeou como “Filosofia Concreta”. O projeto de uma “filosofia concreta” não se limita, apenas, ao pensamento de Marcel. Grande parte dos pensadores contemporâneos desenvolveram suas reflexões a partir de uma crítica ao idealismo, visto como um pensamento abstrato e inumano; essa releitura receberá justamente a nomenclatura de “filosofia do concreto”. Nesse texto – sem prescindir de uma estrutura de uma Filosofia Concreta – utilizaremos a expressão “Filosofia do Mistério”, pois vemos em tal nomenclatura a possibilidade de um diálogo profícuo entre Filosofia e Teologia.

DOI: 10.25244/tf.v13i3.1227

Do *cogito* ao *credo*: a filosofia de Gabriel Marcel como *preambulum fidei*
AZEVEDO, J. A.

As palavras acima, palavras finais de suas *Gifford Lectures*, nos mostram que o pensamento de Marcel se situa nos umbrails de uma filosofia aberta à Revelação, Revelação que personaliza e confere rosto à exigência de transcendência.

A proposta da Filosofia do Mistério, destarte, se apresenta como uma afirmação de que *ser* é *participar* do que é eterno, pois o “apetite” de ser, a exigência de ser, impulsiona o humano à busca e ao encontro. A indigência e a finitude levam esse mesmo humano a além do fato de existir, revelando em si mesmo uma abertura originária. Portanto, a Filosofia do Mistério é uma espécie de *preambulum fidei*; ela dispõe o humano a reconhecer sua estrutura de abertura à graça. Em outras palavras: a razão vislumbra a “obrigação de crer”, mas o ato de fé – que brota dessa exigência – somente o é em virtude da liberdade da graça.

A Filosofia do Mistério nos oferece uma racionalidade da existência, mas, concomitantemente, nos faz perceber que um sentido produzido por nós mesmos, em última análise, deixa de ser sentido (RATZINGER, 2015, p. 55). Daqui que uma tal filosofia se nos apresente como um limiar de um credo aquém da Revelação, um modo de espreitar racionalmente as realidades últimas e que nos permite conhecer profundamente nossa condição humana e abrir-nos a algo mais, ao Ser, ou melhor, Àquele que É.

Nesse sentido, o presente capítulo busca explorar no pensamento de Gabriel Marcel a partir de um substrato teológico, as condições para o acolhimento da fé, levando em consideração três motivos: a) para a pessoa de fé, buscar razões de sua própria crença; b) para os que não professam a fé, oferecer-lhes uma compreensão racional e plausível do que é crer; c) para ambos, oferecer um meio inteligível de diálogo, pois

É impossível compreender alguma coisa da relação entre crentes e não crentes – inclusive existe o risco de dar uma interpretação perigosamente farisaica – se em princípio não nos aplicamos a estudar algo que parece mais misterioso; refiro-me à simbiose da crença e a não-crença no seio de uma mesma alma. Se há um dever no crente, é o de tomar consciência de tudo o que nele há de crente. (MARCEL, 1940, p. 159).

CREDO ET COGITO

Crer é o ato que expressa não apenas uma conclusão lógica de uma formulação, mas a adesão plena, consciente e livre da totalidade de nosso ser àquilo que nomeamos “Deus”. Sendo livre, mesmo assim - nas palavras do filósofo Gabriel Marcel - “a crença verdadeira se apresenta com as características de um imperativo” (1927, p. 75). Crer, portanto, é a afirmação da fé, fé que se trata de uma graça divina e, daí que, “sem a graça, a fé seria exclusivamente uma dimensão químérica” (TROISFONTAINES, 1953b, p. 254).

Por outro lado, também é verdadeiro dizer que crer é um ato autenticamente humano, pois exige de nós a entrega livre de nossa existência ou, como postula Marcel, crer é abrir um crédito a um Tu (1935, p. 178-179; 1940, p. 176-177). A fé se trata, então, de uma “via de duas mãos”: Deus se entrega a si mesmo e o humano é convidado a aderir a essa entrega divina. Essa relação/encontro não exclui a possibilidade da inteligência, pois somos

Do *cogito* ao *credo*: a filosofia de Gabriel Marcel como *preambulum fidei*
AZEVEDO, J. A.

constantemente chamados a demonstrar as razões de nossa fé (1Pd 3,15). Aliás, *fé* e *razão* são duas asas mediante as quais o humano alça voo em direção à compressão da totalidade (JOÃO PAULO II, 1998, p. 05).

Na realidade, quem diz “Creio” diz “dou minha adesão”, “entrego-me”, “vivo o que me foi oferecido”. Portanto, a existência cristã se exprime em primeiro lugar e antes de tudo no verbo “creio” (RATZINGER, 2015). O “eu” do verbo “creio” não é um sujeito abstrato, sem aderência à realidade; o “eu” do crente é o eu pessoal, profundo e inalienável, é pessoa que se imerge em um empreendimento emocionante, que se percebe sempre incompleto, a caminho, que se reconhece (utilizando-nos de uma expressão muito cara a Gabriel Marcel) como *homo viator*. Ao dizer “creio”, o crente se insere naquilo que professa; o “eu existo” e o “eu creio” ganham a mesma força e a mesma dimensão:

Aqui o que devemos reconhecer de imediato é a conexão que une o *eu creio* com o *eu existo*, claro, sem tratar de obter o primeiro do último; penso que não há nada aqui que se deixe traduzir pelo conjuntivo *ergo*. O que quero dizer é que, se ascendo ao *eu creio*, é enquanto existente e não enquanto um pensamento em geral, ou seja, realizando em mim distinções abstratas encaminhadas a libertar-me do que chamei minha situação fundamental: existir. (MARCEL, 1940, p. 219).

A fé cristã (ao inserir o eu do crente à realidade daquilo que professa), busca vencer o abismo entre o eterno e o temporal, entre o visível e o invisível, e nos faz encontrar Deus como homem, o eterno como algo temporal, como um de nós; a fé, portanto, apresenta-se sempre como *Revelação*. Segundo Boff (2015, p. 113), na pesquisa teológica - e igualmente na vida de fé - o primado compete absolutamente à *Revelação*, à *Revelação* sobre toda e qualquer racionalidade humana. Não se trata, pois, de uma anulação da razão pelas luzes da fé, mas, ao contrário, de uma iluminação, uma amplificação ou, se se prefere, de um exponenciar nossa capacidade de conhecer e de perscrutar os mistérios da existência e do ser. “A atitude fundamental do teólogo, e antes ainda do crente (para não falar do ser humano em geral), é a de um ativo ‘deixar ser’, ‘deixar acontecer’ (BOFF, 2015, p. 113). O cristianismo, mediante a graça que se debruça sobre cada ser humano, é uma “passividade ativa”, é uma escuta, uma entrega, uma adesão. A *Revelação*, por conseguinte, não é fruto do esforço humano e de sua competência, não é resultado lógico de um *cogito* cartesiano nem uma fundamentação *a priori* kantiana.

Nada, pois, de qualquer dependência nem condicionamento transcendental da *Revelação* em relação ao ser humano. Em vez das rahnerianas “condições de possibilidade”, não seria melhor falar aqui, usando uma linguagem branda, em “correspondência ontológica”, tal, por exemplo, como se vê em ato de contemplação da fé e no maravilhamento extático do amor? (BOFF, 2015, p. 113).

Não com os mesmos termos, mas indicando a mesma ideia, se referirão Ricouer e Marcel ao afirmarem que a expressão “ser” indicava um *grund*, uma profundidade: “[...] a palavra *ser* nos serviu, em certo momento, para mobilizar um protesto profundo; a exigência

Do *cogito* ao *credo*: a filosofia de Gabriel Marcel como *preambulum fidei*
AZEVEDO, J. A.

ontológica não é mais apenas o indubitável que falávamos a propósito da existência, ela designa a retomada de um fundo esquecido” (MARCEL; RICOUER; 1968, p. 37).

Como salienta Boff, “a fé cristã não é simplesmente fruto de intuição ou especulação, mas evento salvador, experienciado e anunciado” (2015, p. 115). Assim, não se crê em uma ideia e/ou verdade objetiva e muito menos em uma conclusão lógico-experiencial subjetiva; crê-se em um tu, isto é, em uma realidade que pode ser invocada:

Todas as reflexões que acabo de fazer devem preparar o leitor, isso penso, para compreender que crer, em seu sentido mais estrito – não falo de *ver que*, quer dizer, presumir que -, é sempre crer em um tu, ou seja, em uma realidade pessoal ou supra-pessoal suscetível de ser invocada ou colocada além de todo juízo sobre um dado objetivo qualquer. (MARCEL, 1940, p. 220).

A invocação ao “Tu Absoluto” – essa expressão tão preconizada por Gabriel Marcel - solicita, por sua vez, uma racionalidade. Daqui que a fé possui, como natureza própria, a curiosidade; quer saber de si mesma. Tal ímpeto foi programaticamente formulado por Santo Anselmo (século XII) no célebre adágio *fides quaerens intellectum*. A fé busca entender-se. Fé é a busca incessante por ver (Hb 11,1), uma fórmula repetida incessantemente por Marcel.²

Quais, porém, as condições para que o humano acolha a fé? É possível dispor o ser humano a reconhecer sua estrutura de abertura à graça? Há na concretude do ser uma exigência de transcendência? É justamente aqui que se nos apresenta o pensamento do filósofo francês Gabriel Marcel e sua nomeada Filosofia do Mistério como uma possibilidade de um *preambulum fidei* para acolher o mistério da Revelação.

O próprio Marcel se reconhece como um filósofo dos umbrais, alguém em quem o pensamento se insere nos limites entre os que creem e os que não creem (MARCEL; RICOUER, 1968, p. 82). Leitor criticamente atento da tradição metafísica, Gabriel Marcel projeta um novo *labor philosophicus*, cujo intento pretende restituir à experiência sua densidade ontológica. Trata-se de interrogar a concretude da experiência no que de mais originário ela contém: a existência não pode ser objetivada, tratada como “coisa”. Há, em toda realidade, na expressão preconizada por Marcel, certa “exigência de transcendência” (MARCEL, 1951a, p. 47-66). Nisso, portanto, se encontra a contribuição original do pensador francês: o pensamento ocidental, de certa maneira, não foi capaz de realizar esse salto para aquilo que nomeou “metaproblemático”, quer dizer, para o âmbito de uma experiência genuinamente mais abrangente, fecunda, inesgotável e, por isso mesmo, misteriosa, permanecendo restrita a uma abordagem pura e simples da realidade.

Segundo Marcel (1927, p. 40-51), existe uma profunda diferença entre “eu penso” e “eu creio”. O primeiro está na ordem do pensamento e o segundo, na ordem da fé. A ordem do pensamento tem como critério de subsistência o *cogito*; a ordem do credo tem como fundamento o amor. Quando queremos dizer a experiência religiosa a partir e exclusivamente do *cogito*, temos um ato que pensa a fé, o qual é diferente do ato de fé. Como, portanto, podemos dizer o mistério da fé? Como dizer a inteligibilidade da experiência religiosa?

² “Fé é evidência das coisas que não se veem... constantemente eu me repito essa fórmula luminosa” (MARCEL, 1935, p. 27).

Do *cogito* ao *credo*: a filosofia de Gabriel Marcel como *preambulum fidei*
AZEVEDO, J. A.

Eis aqui nossa hipótese: para o pensador francês, essa “porta de entrada”, nomeada pela tradição de *cogito*, é falível e equivocada para essa questão. Se o dizer a inteligibilidade da experiência religiosa possui como critério único o *cogito*, estaremos dizendo apenas o que pensamos do mistério e não o mistério em si mesmo. “Dizer” o mistério não é conceitualizá-lo, mas aproximarmo-nos dele e, a partir dele, plenificarmos o nosso próprio ser.

DEUS COMO EXPERIÊNCIA E NÃO COMO OBJETO DO PENSAMENTO

Uma leitura atenta das obras do pensador francês nos fará perceber que Deus é uma temática constante e recorrente no pensamento de Marcel antes mesmo de sua conversão religiosa, dada em 1929. Entretanto, como falar de Deus sem objetivá-lo? Como falar de Deus sem torná-lo um predicado da existência? Para falar de Deus devemos sempre transcender a experiência e, assim, estarmos além da própria existência. Eis porque *dizer Deus* se trata, necessariamente, de uma experiência religiosa, experiência do *tremens et fascinans* que nos possibilita a plenitude e nos abre o caminho da existência ao ser.

Constata-se, por conseguinte, que há um hiato entre essas duas formas de discurso (o *eu penso* e o *eu creio*). Para Marcel, esse hiato é suprimido por uma potência transcendente, à qual nomeia *graça*. A graça se apresenta como uma força externa que nega a reflexão, que nega o eu penso (nega para alçar uma afirmação). Ao realizar tal articulação, a graça gera uma metarreflexão, que é justamente o fato de que pensar a fé não se trata de um pensar a partir do *cogito*, mas um pensar a partir do encontro amoroso de duas liberdades: *Deus* e o *crente*. Tal encontro postula uma espécie de *Credo* (compreendido como afirmação não apenas de uma verdade, mas como expressão razoável de um encontro). Ao buscarmos o modo como Gabriel Marcel acessa uma “zona de razoabilidade” para o ato de crer, que pode ser nomeada como um “pericristianismo”, entendemos que um “novo” discurso sobre tal possibilidade se apresenta: é possível tocarmos uma linha intermediária entre a Teologia Natural e a Teologia Revelada, um *locus* de intersecção entre a razão e a fé.

Ora, para o ensino clássico da Teologia isso não “soa” a novidade ou mesmo “perigo”; compõe o ensinamento da Igreja a célebre afirmação *Homo capax Dei*³. O humano, por vias naturais, é capaz de reconhecer a presença de um Deus pessoal e repleto de amor. Essa racionalidade, entretanto, não pode estar embebida da *hybris*, mas tece-se na humildade de um tu que reconhece um Tu Absoluto, reconhecimento, entretanto, que se plenifica mediante a Revelação, que revela quem é Deus e, igualmente, quem somos nós mesmos; uma revelação sobre o crescimento da consciência de que “não sou nada por mim mesmo e não posso nada por mim mesmo, senão unicamente enquanto sou, não somente assistido, senão promovido ao ser por Aquele que é tudo e que tudo pode” (MARCEL, 1951b, p. 86).

A reflexão marceliana em torno de Deus não se arvora apenas a partir de uma conclusão lógico-racional, mas de uma experiência, de uma mística. Pode-se falar da existência de Deus somente a partir da experiência de Deus (SILVA, 2017, p. 839-864), pois, do contrário, teríamos uma ideia que fundaria uma existência. O pensamento marceliano sobre Deus é, portanto, uma hermenêutica existencial do dado originário da experiência de

³ Nesse mesmo sentido, afirmava Tertuliano (século III): *Anima naturaliter christiana*, isto é, a alma é naturalmente cristã, pois nela habita uma capacidade inerente de conhecer a Deus.

DOI: [10.25244/tf.v13i3.1227](https://doi.org/10.25244/tf.v13i3.1227)

Do *cogito* ao *credo*: a filosofia de Gabriel Marcel como *preambulum fidei*
AZEVEDO, J. A.

fé, visto que “o problema da existência de Deus só se pode colocar em termos místicos, em termos de experiência” (MARCEL, 1927, p. 32); e mais: “Deus somente é verdadeiro para nós enquanto dele participamos” (MARCEL, 1927, p. 36). E ainda:

Se assim suceder, uma filosofia da transcendência nunca se deixará separar, mesmo em direito, de uma reflexão que se realize sobre as modalidades hierarquizadas de adoração e que culmine não em uma teoria, mas em um reconhecimento da santidade, apreendida não como maneira de ser, mas como dado significante no mais puro de sua intenção. (MARCEL, 1940, p. 190).

FILOSOFIA DO MISTÉRIO COMO *PREAMBULUM FIDEI*

A existência é o dado imediato que confere início e sentido ao pensamento e, portanto, o pensamento pode ser vislumbrado como a transcendência sobre tal imediaticidade. A existência, por outro lado, não se trata de uma espécie de “confinamento”, mas se apresenta como um dinamismo que não permite ao próprio pensamento sua petrificação. Daqui que o imediato não pode ser fundado pelo pensamento, como defendem as linhas do racionalismo-idealismo.

Se é a existência uma espécie de “útero” do ato de pensar, a proposta de uma demonstração da existência de Deus via pensamento é contraditória e um contrassenso. Pode-se falar da existência de Deus somente a partir da experiência, como já postulado; do contrário, teríamos uma ideia que fundaria uma existência.

É fato que a razão humana se sente à vontade num mundo de coisas relativamente às quais pode compreender e definir essências e leis em termos de conceitos; mas torna-se tímida e pouco à vontade num mundo de existências, porque existir é um ato, não uma coisa (GILSON, 2016, p. 65). Ora, se somente podemos colocar Deus em termos existenciais⁴ e experienciais, como dizê-lo? Como apresentar uma experiência sem cairmos no subjetivismo mais arraigado? Diante disso, postula Marcel:

Eis a verificável dialética da existência divina: não se trata de uma relação imediata à consciência empírica; essa relação, por outra parte, se determina pela reflexão como ação de um existente sobre um existente, ou seja, como não sendo de ordem divina. (MARCEL, 1927, p. 32).

O modo como Deus se relaciona com o crente é sempre a partir da realidade de compreensão do próprio crente, isto é, a partir de um modo inteligível ao humano, a partir daquilo que é razoável, como nos relembra Ratzinger:

⁴ Convém apontar, aqui, a capital advertência de Gilson: “A filosofia de um cristão é existencial por direito próprio” (2016, p. 49).

DOI: [10.25244/tf.v13i3.1227](https://doi.org/10.25244/tf.v13i3.1227)

Do *cogito* ao *credo*: a filosofia de Gabriel Marcel como *preambulum fidei*
AZEVEDO, J. A.

O Deus que é *Logos* nos afiança a racionalidade do mundo, a racionalidade de nosso ser, a adequação da razão a Deus e a adequação de Deus à razão, mesmo que sua razão ultrapasse infinitamente a nossa e nos pareça tantas vezes como escuridão. (2015, p. 21).

Assim, para se dizer Deus, para postular um *preambulum fidei*, necessário se faz uma linguagem que, sem coisificá-lo e muito menos tratá-lo em terceira pessoa, nasça da experiência. Mas o que é experiência, de modo específico experiência religiosa? ⁵ Desde o começo de sua interpretação da experiência religiosa, Marcel esteve preocupado com dois problemas que, na própria essência, estavam entrelaçados: a natureza da experiência religiosa e o modo de entendê-la – um “que” e um “como”, que são inseparáveis. A experiência religiosa, segundo o autor, é, em sua essência, participação ontológica, a qual é também o objetivo principal da experiência existencial (CARVALHO, 2014, p. 244).

Daqui se pode afirmar que as próprias experiências humanas são o cerne da experiência religiosa. É a partir desse estofo ontológico de humanidade que se possibilita uma experiência mística, visto que o humano não se realizará se mantém uma atitude de espectador diante das realidades; ele é um “participante” e, portanto, percebe a manifestação do transcendente na experiência vivida. A experiência religiosa, portanto, é a exponenciação da exigência de transcendência. Entretanto,

[...] se Deus não se dá de forma imediata no mundo empírico, tampouco se dá na experiência direta ou intuição imediata [...], ou seja, não se trata de uma experiência de Deus em sentido estrito, mas de um conhecimento de Deus envolto em mediações concretas, nesses lugares profundos da vida – fidelidade, amor, esperança, compromisso -, indicadores de que nos encontramos aqui envoltos em uma realidade que nos supera e fundamenta. (CARMONA, 1988, p. 205).

O conhecimento de Deus que as experiências mais intimamente humanas nos oferece nasce do “profundo” da existência, isto é, da dimensão do mistério, e “a verdadeira ideia de ‘mistério’ [...] não é destruir a inteligência e sim possibilitar a fé como entendimento” (RATZINGER, 2015, p. 57).

A razão, fique claro, pode e deve falar de Deus; do contrário, ela se mutila a si mesma. Quando fé e razão não conseguem realmente encontrar-se, a vida mais profunda do ser humano se desfaz, seja em um acanhado racionalismo tecnicista ou num sombrio irracionalismo. Como já explicitado, fé e razão são as duas asas pelas quais o humano alçava voos em direção à contemplação da verdade (JOÃO PAULO II, 1998, n. 1). É daqui que

⁵ Apontemos aqui que, desde o início de sua vocação filosófica, a inteligibilidade da experiência religiosa tornou-se o foco do pensamento de Gabriel Marcel, como ele mesmo nos atesta: “Minha intenção, reconhecida cada vez mais com claridade, ao longo dos anos que precederam imediatamente à guerra de 1914 era levar a cabo uma investigação cujo objeto essencial era esclarecer, isto é, fazer inteligível a ordem da afirmação religiosa, que se apresentava a mim como indubitável, ainda que me parecesse evidente que não havia de pensá-la em integrar em um sistema tipo hegeliano” (MARCEL, 2012, p. 55).

DOI: [10.25244/tf.v13i3.1227](https://doi.org/10.25244/tf.v13i3.1227)

Do *cogito* ao *credo*: a filosofia de Gabriel Marcel como *preambulum fidei*
AZEVEDO, J. A.

[...] o que se realiza nesse ato [da fé] não é uma entrega cega ao irracional. Pelo contrário, é um ir ao encontro do *logos*, da *ratio*, do sentido e, assim, da própria verdade, porque a razão sobre a qual o ser humano se firma no final das contas não pode nem deve ser outra que a própria verdade que se franqueia. (RATZINGER, 2015, p. 56).

A fé, em sua essência original, não é nenhum amontoado de paradoxos incompreensíveis; não é uma opinião, mas, ao contrário, uma decisão existencial, que envolve a totalidade do ser. E mais: é uma “virada” do próprio ser, uma conversão ao que não é problemático, é mover-se “num nível de experiência mais profunda, qual seja, a do ‘mistério’ vislumbrado como um horizonte, por definição, ‘meta-problemático’ e desde onde se avivam os mais inquietantes ‘enigmas’” (SILVA, 2018, p. 188).

Como já assinalado, a existência funda o pensamento e não o contrário e, por isso, o pensar Deus somente se torna plausível a partir da própria experiência de Deus. Essa experiência de Deus é um ponto de partida e, ao pensar a experiência, devemos fazê-la de maneira dialética, isto é, “destruindo” a reflexão com a própria reflexão, negando para afirmar. Portanto, falar da existência de Deus é falar de uma relação imediata, mas é, ao mesmo tempo, negar essa relação. Em outros termos: afirma-se Deus primeiramente negando-o, realizando a passagem da “negação à invocação”, pois “a fé é o ato pelo qual um pensamento se nega ele mesmo como sujeito para a participação em Deus (que parece se definir como o meio misterioso dessa recriação)” (MARCEL, 1927, p. 41). Um leitor menos atento poderia advertir-nos de que a fé não deve, em nenhuma hipótese, ser refutada; ora, “só na recusa da fé se revela a sua irrecusabilidade” (RATZINGER, 2015, p. 36). Tal recusa demonstra claramente que a fé possui *quaerens intellectum*, “está em busca de compreender” (RATZINGER, 2008, p. 89).

“Mas como um pensamento pode afirmar Deus sem colocá-lo como existente?” (MARCEL, 1927, p. 33). Marcel mesmo nos apresenta a resposta: “É claro que isso só é possível na condição de ser uma fé” (1927, p. 33). A fé, portanto, é mais do que uma radicalização do saber; é uma potencialização da apreensão da realidade.

Quando nos referimos à fé, de modo específico à maneira como podemos dizê-la e, consequentemente, sobre sua realidade, que é Deus, devemos sempre determinar, de maneira profundamente precisa, qual é o modo de afirmação que pertence à fé. Vimos que a categoria existência não convém a Deus, pois Deus extrapola e foge a essa compreensão de realidade (Deus não pode existir); porém, a não-existência também não lhe convém. Entretanto, negar a existência de algo é afirmar que esse algo não é realizado na experiência. Anteriormente percebemos que podemos apenas nos referir a Deus e dizê-lo a partir da experiência.

Convém ressaltar que há duas formas (no plano do pensamento) de negar Deus: a) tratá-lo como um objeto empírico; b) afirmar o fato de que Deus não pode ser tratado como um objeto empírico. Negar a Deus como existente é negar tratá-lo como objeto empírico. A negação da existência de Deus se converte, então, na afirmação da potência de Deus como transcendente⁶. Tal afirmação, porém, somente é plausível a partir da comunhão com Deus, pois “Deus somente é verdadeiro para nós enquanto dele participamos” (MARCEL, 1927, p. 36).

⁶ A transcendência de Deus não se resume ou se arvora apenas em ser um *além* da imanência; é transcendente até mesmo no mundo das essências. Deus está além de toda e qualquer experiência, mesmo podendo ser dito apenas a partir da experiência.

Do *cogito* ao *credo*: a filosofia de Gabriel Marcel como *preambulum fidei*
AZEVEDO, J. A.

A afirmação sobre Deus e o modo de dizer essa afirmação se efetua pelo modo da fé, que se trata de uma afirmação. Mas isso é compreensível somente para o crente. Contudo, como falar de Deus para o que não tem fé? Daqui que “para além do problema de Deus toma lugar o problema da fé, que é o problema verdadeiro” (MARCEL, 1927, p. 39). Segundo Marcel, portanto, o que entra em jogo não é Deus como um ser ou, em termos teológicos, como uma Pessoa; a questão radical é apontar que o liame para acolher o mistério de Deus é a fé como resposta positiva, como afirmação.

Para Marcel, “a fé não é uma hipótese, e isso é capital [...]. A fé é o ato pelo qual o espírito se faz, o espírito e não o sujeito pensante, o espírito, realidade vivente e ativa” (1927, p. 45). A fé não é uma hipótese, pois, se assim o fosse, se enxertaria sem justificativas sobre um estado de dúvidas e indeterminações objetivas, seria um *saltus mortalis* de uma indeterminação absoluta. A fé - que implica em uma afirmação que versa sobre a realidade divina, sem converter Deus em um objeto de pensamento e, tampouco, o crente em um sujeito cognoscente (GRASSI, 2013, p. 23) – não é hipótese, pois de “hipóteses não se pode viver; [...] a própria vida não tem nada de uma hipótese, ela é uma irrepetível realidade, na qual baseia-se o destino de uma eternidade” (RATZINGER, 2008, p. 53). A fé responde à pergunta, ou melhor, às perguntas primordiais do ser humano, de modo específico sobre sua origem e destino último. “A fé é o ato pelo qual o espírito combina o caminho entre o eu pensante e o eu empírico, afirmindo uma ligação transcendente” (MARCEL, 1927, p. 45). É a fé a dinâmica de ligação entre o eu penso e o eu concreto, entre o subjetivo e o objetivo. Como, entretanto, se efetua a “passagem” do eu penso ao eu creio?

A individualidade do ato de fé não é uma individualidade imediata e atômica, que se submete e se nega no eu penso; é a individualidade que transcende o eu penso e se reconhece como uma síntese criadora (MARCEL, 1927, p. 53). Há, portanto, um exercício dialético da fé (MARCEL, 1927, p. 54) que se arvora justamente no processo da refutação à invocação, visto que – como já assinalado - “a fé é o ato pelo qual um pensamento se nega ele mesmo como sujeito para a participação em Deus (que parece se definir como o meio misterioso dessa recriação)”. (MARCEL, 1927, p. 41).

No processo dialético de “produção” da fé (MARCEL, 1927, p. 54), para que não se caia em um solipsismo do eu penso, um ensimesmamento de um sujeito sem vida e sem aderência⁷, entra em cena uma potência externa: a graça⁸. A fé é sempre racional⁹, mas não é produto de uma reflexão racional; a rationalidade pura e simples não basta ainda para dar origem a uma grande teologia (RATZINGER, 2008, p. 50)¹⁰. Sobre a plenificação que a graça concede à razão, testemunha Gilson:

⁷ “O ato de fé não se trata de um solipsismo, mas infunde no crente uma encarnação, um contexto, uma historicidade” (MARCEL, 1927, p. 77).

⁸ É, portanto, a transcendência que me abre à imanência. Pode-se dizer que, nesse momento, Marcel, pelo ato de fé, se abre a uma perspectiva teológica, sem abandonar, claro, sua postura filosófica.

⁹ “A fé cristã é uma ‘fé racional’; como cristão não posso acreditar contra a razão e contra a consciência; todavia, os motivos racionais para a fé não chegam. Uma simples especulação humana, uma mera aquiescência racional não pode substituir a fé. Esta é sempre um ‘dom da graça’. A própria luz da razão humana não penetra na obscuridade do mistério divino, mas a razão está referida à irradiação da graça, que provém da profundidade desse abismo” (GRÜN; HALÍK, 2016, p. 121-122).

¹⁰ “[...] para a revelação e a fé cristãs, a questão da existência de Deus não se decide principalmente pela operação da razão, mas pela iniciativa e iluminação divinas, pois, em si mesmo, o cristianismo não é uma filosofia” (GILSON, 2016, p. 10).

DOI: [10.25244/tf.v13i3.1227](https://doi.org/10.25244/tf.v13i3.1227)

Do *cogito* ao *credo*: a filosofia de Gabriel Marcel como *preambulum fidei*
AZEVEDO, J. A.

É absolutamente verdade que a razão natural é suficiente para demonstrar que existe um Deus, mas quando o filósofo Aristóteles demonstrou pela primeira vez a existência de um Primeiro Motor Imóvel, ele ainda não havia dado um único passo no caminho da salvação. Todos os conhecimentos filosóficos de Deus, tomados em conjunto, jamais nos farão atingir o salvador dos homens. Eu sei, por minha razão, que há um Deus, mas essa certeza não é para mim mais do que a certeza do meu próprio conhecimento. Falando-me pessoalmente de sua existência e me convidando a crer em sua palavra, Deus se oferece a repartir comigo o conhecimento que ele mesmo tem de sua própria existência. Não se trata apenas de uma informação, mas de um convite. (2015, p. 73).

“A graça aparece ao pensamento como a ordem onde o dualismo não é possível” (MARCEL, 1927, p. 59); é ela – a graça – a garantia da quebra de todo ato de dualidade.¹¹ Antes, porém, de analisarmos a compreensão da “graça” para o pensamento de Marcel, necessário se faz sublinhar que a abertura a ela somente se efetua por um processo de conversão.

Somente através da conversão - a qual acompanha toda nossa vida, com todas as suas circunstâncias e contextos - podemos perceber o que significa dizer: “eu creio” (RATZINGER, 2015, p. 40). A conversão, portanto, cria naquele que se deixou “tocar” pelo mistério uma nova inteligibilidade (MARCEL, 1927, p. 51), um novo modo de ler a realidade; é a conversão justamente aquilo que designa sua etimologia em grego: *metanoia*, um *nous* que vai além de si próprio e demonstra experencialmente que o invisível fundamenta o visível. Torna-se patente, portanto, que a conversão não se trata de um “é”, mas de um “sendo”; é um estado permanente de “ir além”, de transcender-se a partir da própria Transcendência, de não se instalar, como aponta Marcel:

O erro mais grave que pode alguém que se converteu ser culpável é crer-se instalado, de uma vez por todas, em certo lugar privilegiado desde o qual pode considerar com atenção condescendente as tribulações dos que, todavia, não se encontraram nesta espécie de “domicílio”. (1951b, p. 135).

Desinstalado de si mesmo, “suspenso” na solidão que é “certamente uma das raízes essenciais das quais brotou o encontro do ser humano com Deus” (RATZINGER, 2015, p. 79), o convertido tem a certeza de que se tornou um manifesto vivo da graça acolhida, visto que “a conversão é o ato pelo qual o homem é chamado a tornar-se testemunho” (MARCEL, 1951b, p. 135). A conversão, portanto, se situa em uma ordem que transcende todo aspecto puramente psicológico; supõe um modo livre de Transcendente, ou seja, uma graça. (TROISFONTAINES, 1953b, p. 291). Não há, dessa maneira, conversão sem o imprescindível convite da graça; a conversão então

[...] supõe que realmente teria que passar algo no qual pudesse reconhecer-se a ação do Deus vivo ou, inclusive, um chamado discernível ao qual ele teria que responder. Assim, pois, agora nos encontramos exatamente na

¹¹ Talvez seja justamente aqui o *locus* que os grandes pensadores da subjetividade não tenham alcançado ou ignorado.

DOI: [10.25244/tf.v13i3.1227](https://doi.org/10.25244/tf.v13i3.1227)

Do *cogito* ao *credo*: a filosofia de Gabriel Marcel como *preambulum fidei*
AZEVEDO, J. A.

articulação da liberdade com a graça e veremos como não é possível de nenhum modo serem pensadas uma sem a outra. (MARCEL, 1951b, p. 135).

Percebe-se, por conseguinte, que a fé exige conversão e a conversão é um ato de obediência para com aquilo que me antecede e que não provém de mim mesmo. É necessário, deste modo, que a consciência que tenho de mim mesmo, da vida e da realidade, esteja disposta a uma abertura plena, pois

Para que se realize a troca de perspectiva indispensável, para que aquilo que parecia uma deficiência infinita se mostre como plenitude infinita, é necessário que a consciência, realizando um movimento de conversão decisivo, se imole ante Aquele que somente pode invocar como seu Princípio, seu Fim, seu único Recurso. (MARCEL, 1940, p. 54).

A fé, por conseguinte, se situa no plano da conversão, da virada do ser que se afasta da adoração do visível e factível para confiar-se ao invisível (RATZINGER, 2015, p. 65). Fica evidente que a fé não é o resultado de uma reflexão solitária em que o eu, refletindo sobre a verdade, sozinho e livre de qualquer compromisso, chega a uma conclusão qualquer para o seu próprio uso. Na verdade, a fé é o resultado de um diálogo que pressupõe a disposição de ouvir, de receber e de responder; a fé é uma abertura a essa potência externa nomeada graça.

Porém, a graça aparece ao pensamento como a ordem onde o dualismo não é possível e deve ser pensada como impensável (MARCEL, 1927, p. 59-60), ou seja, cotejada não como um problema, mas como comunicação da vida de Deus. É legítimo, por conseguinte, pensar a graça? Sim, visto que a graça é essa negação da reflexão que, por sua potência transcendente, nega a reflexão fazendo nascer nova reflexão; assim, ela é um dado que se encontra, por definição, fora das normas da reflexão: “Sob esse ponto de vista, pode-se dizer que a graça é o fato absoluto” (MARCEL, 1927, p. 55). Sendo a graça o fato absoluto, esta, por sua vez, não está desconexa da realidade humana (pelo contrário, a funda e a plenifica); assim, fé e graça articulam-se com o tempo e a liberdade. A fé pode ser considerada, portanto, um encontro amoroso de liberdades (MARCEL, 1927, p. 58). Se elas – graça e fé – “estão” no tempo e na liberdade, então podem ser “ditas”.

A graça é, assim, a revelação da liberdade de Deus, é o encontro amoroso com a liberdade humana (MARCEL, 1927, p. 61), encontro que oferece, àquele que em si já postulara os *preambulum fidei*, a possibilidade de uma nova vida, uma vida firmada na realidade mais plena e ampla, pois a fé se vislumbra como

[...] o ato de o ser humano firmar-se na realidade como um todo, sem que esse ato seja redutível ao conhecimento, por ser incomensurável em relação ao conhecimento; é a atribuição de sentido sem a qual o ser humano como um todo ficaria fora do lugar; é um sentido que é anterior ao calcular e ao agir do ser humano e sem o qual ele nem teria condições de calcular ou de agir, porque ele só pode fazê-lo no lugar onde há um sentido que o sustente. (RATZINGER, 2015, p. 54-55).

Do *cogito* ao *credo*: a filosofia de Gabriel Marcel como *preambulum fidei*
AZEVEDO, J. A.

A fé é acolhimento da graça, acolhimento de uma mensagem transformadora, acolhimento da revelação de Deus, que nos faz conhecer quem Ele é, como age, quais são os seus desígnios para nós. Daqui que a fé não é simples assentimento intelectual do homem a verdades particulares sobre Deus; é um gesto mediante o qual me confio livremente, é adesão a um “Tu” que me dá esperança e confiança. A fé trata-se do encontro não com uma ideia, nem com um projeto de vida, mas com uma Pessoa que nos transforma em profundidade, revelando-nos nossa verdadeira identidade e marcando, de maneira definitiva, nosso futuro.

Entretanto, num mundo em que a técnica e a ciência parecem nos oferecer todas as respostas para nossas angústias, ainda tem sentido crer? Ainda tem sentido a fé num mundo em que ciência e técnica abriram horizontes até a pouco tempo impensáveis? Ora, diante das interrogações mais cruciais que o humano pode suscitar, diante dos dramas mais recônditos do coração humano, sobressai que o mundo da planificação, do cálculo exato e da experimentação, o mundo do saber da ciência, embora seja importante para a vida do homem, sozinho não é suficiente. Mais do que não-suficiente, “o mundo da técnica está em função do desespero” (MARCEL, 1935, p. 117). O mundo da tecnocracia não é uma realidade de comunhão, mas apenas de consumo; daí que a fé nos possibilita um encontro com um “Tu”, que nos sustenta e nos faz a promessa de um amor indestrutível, que não só aspira à eternidade, mas também a concede.

A fé, portanto, é uma resposta com a qual nós acolhemos o mistério como fundamentoável da nossa vida, como sustentáculo e referência para o viver. Aqui, outrossim, é importante reportarmo-nos à etimologia da palavra “Amém”: do hebraico ‘*mn*’, designava a estaca forte e imperiosa que sustentava as tendas dos pastores; amém, deste modo, mais do que a adesão intelectual a uma ideia ou conceito, é a adesão existencial de meu ser ao ser de Deus. A partir da etimologia do “amém”, temos que “crer em Deus ganha, portanto, o sentido de firmar-se em Deus, ato esse que dá ao homem uma base sólida para a sua vida” (RATZINGER, 2015, p. 52). De fato, a fé é encontro com Deus que fala e age na história e que converte a nossa vida diária, transformando a nossa mentalidade, juízos de valor, escolhas e ações concretas.

Percebe-se, portanto, que a fé é um novo começo do pensar que nos é dado e que não pode por nós mesmos ser estabelecido ou substituído. “Dado” é a afirmação contundente de que a fé é, claro, esforço humano, mas, igualmente, graça, comunicação vivificante do Deus que se autocomunica. Para o cristão, aquilo que o antecede, aquilo que se lhe doa não é nenhum “algo”, mas sim um “ele”, ou melhor, um tu. É Cristo, o *Logos*. A graça, portanto, é o novo início a partir do qual nós pensamos. É o novo eu, onde o limite da subjetividade, os limites entre sujeito e objeto foram ultrapassados, de tal modo que se possa dizer: eu, no entanto não mais eu (Gl 2,20). Em termos fenomenológicos, crer é acolher a significação indefinível, para nós, uma intencionalidade inviável, um conceito inconcebível, para alcançar, a partir dele mesmo, um fenômeno cuja intuição nos escapa. É a graça fenômeno epifânico de autorrevelação; como fenômeno, clama por uma consciência intencional que a abarque e se transforme por suas luzes. Daí que se “pode saber pela razão que Deus existe, mas só se pode ter acesso a Deus mediante a fé” (GILSON, 2015, p. 73).

A graça não aniquila ou diminui aquilo que a razão pode saber de Deus; a graça plenifica a própria razão. É por isso que a fé é uma resposta com a qual nós acolhemos a

DOI: [10.25244/tf.v13i3.1227](https://doi.org/10.25244/tf.v13i3.1227)

Do *cogito* ao *credo*: a filosofia de Gabriel Marcel como *preambulum fidei*
AZEVEDO, J. A.

graça como fundamento estável da nossa vida. A fé é, portanto, antecipação do que poderemos compreender:

Custe o que custar, a fé possui antecipadamente toda a substância daquilo que o filósofo jamais conhecerá a respeito de Deus e algo mais. Mas ela a possui de outro modo, como somente a pode possuir uma virtude teologal que é, por si mesma, participação da vida divina e garantia da visão beatífica. (GILSON, 2015, p. 87).

Por estar apoiada em uma, digamos, *episteme pneumatológica*, toda conclusão teológica é tirada de um silogismo no qual pelo menos uma das premissas é amparada pela fé. Assim, só se pode aderir ao cristianismo mediante a fé, e a fé não pode ser deduzida de nenhuma premissa filosófica. É claro que as premissas filosóficas como que preparam o intelecto a aderir, de maneira razoável, a fé; mas somente a fé é capaz de iluminar o intelecto a ponto de conferir a ele uma transfiguração intelectual que abre, de par em par, as portas do entendimento, pois “a fé vem à inteligência com uma luz que a inunda de alegria e na qual ela encontra uma certeza que doravante dispensa questões” (GILSON, 2015, p. 168).

A graça, então, se oferece àquele que se percebe desejoso de Deus como uma “força” ou “potência” externa; mas, por ser graça, não obriga e não retira a liberdade do ser humano: “Antes que a conversão, aparecerá a graça como uma potência incompreensível que talvez se dê, porém, que, também, pode não intervir” (MARCEL, 1951b, p. 134-135). Daqui que

[...] o ensino teológico afirma que a razão pode, em direito, conhecer a obrigação de crer. O ato de fé, obediente a essa obrigação, é um novo ato de liberdade, em ligação necessária com a graça estritamente sobrenatural. (TROISFONTAINES, 1953b, p. 208).

A questão da realidade da graça deve, pois, situar-se além das categorias da modalidade, uma vez que, se for pensada desse modo, a graça objetiva-se e perde-se como tal (GRASSI, 2013, p. 26). Assim, a graça, antes de tudo, deve ser considerada um dom. Ora,

[...] com efeito, é enquanto dom que nos pode interessar a graça, sem que, de imediato, tenhamos que enredarmos nas dificuldades de ordem teológica que pode suscitar esta noção quando está referida a certo conceito dogmático dado. (MARCEL, 1951b, p. 118-119).

A graça, portanto, é mistério e “a fé é participação ativa em um mistério que a transcende” (TROISFONTAINES, 1953b, p. 287). Sem a graça, a fé teria exclusivamente uma dimensão químérica, utópica.

DOI: [10.25244/tf.v13i3.1227](https://doi.org/10.25244/tf.v13i3.1227)

Do *cogito* ao *credo*: a filosofia de Gabriel Marcel como *preambulum fidei*
AZEVEDO, J. A.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Até o presente momento utilizamo-nos da estratégia intencional de perceber no pensamento e metodologia marcelianos uma espécie de “pano de fundo” ou arcabouço intelectual para dizermos o mistério daquilo que a Teologia nomeia por *Deo Revelante*. Chegamos, entretanto, a um ponto nuclear de nosso texto: “Que condições nos permitem, sem entrar na Revelação propriamente dita, enunciar alguma afirmação sobre o que é Deus ou pelo menos sobre o que não é ou não pode ser?” (MARCEL, 1951b, p. 8). Em outras palavras: O pensamento de Marcel se apresenta como *preambulum fidei*?

A lógica apresentada por Marcel não é a de uma dialética de uma prova objetiva de Deus. A Filosofia do Mistério apenas oferece à razão a estruturação racional do desejo e da exigência da transcendência. É nesse limiar que o humano é convidado a refutar para, consequentemente, abrir-se à invocação. Ora, quando se “adentra” nos recônditos da invocação, estamos nos abrindo livremente à graça, à Revelação. É claro que tal “divisão espaço-temporal” (de adentrar ou não no terreno da graça e da Revelação) somente o podemos afirmar por uma questão didática; o próprio perscrutar as condições da exigência de transcendência já é, *per se*, Deus se autocomunicando e se autorreveleando, visto que a Revelação de Deus acontece independente de nossa consciência sobre ela, como advoga Marcel:

Somente enquanto reconheço e saúdo, de alguma maneira, esta Revelação, posso chegar a apreender a vida e minha própria vida como dom. Porém, não é menos certo que tal apreensão pode ter lugar sem que tenha uma consciência articulada e distinta da revelação enquanto tal. É o que ocorre naqueles aos quais podem chamar-se seres naturalmente religiosos. (1951b, p. 123).

Se Marcel se abstém de fazer um apelo direto à Revelação, sua intenção não é esclarecer o papel que conduz à fé, mas esclarecer as estruturas que possibilitam ou não ao humano fazer a opção radical da fé (TROISFONTAINES, 1953b, p. 209). A razão, portanto, vislumbra a obrigação de crer, mas o ato de fé – que brota dessa exigência – somente o é em virtude da liberdade da graça.

A graça possui a prerrogativa de “negar” a reflexão, pois não se trata de uma “coisa” ou possui uma dimensão objetivante; a graça “nega” a reflexão porque é acolhimento e assentimento na obediência da fé. A fé, por conseguinte, deixa de ser pensamento e “gera” uma metarreflexão. A fé, como já afirmado anteriormente, é uma nova modalidade de compreensão da realidade, gera uma nova intelecção e, portanto, se arvora em metarreflexão dos fatos. A metarreflexão que a graça nos solicita pelo ato de fé é sempre uma negação fecunda, que toca a nossa vontade.

Assim, se torna patente que esse recurso à experiência de transcendência, ligado à crítica do saber, apresenta uma questão de altíssima importância: introduzir a fé na filosofia. Aqui percebemos um movimento interessante: não se parte da fé para ler a realidade, mas é a própria realidade que solicita a transcendência. A fé seria, portanto, o “resultado”? De

DOI: [10.25244/tf.v13i3.1227](https://doi.org/10.25244/tf.v13i3.1227)

Do *cogito* ao *credo*: a filosofia de Gabriel Marcel como *preambulum fidei*
AZEVEDO, J. A.

maneira alguma: é dom da graça, a qual nos retira de uma dialética sufocante; é ela que nos convida à refutação e à invocação.¹²

Mas como realizar o *saltus* do trágico ao transcendente? Nenhuma dialética consegue operar esse movimento; se ousa fazer, é pelagianismo¹³. É claro que a graça, essa “potência externa”, rompe uma dialética suicida, mas não esqueçamos que a “reflexão metafísica, como reflexão, é direcionada a um mistério... e é essência do mistério ser reconhecido” (MARCEL, 1935, p. 145).

Portanto, a Filosofia do Mistério é uma espécie de *preambulum fidei*; ela dispõe e convida o humano a reconhecer sua estrutura de abertura à graça. Uma filosofia que se apresente como a apologia da exigência de transcendência é aquela que nos permite conhecer profundamente nossa condição humana e abrir-nos a algo mais, ao Ser, ou melhor, Àquele que é. Ora, o que se pede do filósofo que chegou aos umbrais do mistério mediante o *labor philosophicus*? Simplesmente que deixe sua razão ser iluminada pela graça:

Uma ontologia assim orientada está evidentemente aberta a uma Revelação [...]. É possível, para dizer a verdade, que essa ontologia não possa se desenvolver de fato a não ser sobre um terreno antecipadamente preparado pela Revelação [...] a existência de um dado cristão constitui um fator essencial. (MARCEL, 1935, p. 174).

Não é escandaloso que a Filosofia do Mistério, como a comprehende Marcel, seja ligada à Revelação cristã e que, em direito, possa ser não somente compreendida, mas adotada pelos espíritos não cristãos (RICOUER, 1947, p. 272). Mas também não é um sem-sentido que não se faça a opção pela Revelação:

O filósofo que chegou à exigência de transcendência em toda sua plenitude, quer dizer, que não fica satisfeito com o que está no mundo nem ainda com o mundo mesmo considerado em sua totalidade – totalidade que, por outro lado, é sempre fictícia -, pode, perfeitamente, contudo, permanecer fora de toda conversão a uma religião histórica determinada. Não é uma passagem necessária, porém devemos assinalar que tampouco é um ato livre no sentido em que se entende geralmente esta palavra. A conversão não pode deixar de parecer a quem, todavia, não se converteu como algo que depende de condições alheias à sua vontade, condições que, inclusive, são estritamente imprescindíveis. Não há aí

¹² Ressaltemos que introduzir a fé na filosofia não é uma novidade de Marcel. Essa audácia tem precedentes célebres: Pascal e o coração, Kant e o crente racional, Kierkegaard e a paixão infinita.

¹³ Sobre o pelagianismo, torna-se interessante não o analisarmos apenas como uma “página fechada” na história do cristianismo. Ainda hoje formas e mentalidades pelagiadas se fazem presente, como nos adverte o Papa Francisco com sua Exortação Apostólica *Gaudete et Exsultat* nos números 47-59. Na discussão aqui apresentada, é notório a advertência do Bispo de Roma: “Só a partir do dom de Deus, livremente acolhido e humildemente recebido, é que podemos cooperar com os nossos esforços para nos deixarmos transformar cada vez mais. A primeira coisa é pertencer a Deus. Trata-se de nos oferecermos a Ele que nos antecipa, de Lhe oferecermos as nossas capacidades, o nosso esforço, a nossa luta contra o mal e a nossa criatividade, para que o seu dom gratuito cresça e se desenvolva em nós: ‘por isso, vos exorto, irmãos, pela misericórdia de Deus, a que ofereçais os vossos corpos como sacrifício vivo, santo, agradável a Deus’ (Rm 12, 1). Aliás, a Igreja sempre ensinou que só a caridade torna possível o crescimento na vida da graça, porque, ‘se não tiver amor, nada sou’ (1 Cor 13, 2)” (FRANCISCO, 2018, n. 56).

DOI: [10.25244/tf.v13i3.1227](https://doi.org/10.25244/tf.v13i3.1227)

Do *cogito* ao *credo*: a filosofia de Gabriel Marcel como *preambulum fidei*
AZEVEDO, J. A.

senão um intervalo que não corresponde ao homem fechar por si mesmo. Antes que a conversão, aparecerá a graça como uma potência incompreensível que talvez se dê, porém, que, também, pode não intervir. (MARCEL, 1951b, p. 134-135).

Pode-se, sim, perceber na Filosofia do Mistério um terreno de acolhida ao mistério de Deus. O dado cristão é integrado à nossa situação de tal maneira que a Filosofia do Mistério pode ser vista, sobre certo plano, como uma preparação à Revelação, como *preambulum fidei*. Mas que relações podem ser tecidas entre a filosofia proposta por Marcel e a Revelação?

Em primeiro lugar, cabe tecer qual a consideração de Marcel sobre a relação de seu pensamento com o cristianismo. Em sua entrevista a Paul Ricoeur, efetuada em 1968, ao ser questionado qual a situação exata de sua filosofia com relação ao cristianismo (MARCEL; RICOEUR, 1968, p. 76), o filósofo do mistério relembra que no início de seu trabalho filosófico não pertencia a nenhuma religião¹⁴, mas que estava “como que irresistivelmente inclinado a pensar em favor do cristianismo” (MARCEL; RICOEUR, 1968, p. 77), ou seja, a reconhecer que havia no cristianismo uma realidade extremamente profunda e que “meu dever, enquanto filósofo, era buscar compreender como essa realidade poderia ser compreendida” (MARCEL; RICOEUR, 1968, p. 77). Daqui se ressalta novamente que uma das intenções primeiras de todo filósofo que se deixa cotejar pela Filosofia do Mistério seja a inteligibilidade da experiência religiosa. Entretanto, como falar da Revelação até esse momento? Parece-nos que todo pensador que se julga sério e criterioso busca as razões de toda experiência, inclusive as experiências religiosas. É diante dessa situação que Marcel estava, segundo suas palavras, “numa situação extremamente singular: a de um homem que crê profundamente na fé dos outros, que é perfeitamente convencido que isso não é ilusão” (MARCEL; RICOEUR, 1968, p. 77). O testemunho daqueles com quem convivia, suas buscas e maneiras de iluminar as experiências cotidianas, o faziam perceber um caminho de radicalidade de existência e de comunicação da graça, como nos atesta o pensador francês:

Direi que durante um bom tempo caminhei como numa corda bamba até que se deu uma intervenção exterior, aquela de Mauriac, pela qual eu me encontrava diante de certa anomalia e me interrogava até que ponto verdadeiramente poderia perseverar nessa via. (MARCEL; RICOEUR, 1968, p. 78).

Segundo Marcel, o convite que Mauriac lhe fazia, em uma carta a ele endereçada, não provocou nele equilíbrio ou uma sensação de êxtase, mas uma angústia interior (MARCEL; RICOEUR, 1968, p. 78), uma necessidade premente de opção e conversão; era uma “potência” como que irresistível, uma sensação de decisão existencial que deveria ser dada naquele exato momento, como não deixará de afirmar em 1951:

¹⁴ “Vós sabeis que fui criado sem nenhuma religião e, assim que comecei a pensar filosoficamente, era irresistivelmente portado a pensar em favor do cristianismo, ou seja, a reconhecer que há no cristianismo uma realidade extremamente profunda e que meu dever, enquanto filósofo, era buscar como essa realidade possa ser compreendida. Era verdadeiramente um problema de inteligibilidade que se apresentava a mim” (MARCEL; RICOEUR, 1968, p. 77).

DOI: [10.25244/tf.v13i3.1227](https://doi.org/10.25244/tf.v13i3.1227)

Do *cogito* ao *credo*: a filosofia de Gabriel Marcel como *preambulum fidei*
AZEVEDO, J. A.

A conversão não pode deixar de parecer a quem, todavia, não se converteu como algo que depende de condições alheias à sua vontade, condições que, inclusive, são estritamente imprescindíveis. Não há aí senão um intervalo que não corresponde ao homem fechar por si mesmo. Antes que a conversão, aparecerá a graça como uma potência incompreensível que talvez se dê, porém, que, também, pode não intervir. (MARCEL, 1951b, p. 134-135).

Daqui se percebe que, no pensamento apresentado por Marcel, as expressões “eu creio” e “eu existo” são constitutivas para uma Filosofia do Mistério (MARCEL; RICOEUR, 1968, p. 81), filosofia que se apresenta como um preâmbulo à Revelação. Assim, a ontologia que Marcel postula oferece, consequentemente, uma espécie de *preambulum*, um terreno fértil que permite pensar a existência como mistério: a Revelação, o dado cristão. Daqui, sua advertência:

Uma ontologia assim orientada está evidentemente aberta a uma Revelação [...]. É possível, para dizer a verdade, que essa ontologia não possa se desenvolver de fato a não ser sobre um terreno antecipadamente preparado pela Revelação [...] a existência de um dado cristão constitui um fator essencial. (1935, p. 174).

Uma tal filosofia se apresenta, assim, em um movimento irresistível para (re)encontrar uma luz de fundo secreta, balbuciante e penetrante; uma luz que é *logos*, ou melhor, que é o *Logos*, pelo qual tudo foi feito, que é vida e que resplandece nas trevas de nossa existência (Jo 1, 1-5), luz que nos penetra como um olhar:

A luz de Cristo: sinto uma estranha emoção ao articular estas palavras, pois possuem para mim algo de insólito, porém significam que para meu espírito Cristo não é um objeto sobre o qual posso concentrar a atenção, mas um Iluminador, que pode se converter em rosto, ou melhor, em olhar. Porém, justamente não se olha, propriamente falando, um olhar; se é penetrado por ele, tanto mais quanto se sente olhado. (MARCEL, 2012, p. 231).

Eis aqui, portanto, o horizonte maior que a Filosofia do Mistério descortina: *Lumen Christi*.

REFERÊNCIAS

BEATO, José Manuel. **O sentimento ontológico em Gabriel Marcel.** Universidade de Coimbra, 2009, 229 p. [Dissertação de mestrado].

Trilhas Filosóficas, Caicó, ano 12, n. 3, Edição Especial, 2019, p. 61-81 - ISSN 1984-5561
Dossiê em Comemoração aos 130 anos do Nascimento de Gabriel Marcel

DOI: [10.25244/tf.v13i3.1227](https://doi.org/10.25244/tf.v13i3.1227)

Do *cogito* ao *credo*: a filosofia de Gabriel Marcel como *preambulum fidei*
AZEVEDO, J. A.

BOFF, C. M. **Teoria do Método Teológico**. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

CARVALHO, Genival Oliveira. “Teoria da experiência religiosa de Gabriel Marcel”. In: **Ciências da Religião: História e Sociedade**. São Paulo, v. 12. n. 2, dezembro, 2014, p. 243-266.

FRANCISCO. **Gaudete et Exsultat**. São Paulo: Paulus, 2018.

GILSON, Étienne. **Deus e a Filosofia**. Tradução: Ainda Macedo. Lisboa: Edições 70, 2016.

GILSON, Étienne. **O Filósofo e a Teologia**. Tradução Tiago José Risi Leme. São Paulo: Paulus, 2015.

GRASSI, Martin. O Deus da fé na Filosofia Concreta de Gabriel Marcel. In: **Encarnação e Transcendência: Gabriel Marcel, 40 anos depois**. Cascavel: Edunioeste, 2013, p. 19-42

GRÜN, Anselm; HALÍK, Tomás. **Livrar-se de Deus?** Quando a crença e a descrença se encontram. Tradução: Artur Morão. Petrópolis: Vozes, 2016.

JOÃO PAULO II. **Fides et Ratio**. São Paulo: Paulinas, 1998.

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

MARCEL, Gabriel. **En camino ¿hacia qué despertar?** Traducido por Juan Padilla Moreno del original francés. Salamanca: Sigueme, 1971/2012. (Tradução nossa)

MARCEL, Gabriel. **Être et avoir**. Paris: Aubier, 1935.

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

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

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

MARCEL, Gabriel; RICOUER, Paul. **Entretiens**: Paul Ricœur, Gabriel Marcel. Paris: Présence de Gabriel Marcel, 1968.

RATZINGER, Joseph Aloisius. **Introdução ao Cristianismo**: Preleções sobre o Símbolo Apostólico. 8. ed. Tradução: Alfred J. Keller. São Paulo: Loyola, 2015.

RATZINGER, Joseph Aloisius. **Natureza e missão da Teologia**. Tradução Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 2008.

RICŒUR, Paul. **Gabriel Marcel et Karl Jaspers**: philosophie du mystère et philosophie du paradoxe. Paris: Temps Présent, 1947.

DOI: [10.25244/tf.v13i3.1227](https://doi.org/10.25244/tf.v13i3.1227)

Do *cogito* ao *credo*: a filosofia de Gabriel Marcel como *preambulum fidei*
AZEVEDO, J. A.

SILVA, Claudinei Aparecido de Freitas. (org.). **Encarnação e Transcendência: Gabriel Marcel, 40 anos depois**. Cascavel: Edunioeste, 2013.

SILVA, Claudinei Aparecido de Freitas. Experienciar Deus: Gabriel Marcel, na contramão da Teodiceia. In: **Revista Portuguesa de Filosofia**, 73 nº 2, 2017, p. 839-864.

SILVA, Claudinei Aparecido de Freitas. Problema ou Mistério? O estatuto da filosofia via Gabriel Marcel. In: **Problemata**: R. Intern. Fil. V. 9. n. 2 (2018), p. 188-205.

TROISFONTAINES, R. **De l'existence à l'être**: la philosophie de Gabriel Marcel, tome I. Paris: Vrin, 1953a.

TROISFONTAINES, R. **De l'existence à l'être**: la philosophie de Gabriel Marcel, tome II. Paris: Vrin, 1953b.

O FILÓSOFO EM TEMPOS SOMBRIOS: participação e aproximações concretas do sentido ontológico

[THE PHILOSOPHER IN DARK TIMES:
Participation and concrete approximations to ontological Sense]

Ezir George Silva
ezo.silva@hotmail.com

Professor Adjunto da Universidade Federal Rural de Pernambuco UFRPE, onde ensina e lidera o Grupo de Estudos e Pesquisas em Filosofia da Educação. Doutor e Mestre em Educação pela Universidade Federal de Pernambuco – UFPE. Graduado em Pedagogia e Pós-Graduado em Gestão Escolar e Coordenação Pedagógica pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Caruaru (FAFICA). Desde 2019 integra o quadro de professores permanentes do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Centro de Educação - CE. Seus estudos e pesquisas atuais situam-se no âmbito da Filosofia da Educação, com destaque para as questões relacionadas com a Epistemologia da Educação e para as temáticas concernentes à Educação Comunicativa, Educação e Espiritualidade, Política e Gestão da Educação Brasileira, o Pensamento Filosófico e sua expressão na cultura brasileira. É autor de Fenomenologia do Ser e do Ter na Visão Filosófico-pedagógica de Gabriel Marcel (São Paulo: Loyola, 2019).

DOI: [10.25244/tf.v13i3.1228](https://doi.org/10.25244/tf.v13i3.1228)

Recebido em: 23 de dezembro de 2019. Aprovado em: 05/01/2020

Caicó, ano 12, n. 3, Edição Especial, 2019, p. 83-103 - ISSN 1984-5561
Dossiê em Comemoração aos 130 anos do Nascimento de Gabriel Marcel



DOI: [10.25244/tf.v13i3.1228](https://doi.org/10.25244/tf.v13i3.1228)

**O filósofo em tempos sombrios:
participação e aproximações concretas do sentido ontológico**
SILVA, Ezir George

Resumo: O trabalho reúne textos da Dramaturgia e da Filosofia de Gabriel Marcel, quando tratam da condição existencial de homens e mulheres que viveram os tempos sombrios do século XX. Seu objetivo é ressaltar tanto os aspectos aviltadores da consciência humana quanto os deveres do filósofo diante da realidade e suas aproximações concretas. Pretende caracterizar os modos como o drama e a reflexão permitem uma abordagem de preocupações, conceitos, visões e temas caros ao autor, entre os quais a distinção entre saberes absolutos e intuições filosóficas ou entre Ser e mistério. Visa tanto mostrar a atualidade do pensamento marceliano, como colocar em relevo as questões mais profundas da vivência humana. Mais ainda, apontar subsídios fenomenológicos que ajudem a desvelar o que está por traz do visível e do aparente, visando conduzir o leitor à consciência de si no mundo. Ademais, procura identificar as implicações sobre as configurações do processo de formação do Ser, que envolve o combate obstinado e sem tréguas contra o espírito de abstração e a favor do humano e sua dignidade, no âmbito de uma cultura globalizada e massificadora dos indivíduos, em suas formas de ser, viver e pensar.

Palavras-chave: Filósofo. Tempos Sombrios. Gabriel Marcel. Participação. Aproximação.

Abstract: The work brings together texts from Gabriel Marcel's Dramaturgy and Philosophy, when they deal with the existential condition of men and women who lived through the dark times of the twentieth century. Its aim is to emphasize both the demeaning aspects of human consciousness and the philosopher's duties to reality and their concrete approaches. It aims to characterize the ways in which drama and reflection allow an approach to concerns, concepts, visions and themes dear to the author, including the distinction between absolute knowledge and philosophical intuitions or between Being and mystery. It aims both to show the current of the marcelian thought, and to emphasize the deepest questions of the human experience. Moreover, point out phenomenological subsidies that help unveil what is behind the visible and the apparent, aiming to lead the reader to self-awareness in the world. Moreover, it seeks to identify the implications on the configurations of the process of formation of the Being, which involves the stubborn and relentless combat against the spirit of abstraction and in favor of the human being and his dignity, within a globalized and massifying culture of individuals, in particular. your ways of being, living and thinking.

Keywords: Philosopher. Dark Times. Gabriel Marcel. Participation. Approximation.

DOI: [10.25244/tf.v13i3.1228](https://doi.org/10.25244/tf.v13i3.1228)

**O filósofo em tempos sombrios:
participação e aproximações concretas do sentido ontológico**
SILVA, Ezir George

INTRODUÇÃO

Christiane – Ninguém é simples.

Denise - Penso o contrário, todo mundo é simples, *Christiane*. A complicação faz parte do cenário que todos reunimos, das aparências que colocamos lá para que ninguém se aproxime de nós e nos machuque.

Christiane - Antonov ensaiou seu poema sinfônico: todos estamos em nosso próprio mundo, atendendo nossos pequenos negócios, também atentos aos nossos pequenos interesses. De repente, nos conhecemos, nos abraçamos e isso é ouvido como um ruído que lembra atritos de uma sucata.

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 isto?

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, 1933a, p. 43, 44).

O diálogo entre *Christiane* e *Denise* é parte da peça de teatro intitulada *Le Monde Cassé* (*O Mundo Partido*), escrita por Gabriel Marcel em 1933. A conversa se desenrola em torno daquilo que falta ao mundo – a unificação entre o real e o espiritual –; problematiza o modo habitual como todos os homens vivem – em torno de suas próprias tarefas, projetos e interesses –; reflete acerca das ideias de ‘simplicidade’, ‘centro’ e ‘vida’; pondera sobre como os indivíduos existem sob a ótica de uma certa noção de (a)normalidade – cada um em volta dos seus objetivos, funções e afazeres imediatos –; além, de procurar chamar atenção para a forma como cada pessoa apreende sua realidade, constrói seu pensamento e determina suas ações e prioridades, em torno de si mesmas e dos outros homens. Sobre os núcleos destas percepções humanas, comenta-se:

Christiane (*a Denise em tom de censura*). – Por que? Por favor, sabendo você como é Laurent, por que lhe disseste estas coisas?

Denise – Como? Que aconteceu? É Dolores, não sou eu.

Christiane – Olha, em primeiro lugar, não temos segurança...

Augsburger – Na verdade... eu vou dizer minha opinião, embora a dos senhores não interesse muito; é certo que estou um pouco velho para enfrentar estas situações novas. Porque mulheres assim, como esta senhora, sempre estão perturbadas, são grandes candidatas a reclusão em um manicômio.

Denise – São tão normais como você e eu.

Christiane – Eu não, eu não penso assim igual a tu.

Denise – Ademais, se pode saber o que significa a palavra normal? (MARCEL, 1933a, p. 41).

DOI: [10.25244/tf.v13i3.1228](https://doi.org/10.25244/tf.v13i3.1228)

**O filósofo em tempos sombrios:
participação e aproximações concretas do sentido ontológico**
SILVA, Ezir George

No aspecto dinâmico, tanto Denise quanto Christiane representam determinados paradigmas comportamentais, ou, mais restritamente, tipos e/ou formas de apreensões da situação humana na contemporaneidade. De um lado, encontramos Denise, a personagem que se deixa conduzir pelas leituras de senso comum, por perguntas desprovidas de interesses ontológicos, por ausência de perspectiva de mudança do real e pela falta de uma exigência que lhe move a busca de um sentido existencial mais profundo. Por outro lado, vemos Christiane, alguém que reconhece a perca do sentido da existência humana e que se inquieta com as aparentes normalidades históricas. Ela representa o homem contemporâneo que, diante das despersonalizações das relações humanas e dos processos de esvaziamento da vida se coloca, obstinadamente, sem tréguas, contra o espírito de abstração.

Em suma, o diálogo pretende nos indicar como, pouco a pouco, a humanidade afastou-se da sua condição existencial fundamental e passou, consciente e inconscientemente, a criar uma atmosfera espiritual, minimamente favorável ao exercício da reflexão. As falas dessas duas personagens ajudam-nos a compreender porque, em nossa época, os homens estão indiferentes ao que é próprio do Ser-humano e, cada vez mais, a favor daquilo que o degrada e o ameaça espiritual, existencial e historicamente. Diante de tais situações, devemos perguntar, “em que condições o homem pode se converter integralmente em uma questão para o homem?” (MARCEL, 1955, p. 9).

Nas partilhas das visões e concepções dessas duas mulheres, se reconhece a oportuna e inadiável questão entre o que é ‘necessário’ e o que é ‘suficiente’. Além disso, a própria postura de Antonov – personagem e parte do conteúdo da conversa – remete à reflexão acerca da condição humana na atualidade, para o modo como os processos de produção de bens de consumo, os aprimoramentos das técnicas, as novas tecnologias da informação, os desenvolvimentos dos sofisticados comportamentos estéticos, a alienação e a cultura do consumo têm alterado e contribuído para maquiar tanto as formas como os homens se veem, como os novos processos de deserção social e despersonalização das relações humanas. Mergulhados nos surtos dos antagonismos, homens e mulheres optam, cada vez mais, por aquilo que é suficiente nos âmbitos da Educação, do Social, do Político, do Mercado, do Laboral, do Ecológico, do Psicológico, do Religioso, do Espiritual e das próprias Relações Intersubjetivas. Deve ser suficiente – mas para quê?

Entre a ambivalência humana e a inquietude angustiante do mundo é que consideramos atual tanto o interesse, como a análise, em uma perspectiva fenomenológica, das personagens Denise e Christine:

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 inquietude. 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. Meu propósito geral não é, pois, limitar-me a passar em revista as atitudes adotadas frente a esse 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,

DOI: [10.25244/tf.v13i3.1228](https://doi.org/10.25244/tf.v13i3.1228)

**O filósofo em tempos sombrios:
participação e aproximações concretas do sentido ontológico**
SILVA, Ezir George

esse transtorno tenha sido mais geral e mais profundo (MARCEL, 1955, p. 83, 84, 85).

Em um aspecto problematizador, as reflexões das duas personagens nos remetem para as inquietações humanas que tratam acerca das visões de mundo que nos comportam, das preocupações que nos atravessam, das intuições existenciais que nos advêm, das conversas que mais nos provocam no dia a dia e, mais especificamente, sobre a necessidade que sentimos de buscarmos aquilo que realmente pode se constituir em um fator gerador de sentido humano, mas que a maioria dos homens ignora. Por outro lado, em um aspecto específico, trata-se de perguntar: que é um homem livre? E, a propósito, o que significa o que Marcel chamará de “espírito de abstração”?

A condição do homem é de Ser-em-situação, todavia, “não se trata, pois, de averiguar o que é um homem livre ‘em si’, por essência, o que talvez nem tenha significado; mas como, na situação histórica em que nos achamos e que temos de afrontar, hic et nunc, pode conceber-se e afirmar-se essa liberdade” (MARCEL, 1951b, p.15). No cerne destas questões, assim como no conteúdo do diálogo construído entre Denise e Christiane, encontram-se, basicamente, tanto as indicações acerca da situação espiritual do nosso tempo, como as reflexões mais urgentes sobre a o lugar, a importância e o dever do filósofo no mundo atual.

SITUAÇÃO ESPIRITUAL DO NOSSO TEMPO: ENTRE O MUNDO PARTIDO, O HOMEM PROBLEMÁTICO E AS APROXIMAÇÕES CONCRETAS

As obras *Le Monde Cassé* (1933a) e *Position et Approches Concrètes du Mystère Ontologique* (1933b) foram escritas na mesma época. A primeira, é de natureza teatral, representa a descrição do drama e da situação do homem na contemporaneidade. Enquanto, a segunda, de caráter ensaístico-filosófico, descreve o esforço que todo homem deve empreender para esclarecer certa situação fundamental. Ao propor a interface entre dramaturgia e reflexão ontológica, Marcel indica como a Filosofia e a Existência são inseparáveis e porque na negação de uma compromete-se a outra e o sentido da vida em geral. Filosofia e Existência “[...] ensinam o caminho da vida pessoal e da certeza pessoal” (MARCEL, 2018, p. 53).

Dessa maneira, tanto a Filosofia Existencial, como a própria produção dramática de Marcel procuram colocar em relevos as personagens(pessoas) que agem(atuam) e vivenciam (representam) existencialmente, os processos e os âmbitos que comportam tais realidades (cenários) e seus múltiplos sentidos. As naturezas dessas obras são distintas apenas nas formas de descrições, metodologias e modos de apresentações e abordagens. Todavia, em relação aos seus conteúdos, tanto a Dramaturgia quanto a Filosofia apontam, separada e/ou conjuntamente, para a necessidade de se resgatar o fulcro espiritual que se esforça por elaborar um tipo de aproximação concreta entre o homem, seu mundo e suas compreensões. Em uma carta endereçada a Roger Garaudy, Marcel esclarece como o teatro representa para seu pensamento um *locus philosophicus*:

DOI: [10.25244/tf.v13i3.1228](https://doi.org/10.25244/tf.v13i3.1228)

**O filósofo em tempos sombrios:
participação e aproximações concretas do sentido ontológico**
SILVA, Ezir George

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).

Ao falar, na peça teatral *Le Monde Cassé* (1933a), acerca da relação do homem com seu mundo imediato, Marcel pontua de que modo a tríade – presença, apreensão e participação – se perde nos âmbitos dos afazeres diários, dos trabalhos específicos, das tarefas executadas, das ocupações cotidianas e dos processos de alienação social e indiferença relacional. Ademais, nosso dramaturgo descreve a maneira como cada personagem se evolve com a atividade reflexiva e o nível de interesse que cada um manifesta por ultrapassar as condições concretas que os determinam, individual e/ou coletivamente. Entenda-se por perda da capacidade reflexiva, o processo de abstração da consciência que o homem precisa ter sobre si mesmo, suas relações intersubjetivas e sua realidade em geral. Falamos acerca das verdadeiras sinopses que a reflexão existencial exige e deve sempre levar em consideração.

Nesta perspectiva, ao pensar no “eu”, enquanto fulcro fundador da condição humana, Gabriel Marcel reflete acerca das barreiras que o pensamento objetivista impõe sobre os processos de formação e aprofundamento da própria consciência de cada indivíduo. Diante das tendências reducionistas do “eu”, ele propôs uma análise de conjuntura dos aspectos aviltadores da vida. Trata-se do enfrentamento dos mecanismos funcionalizadores dos seres humanos e dos processos que levam o homem a confundir a consciência de si mesmo com as tendências do individualismo, do objetivismo, do particularismo ou algum outro tipo de representação e definição categórica. Desta forma, Marcel anteviu os efeitos que a revolução industrial, o triunfalismo tecnológico, os dogmatismos religiosos e os totalitarismos trariam sobre a imagem que o homem constrói de si mesmo e de suas respectivas consequências. Fala-nos ainda, dos modos como os cidadãos modernos haveriam de lidar com os novos aspectos deflagradores de sua realidade. Conforme Pietro Prini (1975, p. 73.75),

[...] os procedimentos críticos de Marcel tratam de recuperar o genuíno conceito do conhecimento concreto, mas do que deter-se nas considerações das antinomias e nos domínios insuperáveis da razão; ou mais precisamente, em procurar se apoiar no fracasso de uma racionalidade decaída, para acessar um novo e mais profundo ideal do conhecimento, este filósofo reconhece que o conhecimento depende de um modo de participação do qual uma epistemologia, qualquer que seja, não poderá dar conta, porque ela mesma o pressupõe. A tarefa metafísica será, por outro lado, não resolver o mistério ontológico degradando-o ao nível do problema, senão delinear um caminho de uma dialética que nos conduza concretamente ao seu reconhecimento dentro da totalidade de nossa vida espiritual, continuadamente ameaçada por rupturas e escleroses provocadas pelo espírito de abstração.

DOI: [10.25244/tf.v13i3.1228](https://doi.org/10.25244/tf.v13i3.1228)

**O filósofo em tempos sombrios:
participação e aproximações concretas do sentido ontológico**
SILVA, Ezir George

Diante das exigências existenciais e dos aspectos complexos da condição humana, Gabriel Marcel comprehende que, em primeiro lugar, na situação espiritual do nosso tempo, “há liberdades perdidas”. Ressalta “que nunca é demais afirmar fortemente que a mentira, venha de onde vier, vai sempre favorecer a servidão” (MARCEL, 1951b, p. 37). O homem não é um ser pronto, acabado, determinado e concluído. A condição humana é de ser-em-situação, ou seja, não se resume e/ou se repete em generalizações categóricas e metodologias reducionistas. Seja do ponto de vista conceitual ou político toda concepção totalitária a respeito do que é o Ser sempre resultará em condicionamento. Neste sentido, Marcel procura mostrar, desde a elaboração dos *Fragmentos Filosóficos (1909-1914)*, ainda na juventude e no início das primeiras construções, tanto os limites do ‘saber absoluto’, como a crítica aos sistemas idealistas, intelectualistas, dogmáticos e fideístas; pressupostos epistêmicos marcantes desta respectiva época. Trata-se de ressaltar como seu pensamento evoluiu, no curso da sua frutífera carreira filosófica, rumo a uma experiência original e originadora de humanos sentidos. Noutros termos, a existência humana não pode se constituir em uma metafísica intelectualista do controle e do limitável.

Rejeitar, pura e simplesmente, toda imanência do Ser à consciência significa negar a relação do pensamento com o real. Representa dizer “que uma concepção materialista consequente é incompatível com a ideia de homem livre, ou mais exatamente, em uma sociedade governada por tais princípios a liberdade volve-se no seu contrário; essa já não é senão a mais enganadora das tabuletas” (MARCEL, 1951b, p.21). Ademais, tanto as posturas totalitárias como os discursos idealistas não passam de proposições condicionantes acerca da existência humana e sua relação com a liberdade do Ser humano. Diante da afirmação de que os absolutismos das concepções e dos projetos políticos não representam um fim em si mesmos, cabe-nos questionar; será que as filosofias dos saberes absolutos, assim como as posturas totalitárias não são portadores das mesmas ilusões que os realismos ingênuos?

Em um segundo lugar, como bem frisa Pérez (2001, p. 304), destaca-se, como marca da situação espiritual do nosso tempo, “as técnicas de aviltamento como mecanismo obturador da relação entre o homem e sua própria consciência”. Do ponto de vista geral, as técnicas sempre foram vistas como processos legítimos que contribuem para o desenvolvimento social e a transformação do mundo. “As técnicas possuem, pois”, observa o comentador, “certas características: são habilidades especializadas, viáveis e transmissíveis enquanto atitude racional, representam o âmbito da exatidão e da precisão, algo que implica a necessidade de deixar de lado as questões mais gerais” (PÉREZ, 2001, p. 304). Conquanto os usos das técnicas sejam, reconhecidamente, possíveis e verdadeiros, há que se considerar, em um sentido obturador, seu aspecto aviltante. Por técnicas de aviltamento, entende-se o uso de “processos intencionais para atacar e destruir em indivíduos de categoria determinada o respeito de si mesmos, transformando-os, pouco a pouco, em resíduos que se considera tal e só pode desesperar não só intelectualmente mas até virtualmente, de si próprio” (MARCEL, 1951b, p. 30).

Ao longo da sua carreira acadêmico-filosófica, Marcel apresentou inúmeras críticas à relação entre técnica e ideologia. No conjunto dos meios de comunicação de massa ressaltam-se aqui; o rádio e a propaganda. Sobre o rádio, destaca-se seu poder de alcance plural e social, sua praticidade de divulgação dos anúncios e força uniformizadora e compacta da organização das mensagens e formas de compreensões. Aquilo que, em sua especificidade, se pode chamar de “o dom da ubiquidade” (CLOUTIER, 1975, p. 35).

DOI: [10.25244/tf.v13i3.1228](https://doi.org/10.25244/tf.v13i3.1228)

**O filósofo em tempos sombrios:
participação e aproximações concretas do sentido ontológico**
SILVA, Ezir George

A segunda forma usada para promover a cultura de aviltamento foi a propaganda. Trata-se de algo que levou Marcel, desde cedo, a manifestar muitas inquietações. Embora a propaganda não possa classificar-se, especificamente, entre as técnicas de aviltamento, há que reconhecer o modo como ela tem sido usada enquanto meio de persuasão maciça para conquistar associados a uma empresa ou agregar pessoas a partidos políticos e núcleos religiosos. Ao anunciar vantagens, promessas, favores e benefícios únicos aos que se associam a estes tipos de organizações e/ou agremiações, a propaganda se coloca a serviço dos processos de alienação, degradação, manipulação e aviltamentos humanos. No caso específico da religião, dizemos “[...] que ela não pode se tornar isso para mim; o que corresponderia a sua negação, de modo que ela se reduziria, caso assim fosse, a uma fantasmagoria pura” (MARCEL, 2018, p. 62).

Ao pretender modelar o pensamento em torno de uma visão comum e hegemônica, a propaganda oblitera o princípio constituidor da liberdade e passa a exercer a função de instrumento manipulador da opinião e da realidade em geral; a propaganda favorece tanto a manipulação quanto a servidão (SILVA, 2008). Ao pretender influenciar um determinado tipo de público, a partir de um viés político-populista ou religioso-reacionário, a propaganda se converte em um poderoso e estratégico instrumento de uniformização das consciências e da massificação social (MANVELL; FRAENKEL, 2012). Em resumo, as técnicas de aviltamento se constituem em variados tipos de processos, metodicamente, elaborados. Portanto, trata-se de um tipo de conteúdo que é intencionalmente construído e, por isso, facilmente capaz de ser ensinado, apreendido e reproduzido. Um tipo de recurso estratégico que pretende assegurar, aos custos das existências alheias, a realização de um determinado fim, ideologicamente, visado.

“Técnica de aviltar e massa são gerados reciprocamente, de modo que regime existencial técnico e massa passam a ser a mesma coisa” (JASPER, 1933, p. 35). As técnicas de aviltar geram, em um terceiro momento, “o espírito de abstração”. Aplicado ao sentido categórico,

[...] convém primeiro distinguir entre abstração e espírito de abstração, mas a distinção não é fácil de apreciar. A abstração em si própria é uma operação mental indispensável para chegar a um fim determinado. A psicologia esclareceu perfeitamente a ligação interna entre a abstração e a ação. Abstrair é, em suma, proceder a uma terraplanagem, que pode ter caráter verdadeiramente racional. Quer dizer que o espírito deve conservar consciência precisa e distinta das omissões metódicas necessárias para alcançar o fim visado. Mas pode o espírito, por uma espécie de fascinação, perder consciência dessas condições prévias, do que em si é apenas processo, quase poderia dizer-se expediente [...] Desde que concedemos arbitrariamente preeminência a uma categoria separada de todas as outras, somos vítimas do espírito de abstração. Mas o que importa é ver que apesar das aparências, esta operação não é essencialmente intelectual (MARCEL, 1951b, p. 138).

A massa, enquanto público de interesse, é um produto histórico característico; representa um conjunto de seres humanos em delimitação e gradação indeterminadas, sujeitos que são cooptados tanto pelo poder da palavra elaborada como da opinião de senso comum (MARCEL, 1957). “A massa faz tábua rasa de tudo que não é como ela, de tudo que é excelente, individual, qualificado e escolhido” (MARCEL, 1951b, p. 124). Sobre as

DOI: [10.25244/tf.v13i3.1228](https://doi.org/10.25244/tf.v13i3.1228)

**O filósofo em tempos sombrios:
participação e aproximações concretas do sentido ontológico**
SILVA, Ezir George

especificidades das massas, acrescenta-se “que não há uma massa única, mas massas diversas que surgem, fenecem e se reinventam, porque são mutáveis entre si e distintas, um fenômeno as vezes de uma determinada substância histórica da vida humana (JASPERS, 1933, p. 37).

Nestes termos, Marcel reconhece que o processo de abstração está ligado a uma dupla mentira; primeiro, a mentira sobre si mesmo e, segundo, a mentira acerca de outrem. O fato é que a abstração está associada ao condicionamento depreciativo, reducionista e negador da liberdade e da condição existencial fundamental. Trata-se de um tipo de disposição por onde o elemento do ressentimento se converte em posturas fascistas, violentas, segregadoras, marginalizadoras, negadoras, classificadoras, invisibilizadoras e aviltantes dos indivíduos. Tudo isso, “sobretudo porque esse espírito de abstração é o elemento mais contrário a paz que existe” (PÉREZ, 2001, p. 320). A massa é a síntese da abstração, digamos, é a condição em que o sujeito não só abre mão da sua própria consciência, como representa a forma pela qual o homem procura se opor, radicalmente, a todos aqueles que se enxergam, pensam e compreendem-se diferente e subjetivamente. O critério da abstração é a própria abstração (MARCEL, 2018).

O espírito de abstração é inseparável deste tipo de erro, ou antes, este erro o constitui, considerando que, em si mesmo, produz-se uma espécie de transvaloração maciça de uma determinada visão de mundo que se pretende hegemônica. O espírito de abstração é um fator de conflitos e até de deflagração de ameaças e guerras. Representa, em um terceiro lugar, “um mecanismo constituidor da consciência fanatizada” (MARCEL, 1951b). Para Marcel, o mundo inumano e desumanizador é o resultado de uma realidade que exalta a técnica acima do que é o humano, expressando, pois, uma realidade vazia de substancialidade e núcleo obturador dos laços geradores de sentido e concretização existencial. Além disso, transforma as relações em um o *locus* pragmático e generalizador tanto do homem como da vida em geral. Em um sentido específico,

[...] o fanatismo é a opinião levada ao paroxismo, com toda a cega ignorância de si mesmo. Observemos ainda que, sejam quais forem os fins que o fanático se propõe ou crê propor-se, ainda quando julga querer aproximar os homens, só pode separá-los; como não pode acomodar-se com essa separação, acaba, como vimos, por suprimir os adversários e para isso procura não ter deles senão uma imagem tão materializante e degradante quanto possível (MARCEL, 1951b, p. 182-183).

Do ponto de vista fenomenológico, a consciência fanatizada atua tanto no sentido individual, como a partir da incidência da fé religiosa, dos processos proselitistas e das posições políticas sobre o imaginário social de um determinado povo. No aspecto político, os pressupostos fanáticos se afirmam com base nos ideais nacionalistas, moralistas, totalitaristas, desenvolvimentistas e de todas as determinações e terminologias ideológicas que comportam as partículas dos “ismos” e seus falsos cognatos. Toda prática fanática é portadora de uma técnica de aviltar. No sentido religioso, as posturas fanáticas se anunciam na imposição do dogma, no legalismo-acético do comportamento, no rigor das práticas, nos julgamentos alheios e nos discursos promotores da intolerância, da discriminação do culto ao diferente e do desprezo pelo acolhimento da verdade do outro e sua vivência de fé e compreensão do mistério. Como observa o filósofo francês, “a religião vista de fora não pode, pois, aparecer como a ordem do arbitrário absoluto” (MARCEL, 2018, p. 50).

DOI: [10.25244/tf.v13i3.1228](https://doi.org/10.25244/tf.v13i3.1228)

**O filósofo em tempos sombrios:
participação e aproximações concretas do sentido ontológico**
SILVA, Ezir George

Representa dizer, que a consciência fanatizada não pode separar-se dos espectros absolutistas se não por uma abstração viciosa, porque, basicamente, sua constituição, comporta tanto uma determinada “consciência de” e, mais rigorosamente, a um tipo de “consciência para”.

Ademais, é preciso dizer que o ponto primordial desta discussão é que a existência humana não pode ser compreendida fora da sua realidade, que a constituição de sentido tanto do homem como por parte da própria Filosofia exige o testemunho do drama e o reconhecimento que a condição humana é de Ser-em-situação (SILVA, 2019). É no fulcro angustiante da realidade imediata que o homem se move a busca do sentido e se abre a noção de transcendência. Falamos a respeito de uma nova ordem de compreensão espiritual por meio da qual tanto a intuição existencial quanto a consciência de que somos seres itinerantes, nos colocam na direção daquilo que falta ao real e que precisa ser por nós buscado. Nos referimos, basicamente, à expressão de uma exigência ontológica que se reflete na fala de Christine que, ao dirigir-se a Denise, põe-se a perguntar, a partir de si mesma:

[...] não tens algumas vezes a impressão de que vivemos... se a isto se pode chamar viver...em um mundo partido? Sim, aos pedaços, como um relógio quebrado. A corda não funciona mais. Em aparência, nada mudou. Tudo está em seu lugar. Mas se se aproxima do relógio ao ouvido... não se ouve nada (MARCEL, 1933a, p. 45).

Como mostra o filósofo dramaturgo: “Parece, entretanto, ilegítimo reduzir o fato da ilusão à verdade ideal como seu fundo” (MARCEL, 2018, p. 28). A situação espiritual do nosso tempo remete-nos ao reconhecimento que habitamos um mundo partido. Que diante das fraturas existenciais e dos processos de despersonalização das relações humanas a vida se torna, cada vez mais, agônica, impraticável, irrealizável e impossível de concretizar-se. Investida da necessidade de autocontemplação, Christiane ainda comenta:

[...] Tu comprehedes, o mundo, isso a que chamamos mundo, o mundo dos homens, devia ter um coração em outro tempo. Mas se diria que este coração deixou de bater. Laurent prepara regulamentos; papai é filiado ao Conservatório e mantém com poucos recursos uma senhorita; Henri se prepara para dar a volta ao mundo [...] Antonov ensaia seu poema sinfônico... Cada um no seu canto, em seu pequeno negócio, seus pequenos interesses. De repente, nos conhecemos, nos abraçamos e isso é ouvido como um ruído que lembra atritos de uma sucata (MARCEL, 1933a, p. 45).

Na percepção da personagem Christiane, as relações impõem, sobre a realidade do mundo, a reivindicação de fins precisos que tendem, inevitavelmente, a produzir um estado de automatização por onde o homem se reduz a uma expressão fechada de si mesmo e com a qual se pretende confundi-lo. O homem se torna problemático.

O homem problemático é para Marcel, “[...] um ser cuja originalidade mais profunda consiste talvez não só em perguntar pela natureza das coisas, senão em interrogar-se sobre sua própria essência” (MARCEL, 1940, p. 68). É o Ser que nunca pode conceber-se e afirmar-se fora e/ou para além da sua própria liberdade. É o homem que reluta em não perder sua significação autêntica, em não deixar-se persuadir pelas técnicas de aviltamento e

DOI: [10.25244/tf.v13i3.1228](https://doi.org/10.25244/tf.v13i3.1228)

**O filósofo em tempos sombrios:
participação e aproximações concretas do sentido ontológico**
SILVA, Ezir George

abstração. É alguém que procura interpelar a natureza do processo de automatização de sua existência e transcender os domínios do dado e da aparência de sua própria realidade (SILVA, 2018).

A problematização se estende a todas as áreas da vida humana. Por inserir-se no âmbito daquilo que o homem é, no seu mais íntimo Ser, a problematização não se deixa traduzir em linguagem de causalidade. Como atitude interrogativa o ato de problematizar progride em direção à liberdade e se expressa naquilo que é e poderá vir a ser o homem, “[...] dado que a liberdade se recusa a converter-se em coisa” (MARCEL, 2018, p. 56), porque a liberdade se choca com a muralha do fato. Nas palavras de Marcel:

Mas o que chamei de problematização do homem por si mesmo apresenta um caráter singular de não desembocar para uma possível indicação: ou talvez é preferível dizer que esta problematização se estende ao mesmo tempo a toda direção as origens, a essência e o destino do homem (MARCEL, 1940, p. 68).

A problematização se assenta em uma dimensão metafísica, em uma exigência ontológica que nasce do fulcro portador de uma certa clarividência espiritual, em um sentido de busca que se traduz em uma verdade transcendente. Nestes termos, cabe-nos questionar; em que consiste a angústia do homem problemático? Responde Gabriel Marcel, na ausência de *Posições e Aproximações Concretas ao Mistério Ontológico* (1933b). E, a propósito, não estará aí o dever do filósofo em tempos sombrios? Seu chamado e significado mais profundo e autêntico?

O FILÓSOFO EM TEMPOS SOMBRIOS: ENTRE O TEMPO FECHADO E O TEMPO ABERTO

O filósofo é um homem do tempo e da história. Sua condição existencial é a de um Ser que se afirma pelo compromisso, constantemente assumido, em face do desejo por desvelar e acessar os âmbitos mais profundos tanto da condição humana, como da própria realidade do mundo que o cerca. “O Filósofo não se realiza no abstrato nem na solidão, mas na situação e comunicação existencial” (JASPERS, 1953, p. 45). Conforme Karl Jaspers, o lugar da realização do filósofo não é apenas o da tradição do pensar, mas o da realização histórica. Ao contrário do que pensam algumas pessoas, o filósofo não é um Ser isolado, alheio ou indiferente ao mundo, “como se fosse um puro contemplativo em solidão eremítica” (MARCEL, 1951b, p. 91).

Do ponto de vista geral, por um lado, as opiniões acerca do filósofo variam entre um simples (re)produtor de ideias ou sob a determinação de um mero pensador do vazio. Por outro lado, existem aqueles que o consideram como um mero especialista do pensamento, uma espécie de agente decifrador do óbvio e/ou, quiçá, um sujeito intoxicado pela própria arrogância, orgulho e capacidade de decocção de sistemas e dos conteúdos. Na concepção de Gabriel Marcel (1927), o filósofo não é apenas um homem de hábitos, mas um Ser de

DOI: [10.25244/tf.v13i3.1228](https://doi.org/10.25244/tf.v13i3.1228)

**O filósofo em tempos sombrios:
participação e aproximações concretas do sentido ontológico**
SILVA, Ezir George

aspirações; não é um profeta portador de convicções dogmáticas, mas um ser a caminho do esclarecimento; não é um porta-voz de discursos metanarrativos, mas um sujeito de busca fenomenológica, cujo sentido da vontade não se encerra nas premissas do dado, do visto e do imediato. O filósofo não é o homem do ingênuo suspiro, mas o Ser que anela por seu próprio desvelamento e pelos acessos intuitivos da transcendência e os processos mediadores do agir coerente.

Em termos históricos, o filósofo do século XIX reduziu-se, na grande maioria, ao papel do professor. Enquanto no século XX, a ação do filósofo se confundiu com a de um especialista, cujo raio de ação se limita, literalmente, às tarefas profissionais – que nada possuem de, essencialmente, filosófico – em virtude do número enorme de exames que pouco preparam e em nada realizam. Neste seguimento, “o filósofo corre o perigo de separar-se da vida e substituí-la insensivelmente pelo seu domínio de pensamento, espécie de jardim cerrado e bem tratado, onde ele muda cuidadosamente os arbustos” (MARCEL, 1951b, p. 98). Nestas condições, podemos dizer que a diferença entre o especialista do pensamento e o filósofo encontra-se no modo como cada um se coloca diante da noção norteadora do sentido próprio do tempo. Acrescentamos que, para o filósofo que, acima de tudo, quer ser relevante, cabe tanto posicionar-se, engajadamente, diante da angústia do mundo atual, passível de integral destruição, como procurar responder as exigências imprescindíveis de um pensamento que esteja a serviço do homem e sua realização existencial. Para que o filósofo não caia em armadilhas e viva em labirintos é preciso, entre outras coisas, que seu olhar o ajude a discernir acerca das diferentes maneiras de compreender e viver o tempo.

Sobre as diferentes maneiras de viver o tempo, Otto Friedrich Bollnow diz que há duas possibilidades: o *Tempo Fechado* e o *Tempo Aberto*. O tempo fechado é aquele em que o cumprimento da espera se mostra como uma tranca que “fecha” e aprisiona o ser, ao longo do transcorrer da espera. Isto significa que:

[...] ainda quando falta o acontecimento que se encerra temporariamente, está já dado com precisão no presente o que poderá acontecer no futuro. Os sentidos estão dirigidos exclusivamente para esta finalização pendente e tudo mais se encontra como ofuscado, não existe. E isto significa de uma vez: que o futuro, enquanto tempo de espera, está dado na espera, está pré-definido (BOLLNOW, 1962, p. 94, 95).

No tempo fechado, o futuro já está determinado. Os horizontes das possibilidades, que deveriam caracterizá-lo, são substituídos por previsões herméticas que transformam a perspectiva do novo, em expectativa por aquilo que antes já foi simplesmente decidido, um conjunto de acontecimentos que trazem em si um princípio e um fim. O tempo aberto não é mecânico nem se traduz como uma vivência impotente e passiva do Ser, diante dos fatos e ocorrências históricas de seu próprio viver. No tempo aberto, o homem se vê como alguém capaz de atuar, de optar e de fazer de sua vida um processo de crescimento, que não pretende outra coisa, senão o alcance de sua plenitude humana.

No tempo aberto, “o futuro é por princípio sempre imprevisível” (Ibidem, p. 95). Nele, o homem não se encontra enclausurado, porque sua existência é vista pelos prismas de sua liberdade e de suas possibilidades. As possibilidades do Ser lhe trazem esperança; de um

DOI: [10.25244/tf.v13i3.1228](https://doi.org/10.25244/tf.v13i3.1228)

**O filósofo em tempos sombrios:
participação e aproximações concretas do sentido ontológico**
SILVA, Ezir George

futuro autêntico do seu próprio existir. Um futuro que não é visto por ele como ameaça, que pretende comprometer sua forma de ser no mundo, mas que, se anuncia através da confiança que o homem passa a ter em si e em sua própria vivência histórica.

Na atitude da vivência histórica, o filósofo não aguarda o futuro; ele se estende ao futuro, enquanto abertura existencial. Sua amplitude temporal não aceita a ideia de um futuro comprimido, cujo fim já está dado ou determinado, como se fosse algo concluso e acabado. Movido pela Esperança a atitude resoluta do Ser, de agente construtor de si mesmo, mostra-se em um sentido antropológico, à medida que ela, *a vivência histórico-filosófica*, passa a ser apreendida e compreendida por ele, como a última condição da vida humana, capaz de possibilitar todo *estar-paciente* e todo *estar-disponível* (BOLLNOW, 1962).

A função antropológica da vivência histórico-filosófica é capacitar o Ser a resistir firme e resolutamente às pressões existenciais da angústia e do desespero. “Representa o ato pelo qual esta tentação é ativa e vitoriosamente superada” (MARCEL, 2005, p. 48). Ela é a força que energiza a alma do Ser a não submeter-se à atração obscura de uma existência desesperada e confusa. Em sua imanência, a vivência histórica comporta, tanto os aspectos negativos como positivos, da própria vivência existencial do homem, procurando tornar possível sua vida e forma de Ser no mundo que, diante do “eu espero”, em face às situações-limite da enfermidade, do exílio, da separação, da escravidão e da morte, se recusa a entregar-se ao desespero; do homem que passa a assumir o *éthos* de uma esperança existencial, como uma verdadeira resposta do Ser, que consciente de sua condição itinerante, a concebe como alicerce de si, e ao mesmo tempo, como condição para se engajar existencialmente

Diante das dificuldades do seu tempo e sob a ameaça que o espírito de abstração tem exercido sobre as consciências humanas, em um período de desenvolvimento tecnocientífico, Gabriel Marcel procura fazer, na obra *Os Homens Contra o Homem* (1951b), uma reflexão-crítica sobre o papel do filósofo face à “essência da realidade espiritual [...] de um mundo destroçado e em guerra consigo mesmo” (MARCEL, 1951a, p. 14, 32). Levando em conta estes pressupostos, destacamos os deveres que pesam sobre o filósofo, em uma era de aviltamento da pessoa humana, procurando partir das condições gerais de suas possibilidades.

Nesta perspectiva, o dever do filósofo, em um primeiro momento, como se tem visto em todos os grandes pensadores, “é o de nos ensinar a irrealdade fundamental acerca do que estamos habituados a considerar como nossa tarefa” (MARCEL, 2018, p. 18). Nos *Extratos das Primeiras Notas e Esboços Filosóficos, 1909 a 1914 [Manuscrito IX]*, ao pensar no “eu”, enquanto fulcro fundador de toda moral, Gabriel Marcel reflete acerca das barreiras que o pensamento objetivista impõe sobre os processos de formação e aprofundamento da própria consciência humana. Conquanto se pense que as diferenças entre o “eu” e a individualidade não possam ser resolvidas por dentro do simples contraste filosófico, reconhecemos que é na dimensão do Ser que podemos vê-los, dialeticamente, por meio do mistério, cujo sentido existencial, pretende “reduzir tudo o que, em nós, é natureza, a ser apenas a expressão desejada e consciente desse pensamento eterno, fora do qual não há moralidade...” (Ibidem, p.17).

Em, “notas de quatro de julho” (Idem), Marcel pontua que o mistério do Ser se anuncia diante do problema da transcendência divina. Para Marcel, a condição do homem é de ser-em-situação, porque é na realidade e através da intuição que o pensamento metafísico se apreende e se define *in concreto*. Nesse sentido, a concepção do “eu” abre vias de

DOI: [10.25244/tf.v13i3.1228](https://doi.org/10.25244/tf.v13i3.1228)

**O filósofo em tempos sombrios:
participação e aproximações concretas do sentido ontológico**
SILVA, Ezir George

investigação acerca dos elementos constituidores da condição humana e suas próprias experiências. Nossa filósofo propõe ainda uma interface entre o “problema”, que condiciona a existência, e a dimensão do “mistério”, que nos liberta para além da inautenticidade. Trata-se de uma experiência espiritual de maturidade e transcendência, onde a missão do filósofo deve ser o de nos ensinar a irrealidade fundamental acerca do que estamos habituados a considerar como simples condição da nossa natureza ou forma de viver. Entre a natureza racional e a realidade fenomênica há sempre uma lacuna que nem sempre a inteligibilidade é capaz de preencher. Na impossibilidade de deduzir o infinito há sempre o risco de subestimar o inesgotável ou reduzi-lo aos âmbitos de sua própria fragilidade.

Fato é que tanto a Guerra, que destruíra seu mundo imediato, quanto a libertação dos condicionamentos idealistas do pensamento ajudaram Gabriel Marcel a desprender-se da atmosfera espiritual rarefeita dos seus próprios tempos sombrios. Nesse sentido, ele ressalta que o dever do filósofo, é o de agir como um pensador que se esforça, infatigavelmente, para romper com o ciclo de uma leitura existencial superficial e que se coloca, a partir de sua própria condição humana, a caminho da criação de uma Filosofia da Existência que seja portadora de sentido humano e possibilitadora das relações intersubjetivas. Nessa perspectiva, o teórico adverte que o filósofo não pode permitir que sua atuação incorra em frivolidades, falsas lisonjas e/ou discursos pretensamente ideológicos e puramente publicitários.

Isto é, deve estar sempre em guarda contra uma pretensão incompatível com sua vocação verdadeira [...], porque o intelectual não se defronta com uma realidade resistente, como o operário ou o camponês, mas trabalha com palavras e o papel tudo consente (MARCEL, 1951b, p. 98).

Se, por um lado, o filósofo pode achar, diante dos desafios que lhe cercam, que deve ficar no campo das afirmações abstratas e/ou dos saberes que se pretendem absolutos, por outra parte, ele precisa reconhecer que o engajamento existencial se expressa pelo modo como cada um se compromete com as questões concretas do Ser, através da relação entre os fazeres e os dizeres, que são realizados dentro e fora dos espaços possibilidadores das vivências e das relações humanas.

Nesta continuação, ao filósofo cabe, em um segundo momento, “manter-se atento às questões humanas e às transformações do mundo”, buscar questionar as ideologias e repelir os processos que reforçam a cultura do envilecimento e da submissão à servidão. O filósofo não pode colocar-se como “[...] um especialista de certo modo intoxicado pela própria especialidade” (MARCEL, 1951b, p. 92). A atuação filosófica nunca se dá no campo da neutralidade; jamais poderá fechar-se em si mesma, porque a produção do saber articula-se através das relações existentes entre o pensar, a sociedade, o homem e a realidade. A construção de conhecimentos se transforma, continuadamente, através do tempo e nos diversos espaços que vivemos e onde nos relacionamos. Posicionar-se indiferente aos processos de mudanças é subestimar a própria condição possível do Ser, é perder de vista a capacidade que o homem tem de criar, recriar e ressignificar os aspectos que constituem e dão sentido à sua própria visão de mundo.

Como Ser de presença, é dever do filósofo, em um terceiro momento, “procurar entender que sua relação com o mundo é sempre livre, criativa, consciente e intencional”.

DOI: [10.25244/tf.v13i3.1228](https://doi.org/10.25244/tf.v13i3.1228)

**O filósofo em tempos sombrios:
participação e aproximações concretas do sentido ontológico**
SILVA, Ezir George

Que “a nossa própria situação histórica se transforma desde que nos pomos em guarda contra o que pode chamar-se a sedução do acontecimento” (MARCEL, 1951b, p. 211). Colocar-se em guarda representa procurar não repetir ou esquivar-se diante das práticas e posturas aviltantes que pretendem a humilhação do homem e sua degradação. “O silêncio em tal caso é cumplicidade [...]. Efetivamente – e sem sombra de hesitação – o primeiro dever do filósofo no mundo atual é combater o fanatismo sob qualquer forma que revista” (Ibidem, p. 98-99).

Na determinação do pensamento, as palavras dos homens, em alguns momentos, constroem guetos, encerram-se em fórmulas precisas, comprometem a percepção da vida e tornam míope sua visão da existência. Na servidão, os conteúdos filosóficos constroem apenas submundos, fecham-se, caem em condicionamentos e tornam estes sujeitos, escravos de ideias e concepções que ameaçam a liberdade de si mesmos e a vitalidade da relação com os outros e o mundo. Onde quer que a Filosofia seja assim entendida, as possibilidades de transformação humana e intervenção social são reduzidas.

Na relação entre conhecimento e mundo é que surge, em um quarto momento, a necessidade do filósofo de procurar cultivar um olhar fenomenológico da situação fundamental do homem e empenhar-se em construir possibilidades para realizações do concreto. Para Marcel, as ideias e as concepções epistemológicas só fazem sentido quando são vistas a partir da própria realidade e do contexto imediato dos homens.

Pensem que as ideias só têm vida se o espírito lhe conserva, julgando-as sempre, quer dizer, mantendo-se mais alto, e que elas deixam de ser boas e até de ser ideias quando deixam de ser a base sólida e a expressão em atos da liberdade interior (MARCEL, 1951b, p. 100).

Realidade, existência e pensamento não devem/podem ser concebidos separadamente. Na fratura desta relação estão presentes: a força dos processos de abstração, a energia dos pensamentos sectários, o imperialismo da ditadura da ignorância e a legitimação dos discursos, propostas e posturas absolutistas, intolerantes e excludentes de concepções, culturas, experiências e pessoas.

Ao dever do filósofo, pensado nestes termos, impõe-se a atenção à realidade do mundo e a atitude de respeito aos homens e às especificidades de suas vivências. Mais ainda, exige, em um quinto momento, “a necessária atitude de ampliar o olhar acerca da situação concreta do Ser humano” (SILVA, 2019). Neste sentido fenomenológico, o dever do filósofo é tentar compreender a realidade, buscar explicitar os aspectos do desenvolvimento da condição humana, através da apreensão do seu sentido e do desvelamento dos modos como a existência e as relações são experienciadas e apreendidas.

Neste seguimento, Gabriel Marcel descreve seu método de investigação como uma forma de abordagem fenomenológica do real, que se dirige ao homem concreto. Sua intenção não se volta “[...] a uma inteligência abstrata e anônima, senão, a seres individuais em que pretende despertar uma certa via profunda de reflexão por uma verdadeira ‘anamnesis’ no sentido socrático da palavra” (MARCEL, 1951a, p. 11). Esta forma de organização do pensamento expressa-se, deliberadamente, contra todos os sistemas fechados de interpretação do real, quando pretendem desvincular o Ser das situações concretas do seu

DOI: [10.25244/tf.v13i3.1228](https://doi.org/10.25244/tf.v13i3.1228)

**O filósofo em tempos sombrios:
participação e aproximações concretas do sentido ontológico**
SILVA, Ezir George

próprio existir. “Não pode haver hoje uma formação filosófica sem uma análise de essência fenomenológica sobre a atuação fundamental do homem” (*Ibidem*, p. 108).

A desvinculação do homem da sua realidade é, para Marcel, um dos fatores que tem contribuído para o enfraquecimento das vozes individuais das pessoas e o agravamento da profunda crise de identidade que muitos enfrentam, na era da técnica e do culto midiático. Representa um dos dilemas que tem sido enfrentado por um grande número de pensadores, “[...] porque favorece a aparência de um relativismo sereno que, em nossa época, tende a mutilar tão perniciosamente o adequado juízo moral” (MARCEL, 2005, p. 86-87).

Em uma perspectiva fenomenológica, compreendemos que o dever do filósofo é: ajudar o homem a enxergar a partir da base, por dentro e para além do real, os sentidos da própria existência humana; é contribuir para desvelar o modo como o Ser é apreendido e/ou se torna uma realidade viva e pessoal para si mesmo; é o desvelamento que se mostra através das diversas manifestações do sentido, que atravessam a trama constitutiva do fazer existencial. Ao falar sobre o modo como o homem se vê através da relação entre o ser e o ter, Marcel afirma que “a escuridão do mundo exterior depende da minha obscuridade para comigo mesmo” (MARCEL, 2003, p. 15). Ao fazer esta declaração, o teórico também diz que não há, no mundo, nenhuma obscuridade intrínseca; que o problema da relação sujeito-mundo encontra-se na maneira como o homem se enxerga e no modo como procura afirmar-se perante os outros e sua própria realidade. A escuridão, neste caso, se constitui em um estado confuso do homem que se dá entre a opacidade de si e o mistério que o comprehende, o envolve e o transcende.

Na busca pelo cultivo de um olhar fenomenológico da concretude do homem, não advogamos apenas a favor do repasse conceitual, ou teórico, de uma determinada forma de investigação. Pelo contrário, buscamos ressaltar que o sentido da existência não se limita aos cânones dos saberes dogmáticos e das teses materialistas (MARCEL, 1961). O que pretendemos é dizer que as respostas que os filósofos darão às suas inquietações poderão comportar elementos que não só eram antes conhecidos como aspectos que os transcendem e os ultrapassam.

Ao falar sobre a fenomenologia do saber, no *Diário Metafísico* (1968), Gabriel Marcel procura relacioná-la à compreensão que o homem tem de si. O processo de assimilação dos saberes implica no reconhecimento da condição fundamental e histórica do próprio ser humano. Ao filósofo, no processo de análise da realidade, cabe “respeitar as especificidades ontológicas do homem e o modo como a realidade é apreendida através da experiência subjetiva de cada um” (MARCEL, 1951b). A análise fenomenológica do saber nos coloca na perspectiva de que a produção do conhecimento consiste na tomada de consciência que o homem faz mediante a interpelação da existência.

Na intenção de corresponder às exigências deste comprometimento, cabe ao filósofo, em um sexto momento, “procurar desenvolver uma visão metafísica de suas concepções fundamentais” (MARCEL, 1951b). De acordo com Gabriel Marcel (*Ibidem*, p. 35), “a crise do homem ocidental é uma crise metafísica”, um acrisolar do humano, onde, na perda do contato real consigo mesmo, com o mundo e com os acontecimentos à sua volta, o homem se sente reduzido à simples menção abstrata. Na compreensão de Karl Jaspers, esta mudança de concepção sobre o humano acontece na era da técnica e em tempos sombrios porque

DOI: [10.25244/tf.v13i3.1228](https://doi.org/10.25244/tf.v13i3.1228)

**O filósofo em tempos sombrios:
participação e aproximações concretas do sentido ontológico**
SILVA, Ezir George

[...] o conhecimento que se tem do homem passa a ser mais importante que o próprio homem, adota-se por vezes, atitude de singular superioridade, como a de quem possuísse conhecimento absoluto, capaz de tudo penetrar e tudo esclarecer. Dessa altura, olha-se para as misérias humanas. Toma-se posição de Ser superior, que domina espiritualmente o mundo – o que se torna de um ridículo todo particular, quando se é pessoalmente um pigmeu (JASPER, 1965, p. 92).

Em nome do progresso e da produtividade, a que todo homem devia entregar-se, instaurou-se uma política da totalidade, a crença em uma existência da uniformização e se propôs uma formação voltada para a aquisição de domínios científicos e especializações técnicas. Entretanto, ao falar sobre a necessidade do filósofo procura desenvolver uma visão metafísica de suas concepções fundamentais, Marcel propõe questionar a natureza do cerceamento do processo de formação, buscando problematizar as concepções de senso-comum, a partir de uma visão integral do ser humano e do reconhecimento de que “[...] há no ser humano tal como nós o conhecemos algo que se rebela contra esta espécie de violação ou desvinculação de que é vítima” (MARCEL, 1951a, p. 41).

Ao pretender construir um olhar integral do humano, a partir da visão metafísica de suas concepções fundamentais, Marcel anuncia uma total recusa a toda pretensão idealista do homem; procurar “[...] mostrar como o Idealismo tende inevitavelmente a eliminar toda consideração existencial” (MARCEL, 1933a, p. 14). Ao filósofo, na intenção de superar toda concepção totalitária do ser humano, cabe, continuadamente, a renovação de seus pressupostos teóricos e a libertação de todas as categorias que limitam a compreensão humana à ordem da quantidade e do quantificável. “Cumpre à imaginação metafísica proceder a uma renovação das categorias fundamentais” (MARCEL, 1951b, p. 109) do Ser e sua formação humana.

Em uma perspectiva metafísica, recomenda-se ao filósofo considerar outros olhares a partir e sobre o humano que consigam auxiliar em suplantar toda tendência conceptual maniqueísta, que pretenda determinar os modos de sua existência e os rumos de suas compreensões (SILVA, 2019). Ao sucumbir à tentação do quantitativo sobre o metafísico, o filósofo renuncia àquilo que é próprio do humano. Para além disso, o homem, na sua condição existencial e metafísica, não pode permanecer como é. Ele deve, conforme Karl Jaspers, pensar-se a partir do que tem sido.

O homem foi definido como ser vivo dotado de palavra e pensamento (*zoo logon echon*); como ser vivo que, agindo dá a sociedade a forma de cidade regida por leis (*zoon politikon*); como ser que produz utensílios (*homo faber*); que trabalha com esses utensílios (*homo laborans*) que assegura sua subsistência por meio de planificação comunitária (*homo economicus*). Cada um dessas definições leva em conta uma característica, mas o essencial não está presente: o homem não pode ser concebido como um ser imutável, encarnando reiteradamente aquelas formas de ser. Longe disso, a essência do homem é mutação: o homem não pode permanecer como é. Seu ser social está em evolução constante. Contrariamente aos animais, ele não é um ser que se repete de geração em geração. Ultrapassa o estado em que é dado a si mesmo [...] Tudo que sabemos do homem,

DOI: 10.25244/tf.v13i3.1228

**O filósofo em tempos sombrios:
participação e aproximações concretas do sentido ontológico**

SILVA, Ezir George

tudo que cada um dos homens as de si mesmo não corresponde ao homem. Aquilo a que o homem está ligado, aquilo com que o homem se debate não identifica o homem. Sua origem propõe-lhe um problema que se transforma em alavanca da qual se vale para tentar fugir àquilo em que está enterrado. A partir daí, ouve ele a exigência que não lhe deixa repouso. Sua consciência de ser se realiza com base em algo que ele jamais comprehende, mas de que acredita participar uma vez que seja ele mesmo (JASPER, 1965, p. 47-48).

Em *Homo Viator* (2005), Gabriel Marcel afirma que a dimensão metafísica constitui o núcleo de uma fenomenologia das relações entre eu e o próximo. Este teórico enfatiza que o desvelar da existência humana passa, necessariamente, pelo caminho da comunhão intersubjetiva. A reflexão metafísica sobre o filósofo e sua atuação com o mundo sugere que a formação humana faz-se na convivência fraterna, através da relação dialógica entre os seres humanos e suas compreensões fundamentais. Os postulados da visão metafísica do humano e de sua relação intersubjetiva equivalem a dizer “[...] que o homem deve ser apreendido como uma participação efetiva” (MARCEL, 2003, p. 133), que caberá ao filósofo, no comprometimento de si, buscar a coerência entre um agir ético e uma visão ampla do humano, no âmbito de suas relações sociais e de seu fazer filosófico. O fazer filosófico nunca se encerra nele mesmo. Nenhuma teoria, método, conteúdo terão sentido se não se relacionarem ao homem e à sua própria existência.

No interesse pela construção de um trabalho coerente, caberá ao filósofo, em um último momento, “colocar-se na condição de mediador dos processos transformadores da realidade e do mundo” (MARCEL, 1951b). Diante de uma cultura geradora da “auto-complacência burguesa, de ressentimento, de convencionalismos, do hábito de considerar o bem-estar material como razão suficiente de vida, de apreciar a ciência em função de uma utilidade técnica” (JASPER, 1965, p. 140), além da pretensão do ilimitado desejo de poder, da bonomia dos políticos e do fanatismo das ideologias, “talvez pudesse dizer-se que entre o mundo das técnicas e o da espiritualidade pura a mediação do filósofo é cada vez mais indispensável” (MARCEL, 1951b, p. 116).

Nesta direção, como propõe Marcel, observamos que o dever do filósofo não deve ser o de querer fazer prevalecer sua crença. Antes, supomos que o pensador tem todo o direito de se pronunciar sobre todas as matérias que envolvem os processos constituidores e transformadores da realidade. Todavia, temos que considerar também que o filósofo precisa reconhecer a especificidade de cada situação, explorá-la quanto possível, sem esperar atingir o conhecimento exaustivo a que se presta o objeto de análise ou da ciência/Teoria que investiga.

O dever do *filósofo*, no mundo atual, é colocar-se como sujeito mediador dos processos de compreensão e aprendizagem; discernir entre o profetismo do saber absoluto e a Filosofia da Esperança “[...] sem pretender exceder a experiência e fundar as suas próprias profecias sobre a ciência, a biologia, a economia ou a sociologia” (MARCEL, 1951b, p. 115). É seu dever, ainda, compreender que o pensar filosófico passa, direta e transversalmente, pelos caminhos sinuosos das experiências contínuas e descontínuas da formação humana. Enfim, ao filósofo caberá evitar que os domínios das ideologias e das determinações violem e/ou determinem o fulcro de sua condição existencial, procurando sempre questioná-los, à

DOI: [10.25244/tf.v13i3.1228](https://doi.org/10.25244/tf.v13i3.1228)

**O filósofo em tempos sombrios:
participação e aproximações concretas do sentido ontológico**
SILVA, Ezir George

luz da esperança que necessitamos sempre conservar com relação ao humano e suas possibilidades.

CONSIDERAÇÕES

Sobre o dever do filósofo em tempos sombrios, Marcel realiza uma verdadeira apresentação de posturas que indicam, mais do que uma metodologia, uma especificidade constitutiva do próprio ser humano: a exigência ontológica (SILVA, 2019). A inquietude que nos diz que o filósofo comprometido com a existência não pode se posicionar indiferente ao drama da condição humana nem reduzir seu pensamento aos âmbitos particulares dos saberes que nascem de um “eu” que se pensa pronto, acabado e concluído. Em meio às aparentes normalidades da realidade e das pessoas, exige-se do filósofo a devida aproximação para que perceba o estranhamento que nos permite identificar o ponto essencial da situação do homem no mundo, em tempos sombrios. Falamos sobre a situação fundamental, levantada por Marcel, no diálogo ontológico entre Christiane e Laurent:

Christiane – Não te entendo.

Laurent - lembre-se que agora você deve receber aquela senhora que está esperando por você.

Christiane – Creio que ela pode esperar. Garanto que às vezes você comete grandes erros comigo. Não há nada tão doloroso quanto me libertar do jeito que você faz. Eu acho que valeria muito mais apena se você expressar seu desejo com franqueza, com energia, certo? Seria o verdadeiro meio para me ajudar.

Laurent - Não sei se você precisa de ajuda. Você vive a vida que pensa.
Christiane – Estas segura disto?

Laurent - Se você não gosta da sua vida, acho que nada impede você de modificá-la. E eu, preciso da imposição de uma vontade? (MARCEL, 1933a, p. 67, 68).

Sem pretender concluir, a presença do filósofo no mundo exige coerência e participação, “porque o pensamento, ultrapassando o mundo do saber, aproximar-se-ia, por procedimentos sucessivos de criação, do centro onde ele deve livremente renunciar-se para dar lugar a – Àquele que é” (MARCEL, 2018, p. 93).

REFERÊNCIAS

BOLLNOW, Otto Friedrich. **Filosofía de la esperanza**. Buenos Aires: Compañía General Fabril, 1962.

CLOUTIER, Jean. **A era da Emergencia ou a comunicação Audio-Scripto-Visual na hora dos self-media**. Lisboa: ITE, 1975.

DOI: [10.25244/tf.v13i3.1228](https://doi.org/10.25244/tf.v13i3.1228)

**O filósofo em tempos sombrios:
participação e aproximações concretas do sentido ontológico**
SILVA, Ezir George

FRAENKEL, Heinrich; MANVELL, Roger. **Doutor Goebbels.**: vida e morte. São Paulo: Madras, 2012.

GARAUDY, Roger. **Perspectivas do homem**: existencialismo, pensamento católico e marxismo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.

JASPERS, Karl. **Ambiente espiritual de nuestro tiempo**. Barcelona – Buenos Aires: Labor, 1933.

JASPERS, Karl. **La fe filosófica**. Buenos Aires. Editora Losada, 1953

JASPERS, Karl. **Introdução ao pensamento filosófico**. São Paulo: Cultrix, 1965.

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

MARCEL, Gabriel. **Le monde cassé**. Paris: Plon, 1933a.

MARCEL, Gabriel. **Position et approches concrètes du mystère ontologique**. Paris: Vrin, 1933b.

MARCEL, Gabriel. **Essai de philosophie concrète**. Paris: Gallimard, 1940.

MARCEL, Gabriel. **Le mystère de l'être: I - reflexion et mystère**. Paris: Aubier, 1951a.

MARCEL, Gabriel. **Os homens contra o homem**. Porto: Editora Educação Nacional, 1951b.

MARCEL, Gabriel. **Decadencia de la sabiduría**. Buenos Aires: EMECÉ, 1955.

MARCEL, Gabriel. **Diário metafísico**. Buenos Aires: Losada, 1957.

MARCEL, Gabriel. **Revolução da esperança**: rearmamento moral em ação. Rio de Janeiro: José Olympio, 1961.

MARCEL, Gabriel. **Diário metafísico**: 1928-1933. Madrid: Guadarrama, 1968.

MARCEL, Gabriel. **Ser y tener**. 2. ed. Madrid: Caparrós, 2003.

MARCEL, Gabriel. **Homo viator**: prolegómenos a una metafísica de la esperanza. Salamanca: Sígueme, 2005.

MARCEL, Gabriel. **Fragmentos filosóficos (1909-1914)**: com acréscimo de **As condições dialéticas de uma filosofia da intuição**. Tradução de Claudinei Aparecido de Freitas da Silva. Cascavel, PR: EDUNIOESTE, 2018.

PÉREZ, Julia Urabayer. **El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel**: um canto al ser humano. Navarra: EUNSA, 2001.

DOI: [10.25244/tf.v13i3.1228](https://doi.org/10.25244/tf.v13i3.1228)

**O filósofo em tempos sombrios:
participação e aproximações concretas do sentido ontológico**
SILVA, Ezir George

PRINI, Pietro. **Gabriel Marcel et la méthodologie de l'invérifiable.** Paris: Desclée de Brouwer, 1953.

SILVA, Ezir George. **A fenomenologia do ser e do ter na visão filosófico-pedagógica de Gabriel Marcel.** São Paulo: Edições Loyola, 2019.

SILVA, Ezir George. **Educação e filosofia da existência:** contribuições de Otto Friedrich Bollnow para a formação humana. São Paulo: LiberArs, 2018.

SILVA, Ezir George. **Modernidade & pluralidade:** o impacto destes pressupostos filosóficos e sociológicos sobre a educação. Caruaru: FAFICA, 2008.

UMA APROXIMAÇÃO À IDEIA DE DEMOCRACIA A PARTIR DE GABRIEL MARCEL

[AN APPROXIMATION TO THE IDEA OF DEMOCRACY INSPIRED ON GABRIEL MARCEL]

Paulo Alexandre Marcelino Malafaia
pmalafaia@bol.com.br

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.

DOI: [10.25244/tf.v13i3.1229](https://doi.org/10.25244/tf.v13i3.1229)

Recebido em: 18 de novembro de 2019. Aprovado em: 10/12/2019

Caicó, ano 12, n. 3, Edição Especial, 2019, p. 105-126 - ISSN 1984-5561
Dossiê em Comemoração aos 130 anos do Nascimento de Gabriel Marcel



Uma aproximação à ideia de Democracia a partir de Gabriel Marcel

MALAFAIA, Paulo A. M.

Resumo: O artigo apresenta a noção de democracia em Gabriel Marcel para ressignificar e atualizar algum sentido interpretativo que ela pode readquirir diante dos desafios enfrentados nesse conturbado início de século XXI. Para realizar esta investigação-interpretação, toma-se por base a desconfiança de uma ideologia que procura justificar filosoficamente a democracia, enunciada pelo autor no *Prefácio* de sua obra mais marcadamente política, *Les hommes contre l'humain*. O percurso oferecido é o de procurar intelijigir as razões dessa desconfiança, ao mesmo tempo em que se desfiam os conceitos e descrições fenomenológicas que estão nela implicados para, por fim, indicar algumas pistas que possibilitem ressignificar a noção mencionada.

Palavras-chaves: Gabriel Marcel. Democracia. Universal Concreto. Espírito de Abstração. Intersubjetividade.

Abstract: The article presents Gabriel Marcel's notion about democracy in order to resignify and update some interpretative meaning that it can regain in the face of the challenges faced in this troubled early 21st century. To carry out this research-interpretation, it is based on the distrust of an ideology that seeks to philosophically justify the democracy, enunciated by the author in the Preface to his most markedly political work, *Les hommes contre l'humain*. The course offered is to try to understand the reasons for this distrust, while at the same time deflecting the phenomenological concepts and descriptions that are implied in it, and, finally, to indicate some clues that might resignify the notion mentioned.

Keywords: Gabriel Marcel. Democracy. Universal Concrete. Spirit of Abstraction. Intersubjectivity.

Uma aproximação à ideia de Democracia a partir de Gabriel Marcel

MALAFAIA, Paulo A. M.

Talvez só se possa instaurar uma ordem terrestre estável se o homem mantém uma consciência aguda de sua condição ‘itinerante’
 (Gabriel Marcel, *Homo viator*¹).

INTRODUÇÃO: A INDISSOCIABILIDADE DA POLÍTICA E DEMAIS ASPECTOS DA OBRA DE MARCEL

Em *Les hommes contre l'humain* (HCH), o primeiro esclarecimento que Gabriel Marcel se propõe a fazer é indicar que este é um texto político e que, ademais, não autoriza as interpretações daqueles que viam uma espécie de cisão entre esses aspectos e os demais domínios de seu pensamento. Em suma, há uma *linha infrangível* que une os demais sentidos de sua obra às suas posições políticas: a *reflexão* sobre o “espírito de abstração”, preocupação longínqua do autor. A “antiguidade” das reflexões de Marcel a este respeito é destacada pelo autor da seguinte forma:

No aspecto dinâmico, toda a minha obra filosófica é um combate obstinado e sem tréguas contra o espírito de abstração. Desde o começo, desde os escritos inéditos de 1911-1912 – influência de Bergson? Não ouso assegurá-lo, mas é possível – contestava toda filosofia encarcerada em abstrações”².

Ora, toda esta temática é evidenciada desde o próprio título do prefácio, *O universal contra as multidões*. Ainda mais com a enfática afirmação de que “*O universal contra as multidões*: tal é sem dúvida o verdadeiro título dessa obra”³. Voltarei a esse ponto mais adiante.

“DESCONFIANÇA DEMOCRÁTICA” E ESPÍRITO-AMOR

O teor político do texto é enfatizado pela difícil afirmação de Marcel de que desconfia de uma ideologia que pretende justificar filosoficamente a democracia. Na sequência, tem-se uma descrição narrativa de alguns episódios vivenciados pelo autor indicando experiências de terror diante do confronto pessoal com eventos históricos de grande monta. A desconfiança dirigida àquela ideologia toma por base certo “fanatismo igualitário” que pode promover verdadeiros estragos. Desta forma, ao terror infantil por parte da história da Revolução Francesa somaram-se, mais tarde, os horrores do nazismo e do stalinismo, e ainda as ignomínias de certa depuração. É bem possível que, com esta última consideração, Marcel tenha presente o genocídio dos hereros (de 1904 até 1911) e

¹ *Avant-propos*, p. 5; e *Valeur et immortalité*, p. 213

² HCH, p. 5. Ademais, apenas para reforçar a impossibilidade daquela cisão mencionada no parágrafo anterior, é interessante notar que uma obra que se propõe a ser iminentemente metafísica, como é o caso de *Homo Viator* (cf. p. 33), levanta, num dado momento, questões muito próximas às que são exploradas em HCH.

³ MARCEL, G., HCH, p. 12.

Uma aproximação à ideia de Democracia a partir de Gabriel Marcel

MALAFAIA, Paulo A. M.

dos armênios (1915). No entanto, há outra situação política pungente (também essa com ecos étnicos) que Marcel menciona mais adiante em várias passagens de HCH: a depuração pretendida pela Resistência francesa, por óbvio, depois da Libertação no verão de 1944. O que todos esses casos têm em comum é a possibilidade de compreender a conexão existente entre a abstração e a violência coletiva que ganham vida desde a infância do autor e que vai sendo compreendida e refletida como parte de sua obra filosófica. Antes, tal conexão estava subentendida; com HCH, algumas destas conexões vêm a lume como que numa tentativa de explicitação. Algo nuclear a ser explicitado é, justamente, que o espírito de abstração é essencialmente passional; e é precisamente a paixão que gera (certo tipo de) abstração. Na infância, Marcel sentiu o horror que alguns eventos históricos provocaram; mais tarde, tal horror começa a amadurecer sua tentativa de se livrar de abstrações estéreis. Desde há muito, o autor se coloca como alguém que reflete sobre a impossibilidade de alicerçar a paz sob abstrações.

Isto posto, Roger Garaudy critica a descrição da narrativa a partir do horror causado pela tomada de conhecimento da Revolução Francesa da seguinte forma: “O drama está em que as relações pessoais e as relações de amor que descobriu neles mesmos, ele as identifica bastante precipitadamente com relações sociais muito particulares”⁴. O problema desta crítica é seu caráter parcial: Marcel não critica apenas a Revolução Francesa. O que está em jogo nessa espécie de recuperação do autor é um “movimento interior”: aquilo que, num primeiro momento, sequer é inteligido com clareza, mas é experimentado como horror, progressivamente vai se reestruturando com base na reflexão (filosófica) e sendo ressignificado com novos fundamentos. HCH explicita uma espécie de (auto)compreensão que diz respeito tanto à passionalidade do “espírito de abstração” quanto às terríveis consequências que ele pode provocar.

Pode-se dizer que a crítica de Garaudy, no que tange à descrição de Marcel sobre o genocídio decorrente da Revolução Francesa, é facilmente rebatida se olhada sob a ótica da relação entre “espírito de abstração” e promoção do terror. Contudo, não se pode dizer o mesmo da “desconfiança democrática”. Este mesmo comentador, interpretando esta desconfiança de Marcel, indica que, para este, a democracia é “o reinado do se, do abstrato, e do impessoal, da *opinião* que não é fundada numa experiência”. Além disso tudo, Garaudy está chamando a atenção para o caráter “objetificador”, reificador que a democracia parece promover. O desacordo de Marcel com a democracia se fundamentaria, em última instância, numa compreensão epistêmica que entende o objeto como independentemente de mim. Aquele seria “indiferente ao ato pelo qual o penso. O objeto é exterior. É susceptível de ser possuído. É um *haver mental*”⁵. Ora, se a ideia do filósofo francês é promover um espaço no qual a concretude individual humana possa ser pensada em sua singularidade e em suas relações intersubjetivas, como estar de acordo com um “regime de governo” ou “proposta política” que parece se alinhar à reificação da “opinião da maioria” tornada agora objeto (político) e não, propriamente, promover aquilo que é uma das condições mais genuinamente humanas? Será imperativo retomar esse ponto mais adiante. Por ora, retomemos a análise do *Prefácio* de HCH.

Ali o “espírito de abstração” é uma espécie de fio condutor de diversas ilustrações. A primeira delas é o relato do escândalo que Marcel provocou em Jacques e Raïssa Maritain ao afirmar que há gente bem pensante na esquerda. A crítica, num tom quase que irônico, passa pela dificuldade do casal em admitir que outros, divergindo da cosmovisão que sustentam,

⁴ GARAUDY, R. *Perspectivas do homem*, p. 152.

⁵ *Idem*, p. 142.

Uma aproximação à ideia de Democracia a partir de Gabriel Marcel

MALAFAIA, Paulo A. M.

podem ser guiados por uma atitude intelectualmente honesta que deve extrapolar qualquer definição prévia de lados ou posições. Desta forma, uma indisponibilidade intelectual que já repele certo lado do *polemós* (guerra, conflito, divergência, mas também polêmica...) diante de certa *philia* (amor, amizade, convergência...) prévia é também uma antipatia que se move pela passionalidade. Opera-se, desta forma, não raras vezes, num certo abrigo intelectual que dispensa o risco do diferente. Uma vez exacerbado, tal temor do risco pode mesmo provocar uma repulsa e mesmo ódio ao diferente.

Outro caminho ilustrativo para a afirmação de realidades semelhantes parte da condescendência com o terror provocado pelo nazifascismo diante da possibilidade que o terror do mundo soviético poderia provocar. Segundo Marcel, trata-se de um relativismo profundamente egocêntrico porque tal condescendência toma por base o terror diante do *meu porvir*.

Ademais, o autor põe em tela a ideia – atribuída a Simone de Beauvoir – de que crimes políticos – e, portanto, de importância histórica – devem ser muito mais severamente punidos do que os ditos crimes comuns. Os primeiros são pecados mortais; os segundos, veniais. Os primeiros atentam contra a natureza da própria história; os segundos são desinteressantes para a história. Trata-se de certa filosofia da história que dirige as possibilidades interpretativas da aplicação da lei e da própria ação ética.

Inadmissibilidade por parte dos Maritain de que há bem pensantes na esquerda; complacência retrospectiva para com o nazismo diante da possibilidade que o futuro apresenta; condescendência para com um tipo de atitude criminosa tendo em vista certa filosofia da história: o que estas interpretações do real parecem ter em comum? Elas apontam a uma das teses centrais de HCH: a de que a passionalidade presente no “espírito de abstração” é mesmo um obstáculo que pode embotar nossos pensamentos.

À pergunta “*o que se deve entender por ‘universal’?*”, Marcel oferece a seguinte resposta: “Não, é claro, uma verdade abstrata, redutível a fórmulas comunicáveis, destinadas a ser depois mecanicamente veiculadas. O universal é o espírito – e o espírito é amor”⁶. Inicialmente, o autor apresenta o “caráter negativo” do universal para, posteriormente, apontar seu “caráter positivo”. “Verdade abstrata” coincide com o “caráter negativo” do universal. Esta, como afirmado, além ser “redutível a fórmulas comunicáveis”, destina-se, “depois” (isto é, após passar por aquela “redução formular”), a ser “mecanicamente veiculada”. Em suma, as veiculações mecânicas daquelas fórmulas não visam à reflexão, mas sim à comunicação daquele reducionismo já abstruído e tomado como verdadeiro. Bem diferente de um processo reducionista e não reflexivo como este, é aquilo que caracteriza (positivamente...) o universal. Próprio deste último é o binômio “espírito-amor”. Entre amor e inteligência não deve haver verdadeiro divórcio. Se o há, inteligência (espírito) tende a se degenerar em uma espécie de “cerebralização”; e o amor a se reduzir a seu apetite carnal. Onde o amor e a inteligência se elevam à mais alta expressão, não podem se desencontrar. Não se trata, pois, de identidade entre inteligência-espírito e amor, mas de encontro. Identidade não nos transportaria para um domínio diferente da abstração. Encontro, por sua vez, insere-nos na dimensão mesma da intersubjetividade: há que haver sintonia (e sinfonia...) entre inteligência-espírito e amor. Trata-se do que se dá através de certo encontro, o que supõe, neste caso, certa atitude interior, certa disponibilidade para aquela sintonia. Inteligência e amor são o que há de mais concreto no mundo.

⁶ MARCEL, Gabriel. HCH, *Idem*, pp. 12.

Uma aproximação à ideia de Democracia a partir de Gabriel Marcel

MALAFAIA, Paulo A. M.

Na sequência, Marcel chama a atenção para o fato de que a existência e o desenvolvimento das massas (segundo leis puramente mecânicas) só se dão aquém da dimensão onde são possíveis inteligência e amor. Massas são o humano degradado. Projeta-se nova luz, desta forma, ao título e à própria obra como um todo: *As massas contra o humano* ou, ainda, *O universal autêntico contra as massas*. Mais ainda: no nível das massas não se pode falar em educação, uma vez que esta só é possível no nível da concretude individual humana. Quanto às massas, só pode haver adestramento. E um adestramento tal que tende à (sua) fanatização⁷.

Sintetizo aqui essa importantíssima noção de espírito-amor que Marcel apresenta no desfecho deste seu *Prefácio*. Espírito-amor aponta ao universal concreto na medida em que a condição humana consiste nisso, mas isso não se configura de nenhum modo uma “verdade abstrata”. Tal universalidade não indica generalidades abstratas que etiquetam os indivíduos com rótulos que lhe dizem muito pouco a respeito de suas identidades. Pelo contrário. Tal universalidade indica a partir de quais *condições posso erigir minha existência*. Espírito e amor não são fórmulas facilmente comunicáveis. *Verdades abstratas*, por outro lado, são comuns tanto à elaboração de demonstrações técnico-científicas, quanto a alguns pareceres filosóficos, levam à ideia de multidão, massa, à aglutinação de um todo sem forma e com uma “identidade impessoal”, que reúne em um conjunto pouco expressivo através de elementos genéricos, a razão de serem todos membros daquele grupo. O fato é que verdades abstratas não levam à ideia de espírito-amor. Ora, uma vez que a ideia do autor é buscar um universal concreto e massas não podem sé-lo, parece que o binômio espírito-amor é aquilo que está em nossa condição humana como possibilidade a ser concretizada: isso é de *todos* (universal), mas cabe a cada um *concretamente* buscar as vias pelas quais isso há de acontecer.

TÉCNICAS DE AVILTAMENTO

Um dos estudos de HCH tem o título da presente seção deste artigo. Consoante com a temática geral do livro, Marcel inicia esse texto indicando que considera indispensável “uma espécie de balanço humano depois dos terríveis acontecimentos que devastaram nosso mundo”⁸. Diante do clima de incerteza com relação ao futuro – clima este bastante presente ao longo desta obra –, Marcel julga que é necessário aproveitar a trégua pós II Guerra Mundial – “talvez de curta duração” – para não deixar escapar o sentido histórico, mas sobretudo memorial daqueles acontecimentos. (A história pode tender à abstração. Esse risco seria menor para a memória, segundo o autor).

⁷ A esta altura do *Prefácio* aparecem uma série de temas que serão desdobrados no decorrer do texto de Marcel. Como exemplo, tem-se a assertiva de que as propagandas se prestam a uma eletrização das massas que oferecem apenas uma aparência de vida ou ainda certo *nivelamento por baixo* que estaria na origem de toda revolução. A linguagem de Marcel aqui me parece preocupantemente “elitista”, indicando a existência de certa “ralé da população” que seria mais permeável a esta fanatização a que as massas tendem, mas também a indicação de que toda revolução seria má em si mesma. No entanto, é importante olhar com bastante cuidado esse perigo de uma fanatização a partir de um nível mais baixo. Ao longo de HCH, Marcel indicará o quanto isso passa por um “fanatismo da igualdade” que é preciso entender melhor, destrinchar e indicar o que nela pode haver de benéfica e nociva. Parte da exposição que se segue procurará deslindar esse ponto.

⁸ *Idem*, p. 35.

Uma aproximação à ideia de Democracia a partir de Gabriel Marcel

MALAFAIA, Paulo A. M.

A caracterização inicial que Marcel oferece do que vêm a ser técnicas de aviltamento reza que estas são: “processos intencionais para atacar e destruir em indivíduos de categoria determinada o respeito de si mesmos, transformando-os pouco a pouco em resíduo que se considera tal e só pode desesperar não só intelectualmente, mas até vitalmente de si próprio”⁹. Tal foi o emprego que delas fizeram, maciça e sistematicamente, os nazistas. Depois de ilustrar essa hedionda aplicação através do relato de duas prisioneiras de guerra que sofreram na pele – literalmente! – as atrocidades cometidas por tal regime, Marcel afirma que o que se pretendia era degradar os presos e fazer com que a vida lhes parecesse impossível: estimulava-se a espionagem recíproca, fomentava-se o ressentimento e a suspeita mútua, envenenava-se as relações humanas desde a origem para que “aquele que devia ser para o outro um camarada, um irmão, fosse um inimigo, um demônio, um íncubo”¹⁰.

Após vasculhar inconclusivamente quais seriam as razões para que tais técnicas pudessem ter tido lugar, o autor indica quais são as condições para que o aviltador possa efetivamente agir como tal:

O perseguidor tenta destruir em um ser a consciência, ilusória ou não, que esse ser tem de começo sobre o seu valor. É preciso que ele aos seus próprios olhos seja o que dele julgam ou fingem julgar; é preciso que aquele que nada vale reconheça a nulidade própria; e não basta reconhecê-la intelectualmente; há de *senti-la*, como nós sentimos o cheiro da decomposição, que nos obriga a tapar o nariz. Mas, por que é preciso tanto? Em primeiro lugar, (...) por ser o único meio de tê-lo à nossa mercê; um ser com um mínimo de consciência do seu valor é capaz de reacções se não perigosas, pelo menos incómodas. Por outro lado, degradando a vítima, o perseguidor reforça o sentimento de superioridade própria; põe em princípio que o outro já era virtualmente o ser de refugo em que se tornou e portanto é justo tratá-lo com o máximo de rigor. Hediondo círculo vicioso que a reflexão deve desmascarar¹¹.

Na sequência, Marcel expressa brilhantemente que há uma espécie de contradição que *condiciona a experiência do perseguidor e confere à sua ação uma qualidade própria*, uma vez que ela deve partir de algum fundo psicológico – tal como o sacrílego – que reconhece algum valor – ainda que muito distante – na realidade a que pretende aviltar.

Nesta direção, talvez seja possível – quiçá necessário! – alargar o conceito de técnicas de aviltamento cunhado por Marcel para descrever, ainda hoje, uma série de processos de vitimação (histórica) referentes a alguns grupos – étnicos, religiosos, de gênero, de conduta sexual, etc. – ou mesmo a indivíduos, na medida em que são aviltados, ou pelo menos se tem a pretensão de torná-los vis, por *pertencerem (serem)* àquela condição ou grupo específico. É notável que aquele sentimento pretendido pelo perseguidor de tornar as vítimas vis a seus próprios olhos tem ainda bastante efeito na atualidade. Quantas são as vítimas de algum tipo violência – física ou psicológica – que insistem em se sentirem culpadas não obstante a evidente condição a que foram submetidas? Negros, mulheres,

⁹ *Idem*, p. 39.¹⁰ *Idem*, p. 41.¹¹ *Idem*, pp. 43-44.

Uma aproximação à ideia de Democracia a partir de Gabriel Marcel

MALAFAIA, Paulo A. M.

homossexuais, pobres talvez listem os casos mais numerosos entre esse tipo de aviltamento... Indo além, como não perceber que as condições culturais e históricas em que estão inseridos promovem, regularmente, a contínua reprodução deste tipo de mentalidade aviltante? Quantas são as piadas grosseiras dirigidas ao aviltado? Quantos são os exemplos da linguagem que os achincalha? Quanta transmissão de pré-conceitos a incutir, mais ou menos conscientemente, uma mentalidade *contrária* a um certo grupo de pessoas ou mesmo um certo modo de existência em que se insiste em condenar sem que se leve em conta a concretude individual humana a que aquele aviltamento se dirige!... Tem-se aqui uma nova reaproximação à ideia de historicidade como inserção numa época que urge tomada de consciência como “existência possível”. As consequências ético-políticas dessa possível tomada de consciência são evidentes.

Tal incursão daquilo que nós, no século XXI, podemos perceber como técnicas de aviltamento, e que provavelmente não estaria no horizonte interpretativo de Marcel, faz-nos perceber os tentaculares efeitos da extensão de tais técnicas, sobretudo se levarmos em conta as apreciações feitas pelo filósofo relacionando do uso da propaganda e a massa. Nesta altura da investigação, Marcel ressalva que nem toda propaganda é técnica de aviltamento. E lembra que, no passado, o termo propaganda se identificava exclusivamente com a ideia de se colocar *pró*, jamais *contra*. Tal é o sentido de anúncio comercial ou de um anúncio de *marketing*. A estratégia, nesses casos, visa *comercializar, vender ou mesmo ganhar simpatizantes* a um produto ou uma ideia. O que parece estar em jogo em várias propagandas associáveis às técnicas de aviltamento é que, através delas, *propaga-se uma ideia contrária, negativa* relativa àqueles que são alvo do achincalhe. Trata-se de reforçar, exatamente, o quanto aqueles que são alvo de uma nefasta propagação de ideias desta natureza são, de fato, vis e merecem ser concebidos e tratados como tais. A propaganda é deslindada como uma funesta ferramenta que pretende inculcar naqueles a quem se dirige certa *indisposição* para aquilo que está sendo apresentado negativamente. Daí que o próprio sentido da verdade está obnubilado naqueles que se atribuem a função de manipular a opinião. A partir da radiodifusão, o progresso técnico contribui de maneira ainda mais incisiva para a manipulação da opinião. Para isto, o remédio não pode ser a reivindicação de um regresso a uma (inexistente) era pré-técnica ou mesmo um ludismo. Remetendo a Bergson, Marcel afirma que “todo progresso técnico deveria equilibrar-se por uma espécie de conquista interior, orientada para autodomínio cada vez maior”¹². Esse trabalho sobre si mesmo parece cada dia mais difícil, na medida em que aqueles que deveriam exercê-lo estão eles mesmos cada vez mais favorecidos pela própria técnica. A intimidade e a profundidade podem acabar sendo dificultadas por conta do uso de mecanismos exteriores que seriam responsáveis pelo equilíbrio mesmo das existências que dependem desses aparelhos para tocar sua vida. O centro de gravidade dessas existências parece depender de um sucedâneo exterior que vem reestabelecer algo que poderia ser encontrado na própria vida interior.

Esse caminho sobrepõe pelo menos duas perguntas à investigação inicial. *Uma técnica não poderá vir a ser de fato meio de degradação humana? E: será que o fato de a técnica atual culminar na invenção dos mais formidáveis engenhos destruidores é apenas circunstancial e fortuito?* Ao rechaçar a hipótese de que a técnica possa ter um índice espiritual negativo, há uma avaliação positiva desta. Os motivos seriam ou bem o fato de a técnica encarnar uma certa potência da razão, ou bem porque ela introduziria na desordem aparente das coisas um princípio de inteligibilidade. Analisando diversas dinâmicas da presença da técnica em sua quase onipresença cotidiana, Marcel conclui que, em última instância, o uso irreflexivo da técnica pode levar à conclusão de que é a própria vida humana que se está a aviltar. O

¹² *Idem*, p. 51.

Uma aproximação à ideia de Democracia a partir de Gabriel Marcel

MALAFAIA, Paulo A. M.

homem da técnica pode vir a considerar, diante do caráter perfectível na feitura dos objetos e aparelhos que ela desenvolve, se não é a vida humana uma espécie de “técnica imperfeita”, na qual o mal acabamento [*le bousillage*] é a regra. Marcel parece se colocar filosoficamente ao lado daquilo que o *Admirável mundo novo* de Huxley fazia mediante a imaginação literária... Não é a manipulação genética um índice desta mentalidade? Importa ter presente o seguinte: onde a própria vida humana tende a ser aviltada nestes termos técnicos, a concretude individual humana é desvalorizada, assumida ela mesma como um mero dado da tecnociência passível de aperfeiçoamento. Nesse momento histórico, o suposto progresso da técnica levou a uma desumanidade catastrófica, como HCH vem repetindo incessantemente. O risco da idolatria, mas também da egolatria e mesmo de certo fanatismo que exalta o grupo do qual *eu* faço parte, torna-se um perigo real.

ESPÍRITO DE ABSTRAÇÃO, FATOR DE GUERRA

No estudo de HCH que intitula essa seção, Marcel procura fazer uma distinção aparentemente inusitada entre “abstração” e “espírito de abstração”. Esta distinção se revela parcialmente surpreendente porque a primeira não é admitida como negativa. Pelo contrário. Abstração, avalia Marcel, é processo mental comum e usual de nossa condição racional, psicológica. Trata-se de inteligir o que há de comum no que se analisa (“*terraplanagem*”) visando algum objetivo determinado. Pelo que acaba de ser mencionado, a abstração é mesmo uma “operação intelectual” bem específica, bem determinada.

O “espírito de abstração” consiste em tomar algo parcial (ou mesmo o “comum”) para assumir que aquilo dá conta em sua totalidade do que está a ser analisado. Numa palavra, é tomar a parte pelo todo. É não reconhecer o caráter amplo e relacional, inclusive, que o comum tem com aquilo que dele “participa”, para dizer de algum modo. O “espírito de abstração” se esquece que a abstração se estabelece em certas categorias específicas, determinadas, que, por conta de uma finalidade também específica, omite metodologicamente vários elementos constitutivos do que está em análise. Curioso, ainda, é Marcel afirmar que a abstração propriamente dita é “essencialmente intelectual”, ao passo que o “espírito de abstração” não o é. Mais ainda, uma vez que esta operação “não é essencialmente intelectual”, de que ordem ela seria? Por mais surpreendente que possa parecer, a indicação de Marcel é que o “espírito de abstração” é uma operação emocional¹³.

A partir desta distinção e da indicação de que o “espírito de abstração” é uma “operação passional”, Marcel passa a explorar o tema que intitula este capítulo de HCH, a saber: em que medida o “espírito de abstração” é (ou pode ser) “fator de guerra”. O termo

¹³ “Convém primeiro distinguir entre abstração e espírito de abstração, mas a distinção não é fácil de precisar. A abstração em si própria é uma operação mental indispensável para se chegar a um fim determinado. A psicologia esclareceu perfeitamente a ligação interna entre a abstração e a ação. Abstrair é, em suma, proceder a uma terraplanagem, que pode ter caráter verdadeiramente racional. Quer dizer que o espírito deve conservar consciência precisa e distinta das omissões metódicas necessárias para alcançar o fim visado. Mas pode o espírito, por uma espécie de fascinação, perder consciência dessas condições prévias, do que em si é apenas processo, quase poderia dizer-se expediente. O espírito de abstração é inseparável deste erro, ou antes, este erro o constitui. (...) Desde que concedemos arbitrariamente uma preeminência a uma categoria separada de todas as outras, somos vítimas do espírito de abstração. Mas o que importa é ver que apesar das aparências esta operação não é essencialmente intelectual. Conviria, na verdade, apelar para uma psicanálise generalizada que revelaria o caráter invariavelmente emocional da operação de que se trata” (*Idem*, pp. 137-8).

Uma aproximação à ideia de Democracia a partir de Gabriel Marcel

MALAFAIA, Paulo A. M.

“fator” parece designar aqui a ideia de condição, mas também de motor, impulso e justificativa. A transição para esta temática se dá ao pensar que o “espírito de abstração”, apaixonado, “esquece” a noção de individualidade, de singularidade, ou “existencialidade” de cada ser humano, para tratá-lo como uma “abstração genérica” ou mesmo como membro de um grupo que, enquanto tal (isto é, como noção abstrata), é o destinatário das ações (bélicas). Desta forma, é a partir de várias noções abstratas, ao como que “entitativas”, que o confronto se justifica e se designa como “impessoal”. O outro aqui é o outro “grupo”, não a outra pessoa, indivíduo, existência. Perde-se, desta forma, a noção de “realidade individual” que marca esse outro, essa existência:

Desde que se toma consciência das raízes passionais do espírito de abstração é possível compreender que se contam entre os mais temíveis fatores de guerra; e aqui impõem-se muitas observações conexas. A mais importante, a meu ver, é a de que desde alguém [*on*] (Estado, partido, facção ou seita religiosa, etc.) pretende que eu entre em ação de guerra contra outros seres, que devo estar pronto a aniquilar, é necessário perder eu a consciência de realidade individual do ser a quem posso vir a suprimir¹⁴.

Chamo a atenção nesta passagem para o pronome “on”, que a versão portuguesa traduziu por “alguém”. Sua ideia em francês indica algo impessoal, referente ao caráter abstrato inclusive da “entidade” que promove a ação. Os exemplos entre parênteses reforçam esta ideia: *Estado, partido, facção, seita religiosa etc.* Parte-se de um “resultado” gerado pelo “espírito de abstração” que vai de encontro (contra) outro “resultado” gerado pelo mesmo “espírito de abstração”. A guerra é acionada por “realidades gerais” de parte a parte. A este respeito, a continuação do texto traz uma significativa proposição, provocação: “para transformá-lo [ao ser a quem posso vir a suprimir] em cabeça de turco [*tête de Turc*], é indispensável convertê-lo em abstração: será *o* comunista, ou *o* antifascista, ou *o* fascista etc”¹⁵. Novamente, a expressão em francês ajudará a penetrar mais profundamente no significado do texto. A expressão *transformar alguém em “cabeça de Turco* [*tête de Turc*], de difícil tradução e assimilação em nosso idioma, quer significar como que um processo de vitimação. Isto é, transformar o outro em uma vítima da ação que se pretende exercer sobre ele. O pressuposto desse processo não é qualificá-lo por aquilo que deve ser valor(iz)ado, mas sim fazê-lo vítima de achincalhamento, de *bullying*, podendo com isso chegar às raias do desprezo. É torná-lo, de antemão, algo descreditável, desvalorizável e desqualificável. O juízo de valor, neste caso, é congênere ao “espírito de abstração”. O que implica, como já foi afirmado, qualificar algo tomando apenas uma parte e não ir ao concreto do indivíduo. Note-se, pois, que nem está em questão aqui a veracidade de um juízo (de valor...) como este. Apenas saliento que o outro é *transformado em cabeça de Turco* por “ser” incluível nos grupos, na “abstração genérica”. O outro é *cabeça de Turco* por “ser” “o” comunista, “o” fascista etc. Nunca por *ser* aquela singularidade específica... Registre-se, aqui, que “cabeça de turco” é usada em sentido semelhante a “bode expiatório” (*boue emissaire*). Mais adiante a dinâmica de vitimar certos grupos a quem se destina uma etiqueta genérica colocada por uma propaganda apaixonada aparece com todas as letras.

¹⁴ *Idem*, p. 140.¹⁵ *Idem*.

Uma aproximação à ideia de Democracia a partir de Gabriel Marcel

MALAFAIA, Paulo A. M.

Nesta direção, ideia de “massa” seria um exemplo contundente de como esse “espírito de abstração” pode chegar a um “elevado nível de sofisticação”, para dizer de alguma forma. Isto porque “massa” indica como uma abstração toma corpo sem deixar de ser abstração; como o abstrato pode se materializar sem ter carne. O termo “massa”, por si só, parece já indicar algo abstrato o suficiente para ser pensado sem “forma” concreta. Referir-se a um grupo como “*a massa*” não parece muito diferente da dinâmica que pretende transformar o outro em cabeça de Turco: é novamente a “generalidade” que conta. O grupo humano em questão é algo amorfo que, ao ser (des?)qualificado como “massa”, é, por isso mesmo, *deformado*. Ele não é um conjunto de seres humanos, ele é um todo genérico abstrato. Noutro sentido, *o universal autêntico* exige outro esforço. Caso não seja realizado, pode acabar por justificar, via *espírito de abstração*, as atrocidades contra aqueles que ela faz de *cabeça de Turco* ou *bode expiatório*. E é por isso que, insiste Marcel, uma abstração deste tipo leva ao horror da guerra¹⁶.

Tendo chegado até aqui, é possível afirmar que, por um lado, existe uma série compreensões que favorecem o “espírito de abstração” e, por outro, que existe uma série de obstáculos que dificultam (o retorno) ao concreto. O “acesso” à abstração está facilitado. Aceder, todavia, ao concreto parece exigir esforço. Várias são as possibilidades para se “afiliar” caso se queira compreender o ser humano em (algum aspecto parcial de) sua “generalidade”. Pensar a concretude, por outro lado, não supõe uma “filiação” deste tipo, mas envolvimento (pessoal) e capacidade reflexiva. Supõe, aliás, uma espécie de “ultrapassamento” daquilo que é passível de “abstração”. Se o que se pretende é compreender certo aspecto da realidade que está sendo analisado, ela é até mesmo desejável. Julgar, contudo, que aquele aspecto abstraído, fruto de um enviesamento metodológico, descreve a totalidade da realidade em análise é o ponto condenável. Como já foi afirmado, tal julgamento é fazer, da parte, o todo. Excede um mero problema epistemológico se o que está em questão como abstração é o ser humano. Trata-se, em certo sentido, de “reificar”, de “objetificar” o ser humano. Esse, no fundo, parece ser o ponto nevrágico que faz com que esse “espírito de abstração” seja “fator de guerra”. Na medida em que o humano no outro tem o mesmo valor de uma coisa ou objeto, posso descartá-lo, suprimi-lo, aniquilá-lo. Todo este pano de fundo parece emergir quando Marcel afirma que o concreto é algo a ser conquistado¹⁷.

O texto passa a explorar a relação entre paz e fraternidade através de algumas densas colocações sobre o sentido da primeira¹⁸ para concluir que “não posso estar em paz comigo mesmo sem estar em paz com meus irmãos”¹⁹. A fraternidade agora praticamente pulula no texto: “ora, não pode haver fraternidade na abstração”²⁰. A dificuldade da filosofia rudimentar em que se baseou a Revolução Francesa era que liberdade, igualdade e

¹⁶ “Conviria ir mais longe e observar que o mundo atual (...) é um mundo em que as abstrações se corporizam sem deixar de ser abstrações. Por outros termos, materializam-se sem se encarnar. (...) Nesta perspectiva deveria considerar-se o uso nefasto da ideia de massa no mundo contemporâneo. As massas – eis, a meu ver, o exemplo mais típico e significativo da abstração que se mantém abstração ao tornar-se real, quero dizer, pragmaticamente, voltando-se força, potência. Tais abstrações realizadas encaminham-se para a guerra, isto é, simplesmente à interdestruição” (*Idem*, p. 141).

¹⁷ “O concreto é conquista permanente. O que é dado de início é uma espécie de confusão indefinível e indefinida, onde abstrações não elaboradas formam como outros tantos grumos. Para além da abstração científicamente tratada é que pode apreender-se e reconquistar-se o concreto” (*Idem*, p. 142).

¹⁸ Cf., *Idem*, pp. 142.

¹⁹ *Idem*, p. 143.

²⁰ *Idem*.

Uma aproximação à ideia de Democracia a partir de Gabriel Marcel

MALAFAIA, Paulo A. M.

fraternidade se situavam no mesmo plano. Erro crasso, porém: a igualdade se situa necessariamente no plano da abstração.

Este “princípio da igualdade jurídica” é o que fundamenta a luta pela obtenção de direitos e o reconhecimento (mútuo) de deveres. Marcel, se não desdiz isso aqui, parece, ademais, afirmar que não lhe parece possível viver numa sociedade minimamente ordenada sem que haja garantias para os direitos e os deveres sejam iguais. É igualmente importante chamar a atenção para a continuação da assertiva: se isto não está garantido, o mais vil triunfa sobre o mais nobre. A noção de “nobreza” terá lugar mais adiante quando o autor explorará o conceito de “honra” e mesmo o de “aristocracia”. Importa agora destacar que aquele “princípio da igualdade jurídica” não pode descambiar para um “princípio de igualdade metafísica” referente aos seres humanos; nada é mais injusto, impreciso. Este último princípio é mesmo derivado de uma abstração que só se situa no plano das “entidades gerais” a deixar que se lhe escape a concretude individual. Marcel afirma que uma igualdade nestes termos se torna uma mentira. Procurando fazer um pouco mais do que Marcel, tentarei acentuar o caráter bizarro deste “princípio de igualdade ontológica”: se a igualdade pretende se referir às existências humanas, ela pretende aplinar todos os seres humanos numa espécie de generalidade que sequer leva em conta a sua singularidade, a sua individualidade; a abstração através deste tipo de igualdade erigida em princípio metafísico nivela a concretude e a singularidade humana “por baixo”. Uma vez que a sequência menciona que este tipo de “achatamento” (“metafísico”) supostamente igualitário é visível em regimes não democráticos²¹, é razoável supor que Marcel tenha presente os regimes bolcheviques e sua expansão planetária. Se esta minha interpretação está correta, não é demasiado concluir que as atrocidades destes dois eventos políticos – Revolução Francesa e a ascensão do comunismo soviético – comungam de princípios análogos que levam à existência da guerra, entendida como “o esmagamento sistemático de milhares de seres reduzidos à impotência total”. É como se Marcel estivesse a afirmar que, por tomar como base um princípio de tratamento jurídico e para torná-lo um princípio (de tratamento?) metafísico, o comunismo soviético levasse a desigualdades ainda maiores do que aquelas que visava combater. O afã de igualdade que movia as investidas iniciais da instituição daquele sistema político teria dado lugar a desigualdades maiores do que aquelas que pretendiam consertar, como a perda da liberdade / redução à escravidão. Marcel conclui enfaticamente que a violação de um direito tão elementar quanto este só é possível por conta da existência de uma “doença da inteligência”: o “espírito de abstração”. O próprio autor se apressa em dizer que a expressão “doença da inteligência” não é de todo precisa, porque ele mesmo já afirmara que “o espírito de abstração é de origem passional”²². Seja como for, não é inoportuno afirmar o caráter epidêmico, atualmente, de tal “doença”... Também não me parece inoportuno afirmar que não há um antídoto que possa ser produzido em larga escala...

REINTEGRAÇÃO DA HONRA E INTERSUBJETIVIDADE

O estudo *Reintegração da honra* avalia a noção que aparece em seu título, procurando valorizá-la, o que se vislumbra com a ideia de “reintegração”. Numa palavra, trata-se de apresentar alguns índices pelos quais se poderia pensar a honra de ser humano, levando em

²¹ *Idem*.

²² *Idem*, p. 144.

Uma aproximação à ideia de Democracia a partir de Gabriel Marcel

MALAFAIA, Paulo A. M.

conta, ainda, a necessidade de reabilitar algum sentido válido para o termo “aristocracia”, não obstante essa palavra produza verdadeiros arrepios para a atualidade. Longe de um sentido aristocrático baseado em elites ou castas (e, quanto a essas últimas, tenha-se em conta seu caráter fechado e que interdita a comunicação com outros grupos), o que importa realmente é pensar a vivência daquilo que há de *melhor em nós*. Este “melhor” é mesmo a condição espiritual²³. Ao analisar a relação entre altivez, “ter palavra”, gratidão e mesmo hospitalidade, Marcel parece ter como pano de fundo pensar possibilidades em que a motivação da ação exercida seja “um modo honrado de viver”. No entanto, é possível ir além dessa apreciação para afirmar que o núcleo mesmo de HCH é uma tentativa de denunciar que o século XX viu florescer muitas formas que não honram (dignificam) a condição do ser humano. Em um mundo onde os indivíduos são reduzidos a elementos justapostos, tendem a desaparecer as relações que tomam o cuidado para com o outro, ou que simplesmente partem do fato de que aquele outro é digno, é ser humano²⁴. Cumpre reforçar que o *modo honrado de viver* liga-se diretamente a uma espécie de *nobreza*. Ora, é preciso restabelecer ou reintegrar, justamente, esta forma honrada, nobre de vida às nossas relações intersubjetivas: “A honra em todos os casos aparece ligada a uma certa simplicidade grandiosa das relações humanas fundamentais”²⁵. Em suma, a *aristocracia* é pensada no sentido de uma *forma nobre, espiritual de vida humana*. Sem fazer eco a um pensamento elitista que entende que uma classe privilegiada de nobres ou de seres superiormente capazes de uma habilidade para a vida ética que os torne melhor que os demais, o que Marcel está a dizer é que a ideia de *melhor* (*árystos*) deve mover o ser humano a pensar e viver segundo o que há de *melhor* em nossa própria condição humana. Só assim é que se poderia viver a universalidade concreta do ser humano. Só assim o ser humano pode procurar se embrenhar na aventura de uma vida espiritual no amor.

Isto posto, vejamos o que diz Marcel na conclusão de HCH. O título do prefácio de HCH é repetido como título da conclusão visando retomar a ideia de que a multidão (*masses*) não só tem cada vez mais espaço na contemporaneidade, mas, além disso, obnubila autêntica *compreensão* da universalidade humana que deve (sempre!) se voltar para o individual concreto. O papel da morte de Deus promulgada por Nietzsche na condição humana contemporânea aparece na conclusão de HCH inserida na análise de que há uma série de obstáculos para que o ser humano seja, no século XX, resgatado enquanto tal. Marcel parece conceder a Nietzsche que o deicídio leva mesmo a uma agonia do homem. Mais: é possível ainda interpretar que HCH é um quadro multifacetado da intelecção de vários lugares dessa agonia. Diante desse quadro, Marcel se propõe a evidenciar e denunciar estas condições inumanas a que o homem contemporâneo submete a si e aos demais. E é justamente o tema da ligação com os demais e com a transcendência que tem lugar na sequência da conclusão de HCH: “O homem não religioso, isto é, o homem não ligado, torna-se então o homem da rejeição (...), se [tal homem] fosse perfeitamente consequente, seria o niilista integral”. Este último, porém, “é apenas um caso limite, uma exceção, em última análise inviável”²⁶. A riqueza desta passagem é grande. Quero, inicialmente, associá-la aqui a uma outra análise de Marcel que, estrategicamente, trago à baila apenas agora, por mencionar que o “homem que em nada crê, não existe”²⁷. De saída, é mister frisar que o filósofo francês está a indicar que a crença (fé) é algo constitutivo da condição humana. E, mais, que “crer em” é, essencialmente, “interessar-se por”. O homem que em nada crê, na medida em que não se interessa por nenhum ser, não possuiria elos vitais. É, pois, um homem sem ligações. E uma existência humana assim simplesmente não é possível. E, pois, impossível ser humano sem relações intersubjetivas e ou alheio à minha própria

²³ *Idem*, p. 225.²⁴ Cf. *Idem*, pp. 230-231.²⁵ *Idem*, p. 231.²⁶ HCH, p. 236.²⁷ *Idem*, p. 58.

Uma aproximação à ideia de Democracia a partir de Gabriel Marcel

MALAFAIA, Paulo A. M.

realidade circundante: “O homem que nada crê, a quem nada interessa, é homem sem ligações. Esse homem não pode existir. Tal existência é impensável; é impossível”²⁸. Unindo as duas passagens, o suposto desligamento total do niílista integral fica ainda mais evidente por conta da impossibilidade real desta *não ligação absoluta*, isto é, de um desligamento absoluto de toda e qualquer realidade. Alguma ligação, alguma conexão há de estar presente na existência humana. É o que parece afirmar a sequência da passagem supracitada da *Conclusão* de HCH, quando o autor aponta que entre os homens da rejeição tende a haver “elos desnaturalados”. Os vínculos familiares e a divisão do espaço comum são exemplos de elos que tendem a uma espécie de ordenamento segundo a condição humana mesma (“naturais”):

No mundo que conhecemos (...) os seres só podem estar ligados entre si, porque na outra dimensão estão ligados a alguma outra coisa que os ultrapassa e abrange. Ora, os homens da rejeição romperam esse princípio superior e em vão tentam substituí-lo por uma ficção destituída de todo atributo ontológico, e que demais só existe no futuro. Apesar da fraseologia a que recorremos para conferir a estas ficções uma aparência de ser, isso é apenas uma situação e uma substituição²⁹.

Destas linhas, a primeira coisa que cumpre apresentar o sentido é a expressão “princípio superior”. Seria ele *aquilo que ultrapassa e abrange os seres em outra dimensão*? Esse “princípio superior” deve ser interpretado de outra forma: *a ligação dos seres entre si*. A própria citação em tela permite essa interpretação: no mundo tal como conhecemos – e não há razão que autorize a interpretação que Marcel está partindo de “outro mundo” – estamos *ligados a outros seres (humanos)*. O “homem da rejeição” está a rejeitar tal “princípio superior” para substituí-lo por uma espécie de ficção que só existe no futuro. As críticas às “filosofias da multidão” ou das massas e mesmo às “filosofias da história” que projetam esse futuro em uma realidade que deve ter lugar e que deve mobilizar nossas ações no aqui-agora da atualidade ganham nova força e novo brilho. Outra dimensão que convém trazer à baila é a ideia de que o próprio Estado pode contribuir para aquele fanatismo na medida em que pretende tolher a liberdade e cercear certos direitos fundamentais relativos à escolha e, por conseguinte, ao exercício de construção da concretude humana individual, da singularidade. Para além disso, no entanto, é notório o quanto atualmente se vive um movimento de automatização da existência e pasteurização de gostos: veste-se e consome-se o mesmo, entretém-se da mesma forma, dissemina-se informações sempre sob perspectivas semelhantes ou idênticas. O que está em questão é a *ligação* (atual) dos seres humanos que estão fixados nesta expectativa futurística: negar tal ligação nestes termos parece uma tentativa de substituição por algo que tende a fazer do outro um meio para um destino da multidão ou da história que, muito vagamente, aponta a uma sociedade que, por tudo o que acaba de ser mencionado, é imaginada a partir de certo fanatismo da igualdade. Ora, tal fanatismo é sustentado por uma filosofia que julga ser possível fazer da própria igualdade uma condição ontológica aplicável a todo *ser* humano. Esta é a razão de fundo pela qual Marcel vê neste tipo de futurismo algo destituído “de todo atributo ontológico”. Além disso:

Embora as técnicas [...] não sejam más em si mesmas, pelo contrário – tem de reconhecer-se que sem um esforço propriamente ascético para

²⁸ *Idem*.

²⁹ *Idem*, pp. 236-237.

Uma aproximação à ideia de Democracia a partir de Gabriel Marcel

MALAFAIA, Paulo A. M.

dominá-las e mantê-las no lugar subalterno que lhes compete, elas tendem a dispor-se e organizar-se em volta dos homens da rejeição. Facto misterioso e profundamente significativo: no nosso mundo atual, o niilismo tende a tomar caráter tecnocrático; e a tecnocracia é profundamente niilista. Digo tecnocracia: porque entre ela e a técnica deve absolutamente manter-se em princípio uma diferença, que na existência corre hoje risco de desvanecer-se³⁰.

É próprio da técnica colocar o ser humano diante de uma situação que lhe exige uma espécie de “resposta”. É como se a técnica *atiçasse* o ser humano. A palavra “atiçar” possibilita adentrarmos na dinâmica mesma que Marcel entende ser própria da relação entre a técnica e aquela resposta. Em outro texto, Marcel associa técnica e “tentação”. A compreensão da metáfora do *atiçamento* permite mergulharmos em noção semelhante à ideia da técnica como tentação sem que seja necessário adentrar nas explicações que concernem à metáfora bíblica. *Atiçar* implica a ideia de uma espécie de inquietude gerada no *atiçado*. Esta inquietude, como em geral costuma acontecer com esse tipo de experiência, não raras vezes é assumida negativamente; mas não se segue que esta provocação gerada (pelo atiçamento da técnica, no caso em tela) resultará em algo negativo. *Atiçar, provocar. Provocar e chamar.* Chamar a uma resposta. Ao ser *atiçado*, percebo-me envolvido em alguma situação que simplesmente não posso dar de ombros. Mesmo procurar ignorar depois de ser atiçado já exige um esforço. Nesta direção, o atiçamento supõe uma espécie de aceitação da provocação. Só se está ou se fica atiçado quando aquela inquietação se instaura em mim. Não é o caso e nem importa pensar aqui na própria situação provocadora, atiçadora. Importa que algo no real foi experimentado como um elemento que me provocou, que me atiçou. Esta descrição permite perceber que esta dinâmica estabelece uma espécie de tensão entre a situação provocadora (atiçadora) e o que se experimenta provocado (atiçado) naquela situação.

A técnica, ao (me) provocar, atiçar, coloca(-me) *em uma situação que experimento como a exigir(-me) uma resposta*. Se esta dinâmica já está instaurada (em mim), fazer(-me) indiferente é minha própria resposta ou, antes, é julgar que fugir da possibilidade da resposta é uma resposta “legítima”. Não me parece impreciso afirmar que tentação e atiçamento se prestem a caracterizar realidades muito diferentes: a inquietude da dinâmica de ambas é geralmente descrita como negativa, mas um olhar mais atento permite colocar a ótica (do “positivo” ou do “negativo”) no resultado que daí se segue. Numa palavra, se a tentação ou atiçamento resultar em algo positivo, a provocação que eu experimentei pode ser tomada desta mesma forma. Como é possível que esse resultado seja positivo? A citação parece responder a esta pergunta tomando de empréstimo outra metáfora advinda da teologia: com a ideia de *ascese*.

No contexto cristão, que, como é sabido, é o caso de Marcel, a expressão esforço ascético indica a possibilidade de o uso da técnica ser positivo. Secularizando o sentido de *ascese*, pode-se ler uma remissão ao exercício (*askēsis*, do grego) de origem espiritual a ser feito por conta de uma exigência que se tem diante de si, tal como na dinâmica atiçamento-tentação. Ela pode levar ao reconhecimento de que o lugar das técnicas é, precisamente, restrito e limitado, e, por isso mesmo, deve estar submetido a outras realidades que devem colocá-las no lugar que lhes é próprio. As atividades criadoras, que incluem a reflexão, são superiores à técnica (penso, sobretudo, na arte, na filosofia, na política e na religião). É

³⁰ *Idem*, p. 328.

Uma aproximação à ideia de Democracia a partir de Gabriel Marcel

MALAFAIA, Paulo A. M.

como se Marcel sinalizasse que, se o fazer técnico souber reconhecer o seu papel subordinado, é porque o esforço ascético produziu resultado positivo. Esta dinâmica, no entanto, exige vigilância constante, além de parecer nos conduzir ao núcleo mesmo da distinção entre técnica e tecnocracia. À técnica pode corresponder alguma realidade positiva dependendo do uso que dela fazemos (e o próprio esforço ascético visa isso). Muito diverso disso é a tecnocracia. Esta última diz respeito a uma espécie de (uma situação de) domínio que, através da técnica, instaura-se capilar e tentacularmente na constituição mesma do homem contemporâneo. Seu caráter avassalador está como que a abocanhar tudo o que encontra pela frente, tal como o Leviatã de Jó. Tais dificuldades vêm atreladas à relação mesma entre tecnocracia e niilismo.

Tendendo à interpretação que a tecnocracia soviética estabelece ligações mais nítidas com o niilismo do que a tecnocracia americana, Marcel sugere que *apenas no limite* se pode condenar igualmente a ambas³¹. Nunca, no entanto, é demais relembrar o seguinte: se o panorama geopolítico dos anos 50 faz com que essas considerações sobre o cerceamento da liberdade e o desaparecimento da concretude individual humana, da singularidade no meio da multidão nos remeta às condições de existência no interior do modo de vida soviético, é importante reforçar que tais considerações não são exclusivamente destináveis a este tipo de organização político-partidária. A força da técnica da propaganda nas ditas “sociedades capitalistas” levam a um efeito semelhante: acaba por induzir a uma espécie de “pensamento raso” onde a interioridade e a reflexão perdem espaço para o domínio tecenocrático. Emerge o homem-função, o homem-máquina, o homem-cálculo ou calculável. Viramos números. Viramos meios. Através do homem-calculável se prevê e se computa a renda que este pode produzir. O valor do homem assim considerado é *medido* através desse cálculo. Atrevo-me a afirmar que o pensamento de Marcel vê no lado estadunidense da guerra fria um posicionamento que se assemelha à escolha de um “mal menor”³².

Ao encaminhar o texto para seu desfecho, Marcel indica a necessidade de alguns avisos precisos. Entre os que são mais pertinentes para o tema em tela, estão: que “a universalidade situa-se em profundidade e não na extensão”³³, e a recusa tanto da atomização *a la Stiner*, quanto do coletivismo de inspiração marxista ou de diversas outras índoies. Essas duas possibilidades parecem absolutizar o humano, seja numa tentativa desvairada por fazer-se inteiramente des-ligado (não ligado) dos demais ou mesmo das demais realidades que o circundam; seja, ainda, porque a própria coletividade é absolutizada e, desta forma, toda e qualquer singularidade é como que posta em questão ou mesmo desprezada. A profundidade autêntica exigida pela comunhão efetiva não pode se dar nunca entre indivíduos esclerosados, centrados em si mesmos; nem na multidão. Para que a profundidade dessa comunhão efetiva exigida pelo universal autêntico tenha lugar na realidade, é necessário apontar, ainda que brevemente, à noção de intersubjetividade. A

³¹ Cf. *Idem*, p. 238.

³² A crítica mais direta que se lê ao *american life style* está em uma investigação sobre a identificação entre valor e rendimento (= rentabilidade) feita na contemporaneidade, em que o autor chama a atenção para o fato de que nos Estados Unidos da América o “valor” do conferencista é mensurado nos dólares que se “investe” para que se possa ouvir o seu discurso: “Diz-se vulgarmente nos Estados Unidos que um homem vale tantos dólares. Maurice Sachs conta no *Sabbat* que numa conferência em San Diego, na fronteira mexicana, o presidente exprimiu-se nos seguintes termos: Minhas senhoras, honro-me de ter-vos dado a conhecer os maiores conferencistas atuais, quando ainda não tinham valor alto. Tivemos M. Sinclair Lewis, que vale hoje mil dólares, quando só custava cem! Depois, M. Dreiser... Hoje tenho a honra de apresentar M. Sachs, que vale somente cem dólares, mas em breve, esperamo-lo por ele, valerá mil; digo por ele, porque não seremos bastante ricos para tê-lo aqui” (*Idem*, pp. 155-156).

³³ *Idem*, p. 244.

Uma aproximação à ideia de Democracia a partir de Gabriel Marcel

MALAFAIA, Paulo A. M.

autêntica relação intersubjetiva não descarta a singularidade. Pelo contrário: apenas desde a própria singularidade é que a intersubjetividade adquire sentido.

A esta altura, a conclusão encontra ainda mais profundamente o prefácio do livro, seja ao afirmar que “no seio de grupos restritos e animados de espírito de amor pode corporizar-se o universal”; seja, ainda, ao reafirmar que a noção de aristocracia deve ser reabilitada, pois se encontra desacreditada “em nome de um igualitarismo que não resiste a um segundo de reflexão”³⁴. Ora, a *areté* reclamada corresponde àquilo que há de melhor no ser humano. Surpreendentemente, em um estudo sobre o universo espiritual de Shakespeare, a ideia de um sentido profundamente aristocrático na obra do dramaturgo aparece não no exercício do desprezo “senão que, pelo contrário, culmina em uma generosidade magnífica”³⁵. E, posteriormente, Marcel avalia que a dramaticidade do pensamento do autor inglês “se manifesta precisamente nesta forma de reconhecer a grandeza e a autenticidade ali onde estas se tornaram indiscerníveis para o comum dos homens. A generosidade se converte em uma igualdade superior”³⁶. Ora, a grandeza e a autenticidade, ligadas a uma generosidade que se transmuta em uma “igualdade superior” bem pode ser lida com uma espécie de revalorização do sentido da aristocracia que Marcel está a sublinhar também em HCH. O reconhecimento de um vínculo de “igualdade superior” é o que leva a uma superação do “fanatismo da igualdade” para a inserção em uma dinâmica que leva à compreensão amorosa do outro como sendo, a um só tempo, distinto e irmão. Numa palavra, como meu próximo. É desde aí que o surgimento daquele “espírito de amor” desde pequenos grupos adquire um sentido ainda mais profundo, muito embora seja preciso estar atento à necessidade de afugentar toda e qualquer possibilidade de se refugiar ali em algum tipo de sectarismo, o que implicaria em trair a *universalidade concreta* que deveria encarnar³⁷. Tais grupos devem se colocar permanentemente em diálogo uns com os outros, numa vivência real de *ecumenismo* (entendendo a palavra para além de sua habitual dimensão religiosa-confessional). Qualquer projeto fechado em si mesmo e encastelado em “suas verdades” ou mesmo em uma “forma correta de implantação” sem se prestar autenticamente ao diálogo é de sério risco. Isto, porém, exige não só abertura e diálogo permanente, mas também, construção permanente. Há, pois, uma espécie de exigência a “cada um de nós” para encarnar tudo isto na realidade. Quer dizer, é necessário promover em si e fora de si aquele “espírito de amor”. (O que não exclui, por óbvio, que há quem não só se recuse a fazê-lo como se empenha sistematicamente em ir de encontro a isso, movido por interesses outros – contrários! – que não o resgate do humano proposto pelo autor.) É importante reafirmar que esta tarefa não se coloca apenas ao exercício reflexivo, mas é mesmo proposta “para todos” a partir de suas condições determinadas. É desde aí (e nunca partindo de certas condições idealizadas e/ou futurísticas) que se deve atuar para se colocar em marcha à promoção daquele espírito. Considerar que as respostas a todos os problemas deslindados ao longo de HCH podem se dar desde certa condição “indeterminada” é fazer intervir novamente o espírito de abstração. Ora, foram largamente explorados aqui os prejuízos que este tipo “doença da inteligência” é capaz de provocar: “O que se pede a cada um de nós – o que pode chamar-se o nosso segredo existencial – é que descubramos a esfera, por mais reduzida, onde a nossa ação pode articular-se com a causa universal do espírito universal do espírito de verdade e amor no mundo”³⁸. Essa causa universal de Marcel se ancora na concretude individual humana, isto é, na singularidade. Ela é uma convocação a todos (daí

³⁴ *Idem*, pp. 244-245³⁵ MARCEL, G. “Qual era seu universo espiritual?”, p. 97.³⁶ *Idem*, p. 98.³⁷ Cf., MARCEL, G. HCH, p. 245.³⁸ *Idem*, p. 246.

Uma aproximação à ideia de Democracia a partir de Gabriel Marcel

MALAFAIA, Paulo A. M.

também sua universalidade), mas, mais que isso, ela só é possível de ser efetivada desde o concreto, nunca a partir de “condições indeterminadas”, como foi afirmado pouco acima. Não se pode partir de algum ideal pensado ou forjado para que a ação seja efetivada.

Como já foi mencionado, HCH pretende indicar quais são os obstáculos para que se possa resgatar o humano desde o próprio ser humano. O itinerário de Marcel aponta a seguinte conclusão: não obstante essa série de obstáculos, é preciso resgatar a dignidade *ontológica* do *ser* humano. O texto em tela perspectiva a uma espécie de “limpeza do terreno” que identifica onde estão entulhos, escolhos e mesmo aquilo que pode ser reaproveitável e reciclado. Terreno limpo, limpeza concluída, o trabalho construtivo pode efetivamente começar. É imperativo continuar a depositar fé no humano. Este é o desafio que Marcel está a conclamar em sua época e que, parece-me, deve ser atualizado no século XXI. Num tempo em que outros tipos de tragédias vêm se somar àquelas que já estavam em cena nos anos 50 do século passado, tal desafio deve mesmo ser revivido de alguma forma...

NOTAS CONCLUSIVAS: APONTAMENTOS PARA A RESSIGNIFICAÇÃO DA DEMOCRACIA

Uma das razões fundamentais para Marcel desconfiar de uma justificativa filosófica da democracia é a íntima conexão, vislumbrada por ele, entre a ideia de um “todos” aglutinador de multidões (= massa) a obstaculizar um *universal autêntico*. Desta autenticidade, resulta que este universal não pode se perder em abstração. Mais: a partir de um universal autêntico, sabe-se o lugar da abstração e, por isso, não é possível render culto (a uma universalidade abstrata) como um objeto de obsessão ou fanatismo. Imiscuir-se num espírito de abstração para a ação política (e nomeá-la de “democrática”) é gerar, monstruosamente, um Frankenstein, um “todo excludente”. A ameaça advinda de uma passionalidade que propõe uma abstração genérica e que, além disso, motive um “fanatismo da igualdade” deve ser repudiada. A razão fundamental para isso é: *em nossas concretudes, somos diferentes*. Similares, enquanto seres humanos, mas diferentes. Perante a lei, necessariamente iguais. Seguir esse princípio deve ser o esforço do direito, sem o qual temos o caos. É sabido, contudo, da reinante dificuldade em fazer valer este princípio por conta das inúmeras injustiças a partir das quais alguns se beneficiam por conta de seu poder, dinheiro, ou posição social. Fato: há um sem número de favorecimentos legais por conta da inaplicação daquele princípio. Outro fato: esses favorecimentos levam a manter um círculo vicioso de injustiças (sociais e outras ordens). Pode-se pensar, pois, em uma série de “desigualdades estruturais e estruturantes” que configuram inúmeros sistemas de injustiças que tornam inaplicável, de modo prático, aquele princípio da igualdade legal. Tal princípio não pode ser mero enunciado formal (pró-forma), mas quase destituído de sentido prático. Um princípio jurídico-legal formal, sem concretude, é um conceito vazio, oco; e qualquer justiça que se pretende plasmar a partir daí também tende a sê-lo... Desta forma, como o próprio Marcel alerta noutro texto³⁹, apesar de a democracia ser atualmente “o único modo possível das sociedades existirem”, ela corre o risco nefasto de se degenerar em plutocracia.

³⁹ MARCEL, G. *Para uma sabedoria trágica*, pp. 67-68.

Uma aproximação à ideia de Democracia a partir de Gabriel Marcel

MALAFAIA, Paulo A. M.

O filósofo francês, entretanto, está a chamar a atenção que, diante disso, não se pode admitir uma “igualdade” a todo custo e a toda “extensão”. A igualdade perante a lei é um princípio que se refere, exclusivamente, à esfera da jurisdição. Extrapolar tal esfera conduz àquele fanatismo da igualdade que exclui, justamente, aqueles não iguais. O paradoxo do “todo excludente” é o que está nas origens do nazifacismo, tanto quanto na depuração da Resistência. Tal paradoxo se baseia numa “igualdade” forjada a fôrceps com não poucos horrores que a nefasta ação “daqueles iguais” levou adiante contra os “diferentes”. Igualdade jurídica, sim; igualdade ontológica é uma espécie de antimetafísica se se refere à tentativa de compreender o humano enquanto tal. Mais do que uma abstração genérica que visa um “todo” (democrático?), deve-se pensar em uma espécie de empenho que pretenda chegar à concretude individual humana (= singularidade). Igualdade diz respeito ao abstrato. Há, contudo, uma espécie de atitude e disposição comum que se comunica. Esse fator possibilitador de comunhão, essa tendência ao espírito-amor que norteia toda investigação de HCH é o que há de comum às singularidades, a cada um de nós. É possível alegar, todavia, que Marcel aponta que o espírito de reivindicação, tão caro à democracia, e a ideia de homem honrado-altivo entrem em rota de colisão⁴⁰. Ora, este é o ponto em que minha ressignificação da democracia mais vai adulterar o filósofo francês.

Quero dizer com isso que há uma altivez mais básica pela qual a construção democrática deve se empenhar: garantir que aquela igualdade jurídica tenha lugar, sob pena de qualquer sociedade justa não ter fundamento nenhum. Talvez seja possível pensar que, sem esta igualdade, qualquer projeto político-social está arruinado antes de começar a ser edificado.

Volto a dar a voz a Marcel: a democracia pode tender a uma espécie de nivelamento por baixo, e, não raras vezes, a motivação da igualdade é (um tipo de ressentimento por) procurar fazer com o que o outro seja tanto quanto eu em seu “pouco valor”⁴¹. Quero, agora, retomar outra discussão: não se pode transpor para o domínio metafísico aquilo que é restrito à esfera da legalidade e da jurisdição – a necessária igualdade de todos perante a lei.

Se, pois, por um lado, aquele nivelamento por baixo pode levar a um desfavor crescente; por outro, o que precisa estar em jogo para que um sistema político possa nos levar a uma condição melhor é a promoção das mais altas disciplinas, isto é, daquilo que haveria de *melhor* em nossa condição humana. Ora, daí a pretensão – aparentemente inusitada – de reabilitar a aristocracia, no sentido de reabilitar a aparição de nosso melhor (*aretê*), de nosso mais nobre e aqui, novamente, temos o espírito-amor. Esse é o universal concreto a que devemos nos voltar. Essa é a potência mais nobre do *humano*: voltar-se a um mundo interior e criativo (espiritual) e à capacidade de amar.

É importante indicar que o próprio Marcel duvida da existência de uma “democracia em si”⁴². Eu não duvido: ela não existe. Há, no máximo, um *processo democrático*, sempre parcial, nunca pleno, sempre sem ser efetivado em sua plenitude.

Cabe à democracia a mesma constatação de Marcel a respeito do concreto: não é possível identificá-la desde uma esfera superior como quem vê tais conceitos desde cima (mas também de modo etéreo) e aplicar tais conceitos existentes em si mesmos desde certo princípio “em si”. Numa palavra: o concreto marceliano (e para isto ele invoca Hegel e Bergson) é conquista permanente. Pode-se ressignificar a proposta política (a partir deste princípio de Marcel) para afirmar o mesmo do *processo democrático*: este também é conquista permanente.

⁴⁰ Cf. MARCEL, G. HCH, p. 226.

⁴¹ Cf. *Idem*, p. 28.

⁴² Cf. *Idem*, pp. 32-33.

Uma aproximação à ideia de Democracia a partir de Gabriel Marcel

MALAFAIA, Paulo A. M.

Já foi mencionado o quanto aquele “todo” pode – nefastamente – prestar-se a monstruosas aberrações contra aqueles (ou aqueles grupos) que se pretende excluir – ó paradoxo! – daquele todo genérica e abstratamente constituído. A isto deve ser acrescentado todo o desenvolvimento e alargamento da noção de técnicas de aviltamento, que desvendou o mecanismo psicológico de aviltado e aviltador inserido na mesma (pseudo-)lógica passional do “espírito de abstração”: o aviltador deseja fazer com que o outro passe a se enxergar sem dignidade alguma e transformá-lo em algo abjeto, desprovido de valor.

Tal “lógica” foi perpetrada de muitas maneiras, intensidades, camadas de profundidade no século XX e ainda permanece presente – com toda dor devemos confessar e reconhecer! – neste início do século XXI. É difícil crer que estamos perto de fazê-la desaparecer!... Tudo isto parece pretender esmagar (ainda que ocultamente) a concretude individual humana e é contra esses perigos daquele todo amorfó que Marcel parece dirigir sua “desconfiança democrática”.

Não está em questão a urgente necessidade de aplicar aquela igualdade perante a lei. Pelo contrário, essa urgente necessidade deve ser salvaguardada a todo custo para que direitos e justiça sociais possam ter alguma efetividade real. Para isso, é igualmente urgente repensar a democracia enquanto *governo de um todo que é uma aglutinação amorfa*. A democracia é, assim, *construção da desigualdade* ontológica, nunca desconstrução do humano em sua dignidade ou direitos básicos. A desigualdade como espaço do diferente visa à promoção, justamente (essa ambiguidade é necessária!), da concretude individual humana, da singularidade. Perante a lei e a justiça, iguais; perante o outro, similar – nem mais, nem menos; nem pior, nem melhor, apenas diferente... com um núcleo comum – aquele universal concreto – que aponta à nossa similitude. Desta forma, Marcel desconfia de certas justificativas filosóficas da democracia porque elas podem levar, desde certo princípio abstrato de igualdade, às nefastas injustiças que outras abstrações semelhantes promoveram, esquecendo de se dirigir à concretude individual humana.

Se a ideia é resguardar esta concretude, aquilo que, no autor, motiva a desconfiança, é assumido por mim como motivação à própria ação da construção do processo democrático. Pode-se (e deve-se) partir da ideia da democracia não como um princípio etéreo, mas como a construção de um espaço sócio-político que vise promover, através do fomento das atividades criadoras, a própria concretude individual humana. Aquilo que Marcel chama de reabilitação da aristocracia, bem pode ser a meta do próprio processo democrático: promover o mais nobre, o melhor, o espírito-amor, tendo em vista o universal concreto.

REFERÊNCIAS

BERNARD, Michel. **La philosophie religieuse de Gabriel Marcel**. Étude critique. [S.l.] Les Cahiers du Nouvel Humanisme, 1952.

GARAUDY, R. **Perspectivas do homem**. Trad. Reinaldo Alves Ávila. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

MALAFAIA, Paulo Alexandre Marcelino Malafaia. **Gabriel Marcel e a morte de Deus**. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2017. [Tese de Doutorado].

Uma aproximação à ideia de Democracia a partir de Gabriel Marcel
MALAFAIA, Paulo A. M.

MALAFAIA, Paulo Alexandre Marcelino Malafaia. Notas sobre a noção de situação em Gabriel Marcel. In: Roberto S. Kahlmeyer-Mertens; Claudinei Aparecido de Freitas da Silva; Libânio Cardoso; José Francisco de Assis Dias. (Org.). **A Fenomenologia no Oeste do Paraná: Retrato de uma comunidade**. Toledo: Viven, 2018, pp. 309-342.

MARCEL, Gabriel. **Du refus à l'invocation**. Paris: Gallimard, 1940. (De la negación a la invocación. Trad. española: Mario Parajón. Madri: BAC, 2004). Republished as *Essai de philosophie concrète*, 1967.

MARCEL, Gabriel. Filosofia e teatro. In: GARAUDY, R. **Perspectivas do homem**. Trad. Reinaldo Alves Ávila. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

MARCEL, Gabriel. **Homo Viator**. Paris: Aubier, 1944. (Prolegomenos a una metafísica de la esperanza. Trad. Ely Zanetti e Vicente P. Quintero. Buenos Aires: Nova, 1954).

MARCEL, Gabriel. **Journal métaphysique**. Paris: Gallimard, 1927. (Diario metafísico. Trad. José Rovira Armengol. Buenos Aires : Losada, 1957).

MARCEL, Gabriel. **La métaphysique de Royce**. Paris: Aubier, 1946.

MARCEL, Gabriel. **Le monde cassé**. Paris: Desclée de Brouwer, 1933. (El mundo roto. Trad. Mario Parajón. Madri: BAC, 2004.).

MARCEL, Gabriel. **Le déclin de la sagesse**. Paris: Plon, 1954. (Decadencia de la sabiduría: Buenos Aires, Emecé, 1955.).

MARCEL, Gabriel. **Position et approches concrètes du mystère ontologique**. Paris: Desclée de Brouwer, 1933. (Posicion y aproximaciones ao misterio ontológico. Trad. Luis Villoro. Cidade do México: Universidad Autonoma de Mexico, 1955).

MARCEL, Gabriel. **L'existence et la liberté humaine en Jean-Paul Sartre**. Paris: Vrin, 1981.

MARCEL, Gabriel. **Le mystère de l'être**, Paris: Aubier, 1951, 2 volumes (El misterio del ser. Trad. Mario Parajón. Madri: BAC, 2002.).

MARCEL, Gabriel. **Les hommes contre l'humain**. Paris: La Colombe, 1951. (Os homens contra o humano. Trad. V. de Almeida. Porto: Educação Nacional, s/d.).

MARCEL, Gabriel. **L'homme problématique**. Paris: Aubier, 1955. (El hombre problemático. Trad. María Eugenia Valentié. Buenos Aires : Sudamericana, 1956.).

MARCEL, Gabriel. **Para uma sabedoria trágica**. Trad. José P. F. Nunes. Lisboa: União Gráfica, s/d.

MARCEL, Gabriel. ¿Cuál era su universo espiritual?. In: **Shakespeare**. Buenos Aires: Compañía General Fabril Editora, 1964.

MARITAIN, Jacques. **De la philosophie chrétienne**. Rio de Janeiro: Atlântica, 1945;

Uma aproximação à ideia de Democracia a partir de Gabriel Marcel
MALAFAIA, Paulo A. M.

MARITAIN, Jacques. **Sete lições sobre o ser e os primeiros princípios da razão especulativa.** Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2005;

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012;

PRADO, Germano Nogueira. Notas para uma pedagogia da singularidade. *In: Educação e Filosofia*, v. 30, n.59, pp.425-446.

TORNAR-SE NAQUELE QUE SE É: FIGURAS MARCELIANAS DO CAMINHO PARA SI-MESMO

[BECOMING WHO WE ARE: MARCELIAN FIGURES OF THE PATH TOWARDS ONESELF]

José Manuel Beato
jose.beato71@gmail.com

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”. Membro colaborador do “Instituto de Estudos Filosóficos” e do “Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos”, unidades I&D da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Foi bolseiro da Fundação para a Ciência e Tecnologia entre 2014 e 2018 (SFRH/BD/92466/2013). 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.

DOI: [10.25244/tf.v13i3.364](https://doi.org/10.25244/tf.v13i3.364)

Recebido em: 16 de janeiro de 2020. Aprovado em: 29/01/2020

Caicó, ano 12, n. 3, Edição Especial, 2019, p. 127-140 - ISSN 1984-5561
Dossiê em Comemoração aos 130 anos do Nascimento de Gabriel Marcel



Tornar-se naquele que se é: figuras marcelianas do caminho para si mesmo

BEATO, José Manuel

Resumo: Trata-se, no presente artigo, de articular a injunção de Píndaro "Torna-te naquele que és" com a máxima de Gabriel Marcel "ser é estar a caminho", de modo a elucidar a noção e discernir o sentido da "itinerância existencial" no seio da reflexão do filósofo francês. Diríamos que à pergunta nuclear da "ontologia concreta" marceliana "o que sou?" pode responder-se através da referida exortação, de origem píndárica, retomada e comutada, quase insensivelmente, numa atestaçāo. Poderia então dizer-se: "sou aquele em que(m) devo tornar-me". A partir desta articulação nocional indicamos as figuras centrais do caminho para si-mesmo: o amor e a esperança tecidos de fidelidade criadora. Concluir-se-á então que o caminho de acesso a si-mesmo implica a comunhāo com a alteridade contingente e absoluta.

Palavras-chave: Itinerância. Vocaçāo. Promessa. Devir.

Abstract: The purpose of this paper is to articulate Pindar's injunction "Become who you are" with Gabriel Marcel's maxim "to be is to be on a path" in order to elucidate the notion and discern the meaning of "existential itinerancy" within the core reflection of the French philosopher. We would say that the essential question of the Marcelian "concrete ontology" "what am I?" can be answered through this exhortation of Pindaric origin, retaken and commuted, almost insensibly in an attestation. It could then be said, "I am the one I must become". From this notional articulation we point to the central figures of the path towards oneself: love and hope woven through creative fidelity. It will then be concluded that the path of access to oneself implies communion with contingent and absolute alterity.

Key-words: Itinerancy. Vocation. Promis. Becoming.

PENSAMENTO E EXISTÊNCIA: UMA MESMA ITINERÂNCIA

É comum colocar-se a figura, a obra e o pensamento de Gabriel Marcel sob o signo da itinerância. Podemos aludir ao inveterado caminheiro dos diários metafísicos, ao dramaturgo que põe em cena a multiplicidade dos destinos pessoais, mas ainda ao conferencista cosmopolita que traçou mil rotas para a sua reflexão. Todavia, iludidos pela compendiosa e piedosa chancela de “existencialista cristão” – sempre vigorosamente rejeitada pelo próprio Marcel seria um equívoco ver no nosso viandante o peregrino de uma demanda que, ainda que longínqua e perigosa, estaria distintamente identificada, e cujas penitentes provações apenas reforçariam a sua luminosa convicção. A senda é outramente perfilada, pois, uma filosofia itinerante submete-se aos acasos da errância e ladeia sempre o desespero.

As imagens a que Marcel recorre são antes as do explorador que abre pistas e sinaliza percursos em territórios estranhos ou fronteiriços, a do caminheiro numa vereda cimeira mas escarpada, suspensa entre dois abismos, ou do exilado abrindo trilhos entre os escombros de um “mundo quebrado”. Se “ser é estar a caminho” - e tal é o mote decisivo - tudo consiste em encontrar nas veredas do exílio o sentido de uma itinerância, convertendo-a então em movência peregrina, sendo claro que a transformação interior é concomitante à travessia. Nos termos exatos de Marcel – ao referir-se ao seu próprio percurso - , trata-se de

descobrir o mais íntimo no coração do mais distante, isto é, não de triunfar externamente do espaço [nem do tempo], mas extrair dele um segredo espiritual que reduziria a nada o seu poder de segregação. O que importava para mim era descobrir um alhures que pudesse tornar-se essencialmente um aqui (MARCEL, 1947, p. 305)

Não é despiciendo sublinhar o que constitui o eixo central da obra filosófica de Gabriel Marcel: os três diários metafísicos cobrindo o período de 1914 a 1943. Não são um mero conjunto de notas avulsas unidas pela cronologia, mas o registo de um percurso sinuoso, feito de ousadas prospecções e de célicas hesitações, de avanços seguros e inesperadas paragens, de marchas lentas e saltos intrépidos. E no seio desta longa e meandrosa maturação da reflexão, há eclosões súbitas e iluminações. Este pensamento feito de transmutações internas, e não apenas da natural evolução inerente a uma progressiva articulação temática e ao acerto de um aparelho nocional. Assistimos à conversão de um idealismo exangue, no limite de um extremo subjetivismo e feito da mais rarefeita abstração, à constituição de um realismo existencial enraizado na experiência; depois, à comutação de uma metafísica sensualista, visando um novo imediato, num personalismo teísta levado ao limite da soteriologia; por fim, à passagem de uma ontologia concreta, nutrida por uma metafísica da invocação, à busca de uma sageza trágica eticamente orientada, na qual os sentimentos ontológicas do amor e da esperança se prolongam em virtudes morais.

Na leitura do Diário Metafísico (I, II e III) 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

Tornar-se naquele que se é: figuras marcelianas do caminho para si mesmo
BEATO, José Manuel

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.

“Talvez uma ordem terrestre estável só possa ser instaurada se o homem guardar uma consciência aguda da sua condição itinerante” (MARCEL, 1997, p. 5). É nestes termos que Gabriel Marcel abre o volume intitulado “*Homo Viator*: Prolegómenos a uma metafísica da esperança”, que reúne um conjunto de ensaios e conferências redigidos entre 1941 e 1944, nos quais destacaríamos “Eu e o Outro” e “Esboço de uma Fenomenologia e de uma metafísica da Esperança”. Estes textos situam-nos de imediato no que há de essencial: “ser é estar a caminho” (MARCEL, 1997, p. 10), pela dimensão do “profundo” onde o espeço e o tempo convergem ao mesmo tempo que são transcendidos.

Por itinerância existencial entendemos o caminho da existência ao ser, movido por uma inapagável inquietação metafísica e por uma irredutível exigência de transcendência, vividas segundo o duplo ritmo e tonalidade de uma tensão trágica e de uma adesão lírica. A comunhão com o outro (o tu contingente e o tu absoluto, na figura de um Deus sempre mantido em rigorosa *epoché*) e a vivência do tempo sob o signo da esperança, que fecunda a duração além da dissolução do devir e da própria morte, bem como abre o horizonte das aspirações além das formas empiricamente constituídas do desejo, são as figuras decisivas do caminho para si mesmo. Definida a itinerância, o amor e a esperança configuram o sentido. Tal sucede numa dupla aceção: indicam uma direção e são modalidades do sentir. Como procuramos defender¹ num trabalho já antigo, são sentimentos de inserção existencial e de alcance metafísico ao mesmo tempo que configuram virtudes, ou seja forças do agir eticamente fecundas, pois situam-se na convergência da afetividade, da inteligência e da vontade.

“Ser é estar a caminho” (MARCEL, 1944, p. 10) significa que “não sou, tenho de vir a ser” (MARCEL, 1967, p. 120), mas mais ainda que “o meu ser não é uma natureza dada mas uma aspiração criadora”, pelo que somos conduzidos à fórmula inesgotável “torna-te quem és” (MARCEL, 1954, p. 70).

Articulemos estes dois elementos e prolonguemos, nesta interseção, a reflexão Marceliana. Diríamos que à pergunta nuclear da “ontologia concreta” “o que sou?”, à qual não se oferece uma solução teoricamente articulável, apenas pode responder-se através da injunção que, insensivelmente, se comuta numa atestação: “torna-te naquele que és”. Poderíamos então dizer: “sou aquele em que devo tornar-me”.

TORNAR-SE NAQUELE QUE SE É

Marcel faz portanto sua a injunção de Píndaro², retomada e reinterpretada em vários contextos por Nietzsche³, recorrentemente problematizada pelo seu contemporâneo

¹ BEATO, José Manuel - O sentimento ontológico em Gabriel Marcel. Coimbra: [s.e.], 2009.

² Marcel não cita Píndaro na sua célebre exortação a Hierão (Píticas, II, verso 72). Eis o verso completo que inclui um aspeto não considerado na recuperação posterior da máxima: “γένοι', οἶος ἐστὶ μαθόνυ”, na tradução portuguesa de António Castro Caeiro “Aprende a tornar-te naquilo que és” (Píndaro – Odes Píticas- Trad. e notas de António Castro Caeiro. [Lisboa]: Prime Books, 2006. p. 40). A seguinte tradução inglesa talvez restitua de modo mais literal os termos da injunção píndárica: “Become such as you are, having learned what that is” (Pindarus - Olympian odes ; Pythian odes. Trans. by William Hosmer Race. Cambridge: Harvard University

Tornar-se naquele que se é: figuras marcelianas do caminho para si mesmo
BEATO, José Manuel

Vladimir Jankélévitch, mas também mobilizada por Heidegger⁴. Segundo o espírito desta sentença, temos de vir a ser algo que, de algum modo, e paradoxalmente, já somos, sem porém sabermos exatamente o que seja, antes de o sermos efetiva ou plenamente, ou de percorrer o caminho que o revela, o manifesta ou o gera. Todavia, somo-lo desde já e sabemo-lo, aqui e agora, de alguma maneira, pois de outra forma não o poderíamos descobrir em nós, nem o poderíamos visar fora de nós.

Com a máxima em apreço, traduz-se uma distância de si a si-mesmo, uma não coincidência e uma desproporção fundamentais implicando uma dinâmica de “reconhecimento” e de “realização”. Trata-se assim da inscrição de si-mesmo num intervalo fundamental que a tensão dramática e itinerante “da existência ao ser” traduz. Ela implica o que Jankélévitch designa como “os dois paradoxos inversos do reconhecimento”: podemos aprender aquilo que já sabíamos ou descobrir o que já tínhamos encontrado, mas também reconhecer aquilo que de forma alguma conhecíamos (JANKÉLÉVITCH, 1980, p.160).

A não coincidência começa por ser ditada pelo diferimento da consciência reflexiva, quer dizer, se “o si é o eu enquanto refletido” (JANKÉLÉVITCH, 1968, p. 145-146) a tomada de consciência e a relação do eu a si-mesmo é sempre segunda face ao que há de centrífugo e extático no movimento existencial do eu projetando-se e derramando-se intencionalmente no mundo.

A dinâmica da “realização” e o “reconhecimento” envolvem a máxima unicidade do indivíduo - o que em nós há de único, irrepetível e irreduzível - a ipseidade - e a plena realização do Humano em nós – a humanidade. Neste plano, facilmente vemos que é

Press, 2014, p, 244 e 245; ou “Learn and become who you are” (Tradução de Diane Arnsen Svarlien, disponível em <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:abo:tlg.0033.002:2>). Formularíamos talvez deste modo: “Torna-te quem és, quando o tiveres aprendido”. A primeira parte indica um imperativo para realizar algo que de alguma forma nos é próprio, mas “μαθών” (quando o tiveres aprendido) exprime a ideia de ter havido uma determinada aprendizagem. António Castro Caeiro valoriza na sua tradução e sublinha, no seu comentário, esta questão da “aprendizagem” que condiciona a realização e a individuação. O tornar-se naquele que se é implica uma “possibilidade única que me torna possível e ao mesmo tempo me deixa descartar de possibilidades que não são para mim”. Tudo consiste, pois, em “aprender o *como*, a *maneira* e o *modo* como sou. (Odes Píticas... p. 48).

³ Não sendo Píndaro citado por Marcel, é, cremos, de Nietzsche que recebe o famoso preceito. Aludiremos abaixo à Epígrafe de Ecce Homo, Assim falava Zaratustra e A Gaia Ciência

⁴ Ao contrário de Nietzsche e de Jankélévitch, Heidegger convoca direta e explicitamente Píndaro. Na “Introdução à metafísica”, propõe uma tradução do verso 72 das Odes Píticas, II: “Τένοι’ οὗτος ἐστὶ μαθὼν: »möchtest du hervorkommen als der, der du bist, indem du lernst!“ (Martin Heidegger - **Einführung in die Metaphysik**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann,1983, p. 108). Na tradução portuguesa “queiras mostrar-te como aquele que és, aprendendo” (Martin Heidegger - Introdução à Metafísica. Trad. de Mário Matos e Bernhard Sylla. Lisboa: Piaget, 2017, p. 112; mesma opção na versão brasileira: Martin Heidegger - Introdução à Metafísica. Trad. de Emanuel Carneiro. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999, p. 128). As diferentes apropriações da tradução heideggeriana vinculam-se, naturalmente, à receção do próprio idioma e conceptuologia do autor de *Ser e Tempo*. Heidegger relaciona a máxima em apreço com referências do poeta, em outras passos das odes, à ideia de “natureza”, interpretada como aquilo que “perdura no desenvolvimento”, ou que “permanece brotando” ou que “emergindo permanece”. Tal sucede com as ocorrências do termo “φύει” que designa o que alguém própria e originariamente já é, o “que já está essenciado”, à diferença das coisas obtidas por força ou artifício (Martin Heidegger - Introdução à Metafísica. Trad. de Mário Matos e Bernhard Sylla. Lisboa: Piaget, 2017, p. 112). A referência sucede no capítulo II, intitulado “Ser e parecer”, pelo que Heidegger relaciona a sentença com as noções de ser como aparecimento e da verdade como desocultação, enquanto “aparecer-parecente” (ou “aparecimento que aparece”), ligadas às de natureza produtora de si como aquilo que já é, mas ainda tem de vir a ser. Tornar-se aquilo que se é, para o filósofo de Friburgo, consiste num sair da latência no qual se produz, ao mesmo tempo que se desoculta ou desvenda, algo que sempre fomos e cuja “essência” consiste nesse mesmo processo.

Tornar-se naquele que se é: figuras marcelianas do caminho para si mesmo

BEATO, José Manuel

impossível fazer a economia da meta problemática da noção de “pessoa”, onde esta dupla exigência do universal e do singular se dialectiza. E joga-se aliás aqui uma primeira ambiguidade entre o “*aquilo que somos*” e “*quem somos*”, que podemos verter na dualidade marceliana do “ser” e do “ter”: cuja essencial ambiguidade e tensão fora já assinalada desde as primeiras reflexões em torno da noção de “encarnação” e de “ser em situação”. Não *tenho um* corpo, objetivamente e objectualmente constituído, mas *sou o meu* corpo, sem contudo identificar-me a ele no sentido grosseiro de um monismo materialista. Sou a minha situação, na medida em que “ser em situação” significa que a teia das circunstâncias que me rodeia excede a cisão do “interior” e do “exterior”⁵. *Existir* como pessoa consiste em *ser* para além da série finita ou transfinita das atribuições predicativas, do inventário das propriedades físicas e psíquicas, das disposições afetivas e caracteriológicas, do feixe de funções sociais e políticas, e mesmo do ADN, por exemplo, poderia identificar-se o último reduto identitário verdadeiramente singular.

São expressões concretas dessa essencial “desproporção” do eu a si-mesmo, o mistério da inexaurível ipseidade, que excede o plano das suas múltiplas pertenças identitárias, mas também a não coincidência entre “a vida e o ser”, modo de formulação do problema em que Gabriel Marcel insiste em várias ocasiões. Não apenas se verifica que “a minha vida está infinitamente para além da consciência que possa tomar dela” (MARCEL, 1997b, p. 181), sendo que é “essencialmente desigual a si-mesma”, mas ainda que “a minha vida, e por refração, qualquer vida, escreve o autor, pode aparecer-me como para sempre inadequada a algo que trago em mim, que em rigor sou, mas que, no entanto, a realidade rejeita e exclui” (MARCEL, 1949, p. 66). Ou, noutros termos ainda, “as circunstâncias nas quais as nossas existências se desenrolam podem tender a torná-las estranhas ao mais fundo de si-mesmas” (MARCEL, 1997b, p. 181).

A ipseidade aquém e além da identidade, a pessoa além da personalidade, a minha vida aquém do que sou, quem sou além do que sou: tais são os modos como podem ser declinadas a não coincidência, a desproporção e a distância entre eu e mim-próprio.

Mas este “torna-te quem és” tem a forma de uma injunção, de um dever: “*deves torna-te quem és*”. Com o imperativo, somos claramente situados numa perspetiva em que a esfera ontológico-existencial se tece de uma dinâmica ético-moral, onde *ser* se declina como *poder* e como *querer* face a uma tarefa, que, na linguagem de Jankélévitch, se impõe quoditativamente, sem se definir quiditativamente, ou seja, sabemos *que* sem saber *o quê*.

Esta conexão da metafísica e da moral deixa entender que a exigência de realização esteja aquém e além da oposição do “dever-ser” e do “ser” que, seguindo a lição de David Hume - que tanto influenciou o pensamento ético moderno, se situam em planos de mútua irreduzibilidade. Recordemos que, para o pensador escocês, o “dever ser” não pode inferir-se daquilo que “é” sob pena da esfera dos juízos descritivos ou factuais contaminar ilicitamente o plano prescritivo ou axiológico.

Ora, a nossa injunção suscita e impõe uma rearticulação das noções de facto e valor – tema tratado por Marcel em *Le Mystère de l'être* - não incorrendo, todavia, na “falacia naturalística”. Na verdade, a ”facticidade” na qual o homem se reconhece lançado, aqui e agora, está sujeita a uma permanente reapropriação e reconfiguração, suscitando a liberdade com obstáculos ou estímulos. Nisto, consiste, precisamente a “existencialidade”. A

⁵ Acerca destes temas, veja-se, por exemplo os estudos *L' être incarné, repère centre de la réflexion métaphysique, Ébauche d'une philosophie concrète*, e *Aperçus phénoménologiques sur l'être en situation*: MARCEL. Gabriel. *Du refus à l' Invocation*. Paris: Gallimard, 1940.

Tornar-se naquele que se é: figuras marcelianas do caminho para si mesmo
BEATO, José Manuel

facticidade não é uma fatalidade e transcende a dualidade da contingência e da necessidade, da liberdade e do determinismo.

Com efeito, aquilo a que aspiramos está na convergência da verdade e do ser e do valor, é o próprio Gabriel Marcel que o afirma em termos inequívocos:

talvez possamos encontrar, sob a forma de vestígios, de sobrevivência indistinta, aquilo que, noutros tempos, foi a aperceção dos atributos do Ser e da sua implicação recíproca: porque há um plano onde os transcendentais comunicam, onde o Verdadeiro não é separável do Bem nem do Belo (MARCEL, 1940, p. 181).

Nesta rearticulação existencial da metafísica e da moral, este ser em que devemos tornar-nos e que devemos cumprir em nós não é dado como “potência” – ou seja, enquanto possibilidade definida por uma essência ou “*ergon*”, de que o “ato” se limitaria a ser um movimento de efetivação estacionária. Somos levados a pensar, com Ricoeur, que a dualidade metafísica fundamental *energéia / dynamis*, ainda que possa ser utilmente mobilizada nesta articulação e numa “ontologia da ipseidade”, designa “um fundo de ser ao mesmo tempo potencial e efetivo sobre o qual se destaca a ação humana” (RICOEUR, 1990, p. 357). O que existe em ato não configura uma realidade consumada na imobilidade – como no Estagrita -, pois permanece fecundo, e a “potência” não é um mero programa a executar, mas uma possibilidade aberta. Aqui é toda a filosofia do ato, tão próxima de Louis Lavelle que poderíamos talvez evocar até mobilizar, a partir da tese fundamental da “identificação do ser e do ato” (LAVELLE, 1947, p. 47) que, visto como “poder-agir livre” e “participação na realidade”, emancipa-se de qualquer dado ou essência determinante. Por outro lado, não se trata de uma dinâmica exclusivamente teleológica que indica uma passagem ou transitividade linear, entre o “homem tal como é” e o “ser-humano-tal-como-poderia-ser-se-realizasse-a-sua-natureza-essencial”, na expressão de Alasdair MacIntyre (MACINTYRE, 2007, p. 52). Há algo inerente ao processo, ao caminho, que é, em si-mesmo, constitutivo do ser que somos. Pois, se o que temos de vir a ser fosse desde logo distintamente conhecido, eliminaria precisamente o que na dinâmica do caminho se revela, fixaria como um destino fechado, o que é, ao invés, uma destinação aberta.

“Devemos tornar-nos quem somos”, tal é a chave que permitiria posicionar o sentido da itinerância existencial. Mas qual o sentido exato desta injunção para Marcel e qual a sua especificidade face a formulações anteriores. A esta questão Gabriel Marcel também não responde explicitamente.

Do lado de Píndaro: “Torna-te quem és, quando o tiveres aprendido” ou “Torna-te qual aprendeste a ser”. Tal é a exortação de Píndaro a Hierão I, na II Ode Pítica. Alguns comentadores colocam-na no estrito prolongamento do preceito délfico “conhece-te a ti-mesmo”⁶. Tudo consiste em instigar o Tirano de Siracusa a realizar e afirmar por ações

⁶ Veja-se: VERNANT Jean-Pierre, *L'individu, la mort, l'amour*, Paris : Gallimard, 1989, p. 224.). Trata-se de instigar o Tirano de Siracusa a realizar e afirmar por ações públicas a sua verdadeira natureza e personalidade, a partir do momento em que delas toma conhecimento no próprio elogio do poeta. O conhecimento de si coloca-se ao serviço da afirmação de si em conformidade com a função e o lugar no mundo que lhe são próprios, conforme à sua natureza, origem e destino. Tal conhecimento e afirmação apenas podem realizar-se quando o sujeito se confronta aos outros: na emulação e na competição. A exortação deve ser situada na dimensão agónica da civilização grega antiga. Os comentadores deixam entender que a injunção píndárica está a meio caminho entre o desejo de afirmação próprio da excelência aristocrática - tensa por um ideal de

Tornar-se naquele que se é: figuras marcelianas do caminho para si mesmo
BEATO, José Manuel

púlicas a sua verdadeira personalidade, a partir do momento em que Píndaro, no seu próprio elogio, de algum modo lha dá a conhecer. O conhecimento de si coloca-se ao serviço da afirmação de si em conformidade com o lugar no mundo que lhe é próprio, conforme à sua natureza e origem.

Com Nietzsche, a máxima de Píndaro será interpretada no sentido de uma criação de si, progressivamente radicalizada na ideia de uma superação permanente, por afirmação da vontade de poder na senda do sobre-homem. Porém, é na *Gaia Ciência, Assim falava Zaratustra e Ecce Homo* que a apropriação do tema se torna, pelo contexto e na formulação, mais characteristicamente nietzschiana, diríamos. A máxima de Píndaro será interpretada no sentido de uma criação de si. A realização e afirmação de si é radicalizada como uma superação permanente de si-mesmo, por afirmação da vontade de poder na senda do sobre-homem⁷.

Em *Gaia Ciência*, no § 270, pergunta-se: “Que diz a tua consciência? – “Deves tornar-te naquele que tu és”. O sentido da máxima é precisada no § 335: “Quanto a nós, queremos tornar-nos naqueles que somos, quer dizer, os homens novos, únicos, incomparáveis, aqueles que se dão as suas próprias leis, aqueles que se criam a si próprios!” (NIETZSCHE, 1984, p.178, 219, tradução alterada)⁸

Nesta perspetiva, é, precisamente, o ”conhece-te a ti-mesmo” que é visto como obstáculo e por isso refutado, sobretudo no que ele envolve de temperança, de justa adequação a uma condição predefinida, pois dir-se-á, em *Ecce Homo*:

Que nos tornemos o que somos, *faz supor que não façamos ideia do que se é.*
 Desse ponto de vista, até mesmo os erros da vida têm o seu significado e

superação de si - e o conhecimento da boa ordem do mundo, da vontade dos deuses, onde a contenção da “hybris” tem um papel importante. Veja-se também a este propósito: Nicolas Quérini, “*Deviens ce que tu es*”, Les Cahiers philosophiques de Strasbourg. Nietzsche philologue et philosophe, n° 40, Nov. 2016, Presses universitaires de Strasbourg. 189-213.

⁷ Em Nietzsche, é significativa, desde logo, a epígrafe de “*Ecce Homo: Wie man wird, was man ist?*”: “como alguém se torna o que é”, ou “como se chega a ser o que se é”. Embora também não faça explicitamente referência ao poeta, o tema aparece de algum modo já nas *Considerações Intempestivas* e será retomado em *Humano demasiado Humano*, onde se trata essencialmente da questão do desenvolvimento e realização do indivíduo: “§ 263. [...] Cada um possui talento inato, mas em poucos é dado ou inculcado o grau de tenacidade, perseverança, energia, para tornar-se efetivamente um talento, quer dizer, para *tornar-se aquilo que é*, ou seja, dispensando-o em obras e ações” (Friedrich Nietzsche - *Humano Demasiado Humano*. Trad. de Paulo Osório de Castro. Lisboa: Relógio D'Água, 1997, destaque nosso e tradução alterada a partir do original disponível em <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/MA-224>).

⁸ (Friedrich Nietzsche - *A Gaia Ciência*. Trad. de Alfredo Margarido. Lisboa: Guimarães, 1984, p. 178, 219, tradução alterada). António C. Caeiro põe em paralelo o aforismo de Nietzsche e a sentença de Píndaro. Se neste último é central a “aprendizagem”, no primeiro sublinha o apelo da “consciência”: “A consciência, *Gewissen*, abre e dá a compreender através do seu apelo. A consciência diz como é connosco. [...] vinculando o que é dito num dever. Transforma o dito num ditado. O tornar-se, *werden*, e o ser, *sein*, do eu existe numa relação de ser com o dever. A consciência tem uma relação deontológica com o ser de mim. Assim, eu cumpro-me ou não, ou sou quem sou ou não, por dever ou contra o dever. A consciência diz o que deve ser e no que nos devemos tornar e ao mesmo tempo o que não deve ser e no que não nos devemos tornar. Basta satisfazer o dever” (num comentário às *Odes Píticas...* p. 48-49, na nota 8). Não pode subestimar-se o ditame píndárico, pois importa notar que é o próprio Zaratustra que o impõe e impõe a si-mesmo: “Porque é realmente isso que sou no fundo e por natureza, puxando, atraindo, levantando, elevando, um arrastador, criador e educador, e não foi em vão que disse a mim próprio noutro tempo: “*Torna-te quem és!*”” (Friedrich Nietzsche - *Assim falava Zaratustra*. Trad. Alfredo Margarido. Lisboa: Guimarães, 1997, p. 266, tradução revista).

Tornar-se naquele que se é: figuras marcelianas do caminho para si mesmo
BEATO, José Manuel

valor, e, por um tempo, os caminhos transviados, os becos sem saída, as hesitações" (NIETZSCHE, 2008, p. 38, destaque nosso)⁹.

Nietzsche prosseguirá, nesta perspetiva, afirmando "que o *nosce te ipsum* será uma receita para a ruina", e que a maior sagacidade consistiria no "esquecimento de si", na "autoincompreensão" (NIETZSCHE, 2008, p. 38)¹⁰.

Vladimir Jankélévitch tematiza esta máxima no seu "Tratado das Virtudes" e em "*Le Je-ne-sais-quoi et le presque rien*". Trata-se de um dever – quer dizer, de "uma necessidade facultativa" e de uma tarefa - implicando "a dialética do ser e do querer", esta sendo reconduzida a uma deveniência sempre inacabada na qual o homem escapa perpetuamente a si mesmo. Citemos: "Tornar-te o que és não significa que é inútil devir porque já és aquilo em que poderias tornar-te, mas sim, devem ao infinito, uma vez que o homem jamais é em ato tudo aquilo que poderia ser" (JANKÉLÉVITCH, 1970, p. 399). Regido pelos princípios existenciais da "alternativa" – ou seja, da intransponível renúncia a tudo aquilo que deixamos de ser para ser alguma coisa – e da "finitude", nunca o homem esgota todas as suas possibilidades, pelo que a morte por mais tarde que sobrevenha, deixa ser um personagem inacabado (JANKÉLÉVITCH, 1970, p. 397). O meu ser, o ser que somos nunca é adquirido de maneira inalienável: o mesmo devém perpetuamente um outro, permanecendo ele-mesmo, na medida que o devir é a vocação" do ser humano (JANKÉLÉVITCH, 1970, p. 512) e a "única substancialidade do ser" (JANKÉLÉVITCH, 1980, 43). Na verdade, duramos sob a forma do devir como "continuação de alteridade" (JANKÉLÉVITCH, 1970, p. 397): "je suis Moi, c'est à dire que je le deviens" (JANKÉLÉVITCH, 1970, p. 396) ¹¹.

FIGURAS DO CAMINHO PARA SI-MESMO

Qual o modo marceliano de entender o "torna-te quem és"? Não pode residir na adequação a uma natureza definida, como o contexto de Píndaro o deixaria entender. Não

⁹ Modifica-se aqui a tradução proposta por Artur Morão: Friedrich Nietzsche – Ecce Homo: Como se chega a ser o que se é. Trad. de Artur Morão. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008, p. 38, em conformidade com o texto original: "Dass man wird, was man ist, setzt voraus, dass man nicht im Entferntesten ahnt, was man ist" (Disponível em <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/EH-Klug9>).

¹⁰ Não se trata de conhecer algo que existe desde sempre: "porque a tua verdadeira essência (*Wesen*) não está escondida no fundo de ti, ela está colocada infinitamente acima de ti ou pelo menos daquilo que geralmente tomas por ti-mesmo" Friedrich Nietzsche, *Schopenhauer éducateur*, In *Considérations inactuelles III et IV*, Texte établi par G. Colli et M. Montinari, Trad. Henri-Alexis Baatsch [et al.], Gallimard, Folio essais, Paris, 1990, p. 20

¹¹ É curioso notar que uma tal perspetiva – a que Jankélévitch não confere todavia posição hegemónica -, a ser radicalizada, coloca-se em consonâncias com o pensamento deleuziano, onde se insiste no caráter intransitivo do devir. Nos conhecidos diálogos com Claire Parnet, Deleuze afirma que "Devir jamais é imitar, nem fazer como, nem ajustar-se a um modelo, ... Não há um termo de onde se parte, nem um outro ao qual se chega ou se deva chegar. [...] A questão 'o que tens feito de ti?' é particularmente estúpida. Pois à medida que alguém se torna em alguma coisa, aquilo em que se torna muda tanto quanto ele próprio". Na verdade, "Aquilo que cada um devem não muda menos do que aquele que devem" Assim, ser-homem, é um devir-homem, ou seja, consiste num reagenciamento constante, sem passado nem futuro, sem ponto de partida nem ponto de chegada, numa perpétua linha de fuga. Gilles Deleuze et Claire Parnet – *Dialogues*. Paris: Flammarion (Champs), 1996, p. 8-9; 16, 24, 39; 65. *passim*.

Tornar-se naquele que se é: figuras marcelianas do caminho para si mesmo
BEATO, José Manuel

pode consistir numa criação de si absolutizada, pura manifestação da *hybris*, como em Nietzsche. E também não pode ser adesão a uma pura deveniência – em que devir perpetuamente um outro seria o único modo de ser e durar.

Como o fomos enunciando, tudo consiste numa aspiração e numa vocação tecida de “fidelidade criadora” e investida por uma “exigência ontológica”: “É necessário que haja – ou seria necessário que houvesse – *ser*, que tudo não se reduzisse a um jogo de aparências sucessivas e *inconsistentes*” (MARCEL,1949, p. 51). A “exigência ontológica”, assim formulada, é uma “exigência de coesão e plenitude” (MARCEL,1968, p. 86), para além da precariedade, indigência e do exílio da existência. Esta exigência é consubstancial – ou seja, gera e manifesta - uma “misteriosa garantia” dada sob a forma intelectual de uma “intuição cega” e sob a forma vivida de um “pressentimento”.

Num movimento reflexivo que evoca algo do argumento ontológico, pode dizer-se que a referida exigência é a mais íntima e seminal manifestação –inverificável mas indubitável – do que nela mesmo é exigido. Como tal, não saberia depender exclusivamente de mim – em sentido psicológico - pois ela é a primeva revelação da minha “participação numa realidade que me ultrapassa e envolve, sem que, contudo, de modo algum a possa tratar como exterior ao que sou” (MARCEL,1968, p. 142). Assim, a exigência ontológica não desoculta um vazio, nem a inquietude metafísica que lhe é inerente se confunde com uma angustiada vertigem. É esta dualidade da “garantia” pressentida e da “indigência” a colmatar – no seio da exigência - que marca a dinâmica existencial.

Esta “misteriosa garantia ontológica” – ainda que intermitente e sujeita a eclipses – é, aliás, o núcleo íntimo da esperança:

a esperança consiste em afirmar que há no ser, para além de tudo o que é dado, de tudo aquilo que pode constituir matéria de inventário ou base de supunção, um princípio misterioso que está conivente comigo, que não pode deixar de querer também aquilo que eu quero, desde que aquilo que eu queira mereça efetivamente ser querido e é com efeito querido por mim inteiramente” (MARCEL,1968, p. 68-69).

Assim, a esperança não se confunde com o desejo ou a expectativa psicologicamente constituída. Para Marcel, pelo contrário, a esperança não é nem uma projeção desiderativa, nem um prognóstico favorável assente no cálculo do probabilidades ou em disposições otimistas. Mais ainda, ela situa-se além do “projeto” e realiza um vínculo misterioso entre passado, presente e futuro.

Assim sucede porque ela não se especifica nem determina: a esperança não consiste em “esperar que...”, mas “viver em esperança”. Não se trata, portanto, de uma tensão e intenção desiderativa que, delimitando um objeto, ou formulando uma determinada expectativa se exponha à refutação empírica. Tudo está, nesta medida, em tomar o “esperar” absolutamente e não relativamente.

O caminho para si-mesmo consiste na resposta a um apelo, a um chamamento do “mais interior a mim do que eu-mesmo” (MARCEL,1968, p. 156), ou seja numa vocação. Mas o que há de particular neste apelo é que ele é simultaneamente intrapessoal, interpessoal e suprapessoal. Por isso, a ontologia concreta – que é uma onto-antropologia - declina-se no interior de uma “metafísica da invocação”.

Tornar-se naquele que se é: figuras marcelianas do caminho para si mesmo
BEATO, José Manuel

O caminho para si-mesmo é sempre intersubjectivamente mediado e passa por experiências de comunhão ontológica tecidas de uma “fidelidade criadora”.

A partir da leitura dos textos essenciais de Marcel, podemos discernir três dimensões constituintes da fidelidade em Marcel:

(a) Uma duração interior que releva da ipseidade pessoal: uma presença a si mesmo, que, assente no sentimento fundamental de si, se inscreve no tempo mas resiste à defluência dissolvente e desagregadora do devir.

(b) O movimento intersubjetivo de compromisso no ato da promessa e do juramento.

(c) Finalmente, uma dimensão que corresponde ao que a Gabriel Marcel designa como uma "*prise de l'être sur nous*" (MARCEL,1949, p. 79). Esta presa de ser sobre nós é sentida como um apelo e vivida como uma vocação. O homem sabe e sente que "tem de vir a ser", que nisso reside a sua condição itinerante. Eu sou chamado a "tornar-me quem eu sou", mas por ai-mesmo, algo em mim já deve estar aqui e agora, em acordo e contacto com o que eu tenho de vir a ser. É esta tomada e misteriosa presença de ser que se projeta nas duas dimensões anteriores.

Deste triplo aspecto podemos retirar três consequências.

(1) A fidelidade não consiste num apego orgulhoso a si mesmo, ou numa afirmação presuntuosa de coerência e constância. Pois eu sou fiel a mim mesmo na resposta a um apelo: o apelo e a invocação do outro com quem livremente me comprometo; e o apelo do que em mim é mais profundo que eu-mesmo. Entre a fidelidade a si-mesmo e a fidelidade ao outro pode estabelecer-se uma essencial causalidade circular: "Ser fiel a si mesmo" consiste em responder a um certo "apelo interior" - um apelo "ontológico" mediado pela invocação e pelo resposta a outrem, no contexto de um "*coesse*".

(2) A segunda consequência é que, para ser de alcance metafísico, a fidelidade não pode ser um mero conformismo inerte, uma “constância formal” devendo, pelo contrário, vivificar-se contra a "esclerose do hábito" e a observância farisaica. A fidelidade quer-se criadora enquanto perpetuação renovada de uma “presença”. Face à contingência das “disposições interiores” e à mutação das circunstâncias exteriores, é somente sendo criador que posso ser fiel. Apenas se “salvaguarda criando”, numa luta ativa contra o esquecimento e a "dispersão interior". Na verdade, "há apenas conservação na ordem do criado", e somente há duração do que se transforma "sobrevivendo a si mesmo" (MARCEL,1927, p. 150)¹².

(3) Terceira consequência: tudo isto releva do plano da autenticidade da pessoa que, para além do sincerismo instantaneista – quer dizer, da ética da sinceridade solidária do fenomenismo - não se confunde com a espontaneidade imediatista. Esta, enquanto adesão ao instante, renega e renuncia ao compromisso em benefício de flutuações afetivas e volitivas.

Chegados aqui, deveríamos desenvolver a fenomenologia e a metafísica da promessa de Gabriel Marcel, ponto essencial de seu pensamento dialógico. Nessa impossibilidade, deixemos algumas pistas. O desafio do compromisso enquanto gesto fundador da fidelidade – quando faço uma promessa ou lavro um juramento - consiste em

¹² Sobre a "fidelidade criadora", veja-se, por exemplo o capítulo homônimo em MARCEL. Gabriel. **Du refus à l' Invocation**. Paris: Gallimard, 1940.

Tornar-se naquele que se é: figuras marcelianas do caminho para si mesmo
BEATO, José Manuel

superar a seguinte alternativa e esconjurar a antinomia em que consiste. A saber, ou (a) admitir arbitrariamente uma invariabilidade do meu modo de sentir que não está realmente em meu poder de instituir; ou (b) aceitar com antecedência ter de vir a realizar ações que não refletem as minhas disposições internas quando eu as realizar. A esta antinomia, acresce ainda a alteração das inconstâncias exteriores e o surto dos acontecimentos que não dependem de mim e que intervêm no condicionamento tanto da minha ação externa quanto das minhas disposições internas.

Esta alternativa assenta numa “ética da sinceridade” – ou num “sincerismo” que confunde espontaneidade com autenticidade e que desconhece o que há de próprio no compromisso e na noção de “fidelidade criadora”. Diremos somente que, na “promessa” ou no “juramento”, o eu compromete-se face a um “tu”, lança no porvir parte de si em jeito de fiança, e conjura um futuro. Por um ato livre, no instante, funda-se uma duração que visa superar o “tempo-sorvedouro”. Audaciosamente, a promessa empenha o sujeito num ato dialógico, em que a vontade de não questionar as decisões tomadas intervém como fator essencial na própria determinação do futuro (MARCEL, 1940, p. 21). Ela giza uma forma de “incondicionalidade” que prefigura o que será. Em cada promessa vive-se a investidura misteriosa do “ser que somos”, que temos de vir a ser e de que devemos atestar (MARCEL, 1968, p. 150).

É fundamental ver-se que a fidelidade não repousa sobre o indefetível, mas “cria o indefetível” (MARCEL, 2001, p. 153), assumindo assim uma caráter ontológico: “viver na luz da fidelidade é progredir numa direção que é a do próprio Ser” (MARCEL, 1964, p. 83). Este vínculo da fidelidade e da promessa situa-nos na esfera da intersubjetividade que é, em Marcel, a sede do ontológico por excelência.

CONCLUSÃO

A itinerância do pensamento é, em Gabriel Marcel, indissociável da itinerância existencial. Tal é o sentido concreto desta filosofia da existência de pendor personalista e abertura metafísico-ontológica. A fórmula “torna-te quem és”, retomada por Marcel, de Píndaro e Nietzsche, enquanto injunção ontológico-existencial e ético-moral, indica que o homem concreto tem de vir a ser algo e alguém que, de algum modo, e paradoxalmente, já é, sem porém saber exatamente o quê ou quem seja. A realização do caminho é essencial ao misto de gestação e revelação de que procede esta formulação do sentido. Consiste na resposta a um apelo e num ímpeto vital que podemos designar por “vocação”. Não há caminho para si-mesmo que não passe pela comunhão ontológica com a fecunda alteridade do “tu”. Não há deveniência existencial sem compromisso e fidelidade à “vocação” interior e ao “chamamento” do outro, feito “tu”.

Cruzando a injunção pindárica “torna-te naquele és” com a máxima marceliana “ser é estar a caminho”, pode sugerir-se uma resposta dinâmica à pergunta nuclear da “ontologia concreta” de Gabriel Marcel “o que sou?”. “Sou aquele em que(m) devo tornar-me”: tal seria a sua formulação.

Tornar-se naquele que se é: figuras marcelianas do caminho para si mesmo
BEATO, José Manuel

REFERÊNCIAS

- HEIDEGGER, Martin. **Introdução à Metafísica**. Trad. de Mário Matos e Bernhard Sylla. Lisboa: Piaget, 2017;
- JANKELEVITCH. Vladimir. **Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien**: vol. 2: La Méconnaissance, le malentendu. Paris: Seuil, 1980 ;
- JANKELEVITCH. Vladimir. **Traité des vertus: tome 2**: Les vertus et l'Amour. Paris: Bordas/Flammarion 1970 ;
- LAVELLE. Louis - **De L'Être**. Paris: Aubier, 1947.
- MACINTYRE. Alasdair. **After Virtue**: a study in moral theory. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007
- MARCEL, Gabriel. Regard en arrière. In: **Existentialisme chrétien**: Gabriel Marcel. Paris: Plon, 1947
- MARCEL. Gabriel. **Du refus à l' Invocation**. Paris: Gallimard, 1940.
- MARCEL. Gabriel. **Être et Avoir: vol.1**: Journal métaphysique (1929-1933). Paris: Aubier Montaigne, 1968
- MARCEL. Gabriel. **Homo Viator**: Prolégomènes à une Métaphysique de l'Espérance. Paris: Association Présence de Gabriel Marcel, 1997
- MARCEL. Gabriel. **Journal Métaphysique**. Paris: Gallimard, 1997b
- MARCEL. Gabriel. **La dignité humaine et ses assises existentielles**. Paris: Aubier-Montaigne, 1964.
- MARCEL. Gabriel. **Le déclin de la sagesse**. Paris : Librairie Plon, 1954.
- MARCEL. Gabriel. **Le Mystère de l'Être**: vol. I Réflexion et Mystère. Paris: Association Présence de Gabriel Marcel, 1997b
- MARCEL. Gabriel. **Position et Approches Concrètes du Mystère Ontologique**. Paris: Vrin, 1949
- MARCEL. Gabriel. **Pour une sagesse tragique et son au-delà**. [Paris]: Plon, 1968
- MARCEL. Gabriel. **Présence et immortalité**. Paris: Association Présence de Gabriel Marcel, 2001
- NIETZSCHE , Friedrich. **Ecce Homo**. Trad. de Artur Morão. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008

Tornar-se naquele que se é: figuras marcelianas do caminho para si mesmo
BEATO, José Manuel

NIETZSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência**. Trad. de Alfredo Margarido. Lisboa: Guimarães, 1984

NIETZSCHE, Friedrich. Schopenhauer éducateur. In: **Considérations inactuelles III et IV**, Texte établi par G. Colli et M. Montinari, Trad. Henri-Alexis Baatsch [et al.], Gallimard, Folio essais, Paris, 1990

NIETZSCHE, Friedrich. **Humano Demasiado Humano**. Trad. de Paulo Osório de Castro. Lisboa: Relógio D'Água, 1997

PÍNDARO. **Odes Píticas**. Trad. e notas de António Castro Caeiro. [Lisboa]: Prime Books, 2006. p. 40

RICŒUR. Paul - **Soi-même comme un autre**. Paris: Seuil, 1990

ENTRE O ASCETISMO E A *KOLAKEĬA*: Marcel e o paradoxo do filósofo no mundo atual

[BETWEEN ASCETISM AND *KOLAKEĬA*: Marcel and the paradox of the philosopher in the current world]

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva
<http://orcid.org/0000-0002-9321-5945>
cafsilva@uol.com.br

Professor dos cursos de Graduação e de Pós-Graduação (*Stricto Sensu*) em Filosofia da UNIOESTE – Campus Toledo com Estágio Pós-Doutoral pela Université Paris 1 – Panthéon-Sorbonne (2011/2012). Escreveu “*A carnalidade da reflexão: ipseidade e alteridade em Merleau-Ponty*” (São Leopoldo, RS, Nova Harmonia, 2009) e “*A natureza primordial: Merleau-Ponty e o ‘logos do mundo estético’*” (Cascavel, PR, Edunioeste, 2010/2019). Organizou “*Encarnação e transcendência: Gabriel Marcel, 40 anos depois*” (Cascavel, PR, Edunioeste, 2013), “*Merleau-Ponty em Florianópolis*” (Porto Alegre, FI, 2015), “*Kurt Goldstein: psiquiatria e fenomenologia*” (Cascavel, PR, Edunioeste, 2015), Festschrift aos 20 anos do Simpósio de Filosofia Moderna e Contemporânea da UNIOESTE (Cascavel, PR, Edunioeste, 2016), em parceria com Franco Riva, *Compêndio Gabriel Marcel* (Cascavel, PR: Edunioeste, 2017) e “*A fenomenologia no oeste do Paraná: retrato de uma comunidade*” (Toledo, PR, Viven, 2018). Traduziu *Fragments filosófiques* (1909-1914) de Gabriel Marcel (Cascavel, PR, Edunioeste, 2018).

DOI: [10.25244/tf.v13i3.431](https://doi.org/10.25244/tf.v13i3.431)

Recebido em: 27 de janeiro de 2020. Aprovado em: 30/01/2020

Caicó, ano 12, n. 3, Edição Especial, 2019, p. 141-157 - ISSN 1984-5561
Dossiê em Comemoração aos 130 anos do Nascimento de Gabriel Marcel



Entre o ascetismo e a *Kolakeïa*: Marcel e o paradoxo do filósofo no mundo atual
SILVA, C. A. F.

Resumo: O texto pretende retratar, a partir das reflexões de Gabriel Marcel, a figura do filósofo, nos tempos atuais. Esse retrato revela um diagnóstico paradoxalmente sintomático: por uma parte, o filósofo é investido de um ideal ascético no qual ele se “retira do mundo” sendo, não raras vezes, visto como “lunático”, “guru”, ou, até mesmo, “profeta”; de outra, ele aparece como alguém afeito à *Kolakeïa*, à lisonja, cuja caracterização mais emblemática é a do “intelectual pop” que atende qualquer apelo midiático ou, às cegas, adere certo ativismo político. Para além desses polos viciosos, Marcel abre uma terceira via, por assim dizer, mais virtuosa, em que o filósofo possa, além de manter-se autocritico e prudente à toda forma de fanatismo, responsabilizar-se humanitariamente.

Palavras-chave: Gabriel Marcel. Filósofo. Mundo atual. Kolakeïa. Ascetismo.

Abstract: The text intends to portray, from the reflections of Gabriel Marcel, the figure of the philosopher, in the present times. This portrait reveals a paradoxically symptomatic diagnosis: on the one hand, the philosopher is invested with an ascetic ideal in which he “withdraws from the world” being, not infrequently, seen as “lunatic”, “guru”, or even, “prophet”; On the other hand, he appears as someone with a *kolakeïa*, a flattery, whose most emblematic characterization is that of the “pop intellectual” who meets any mediatic appeal or blindly adheres to certain political activism. Beyond these vicious poles, Marcel opens a third way, so to speak, more virtuous, in which the philosopher can, in addition to remaining self-critical and prudent in all forms of fanaticism, to be responsible humanely.

Keywords: Gabriel Marcel. Philosopher. Current world. Kolakeïa. Asceticism.

INTRODUÇÃO

Em *Les hommes contre l'humain*, de 1951, Gabriel Marcel ensaia, de forma especial, um debate em torno do lugar do filósofo nos dias atuais: *Le philosophe devant le monde d'aujourd'hui*. O texto inicia situando o terreno, por vezes, íngreme, paradoxal, no qual o filósofo, geralmente, se encontra: de uma parte, ele transparece, aos olhares do mundo, do senso comum, como uma espécie de eremita que foge para a montanha ou de um sábio avesso ao mundo vivido confinado em sua “torre de marfim” no mais absoluto ostracismo intelectual. De outra parte, há uma cobrança social de maior presença de tal modo que ele, muitas vezes, se deixa levar, aventurosamente, em tomar posições apressadas, pouco refletidas, isto é, ele termina, arriscadamente, por ceder a certo apelo midiático.

Para além desses polos opostos, Marcel entrevê uma terceira via na qual o filósofo é convidado a restituir o originário espírito socrático. Trata-se de um gesto de responsabilidade que é inerente à sua verdadeira função ou vocação primordial. Essa posição é retomada e aprofundada num segundo texto complementar, *La responsabilité du philosophe dans le monde actuel* inserido em *Pour une sagesse tragique* de 1968. Nessa perspectiva, o filósofo jamais deve fugir da ágora, uma vez que, desde sempre, está no mundo, engajado, situado. Para tanto, ele deve ainda renunciar à tentação de uma mídia que sorrateiramente distorce sua mais autêntica imagem em nome de algum capricho ou notoriedade acadêmica. O perigo aí é iminente: o filósofo chega ao ponto de “vender sua alma” no “mercado” da ilusão publicitária. É preciso superar ambos os vícios postos, buscando um agir mais virtuoso, ou seja, de um lado, superar tanto o comodismo acadêmico, apático ao real quanto à *kolakeïa*, à lisonja do marketing. Essa terceira via é a do filósofo que avalia melhor o terreno onde pisa, realizando, com cuidado, uma terraplanagem, isto é, pondo na balança os fatos, refletindo primeiro antes de dar o próximo passo.

A fim de melhor abordar esse estado de questão, adentremos no texto marceliano reconstituindo o seu movimento interno.

O FILÓSOFO DIANTE DO MUNDO ATUAL

De início, Marcel chama a atenção sobre o caráter íngreme (*scabreux*) ou mesmo arriscado em que apresenta, nos tempos atuais, a situação do filósofo no mundo. Trata-se, em regra, de uma situação paradoxal, pois, por uma parte, este é comumente visto como alguém excêntrico, desenraizado, muito embora isso seja, obviamente impossível, dada à condição dele jamais se confinar num “modo puramente contemplativo perdido em uma solidão eremítica” (MARCEL, 1991, p. 71). Por outra parte, eis o paradoxo, “o mundo ou bem não reconhece o filósofo e tende a tratá-lo como um personagem ridículo e um pouco absurdo – ou bem, ao contrário, quando ele tem sido aceito (*adopté*), não descansa enquanto não o compromete e, se posso ousar dizer, não o desnatura” (MARCEL, 1991, p. 71).

Marcel ainda nota que, da antiguidade até nossos dias, o conceito de filósofo se distorceu completamente a ponto da noção de sabedoria (*sophia*) perder o conteúdo, isto é, sua venerabilidade original. Fato é que

Entre o ascetismo e a *Kolakeïa*: Marcel e o paradoxo do filósofo no mundo atual
SILVA, C. A. F.

O filósofo do século XIX reduziu-se, na maior parte dos casos, ao professor de filosofia, e isso ao escândalo dos espíritos mais lúcidos e mais livres do seu tempo, como um Schopenhauer ou um Nietzsche, por exemplo. O professor de filosofia é frequentemente um especialista, em algum grau, intoxicado por sua própria especialidade, que debita diante de seus estudantes ou às vezes perante um público mais amplo o seu sistema (MARCEL, 1991, p. 71-72).

O problema, Marcel já identifica desde os anos 1950 no circuito educacional europeu, é a sobrecarga de atividade que o professor de filosofia por vezes assume, em razão do enorme número de estudantes que preparam e fazem exames. Nessas condições, entre outras, o sentido último do magistério se esvai deixando de conservar, digamos, “certa virgindade de espírito” (MARCEL, 1991, p. 72). O professor se vê diante de um “esforço literalmente heroico sob a condição de levar uma vida quase ascética” (MARCEL, 1991, p. 72). Este ascetismo tem o seu preço, é claro: o de tornar o filósofo ou o professor como agentes insensíveis, mantendo-se fechados num domínio de pensamento desencarnado.

O que não se pode subestimar é o clima de mal-estar que aí toma conta. O caráter confinado e obscuro de semelhantes pesquisas tem, na outra ponta da balança, uma patologia irremediável. Trata-se da

[...] figura do filósofo que procura as vastas audiências, que se multiplicam na imprensa e na rádio [...] uma espécie de figura do tipo topa-tudo [...] correndo o risco, portanto, de trair, de uma maneira mais grave, a sua vocação fundamental (MARCEL, 1991, p. 72).

Ora, é sob esse segundo aspecto, observa Marcel, que as concepções profundas de Platão sobre a *kolakeïa*, isto é, a lisonja, mantém uma atualidade inequívoca. Em *Górgias*, no §18, Sócrates exorta o seu interlocutor acerca da adulção como uma oratória da pior espécie, a qual visa mais o prazer e o agrado dos espectadores:

O que me parece, Górgias, é que se trata de uma prática que nada tem de arte, e que só exige um espírito sagaz e corajoso e com a disposição natural de saber lidar com os homens. Em conjunto, dou-lhe o nome de adulção. A meu ver, essa prática compreende várias modalidades, uma das quais é a culinária, que passa, realmente, por ser arte, mas que eu não considero tal, pois nada mais é do que uma prática e rotina. Como partes da mesma, incluo também a retórica, o gosto da indumentária (cosmética) e a sofística: quatro partes com quatro campos diferentes de atividade (PLATÓN, 1987, 463b, p. 47-48).

A passagem acima é particularmente emblemática. Nela, Sócrates admoesta Górgias quanto a um perigo que ronda a educação sofística: a lisonja. Essa pseudo arte se investe numa forma especial e sofisticada de ardil, a pura retórica, certo jogo de linguagem. Trata-se, sem dúvida, de um jogo sedutor, persuasivo e que, em nossos dias, se apresenta sob o disfarce do desafio ou da provocação. Esse comportamento, que tem se tornado um padrão de medida é, de fato, tentador, perigoso, pois à medida em que “o filósofo consente em ser tomado pelo encargo de uma publicidade, por empresários, nega-se como filósofo” (MARCEL, 1991, p. 73). Uma das formas mais hábeis desse recurso ou atitude é a figura midiática do “intelectual pop” que se

Entre o ascetismo e a *Kolakeña*: Marcel e o paradoxo do filósofo no mundo atual
SILVA, C. A. F.

presta ao papel de “garoto-propaganda”. Nunca o termo filósofo esteve tão em voga, isto é, em moda como em nosso tempo ao bel prazer de algum indivíduo que, sem o menor pudor, se autoproclama enquanto tal. Este, uma vez ávido por holofotes, usura tal codinome para fins ilícitos. Tal celebriidade excêntrica não pratica outro ato senão o da extorsão intelectual movida por interesses mercantis. Seria trágico se não fosse cômico!

Nesse contexto, cumpre ainda reconhecer outra sedução à qual o filósofo sucumbe muito frequentemente:

[...] é o perigo que consiste em tomar posição, aliás, antes no papel que na realidade, e, seguidamente, por assinaturas de manifestos, sobre questões das quais só temos conhecimento muito superficial, um conhecimento de oitiva (*ouï-dire*), que é, na verdade, ignorância pura (MARCEL, 1991, p. 74).

É bem verdade que o filósofo “é tentado a tomar posição em relação à aflição de um mundo cuja destruição integral não tem mais nada de inconcebível” (MARCEL, 1991, p. 74). A guerra, o suicídio, só para ficar com esses exemplos, são sintomas disso. Agora, uma coisa é tomar posição frente a situações com bem maior precisão de análise, racionalidade, prudência; outra, bem diferente, é a de ceder a certo “espírito de abstração”, isto é, sem, antes, fazer uma espécie de terraplanagem, adquirir um conhecimento maior do terreno em que se pisa. Qual o problema? O de que uma tomada de posição prévia, *a priori*, baseada em princípios absolutos torna-se ilegítima em face do concreto, mal reconhecendo, dessa maneira, a singularidade de um fato. A extraordinária imprudência com a qual certos intelectuais tomam partido relativo ao colonialismo é uma incontestável demonstração disso. Eles simplesmente desconsideram o contexto, tornando-se inconsequentes. Renunciam em diagnosticar a complexidade quase inextricável de uma realidade, traindo, pois, “as exigências imprescritíveis de um pensamento reto” (MARCEL, 1991, p. 74-75). Eles ainda passam a formular os imperativos ditados pela ignorância, tornando-se sectários, dogmáticos. Se é assim qual o primeiro dever do filósofo?

O primeiro dever do filósofo é de ter clareza quanto aos limites de seu saber e de reconhecer que há domínios onde a sua incompetência é absoluta. Em outra linguagem, digamos que ele deve estar sempre em guarda contra uma pretensão incompatível com a sua vocação verdadeira. Proudhon dizia: “Os intelectuais são frívolos”. Hum! Isso é terrivelmente verdadeiro. É por esta razão profunda que o intelectual não tem que ser realmente resistente como o trabalhador e o camponês, pois ele trabalha com palavras suspenso inteiramente sobre as folhas de papel. Desse perigo, o filósofo deve permanecer continuamente consciente. Proudhon acrescentava que o povo é sério. Talvez hoje infelizmente isso já não seja mais verdade – pelo fato de que a imprensa e a rádio sejam quase inevitavelmente corruptos. O povo só é sério mantendo-se tal qual é, e temos de reconhecer que isso é cada vez mais raro devido a certo aburguesamento do qual as consequências são, sob vários aspectos, funestas (MARCEL, 1991, p. 75).

Desse modo, “objectar-se-á que negar ao filósofo o direito de tomar posição em questões políticas concretas é, no fundo, uma forma hipócrita de convidá-lo a não se comprometer, a

Entre o ascetismo e a *Kolakeña*: Marcel e o paradoxo do filósofo no mundo atual
SILVA, C. A. F.

permanecer no plano das afirmações de princípio? Esse é não é o ponto de meu pensamento”, admite Marcel (1991, p. 75). Eis, ao menos, um exemplo disso:

Eu não hesito em dizer que num país onde uma minoria é perseguida por razões raciais ou religiosas, o filósofo deve se engajar profundamente (*s'engager à fond*), sejam quais forem os riscos que podem ocasionar para ele um similar protesto. O silêncio num caso semelhante é verdadeiramente uma cumplicidade. Mas, aqui, ninguém pode pretender que o perseguidor saiba mais que o filósofo. A verdade é exatamente o contrário. O antisemita não sabe mais sobre os judeus do que quem combate o antisemitismo. Na realidade, não é de saber que se trata aqui, mas de prejuízos que o filósofo deve combater. Digamos, ainda, que o princípio interverá aqui diretamente em sua sublime irredutibilidade (MARCEL, 1991, p. 75).

Marcel jamais abdica de uma forma de engajamento autêntico. Este último pode se dar tanto com a Resistência ou a crítica à constituição de tribunais de exceção quanto com posições e manifestos em prol de minorias. Em tais casos, sua competência é absolutamente justificada e necessária sob pena de omissão ou cumplicidade. Situações como essa traça, por exemplo, uma distinção entre a crítica e a cretinice. A verdadeira crítica se dá à medida que, antes de formar opinião, emitir opinião, tomar posição é preciso, antes, bem antes, acercar-se do que se trata, dos fatos, dos acontecimentos, isto é, ter conhecimento de causa, conhecer, a fundo, uma obra, um autor, sua biografia, a história. Eis porque a autêntica crítica não pode apoiar-se em um conhecimento de oitiva; não pode ceder ao capricho do simples senso comum, “ter aquela velha opinião formada sobre tudo”, opinar depressa demais; julgar, condenar. O crítico é aquele que realmente toma corpo na obra, no acontecimento; não cede ao espírito de abstração, mas faz a terraplanagem necessária, de maneira exigente. Já o cretino desconsidera essa exigência. Ele sobrevoa, no sentido reportado por Merleau-Ponty, o mundo e a história; é completamente indiferente à situação. Ora, o “espírito de abstração” é justamente esse “pensamento de sobrevoôo”, sem peso e sem gravidade.

É uma vez dada essa perspectiva ou situação que cabe ao filósofo realizar uma espécie de epoché do senso comum sob pena de sua posição deixar insuflar-se por certa ideologia de massas. Trata-se de uma ideologia que alça voos, sobrevoa o acontecimento, recusa qualquer engajamento, age de modo mecânico; não reflete, é anti-reflexiva, por definição. Ela corta volta de qualquer compromisso porque é um modo de ser indisponível, ou seja, avesso à comunhão. É o elogio à deserção. É um processo vagante no qual toma curso uma despersonalização gritante. Não se reconhece outrem como pessoa. O outro simplesmente não caminha, mas vagueia sem rumo. Não há pessoa, mas um processo vegetativo, uma espécie de metástase do pensamento, um quadro típico, digamos, de “apocalipse zumbi”. É o que, a título de exemplo, se reporta Ortega y Gasset em seu clássico *Rebelião das massas* (2002).

Pois bem: o que é que está em questão nesse quadro geral retratado por Gasset e tão profundamente entrevistado por Marcel? Um fenômeno sinistro: o fanatismo.

FILOSOFIA VERSUS FANATISMO

Marcel se apressa em observar que “o primeiro dever do filósofo no mundo hoje consiste em combater o fanatismo *sob qualquer forma que ele se apresente*” (MARCEL, 1991, p. 76). O que se pretende dizer exatamente com isso? Ele transcreve uma longa passagem de Jules Lagneau (1964, p. 31):

Determinando o nosso pensamento, encerrando-o em fórmulas precisas, devemos tomar cuidado para não nos confinarmos nelas. Pensaremos que a servidão das palavras está na raiz do fanatismo, e que se ele destrói a liberdade é porque procede duma servidão. Pensaremos que as ideias só têm vida se o espírito lhe conserva, julgando-as sempre, quer dizer, mantendo-se mais alto, e que elas deixam de ser boas e até que cessem mesmo de ser ideias quando elas deixam de ser a base sólida e a expressão em ato da liberdade, interior. O fanatismo nos será, portanto, estranho; ele é o inimigo, e não passaremos para o lado do inimigo; ele é o mal, não o semearmos, mas semearmos aquilo que queremos colher. Agiremos com calma e constância em torno de nós, mostrando, na vida cotidiana, o espírito que nos anima e opondo-o a qualquer espírito que não seja puramente razoável e puramente generoso.

Ao reportar-se a estas memoráveis linhas de *Simple notes pour un programme d'union et d'action* redigidas primeiramente, em 1892 e, reeditadas em 1964, com o intuito de ser a carta da União para a Ação Moral, Marcel acentua o seu real significado. O que ele retém de Lagneau é a ideia profunda, segundo a qual “a servidão das palavras está na raiz do fanatismo” (MARCEL, 1991, p. 76); ora, pode-se dizer, admite Marcel (1991, p. 76), “que a primeira missão do filósofo, nesse mundo ou diante do mundo, consiste em recusar essa servidão”. A violação da linguagem com que certos atores operam em diferentes cenários como o da política, valendo-se da pura demagogia, impõe uma servidão que é realmente a porta aberta do fanatismo. O processo de massificação assimila docilmente esse tipo de escória (*crasse*) que recobre intenções das mais espúrias¹.

É verdade também que Marcel buscara tomar, em certa medida, alguma distância frente, segundo ele, um gênero de “existencialismo caricatural” personificado nas figuras de Sartre e Camus. Sem entrar, aqui, nos complexos meandros que envolvem tal querela, basta apenas circunscrever a crítica de fundo por parte de Marcel a ambos os autores. Aos seus olhos, Sartre tornou-se uma presa fácil da *kolakeïa* nos tempos modernos em função, provavelmente, da ostensiva fama de escritor e intelectual, além, é claro, da militância política que assume certo protagonismo midiático no circuito cultural da época. A um só tempo, cabe questionar se o filósofo está francamente qualificado para se pronunciar sobre matérias que lhes são estranhas proferindo veredictos acerca do mundo ignorando, por completo, consequências na ordem da ação². É o que ocorre também com Camus. Em sua concepção do mundo como absurdo e o sintoma do suicídio como questionamento da existência, Camus tende a formular uma posição extremamente ingênua. Ele recai, segundo Marcel, num dualismo no qual “sou conduzido a

¹ Nesse escopo, permanece absolutamente atual o *Discurso da servidão voluntária* de Étienne de La Boétie (1999).

² Ao leitor que pretende melhor aprofundar esse debate, paralelamente às posições de Marcel, torna-se igualmente instrutiva a correspondência entre Sartre e Merleau-Ponty acerca do engajamento publicadas e comentadas por Marilena Chauí (2002, p. 257-326).

Entre o ascetismo e a *Kolakeïa*: Marcel e o paradoxo do filósofo no mundo atual
SILVA, C. A. F.

substituir a filosofia do absurdo, seja por um gnosticismo que postula a realidade de uma queda, seja por um maniqueísmo puro e simples” (MARCEL, 1991, p. 79). Ora, qual pode ou deve ser a atitude do filósofo frente a isso?

A gnose e o maniqueísmo são tentações que põem em risco uma forma de vida irresistível a um número cada vez mais crescente de indivíduos. Do lado gnóstico, por exemplo, Marcel alude ao surgimento de uma seita russa na qual os seguidores viviam num campo inteiramente afastado. Estes passaram a sacrificar tudo em nome de uma purificação interior da qual seriam arrancados desse mundo de perdição e elevados ao terceiro céu. As crianças eram proibidas de irem à escola, porque tudo o que se ensina vem do demônio. Na vizinhança, essa chama mística parecia propagar-se perigosamente. Até as autoridades buscaram alertar e intervir, mas sem sucesso. Resumo da ópera: não restou outra saída senão um processo de deportações.

No outro lado dessa margem, há o dualismo, o maniqueísmo que desperta reações mais ou menos análogas, mesmo em povos mais “evoluídos”. O que talvez se revela mais sensível em nossa época do que em qualquer outra é que

[...] enquanto ser moral, cada um de nós, tem de reconhecer a oposição irredutível do bem e do mal e de optar pelo primeiro contra o segundo. Esse maniqueísmo prático, contudo, relativo ao modo como o bem e o mal se apresentam à consciência militante, não pode ser transformado, sem abuso, em um maniqueísmo teórico ou metafísico que trata o bem e o mal como princípios de realidades iguais que disputam entre si o império dos homens (MARCEL, 1991, p. 82).

O “maniqueísmo prático” reivindicado por Marcel se opõe, radicalmente, ao “maniqueísmo metafísico”, teórico, cujo ponto de vista filosófico convém, portanto, ser rejeitado por ser justamente um dualismo intransponível. É desse dualismo que a figura autocrática do filósofo como especialista, tipo professoral, profissional de carreira, arvorou-se, como vimos, desde o século XIX. Contra essa concepção geral da atividade filosófica, Merleau-Ponty também se insurgira em sua memorável aula inaugural no Collège de France:

O filósofo moderno é frequentemente um funcionário, sempre um escritor e a liberdade que lhe é permitida em seus livros, admite uma contrapartida: aquilo que ele diz entra logo num universo acadêmico onde as opções da vida estão amortecidas e as oportunidades do pensamento veladas [...]. Ora, a filosofia livre deixa de interrogar os homens. O que nela há de insólito e de quase insuportável está oculto na vida decente dos grandes sistemas. Para reencontrarmos a função integral do filósofo precisamos lembrar-nos de que até os filósofos-autores que lemos, e que somos, nunca deixaram de reconhecer como mestre um homem que não escrevia, que não ensinava – pelo menos nas catedras do Estado – que se dirigia àqueles que encontrava na rua e que teve dificuldades com a opinião pública e com os poderosos, precisamos lembrar-nos de Sócrates (MERLEAU-PONTY, 1953, p. 39).

Merleau-Ponty levanta, à época em que Marcel escreve *Les hommes contre l'humain*, o mesmo diagnóstico. Esse contexto, entretanto, não se modificou substancialmente; ao contrário, aprofundou-se ainda mais. Merleau-Ponty revisita a ágora socrática como um espaço

Entre o ascetismo e a *Kolakeña*: Marcel e o paradoxo do filósofo no mundo atual
SILVA, C. A. F.

emancipatório do ponto de vista filosófico, como um lugar em que se revive a experiência de pensamento que “transita numa relação viva com as coisas, com o mundo e com o outro, encarnando-se no acontecimento, transcendendo, em rigor, os muros da academia” (SILVA, 2011, p. 286). Esse lócus perdeu-se hoje na vida decente dos grandes sistemas, na institucionalização do filósofo como funcionário, como servidor público ou privado. Por isso, Marcel volta a insistir em sua tese de princípio de que é preciso que a situação na qual se encontra o filósofo moderno e, de passagem, a condição humana, seja compreendida à luz da sua essência fenomenológica. Examina ele:

[...] não pode mais haver filosofia hoje sem uma análise da essência fenomenológica sobre a situação fundamental do homem [...]. Aparece, hoje, sem dúvida, que o próprio do homem, enquanto vive simplesmente a sua vida sem se esforçar em pensá-la, é de estar em situação e que a essência do filósofo, à medida que ele comprehende pensar *a* vida e *sua* vida, consiste em reconhecer essa situação, explorá-la tanto quanto possível, sem que, aliás, ele possa jamais ter o conhecimento exaustivo ao qual se presta aquilo que é o objeto de ciência. A ideia mesmo de um semelhante conhecimento é aqui, sem dúvida, contraditória pela razão profunda de que reconhecer é outra coisa que conhecer. Nessa perspectiva, é fácil compreender que o filósofo está ao mesmo tempo no mundo e fora do mundo, e que esta dualidade paradoxal está envolvida em sua própria condição: isso não é, apenas, verdadeiro acerca do filósofo diplomado, mas de quem quer que se esforce em adotar uma atitude filosófica (MARCEL, 1991, p. 80).

O que Marcel põe, em pauta, é uma nova agenda filosófica para o nosso tempo. É, pois, manifesto que houve certamente épocas em que essa dualidade não foi tão clara e dolorosamente sentida como hoje. Fato é que esse regime dual acaba por obliterar-se na consciência atual do filósofo-professor cujo sistema, por vezes, tende a substituir o mundo e a vida. Afinal, a nova consciência filosófica não pode desconsiderar o paradoxo da condição humana; menos, ainda, colocar-se na atitude de uma totalidade absoluta que abarque tal “situação” em sua essência fenomenológica última³; essência de um ser finito, carnal, de um “eu sou *entre* os outros, ou, ainda, *com* os outros” (MARCEL, 1991, p. 81). Ora, se pergunta Marcel, ao concedermos ao filósofo que ele deve se retornar às essências, não o convidamos a seguir um caminho que leva para fora desse mundo ao ponto de recair em algum reino inteligível? A filosofia, assim concebida, não corre o risco de se tornar uma evasão?

De modo algum, responde ele! Cabe, antes, observar que essa atenção à essência não pressupõe qualquer essencialismo ou algum gênero de “gandhismo filosófico”. O filósofo, recordemos, não é um ermitão ou um guru da Índia até porque este estilo de vida reveste-se de outra natureza, implicando, quase sempre, uma vocação particular, de essência mística, o que, decerto, nada tem a ver com a do filósofo. É impossível, não faz o menor sentido, o filósofo existir incólume, impermeável às condições da vida moderna como se fosse um alienígena. Sob esse prisma, a sua imagem construída pelo senso comum como uma criatura extraterrestre, um ET ou como ironizara Aristófanes (1980), a propósito de Sócrates, como um lunático, alguém que vive nas “nuvens” depõe contra a realidade.

Marcel então constrói outra narrativa, pinta outro retrato que melhor condiz com a essência mesma do filósofo e, isso, é óbvio, à luz da situação humana. A melhor imagem é a do

³ Ver: (SILVA, 2015; 2017b).

Entre o ascetismo e a *Kolakeña*: Marcel e o paradoxo do filósofo no mundo atual
SILVA, C. A. F.

homo viator, isto é, a do pensador nômade, o ser andarilho, itinerante movido pelo espírito de busca. Tal é o sentido que recobre outro importante livro de Marcel (1998) que tem como título justo esse dístico latino a fim de exprimir a experiência filosófica em sua gratuidade, quer dizer, como uma experiência de percurso de um ser existente, de carne e osso, em meio à estrada da vida. Esse homem itinerante é, por excelência, o filósofo.

O filósofo é aquele que deve engajar-se verdadeiramente numa só causa, num só espírito de resistência e emancipação: a do combate do gnosticismo, do fanatismo. A questão-chave é o cuidado de não deixar se sugerir ou hipnotizar por certa concepção hegeliana, menos, ainda, por certas interpretações vulgarizadas como pontificadas segundo a fórmula *Weltgeschichte ist Weltgericht*⁴. Como refuta Marcel (1991, p. 83), “não estamos em condições de nos pronunciar sobre o futuro”. É nessa perspectiva que o filósofo não age sob o impulso de um Espírito, ou o que é insensato, transformar-se em profeta. Ora, “a própria noção de pensamento profético é, no entanto, equivocada, pois o profeta pode situar-se em planos bem diferentes” (MARCEL, 1991, p. 84). Fato é que o profetismo possui um caráter místico e, por vezes, sobrenatural. “A profecia” – descreve Marcel (1991, p. 84) – “é da ordem da iluminação; ela jorra, se assim pode dizer, transversalmente em relação aos caminhos sinuosos e difíceis que o filósofo percorre tateando. O atalho profético assusta o filósofo pela razão mesma do risco infinito que ele comporta, mas esse risco infinito compreende o valor positivo e a necessidade”. Nessa medida, se a tarefa filosófica não pressupõe qualquer essencialismo místico, gandhista ou profético, ela também não pode ceder a outro gênero de fanatismo: o sensacionalismo panfletário.

[...] uma filosofia digna desse nome não pode ser panfletária; ela deve permanecer sempre crítica [...] implicando sempre o cuidado de permanecer equilibrado, cuidado profundamente estranho aos panfletários enquanto tais. Ela supõe, ainda, uma certa coragem, pois está condenada em se ver difamada – pelo fanático e pelo falso profeta que, no fim das contas, corre sempre o risco de se fanatizar (MARCEL, 1991, p. 84).

Esse quadro, por si só, mostra como a situação do filósofo no mundo parece mesmo nada confortável. Ela se expõe perigosamente de uma maneira jamais vista. “O perigo” – retrata Marcel – “é também e, talvez, antes de tudo, interior” (MARCEL, 1991, p. 84). Diante desse espectro não resta outra alternativa senão o de um profundo exame de consciência, ou seja, de uma tomada de consciência radical. O filósofo deve se “manter, sem alarido, sem demonstrações ostentosas, a necessidade do modo de pensamento e até da existência, que é o seu [...]. Talvez pudesse dizer-se que entre o mundo das técnicas e o da espiritualidade pura a mediação do filósofo é cada vez mais indispensável” (MARCEL, 1991, p. 85).

Pois bem, é essa leitura que reencontramos noutra obra fundamental de Marcel na qual se rediscute a situação do filósofo no mundo atual. Trata-se do *Essai de philosophie concrète* que interroga em que consiste filosofar concretamente? Ora, a filosofia concreta é aquela que se coloca *hic et nunc* (aqui e agora) opondo-se a certa pseudofilosofia oficial. Marcel então problematiza a atitude adotada por muitos filósofos frente à história da filosofia, mantendo-se, em nome dessa última, uma renúncia velada ou explícita à própria filosofia. O que, afinal, explicaria tal postura? De início, há uma confusão secular em identificar o trabalho filosófico com

⁴ *Weltgeschichte ist Weltgericht*. Fórmula de Hegel da qual se poderia propor a seguinte tradução: “O movimento mesmo da história do mundo é o tribunal do mundo”.

Entre o ascetismo e a *Kolakeïa*: Marcel e o paradoxo do filósofo no mundo atual
SILVA, C. A. F.

o científico. Muitos filósofos se sentem imbuídos por certo espírito epistemológico⁵, especializado, por definição, como se a filosofia, à maneira da ciência, se reduzisse em tão somente eliminar problemas. “Não se pode jamais dizer até que ponto a imagem da oficina, da usina e a do laboratório têm obcecado os filósofos” – escreve Marcel (1999, p. 95) – “disso resulta o complexo de inferioridade do filósofo diante do cientista”. Marcel não tarda em examinar que esse sintoma produz realmente um mal-estar: ao proceder assim, o filósofo termina por trair sua verdadeira vocação. É que a filosofia não se ocupa com problemas; não tem, em rigor, um objeto definido, exaustivo. Seu procedimento é mais interrogativo que resolutivo (MARCEL, 1935).

Afora isso, há outro aspecto a ser considerado nessa prática convencional de se relacionar com a história da filosofia. Marcel demarca os limites do método estruturalista de interpretação de textos⁶, cujo estilo, como se sabe, marcou época fazendo escola na França e, ainda hoje, altamente predominante na academia. Ele então provoca no sentido de que o filósofo não se torne apenas um intérprete, um hermeneuta por maior que seja o mérito desse trabalho, mas, de fato, um criador, um artista. É o que avalia:

Certamente, um filósofo deve “saber” a história da filosofia; mas isso, para mim, quase exatamente no mesmo sentido em que um compositor deve saber a harmonia, quer dizer, possuir um repertório harmônico sem jamais tornar-se escravo. A partir do momento em que é escravo, ele não é mais um criador, não é mais um artista. Do mesmo modo, o filósofo que tem catalogado frente à história da filosofia, já não é, portanto, um filósofo (MARCEL, 1999, p. 95-96)⁷.

É criando, pois, sem perder o espírito de autocrítica, de reflexão, que o filósofo pode superar o “complexo de inferioridade” seja em relação a certo culto científicista, seja a certa atitude meramente subserviente perante à história da filosofia. Cabe ao filósofo restituir sua mais autêntica tarefa ou missão, conforme o texto capítulo de *Les hommes contre l'humain* é encerrado:

Vivemos num mundo que parece construído sobre a recusa da reflexão. Pertence ao filósofo e, talvez somente a ele, de combater essa confusão, sem presunção, é certo, sem ilusão, mas com o sentimento de que há aí um dever imprescritível de que não pode se esquivar sem trair sua autêntica missão (MARCEL, 1991, p. 85).

A bem da verdade, ao fechar o texto, Marcel o reabre novamente. O diagnóstico até então feito convida o filósofo a dar um segundo passo em direção àquilo que mais lhe compete como responsabilidade. Trata-se, agora, uma vez orientado pela reflexão, do filósofo abraçar uma causa, a verdadeira causa: o “dever imprescritível” de combater toda sorte de fanatismo.

Essa tomada de consciência tem um lugar ainda mais contundente noutro texto que complementa, sob vários aspectos, o de *Les hommes contre l'humain*. Trata-se do capítulo *La responsabilité du philosophe dans le monde actuel* inserido em *Pour une sagesse tragique* (1968).

⁵ Ver: (SILVA, 2014).

⁶ Ver: (GOLDSCHMIDT, 1963). Ver, ainda, o apreço dessa abordagem em (CHAUÍ, 2017).

⁷ Quanto a isso, merece atenção as profundas análises de Aspis e Gallo (2009, p. 58-65).

A RESPONSABILIDADE DO FILÓSOFO

Esse segundo texto é particularmente instrutivo. Marcel, desde já, avalia que “a ideia de que a filosofia seja uma espécie de jogo intelectual, uma ginástica suavizadora do espírito [...] corre o risco de aparecer como uma impostura” (MARCEL, 1968, p. 37). É, também uma impostura pretender que o filósofo seja o artífice de uma revolução em marcha. Ora, é preciso desfazer-se, o quanto antes, desse gênero de romantismo. “A filosofia não tem uma força e um interesse qualquer a não ser que seja uma ressonância nessa vida, que é a nossa e está, hoje, em todos os planos, a tal ponto, ameaçada” (*Ibidem*). Trata-se, sobretudo, de projetar essa ressonância à maneira como a filosofia se situa em relação à verdade. Um exemplo, a respeito, chama a atenção. Marcel faz menção a uma entrevista televisiva concedida por um professor catedrático da Sorbonne voltada a jovens professores de liceus. No programa, o professor declara que a verdade só possui sentido uma vez definida nas ciências⁸. Ora, se for isso, só resta a filosofia demitir-se!

Tanto pior, nesse cenário, é a já conhecida figura do “filósofo profissional” que abdica de criar, ostentando, quase sempre, alguma notoriedade acadêmica. Em tal perspectiva, será preciso distinguir o filósofo que realmente investiga daquele que ensina no sentido antes reportado de um simples intérprete, catalogador ou mero reproduutor da história da filosofia. Ora, “em filosofia, trata-se bem menos de ser um professor do que ser um *despertador*” (MARCEL, 1968, p. 40). Nesse contexto, vejamos:

Importa, reconhecer que há algo de essencialmente ambíguo na própria noção de professor de filosofia e isto é tão verdadeiro que se pode perguntar muito seriamente se o ato, que as palavras *fazer profissão de* traduzem, não é, de uma certa maneira, incompatível com o que há de mais íntimo na sua vocação. É nesse termo vocação que devemos pôr o acento, logo que falamos do filósofo (MARCEL, 1968, p. 40).

Como escreve Marcel (1968, p. 40), “cabe perceber que não se tenta filosofar exclusivamente para si”. Pois, “tudo antes se passa como se entendêssemos em tomar a responsabilidade da inquietude ou angústia dos outros seres que não conhecemos individualmente, mas com os quais sentimos ligados por uma relação fraternal” (*Ibidem*). Esse traço “vocacional”, bem mais que “profissional” é que está em questão! O verdadeiro gesto filosófico exprime uma corresponsabilidade. Ele encarna um só espírito de inquietude, de angústia partilhado com os outros. Trata-se, a um só tempo, de um gesto intersubjetivo.

Marcel reconhece o quanto é necessário chegar a uma consciência mais clara diante do obscuro problema que envolve a responsabilidade do filósofo. Este jamais deve calar-se, ou abster-se de denunciar frente à perseguição, à tortura. Em contextos como a invasão da Argélia

⁸ Piaget advoga a tese de que a filosofia “constitui uma ‘sabedoria’ [...], mas que não atinge um saber propriamente dito, provido das garantias e dos modos de controle que caracterizam o que se denomina ‘conhecimento’” (PIAGET, 1968, p. 1). E pontifica: “a filosofia tem a sua razão de ser [...], mas isso não a autoriza em nada seu estatuto de verdade” (*Op. cit.*, p. 4). Ora, é esse ideal epistemológico que, a todo custo, o conferencista aludido por Marcel surpreendentemente reivindica à filosofia. A fim de melhor apimentar esse debate, ver: (SILVA, 2009).

Entre o ascetismo e a *Kolakeia*: Marcel e o paradoxo do filósofo no mundo atual
SILVA, C. A. F.

pelo exército francês ou a eclosão de regimes totalitários, o filósofo jamais deve desertar em nome da verdade e da justiça: “entre a verdade e a justiça existe uma solidariedade infrangível; pecar contra a verdade é pecar contra a justiça e vice-versa”, observa Marcel (1968, p. 46)⁹. Pois bem, “isso significa dizer que a generosidade deve continuar ligada a uma certa prudência; essa prudência que é uma virtude como a coragem” (MARCEL, 1968, p. 47). Qual é, portanto, a situação? “A situação atual é evidentemente sem precedentes, pois ela implica a possibilidade para o homem, mediante técnicas por ele reguladas, de destruir o seu habitat terrestre; em resumo, de cometer um suicídio na escala da espécie” (MARCEL, 1968, p. 50). Em face disso, só resta ao filósofo manter uma prudencial atitude de vigilância: “convém dizer que ele é forçado a caminhar sobre uma aresta [...] e, ao mesmo tempo, é votado a uma certa solidão; dessa solidão, eu penso que ele não deve chegar ao ponto de orgulhar-se; isso constitui uma outra tentação a que é necessário resistir” (MARCEL, 1968, p. 49). Fato é

[...] que o mundo atual está cada vez menos disposto a aceitar, até mesmo, em princípio, as advertências ou as recomendações do filósofo; mas, por outro lado, essa atitude desconfiada e até, no fundo, desdenhosa encobre uma ilusão fundamental que o filósofo, justamente, e só ele, tem o dever de pôr a nu. É talvez nessa obrigação que resida a sua responsabilidade essencial (MARCEL, 1968, p. 49).

A responsabilidade filosófica consiste em desmistificar toda sorte de ilusionismo, fanatismo, dogmatismo. Por isso há de se duvidar de que haja sentido em “interrogar sobre a responsabilidade do filósofo *urbis et orbis*, ou seja, numa perspectiva intemporal ou destemporalizada” (MARCEL, 1968, p. 49). O que isso quer dizer? Que estamos todos numa ordem em que eticamente, falando, o filósofo não pode recusar incondicionalmente, sob o pretexto eremítico ou oportunista via um certificado barato de pureza fora do tempo, da finitude. A sua responsabilidade comporta, portanto, dois aspectos, sem dúvida, difíceis de se reconciliarem:

Por um lado, importa de fato que ele lembre incansavelmente certos princípios sobre os quais é impossível transigir aplicando-os, com rigor, sem jamais ceder à tentação de julgar diferentemente [...]; de outro, que ele deve compreender que as suas afirmações, para poderem ser tomadas em consideração, devem ter um peso histórico, ou seja, devem dizer respeito a um contexto histórico, pois se a isso não se referem, caem no vácuo (MARCEL, 1968, p. 51).

Marcel acentua aqui o peso da história, isto é, de uma situação de fato que é a experiência mesma em sua densidade radical. Para melhor acercar-se disso, o filósofo não pode viver suspenso ao mundo, numa espécie de epoché na mais absoluta e abstrata ascese. Ele é esse ser encarnado, situado, cuja responsabilidade é inabdicável. Para tanto, cabe a ele imunizar-se contra toda forma de orgulho: “que o filósofo jamais permita considerar-se, a si próprio, por um oráculo: pois, num tal domínio, aquele que assim procede, cai inevitavelmente no charlatanismo; ora, o que há de mais desprezível e ridículo que um charlatão sem o saber?” (MARCEL, 1968, p. 53). Nunca, como nos tempos atuais, a charlatanice tomou asas, suspendendo-se da experiência.

⁹ Essa intrínseca relação é retomada em Marcel (1967).

O gnosticismo, nesse sentido, oracular, *in terminus*, perde a tomada de consciência, ao afundar no pântano do ocultismo, do fanatismo. Assim,

[...] a tarefa ou vocação própria do filósofo consiste em preservar em si um equilíbrio paradoxal entre o espírito de universalidade – tanto quanto este toma corpo em valores que devem reconhecer-se como inalteráveis – e sua experiência pessoal de que não há nem a possibilidade, nem mesmo o direito de fazer abstração, pois é em função dessa experiência que pode constituir-se o seu contributo individual (MARCEL, 1968, p. 56).

Tal “equilíbrio paradoxal” só pode ser preservado sob uma condição: certa “maturidade existencial”:

[...] retornando, mais uma vez, à ideia de responsabilidade é, talvez, à luz dessa ideia de maturidade existencial que se pode perceber melhor sua natureza. Vê-se, com efeito, que a responsabilidade do filósofo em relação a si próprio não pode ser dissociada a não ser pela abstração da sua responsabilidade em relação aos outros homens: jamais e, em nenhum caso, lhe é permitido deixar de ser solidário com eles ao conceder, a si mesmo, não sei que estatuto privilegiado (MARCEL, 1968, p. 56-57).

Ao situar essa responsabilidade filosófica última, Marcel projeta a ressonância radicalmente ontológica que a envolve, transcendendo a ordem das determinações objetivas, abstratas. É preciso renunciar, como tipifica Chenu (1948, p. 151), uma “espécie de mística do obscuro” que, em nosso tempo, cada vez mais se tem elevado, para além do próprio mundo, em meio a um processo de massificação alienante. Nesse plano, não há qualquer engajamento autêntico.

É com esse propósito que ambos os textos marceliano abordados aqui, em pauta, inscrevem, ao mesmo tempo, um gesto de resistência e militância¹⁰. Resistência: contra a inércia do pensamento pensante; militância: restituição da verdadeira práxis filosófica; práxis essa que abre, em pleno século XXI, algumas reflexões pontuais conclusivas.

CONCLUSÃO

Entre ser eremita e guru de audiência, Marcel se investe do espírito socrático. Seu neossocratismo expõe o limite de toda barreira de contenção diante do mundo, isto é, de certa prática ascética de erguer muros; de segregar a reflexão num regime de apartheid perante o real! Outra face desse limite, vimos, é a cultura midiática da *kolakeia*, quer dizer, da bajulice, do capachismo, do chaleirismo, da incensação que põe, em risco, noutro terreno íngreme, a missão

¹⁰ Ver: (SILVA, 2017a).

Entre o ascetismo e a *Kolakeia*: Marcel e o paradoxo do filósofo no mundo atual
SILVA, C. A. F.

originária do filósofo. Desse modo, mal se sabe o que é mais patético: o fato do intelectual se entregar a uma sorte de ostracismo investigativo ou arrebanhar, midiaticamente, uma legião de teleguiados. Marcel convida o filósofo a se olhar mais no espelho, isto é, a sair de sua cômoda instalação, de sua zona de conforto a fim de romper seu cordão de isolamento com o mundo, mas sem deixar chantagear-se publicitariamente. É preciso resistir ao que há de mais grotesco, estúpido, ridículo em qualquer desses figurinos que se apresente! A filosofia, desde cedo, montou sua trincheira contra toda forma de ocultismo, sensacionalismo. O filósofo está longe de ser um astrólogo, um futurólogo ou, se quiser, um ilusionista de palco! Quanta pretensão! Filosofar não é a arte da adivinhação ou da mercadização. O filósofo precisa redescobrir qual é o seu lugar! Onde e como!

O magistério se torna, sem dúvida, um desses habitats privilegiados. Há, no entanto, de não se deixar levar pelo excesso, pelo fordismo livresco, pela indústria do *paper*, pelo “produtivismo” predatório que, sobretudo, a cultura academia impõe como regra. O professor de filosofia se vê, a maior parte do tempo, num regime autofágico, sobre carregado com múltiplas funções. Marcel se reporta à tarefas como concursos, exames, intensificação burocrática que, na França de então, já consumia enormemente o trabalho docente. Hoje esse contexto atinge consideravelmente um nível ainda mais preocupante. O sistema de gerenciamento acadêmico tem gerado um novo *establishment* operacional da universidade, que, não raras vezes, mina as condições de pesquisa docente engessando-a num rolo compressor automaticamente seletivo no sentido mais darwinista. Nessa escalada, a despersonalização das relações somada à degradação do que há mais de filosófico termina por traír, como diz Marcel, a verdadeira essência da filosofia. O que asfixia o livre pensamento é certo desvio da função primordial do filósofo para domínios particularmente estranhos ao seu labor. Ceder a isso é, quase sempre, associar-se a certo profissionalismo filosófico, a certa especialização como mantra ou novo éthos da vida acadêmica.

Ocorre que toda práxis, como vemos, envolve um éthos. Nesse sentido, para além de todo refúgio ascético ou mesurice, só resta ao filósofo cultivar uma só virtude: a prudência! Embora não fale em “ética profissional”, Marcel abre um debate, sem precedentes, nesse plano. Trata-se de situar e, portanto, compreender certo éthos originário do filósofo. Sob esse aspecto, Marcel se coloca inequivocamente como um aristotélico: a prudência é a virtude mestra do filósofo. Saber dosar as coisas, mantendo o justo equilíbrio, orientando-se pelo bom senso frente à diversas questões é uma forma de práxis que pressupõe, inevitavelmente, um princípio ético. Daí resulta a tarefa de interrogarmos sobre a responsabilidade do filósofo.

É em torno dessa interrogação que o fenômeno da popularização da filosofia jamais deve ser negligenciado. Há, evidentemente, um aspecto salutar nesse processo, até por conta da inclusão da disciplina no ensino médio¹¹, mas há também outra esfera de risco aí a ser melhor ponderada. Há quem tire proveito dessa expansão movido por interesses escusos ou sinistros sob as mãos de personagens que se autopropalam “filósofos”. Há, ainda, outro perigo iminente que consiste em confundir filosofia com literatura de autoajuda. Em resumo: a popularização da filosofia pode ser uma faca de dois gumes, pois ora há o aspecto benéfico no intuito de uma maior difusão do seu trabalho num sentido autenticamente pedagógico; ora há um uso maléfico quando afeito mais à sabujice midiática. Ora, quem vive de credo, tornando-se marqueteiro de ideologia de bolso, pode ser tudo, menos filósofo! Aí, novamente, a prudência deve substituir a virtude cívica da ignorância! Afinal, a filosofia é a cruzada contra toda forma de fanatismo; contra toda arrogância sectária ou pretensão lisonjeira. Ela nos convida ao ponto zero! Ponto da ágora socrática!

¹¹ Ver: (SILVA, 2007).

REFERÊNCIAS

ARISTÓFANES. **As nuvens**. Tradução e notas de Gilda Maria Reale Starzynski. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Coleção Os Pensadores).

ASPIS, R. L. e GALLO, S. **Ensinar filosofia**: um livro para professores. São Paulo: Atta Mídia e Educação, 2009.

CHAUÍ, M. S. **Experiência do pensamento**: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty. São Paulo: Martins Fontes, 2002 (Coleção Tópicos).

CHAUÍ, M. S. Texto e contexto: a dupla lógica do discurso filosófico. In: **Cadernos Espinosanos**, n. 37, jul-dez, 2017, p. 15-31.

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

GOLDSCHMIDT, V. Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos. In: **A religião de Platão**. Trad. Oswaldo Porchat Pereira. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963.

LA BOÉTIE, É. De. **Discurso da servidão voluntária** (edição bilíngue). 4. ed. Tradução de Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: Brasiliense, 1999.

LAGNEAU, J. **Célèbres leçons et fragments**. 2. ed. Paris: PUF, 1964.

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

MARCEL, G. **En busca de la verdad y de la justicia**: seis conferencias a estudiantes universitarios. Traducción de Juan Godo Costa. Barcelona: Herder, 1967.

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

MARCEL, G. **Les hommes contre l'humain**. Préface de Paul Ricœur. Paris: Editions Universitaires, 1991.

MARCEL, G. **Homo viator**. Paris: Association Présence de Gabriel Marcel, 1998.

MARCEL, G. **Essai de philosophie concrète**. Paris: Gallimard, 1999.

MERLEAU-PONTY, M. **Éloge de la philosophie et autres essais**. Paris: Gallimard, 1953.

ORTEGA Y GASSET, J. **A rebelião das massas**. Trad. Marylene Pinto Michael. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

PIAGET, J. **Sagesse et illusions de la philosophie**. 2. ed. Paris: PUF, 1968.

Entre o ascetismo e a *Kolakeïa*: Marcel e o paradoxo do filósofo no mundo atual
SILVA, C. A. F.

PLATÓN. Górgias. *In: Diálogos (II)*. Trad. J. Calonge Ruiz. Madrid: Gredos, 1987.

SILVA, C. A. F. O ‘retorno’ da ‘coruja’. *In: Tempo da Ciência* (UNIOESTE), v. 14, p. 45-57, 2º/Sem, 2007. Disponível em: <http://e-revista.unioeste.br/index.php/tempodaciencia/article/view/1686>

SILVA, C. A. F. A margem da experiência: Merleau-Ponty e Piaget. *In: CARNEIRO, M. C. & GENTIL, H. S. (Org.). Filosofia francesa contemporânea*. São Paulo: Cultura Acadêmica/Fundação Editora UNESP, 2009, p. 85-102.

SILVA, C. A. F. Alianças seminais: Merleau-Ponty e Bento Prado Júnior. *In: Discurso – Departamento de Filosofia da FFLCH da USP*, v. 41, p. 271-291, 2011.

SILVA, C. A. F. Entre o ‘ser’ e o ‘ter’: a ‘hiper’ fenomenologia de Gabriel Marcel. *In: TOURINHO, C. D. C. (Org.). Origens e caminhos da fenomenologia: a tradição fenomenológico-existencial na filosofia contemporânea*. Rio de Janeiro: Booklink & Fenomenologia: GT/ANPOF, 2014, p. 160-176.

SILVA, C. A. F. Reaprender a ver: um olhar fenomenológico. *In: HENNING, L. M. P. (Org.). Filosofia e educação: caminhos cruzados*. Curitiba: Appris, 2015, p. 249-265.

SILVA, C. A. F. A militância do concreto: Gabriel Marcel, acerca do engajamento. *In: Ética e filosofia política*, (Dossiê Herança Fenomenológica), v. 1, p. 128-149, 2017a. Disponível em: http://www.ufjf.br/eticaefilosofia/files/2009/08/20_1_silva_6.pdf.

SILVA, C. A. F. Entre ‘Körper’ e ‘Leib’: Gabriel Marcel e o corpo como ‘Ur-Gefühl’. *In: SILVA, C. A. F.; RIVA, F. (Orgs.). Compêndio Gabriel Marcel: homenagem aos 90 anos de publicação do ‘Diário Metafísico’*. Cascavel, PR: Edunioeste, 2017b, p. 317-341.

GABRIEL MARCEL

Pietro Prini

Pietro Prini Foi um filósofo italiano nascido em Belgirate, a 14 maio de 1915 e falecido em Paviaa a 28 de dezembro de 2008. Ele foi um dos maiores expoentes do "existencialismo" dito "cristão". Entre seus trabalhos, destacam-se: *Gabriel Marcel e la metodologia dell'inverificabile*. Roma, Studium, 1950; *Verso una nuova ontologia*. Roma, Studium, 1957; *Rosmini postumo*. Roma, Armando, 1961, 2^a edição (ed. or.: 1960); *Discorso e situazione*. Roma, Studium, 1975, 2^a edição (ed. or.: 1961); *Il paradosso di Icaro*. Roma, Armando, 1976, 2^a edição (ed. or.: 1976). Ripubblicato nel 2017 a cura di Gianpiero Gamaleri; *L'ambiguità dell'essere*. Genova, Marietti, 1989; *Storia dell'esistenzialismo da Kierkegaard a oggi*. Roma, Studium, 1989; *Il testo è l'ultima versione di una serie di lavori precedenti sulla storia dell'esistenzialismo che risalgono fino agli anni '50. Il corpo che siamo. Introduzione all'antropologia etica*. Torino, SEI, 1991. Plotino e la nascita dell'umanesimo interiore. Milano, Vita e Pensiero, 1992. Anche questa è l'ultima versione di un lavoro "a più strati", il cui primo nucleo risale agli anni della guerra, mentre Prini era ricoverato presso il Collegio Borromeo di Pavia, allora trasformato dai tedeschi in ospedale militare; *Il cristiano e il potere*. Roma, Studium, 1993; *La filosofia cattolica italiana del Novecento*. Roma-Bari, Laterza, 1997, 2^a edição (ed. or. 1996); *Lo scisma sommerso*. Milano, Garzanti, 1999 (ed. or.: 1998 per l'editore G due). Ripubblicato dalla casa editrice Interlinea, Novara, 2016; *Terra di Belgirate* (nuova edizione curata da Vittorio Grassi). Grugliasco (Torino), tipografia Sosso, 2005 (ed. or.: 1984) e *Ventisei secoli nel mondo dei filosofi* (a cura di Walter Minella). Caltanissetta-Roma, Salvatore Sciascia, 2015.

Franco Riva
franco.riva@unicatt.it

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 Fendo 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 encyclopédicos. Sobre Marcel, abordou na ótica das relações filosóficas, dentre outros, E. Lévinas, G. Marcel, P. Ricaur, *Il pensiero dell'altro* (2008) e M. Buber, G. Marcel, E. Lévinas, *Il mito della relazione* (2016).

DOI: [10.25244/tf.v13i3.1230](https://doi.org/10.25244/tf.v13i3.1230)

Recebido em: 19 de setembro de 2019. Aprovado em: 30/09/2019

Caicó, ano 12, n. 3, Edição Especial, 2019, p. 159-168 - ISSN 1984-5561
Dossiê em Comemoração aos 130 anos do Nascimento de Gabriel Marcel



Resumo: A entrada *Gabriel Marcel* para a enciclopédia filosófica de Gallarate (Bompiani. Milão, 2006), redigida com óptica complementar por Pietro Prini (1915-2008) e Franco Riva, é uma síntese eficaz de pensamentos e interpretações da filosofia de Marcel, também para mais percursos posteriores. A interpretação clássica de Prini aborda três temas centrais em Marcel do ponto de vista de uma “metodologia do inverificável”: 1.A FILOSOFIA DA EXISTÊNCIA, para reivindicar a plena dignidade de um pensamento alternativo e encarnado no clima existencialista de reação ao racionalismo; 2.- O MISTÉRIO ONTOLÓGICO DENTRO DA EXISTÊNCIA, que vê na tensão entre problema e mistério uma superação potencial do conflito entre olhar epistemológico e participação; 3. - SER E TER, que reflete a luta por uma vida pessoal e social na viagem entre atitudes opostas, disponível/indisponível, e abordagens concretas do mistério ontológico (fidelidade, amor, esperança, etc.). Além de qualquer etiqueta, Franco Riva privilegia uma ótica fenomenológica e hermenêutica, atenta às tramas e leitores da obra de Marcel. 4. - FENOMENOLOGIA E EXISTENCIALISMO, um par a ser revisitado seja do lado do existencialismo, dadas as relações com Heidegger e Sartre, seja do lado da fenomenologia da qual Marcel é, a seu modo, um intérprete refinado, apesar das controvérsias sobre o cogito (P. Ricoeur). 5. - O SENTIMENTO DA EXISTÊNCIA, para enfatizar a qualidade e a solidez das análises penetrantes acerca dos vividos precisos da existência, a partir da “cenestesi” ou “sensação fundamental” do corpo, desde o existir enquanto um participar imediato e indubitável, o que faz de Marcel um precursor original e reconhecido. 6. - O OUTRO PENSAMENTO: a crítica do pensamento totalizante e os horizontes abertos de um outro pensamento explicitamente se acompanham em Marcel com o pensamento do outro (E. Lévinas, L. Pareyson), até o êxodo do ego, à responsabilidade, ao diagnóstico da técnica, às interações com Buber, Lévinas, a filosofia do diálogo.

Palavras-chave: Gabriel Marcel. Existência. Encarnação. Alteridade.

Abstract: The entry *Gabriel Marcel* for the Philosophical Encyclopedia of Gallarate (Bompiani. Milan 2006), written by Pietro Prini (1915-2008) and Franco Riva with complementary views, is an effective synthesis of thought and interpretation, even for further studies. Prini's classical interpretation deals with three central themes from the point of view of a "method of the unverifiable": 1. - THE PHILOSOPHY OF EXISTENCE, to claim the full dignity of an alternative thought embodied in the existentialist climate of reaction to rationalism; 2. - THE ONTOLOGICAL MYSTERY INSIDE THE EXISTENCE, which sees in the tension between problem and mystery a potential overcoming of the conflict between epistemological look and participation; 3. - TO BE AND TO HAVE, which reflects the struggle for a personal and social life moving between opposing attitudes, as available / unavailable, and concrete approaches to the ontological mystery (fidelity, love, hope, etc.). Beyond each label, Franco Riva instead favours a phenomenological and hermeneutic perspective, also attentive to Marcel's interweavings and readers. 4. - PHENOMENOLOGY AND EXISTENTIALISM, a pair to be revisited on both the existentialism, given the relationships with Heidegger and Sartre, and on the phenomenology, of which Marcel is, in his own way, a refined interpreter despite the controversy over the cogito (P. Ricoeur). 5. - THE FEELING OF EXISTENCE, to emphasize quality, and solidity, of penetrating analyses about precise experiences of existence, starting from the "cenestesi" or "fundamental sensation" of the body, from existing as an immediate and unquestionable participation, which makes Marcel an original and recognized forerunner. 6. - THE OTHER THOUGHT: criticism of totalizing thought and horizons of another thought are accompanied in Marcel with the Thinking-of-the-Other (E. Lévinas, L. Pareyson), up to the exodus of the self, to responsibility, to technique diagnosis, interactions with Buber, Lévinas, the philosophy of dialogue.

Key-words: Gabriel Marcel. Existence. Incarnation. Alterity.

Sommario: La voce *Gabriel Marcel* per l'Enciclopedia filosofica di Gallarate (Bompiani. Milano 2006), redatta con ottiche complementari da Pietro Prini (1915-2008) e Franco Riva, è una sintesi efficace di pensiero e interpretazioni della filosofia di Marcel, anche per ulteriori percorsi. La classica interpretazione di Prini affronta tre temi centrali in Marcel dal punto di vista di una «metodologia dell'inverificabile»: 1. - LA FILOSOFIA DELL'ESISTENZA, per rivendicare la piena dignità di un pensiero alternativo e incarnato nel clima esistenzialistico di reazione al razionalismo; 2. - IL MISTERO ONTOLOGICO DENTRO L'ESISTENZA, che vede nella tensione tra problema e mistero un potenziale superamento del conflitto tra sguardo epistemologico e partecipazione; 3. - ESSERE E AVERE, che riflette la lotta per una vita personale e sociale in viaggio tra atteggiamenti contrapposti, come disponibile/indisponibile, e approcci concreti al mistero ontologico (fedeltà, amore, speranza, ecc.). Al di là di ogni etichetta, Franco Riva privilegia invece un'ottica fenomenologica ed ermeneutica, attenta a intrecci e lettori dell'opera di Marcel. 4. - FENOMENOLOGIA ED ESISTENZIALISMO, una coppia da rivisitare sul lato sia dell'esistenzialismo, dati i rapporti con Heidegger e Sartre, che della fenomenologia di cui Marcel è, a suo modo, un raffinato interprete nonostante le polemiche sul cogito (P. Ricoeur). 5. - IL SENTIMENTO DELL'ESISTENZA, per dare rilievo a qualità, e solidità, di analisi penetranti circa precisi vissuti dell'esistenza, a partire dalla «cenesthesia» o «sensazione fondamentale» del corpo, dall'esistere quale partecipare immediato e indubbiamente, che fanno di Marcel un aprípista originale e riconosciuto. 6. - L'ALTRO PENSIERO: la critica del pensiero totalizzante e gli orizzonti dischiusi di un altro pensiero si accompagnano esplicitamente in Marcel con il pensiero dell'altro (E. Lévinas, L. Pareyson), fino all'esodo dell'io, alla responsabilità, alla diagnosi sulla tecnica, alle interazioni con Buber, Lévinas, la filosofia del dialogo.

Parole-chiave: Gabriel Marcel. Esistenza. Incarnazione. Alterità.

MARCEL, Gabriel. - Filosofo, drammaturgo, critico teatrale, nato a Parigi il 7 dicembre 1889, morto ivi l'8 ott. 1973. È il massimo rappresentante di quella corrente del pensiero contemporaneo che impropriamente è stata chiamata «esistenzialismo cristiano» (v. esistenzialismo).

«Agregé» di filosofia alla Scuola normale superiore di Parigi, insegnò in varie università ed istituti superiori francesi e stranieri. Non pose tuttavia l'attività universitaria al centro della propria esistenza, ma volle mantenere molteplici contatti col mondo della letteratura e della cultura in genere (fu, tra l'altro, critico letterario della «Nouvelle littéraire»). Dopo una serie di accostamenti allo spirito del cristianesimo, si convertì al cattolicesimo nel marzo 1929. Partecipò attivamente alla vita culturale francese del decennio 1930-40, distinguendosi in celebri discussioni alla Société française de Philosophie e in dibattiti sulle maggiori riviste. I suoi primi studi – come la tesi per il diploma di studi superiori, *Les idées métaphysiques de Coleridge dans leur rapports avec la philosophie de Schelling* (1907); i saggi *Les conditions dialectiques de la philosophie de l'intuition*, e *La métaphysique de Royce* (in «Revue de Métaphysique et de Moral», 1912, 1917-18 [n. ed. 1945]) e infine la prima parte del *Journal métaphysique* (1914-1923; Parigi 1927; vi si sono aggiunti i *Fragments philosophiques*, 1909-1914, Lovanio 1962) – rivelano la duplice influenza che hanno esercitato sopra il suo pensiero sia l'intuizionismo bergsoniano, sia il neoidealismo angloamericano specialmente di Bradley e di Royce. Da questi ultimi Marcel ha tratto taluni temi in cui si esprimevano più chiaramente le loro esigenze religiose ed etiche – come quello dell'«Inverificabile assoluto» (cfr. *Journal métaph.*, 3a ed., Parigi 1935, p. 29 sgg.) e quello della reciprocità delle coscenze individuali nella «dialettica triadica» (io-tu-il mondo) messa in luce dal filosofo della *loyalty* (cfr. Ibi, p. 145 sg.) – e si può dire che lo spirito animatore di queste prime indagini sia stato quello di decantare, in certo modo, questi temi liberandoli dal contesto dialettico della tradizione idealistica per trascriverli nel registro di emozionalità e di concretezza psicologica che costituiva il più immediato riflesso del bergsonismo nella cultura francese dei primi decenni del secolo.

SOMMARIO: 1. La filosofia dell'esistenza. – 2. Il mistero ontologico dentro l'esistenza. – 3. Essere e avere. – 4. Fenomenologia ed esistenzialismo. – 5. Il sentimento dell'esistenza. 6. – L'altro pensiero.

1. - LA FILOSOFIA DELL'ESISTENZA. - Il risultato della lenta opera di confronti e di confluenze, svolta da Marcel, è stato la conquista di un concetto via via più consapevole dell'«esistenza», intesa come «incarnazione» o densità del sentimento corporeo della nostra originaria inserzione nel mondo, e insieme come partecipazione o apertura rivelativa, permeabile presenza dell'«essere insieme» e del «Tu assoluto» (v. personalismo, IV, I). La seconda metà del *Journal métaphysique* e la sua continuazione in *Être et avoir* (Parigi 1935), dedicate in gran parte all'elaborazione e all'articolazione di questo duplice aspetto dell'«esistenza», costituiscono insieme uno dei testi fondamentali della nuova metodologia del pensare filosofico, che veniva annunciandosi in quegli anni in Europa, e specialmente in Germania, come «filosofia dell'esistenza», o «esistenzialismo». Si trattava, almeno per quanto riguardava Marcel, di una vera e propria «metodologia dell'inverificabile» (cfr.: Gabriel Marcel, *Lettre Préface*, in P. Prini, *Gabriel Marcel et la méthodologie de l'inérifiable*, Parigi 1953, p. 7), dove la riaffermazione di quel dato centrale della metafisica, di una metafisica di forte mordente realistico, avveniva attraverso i procedimenti di una «dialettica recuperatrice» che, se a nessun patto poteva ridursi nelle categorie logico-matematiche della conoscenza oggettiva (cfr. il saggio *Existence et objectivité*, ripubblicato in appendice al *Journal métaphysique*, pp. 309-29), tuttavia si poneva come un vero discorso dell'intelligenza, e non soltanto come un'attitudine soggettiva, esigenziale o fideistica.

Specialmente negli anni immediatamente successivi alla sua conversione al cattolicesimo, in Marcel si è andato sempre più accentuando l'interesse per il problema della fondazione di un concetto della «ragione» o dell'ideale teoretico, più vasto e profondo di quello che il razionalismo epistemologico aveva definito dentro i limiti della verificabilità. Egli si era sempre rifiutato di accettare come definitivo

il dilemma che il pensiero critico moderno aveva lasciato in eredità alla filosofia contemporanea: o verificare o credere, o coscienza in generale o coscienza empirica e arbitraria.

«...Sempre lo stesso dilemma [osservava in una nota del 1919]. Fatto oggettivo o disposizione interiore. Tutto quello... o nient'altro che questo. Ogni volta che io lo ritrovo, ho come la sensazione di dover sollevare una montagna. Più che mai, tuttavia, sono convinto che questo dilemma lascia sfuggire l'essenziale della vita religiosa e del pensiero metafisico più profondo» (*Journal métaphysique*, p. 200). Così il problema che di fatto gli impedì di cadere dentro le involuzioni torpidamente emozionali o retoricamente edificanti di una certa parte dell'esistenzialismo è stato quello di scoprire le strutture proprie e i procedimenti giustificativi di una conoscenza metafisica o, come egli la chiama, di una «riflessione alla seconda potenza» sopra i momenti più caratteristici e più alti dell'esperienza morale e religiosa (cfr. *Du refus à l'invocation*, Parigi 1940, p. 34 sgg.; n. ed. col titolo *Essai de philosophie concrète*, 1967).

2. - IL MISTERO ONTOLOGICO DENTRO L'ESISTENZA. - In tale prospettiva d'esigenze e di ricerca, il lavoro certamente più significativo di M. è *Position et approches concrète du mystère ontologique* (in appendice a *Le monde cassé*, Parigi 1933; Lovanio 1949; 2a ed. 1967), che Gilson ha ritenuto d'importanza pari a *L'intuition métaphysique* di Bergson, e che costituisce, dopo *Existence et objectivité*, il secondo manifesto metodologico di Marcel. In un certo modo esso ha segnato l'inizio di un suo distacco sempre più deciso dalla tematica propriamente esistenzialistica. In esso si sviluppa e si porta alle sue conseguenze più positive quella distinzione tra «problema» e «mistero», che già era stata definita in *Être et avoir* (p. 145) e che è divenuta classica nel pensiero contemporaneo, almeno come il punto di discriminazione di una nuova impostazione dei temi ontologici.

«Un problema è qualche cosa che s'incontra, che chiude la strada. Esso è tutto davanti a me. Al contrario, il mistero è qualche cosa in cui io mi trovo implicato, la cui essenza è dunque di non essere tutt'intero davanti a me. È come se in questa zona la distinzione dell'in me e del davanti a me perdesse il proprio significato» (*Ibidem*). Il carattere proprio del problematizzare è di operare questa separazione o, più profondamente, la separazione dell'oggetto e del soggetto, nella totalità in cui siamo implicati originariamente, spezzandola in quelle opposizioni irriducibili in cui finisce di avvolgersi aporeticamente il pensiero oggettivo. All'origine di ogni giudizio, alle radici stesse dell'intelligenza c'è infatti una «presa dell'essere», un'«apprensione» non concettualizzabile dell'essere sopra la mia esistenza. Il «mistero» è, precisamente, il recupero di questo primato dell'essere in rapporto alla conoscenza (non dell'essere «affermato», ma dell'essere «affermantes»), è riconoscere che la conoscenza è avvilluppata dall'essere, che essa gli è interiore in qualche modo, in un senso forse analogo a quello che Paul Claudel ha cercato di precisare nell'*Art poétique*.

Da questo punto di vista, contrariamente a ciò che la teoria della conoscenza si sforza vanamente di stabilire, c'è un vero e proprio mistero della conoscenza. La conoscenza si sospende a un modo di partecipazione di cui un'epistemologia, qualunque essa sia, non può sperare di rendere conto, perché essa stessa lo presuppone (*Position*, ecc., p. 264). Il compito della metafisica sarà pertanto non di risolvere il «mistero ontologico», degradandolo «a problema», ma piuttosto di delineare i ritmi di una dialettica che ci conduca concretamente al suo riconoscimento dentro la totalità della nostra esistenza, continuamente minacciata di frattura e di sclerosi dallo spirito di astrazione. «Considerata sotto il suo aspetto dinamico, la mia opera filosofica – ha scritto lo stesso Marcel – si presenta tutta intera come una lotta ostinata condotta senza tregua contro lo spirito di astrazione» (*Les hommes contre l'humain*, Parigi 1952, p. 7).

3. - ESSERE E AVERE. - In questa «dotta», una delle armi più efficaci di Marcel è stata la denuncia di quell'*esprit de l'avoir* o atteggiamento possessivo o «concupiscenza», che egli, attraverso una sottile fenomenologia che in certo modo potrebbe essere considerata come una «psicanalisi dell'oggettivazione», scopre alle radici del rifiuto ontologico in tanti aspetti decadenti della cultura e

della vita contemporanea (cfr. *Esquisse d'une phénoménologie de l'avoir*, in *Être et avoir*, pp. 221-55; v. avere, fenomenologia dell'). Ma, rimosso questo ostacolo che inibisce un'autentica disponibilità allo svelarsi dell'Essere, la fenomenologia di M. si volge poi a tematizzare le «situazioni» più concrete in cui gli «approcci» al mistero si rivelano come vere e proprie esperienze o testimonianze di esso, tali essendo, per esempio, alcuni dati fondamentali dell'esperienza cristiana, come la «fedeltà», l'«amore», la «speranza» (v. disperazione), il «mistero familiare», l'«invocazione», ecc., di cui certamente queste analisi sono tra le più fini che siano mai state fatte (cfr. *Du refus à l'invocation*, cit.; *Homo viator*, Parigi 1944 [n. ed. 1963]; *Le mystère de l'être*, 2 voll., I: *Réflexion et mystère*; II: *Foi et réalité*, ivi 1951 [«Gifford Lectures»; testo ingl. 1950-53]; ecc.).

Successivamente nelle opere rivolte ad una diagnosi in profondità dei mali della nostra epoca, nella quale l'ipertrofia delle tecniche e la preminenza della categoria dell'«utile» tendono a deprimere la sostanza creatrice dell'uomo, isolandolo da quel patrimonio di valori che costituiscono la sua continuità storica o il suo *héritage spirituel* (cfr. *Le déclin de la sagesse*, Parigi 1953 pp. 43-75), il M. ritrova la sua vena più felice di *moraliste* (cfr.: *L'homme problématique*, ivi 1955; *Présence et immortalité*, 1959 [con *Journ. mét.* 1938-43]; *La dignité humaine et ses assises existentielles*, 1964). Meno ricche d'intuizioni metafisiche e più pacate nel loro discorso, ormai lontano da quelle tensioni e da quel gusto degli accostamenti un poco acrobatici dei problemi che caratterizzavano le opere precedenti, questi saggi tendono in generale a ricondurre la filosofia sul piano della «saggezza» o di quel «senso comune» che a torto i «romantici» dell'esistenzialismo, seguendo l'esempio di Kierkegaard, avevano discreditato. Un ritorno, insomma, della filosofia ai suoi modi più genuinamente socratici, al suo compito originario di *manuductio ad sapientiam*. Ultime opere: *Les hommes contre l'humain*, Parigi 1968; *Pour une sagesse tragique et son au-delà*, ivi 1968; *Coleridge et Schelling*, ivi 1971; *En chemin, vers quel éveil?*, ivi 1971; *Percées vers un ailleurs. Théâtre*, ivi 1973.

P. Prini

4. -. FENOMENOLOGIA ED ESISTENZIALISMO. Superati gli equivoci delle collocazioni si riapre l'indagine sui rapporti all'interno delle filosofie dell'esistenza. L'etichetta dell'«esistenzialismo cristiano» avvicinava Marcel e Jaspers, per contrapporlo a Sartre e Heidegger. Marcel contribuì a far conoscere Jaspers in Francia: vi erano, in effetti, assonanze come il rapporto tra la «situazione» e la «trascendenza». I primi interpreti sottolineano questa vicinanza: P. Ricoeur (1948) confronta la «filosofia del mistero» (Marcel) con quella del «paradosso» (Jaspers). Anche la contrapposizione tra Marcel e Sartre trovava riscontro in polemiche esplicite, sebbene tardive, dopo le frequentazioni dell'inizio. Il rapporto con Jaspers viene tuttavia relativizzato a favore di Heidegger sia da Marcel, per il «senso sacrale dell'essere» (i due si incontrarono), sia da Ricoeur (*Colloqui con Marcel*, 1968).

La crisi del paradigma esistenzialistico permette, poi, di focalizzare il rapporto tra Marcel e la fenomenologia. La polemica di M. contro il *cogito*, e le riserve sulla tendenza idealizzante e sul solipsismo dell'io, sembrano segnare una distanza. Ma, negli stessi luoghi, Marcel persegue uno stile fenomenologico originale: esemplari rimangono la *Fenomenologia dell'avere* (1933), documento del contatto con Husserl, e quella della *Speranza* (1942). La fenomenologia di Marcel è sofferta, carsica, e approda a un'ermeneutica dell'esperienza. Di preciso rilievo sono così la dialettica tra Marcel e Husserl che apre il *Volontario e l'involontario* di Ricoeur (1950), e il ruolo assegnato a Marcel da H. Spiegelberg (*The Phenomenological Movement*, II, VIII).

5. - IL SENTIMENTO DELL'ESISTENZA. La polemica di Marcel contro il *cogito* idealistico matura nella contrapposizione tra una «filosofia intellettualistica» ed una «filosofia esistenziale». La filosofia intellettualistica privilegia il *cogito* come luogo della decisione sull'esistenza, e si manifesta nell'idealismo, che rende irrilevante l'esistenza sdoppiando il pensiero e la realtà, e nello scetticismo, che la mette in dubbio. Alla filosofia intellettualistica Marcel contrappone le ragioni del «materialismo» perché difende la «misteriosa potenza d'affermazione» dell'oggetto sul soggetto di conoscenza, che vi si trova

coinvolto. In questo coinvolgimento, che impedisce una messa a distanza radicale, appare il sapere originario dell'esistenza che sorregge ogni atto percettivo. La certezza dell'esistenza non presenta nulla di «problematico» (*Journal Métaphysique*, p. 310), e proviene da un'intimità percettiva tra il soggetto e l'oggetto, e tra il soggetto e se stesso. L'esistenza non si offre perciò alla dimostrazione o alla deduzione, ma si dà in un «sentimento» (*Ibi*, p. 314): l'esistenza è «indubitabile», «irriducibile», «indimostrabile», «inoggettivabile»; e ancora «primaria», e «partecipata».

Se esistere è partecipare, Marcel approfondisce per un verso una filosofia del «concreto» (J. Wahl), e per un altro verso la critica del *cogito*. La fenomenologia di M. si affina inizialmente intorno agli indici del coinvolgimento esistenziale, il corpo e la sensazione, di cui si superano i modelli interpretativi fisicistici e dualistici. Marcel intende la sensazione come «una *partecipazione immediata*» del soggetto al mondo, da cui nessuna «vera frontiera lo separa» (*Ibi*, p. 322). Ma è sul versante dell'analisi del corpo che Marcel fa da battistrada al pensiero francese (Sartre; Merleau-Ponty): si concentra sulla «cenesthesia», ossia sulla «sensazione fondamentale» (*l'Ur-Gefühl*) del corpo che sempre ci accompagna. Diversi gli esiti della compagnia affettiva tra l'io ed il corpo: il sentimento fondamentale si confonde con la stessa «attenzione a sé»; gode inoltre di un «privilegio» che è alla «radice dell'affermazione *io sono il mio corpo*» (*Ibi*, pp. 240, 252); apre infine a una diversa significazione della condizione umana.

6. - L'ALTRO PENSIERO. L'«incarnazione» è il «dato centrale della metafisica»: dato, però, «non trasparente a se stesso: opposizione al *cogito*». L'opposizione al *cogito* inaugura un duplice esodo: l'esodo dalla «pretesa» del *cogito* all'autosufficienza, al rischiaramento, alla trasparenza – e si tramuta in un «otturatore» (*Être et Avoir*, pp. 16, 26) –; e un «esodo dell'io verso l'altro». Nella refrattarietà al sistema e nella sensibilità per la crisi («il mondo in frantumi»), M. pensa una «fine e gli inizi che contiene»: fine del punto di vista unico e fagocitante, delle propensioni dogmatiche; e inizio di una «nuova razionalità», che coincide con il «risveglio» di «una responsabilità per altri» (E. Lévinas, *Entre nous*, 1991, p. 74). Dentro la crisi delle certezze avanza in Marcel la problematica dell'alterità (*Moi et Autrui*, 1941), solidale nel movimento e negli esiti con l'"altro pensiero": per l'uscita dell'io dal solipsismo; per il gesto iniziale della filosofia, etico ma non rinunciatario – «un pensiero migliore del sapere» (Lévinas, *Fuori dal soggetto*, 1987, Pref.; cfr. E. Lévinas, G. Marcel, P. Ricoeur, *Il pensiero dell'altro*, a c. di F. Riva, Roma 2008²) –; per la diagnosi della situazione epocale e della tecnica, di una «lucidità inquieta» (Ricoeur, 1991); per gli intrecci diretti con i filosofi del dialogo (Buber, Ebner, Levinas: cfr. M. Buber, E. Lévinas, G. Marcel, *Il mito della relazione*, a c. di F. Riva, Roma 2016); per la dialettica tra l'attività e la passività dell'io, che riporta Marcel all'orizzonte schellingiano e all'«ontologia dell'inesauribilità» (L. Pareyson).

F. Riva

REPERTORI

AA.VV., **The Philos. of G. M.**, The Libr. of Liv. Philosophers vol. 17, La Salle Ill. 1984;

S. PLOURDE, **Vocabulaire philosophique de G. M.**, Préf. de P. Ricoeur, Montréal-Paris 1985;

M. SACQUIN, a c. di, *G.M.*, Paris 1989 (in occasione del deposito alla Bibliothèque Nationale dei Manoscritti di G.M.); **Cahiers de l'Association "Présence de G. M."**, 1979ss. (21, rue de Tournon, F-75006 Paris);

AA.VV., **G.M. et la phénoménologie**, Présence de G.M., 2012-2013;

C.A. de Freitas da Silva, F. Riva, Orgs., **Compêndio G.M.**, Toledo (Brasil) 2017;

REP. BIBL.: R. TROISFONTAINES, **De l'existence à l'être. La philos. de G.M.**, 2 voll., Louvain-Paris 1953, 1968;

F. E C. LAPOINTE, **G.M. and His Critics. An International Bibliography (1928-1976)**, New York 1977;

AA.VV., **The Philos. of G.M.**, cit., 1984;

F. RIVA, **Corpo e metafora in G.M.**, Milano 1985 (*Aggiornamento bibliografico 1977-1983*);

A. SERRA, **Esistenza e dialogo. G. M. e l'Italia**, Torino 2005 (Aggiornamento bibl. 1984-2003);

J. WAHL, **Vers le concret**, Paris 1932;

L. LAVELLE, **Le Moi et son destin**, Paris 1932;

M. DE CORTE, **La philos. de G.M.**, ivi, 1937, 1973;

R. BESPALOFF, **La métaphysique de G.M.**, «Rev. philos. Fr. Étr.», 1938, 27-54;

E. GILSON, a c. di, **Existentialisme chrétien**, Paris 1947;

J. CHENU, **Le théâtre de G.M. et sa signification métaphysique**, Paris 1948;

P. RICOEUR, **G.M. et K. Jaspers**, ivi 1948;

P. PRINI, **G.M. e la metodologia dell'inverificabile**, Pref. di G.M., Roma 1950;

M. BERNARD, **La philos. religieuse de G. M.**, Paris 1952;

R. TROISFONTAINES, **De l'existence à l'être**, cit., 1953, 1968;

F. HOEFELD, **Der christliche Existentialismus G.M.s**, Zürich 1956;

J. P. BAGOT, **Connaissance et amour**, Paris 1958;

M.M. DAVY, **Un philosophe itinérant: G.M.**, ivi 1959;

H. SPIEGELBERG, **The Phenomenological Movement**, The Hague 1960;

K.T. GALLAGHER, **The Philos. of G.M.**, New York 1962;

X. TILLIETTE, **Philosophes contemporaines**, Paris 1962; S. CAIN, **G.M.**, New York 1963;

I. MANCINI, **Filosofi esistenzialisti**, Urbino 1964;

R.M. ZAHNER, **The problem of Embodiment**, The Hague 1964;

J. PARAIN-VIAL, **G.M., et les niveaux de l'expérience**, Paris 1966;

AA.VV., **The Philos. of Martin Buber**, The Libr. of Liv. Philosophers, vol. 12, La Salle Ill. 1967;

L. PAREYSON, **Studi sull'esistenzialismo**, Firenze 1971;

S. PLOURDE, **G.M., philosophe et témoin de l'espérance**, Montréal 1975;

AA.VV., **Entretiens autour de G.M.**, Neuchâtel 1976;

E. LEVINAS, X. TILLIETTE, P. RICOEUR, **Jean Wahl et G.M.**, Paris 1976;

L. PAREYSON, **Esistenza e persona**, Genova 1985;

F. RIVA, **Corpo e metafora in G.M.**, cit., 1985; «Cité», Paris 1986, n. 14;

E. LEVINAS, **Hors Sujet**, Montpellier 1987;

F. PECCORINI LETONA, **Selfhood as thinking thought in the work of G.M.**, Lewiston, N.Y., 1987;

J.L. CANAS, **La metodología de lo transcendente en G.M.**, Madrid 1988;

D.F. TRAUB, **Toward a fraternal society**, Bern, Frankfurt a. Main, New York 1988; «Estudios Filosóficos» 1989, n. 109;

J. PARAIN-VIAL, **G.M.**, Paris, 1989;

P. PRINI, **Storia dell'esistenzialismo**, Roma 1989; «Annuario filosofico», n. 5, 1989;

F. RIVA, **“Essere e avere” di M. e il dibattito su esistenza ed essere nell'esistenzialismo**, Torino 1990;

R. CELADA BALLANTI, **Libertà e mistero dell'essere**, Genova 1991;

J. SPECK, a c. di, **Grundprobleme der grossen Philosophen**, Göttingen 1992 ;

E. LEVINAS, **Entre Nous**, Paris 1991.

M. BUBER, **Je et tu**, Avant-pr. de G. M., Paris 1992.

P. RICOEUR, **Réflexion faite**, Paris 1995;

E. BANONA NSEKA, **Technique et dignité humaine**, Louvain 1998;

J. URABAYEN, **El pensamiento antropológico de G.M.: un canto al ser humano**, Pamplona 2001;

A. SERRA, **Esistenza e dialogo**, cit., 2005 ; I. Poma, **G.M. La soglia invisibile**, Napoli 2008;

E. LEVINAS, G.M., P. RICOEUR, **Il pensiero dell'altro**, a c. di F. Riva, Roma, 2008²;

P. COLIN, **G.M. philosophe de l'espérance**, Paris 2009;

A. SERRA, **La dialogica orfica di G.M.**, Milano 2009;

AA.VV., **G.M. et la phénoménologie**, cit., 2012-2013;

L. Alois, **Ontologia e dramma. G.M. e J.-P. Sartre a confronto**, Milano 2013;

C.A. de Freitas da Silva, Org., *Encarnacao e transcendencia. G.M., 40 anos depois*, Toledo (Brasil) 2013;

M. VETO, **G.M.: Les grandes thèmes de sa philosophie**, Paris 2014;

A. VERDURE-MARY, Drame et pensée. La place du théâtre dans l'oeuvre de G.M., Paris 2015; M. Buber, E. Lévinas, G. Marcel, A. Lacocque, *Il mito della relazione*, a c. di F. Riva, Roma 2016; C.A. de Freitas da Silva, F. Riva, Orgs., **Compêndio G.M.**, cit., 2017.

A FILOSOFIA CONCRETA DE GABRIEL MARCEL:
por uma *filosofia* da história da filosofia e uma *filosofia* do ensino da filosofia

[GABRIEL MARCEL'S CONCRETE PHILOSOPHY:
for a *philosophy* of the history of philosophy and a *philosophy* of teaching philosophy]

Marcos Érico de Araújo Silva
marcos_erico@yahoo.com.br

É Bacharel em Filosofia (2005), Licenciado em Filosofia (2006), Mestre em Filosofia (2008) pela UFPB, e Doutor em Filosofia (2015) pela UFPB-UFRN-UFPE. Atualmente é Professor Adjunto II do Departamento de Filosofia da UERN no Campus de Caicó - RN, e professor Permanente do Mestrado Profissional em Filosofia - PROF-FILO, núcleo UERN. É membro da Sociedade Brasileira de Estudos de Kierkegaard (SOBRESKI). É líder do Grupo de Pesquisa (DGP-CNPq) Núcleo de Estudos em Fenomenologia, Hermenêutica e Mística do Departamento de Filosofia da UERN. É membro do Grupo de Pesquisa (DGP/CNPq) Fenomenologia, Hermenêutica e Metafísica da UNIOESTE. Atua principalmente nos seguintes temas: Kierkegaard, Heidegger, Gabriel Marcel, superação da metafísica, tonalidades afetivas, existência encarnada, cristianismo, e mística cristã. É professor de Capoeira Angola.

Iraquitan de Oliveira Caminha
caminhairaquiton@gmail.com

Graduado em Educação Física pela Universidade Federal da Paraíba (1988). Graduado em Psicologia pelos Institutos Paraibanos de Educação (1990). Graduado em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (1995). Mestre em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (1996). Doutor em Filosofia pela Université Catholique de Louvain (2001). Atualmente, é professor titular do Departamento de Educação Física, do Programa Associado de Pós-Graduação em Educação Física da Universidade Estadual de Pernambuco/Universidade Federal da Paraíba e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba. Autor dos livros *O distante-próximo e o próximo-distante: corpo e percepção na filosofia de Merleau-Ponty* (Editora da UFPB, 2010), *Escritos diversos no universo do corpo, educação, psicanálise e filosofia* (LiberArs 2015), *10 Lições sobre Merleau-Ponty* (Vozes, 2019) e de vários artigos e capítulos de livros sobre Corpo, Educação, Psicanálise e Filosofia.

DOI: [10.25244/tf.v13i3.1231](https://doi.org/10.25244/tf.v13i3.1231)

Recebido em: 27 de janeiro de 2020. Aprovado em: 29/01/2020

Caicó, ano 12, n. 3, Edição Especial, 2019, p. 169-184 - ISSN 1984-5561
Dossiê em Comemoração aos 130 anos do Nascimento de Gabriel Marcel



Resumo: O artigo pretende meditar a questão do que significa filosofia e a consequente crítica marceliana de uma determinada forma de se estudar e lecionar a história da filosofia. Assim como Marcel e outros filósofos franceses já constatavam a necessidade de uma *filosofia* da história da filosofia, para não recair numa exposição de uma multiplicidade de filósofos, um ao lado do outro, como numa “vitrine” que expõe produtos à venda, da mesma forma e radicalidade é preciso pensar e fazer uma *filosofia* do ensino da filosofia. Sem isto a aula de filosofia se reduz à reprodução de ideias e resumos de obras de filosofia com seus respectivos contextos históricos, sem, porém, conduzir o estudioso a uma experiência existencial disto. É preciso co-fazer com o filósofo estudado, na aula ou leitura pessoal, a mesma via-gem, o mesmo percurso per-corrido pelo filósofo numa determinada obra clássica de filosofia e não apenas ser informado sobre suas ideias, num “espírito de abstração”, tornando-se apto para fazer “provas”, sem, contudo, encarná-las ou apropriá-las.

Palavras-chave: Gabriel Marcel. Vocação. História da filosofia. Vitrine. Heidegger

Abstract: The article intends to meditate on the question of what philosophy means and the consequent Marcelian criticism of a certain way of studying and teaching the history of philosophy. Just as Marcel and other French philosophers already saw the need for a *philosophy* of the history of philosophy, in order not to fall into an exhibition of a multiplicity of philosophers, side by side, as in a “showcase” that exposes products for sale, in the same way and radicality it is necessary to think and make a *philosophy* of teaching philosophy. Without this, the philosophy class is reduced to the reproduction of ideas and summaries of works of philosophy with their respective historical contexts, without, however, leading the scholar to an existential experience of this. It is necessary to co-operate with the studied philosopher, in class or personal reading, the same journey, the same path taken by the philosopher in a certain classic work of philosophy and not just being informed about his ideas, in a “spirit of abstraction”, becoming apt to make “proofs”, without, however, incarnating or appropriating them.

Keywords: Gabriel Marcel. Vocation. History of philosophy. Showcase. Heidegger

I

Neste artigo pretendemos fazer uma leitura filosófica de Gabriel Marcel e, portanto, percorreremos um caminho em que evidenciaremos as paisagens da filosofia, sob a ótica marceliana. Familiarizados com a ideia de filosofia em Gabriel Marcel, olharemos naturalmente com espanto para um determinado modo de se fazer filosofia. O *espanto* à moda grega, quer dizer, filosófica, criará uma tonalidade afetiva propícia e apropriada para acompanharmos a crítica de Marcel a um ensino da filosofia baseado numa forma desvitalizada da história da filosofia. Claro que não pretendemos esgotar a questão em Marcel, e, aos nossos olhos, tal pretensão seria justo uma degeneração do pensamento do filósofo francês. Não trabalharemos, pois, no espírito escolástico, da filosofia sistemática, do “espírito de abstração” que, obediente ao modo científico, positivista, formal, reduz o pensamento filosófico, falado (uma aula!) ou escrito, a um falar *sobre* o que se pretende coletando citações dos principais estudiosos sobre o assunto, ou apresentando os principais problemas e as principais respostas que a história da filosofia registrou sobre o tema em questão. O movimento reflexivo de Gabriel Marcel, assim como de todo verdadeiro filósofo é outro, pois obedece apenas à lei interna do próprio pensamento filosófico. Opera, também, com “abstração”, mas não no “espírito de abstração” à la *l'esprit de la géométrie*. Não trata *da* questão, mas fala *a partir* dela. Encarna-a. Apropria-se. “Porque a boca fala daquilo de que o coração está cheio” (Mt 12,34). E, assim, a meditação é de profundidade, mas de uma profundidade que superficializa-se (única verdadeira!), corporifica-se, exterioriza-se, tornando-se visível, concreta, jamais profundidade em sentido intimista, solipsista, que isola e separa, e, portanto, abstrata, irreal. Ao contrário: Filosofia concreta! *Concretum* porque cresceu junto com a coisa, *con-crescere!* Por isso mesmo é linguagem de aceno, de despertar, de tornar visível, de participação! *Esprit de finesse!* – advertiria Pascal!

Heidegger, em muitas obras, já denunciava esse “pensamento calculador” que impera também, estranhamente, na filosofia, propondo um “pensamento meditante” que não se ocupa em falar ou escrever *sobre*, mas, antes e radicalmente, originariamente, fala ou escreve *a partir* ou *de* algo que está em questão, colocando o leitor ou ouvinte *em questão*. É um modo de falar ou escrever que não fala *sobre*, quer dizer, não se limita a descrever fatos, teorias, escolas, correntes de pensamento, um ao lado de outro, por não reconhecer neste procedimento uma primazia, mas algo secundário, *a posteriori*, caricatural, postizo. Ao contrário, tanto em Heidegger quanto em Marcel, é um movimento essencialmente, melhor, existencialmente distinto por falar da questão já *a partir* dela mesma, fazendo, através da meditação (Heidegger) ou reflexão segunda (Marcel), o despertar de ser já no Ser.

No pensamento marceliano, a produção dramática ou teatral expressa a verdadeira filosofia por reproduzir ou desvelar a dramaticidade da existência e a imbricação com a realidade. Na produção dramática, nos diálogos e cenas em que os personagens marcelianos são retratados, o espectador ou leitor não só acompanha a “explicação”, o drama da existência em suas várias nuances e complexidades, como também é naturalmente envolvido pelas cenas e diálogos. Ocorre, então, a possibilidade de uma apropriação existencial, uma en-carnaçāo, melhor do que qualquer teorização poderia fazer no sentido de que o espectador ou leitor ao *ver, se vê*, apropria-se, encarna-se. Assim, Gabriel Marcel rompe com um modo tradicional de pensar a filosofia, na esteira de Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Merleau-Ponty e dos filósofos franceses de sua época, apresentando, na sua produção filosófica e dramática, como a filosofia acontece *existencialmente*.

Este artigo foi escrito para o *Dossiê em Comemoração aos 130 anos do nascimento de Gabriel Marcel* da revista *Trilhas Filosóficas*. Escrever sobre um filósofo e especialmente na co-memoração dos seus 130 anos do nascimento é fazer memória de sua filosofia. Não é, pois, falar apenas *sobre* ele, mas falar com ele, ou antes, fazer com que ele nos fale e, a partir daí, operar, pro-mover um

diá-logo filosófico. O que mais importa é celebrar, co-memorar o seu *con-naître* para a filosofia. Fazer esta memória do que ele fez *na* e *com* a filosofia é um modo de agradecer por ele ter correspondido à sua vocação de filósofo. Certamente existem muitos modos, muitos caminhos, muitas *trilhas filosóficas* a serem trilhadas, percorridas para apresentar ou presentear a história da filosofia com a filosofia deste filósofo francês, Gabriel Marcel. Nossa apresentação, ou nosso presentear o leitor (*a*), neste fazer memória, segue nosso modo de ver, de admirar o modo como o filósofo trilha sua filosofia. Faremos, então, num primeiro momento, uma reflexão (II) sobre o que é filosofia para Gabriel Marcel, evidenciando, a crítica à tradição, ao “espírito de abstração”. Posteriormente, dando prosseguimento à reflexão, meditaremos (III) a conexão desta crítica marceliana à tradição filosófica acompanhando sua contribuição crítica a um modo *historiográfico* de ensinar (e estudar!) filosofia como história da filosofia, melhor, como *uma forma desvitalizada* de história da filosofia. Aqui, na seção III, evidenciaremos e extrairemos, como consequência lógica de II, quer dizer, como exigência do ontológico enquanto sentido da filosofia marceliana, a necessidade tanto de uma *filosofia* da história da filosofia, quanto de uma *filosofia* do ensino da filosofia. Isto para que o ensino da filosofia não se transsubstancie em “[...] uma verdade abstrata que será reduzida a fórmulas transmissíveis destinadas a serem, então, mecanicamente veiculadas” (MARCEL, 1951, p.12).

II

O que é filosofia para Gabriel Marcel? Como Gabriel Marcel *fazia* filosofia? Ora, ao fazer filosofia, através da produção filosófica e dramática, Marcel não demonstra o que entende por filosofia? Como Gabriel Marcel, ao fazer filosofia, trabalha a história da filosofia? Mais radicalmente: Gabriel Marcel é *verdadeiramente* filósofo? Em outras palavras: Gabriel Marcel é reconhecido por outros grandes filósofos como filósofo ou apenas é reconhecido como um grande intelectual, dramaturgo, pensador? Por “grandes filósofos” entendemos não apenas grandes intelectuais, não apenas professores famosos de filosofia, mas filósofos já consagrados pela história da filosofia. Filósofos consagrados na história da filosofia são aqueles que, em virtude da criação de algum conceito numa determinada obra filosófica, mudaram, por assim dizer, a história da filosofia. Isso significa e tem uma incisiva e essencial implicação: se estes reconhecem Marcel, quer dizer, se o citam como um autor fundamental ao tratarem de alguma temática, também reconhecem que Gabriel Marcel tem um lugar assegurado na história da filosofia. Isto para nós é de fundamental importância para encararmos Gabriel Marcel *verdadeiramente* como filósofo e, como consequência, como sendo já um clássico da filosofia.

Afirmar que “Gabriel Marcel é verdadeiramente filósofo” revela e sustenta a ideia de que ele assume conscientemente o papel de filósofo. Isto significa que, mesmo na esteira de Kierkegaard e Nietzsche, por exemplo, críticos da filosofia, seu interesse é filosófico, com a filosofia. Numa outra perspectiva, Dostoevski, Fernando Pessoa, Machado de Assis, por exemplo, são qualitativamente distintos do filósofo. Estes literatos, poetas, possuem, inegavelmente, e, diríamos, eloquentemente, uma dimensão profundamente filosófica em seus textos. É possível (e necessário!) visualizar a questão filosófica ressoando nas entrelinhas de cada frase! De modo que é perfeitamente possível uma leitura filosófica de seus textos, contos, poesias. Mas, nesses casos e nessas situações, cabe ao intérprete, ao leitor, que, dominando a história da filosofia, seja capaz de criativamente saber ver a questão filosófica e evidenciá-la. Mas os autores de *per si* não escrevem no interesse da filosofia, quer dizer, não se colocam conscientemente desejosos de tomarem uma posição na história da filosofia, mesmo que criticando-a. Fazem simplesmente, com genialidade, literatura, e, assim, atingem a essência do humano. Tocam, portanto, na essência da filosofia, mas na forma literária, poética. Fazem isto, entretanto, sem desejar entrar em diálogo com a história da filosofia. Filósofo, porém, é só aquele que instaura um diálogo crítico com a tradição filosófica. Gabriel Marcel se situa, pois, nessa categoria de filósofo e não apenas de um intelectual que atinge a dimensão filosófica através das

artes ou do pensamento em geral. Toda sua produção dramática (teatral) e filosófica se ajusta a um mesmo movimento dialético que opera em diálogo com a tradição filosófica.

Günter Figal, por exemplo, no texto que escreveu para sua habilitação da docência em 1987, para a Universidade de Heidelberg, intitulado *Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade*, mostra que Heidegger, na década de 70 e 80, “[...] não é tratado incontestavelmente como um clássico da filosofia” (FIGAL, 2005, p. 11). Mesmo Heidegger sendo à época “[...] indiscutivelmente como um dos filósofos mais importantes do século XX” (FIGAL, 2005, p. 11). Depois da década de 80 isso se torna consenso pelo efeito da influência de Heidegger nos filósofos contemporâneos; a maioria desses foram seus alunos. O mesmo autor, em 2006, na obra *Oposicionalidade: o elemento hermenêutico e a filosofia*, ao tratar de Gadamer e a hermenêutica filosófica, escreve:

[...] foi somente Gadamer que tornou os seus antecessores em precursores e lhes conferiu um lugar no desenvolvimento do programa que ele mesmo defende. O projeto gadameriano foi acolhido inicialmente de modo hesitante, mas em seguida com um grande interesse. O autor de *Verdade e método* é considerado hoje, internacionalmente, como o filósofo alemão mais significativo da segunda metade do século XX; sim, ele já é mesmo considerado como um clássico da filosofia. Uma tal avaliação é justa, se considerarmos o quanto a imagem de uma filosofia compreendida hermeneuticamente, mesmo em sentido mais amplo, pertence à história das influências exercidas por Gadamer (FIGAL, 2007, p. 11).

A filosofia de Gabriel Marcel encontra reconhecimento por filósofos clássicos, tanto pela atmosfera filosófica-cultural da França nas décadas de 30 a 50, quanto pelo próprio conteúdo e forma de tematização dos mesmos contribuindo com o “progresso” da história da filosofia. Sartre reconhece, em carta escrita a Marcel, o débito com o filósofo católico do conceito de “situação” e na conferência *O existencialismo é um humanismo* de 1945, insere Gabriel Marcel e Karl Jaspers como representantes do existencialismo cristão (Cf. SARTRE, 2012, p. 17). Marcel recusará esse epíteto, por não apreciar rótulos, -ismos, pois sempre são reducionistas e simplórios, mas, para reforçar o repúdio aos -ismos e arrancar o modismo de chamar sua filosofia de existencialista, prefere que seja chamado de “neosocratismo ou socratismo cristão” (MARCEL, 1953, p. 9, prefácio). Em *Os caminhos de Heidegger*, Gadamer traz o nome de Gabriel Marcel como um dos filósofos existencialistas (Cf. GADAMER, 2002, p. 15). Ainda que com a intenção de mostrar que, no existencialismo (França) e filosofia existencial (Alemanha), não existe uma doutrina única, nem com a mesma consistência nos vários filósofos que normalmente são enquadrados como existencialistas.

Merleau-Ponty reconhece a importância, por exemplo, do tratamento dado por Marcel sobre a temática do corpo, sem reduzi-lo a objeto, marcando influência, efeitos significativos nos filósofos franceses, seus contemporâneos. Segundo Merleau-Ponty, a filosofia tem como tarefa mostrar que o mundo é aquilo que nós percebemos como a expressão de seu aparecer, e não, o que é concebido como uma construção mental instituída pela clareza do pensamento. Com efeito, quando nosso corpo se põe a ver, ele não vê somente um objeto como uma soma de pontos distribuídos no espaço objetivo, mas um mundo que se faz presente ao corpo como vivido. Quando dirijo meu olhar em direção a um objeto qualquer, o corpo não vê simplesmente tal objeto como uma forma evidente e isolada, mas como uma forma integrada ao conjunto do mundo que lhe aparece. Nesse sentido, “o corpo é o veículo do ser no mundo, e ter um corpo é, para um ser vivo, juntar-se a um meio definido, confundir-se com certos projetos e empenhar-se neles continuamente” (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 97). Nosso corpo é,

portanto, o centro e o eixo de nossas percepções no mundo, pois é sempre através dele que podemos ter acesso às diferentes faces das coisas, enquanto manifestação do aparecer contínuo do mundo percebido.

O interesse de Merleau-Ponty por uma filosofia do corpo é devedor de seu esforço de fazer uma aproximação entre o filosofar e a experiência vivida. Tal aproximação somente se tornou possível por meio de uma associação entre seu modo de pensar com a filosofia existencial ou da existência. Isso não seria possível se a filosofia da existência não chegasse à França graças a Gabriel Marcel. Podemos ver isso no texto de Merleau-Ponty *La philosophie de l'existence* (1966) no qual o filósofo nos assegura que sua ligação à filosofia da existência foi feita a partir de Gabriel Marcel, influenciado pelas reflexões filosóficas de Husserl, Heidegger e Jaspers. Podemos dizer o quanto o tema da encarnação, indispensável para situar a consciência no mundo e afastar, definitivamente, Merleau-Ponty de uma filosofia idealista, tem a participação fundamental de Gabriel Marcel. Reconhecemos aqui o quanto as elaborações filosóficas de Merleau-Ponty no sentido de recuperar a experiência sensível na filosofia tem o dedo de Gabriel Marcel. Se retornarmos para as origens do pensamento de Merleau-Ponty e recuperarmos seu esforço de buscar fazer da filosofia um exercício de pensar recolocando as essências na existência, constataremos o quanto Merleau-Ponty foi influenciado pelas leituras de Gabriel Marcel.

No décimo aniversário da morte de Gabriel Marcel a Sociedade Francesa de Filosofia, organizou um evento e solicitou a Paul Ricœur que refletisse sobre alguns “traços maiores do pensamento daquele que foi um dos meus mestres” (RICŒUR, 1996, p. 47). Prossegue Ricœur, rompendo com aqueles que prezam por um espírito de resenhista, de quem ensina história da filosofia ao modo de *manual e historiografia*:

O ponto de partida da minha contribuição foi o seguinte: observei o quanto é fácil transformar em fórmulas feitas e exangues o que foi para Gabriel Marcel o objeto de dura conquista e de uma pesquisa indefinidamente retomada e jamais satisfeita consigo mesma. Assim, expressões tais como: fidelidade, Tu supremo, desespero, traição, mundo rompido, ser e ter, recusa e invocação, problema e mistério etc., flutuam em torno da memória de Gabriel Marcel como emblemas de um passado morto. Meu problema consiste em reavivar o espírito de exploração, em restituir o estilo de itinerância que esses termos embalsamados ameaçam ocultar. Como digo na minha ‘Ementa’, quero refletir sobre os aspectos da obra de Gabriel Marcel que fazem, ao contrário de seu autor, ‘um pensador difícil, incômodo, rebelde às repetições edificantes’ (RICŒUR, 1996, p. 47, grifos nossos).

Na citação acima, constatamos, com Paul Ricœur, como um filósofo estuda outro filósofo. Os principais conceitos de um filósofo, por exemplo, no caso em causa, de Gabriel Marcel, tornam-se “emblemas de um passado morto”, pois “flutuam” sem nenhuma concretude quando são estudados historiograficamente como informações, respostas-fórmulas sedimentadas sem que sejam reconstruídas, sentidas, “sofridas” como uma questão que coloca o estudioso em questão. Resistindo a ser professor resenhista, resumindo conceitos transformando-os em verbetes, em informações resumidas, fórmulas de fácil memorização que, entretanto, obscurecem e ocultam a real dificuldade e compreensão do conceito, é preciso ser filósofo encarnando a filosofia no exercício do magistério filosófico. O verdadeiro ou autêntico magistério filosófico consiste, como Paul Ricœur demonstra, em reavivar “o espírito de exploração”, em “restituir o estilo de itinerância que esses termos embalsamados ameaçam ocultar”. Os conceitos filosóficos não devem ser embalsamados, pois não são coisas de múmia, de museu, de coisas mortas, de historiografia, mas coisas de espírito, de vida, de histórico.

Mesmo que todo clássico da filosofia realize isso em suas obras, Gabriel Marcel assume esse “estilo de itinerância”, esse “espírito de exploração”, com muita força criativa, em sua produção dramática e filosófica: *homo viator*. Isto mostra sua relação com a história da filosofia. Uma relação existencial, de luta, de apropriação, de criatividade, de co-fazer, de co-ser com o fazer e ser de uma dada filosofia, de um determinado filósofo. Uma filosofia, um sistema filosófico, portanto, não é visto ou tomado como um objeto que está posto, *positum*, diante de mim, pronto, acabado, e etiquetado, com todas suas propriedades, características rotuladoras à espera de ser assimilado, anotado, repetido. Compreender um filósofo, uma filosofia, não é saber-memorizar as obras que escreveu com suas respectivas datas e contextos históricos, nem saber-resenhar seus principais conceitos, melhor, ideias-definições porque apresentadas resumidas, embalsamadas, domesticadas. Mas compreender verdadeiramente um filósofo, estudar-lecionar uma filosofia implica e com-plica porque exige a atitude de peregrino, e não de turista, na via-gem de exploração (via, caminho!) dos conceitos filosóficos numa *determinada* obra de filosofia, quer dizer, acompanhando reflexivamente a via da itinerância da compreensão de si-mesmo, do outro, do mundo e de Deus ou do Ser que o filósofo realiza, empreende. Magistério filosófico não é, pois, coisa de relatar, informar, palrear, mas co-fazer a experiência filosófica do filósofo, numa obra de filosofia.

Ao fazer a leitura de qualquer texto de Gabriel Marcel, sentimos esse seu estilo interpellador, próprio do filosofar. A forma interrogativa, por oposição da forma escolástica ou lógico-demonstrativo, o recurso a exemplos e situações cotidianas para ilustrar os conceitos, corroboram o espírito de itinerância, de explorador, em atitude de busca, de sempre estar a caminho. Isso contrasta com um estilo apodítico das ciências em que escrevem demonstrando o que já tem absoluta certeza de ser e que não pode não ser. Quem se aproxima da filosofia e, particularmente, de Gabriel Marcel, com esse outro espírito, o espírito das ciências, fica atordoado, com a mente grogue, nocauteado. É preciso ser dotado de um preparo físico filosófico mínimo para conseguir prosseguir com entusiasmo na busca do que o busca. Sem ser tocado e tomado por isso que, misteriosamente, buscamos, jamais teremos condições de apreciar o sabor do saber e a alegria do suor do peregrino em sua peregrinação, em seu caminhar filosófico. Este procedimento de pesquisa, próprio e específico do caráter filosófico, distinto das ciências, não significa “vagabundagem” (TILLIETTE, 1976 p. 33), falta de direção, despreparo, descuido, desconhecimento da história da filosofia e falta de rigor do pensamento.

Isso está presente não só nos textos de Gabriel Marcel, mas também de todo filósofo - basta abrirmos um livro de Merleau-Ponty, Heidegger, Hegel, Kant etc. para nos darmos conta que a escrita não é constituída de excesso de citações. Quase os filósofos não citam os autores. As citações aparecem para corroborarem os argumentos ou criticarem uma postura filosófica, mas mais no sentido de marcar a necessidade de estabelecer e efetuar o debate ou diálogo com a tradição filosófica. Muito embora os filósofos, em seus textos, não citem excessivamente seus predecessores, vários filósofos, a cada frase, em um parágrafo gramatical, eles estão profundamente em sintonia com a história da filosofia. Eles só pensam e escrevem *por causa da história da filosofia*, quer dizer, se posicionando frente a ela com a força de seu *lógos*, de sua fala, de sua linguagem. Os filósofos dominam profundamente a história da filosofia apesar de não fazerem dela historiografia! Quando, então, aparece uma citação no texto é justo para marcar e demarcar sua posição filosófica frente àquele que mais se destacou acerca da temática em causa. Gabriel Marcel, pois, fala desde seu lugar, quer dizer, desde seu modo próprio de compreender a realidade. É só deste lugar e desta perspectiva que sua fala, *fala à história da filosofia*, quer dizer, doa sentido (*lógos*) para a história da filosofia. Não faz sentido lecionar filosofia resenhando as obras dos outros filósofos e resumindo as correntes de pensamento: qual verdadeiro filósofo faz isso ao ministrar aulas de filosofia? Nas aulas dos filósofos clássicos da filosofia que foram publicadas o estilo é de historiografia ou de pensar filosoficamente? Uma aula de “filosofia” em

que impera o falatório, o blábláblá de informações sobre história da filosofia é uma “aula” ou falatório que *filosoficamente* não fala (sem *logos!*), mas provoca ruído e embrutecimento. Em uma palavra: filosofia ou história da filosofia como historiografia é metodologia e didática de embalsamamento ou mumificação do filosofar! Suicídio da filosofia, aborto do filosofar!

A produção filosófica e dramática de Gabriel Marcel tem origem desde outro lugar (*ailleurs*), desde *autre rouyan*, para usar uma expressão de Rilke, tão cara a Marcel. Esse “desde outro lugar”, “desde outro reino” não é algo inacessível, fora da finitude do homem, de sua experiência. Mas fala do reino do pensamento, das experiências fundadoras da existência, reais, ainda que inverificáveis. Sua proveniência é *au-delà*, transcendência, mas compreendida desde *en deçà*, desde a finitude ou encanação! Por essa razão, no modo filosófico, distinto da positividade das ciências, Marcel pensa e escreve retratando o estar a caminho. Com efeito, seu pensamento escaneado na produção filosófica e dramática - dando voz, corpo, en-corpando, en-cenando desde as experiências fundadoras - tem como característica essencial “uma itinerância e não uma errância” (TILLIETTE, 1976 p. 33). Isso decorre, portanto, da própria natureza da filosofia. Sendo, com efeito, a itinerância e não errância, uma exigência do caráter filosófico de uma reflexão, pois em “Filosofia aquele que expõe em seu encadeamento dialético ou sistemático as verdades que acaba de descobrir, se arrisca a alterar muito profundamente o caráter dessas mesmas verdades” (MARCEL, 1953, p.14). Por essa razão, consequente com sua ideia de filosofia, Gabriel Marcel jamais apresentará de forma sistemática, dogmática, sua filosofia:

[...] a verdade é que não me proponho de nenhuma maneira apresentar um sistema que seria precisamente meu sistema [...]. Um termo como investigação é para mim daqueles que designam mais adequadamente a marcha essencial da filosofia. E esta será, penso, sempre mais heurística que demonstrativa, falando com propriedade (MARCEL, 1953, p.13).

Contrário “la philosophie officie” (MARCEL, 1999, p. 89), a filosofia sistemática, dogmática, domesticada, Gabriel Marcel propõe a filosofia concreta, encarnada, existencial. O termo investigação, na citação acima, de fato, é muito apropriado, muito próprio para designar a filosofia marceliana. In-vestiga-(a)ção significa uma ação, um movimento, um fluxo, um curso de perseguir os vestígios, os rastros do que se busca na busca, na caça. Filósofo tem algo de muito semelhante ao caçador. Estudar história da filosofia *filosoficamente* é ir à caça da *mesmidade* da filosofia, da “presa” (o Ser) que todos os filósofos perseguem, seguindo os rastros, os vestígios deixados nas *trilhas*, na *physis*, no mundo, no real, na obra de filosofia. É co-fazer a experiência da experiência que um filósofo realiza numa obra de filosofia. Ao contrário dessa experiência, significaria estudar e/ou lecionar história da filosofia *historiograficamente*, quer dizer, não sendo caçador da *mesmidade*¹, não co-fazendo a experiência de pegar a presa por si mesmo, então compra-se a presa já domesticada, embalada e rotulada à espera, em liquidação, barateada, em alguma prateleira (ou cátedra!). Burla-se, assim, a aventura venturosa do pensar, livra-se das dificuldades do aprendizado filosófico - leitura e compreensão dos textos dos próprios filósofos -

¹ Mesmidade, o *mesmo* (*Selbe; Mismo*) é a expressão utilizada por Heidegger e depois por Ortega y Gasset como sendo o elemento filosófico, o caráter filosófico de toda fala ou escrita que se pretenda filosófica. A pluralidade das filosofias na história da filosofia, sua diversidade, são antagônicas apenas aparentemente para o não-filósofo, para o que comprehende a história da filosofia como historiografia. Na verdade, para o filósofo não existe antagonismo entre as filosofias, mas toda a multiplicidade de filosofias ao longo dos milênios, como nas tonalidades de sons ou cores, tem uma base, um elemento de unidade que liga e religa à pluralidade. É deste elemento filosófico que confere unidade às diversas filosofias e que assegura o diálogo filosófico entre elas que Heidegger e Ortega y Gasset designam de *Mesmo*.

que, entretanto, justo elas, possibilitam crescimento (*concrecere*) e, então, na facilidade e na acomodação engendra flacidez do pensar, obesidade intelectual, e hipertensão (doença crônica) filosófica. É preciso despertar o ouvinte, aluno ou estudante, estimulando o exercício do filosofar para ganhar preparo físico filosófico. Não sendo assim, da perspectiva filosófica, quer dizer, da tematização do *mesmo*, o professor torna-se do(c)ente, e o estudante mero a-luno! E, assim, para ser saudável é necessário exorcizar a tentação que sempre espreita a atividade filosófica, numa disciplina de filosofia, de história da filosofia, para não cometermos suicídio e/ou não estimular o suicídio filosófico em nossos estudantes e/ou a-lunos:

Querer expor uma doutrina depois de tantas doutrinas! Por pouco que reflita, ainda o pensador mais convencido não deixa de hospedar no fundo de si mesmo a um cético para quem a História da Filosofia se apresenta às vezes como uma série de alvos que se lhe oferecem a seu objetivo. Em verdade, não é mais que uma tentação, e a Filosofia enquanto tal deve precisamente resisti-la; uma tentação como o suicídio para o homem em geral: de fato, é também um suicídio (MARCEL, 1953, p.13).

A partir disto, quer dizer, da especificidade do saber filosófico enquanto uma investigação itinerante, um sempre estar a caminho, e para isto fundamentar, Gabriel Marcel forjará dois conceitos, a saber: misterioso (*mystérieux*), e problemático (*problématique*). Estes dois conceitos são conceitos fundamentais na filosofia de Marcel, pois todo escrito marceliano tem eles como pressupostos. O que caracteriza um *Problema* (*problème*) é quando ele se posta *diante de mim, devant moi*, como um *positum*. Algo se encontra aí, e, justo por isso, eu, por assim dizer, nele tropeço, podendo, por isso, objetivá-lo, circunscrevê-lo em uma fórmula, definição. Todo ente, todo objeto passível de ser conhecido é objeto de uma determinada ciência. Tudo isto, quer dizer, todo ente intra-mundano, todos os entes, objetos do mundo em sua totalidade, assim como o modo científico de explicá-los é do âmbito do *Problema*. Neste âmbito do *Problema*, do *devant moi*, algo ainda pode se apresentar sem uma solução, mas a solução um dia aparecerá. A história da ciência, por exemplo, está repleta desses exemplos. Portanto, a não resolução, ou dificuldade de explicação de algo não torna isto remetido ao âmbito do *Mistério*. *Mistério* (*Mystère*) é de outra ordem, outra natureza. Mistério é do âmbito ou campo de tudo aquilo, de todo algo ou coisa, que, na verdade, não tem a natureza de algo e coisa nenhuma, mas de Ser. Mas Ser, aqui, deve ser entendido não como Espírito Puro, desencarnado, mas como o âmbito ou ação em que eu me encontro imerso, engajado, transbordando o aqui e o ali, dilacerando toda imagem espacial. Não é um algo ou coisa *diante de mim*, mas *em mim*. Claro que tais questões do âmbito do *Mistério* podem ser tratadas como *Problema*. Mas é um equívoco e falseamento da questão. A história da metafísica é um exemplo desse desvio, dessa degradação. O problema do mal, por exemplo, é tratado como um ente, um objeto. De modo que o que resulta dessas investigações sobre o mal já não é existencialmente, quer dizer, de fato, o próprio mal. A ideia de mal na qual não me vejo nele implicado, envolvido, já não é o mal. Transforma-se, assim, o mal, que é do âmbito do *en moi*, em algo *devant moi*. O elemento da filosofia, pois, encontra-se no âmbito do *Mistério*. *Mistério*, entretanto, isso é importante, não pode ser identificado como reduzido ou sendo sinônimo dos mistérios da fé. Mas os mistérios da fé, também estão no âmbito do *mistério*.

É por isso que Marcel chama sua investigação de *reflexão segunda* ou *recuperadora* porque se move no âmbito do mistério. Daí o aspecto incloncluso, circular, fragmentário, de experimento, de busca que caracteriza sua produção, sua filosofia concreta. Aqui também se situa a diferença entre abstração e espírito de abstração. O “espírito de abstração” é a *reflexão primeira*, “la philosophie officielle” (MARCEL, 1999, p. 89), filosofia dogmática, apodíctica, linear, progressiva,

investigação no espírito, na forma “du problèmatique” (MARCEL, 1999, p. 103). Este equívoco da filosofia, essa degradação da metafísica, transformando uma questão do mistério em problema, contribuiu para a situação do homem contemporâneo, desembocando no fenômeno que muitos designaram de niilismo e Marcel com Kierkegaard chamaram de *Desespero*. Marcel, porém, examinando esta questão do desespero no mundo contemporâneo cunhará o conceito de experiência de “desorbitação” (MARCEL, 1987, p. 23) para este desespero do homem contemporâneo enquanto perda existencial do sentido do Ser. Uma perda do sentido do Ser, uma experiência de vazio e de jubilação da vida, proveniente de um mundo *funcionalizado*, quer dizer, regido por funções nas quais os homens passam a se identificarem com as funções que executam perdendo sua singularidade. Gabriel Marcel repensará a filosofia, a metafísica, apresentando uma *metafísica da esperança* como recuperadora, redentora do sentido do Ser através de atitudes ou posições concretas que conduzem o homem à experiência do mistério do Ser. “Conduzir”, talvez, não seja uma boa palavra porque pode dar uma ideia de deslocamento espacial. Mas, aqui, o que está em questão é uma experiência e, portanto, “conduzir” deve ser compreendido *existencialmente*, quer dizer, como um despertar, um religar-se com a existência concretamente. Isso significa portar e dotar de sentido o Ser nas situações mais ordinárias e cotidianas experimentando nelas a transcendência, o *au-delà*, o extraordinário *no ordinário*.

É importante, da perspectiva filosófica, constatar que Gabriel Marcel é um clássico da filosofia². Isso pelo fato de ser reconhecido por outros clássicos da filosofia justo por verem na filosofia de Marcel uma intervenção apropriada no grande debate, no grande diálogo que é a história da filosofia. Gabriel Marcel, portanto, responde e corresponde à *mesmidade* da filosofia. Ele, pois, em sendo filósofo realiza efetivamente isso em sua produção tanto dramática (teatral), quanto nos textos especificamente filosóficos. Gabriel Marcel não é um dramaturgo que nas horas de folga escreve uns textos de filosofia. É preciso chamar atenção de que Gabriel Marcel optar por escrever teatro não é porque tem dificuldade de compreender a linguagem da filosofia e, assim, por se recusar à forma filosófica, ele escolheria escrever peças teatrais. É verdade que Gabriel Marcel critica a *reflexão primeira*, a filosofia oficial pelo “espírito de abstração” que a caracteriza. Mas é preciso compreender que sua crítica, o “rompimento” com a filosofia tradicional não implica numa fuga, numa desistência da filosofia. Muito ao contrário: a presença de Gabriel Marcel nos textos ou nas trocas de cartas com os filósofos consagrados na história da filosofia prova o quanto Marcel é respeitado enquanto filósofo! Fizemos o esforço, nas páginas acima, de mostrar o quão profundamente Marcel está interessado na filosofia. Nesse sentido é preciso ver na duplicidade da obra de Marcel, produção dramática e filosófica, assim, como, por exemplo, na duplicidade da produção pseudônima e verônica de Kierkegaard, não duas coisas distintas que não se relacionam, mas, ao contrário, é preciso ver que esta duplicidade faz parte do mesmo e único movimento dialético da filosofia concreta. Mais radicalmente: este movimento dialético, em sua duplicidade, surge precisamente em resposta crítica à própria história da filosofia³.

² Isso justifica que Gabriel Marcel possa/deva ser estudado nos cursos de Filosofia, assim como é um filósofo que possa ser objeto de estudos monográficos, de dissertações de mestrado e teses de doutorado. De fato, em todo o mundo isso acontece com Gabriel Marcel enquanto objeto de estudo filosófico, ainda que não tão numerosos como acontece com outros filósofos. Isso também é importante do ponto de vista pedagógico-filosófico: um aluno de graduação não deveria trabalhar em sua monografia um pensador que não tem reconhecimento como clássico da filosofia. Isso porque a monografia é um primeiro e mais extenso exercício de apropriação da filosofia. A monografia, o TCC, é, por assim dizer, um curso dentro do Curso de filosofia. De modo que deveria ser assegurado e incentivado, sem nunca impor temas e autores aos alunos – isso deve ser escolha do estudante!- a necessidade de se trabalhar numa monografia uma questão especificamente filosófica num clássico da filosofia para que possa colocar o estudante conscientemente dentro do diálogo da história da filosofia.

³ Toda didática e metodologia de ensino da filosofia que não nasçam como resposta e caminho pensado a partir desta questão perde seu caráter filosófico e a aula será mera reprodução historiográfica de dados interessada mais no

A filosofia através do “espírito de abstração” conduziu o homem contemporâneo para a experiência da “desorbitação”. A ideia de filosofia, em Gabriel Marcel., enquanto a exigência do mistério ontológico para recuperar a perda do sentido do Ser e, assim, responder a experiência da desorbitação do homem contemporâneo, engendra o nascimento da filosofia concreta marceliana. Assim, Gabriel Marcel nasce para a filosofia, acontece o seu *connaître* como clássico da história da filosofia. Este nascimento traz à luz sua concepção de filosofia concreta, a saber: produção dramática (teatral) e filosófica. Em *O mistério do ser*, de 1951, Gabriel Marcel escreve sobre a naturalidade de sempre aparecer em seus textos de filosofia citações de suas obras de teatro: “[...] pois nelas meu pensamento se encontra em estado nascente e como em sua fonte original. [...] o modo de expressão dramática se me impôs conjugado com a reflexão propriamente dita” (MARCEL, 1987, p. 31).

A produção filosófica e a dramática são um mesmo movimento da filosofia concreta marceliana. Paul Ricœur escreve sobre esse entrelaçamento dialético e inseparável da duplicidade da obra de Gabriel Marcel:

O discurso filosófico afirma, portanto, em termos de “exigência” – a exigência ontológica – isto que, no drama, opera como “poder” - poder de existir. **Se o discurso filosófico é mais explícito, a ação dramática é mais eficaz.** Além disso, **o próprio discurso filosófico sabe que é debilitado** quando fala da exigência ontológica (RICŒUR, 1976, p. 69, grifos nossos).

Portanto, para um tratamento apropriado dos temas filosóficos que, para serem fiéis ao caráter filosófico, possuem a exigência ontológica, então, a reflexão primeira se mostra debilitada, enferma para corresponder a essa exigência, ainda que esteja no encalço de falar dessa exigência ontológica. A reflexão segunda ou recuperadora, movendo-se no âmbito do *mistério*, retoma, redime, repete sempre na circularidade do saber filosófico, essa exigência ontológica, tornando-a mais explícita, mais visível. Aqui, entra em cena, a ação dramática, tornando-a mais eficaz porque afeta o espectador através das cenas, do cenário com as situações e diálogos, com muito mais força, poder do que a reflexão primeira, do que a filosofia tradicional. Com efeito, ambas as produções, tanto as dramáticas quanto as filosóficas se comunicam dialeticamente ajudando o leitor-spectador a retomar o sentido do Ser e singularizar com autenticidade sua existência abrindo-se ao outro e ao Tu.

III

Nessa terceira seção, encaminhando a conclusão de nosso artigo, iremos fazer apontamentos sobre o magistério filosófico a partir da filosofia de Gabriel Marcel. Nossa intuito é apenas apontar, acenar para uma aplicação prática do que foi meditado em I e II. O que está em questão é que a crítica à história da filosofia como historiografia, isto é, a necessidade de se pensar e fazer uma *filosofia* da história da filosofia, exige e convoca para se pensar e fazer uma *filosofia* do ensino da filosofia. Gabriel Marcel tem algo a contribuir com esta questão? Gabriel Marcel escreveu sobre isto ou possibilita que seus leitores e estudiosos possam extrair conclusões de seus textos sobre a questão do magistério filosófico, da necessidade de uma *filosofia* do ensino da filosofia?

aspecto didático-pedagógico que no especificamente filosófico. Divertida e muito informativa! O Datashow, *show de dados*, será essencial, mas, da perspectiva filosófica, será desprovida de compromisso com a filosofia nela mesma.

Não há que surpreender-se de que, como ocorre com as demais atividades humanas, a filosofia pode desnaturalizar-se, pode degenerar em uma espécie de imitação mais ou menos caricaturesca de si mesma. E o pode tanto mais quando a filosofia é ainda tratada como matéria de exame [de prova]. Na França, especialmente, onde existe um curso de bacharelado de filosofia, o professor encarregado da preparação deste exame corre o risco de proceder como seus colegas de história, de ciências naturais, etc., desejoso de colocar simplesmente a seus alunos em condições de responder às perguntas, escritas ou orais, que lhes serão formuladas no curso das provas às quais terão que realizar. Com relação a este procedimento, a palavra “espantoso” traduz de uma maneira muito exata esta espécie de carga do que não é suficiente dizer que não tem nenhuma relação com a filosofia, mas que inclusive há que afirmar que é exatamente todo o contrário (MARCEL, 1971, p. 19-20).

Gabriel Marcel foi estudante de filosofia e trabalhou alguns anos como professor de filosofia. Ele fala, pois, desde sua experiência de aluno, de professor, e de filósofo que tematiza a questão. Marcel estudou filosofia na Sorbonne que era o *locus da philosophie officiele*. Marcel, pois, ao criticar o “espírito de abstração” da *filosofia oficial* ele o faz justo por conhecer *profundamente* este modo de fazer filosofia⁴. Marcel não critica a filosofia oficial por ter uma incapacidade especulativa de acompanhar e fazer filosofia no “espírito de abstração”. Marcel conhece com profundidade esta forma, dialoga e é respeitado, como filósofo, por todos os filósofos da época, mas, conscientemente, e, exercendo o poder criativo de sua capacidade especulativa, recusa essa forma degradada de fazer filosofia. Mas essa recusa, como mostramos, não significa desprezo, como se Marcel rejeitasse a história da filosofia. O que está em questão é a necessidade de uma apropriação existencial dessa mesma tradição! Para que possamos fazer de fato filosofia, para que seja possível uma apropriação existencial da história da filosofia é imprescindível conhecê-la com profundidade:

Vamos agora evocar o domínio do controlável, onde o trabalho em equipe deve prosseguir. Nós nunca poderemos dizer como a imagem degradada da oficina da fábrica e aquela dos laboratórios tem obcecado os filósofos. E aqui haveria que cavar profundamente. **Complexidade de inferioridade do filósofo frente ao cientista - mas do filósofo traidor. O filósofo fiel nunca cederá. [...] Certamente um filósofo “deve” conhecer a história da filosofia, mas, na minha opinião, quase exatamente no sentido de que um compositor deve conhecer a harmonia; isto é, possuir equipamento sem nunca dele ser escravo.** A partir do momento em que for escravo, ele não é mais um criador, ele não é mais um artista. Da mesma forma, o filósofo que capitulou a história da filosofia não é um filósofo. Eu até acrescentaria - e essa é uma diferença importante - que quem não experimentou um problema filosófico, que não foi acolhido por ele, não pode de maneira alguma compreender o que esse problema significou para aqueles que o experimentaram antes dele: nesse sentido, as posições são invertidas e **a história da filosofia pressupõe a filosofia, e não vice-versa** (MARCEL, 1999, p.95-96, grifos nossos).

⁴ Da mesma forma a formação do licenciando em filosofia deve prepará-lo para o magistério filosófico (não só pedagógico) nas escolas. Seria um equívoco, uma falta de compromisso com a filosofia, se a formação do licenciando em filosofia se degradasse por estabelecer como critério formativo e fio condutor um tecnicismo ‘filosófico’. Este tecnicismo “filosófico” consiste em pautar a formação do licenciando a partir da práxis escolar no sentido de fornecer uma formação ao licenciando na mesma forma em que ele dará as aulas na escola.

Ser capaz de capitular, de classificar, de enumerar toda a história da filosofia não torna alguém filósofo. É necessário realizar o devir do não-filósofo, do historiador da filosofia, para o filósofo; a passagem existencial da história da filosofia para a *filosofia* da história da filosofia; o movimento de apropriação existencial do ensino da filosofia para a *filosofia* do ensino da filosofia. Sem este movimento existencial, o filosofar, a filosofia não acontece. A filosofia só se torna um evento, um acontecimento, uma experiência se a experimento, se dou permissão, por assim dizer, de me abrir para ser acolhido e abraçado por ela, por suas questões e modo de ser. Em uma palavra: não é a filosofia que gera o filosofar, mas o filosofar que parteja a filosofia! Não é a história da filosofia que conduz para a filosofia, mas é a filosofia que já se dá na história da filosofia! A filosofia apresentada sem o filosofar que a gerou, através de sínteses dos conceitos e resumos de contextos históricos, não cativa ninguém e ninguém aprende a fazer e estudar filosofia por não seguir o processo criador da criação dos conceitos de determinado filósofo. O velho (e sempre atual) Kant já admoestava: não se aprende filosofia, mas a filosofar (Cf. KANT, 2001, p.659-660). Heidegger mostra, pela própria forma que ministrava sus aulas e escrevia seus textos, que a filosofia não deve ser substantivada como coisa, conteúdo, mas filosofia só é no filosofar entendida como verbo, como ação, movimento de busca, de questão. Questão não é um problema entendido na relação problema-resposta. Questão, em sua etimologia latina, aponta para uma busca apaixonada e não para um problema apoditicamente bem circunscrito que corresponderia a uma resposta apoditicamente verdadeira. Portanto, a admoestação kantiana deve ser compreendida no sentido de que só se ensina (e aprende!) filosofia *no* filosofar! É precisamente na ação mesma do movimento existencial do desenvolvimento e explicitação dos conceitos, quer dizer, no filosofar, no partejamento dos conceitos, que a filosofia surge, aparece, acontece. Ensinar a filosofia enquanto conceitos desprovidos do filosofar, resumindo vários filósofos em alguns dias de aulas, não conduz o a-luno para ser estudante de filosofia porque este não se entusiasma por “conhecer” só os resultados, as definições, sem antes ter aprendido a acompanhar como eles foram gerados, criados.

Gabriel Marcel, quando jovem professor em Sens, nos anos de 1919-1922, portanto, dos 30 aos 33 anos de idade, ministrava aulas sobre “os conceitos fundamentais da filosofia”. Ora, justo quando ministrava esses cursos é que elaborou suas principais obras teatrais demonstrando, com isso, a dialética harmoniosa de sua produção dramática e filosófica: “Muitas de minhas peças teatrais mais importantes procedem daquela época: *Un homme de Dieu*; *La Chapelle Ardente*; *Le Coeur des autres*. Ao mesmo tempo decidi começar a redação do *Journal Métaphysique* [...] (MARCEL, 1967, p. 9).

A produção dramática, teatral, sendo uma linguagem apropriada para comunicar a filosofia, para despertar o homem contemporâneo da *desorbitação*, surge em meio ao trabalho árduo e prazeroso das aulas sobre os conceitos fundamentais da filosofia. Um professor de filosofia da educação básica no desejo e necessidade de criar uma linguagem para dar acesso à filosofia só pode ser capaz de fazer isto bem se dominar a história da filosofia. Do contrário, perderá o equilíbrio entre forma e conteúdo por se prender na forma, na metodologia e didática, mas sem ser um modo de apropriação existencial do conteúdo da história da filosofia.

No capítulo *O que se pode esperar da filosofia?* da obra *Pour une sagesse tragique et son au-delà* de 1968, Gabriel Marcel desenvolverá a ideia de filosofia e o que dela se pode esperar, sua crítica ao ensino da filosofia na França sobretudo pela forma de exposição de uma multiplicidade de filósofos, um ao lado do outro, como numa “vitrine” que expõe produtos à venda para seus clientes, alunos⁵.

⁵ Gabriel Marcel mesmo sendo um filósofo católico faz alusão a essa crítica na França da necessidade de se fazer uma *filosofia* da história da filosofia e não apenas uma reprodução de ideias à la manual de história da filosofia como se faz, por exemplo, na filosofia eclesiástica dos Seminários católicos (Cf. HARADA, 2009). Merleau-Ponty, na mesma linha

“O que se pode esperar da filosofia?”. Em primeiro lugar [respondendo a objeção retratada nessa pergunta] acredito que se deve fazer justiça de uma vez por todas à imagem que mais ou menos diretamente se apresenta na consciência daqueles que formulam semelhante objeção. Esta imagem parece ser a de uma vitrine onde as diversas filosofias se encontrassem umas ao lado das outras, vendo-se o cliente forçado a escolher entre elas. Um dos benefícios mais seguros de uma reflexão apoiada sobre a história consiste justamente em demonstrar que uma comparação assim é absurda, posto que tal comparação só é possível para os objetos, para as coisas; e precisamente uma filosofia não pode nunca ser tratada desta forma, pois constitui em certo modo uma experiência [...] (MARCEL, 1971, p. 29).

Marcel é muito lúcido e preciso em sua crítica a este modo historiográfico de compreender e ensinar a história da filosofia. Ensino da filosofia como “Vitrine”, quer dizer, exposição das diversas doutrinas filosóficas, correntes de pensamentos, uma ao lado da outra, uma surgindo por causa (?) de suas antecessoras etc., é um equívoco já do ponto de vista da própria história, mas, sobretudo, da perspectiva filosófica, da exigência do ontológico, da tematização do *mesmo*, é uma degradação. Isto porque - e eis a fundamentação marceliana de sua crítica – a filosofia não é um objeto, uma coisa, mas é uma experiência! Poderíamos trazer uma outra imagem, de um outro filósofo que Marcel admira, mas que embora não cite nesse texto, reforça a necessidade de criticar essa forma historiográfica de trabalhar a história da filosofia e o consequente equívoco no ensino da filosofia nesta forma degradada. A imagem é a da história da filosofia (ou do ensino da filosofia), na apresentação dos filósofos como uma “salada”⁶ que não alimenta ninguém.

Gabriel Marcel sustenta a tese de que para acontecer a *filosofia* da história da filosofia e, portanto, a *filosofia* do ensino da filosofia é preciso existir dois elementos: um aspecto subjetivo ou existencial e uma dimensão objetiva. No aspecto ou dimensão subjetiva ou existencial existe e deve haver um *testemunho pessoal ou vocação*. Marcel compara a filosofia com a mesma necessidade de vocação que precisa existir na atividade poética e artística. Já no âmbito objetivo do ensino da filosofia é preciso ter a *confrontação com os grandes filósofos da história da filosofia*. O verdadeiro ensino da filosofia enquanto *filosofia* do ensino da filosofia conjuga harmoniosamente esses dois elementos. Para isto é preciso romper com a ideia de história da filosofia como historiografia. É necessário desfazer o equívoco de que ensinar filosofia seria fazer os alunos memorizarem (“filosofia” *sem o filosofar!*) a maior quantidade de informações sobre o maior número de filósofos de uma época ou área da filosofia. Gabriel Marcel é claro sobre isto. Para assegurar o aspecto subjetivo ou existencial (*forma-conteúdo*) o professor precisa investir tempo neste processo de acompanhamento do partejar dos conceitos de cada filósofo. Claro que, se ele for resumir as principais ideias e os alunos se limitarem à passividade de “compreenderem” as informações, o

de Marcel e Heidegger, também realiza críticas a essa compreensão de história da filosofia como historiografia, como criação e solução de problemas. Em *O filósofo e sua sombra*, essa análise da história da filosofia aparece como o “pensar de novo” sem ser mera repetição, mas a experiência de pensar de novo o pensado em busca do impensado oculto no pensado, no escrito, na linguagem. Em *O visível e o invisível* aponta para a necessidade de realizar uma história da filosofia paralela a habitual, a de Guérout, que Merleau-Ponty designou de “subentendido”: “Na ordem do subentendido, a pesquisa da essência e a da existência não são opostas, são a mesma coisa — Considerar a linguagem, mesmo filosófica, não como uma soma de enunciados ou de “soluções”, mas como um véu esticado, a trama de uma cadeia verbal...” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 188).

⁶ Para acompanhamento da descrição da “salada” que tornam, com este procedimento, os alunos incapazes de conhecer verdadeiramente os filósofos, veja BERGSON, Henri. A intuição filosófica. In: **O pensamento e o movente:** ensaios e conferências. Tradução de Bento Prado Neto. 1^a ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 132.139.

show de dados (Datashow!), não precisará de muito tempo e dias para “trabalhar” um filósofo. Assim, o equívoco é transformar o curso, ou disciplina de História da Filosofia, numa “vitrine” de uma multiplicidade de filósofos. Para assegurar o aspecto ou dimensão objetiva (*conteúdo-forma*) do ensino da filosofia é preciso a confrontação com algum grande filósofo da história da filosofia. Não precisa e nem seria possível (em virtude do tempo!) trabalhar muitos filósofos (Cf. MARCEL, 1971, p. 26). Gabriel Marcel faz notar que os próprios filósofos, incluindo-se na lista que apresenta, constroem suas filosofias em diálogo, sobretudo, com um ou outro grande filósofo e não com muitos. Portanto, compreender e ensinar a filosofia implica o asseguramento desses dois aspectos no magistério filosófico.

Marcel julga completamente falsa a separação artificial, postiça, entre filósofos e não-filósofos, como se para escrever ou ministrar aulas para o grupo de filósofos fosse diferente quando o público fosse de não-filósofos (Cf. MARCEL, 1971, p. 27). Da mesma forma é falso a postura que pensa que algo de exterior à filosofia ajudaria, facilitaria a introdução à filosofia. Como se muitas informações sobre a cultura grega, sobre mitologia, sobre história e literatura ajudasse a melhor compreender a filosofia! Ledo engano! A filosofia só se introduz através da própria filosofia, da mesma forma que só se faz história da filosofia se já se estiver na filosofia!

Façamos a conclusão deste artigo - não a conclusão da questão - com outra imagem, uma imagem de como na prática se faz filosofia, de como acontece o magistério filosófico. Essa imagem nos é dada pelo próprio Marcel justo nesse contexto de crítica ao ensino da filosofia na França, e, portanto, contrário a forma falsa de trabalhar história da filosofia como “vitrine”. Certamente Marcel aponta para um outro modo de fazer filosofia, mais verdadeiro, semelhante a seu próprio modo. Ele traz à lembrança a primeira vez que Heidegger foi à França, em 1955, e destaca a atmosfera de expectativas que os filósofos franceses, professores de filosofia e estudantes de filosofia estavam para receber o grande filósofo alemão. Marcel evidencia que estavam desejosos que Heidegger, em pessoa, a viva voz, esclarecesse pontos obscuros de sua filosofia. A decepção foi grande por Heidegger simplesmente começar a aula com uma grande introdução sobre a filosofia em geral, e, depois, citando uma passagem de Kant e uma de Hegel, começou a comentá-las num exercício de confrontação de sua filosofia com esses dois clássicos da filosofia.

Para aqueles que expressaram discretamente sua surpresa e decepção, ele [Heidegger] respondeu que seu método era precisamente esclarecer seu pensamento dos grandes filósofos que estudara de maneira especial. Naturalmente, é importante notar que esses comentários, em espírito de originalidade, são sempre acompanhados de uma reinterpretação, que pode ser considerada como criativa, dos personagens assim evocados. Nesse caso em particular, isso é particularmente verdade nos pré-socráticos e em Kant. Além disso, daqui em diante seria necessário colocar alguns problemas gerais que são de grande preocupação para alguns filósofos, principalmente na França, e que versam sobre a história mesma da filosofia. Se conhece atualmente [em 1968!], sem dúvida com maior clareza que em nenhuma outra época, a necessidade e, ao mesmo tempo, a dificuldade de uma filosofia da história da filosofia (MARCEL, 1971, p. 26).

Tomemos isto como tarefa de pensamento e exercício filosófico de apropriação existencial em nosso magistério filosófico. Filosofia não é objeto ou coisa, etiquetada e rotulada, para ser dada e resumida em uma ou duas aulas, mas é uma *experiência dramática* que precisa ser possibilitada, conquistada, apropriada. *Agón!* Não é coisa de falar de fora, exteriormente,

desinteressadamente sobre uma coisa, mas é um falar (*lógos*) desde dentro, co-fazendo a mesma experiência (*pathos*) do fazer do conceito que um filósofo faz em uma obra de filosofia.

REFERÊNCIAS

BERGSON, Henri. A intuição filosófica. In: **O pensamento e o movente: ensaios e conferências**. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006

FIGAL, Günther. **Martin Heidegger**: fenomenologia da liberdade. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2005.

FIGAL, Günther. **Oposicionalidade**: o elemento hermenêutico e a filosofia. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007.

GADAMER, Hans-Georg. **Los caminhos de Heidegger**. Traducción de Angela Ackermann Pilári. Barcelona: Herder, 2002.

HARADA, Hermógenes **De estudo, anotações obsoletas**: a busca da identidade humana e franciscana. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: IFAN, 2009.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

MARCEL, Gabriel. **Les hommes contre l'humain**. Paris: La Colombe, 1951.

MARCEL, Gabriel. **El misterio del ser**. Traducción de María Eugenia Valentié. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1953.

MARCEL, Gabriel. Qué puede esperarse de la filosofía? In: **Filosofía para un tiempos de crisis**. Traducción de Fabiam García Preto-Prieto Buendia. Marid: Ediciones Guadarrama, 1971.

MARCEL, Gabriel. **Aproximación al misterio del Ser**: posiciones y aproximaciones concretas al misterio ontológico. Traducción, prólogo y notas de José Luis Cañas. Madrid: Ediciones Encuentro, 1987.

MARCEL, Gabriel. **Essai de philosophie concrète**. Paris: Gallimard, 1999.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Phénoménologie de la perception**. Paris, Gallimard, 1992.

MERLEAU-PONTY, Maurice. La philosophie de l'existence [1959]. In: **Dialogue**, n. 3, 1966, p. 307-322.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **O visível e o invisível**. Tradução de José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2003.

RICŒUR, Paul. Entre Gabriel Marcel et Jean Wahl. In: **Jean Wahl et Gabriel Marcel**. Présentation de Jeanne Hersch. Paris: Beauchesne, 1976.

RICŒUR, Paul. Reflexão primeira e reflexão segunda em Gabriel Marcel (1984). In: **Leituras 2**: A região dos filósofos. Tradução de Marcelo Perine, e Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 1996.

SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo**. Tradução de João Batista Kreuch. Apresentação e notas de Arlette Elkäim-Sartre. Petrópolis: Vozes [de bolso], 2012.

TILLIETTE, Xavier. Gabriel Marcel et autre royaune. In: **Jean Wahl et Gabriel Marcel**. Présentation de Jeanne Hersch. Paris: Beauchesne, 1976.

MARCEL, Gabriel. FRAGMENTOS FILOSÓFICOS (1909 - 1914)

[MARCEL, Gabriel. PHILOSOPHICAL FRAGMENTS (1909 - 1914)]

MARCEL, Gabriel. **Fragmentos Filosóficos (1909 - 1914)**: com acréscimo de “*As Condições Dialéticas de uma Filosofia da Intuição*”. Tradução de Claudinei Aparecido de Freitas da Silva. Cascavel – PR: EDUNIOESTE, 2018, 93 p.

Ezir George Silva
ezo.silva@hotmail.com

Professor Adjunto da Universidade Federal Rural de Pernambuco UFRPE, onde ensina e lidera o Grupo de Estudos e Pesquisas em Filosofia da Educação. Doutor e Mestre em Educação pela Universidade Federal de Pernambuco – UFPE. Graduado em Pedagogia e Pós-Graduado em Gestão Escolar e Coordenação Pedagógica pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Caruaru (FAFICA). Desde 2019 integra o quadro de professores permanentes do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Centro de Educação - CE.

DOI: [10.25244/tf.v13i3.1245](https://doi.org/10.25244/tf.v13i3.1245)

Recebido em: 12 de novembro de 2019. Aprovado em: 30/11/2019

Caicó, ano 12, n. 3, Edição Especial, 2019, p. 185-195 - ISSN 1984-5561
Dossiê em Comemoração aos 130 anos do Nascimento de Gabriel Marcel



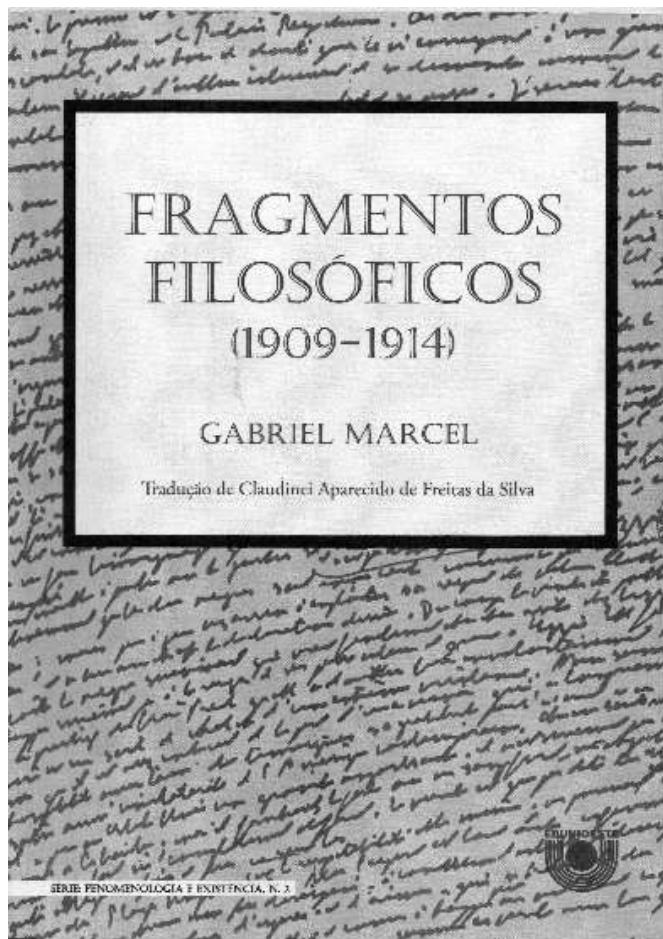
**Fragmentos filosóficos (1909 - 1914) Gabriel Marcel
SILVA, Ezir George**

Resumo: O Pensamento de Gabriel Marcel situa-se nos discursos e debates sobre Filosofia, Dramaturgia e Música. Marcel foi um escritor fecundo, profundo e engajado. Ao longo de sua trajetória, produziu dezenas de obras científicas e ensaios sobre Filosofia. Entre seus estilos e produções literárias, destaca-se a dos *Fragmentos*. Nesse sentido, os *Fragmentos Filosóficos (1909 - 1914)* revive Marcel na sua juventude, aos vinte anos de idade, despontando como um pensador influente das Ciências Humanas. Os objetivos deste trabalho visam tanto colocar em relevo as questões iniciais mais profundas, que serviram para Marcel preparar o caminho a uma criação futura, como brindar a Série Fenomenologia e Existência da UNIOESTE. A pretensão é apontar subsídios fenomenológicos que consigam ajudar o leitor a desvelar o sentido de suas próprias concepções e indicar vias de pesquisas e abordagens sobre a configuração do processo de compreensão do Ser, que envolve a multidimensionalidade do homem e suas possibilidades, no contexto de uma cultura da técnica e funcionalizadora da condição humana.

Palavras-Chave: Fragmentos Filosóficos. Gabriel Marcel. Fenomenologia da Intuição.

Abstract: Gabriel Marcel's Thought lies in the discourses and debates on Philosophy, Dramaturgy and Music. Marcel was a fruitful, deep and engaged writer. Throughout his career, he has produced dozens of scientific works and essays on philosophy. Among his styles and literary productions, stands out the Fragments. In this sense, the *Philosophical Fragments (1909-1914)* revives Marcel in his youth, at the age of twenty, emerging as an influential thinker of the Human Sciences. The objectives of this paper are both to highlight the deeper initial questions that served Marcel to pave the way for a future creation, as well as to offer the UNIOESTE Phenomenology and Existence Series. The aim is to point out phenomenological subsidies that can help the reader to unveil the meaning of his own conceptions and indicate ways of research and approaches on the configuration of the process of understanding the Being, which involves the multidimensionality of man and his possibilities, in the context of a culture of the technique and functionalizer of the human condition.

Keywords: Philosophical Fragments. Gabriel Marcel. Phenomenology of Intuition.



Traduzido pelo professor Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (UNIOESTE) – vem a público, pela EDUNIOESTE, *Fragmentos Filosóficos (1909 - 1914)* de Gabriel Marcel. De caráter inédito para o público de língua portuguesa, a obra situa-se, no âmbito da Filosofia do século XX, como um dos fulcros marcantes do desenvolvimento tanto da Fenomenologia, no contexto do Pensamento Filosófico Europeu, quanto da própria Filosofia da Existência. Entre todas as formas e estilos de produções literárias de Gabriel Marcel, a dos *Fragmentos Filosóficos* é uma das mais importantes e significativas, porque trata-se de uma significação precisa que evoca os aspectos próprios da ‘Itinerância’ do pensamento, rumo à experiência humana doadora de sentido e fonte de validação de uma ‘Filosofia do Concreto’. Os textos datam de antes da Primeira Guerra Mundial de 1914 e, que, à época, não se destinavam à publicação. Movido pela exigência existencial de um Ser que se pensa a caminho, Marcel reconhece, nesta fase da juventude, a necessidade de transpor os limites que pretendiam encerrar seu pensamento, vindo a comprometer sua prática investigativa e limitar sua própria visão de mundo. Fato é que tanto a Guerra, que destruíra seu mundo imediato, quanto a libertação dos condicionamentos idealistas do pensamento, ajudaram-no a desprender-se da atmosfera espiritual rarefeita desses tempos sombrios. Nesse sentido, a obra revive Marcel como um pensador que se esforça, infatigavelmente, para romper com o ciclo de uma leitura existencial superficial e que se coloca, a partir destas notas iniciais de trabalhos, a caminho da criação de uma Filosofia da Existência portadora de sentido humano e das relações intersubjetivas.

A publicação dos “*Fragmentos Filosóficos*” visa brindar a Série Fenomenologia e Existência, pondo, em relevo, as questões mais profundas da condição humana, tendo, como princípio

**Fragmentos filosóficos (1909 - 1914) Gabriel Marcel
SILVA, Ezir George**

corolário, a tese de que a existência não pode ser vista como algo que se reduz a termos ou categorias puramente intelectuais. Por se tratar de textos da sua juventude, quando Marcel contava apenas com vinte anos de idade, estes ensaios inscrevem-se como produções originárias, propedêuticas e introdutórias, que só farão sentido se forem analisados à luz do seu conjunto mais amplo e em diálogo com o escopo singular da sua obra; seus modos de intuição, expressão, explicitação e desvelamento. Desta maneira, Marcel é conhecido e reconhecido, principalmente, por sua produção filosófica; e por ela ter exercido grande influência, dentro e fora dos círculos acadêmicos, em vários lugares do mundo. Fato é que o pensamento de Gabriel Marcel inscreve-se nos discursos e debates sobre Filosofia, Dramaturgia e Música, a partir dos pressupostos da Filosofia da Existência e da Filosofia da Esperança. Ademais, a obra revive o próprio Marcel como um pensador influente das Ciências Humanas.

Sobre “*As Condições Dialéticas de uma Filosofia da Intuição*”, destaca-se que sua primeira publicação só ocorreu cinquenta anos após sua redação original. Em sua especificidade, a tradução procurou, para fins de publicação, manter a natureza vernácula e o estilo literário característicos de Marcel, por vezes hesitante e evasivo, mas, sempre singular, peculiar comprometido, pois, com seu modo próprio e caráter heurístico de exploração. Ao escolher esta forma de redação, Marcel indica, desde o início do seu percurso, o quanto se encontra disposto a fazer do olhar filosófico um modo de investigação que não pretende desarticular o Ser humano das condições e dos âmbitos da sua própria realidade. Ademais, trata de percorrer uma certa via profunda de análise através de uma ‘anamnesis’, por onde se pretende evocar e explorar as dimensões do Ser, anteriormente, esquecidas. Nestes termos, cabe ao filósofo, mediante os pressupostos da reflexão metafísica, procurar restaurar o elo nupcial entre o Ser e a existência, entre o homem e sua realidade. Tomando essa perspectiva mais ampla, em Marcel, a experiência do pensamento se ancora no pressuposto de que não há sistema de conjunto teórico que seja capaz de reduzir o Ser humano às dimensões do dado e do objetivável. Mais ainda: que o homem está para além das noções do falso e do verdadeiro, do isto e/ou daquilo, porque sua condição de “ser-em-situação” ultrapassa qualquer tentativa de representação e classificação técnico-racional. Nessa medida, em vão, buscaremos, em Marcel, obras estritamente sistemáticas. Partindo, então, do horizonte filosófico existencial, o que os *Fragmentos Filosóficos* fornecem são subsídios fenomenológicos que pretendem desvelar o que está por traz do visível e do aparente, visando conduzir o homem à consciência de si no mundo. Nesta direção, para que o leitor tenha, em primeira mão, um breve panorama da proposta, destacamos, sumariamente, cada um dos temas arrolados.

A organização dos *Fragmentos Filosóficos* é estruturada em sete partes: *Introdução; Estratos das Primeiras Notas e Esboços Filosóficos, 1909 a 1914 [Manuscrito IX]; Reflexões Sobre a Ideia de Saber Absoluto e Sobre a Participação do Pensamento ao Ser – 1910 - 1911 [Manuscrito XIII]; Notas de 1912 - 1913 [Manuscrito XIV]; Teoria da Participação, 1913 - 1914 [Manuscrito XVIII]; Posfácio e Adendo: as condições dialéticas de uma filosofia da intuição, 1912*. De autoria do Reverendo Lionel A. Blain, a primeira parte, *Introdução*, aponta, preliminarmente, os pressupostos que orientaram os caminhos do pensamento de Gabriel Marcel. Ao tomar como base as primeiras produções juvenis de Marcel, tanto o Padre Roger Troisfontaines, em seu livro “*Da Existência ao Ser*”, quanto o filósofo Pierre Bagot, em sua obra “*Conhecimento e Amor: ensaios sobre a filosofia de Gabriel Marcel*”, contribuíram para trazer ao conhecimento da comunidade acadêmica francesa todos estes inéditos. Ao sentir-se instigado a caminhar rumo a uma luz pressentida, o próprio Lionel A. Blain fundamentou sua tese de doutoramento em Louvain, acerca do

Fragmentos filosóficos (1909 - 1914) Gabriel Marcel
SILVA, Ezir George

'Problema de Deus', nos escritos iniciais do jovem Dramaturgo e Filósofo francês. Algo que, após a defesa da tese, levou alguns professores da Universidade de Louvain expressarem o desejo de que Gabriel Marcel autorizasse a publicação destes ensaios. Do ponto de vista técnico, Troisfontaines havia classificado como ‘Manuscritos’ – numerados de I a XXIII –, certo número de inéditos anteriores ou contemporâneos ao *Diário Metafísico* (1927).

Retirados da primeira edição, os textos dos *Fragmentos Filosóficos* foram selecionados nesta primeira forma de organização. Os manuscritos I a XI formam o primeiro grupo e correspondem ao projeto da tese do próprio Gabriel Marcel, enquanto os manuscritos XII a XXIII formam um segundo grupo. Na atual edição, encontram-se, integralmente, os extratos do manuscrito IX e os manuscritos XII, XIV e XVIII. O manuscrito IX é composto por quatro cadernos cada: 1) um caderno laranja contendo a) um curto diário filosófico datado de junho de 1909 a maio de 1910; b) Notas sobre a teoria do conceito em Aristóteles segundo Hamelin; c) Notas sobre uma teoria do raciocínio; 2) um caderno cinza contendo a) Notas sobre uma peça de teatro; b) e notas intituladas ‘Do fundamento metafísico dos juízos de valor’; 3) um caderno rosa contendo a) notas sobre Bradley; b) e outras notas filosóficas; 4) e um caderno azul contendo; a) Notas sobre a consciência e o eu; e b) Notas acerca dos postulados teóricos da sociologia religiosa. Na presente edição, destaca-se o manuscrito IX, o curto diário do caderno laranja, que foi escrito por Marcel na época em que ele ainda era estudante na Sorbonne, momento que o levou à agregação. Neste documento, Marcel procura mostrar tanto os limites do “saber absoluto”, como em elaborar a crítica aos sistemas idealistas, intelectualistas e fideístas; pressupostos epistêmicos marcantes desta respectiva época. Mais especificamente, trata-se de ressaltar como seu pensamento evoluiu, no curso da sua frutífera carreira filosófica, rumo a uma experiência original e originadora de humanos sentidos.

No texto um, de vinte e dois de junho de 1909, *Extratos das Primeiras Notas e Esboços Filosóficos, 1909 a 1914 [Manuscrito IX]*, ao pensar no “eu”, enquanto fulcro fundador de toda moral, Gabriel Marcel reflete acerca das barreiras que o pensamento objetivista impõe sobre os processos de formação e aprofundamento da própria consciência humana. Diante das tendências reducionistas do “eu”, ele propôs uma metafísica do sentido da vida; trata-se de uma “fé” na condição humana que não se confunde com individualismo, objetivismo, particularismo ou algum outro tipo de representação categórica. Conquanto se pense que as diferenças entre o “eu” e a individualidade não possam ser resolvidas por dentro do simples contraste filosófico, reconhecemos que é na dimensão do Ser que podemos vê-los, dialeticamente, por meio do mistério, cujo sentido existencial, pretende “*reduzir tudo o que, em nós, é natureza, a ser apenas a expressão desejada e consciente desse pensamento eterno, fora do qual não há moralidade...*”.

Em, “**notas de quatro de julho**”, o mistério do Ser se anuncia diante do problema da transcendência divina. Para Marcel, a condição do homem é de ser-em-situação, porque é na realidade e através da intuição que o pensamento metafísico se apreende e se define *in concreto*. Nesse sentido, a concepção do “eu” abre vias de investigação acerca dos elementos constituidores da condição humana e suas próprias experiências. Nossa filósofo propõe ainda, uma interface entre o “*problema*”, que condiciona a existência, e a dimensão do “*mistério*”, que nos liberta para além da inautenticidade. Desta forma, não parece possível ao intelectualismo chegar a fundar a realidade transcendente, posto, que no intelectualismo, o Divino apenas existe reduzido aos níveis do conceito e da simples ideia. Sobre a implicação de que a existência de Deus se desvela na ação moral do homem, Marcel afirma estar-se longe de poder negá-la, todavia, dizer que a verdade de Deus só pode ser confirmada por meio de uma religião puramente filosófica não poderia ser verdadeira. Sendo assim, “é preciso resignar-

Fragmentos filosóficos (1909 - 1914) Gabriel Marcel
SILVA, Ezir George

se a admitir que Deus esteja acima da razão e que a razão não pode alcançá-lo negando-se?" No fundo, entre aquilo que somos e acreditamos ser deve existir o lugar para a inquietação, isto é, um modo de busca e apreensão do real capaz tanto de integrar o homem ao seu próprio mundo, como de despertá-lo para as dimensões da realidade que o integra, envolve, provoca e o ultrapassa. Trata-se de uma experiência espiritual de maturidade e transcendência, onde o papel do filósofo deve ser o de nos ensinar a irrealidade fundamental acerca do que estamos habituados a considerar como simples condição da nossa natureza ou forma de viver. Entre a natureza racional e a realidade fenomênica há sempre uma lacuna que nem sempre a inteligibilidade é capaz de preencher. Na impossibilidade de deduzir o infinito há sempre o risco de subestimar o inesgotável ou reduzi-lo aos âmbitos de sua própria fragilidade.

Sobre “*as notas de seis de julho*”, Marcel continua refletindo sobre os pressupostos da necessidade do racional, por outro lado, age sempre consciente de que o caminho do cognoscível, indiscutivelmente, passa pela via da experiência e da realidade concreta. Nestes termos, a contingência se ressignifica, transmuta-se e manifesta-se como fato essencial da experiência individual de cada ser humano. Ao passar da individualidade da razão à experiência individual o “eu” se individualiza e, só se torna passível de explicitação, a partir do ponto de vista do infinito. Neste sentido, cabe-nos questionar; “é possível apelar a uma intuição, religiosa ou outra, para explicar, do ponto de vista da razão, o que parece um enigma insolúvel?” Mais ainda, “*nas notas de vinte e três de maio de 1910*”, Gabriel Marcel acrescenta que o diálogo entre o espírito humano e a realidade só é possível em relação a uma finalidade que a oriente. A experiência medeia a relação entre o Ser, o sentir, o pensar, o falar e o fazer, porque a experiência é o espírito mesmo exercendo sua atividade. Na clarividência de Marcel, equivale a dizer que, conforme “*as notas de vinte e oito de maio*”, “a verdade científica não é, em nenhum sentido – tampouco no sentido mais rigorosamente crítico –, a medida do real”. Tomando essa perspectiva mais geral, de acordo com as linhas do *Manuscrito IX*, a experiência do pensamento se ancora no pressuposto de que não há sistema de conjunto que seja capaz de reduzir o Ser às dimensões do acabado, do concluído e do objetivável. E, ademais, que todo saber dado não seria nada além de uma abstração, aliás, “*quicá, podemos pô-lo em si mesmo, sem cair em contradições análogas?*”.

No texto de número dois, *Reflexões sobre a ideia de Saber Absoluto e sobre a Participação do Pensamento no Ser. Inverno 1910 - 1911 [Manuscrito XII]*, Gabriel Marcel fala acerca da *Participação* como busca e caminho de aproximação do homem com aquilo que é ele mesmo, no mais profundo do seu Ser. Movido por um espírito fenomenológico, diante da ideia de “saber absoluto”, se pôs a refletir sobre a exigência de Ser; o chamado ontológico que pretende conduzir o homem a pensar sobre o mistério existencial que o comporta e o transcende. Ao tomar o Ser, como quadro fundamental de referência geradora de sentido, põe-nos a perguntar: “*a realidade pode ser concebida como saber absoluto, como um sistema inteligível que compreenderia, em sua unidade concreta e indivisível, todos os elementos particulares do saber?*” A tese idealista de que a realidade é portadora de um saber pronto e acabado, Marcel contrasta com as relações entre finito e infinito, objetividade e subjetividade, Ser e saber, intelectualismo e inteligibilidade, problema e mistério. Ao conceber o intelectualismo como uma lógica do finito, enquanto tal, de pronto, se consegue perceber, facilmente, que aquilo que é dito como verdadeiro do ponto de vista racional deve ser, precisamente, o mesmo do ponto de vista do “saber absoluto”.

A condição de Ser itinerante assinala, por si mesma, uma recusa do homem aos processos que pretendem sua fração, funcionalização e massificação, porque a verdade do finito não está na determinação do dado, mas, na própria condição do infinito, do indeterminado e suas imensuráveis possibilidades. Desta forma, os elementos e categorias

constituientes de um sistema de compreensão existem somente para as concepções parciais e abstratas. O critério da negação do infinito não é a realidade do finito, mas a abstração. Na afirmação de que diante de todo ponto de vista do saber sistemático se abre mão da perspectiva do horizonte, encontra-se explícito a visão de que o contrário, desta opinião, também é verdadeiro, principalmente, quando se entende que “*se a luz pode produzir a sombra, a sombra não é nada sem a luz*”. Mais ainda; que “*não há critério de um critério quando esse critério é, ele próprio, absolutamente, primeiro*”. Assim, pois, compreendido, o saber absoluto não repousa mais inteiramente sobre ele mesmo. Diante da afirmação de que o absoluto não representa um fim em si mesmo, cabe-nos questionar; será que as filosofias dos saberes absolutos não são vítimas das mesmas ilusões que os realismos ingênuos?

Ao fazer distinção entre o Ser e o Saber, a construção filosófica marceliana evita o comportamento teórico meramente pragmático e objetivável. Para além das posturas idealistas e de hipóstases, Marcel pensa pensando, questionando, indagando e explorando. Através do movimento espiral hermenêutico podemos compreender que todo saber é mais do que simples empiria ou sistematização teórica. Ao tratar acerca da diáde *inteligibilidade* e *intelectualismo* somos conduzidos a sair do nível do pensamento pensado para o âmbito do pensamento clarividente, cuja heurística é o inverificável, porque seu ponto de partida é o próprio conceito de “*concreto*”. Noutros termos, a existência humana não pode se constituir em uma metafísica intelectualista. Rejeitar, pura e simplesmente, toda imanência do Ser à consciência, significa negar a relação do pensamento com o real. Mas, então, em que sentido se pode falar em imanência e participação? A condição do pensamento é do Ser-em-situação, o saber é da e sobre a existência humana. Em função disso, a participação aparece, pois, agora, como o limite superior da reflexão, como ato diante do qual todo pensamento deve se deter, mas, nunca se limitar. A participação que se recusa a abstração de si, é a mesma que não se dá fora da reflexão. Para Marcel, a atividade da participação não se confunde com o conhecimento imediato, porque todo dito comporta uma vivência tanto de caráter cognoscível, como de natureza ontológica, envolve não apenas o conhecimento imediato, mas também a própria participação no Ser. Trata-se de um princípio de descoberta constituidor da condição humana que o leva ao desvelamento do “*mistério*” no qual, ele próprio está envolto no mundo. Conforme nosso filósofo, na participação, tanto no processo de saída como no de entrada em uma nova realidade, somos convidados à tomada de consciência do mundo invisível. O que se alude aí é a atitude de uma mente aberta às ordens do visível, invisível e ao infravisível, a intuição de que a realidade é mais extensa e profunda que àquela que podemos perceber, definir e pensar; uma experiência de dilatação do real. Consiste ainda, em um processo de redimensionamento capaz de levar o sujeito à construção de um amplo e “*novo*” conhecimento; a via por onde o homem pode acessar uma nova experiência diante da vida e da própria condição espiritual do Ser.

Sobre as *Notas de 1912 - 1913 [Manuscrito XIV]*, texto de número três, Gabriel Marcel as divide em um tríplice momento: a) *Notas sobre o fundamento dos valores*; b) *Notas sobre o problema da imortalidade* e c) *Notas sobre o Inverificável*. Quanto ao conteúdo da primeira, “*Notas sobre o fundamento dos valores*”, a tríade Ser, existência e liberdade – aparece como o caminho pelo qual o homem poderá ascender a uma dimensão superior e/ou alcançar o fulcro mais profundo da sua própria condição existencial. Como caminho de acesso às vias mais profundas do Ser, Marcel propõe-nos a análise da relação que há entre a exigência imanente, a situação histórica do sujeito e seus respectivos modos de apreensão da própria existência humana. Neste processo, a participação aparece como uma vida concreta, no entanto, totalmente incapaz de reduzir-se aos elementos abstratos, inertes e objetivos das meras conceituações.

Fragmentos filosóficos (1909 - 1914) Gabriel Marcel
SILVA, Ezir George

Ao retomar a categoria da *Participação*, na relação com a ideia de *Valor*, Marcel aduz a um quadro, onde religião e metafísica são concebidas como uma “parênesse”, do qual, o sentido real é puramente especulativo. Em suma, tanto uma como a outra não passam de discursos idealistas e generalistas acerca da existência humana e sua relação com a liberdade do Ser. É contra estas perspectivas que a dialética aparece, no cenário inicial do pensamento marceliano, como movimento de um pensamento que se afasta, cada vez mais, do formal puro e apreende, cada vez melhor e de modo mais aprofundado, as próprias contradições do Ser e sua realidade concreta. Para Marcel, as questões da ‘*Participação e do Valor*’ passam a existir e a coexistir em conexão e oposição ao individualismo. Trata-se do desafio de lançar-se para longe de si mesmo e comprometer-se existencial e coerentemente com aquilo que se é e comprehende-se. O ato de viver como homem lança para dentro e além das nossas próprias consciências, exige, pois, uma ontologia existencial, onde o Ser só poderá encontrarse consigo mergulhado na dimensão do mistério metafísico que é ele próprio. Mais especificamente, o ato constitutivo da participação implica a posição de uma multiplicidade de individualidades que ela cria, isto é, envolve a afirmação de que a liberdade tem o dever, consigo mesma, de pensar-se constitutivamente, a partir e para além de si mesma.

Na segunda parte, “*Notas sobre o problema da imortalidade*”, o ato constitutivo da liberdade nos remete ao problema da imortalidade. A existência permanece alojada na transcendência, pois o que se encontra exposto à destruição pela morte é a “*manifestação*” ou a “*aparência*”, mas, de modo nenhum o *Ser*. A minha morte é, apesar de tudo, a *situação-limite* decisiva, pois sendo eu que morro, minha morte reveste-se de um caráter único, não objetivo, não conhecida de um modo geral. Segundo Marcel, as únicas pessoas que morrem são aquelas que não amamos, com quem estamos em conflito, ou a quem somos indiferentes. No entanto, isto não significa dizer “*que eu só posso me pensar como imortal nos pensamentos amorosos dos outros*”, pelo contrário, significa compreender, que a transcendência afirma-se e desvela-se nas experiências existenciais da fé, do amor e da própria liberdade. O problema da imortalidade não se limita ao âmbito do religioso – onde a morte é vista em termos de um destino –; nem se reduz às teses do Realismo – para quem a noção de destino é substituída pela ideia da causalidade pura –; porque é da ordem do inverificável, “*terceira e última parte do Manuscrito XIV*” - **Notas sobre o Inverificável**. Nestes termos, a questão que se levanta é se não há, em Marcel, em sua filosofia, uma aporia insustentável e, diríamos, bem fundamentada? ‘*Dir-se-á que a sobrevivência pode ser a sobrevida no pensamento, na lembrança?*’ Para além dos meros aforismos e pontos de vistas lacônicos, Marcel reconhece “*que uma verdade não pode ser posta fora de uma relação com a experiência sensível*”, que a alma da verdade não se resume aos núcleos do que é meramente aparente, inteligível e conceituável. Tudo se reduz à própria noção de *inverificável* – ao problema de saber como um inverificável pode ser não fictício. Nesse caso, a liberdade é o inverificável que só pode ser intuído, mas nunca objetivado, como categoria de maximização da experiência; considerando que, a própria liberdade, em si mesma, está para o Ser como fulcro existential de transcendência.

No quarto texto, ***Teoria da Participação, 1913 - 1914 [Manuscrito XVIII]***, encontramos as proposições fundamentais acerca do que é e do que não pode ser considerado a *Participação*: a) a participação não é um fato; b) a participação não é um dado do espírito; c) ela é uma exigência do pensamento livre, exigência que se realiza ao se pôr, porque sua realização não depende de nenhuma condição exterior a ela; d) ela é uma fé, em certo sentido, é mais que um ato imanente, já que ela é o acabamento de uma dialética inteiramente orientada em direção à transcendência; e) a participação explica-se e explicita-se nos atos da fé e do amor. Enquanto ato de fé, a participação é morte e nascimento, isto é, “*o surgimento a essa vida do pensamento e a morte em relação a essa ordem do saber onde o pensamento não*

**Fragmentos filosóficos (1909 - 1914) Gabriel Marcel
SILVA, Ezir George**

pode se conceber como objeto, ou, coisa". A fé é o pensamento participante no Ser cuja manifestação não limita-se à experiência empírica, não se confunde com a sensação psicologista nem aceita o reducionismo do dogma idealista. A fé é o pressuposto individual que distingue o subjetivismo superficial do subjetivismo profundo; ela traduz a passagem da condição dependente para o caminho ao conhecimento reflexivo; o acesso à unicidade do "eu". A fé não é nada que possa ser dado, herdado ou transmitido. Em termos concretos, Marcel nos diz que, apenas, que, no amor a fé pode ser, ao mesmo tempo, conteúdo e experiência, porque o amor não é o produto da fé, mas sua condição necessária. O amor, no entanto, é essa participação? Ou ele é apenas algo como sua introdução e seu prelúdio? As respostas a estas perguntas exigem a análise do fundamento metafísico do amor, quando, em suma, se entende: a) que não existe fundamento objetivo no amor; b) que a essencial originalidade do amor não depende do saber puro; c) que o amor não pode se fundar como ato, justificá-lo objetivamente é negá-lo pura e simplesmente; d) que o amor não é um jogo de ilusões subjetivas; e) que o amor é sempre, necessariamente, uma graça; f) que a ordem do amor está para além do mérito e do demérito; g) que o amor, por si só, postula uma relação transcendente. Conquanto a relação entre fé e amor pareça paradoxal, Marcel, indica-nos que a *Participação* só pode ser intuída no "éthos" de uma liberdade. Neste sentido, a participação é, essencialmente, "*o ato de uma liberdade que afirma outra liberdade e que só é liberdade por essa afirmação mesma*", em sua indivisível, espiritual e misteriosa unidade.

Os *Manuscritos* são, na compreensão do próprio Gabriel Marcel, uma proposta-encontro, a oportunidade de reviver a si mesmo e revisitar seus próprios caminhos existenciais e abordagens fenomenológicas. No "Posfácio", escrito, especificamente, para a publicação destes textos iniciais, com *data de vinte e cinco de julho de 1961*, encontramos declarações sobre sua disposição pessoal acerca destes ensaios. Com isso, encontramos também o testemunho do modo como Deus veio ao seu encontro tanto na relação de amizade com Marcel Legaut, após o desastre da Guerra, como através da música espiritual de Jean-Sébastien Bach, quando lhe comunicam o sentido de uma presença espiritual, afetando-no existencialmente e evocando-no, no íntimo da sua própria alma, o sentimento da honra de ser homem. Estas perspectivas de preparação para publicação destes inéditos, anunciadas por Gabriel Marcel, encontram-se na ordem de um vórtice do pensamento, cuja forma e consistência de uma espiral, ao lançar mão de uma ideia, pretende levá-la ao nível mais profundo, até atingir o sentido do infinito.

Sobre o texto em acréscimo, "As Condições Dialéticas de uma Filosofia da Intuição", em nota do tradutor, se lê que, "tais manuscritos seriam publicados somente cinquenta anos após sua redação". O objetivo fundamental deste ensaio, segundo o próprio Marcel, é averiguar em quais condições uma filosofia da intuição pode se constituir e tornar-se aplicável. Seu alvo principal é admitir a distinção entre o conhecimento discursivo e a intuição. A Filosofia da Intuição reconhece à dialética um papel especial; tal filosofia indica que abrir mão da dialética, no processo de compreensão do pensamento, consiste em negar a natureza que constitui o próprio ato de pensar. Desta forma, as condições que tornam possíveis uma Filosofia da Intuição nascem da própria natureza dos seus reais desdobramentos. Em suma, os aspectos que compõem a primeira forma das condições são: a) que o espírito da dialética só é acessível pela via do próprio pensar livre; b) que o modo exato da relação entre o Ser e o pensamento nunca podem ser especificados totalmente; c) que o próprio processo pelo qual fazemos as afirmações permanece ainda indeterminado. Sobre a segunda forma das condições necessárias, acrescentam-se: a) que o pensamento discursivo não está em condições de atingir o Ser; b) que a imanência é, em geral, apreendida pela intuição; c) que a indeterminação não é um limite à Filosofia da Intuição, mas a sua possibilidade de explicitação. Ao aceitar estes

Fragmentos filosóficos (1909 - 1914) Gabriel Marcel
SILVA, Ezir George

termos em um sentido da interface, cabe-nos perguntar: Qual é, em um sentido prático, sua proposição comum?

Ambas as proposições não pretendem ser definidoras do Ser, porque a ideia de Ser, em si mesma, é lógica e racionalmente anterior à toda demonstração empírica ou discursiva. Conquanto se pense que as diferenças entre a intuição e o pensar não possam ser resolvidas por meio da dialética, há de convir, que o próprio processo de aproximação já se constitui, em si mesmo, como um caminho de acesso à transcendência em relação ao Ser. Assim, pode-se afirmar, em virtude do que precede, que uma Filosofia da Intuição implica: a) um pensamento puro; e b) a possibilidade de esse pensamento puro eliminar, de si mesmo, o elemento discursivo e de se apreender, em sua pureza, como intuição e movimento de aproximação. Conforme Marcel, os atos de afirmar e negar a intuição exigem uma ressignificação da própria dialética, uma distinção entre a Dialética Negativa e a Dialética Positiva. Sobre a primeira, aduz-se que: a) em sua natureza não pretende exercer predominância sobre a ideia de Ser; b) afirma que o pensamento é impotente para converter a ideia de ser em Ser e c) supõe certa ideia de Ser e se orienta em direção a ela. Quanto à Dialética Positiva, entende-se, que em seus desdobramentos, sua própria natureza: a) se reduz à opinião mesma da ideia de Ser; b) converte-se em uma criteriologia do Ser e c) concebe a intuição como função atribuível, ou seja, como um espaço entre o Ser e a ideia de ser.

Na distinção entre a Dialética Negativa e a Dialética Positiva, surge a seguinte questão: se não há, então, critério do Ser, como o problema pode ser resolvido? A resposta à pergunta, o que é o Ser? transmuta-se na intuição de que o Ser é o inverificável. Ou seja, que a *Participação* do homem no mundo, à medida que o situa em si mesmo, como presença e encarnação, também o projeta em relação a sua própria transcendência. A reflexão marceliana em torno do mistério do Ser nos chama a atenção para a construção de uma ontologia onde o Ser não é afirmado, mas intuído, a partir de si mesmo e via a própria encarnação. Trata-se daquilo que não se reduz jamais, mas que se constitui em um “*Ethos*”, que contém mais do que ele pode reter; um excedente da presença sobre no e do infinito. Em Marcel, tanto o Ser quanto a própria Filosofia da Intuição não se limitam às ordens do conceito e da imanência. “*Em suma, o Ser é, portanto, um ato de fé, e seu conteúdo não poderia se explicitar numa dialética prática, pela qual o pensamento, ultrapassando o mundo do saber, aproximar-se-ia por procedimentos sucessivos de criação, do centro onde ele deve livremente renunciar-se para dar lugar a – Áquele que é*”.

Nenhum encontro com um Ser, experiência, coisa ou livro prescinde de um significado oculto. Em um sentido fenomenológico, tão oportuno quanto profundo, a obra *Fragmentos Filosóficos (1909 – 1914)* de Gabriel Marcel, que ora se dispõe ao público de língua portuguesa, em primeira mão, se constitui como um tesouro existencial, cuja substância espiritual pretende contribuir para desvelar a oculta vida divina, que quer ser iluminada. Sob esse prima, o presente projeto editorial celebra não só a série *Fenomenologia e Existência da UNIOESTE*, mas dada sua prospecção filosófica, com o público das áreas de Ciências Humanas e a comunidade humana em geral. Os *Manuscritos* buscam encontrar, na existência e nas potencialidades humanas, seu principal objeto de análise, visando contribuir para a fundamentação de um pensamento filosófico voltado para o homem, em sua integral e multidimensional concretude. Trata-se de um conjunto de ensaios que provoca inúmeras reflexões. Primeiro, é possível fazermos uma análise crítica sobre a própria estrutura da obra, considerando sua natureza vernácula, sua forma de escrita digressiva, hesitante e despretensiosa de conclusões e verdades apressadas. Mais ainda, quanto às diferenças de organização, tematização e construção do pensamento, encontradas em cada texto. Segundo, tais ensaios mostram como existem algumas notas que se afirmam no conjunto da obra do

Fragmentos filosóficos (1909 - 1914) Gabriel Marcel
SILVA, Ezir George

próprio autor ao longo do tempo, mas, como outras sequer, aparecem ou são citadas no arcabouço mais amplo de toda sua produção ensaística, algo que denota o modo como o pensamento pode amadurecer e alcançar outros sentidos. Terceiro, destaca-se a forma livre de se pensar o pensamento. O modo como parágrafos, sentenças, perguntas, respostas e outras indicações, necessariamente, não precisam ser coesos, coerentes, consistentes e/ou até fundamentados, para serem vistos como relevantes, profundos e significativos. Trata-se de um tipo de elaboração em que as construções de alguns parágrafos nem sempre são claras e progressivas em relação à formatação das principais ideias anunciadas, suas representações e aplicabilidades. No cerne dos “*Fragmentos Filosóficos*”, o que encontramos é um chamado ontológico; uma intuição a caminhar rumo a uma luz pressentida, mas que simplesmente vista, que apesar das trevas dos tempos sombrios, chama-nos ao consolo e à esperança nos dias de hoje e aquilo que nós não somos e sabemos ainda, enquanto seres humanos. Deste modo, acrescentamos que a amplitude e a riqueza da produção acadêmica destes inéditos acenam para uma gama de temas, ideias, discussões e elaborações que poderão se mostrar promissoras dentro do cenário da sociedade atual. Os *Fragmentos Filosóficos* abrem ainda pontos de partidas para outros estudos e pesquisas via apreciações fenomenológicas sobre o Ser em situação.

SARTRE, J-P. CARTA DE JEAN-PAUL SARTRE A GABRIEL MARCEL [1943]¹

SEXTA-FEIRA

Jean-Paul Sartre

Tradução de Luiza Helena Hilgert
luiyahilgert@hotmail.com

Sobre a Tradutora: Doutora em Filosofia pela Unicamp/Bolsista Fapesp na linha de pesquisa História da Filosofia Contemporânea. Mestre e licenciada em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE. Tem experiência em pesquisa sobre Filosofia e seu ensino e em História da Filosofia Contemporânea. Principais autores pesquisados: Sartre, Heidegger, Husserl, Beauvoir, Camus, Merleau-Ponty. Principais áreas de interesse: Ontologia, Fenomenologia, Filosofia contemporânea, Feminismo, Existencialismo, Filosofia francesa, Literatura e Filosofia, Ficção e Filosofia. É membro do GT Filosofia Francesa Contemporânea e do Groupe d'Études Sartriennes - GES (França). Atualmente é pós-doutoranda em Filosofia na UFSCar/FAPESP.

DOI: [10.25244/tf.v13i3.1246](https://doi.org/10.25244/tf.v13i3.1246)

Recebido em: 15 de dezembro de 2019. Aprovado em: 20/12/2019

¹ No original francês: SARTRE, J-P. "Lettre de Jean-Paul Sartre à Gabriel Marcel", in Revue de la BNF, Paris, 2014/3 (nº 48), p. 62-63.



SARTRE, Jean-Paul. Carta de Jean-Paul Sartre a Gabriel Marcel [1943]
Sexta-feira
Tradução de Lívia Helena Hilgert

Caro senhor,

Queira, antes de tudo, desculpar-me por este documento, sinal dos tempos?

Fiquei muito feliz que a sua carta tenha sido a primeira a falar-me sobre *O ser e o nada*. Foi dos seus encorajamentos e críticas que pude obter os maiores proveitos. Lamentaria muito se o senhor não encontrasse em meu livro o seu nome no lugar que lhe pertence por direito, se fosse o caso de planejar de longa data uma obra sobre os precursores franceses do existencialismo, dentre os quais o senhor estaria em primeiro lugar (o que, obviamente, não significa que eu limitaria a isso o seu pensamento). Por outro lado, *O ser e o nada* é um livro dogmático e citei autores sem a preocupação de lhes fazer justiça (até o Sr. Laporte por seu tão medíocre opúsculo acerca da Abstração), conforme me proporcionavam meios para esclarecer o meu próprio pensamento. Eu procederia de maneira muito diferente se a intenção fosse histórica. Diria eu, em particular, que a sua contribuição ao meu pensamento não é tanto em relação a esta ou aquela perspectiva sobre o corpo ou sobre o ter, mas à própria ideia de “situação”. A expressão se encontra também em Heidegger, mas designa o que eu chamaria de uma situação muito particular (aquele do ser que se lança em direção à morte reconhecida em um projeto autêntico). Ela também é encontrada em Jaspers, mas o pensamento de Jaspers me parece simples, confuso e desagradável. Foi ao ler as suas *Investigações* que eu comprehendi, pela primeira vez, que ser, para o homem, é ser em situação e foi isso que me permitiu perceber, enfim, o que é a liberdade. Gostaria de fazê-lo acreditar, caro senhor, que não ignoro a importância dessa dúvida. Acredito também que a frase (que cito de memória depois de passado algum tempo): “seria interessante procurar realizar uma descrição fenomenológica do viscoso” não é estranha à escolha que fiz deste exemplo para ilustrar o método psicanalítico que proponho, ainda que, no momento próprio da escolha, eu não tivesse me dado conta.

Compreendo mal, por exemplo, a crítica que o senhor faz acerca de “alcançar uma *Weltanschaung* inalcançável”. Isto é verdadeiro: a posição do *Dasein* é dificilmente sustentável. Mas o que posso fazer? Não vejo, de qualquer forma, o que a “questão de Deus” mudaria nisso: não me parece que a posição de Kierkegaard, que é crente, seja muito mais sustentável que a minha. Além disso, o senhor não pensa – e não pensa assim também todo cristão? – que um mundo sem Deus é insustentável? Parece-me, assim, que eu devo estar de acordo com o senhor ao menos nisso, de que o mundo que descrevo, com seu aspecto absurdo e sinistro, é o único possível se Deus não existe (e talvez também caso ele exista). O ponto de divergência – e ele é grande – é mesmo a questão de Deus. Em uma palavra, a sua crítica torna a dizer: sem Deus, sem filosofia. E eu admito de bom grado que o senhor sustente esse ponto de vista. Mas então por que o senhor seria poupadão, antes que eu, da psicanálise existencial?² Eu me submeto a ela e admito: “meu veredito sobre a ideia de Deus deve ser psicanalizado existencialmente”. É preciso, porém, que o senhor também se submeta e que aceite uma investigação de mesmo gênero: “Qual escolha de si e do mundo implica originalmente a crença em Deus?”³. Não acredita? Isto feito, teríamos definido dois tipos de projeto: o seu e o meu, mas o problema metafísico da existência de Deus, o problema ontológico da sua possibilidade, não teriam sido tocados. Eu, psicanalizado, posso, por uma escolha pessoal, mesmo se Deus existe, cegar-me para a sua existência. É um fato inegável.

²No original, a oração é encerrada com ponto final, contudo, Sartre, claramente, formula uma pergunta; ainda que retórica. (Nota da tradutora.)

³Substitui o ponto final por ponto de interrogação. (Nota da tradutora.)

SARTRE, Jean-Paul. Carta de Jean-Paul Sartre a Gabriel Marcel [1943]
Sexta-feira
Tradução de Lívia Helena Hilgert

E dele não resulta também que o senhor, mesmo se Deus não exista, possa cegar-se de sua inexistência? Sobram as ideias. Isso significa que, para além de um recurso à psicanálise que não pode resolver a questão, é preciso retornar ao debate acerca da ideia de Deus e, como disse Sócrates, “seguir o raciocínio para onde ele nos conduzir”. Esta é, definitivamente, a única cura psicanalítica que eu concebo. Mas isso demandaria longas discussões e eu lamento muito que o senhor não esteja aqui.

Embora, não duvide caro senhor, eu conserve, em relação a Santo Agostinho, de Blondel e tantos outros, a humildade que me convém, não me incomodo que eles não tenham percebido contradição lá onde eu vejo uma. Pois, enfim, se devemos tirar conclusões rigorosas de suas observações, parece-me que deveríamos renunciar a toda filosofia: como, com efeito, não demonstrar da mesma humildade em relação a Kant, Descartes ou Hegel? Acredito, todavia, em um progresso filosófico: ele acontece, na minha opinião, da descoberta de pressuposições contidas nas filosofias anteriores e da invenção de novas técnicas. É, de toda maneira, à luz dessas técnicas que podemos descobrir as pressuposições. Eu não inventei a técnica fenomenológica e eu sou apenas um entre os fenomenólogos. Mas esta técnica aperfeiçoadas por outros me dá uma superioridade que eu jamais teria alcançado sozinho sobre pensadores cem vezes maiores e mais profundos, porém menos bem armados. Quanto à contradição que eu identifico na ideia de Deus, ela não é daquele tipo que “salta aos olhos”. É preciso, para captá-la, realizar a descrição fenomenológica dos conceitos de criação, de necessidade e de consciência; é preciso ter captado que o “jogo”, como o senhor disse, seria tal, em um ser que se produziria ele mesmo, que este ser explodiria e perderia sua unidade.

Quanto à transcendência, isso significa para mim a necessidade existencial de ser lançado para fora de si em direção a um outro ser dado realmente (em “carne e osso”). Parece-me que eu a estabelei por uma dupla argumentação: a primeira concernente à prova ontológica (prefácio) –, a segunda em relação ao ser-para-outro. Certamente, não estabelei aí uma trans-ascendência. Mas por que seria preciso (como Waelhens parece crer) confundir transcendência e trans-ascendência?⁴ Que se nomeie, caso queira, a relação do Para-si ao Ser-em-si de trans-descendência; a relação do Para-si com o Outro não seria do mesmo tipo, uma vez que há aqui o mesmo nível de ser e de nadificação.

Enfim, caro senhor, se eu disse que “somente a realidade humana, etc.”, é unicamente pelo desejo de pensar em ordem. Por isso, trato do tema do corpo apenas depois de ter buscado elucidar a relação com o outro. Penso, com efeito, que o animal existe como consciência e, como tal, nadifica. O seu excelente exemplo do cão que perdeu seu mestre é, sob este aspecto, completamente convincente. Não sou de maneira nenhuma cartesiano em relação a este ponto e acredito desde sempre na inteligência e nas paixões dos animais. Mas como não quero explicar o superior pelo inferior, me parece que um pensamento em ordem vai – ao contrário do de Loeb, Bohn e Watson – do homem aos animais. É apenas segundo *O ser e o nada* que seria possível, para mim, tratar da questão do psiquismo animal. Paralelamente, o problema da vida não é abordado, mas é justamente porque apenas o estudo das estruturas nadificadoras pode conduzir a uma descrição fenomenológica do ser biológico. Isso não significa, contudo, que atualmente eu tenha a intenção de estudar essas questões, mas que só hoje seria possível fazê-lo. Queira desculpar-me, prezado senhor, por uma carta tão longa. Espero que o senhor veja nisso não mais que o cuidado em responder, tão exatamente quanto possível, às suas questões. Ainda assim, ao escrever senti o quanto minhas respostas permanecem insuficientes – porque ainda estão insatisfatoriamente desenvolvidas.

⁴Substituí o ponto final por ponto de interrogação. (Nota da Tradutora.)

Evidentemente, seria necessário que pudéssemos conversar pessoalmente sobre tudo isso. Realmente espero, caro senhor, que encontre a oportunidade de passar por perto de Paris e lhe peço que me avise, caso não esteja demasiado ocupado.

Aguardando este prazer, creia, prezado senhor, que compartilho da gratidão respeitosa que tantos estudantes e jovens filósofos têm pelos seus ensinamentos e escritos e, acrescento, nutrem também pela sua pessoa um sentimento muito particular de simpática deferência.

JP Sartre

MARY, Anne. A RELAÇÃO ENTRE JEAN-PAUL SARTRE E GABRIEL MARCEL: “O PONTO DE DIVERGÊNCIA É MESMO A QUESTÃO DE DEUS”¹

Anne Verdure-Mary.
annelaurencemary@yahoo.fr

Sobre a Autora: 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, rec herche, 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.

Tradução de Luiza Helena Hilgert
luizahilgert@hotmail.com

Sobre a Tradutora: Doutora em Filosofia pela Unicamp/Bolsista Fapesp na linha de pesquisa História da Filosofia Contemporânea. Mestre e licenciada em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE. Tem experiência em pesquisa sobre Filosofia e seu ensino e em História da Filosofia Contemporânea. Principais autores pesquisados: Sartre, Heidegger, Husserl, Beauvoir, Camus, Merleau-Ponty. Principais áreas de interesse: Ontologia, Fenomenologia, Filosofia contemporânea, Feminismo, Existencialismo, Filosofia francesa, Literatura e Filosofia, Ficção e Filosofia. É membro do GT Filosofia Francesa Contemporânea e do Groupe d’Études Sartriennes - GES (França). Atualmente é pós-doutoranda em Filosofia na UFSCar/FAPESP.

DOI: [10.25244/tf.v13i3.1247](https://doi.org/10.25244/tf.v13i3.1247)

Recebido em: 15 de dezembro de 2019. Aprovado em: 15/12/2019

¹ No original francês: VERDURE-MARY, Anne. "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, Paris (n° 48), p. 52-61.



**MARY, Anne. A relação entre Jean-Paul Sartre e Gabriel Marcel:
“O ponto de divergência é mesmo a questão de Deus”**
Tradução de Luiça Helena Hilgert

O estudo desta carta inédita, escrita em 1943 por Jean-Paul Sartre a Gabriel Marcel, conservada na Seção NAF² 28348 no Departamento de Manuscritos da Biblioteca Nacional Francesa (BNF), permite conhecer a evolução da relação entre os dois filósofos e dramaturgos. Apesar dos evidentes pontos comuns – a primazia da existência e a noção de “situação” –, a divergência acerca da concepção de transcendência se intensifica, tornando o diálogo impossível.

Gabriel Marcel e Jean-Paul Sartre são, com frequência, apresentados em oposição: um filósofo existentialista cristão contra um filósofo ateu, ambos igualmente dedicados à escrita dramática. Ainda que isso não seja totalmente falso, certamente é insuficiente: nenhum dos dois realmente escolheu o rótulo *existencialismo* com o qual foram vinculadas as suas obras; além disso, a diferença geracional entre os dois desqualifica esse paralelismo reducionista. Gabriel Marcel nasceu em 1889 e alcança notoriedade quando Sartre ainda é apenas um estudante. A carta que Sartre lhe endereça em 1943 é a de um jovem aspirante que acaba de iniciar seu trabalho para alguém mais experiente, já bem inserido nos meios literários e filosóficos da época.

SITUAÇÃO DOS DOIS AUTORES EM 1943

Desde a publicação do *Diário metafísico* (*Journal métaphysique*), em 1927, Gabriel Marcel é um filósofo reconhecido³. Sua conversão ao catolicismo em 1929, tendo como padrinho François Mauriac, o inscreve de imediato em um “campo”, o dos intelectuais católicos. Publicou em 1914 duas peças de teatro: *A graça* (*La Grâce*) e *O castelo de areia* (*Le Palais de sable*), na coletânea intitulada *O limiar invisível* (*Le seuil invisible*), seguidas de várias outras peças, dentre as quais: *Quarteto em fá sustentino* (*Le Quatuor en fa dièse*), em 1920; *O coração dos outros* (*Le Coeur des autres*), em 1921; *O iconoclasta* (*L'Iconocaste*), em 1923; *A capela ardente* (*La Chapelle ardente*) e *Um homem de Deus* (*Un homme de Dieu*), em 1925... Em 1933, Marcel conjuga os dois principais aspectos da sua obra – filosófico e dramático – publicando a peça *Mundo partido* (*Le Monde cassé*), seguido do ensaio *Posição e aproximações concretas do mistério ontológico* (*Position et approches concrètes du mystère ontologique*)⁴. A obra filosófica de Marcel ascende, logo após, com a publicação de *Ser e ter* (*Être et Avoir*) em 1935⁵ e, em 1940, *Da recusa à invocação* (*Du refus à l'invocation*)⁶. Apesar da dedicação ao teatro – que constitui de fato seu principal interesse – Marcel permanece considerado, antes de tudo, como filósofo.

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. (Nota da tradutora.)

3 Paris, Gallimard, 1927.

4 Paris, Desclée de Brouwer, 1933.

5 Paris, Aubier, 1935.

6 Paris, Gallimard, 1940.

**MARY, Anne. A relação entre Jean-Paul Sartre e Gabriel Marcel:
“O ponto de divergência é mesmo a questão de Deus”**
Tradução de Luiça Helena Hilgert

Em 1943, ao enviar esta longa missiva a Marcel, Jean-Paul Sartre acabava de publicar *O ser e o nada*: ensaio de ontologia fenomenológica⁷. Anteriormente, em 1936, Sartre publicara, notadamente, um primeiro ensaio filosófico, *A imaginação*⁸; em 1938, *A néuse*⁹; em 1939, a coletânea de contos *O muro*¹⁰ e, em 1942, sua primeira peça de teatro, *As moscas*. Os dois têm inegáveis pontos em comum: ao mesmo tempo filósofos e dramaturgos, se interessam pela fenomenologia e pela filosofia da existência. Uma ligação entre ambos parece inevitável, bem como o debate, que não é apenas possível, mas, certamente, propício.

OS PRIMEIROS CONTATOS ENTRE OS DOIS FILÓSOFOS

Em 1943, é um filósofo cujo pensamento é já bem conhecido que escreve a um antecessor, ele próprio igualmente reconhecido, e que o visitou em sua casa várias vezes por ocasião de reuniões filosóficas: o diálogo entre os dois não estava no começo. Gabriel Marcel, com efeito, a partir de 1934, tomou por hábito reunir na sua casa, às sextas-feiras, os estudantes de filosofia a fim de proporcionar a ocasião de fazer emergir um pensamento vivo e uma esfera acolhedora entre os jovens que se preparavam para a agregação¹¹. As anotações dos encontros, feitas por Jacqueline Marcel, esposa de Gabriel Marcel, permitem conhecer quem participava dessas “reuniões” e quais temas eram abordados. Notórios filósofos também tomaram parte dessas atividades. É assim que sabemos que Sartre fez uma exposição na casa de Gabriel Marcel numa sexta-feira, em 25 de junho de 1938 e que ali retornou no ano seguinte, na sexta-feira do dia 23 de junho de 1939: “Retomamos a apresentação de Sartre sobre o juramento (*le serment*), no encontro do sábado à noite, 10 de junho, aqui”¹². Sartre nunca comentou sua ligação com Gabriel Marcel e nem aludiu à sua presença às sextas-feiras, ainda que, claramente, tenha comparecido a pelo menos duas delas¹³. Foi, portanto, estabelecido um diálogo, que Sartre reconhece ao atribuir a Marcel a ideia de “realizar uma descrição fenomenológica do viscoso”: “Eu creio também que a sua frase [...]: ‘seria interessante procurar realizar uma descrição fenomenológica do viscoso’ não é estranha à escolha que fiz deste exemplo para ilustrar o método psicanalítico que proponho, ainda que, no momento próprio da escolha, eu não tivesse me dado conta”¹⁴. Essa conversa, provavelmente, aconteceu antes da guerra, em 1938 ou em 1939, na época em Sartre frequentava a casa de Marcel na Rua Tournon. A partir de 1940,

7 Paris, Gallimard, 1943.

8 Paris, Alcan, 1936.

9 Paris, Gallimard, 1938.

10 Paris, Gallimard, 1939.

11 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 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. (Nota da tradutora.)

12 BNF, Manuscrits, NAF 28349, caixa nº 108. Relato de Jacqueline Marcel.

13 Denis Bertholet destaca, em seu livro *Sartre* (Paris, Plon, 2000), a presença de Sartre na sala de Gabriel Marcel e, notadamente, sua apresentação sobre o juramento (*le serment*), exposição a qual Raymond Aron teria respondido na semana seguinte (p. 192 e *sq.*). Maurice de Gandillac também comenta essa reunião em *Le Siècle traversé. Souvenirs de neuf décennies*, Paris, Albin Michel, 1998, p. 211.

14 BNF, Manuscrits, NAF 28349 (*Fundo Gabriel Marcel*). Carta de Jean-Paul Sartre a Gabriel Marcel, 1943.

**MARY, Anne. A relação entre Jean-Paul Sartre e Gabriel Marcel:
“O ponto de divergência é mesmo a questão de Deus”**
Tradução de Luiça Helena Hilgert

o filósofo cristão deixa Paris por Montpellier, depois Le Peuch, em Corrèze (julho de 1941), onde permanece até 1943.

As primeiras análises de Gabriel Marcel sobre a obra de Sartre são muito positivas: ele se entusiasma com o talento do jovem autor a partir da leitura da coletânea de contos *O muro*¹⁵ e, em 1943, consagra várias crônicas à peça *As moscas*¹⁶. Pouco a pouco, contudo, emerge a distância entre ambos e, Marcel, embora reconhecendo o brilhantismo de Sartre, lança, cada vez com mais frequência, dúvidas quanto aos fundamentos da sua filosofia. Em 1944, é publicada a crítica sobre *O ser e o nada*¹⁷, retomada no ano seguinte no livro de Gabriel Marcel, *Homo viator*¹⁸.

A EVOLUÇÃO DA RELAÇÃO ENTRE OS DOIS AUTORES

Depois da guerra, ao passo aumentava o engajamento político de Sartre, um desequilíbrio flagrante marca a relação entre os dois filósofos. Sartre rapidamente se distancia deste filósofo de direita um pouco inclassificável, que frequenta ao mesmo tempo eclesiásticos, intelectuais de todas as vertentes e pessoas do mundo. Abstém-se de toda menção a este filósofo do qual se afasta, a não ser para situá-lo em um movimento de pensamento adverso¹⁹. Por outro lado, Marcel jamais parou, sobretudo nas suas críticas dramáticas, de ler as obras de seu colega mais jovem e de interessar-se por elas, embora posicionando-se contrário em relação à visão da existência que elas apresentam. A opinião os antagoniza qualificando Marcel como o existencialista cristão e Sartre como o representante do existencialismo ateu.

Os dois autores expressam noções comuns que poderiam aproximar-lhos: a primazia da existência, a importância da noção de situação. Mas a orientação religiosa de Marcel e o ateísmo de Sartre são incompatíveis, assim como suas posições políticas. Apesar dos posicionamentos contrários, Marcel, na sua vontade de permanecer justo, escreve uma carta a Sartre em 1946, depois da publicação de um artigo do crítico Jean-Jacques Gautier sobre a peça *Mortos sem sepultura*. Embora reconheça não ter apreciado a peça, Marcel se volta contra os ataques direcionados a Sartre, ataques que julga muito partidários: “Há, com toda evidência, elementos muito fortes na sua obra; a incapacidade com a qual os críticos parecem julgar ou diminuir sua apreciação me confunde e me indigna”. Marcel propõe que se encontrem para discutir a obra e acrescenta: “a diferença não deve excluir, mas, ao contrário, suscitar o diálogo”²⁰. E

15 « *O muro*, por Jean-Paul Sartre », em *Carrefour*, nº 4, junho-julho, 1939, pp. 85-86.

16 Publicadas principalmente em *Rencontres* (Paris, edições do Cerf, 1943) e em *Confluences*, nº 25, 1943, pp. 514-519. A primeira foi republicada na obra *L'Heure théâtrale*, pela editora Plon, em 1959, pp. 179-185.

17 « *O ser e o nada*, por Jean-Paul Sartre », em *Rencontres*, março-abril, 1944.

18 Gabriel Marcel, *Homo viator*: prolegômenos para uma filosofia da esperança (*Homo viator; Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*, Paris, Aubier, 1945).

19 Sartre o evoca em *Que é a literatura?* atacando-o de frente. Para Sartre, “o ‘intelectual’ está sempre do lado dos opressores. Como cão de guarda ou bobo da corte: cabe a ele escolher. O sr. Benda escolheu agitar os guizos; o sr. Marcel, rastejar no canil; estavam no seu direito.” (Em português: Ed. Ática, 2004, p. 118). No original: “un clerc est toujours du côté des oppresseurs. Chien de garde ou bouffon : à lui de choisir. M. Benda a choisi la marotte et M. Marcel la niche ; c'est leur droit” (*Qu'est-ce que la littérature ?*, Gallimard, 1948, p. 193).

20 BNF, Manuscrits, NAF 28405 (*Fundo Jean-Paul Sartre*). Carta de Gabriel Marcel a Jean-Paul Sartre, 1946.

**MARY, Anne. A relação entre Jean-Paul Sartre e Gabriel Marcel:
“O ponto de divergência é mesmo a questão de Deus”**
Tradução de Luiça Helena Hilgert

aproveita para felicitá-lo pelos artigos sobre a dialética marxista publicados na revista *Tempos modernos* (*Les Temps modernes*).

A CARTA DE SARTRE A MARCEL EM 1943: POSIÇÕES DIFERENTES E DIÁLOGO

Nesta carta de 1943, enquanto suas relações são ainda cordiais, Sartre responde abertamente a uma carta de Gabriel Marcel sobre *O ser e o nada*, que acabara de ser publicado. Surpreendentemente, Sartre se refere a Gabriel Marcel pela expressão: “precursor do existencialismo francês”: ora, sabemos que os dois filósofos recusavam igualmente essa designação de existencialismo; Marcel, particularmente, recusava-se a ser encerrado em uma corrente. Quando muito, sugeriu que seu modo de pensar pudesse aparecer-se a um “neo-socratismo” ou a um “socratismo cristão”²¹. Sartre, na sua conferência *O existencialismo é um humanismo*, por fim aceita a denominação e distingue, por sua própria conta, duas correntes de uma filosofia existencialista, propagando, assim, a ideia de um movimento com “dois seguimentos”: “O que torna as coisas complicadas, é que há dois tipos de existencialistas: os primeiros, que são cristãos e, dentre os quais, eu colocaria Jaspers e Gabriel Marcel, de confissão católica; e, de outra parte, os existencialistas ateus, dentre os quais é preciso listar Heidegger, os existencialistas franceses e eu mesmo. O que todos têm em comum, é simplesmente o fato de que todos consideram que a existência precede a essência, ou, se preferir, que é preciso partir da subjetividade”²². Reconhecidamente, Gabriel Marcel emprega o termo “existencial” desde 1927 em seu *Diário metafísico*, mas resiste, em primeiro lugar, à moda dos “ismos”. Na esteira de Kierkegaard e de Jaspers, Gabriel Marcel foi o primeiro, na França, a interessar-se pela noção de existência e teorizá-la, em uma violenta rejeição ao idealismo. Na sua autobiografia *A caminho, para qual despertar?* (*En chemin vers quel éveil?*), o autor reconstrói o nascimento do termo existencialismo apresentado no Congresso Internacional de Filosofia de Roma, em 1946: “Se há, da forma como a penso, uma filosofia da existência, não creio que ela possa tornar-se um *ismo* sem trair-se”²³.

Dentre os temas existenciais mais importantes desenvolvidos por Marcel, Sartre não pode ignorar os do “corpo” e da “incarnação”, a distinção (hoje tornada comum) entre “ser” e “ter”, a importância que ele confere à noção de “situação”, assim como a oposição entre “eu (je)” e “tu (tu)”. É a noção de “situação” que, segundo as próprias palavras de Sartre, exerce o mais forte impacto: “É ao ler as suas *Investigações* que comprehendi, pela primeira vez, que ser, para o homem, é ser em situação e é isso que me permitiu pressentir, enfim, o que era a liberdade”²⁴. Distinta da acepção que tem em Heidegger, a situação é teorizada por Marcel em diferentes momentos, em artigos publicados na revista *Investigações filosóficas* (*Recherches philosophiques*) em 1932-1933 (*Situação fundamental e situação-límite em Karl Jaspers - Situation fondamentale et situation-limite chez Karl Jaspers*), depois em 1936-1937 (*Investigações fenomenológicas sobre o ser*

21 O emprego desses termos consta na Introdução de *O mistério do ser* (*Mystère de l'être*, Paris, Aubier, 1951).

22 Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1970, p. 16-17.

23 Gabriel Marcel, *A caminho, para qual despertar?* (*En chemin, vers quel éveil ?*, Paris, Gallimard, 1971, p. 228-230), explica sobre essa ocasião que aceitou de modo reticente e graças aos conselhos do filósofo Louis Lavelle, que se intitulasse *Existencialismo cristão* (*Existentialisme chrétien*) um volume de estudos dedicado ao seu pensamento pela Editora Plon.

24 BNF, Manuscrits, NAF 28349. Carta de Jean-Paul Sartre a Gabriel Marcel, 1943.

**MARY, Anne. A relação entre Jean-Paul Sartre e Gabriel Marcel:
“O ponto de divergência é mesmo a questão de Deus”**
Tradução de Luiça Helena Hilgert

em situação - Aperçus phénoménologiques sur l'être en situation). Esses dois textos, sem dúvida os que Sartre faz referência, são publicados no livro *Da recusa à invocação* (Gallimard, 1940).

Se Sartre pode apreciar a originalidade da filosofia marceliana nos anos 1930, a irredutível contradição entre os dois filósofos eclodiu com a ideia de Deus. Lá onde Gabriel Marcel não pode admitir o mundo sem princípio espiritual, Sartre não vê com o mesmo olhar isso que nomeia como “a questão de Deus”. A carta de Marcel não chegou até nós, mas as objeções de Sartre, que notadamente retomam ponto por ponto as reprovações de Marcel, mostram que o filósofo cristão se apoiava, especialmente, sobre ilustres predecessores (Santo Agostinho, Maurice Blondel) para argumentar em favor da existência de um princípio transcendente necessário à compreensão do mundo. O que Sartre refuta ao explicitar sua própria concepção da transcendência, que não tem nada a ver com Deus: “Quanto à transcendência, isso significa para mim a necessidade existencial de ser lançado para fora de si em direção a um outro ser dado realmente (em ‘carne e osso’)”²⁵. Sartre retoma, outrossim, o argumento do progresso do espírito humano e se refere à fenomenologia como a um método particularmente eficaz para “desconstruir” a ideia de Deus: “Eu acredito em um progresso filosófico [...]. Esta técnica [a fenomenologia] aperfeiçoada por outros me dá uma superioridade que eu jamais teria alcançado sozinho sobre pensadores cem vezes maiores e mais profundos, mas menos bem armados”²⁶.

Outro ponto de divergência: a psicologia dos animais, de onde Gabriel Marcel utiliza o exemplo para apontar a falha da filosofia sartriana. Sartre cita, na carta, os filósofos e cientistas Jacques Loeb, Georges Bohn e John Watson, que se dedicaram a investigar a psicologia dos animais, para refutar seus métodos e distinguir sua própria atividade puramente filosófica e tendo como fonte o homem. Marcel evoca, muito mais tarde, nas entrevistas de Cerisy-la-Salle, de 1973, a objeção que ele, provavelmente, fez em sua carta a Sartre sobre a consciência dos animais: visivelmente Marcel sabe o argumento de cor, uma vez que o retoma trinta anos depois de sua discussão com Sartre. Para ele, “aqui, não estamos nem no em-si, nem no para-si, o que tende a provar, a [seus] olhos que a cisão foi mal feita”²⁷.

A análise de *O ser e o nada* que Gabriel Marcel realiza em sua carta a Sartre deveria aproximar-se, segundo a resposta de Sartre, ao artigo publicado também sobre esse tema, em 1944, que é incorporado no ano seguinte ao livro *Homo viator*. Neste texto, Marcel sublinha a importância da obra e saúda uma intuição central, particular, que não deve em nada a qualquer outro teórico, apesar da aparente influência de Heidegger sobre o jovem filósofo. Para Marcel, a originalidade de Sartre reside na distinção entre ser-em-si e ser-para-si. A análise da má-fé lhe parece especialmente “um dos capítulos mais memoráveis” da obra. Marcel, contudo, critica Sartre por situar-se sempre do ponto de vista do “*cogito*” e, além disso, a máxima “estamos condenados à liberdade” o incomoda particularmente. Marcel o repreva por excessivo materialismo: “A mais grave questão colocada pela obra é, portanto, em realidade, a de saber como fazer-se somente a partir de premissas que em outra época seriam chamadas de idealistas. O Sr. Sartre chega a consequências que um materialista não desabonaria”²⁸. Marcel interroga-se sobre a ausência de transcendência em Sartre e considera que, como Nietzsche, ele “se encerra no círculo estreito da imanência”²⁹: a concepção de transcendência que Sartre defende na sua carta se opõe de maneira radical à de Marcel. A crítica de Marcel se revela demasiado ambígua: sublinha algumas passagens “admiráveis”, se pergunta se essa obra de Sartre “não é a contribuição mais considerável para a filosofia geral trazida

25 BNF, Manuscrits, NAF 28349. Carta de Jean-Paul Sartre a Gabriel Marcel, 1943.

26 BNF, Manuscrits, NAF 28349. Carta de Jean-Paul Sartre a Gabriel Marcel, 1943.

27 *Entretiens autour de Gabriel Marcel*, Neuchâtel, éditions de la Baconnière, 1976, p. 10-11.

28 Gabriel Marcel, *Homo viator*, op. cit., p. 236

29 *Ibid.*, p. 242.

**MARY, Anne. A relação entre Jean-Paul Sartre e Gabriel Marcel:
“O ponto de divergência é mesmo a questão de Deus”**
Tradução de Luiça Helena Hilgert

pela geração de ‘menos de quarenta anos’³⁰; ao mesmo tempo em que denuncia um pensamento que considera por vezes absurdo e contraditório.

O PÓS-GUERRA: O ENFRAQUECIMENTO DA RELAÇÃO

Em 1946, Gabriel Marcel escreve um novo texto sobre “A existência e a liberdade humana em Jean-Paul Sartre”³¹: inicialmente, trata-se de uma conferência pronunciada no centro de cultura da *Amitié française*, publicada em um compêndio coletivo, *Grandes apelos do homem contemporâneo* (*Les Grands Appels de l'homme contemporain*)³². É deste período que data, segundo Marcel, a degradação da relação entre ambos, opinião corroborada por Maurice Gandillac em seu livro de memórias, *Le siècle traversé*³³. De fato, desde novembro de 1945, Gabriel Marcel aponta os temas de maior desacordo com Sartre: o “ressentimento” que o jovem Sartre parece experimentar contra a burguesia, sua oposição ao espírito de análise, sua interpretação da noção de situação... tantos tópicos de divergência entre os dois³⁴. Na conferência de 1946, Gabriel Marcel analisa ainda a obra sartriana e declara que a liberdade humana, tal como considerada por Sartre, é “uma interpretação degradada da liberdade que, bem longe de ser uma insuficiência, é e se quer conquista”³⁵. Ali, Marcel desenvolve sua oposição a Sartre sobretudo a partir de *A náusea*, *O ser e o nada* e *Os caminhos da liberdade*. Marcel não dissimula, porém, sua admiração diante da inteligência do jovem: “Aqui eu reproduzo uma destas análises concretas em que o autor se destaca – análise, na minha opinião, em toda a primeira parte, admirável sob todos os aspectos”³⁶. Marcel reprova, no entanto, que Sartre desconheça a verdadeira relação com o outro e que não se dá conta que sob um aspecto negativo: “Nisso que concerne ao nós-sujeito autêntico, o de amor ou de amizade, é preciso confessar que o pensamento de Sartre se revela radicalmente agnóstico, até niilista”³⁷. A relação com o outro ocupa um lugar central no pensamento de Marcel, que insiste mais na importância da intersubjetividade que no seu fracasso.

A concepção sartriana da liberdade parece mostrar-se, segundo Marcel, como um niilismo: “A liberdade para Sartre é falta, como a consciência ela mesma também o é: ela é verdadeiramente uma falha e é somente por um tipo de paralogismo que ele poderá esforçar-se, em seguida, em fazer aparecer esta pura falha como uma condição positiva de aparição de um mundo, isto é, em resumo, para conferir-lhe um valor criador”³⁸. Assim, se Sartre se refere, na carta de 1943, à noção de situação em Marcel, que lhe teria permitido “pressentir, enfim, o que era a liberdade”, a concepção de liberdade a qual ele chega não corresponde em nada àquela projetada por seu predecessor. Dessa forma, ao passo que Sartre liga

30 *Ibid.*, p. 221.

31 Publicado pela editora Vrin depois da morte do autor, em 1981, com o Prefácio de Denis Huisman.
32 Paris, Temps présent, 1947.

33 Maurice de Gandillac, *Le Siècle traversé. Souvenirs de neuf décennies*, *op. cit.*, p. 278.

34 Gabriel Marcel, « Le phénomène Sartre », em *Temps présent*, 9 de novembro de 1945, p. 5.

35 *Entretiens autour de Gabriel Marcel*, *op. cit.*, p. 10-11.

36 *L'Existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre*, Paris, Vrin, 1981, p. 53.

37 *Ibid.*, p. 69.

38 *Ibid.*, p. 75

**MARY, Anne. A relação entre Jean-Paul Sartre e Gabriel Marcel:
“O ponto de divergência é mesmo a questão de Deus”**
Tradução de Luiça Helena Hilgert

situação e história e se declara adepto de um teatro histórico³⁹, Marcel parte da mesma noção de situação para incorporá-la a de incarnação e preconizar, desde seu Prefácio a *O limiar invisível*, em 1914, a situação dos personagens de teatro no mundo contemporâneo: considera preferível que a ação se passe próxima ao público sem obrigar-lhe a um esforço de pensamento adicional⁴⁰. Marcel defende a reconciliação com o concreto, aprecia pouco o teatro histórico, considerado frequentemente artificial. Do interesse comum pela noção de situação nascem duas concepções radicalmente diferentes de sua interpretação. A carta de Sartre a Marcel testemunha uma época em que o tratamento entre os dois filósofos era cordial, sem ser, todavia, amigável. Três anos mais tarde, o tom não é mais o mesmo e se Sartre cita Marcel na obra *O existencialismo é um humanismo*, não utiliza mais o tom de “simpática deferência” como havia feito anteriormente. Da parte de Marcel, as críticas se tornam mais numerosas e mais acirradas conforme se amplia o que ele chamou de “o fenômeno Sartre”. Não há mais traços de discussões filosóficas entre os dois depois de 1946, seus círculos de amizade e filosófico se tornam claramente distintos. A tentativa de diálogo proposta por Sartre em 1943 (“Evidentemente, seria necessário que pudéssemos conversar pessoalmente sobre tudo isso. Realmente espero, caro senhor, que encontre a oportunidade de passar por perto de Paris e lhe peço que me avise, caso não esteja demasiado ocupado”), assim como o chamado feito por Marcel em 1946, fracassam.

39 Jean-Paul Sartre, *Um teatro de situações* (*Un théâtre de situations*, Paris, Gallimard, 1973, p. 251): “Dessa forma, sou plenamente favorável a um teatro histórico. Entendo por isso não somente que uma distância temporal separa a situação narrada do autor e do espectador, mas, sobretudo, que a obra comporta um tipo de ação, de causalidade, de pressão social, de construção, que apela a um certo sistema de julgamento”.

40 G. Marcel, Prefácio a *O limiar invisível* (*Seuil invisible*), Paris, Grasset, 1914, p. 3 : “[...] o trágico do pensamento somente pode produzir-se [...] entre personagens de carne e osso, vivos da mesma vida que todos nós, participando das mesmas falhas e das mesmas paixões”.

MARCEL, Gabriel. NOSSO PONTO DE INTERROGAÇÃO¹

Gabriel Marcel, do *Instituto*

Tradução de Paulo Alexandre Marcelino Malafaia
pmalafaia@bol.com.br

Sobre o Tradutor: 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.

DOI: [10.25244/tf.v13i3.1250](https://doi.org/10.25244/tf.v13i3.1250)

Recebido em: 15 de dezembro de 2019. Aprovado em: 20/12/2019

¹ No original francês: MARCEL, G. “Notre point de’interrogation” in VVAA. Nietzsche (Cahiers de Royaumont). Paris: Minuit, 1967, p.103-123.



Eu não tenho nenhuma pretensão, nesta breve fala, de contribuir com qualquer coisa semelhante a uma nova visão a respeito do pensamento de Nietzsche. Gostaria somente de concentrar minha atenção sobre um texto que me parece da maior importância, porque nele o próprio Nietzsche se coloca uma questão, não apenas grave, mas central, a qual não responde de maneira explícita. Desejo, pois, prolongar através de uma meditação pessoal este texto do qual é possível afirmar que, por um lado, esclarece um dado do problema, ao mesmo tempo que parece mostrar a impossibilidade de resolvê-lo, sem proceder a algum tipo de mutilação perigosa ou mesmo inaceitável do pensamento que o confronta.

Este texto figura no Quinto Livro de *A gaia ciência*, que marca, sem dúvida, um dos pontos altos de toda a obra de Nietzsche (*Wir Furchtlosen*, “Nós, os homens sem medo”). Vem logo após um outro texto, também muito importante, sobre o qual Henri Birault apresentou um longo comentário na *Revista de Metafísica e Mora*².

O capítulo sobre o qual me proponho a refletir aqui é intitulado "Nossa ponto de interrogação" (§ 346). Mas é indispensável religá-lo àquele que o precede imediatamente, que se intitula o “O problema da moral” (§ 345). Cito aqui as passagens essenciais e, inicialmente, as primeiras linhas que poderiam ser colocadas em destaque em toda a filosofia da Existência. “A falta de personalidade se vinga sempre; uma personalidade adelgaçada, minada, apagada, que se nega e se renega a si mesma, não vale nada, sobretudo para a filosofia. O desinteresse não tem valor, nem no céu, nem na terra; os grandes problemas exigem todos o grande amor”. Antes de prosseguir, assinalo que a palavra “desinteresse” [*désintérêtement*] me parece traduzir mal o termo alemão *Selbstseligkeit*, que designa a ausência de referência a um si; “e só os espíritos vigorosos, redondos e seguros, de fundamento sólido, são capazes deste grande amor. Há uma diferença enorme entre o pensador que engaja sua personalidade no estudo de seus problemas a ponto de fazer deles seu destino, seu fardo e sua felicidade maior; e aquele outro tipo de pensador que permanece impessoal: que apenas toca e apreende os problemas com a superficialidade de uma fria curiosidade. Podemos antecipar com certeza que este último tipo de pensador não chegará a lugar nenhum: mesmo admitindo que se deixe apreender, os grandes problemas não se deixam *reter* pelos *sapos e moluscos*; o que jamais foi o gosto deles – é um traço partilhado com as nossas bravas mulherezinhas”. Se quiséssemos dissecar o tema, encontrariamos leves inexatidões nesta tradução de Alexandre Vialatte, mas não creio ser necessário insistir nisto. O que é essencial neste texto, é que ele denuncia uma ilusão, a mesma que se adere à ideia de *Selbstlosigkeit*. Mas, por outro lado, equivocar-nos-íamos completamente sobre o sentido deste engajamento pessoal do filósofo por Nietzsche, se não nos lembrássemos concomitantemente do que está dito no Livro IV, § 319, que se intitula: “*Als Interpreten unserer Erlebnisse*”: é um tipo de probidade (*Redlichkeit*) que sempre falta aos fundadores de religião e a outras pessoas da mesma espécie; eles nunca fizeram dos eventos de suas vidas um acontecimento de consciência na ordem do conhecimento (*eine Gewissenssache der Erkenntnis*: Vialatte certamente errou ao introduzir aqui o termo científico). “O que de fato vivi?, o que se passou em mim, em torno de mim, em tal momento?, minha razão estava suficientemente lúcida? Minha vontade lutou o suficiente contra os enganos dos sentidos, combateu bravamente os fantasmas? (...) Nós, que temos sede de razão, perguntamo-nos ao examinar os eventos de nossa vida hora após hora, dia após dia, tão estritamente quanto o processo de uma experiência científica”.

Parece-me da mais alta importância ligar os dois textos: com efeito, o paradoxo grandioso da posição nietzschiana consiste em afirmar conjuntamente tanto a necessidade

² Cf. H. Birault, “En quoi nous aussi, sommes encore pieux”, R. M. M., janeiro, 1962.

de rigor na abstração da compreensão de sua própria experiência, quanto o caráter passional do engajamento pessoal. Isto posto, é claro que ele revoga a dúvida ou até mesmo nega radicalmente uma oposição tradicional na filosofia: ele nos lembra que o que se poderia nomear de exigência de objetividade face a nós mesmos é na verdade uma paixão e se poderia sustentar, penso, que temos nisto uma forma muito diferente (talvez até mesmo com uma orientação invertida) do paradoxo análogo que se encontra em Kierkegaard.

“Como pode, pergunta Nietzsche (§ 345), que eu jamais tenha encontrado, mesmo nos livros, alguém que engaje desta forma sua pessoa mesma no estudo da moral, que tenha feito desta moral um problema e deste problema sua necessidade pessoal, seu tormento, sua volúpia e sua paixão? Aparentemente, até o presente, a moral jamais foi problema; ela foi exatamente o contrário, o terreno neutro sobre o qual, após todas as desconfianças, as dissensões, as contradições, terminam-se por concordarem: o asilo sagrado da paz onde os pensadores se repousavam deles mesmos, respiravam, enfim, reviviam. Eu não vejo ninguém que tenha ousado uma crítica dos valores morais. Constatou até mesmo que neste tema nenhuma tentativa foi feita pela curiosidade científica, pela imaginação delicada e aventureira do psicólogo e até mesmo do historiador, que embora antecipe de bom grado os problemas, apreendendo-os frequentemente de maneira superficial, não sabe muito bem o que sua imaginação apanha”. Creio ser supérfluo ler detalhadamente o que se segue. O que me parece essencial sublinhar é a maneira impiedosa e, além disso, a meu ver, inteiramente justificada, por meio da qual Nietzsche denuncia a espécie de alívio com que o professor de filosofia de seu tempo, saindo do forro impenetrável dos problemas teóricos, acreditava atingir a clareira das verdades morais, sobre um espaço aberto e nivelado onde todo mundo se encontrava, enfim, de acordo sobre certas evidências morais próprias, originadas todas do consenso universal. Talvez alguns aqui presentes estejam se lembrando do *Pequeno Catecismo Moral* que nosso excelente mestre André Lalande teve o trabalho de redigir em aproximadamente 1908. O princípio era que, apesar de tudo, independentemente das divergências filosóficas, todas as pessoas honestas estão de acordo para admitir etc. Lembro-me da espécie de enjoo que sentia, jovem professor, recentemente formado na *Agrégation*^{*}, quando tinha que abordar em minha aula o estudo dos problemas morais e, na origem desse enjoo, havia, parece-me, o sentimento de um não valor, de uma não autenticidade, afetando precisamente este *consenso* com o qual eu tinha que lidar.

Queiram desculpar este parêntese sem dúvida intempestivo. Mas, como indiquei, esta fala é, na realidade, uma meditação. Busco, pois, a partir de minha própria experiência, compreender com exatidão o sentido da contestação formulada por Nietzsche. No contexto da filosofia atual e sobretudo do ensino tal como é praticado hoje, ela corre o risco de continuar incompreensível já que o questionamento se tornou corrente e óbvio. Mas, do mesmo modo, é preciso simplesmente reconhecer que este questionamento arrisca perder seu valor: aqui, ele é o que eu chamaria uma irrupção apaixonada. *Ein leidenschaftliches Auftauchen*. Caso contrário, ele perde seu peso existencial, exatamente como a afirmação da morte de Deus se torna inautêntica quando reproduzida em um contexto jornalístico.

É necessário, por outro lado, ver claramente o que implica a recusa da *Selbstsigkeit*, que, novamente, não se trata de modo algum de desinteresse [*désinteressement*], mas sim de impessoalidade. Mas o que se opõe à impessoalidade não é a *Selbstsicht* e ainda menos a *Selbsgefälligkeit*, isto é, a complacência consigo mesmo: parece-me que o que é aqui mantido

* Exame realizado na França por professores que visa o ingresso no sistema de ensino público nos níveis médio e universitário [Nota do tradutor].

ou reivindicado contra uma certa ciência despessoalizada é a *Selbstständigkeit*, ou seja, é a independência que, ademais, não é certamente separável da integridade. Julgo, porém, necessário acrescentar que esta independência ou esta integridade de si, não vale nada sem o reconhecimento e o respeito da independência e da integridade do outro: é assim que se constitui um *nós*, se ouso dizer arejado por uma consciência amparada pela distância – uma distância muito comparável àquela que separa as grandes árvores em um bosque. É o *nós* que volta muito frequentemente nos escritos de Nietzsche desta época e até mesmo no próprio título do Quinto livro. Não se trata, ademais, neste momento, de saber se de fato a esperança de Nietzsche neste *nós* não foi decepcionada. Certamente o foi, e eu voltarei neste ponto; mas qualquer um que considere seu pensamento como um certo tipo de apogeu é levado a ver como completamente essencial esta ideia de uma superação de alguma forma horizontal, ou se se quiser esta possibilidade, esta exigência de uma constelação.

Mas não está claro que o pensamento de Nietzsche se alterou e começou a declinar de modo catastrófico na medida em que a confiança neste *nós* definhou e onde, ao mesmo tempo, ele mesmo se engajou no sentido do delírio?

Eis agora o texto na tradução de Alexandre Viallete:

"Vós não compreendeis? De fato, ter-se-á dificuldade para nos compreender, nós procuramos talvez orelhas tanto quanto palavras. Quem somos nós, pois? Se nós quiséssemos, usando de velhas terminologias, dizer-nos simplesmente ‘ímpios’, ‘incrédulos’, ou ‘imoralistas’, não estariam ainda, longe disso, dado o nosso nome. Nós somos estas três coisas de uma só vez, em uma fase demasiado tardia para que alguém possa compreender – para que vós, Senhores Curiosos, possais compreender os sentimentos que nos animam: não se trata mais de amargura, não se trata tampouco da paixão do libertado que não pode se impedir de converter sua descrença em fé, em objetivo e em martírio". Assinalo aqui que a palavra “converter” [“arranger”] traduz imperfeitamente o alemão *Zurechtmachen*, mas não encontro equivalente que me satisfaça.

É bem claro que toda esta passagem se liga diretamente ao aforismo 344 “*Em quem nós também somos ainda crentes*”. O que me parece essencial aqui são as palavras “uma fase demasiado tardia” – *einen zu späten stadium*, na medida em que elas designam o tempo da reflexão amadurecida que intervém após ter posto fim ao período de exaltação ingênua que se segue imediatamente ao abandono das crenças tradicionais.

“Nós fervemos, endurecemos e resfriamos com relação à ideia de que o curso do mundo não seja divino e, mais ainda, que sequer é humanamente razoável, piedoso ou equânime”. “Humanamente” traduz de modo um pouco laxo, as palavras *nach menschlichen Masse*, segundo as medidas humanas. “Nós sabemos que o mundo no qual nós vivemos é ímpio, imoral, inumano; faz bastante tempo nós o interpretamos falsamente, mentirosamente, ao bel prazer de nossa veneração, isto é, de nossa necessidade, pois o homem é um animal respeitoso! Mas ele é também um animal desconfiado e o mundo não vale o que nós acreditamos, trata-se mais ou menos da mais segura verdade que nossa desconfiança tenha, enfim, apreendido. Tal desconfiança, tal filosofia”. Eu interrompo aqui um instante antes de abordar a passagem essencial: o que acaba de ser posto aqui é uma forma de constatação, de balanço, mas que me parece se caracterizar, sobretudo – precisamente porque estamos entrando em uma fase demasiado tardia –, por uma absoluta *Nüchternheit*, e é justamente esta queda da exaltação que torna possível e mesmo inevitável a questão que vai surgir agora.

Nietzsche vai, com efeito, denunciar como absurda a conclusão que um espírito irrefletido arriscaria tirar desta descoberta ou, se se quiser, desta decepção. Esta conclusão consideraria atribuir ao homem um tipo de transcendência com relação ao mundo tal como ele é. Talvez ele pressinta que o homem do progresso, o homem que crê no progresso e que se orgulhará das proezas técnicas realizadas, chegará quase que inevitavelmente a uma forma de divinização de si; e efetivamente o desenvolvimento do pensamento tecnocrático conduz a um novo antropocentrismo, o homem se tratando como morada de toda significação em um mundo que, por si só, não comporta nenhuma. Ao que Nietzsche responde como segue:

“Nós nos preservamos de dizer que o mundo vale menos do que nós tínhamos acreditado: não poderíamos deixar de tirar ainda hoje se o homem pretendesse inventar valores superiores àqueles do mundo real, é precisamente deste erro que nós voltamos, como de uma extravagância da vaidade e desrazão humanas, como de uma loucura que nunca fora diagnosticada”. Entretanto o ponto mais alto que é digno de atenção está em um pessimismo mais ou menos apoiado em uma certa ideia do budismo onde Nietzsche observa este erro maior, ou seja, em Schopenhauer ou em Bahnsen. “Esta loucura, diz ele, encontrou sua última expressão no pessimismo moderno; ela havia encontrado outra forma mais antiga e mais forte na lição do Buda; mas o cristianismo também está cheio desta loucura ainda que, de uma forma mais equívoca e mais duvidosa, entretanto, não menos sedutora”. Sabe-se que, para Nietzsche, o pessimismo é “uma forma antecipada do niilismo”³. Mas é preciso prestar atenção neste ponto uma vez que o pessimismo é ambíguo como, aliás, sé-lo-á o niilismo. Há um pessimismo dos fortes como há um pessimismo dos fracos. Este último abre a via ao niilismo inferior, ao lugar que o pessimismo dos fortes anuncia o niilismo superior que Nietzsche professará por sua própria conta. Esta distinção é essencial se deseja-se compreender o que segue, e voltarei neste ponto.

“O homem contra o mundo, princípio negador deste mundo, escala das coisas e juiz do universo, terminando por colocar a própria existência na balança e por achá-la muito leve, há nisto toda uma atitude cujo monstruoso mal gosto nos arrebata e nos enoja; basta ver a proximidade homem e mundo separados pela pretensão sublime desta pequena palavra e, para que não possamos deixar de tirir”. Eu noto *en passant* que é muito exatamente aqui, e talvez em nenhuma outra parte, que se situa o nexo entre Nietzsche e Spinoza a respeito do qual, na *Vontade de Potência*, ele professa uma tão forte admiração. Trata-se, antes de tudo, parece-me, de Spinoza condenando o antropocentrismo e declarando que o homem não é um império dentro de um império.

Eu chego ao último parágrafo, que é o mais importante.

“Mas o que, rindo assim, fizemos, senão avançar ainda mais na direção do desprezo do homem? Por consequência, no pessimismo, no desprezo da existência que nós podemos conhecer? Não teríamos caído na desconfiança de um contraste entre o mundo que até aqui nós admirávamos segundo nossa satisfação – o que nos permitia talvez suportar a vida – e um outro mundo que somos nós mesmos”: aqui é a tradução de Viallate; confesso que ela não me satisfaz completamente. Retomo a última frase. Não estariam expostos às desconfianças de estabelecer uma oposição – uma oposição entre o mundo onde até o presente nós estávamos em nós mesmos com nossas venerações (venerações essas que nós talvez deveríamos poder viver), e um outro mundo que somos nós mesmos? “Desconfiança profunda radical, implacável, suspeitemos que as venerações nos atacam, que amparam os europeus cada vez mais soberanamente, cada vez mais perigosamente, e que poderiam

³ Ed. Schlechta, III, p. 547.

facilmente colocar as próximas gerações diante deste terrível dilema: suprimir vossas venerações ou suprimir a vós mesmos”.

“Isto seria o niilismo e aquilo não o seria também? Eis nosso ponto de interrogação”.

É sobre estas poucas linhas que devem se focar o comentário e a meditação. Retomo, então, as diversas ideias que se conjugam neste texto.

Para começar, é absurdo separar o homem do mundo e estabelecer em seguida entre eles algo que se pareça com uma conjunção externa. O *E*, com efeito, torna-se um *contra*, mas colocar o homem *contra* o mundo é abrir o caminho a uma ascese que consistiria negar o querer-viver. Ora, não é suficiente dizer que esta negação é sem verdade, ela corre o risco de recobrir ou de começar uma demissão vital e através disso abre o caminho ao niilismo passivo.

É, porém, necessário, sobretudo, enfatizar a frase que trata de nossas venerações, estas que até o presente estavam em si mesmas ou tinham sua matriz no mundo. Ler-se-á no mesmo sentido o texto intitulado “*Pela crítica das grandes palavras*”: “Ich bin voller Argwohn gegen das, was man 'Ideal' nennt: hier liegt mein Pessimismus, erkannt zu haben, wie die 'höheren Gefühle' eine Quelle des Unheils, das heisst der Verkleinerung und Werterniedrigung des Menschen sind. Man täuscht sich jedesmal, wenn man einen 'Fortschritt' von einem Ideal erwartet; der Sieg des Ideals war jedesmal bisher eine *retrograde Bewegung*”⁴.

Talvez – e isto é verdade – seja possível dizer, não sem razão, que é necessário distinguir ideal e veneração. Há, na verdade, um sentido em que Nietzsche concede um certo valor ao ato de venerar ao passo que, a seu ver, professar ou proclamar um ideal é sempre uma operação mentirosa. Mas eis aqui o que se une mais diretamente ao nosso texto:

“Nosso pessimismo: o mundo não vale o que nós acreditamos – Nossa própria crença reforçou a tal ponto nosso apetite de conhecimento que nós devemos dizer isto hoje. Desde então, ele se apresenta a nós como valendo menos, é assim que ele é, inicialmente, experimentado – é somente neste sentido que nós somos pessimistas, ou seja com (ou do fato de) nossa vontade, e que nós professamos sem restrição essa transvaloração; e nós nos recusamos a nos encantar e a mentir para nós mesmos, a partir de agora, da velha maneira – *nur in diesem Sinne sind wir Pessimisten, nämlich mit dem Willen, uns rückhaltlos diese Umwertung einzustehen und uns nichts nach alter Weise vorzuleiern, vorzulügen...*”⁵.

Pode-se igualmente neste contexto se referir ao parágrafo 357 de *A gaia ciência*. Ele se intitula: “A propósito do velho problema: o que é alemão?”. Apenas retenho o parágrafo muito importante sobre Schopenhauer:

“Olhar a natureza como uma prova da bondade e da providência de um Deus, interpretar a história em benefício de uma razão divina, como a testemunha constante de uma ordem e de um finalismo moral do universo, explicar tudo o que vos acontece segundo a maneira das pessoas devotas, por uma intervenção divina, um sinal, uma premeditação, uma mensagem da providência em vista da salvação de nossa alma, tudo isto passou, a

⁴ Cf. Schlechta, III, p. 668: "Eu sou cheio de desconfiança e de hostilidade para com aquilo que se designa pelo nome de 'ideal': meu pessimismo consiste em ter reconhecido que os sentimentos «elevados» são uma fonte de calamidade no que eles apequenam os homens e rebaixam os valores. Enganamo-nos cada vez que esperamos de um ideal um progresso: até o presente a vitória do ideal sempre marcou uma regressão".

⁵ Schlechta, III, p. 921.

consciência se lhe opõe, não existe consciência sutil que não veja nisto inconveniência, infidelidade, mentira, feminismo, fraqueza, covardia; é esta rigidez mais que qualquer outra coisa que fez de nós bons europeus, herdeiros da mais longa e da mais corajosa vitória que a Europa tenha obtido sobre si. Mas a partir do momento que nós repelimos assim esta interpretação cristã, nós a rejeitamos como uma falsa moeda, nós vemos se erguer diante de nós, terrivelmente, a questão de Schopenhauer: a existência tem, pois, um sentido? Esta questão precisará de séculos para que possa ser simplesmente compreendida de modo exaustivo em sua profundidade”.

É sem dúvida admirável, segundo Nietzsche, que Schopenhauer tenha colocado esta questão e, por esta razão, ele se mostrou um bom europeu, tornando-se iniciador deste *nós* do qual eu falei anteriormente. Mas a partir do momento em que deveria responder à questão, ele se deixou sucumbir pelas perspectivas morais cristãs, isto é, caiu no erro dualista denunciado antes e pelo qual ele se encontra no grupo de pensadores decadentes. Lembremos que, para Nietzsche, *niilismo não é a causa, mas a lógica mesma da decadência*; esta lógica deveria ser levada às suas últimas consequências, o que é o limite a que ele conduzirá o niilismo ativo, extático ou dionisíaco, que culminará na afirmação do “eterno retorno”. A expressão *niilismo extático* é mencionada por Heidegger: “é apenas em aparência que este niilismo seja pura negação, ele é, na realidade, afirmação do princípio de avaliação ele mesmo; isto é, da vontade de potência, desde o momento em que aquele é compreendido expressamente e assumido como fundamento e como medida de toda avaliação, o niilismo retoma sua essência afirmativa, o que até então estaria imperfeito é a partir de agora superado e incorporado, o niilismo clássico se torna niilismo extático e desta forma que Nietzsche comprehende sua metafísica”⁶.

Retornemos ao brilho destes textos sobre a questão posta sobre o “terrível dilema”: “suprime vossas venerações ou, antes, suprime a vós mesmos”.

Suprime vossas venerações, isto é, renunciai a encontrar no mundo alguma justificação às venerações que, a vossos olhos, justificam vossa existência.

Mas o que significa exatamente o outro termo “suprime a vós mesmos”? A resposta parece bem ser esta, se vós persistis em venerar, se vós vos agarrardes a ruínas, vós sereis fatalmente levados ao processo de destruição interna que se realiza no interior mesmo destas ruínas. Isto apenas poderia ser contestado se se atribuisse ao sujeito enquanto tal, ao sujeito que vós sois ou que eu sou, uma realidade, e eu diria quase se tratar de uma consistência da qual o sujeito é, segundo Nietzsche, absolutamente desprovido. E é aqui que as palavras “lógica da decadência” ganham toda a sua importância, todo seu peso. Haveria, contudo, espaço para se perguntar se sobre este ponto o pensamento de Nietzsche é rigorosamente coerente, pois ele chega a falar de *instinto de decadência*. Expressão assaz laxa, mas que não parece muito fácil conciliar com a ideia de uma lógica interna ou, se se quiser, imanente àqueles valores.

O que quer que seja desse ponto importante, o sentido da alternativa aparece claramente; o que Nietzsche quer dizer, parece-me, é que de qualquer forma chega-se ao niilismo. Só que, como eu disse *en passant*, a palavra pode enganar, e aqui há uma opção possível e mesmo inevitável entre um niilismo passivo, um niilismo de deixar-ir, e um niilismo ativo, que é nomeado extático ou dionisíaco. É necessário, além disso, reconhecer que o uso do termo ‘niilismo’ neste sentido se presta a contestações, pois está muito claro

⁶ Heidegger, Nietzsche, II, p. 281.

que ele se produz aqui, eu não ouso dizer uma conversão, mas o que se poderia, talvez, chamar um metabolismo que ganha corpo na ideia de eterno retorno. É forçoso reconhecer que a linguagem heideggeriana é mais satisfatória. “Wert – und Ziellosigkeit können dann auch nicht mehr einem Mangel, nicht die blosse Leere und Abwesenheit bedeuten. Diese nihilistischen Titel für das Seiende im Ganzen meinen etwas Bejahendes und Wesendes, nämlich die Art, wie das Gehen des Seienden anwest. Das metaphysische Wort dafür heisst: die ewige Wiederkunft des Gleichen”⁷.

Definitivamente, parece, contrariamente ao que pensei ter visto no decorrer de uma primeira leitura do texto, que esse ponto de interrogação não deve ser interpretado como se Nietzsche, no momento em que escrevia o livro V de *A gaia ciéncia*, havia sentido algo que se parecesse a uma dúvida fundamental sobre sua própria posição. O que quer que se pense a respeito do eterno retorno, que aparece aqui como um lar, talvez fosse necessário falar dele como ideia-base que permite colocar à prova a coragem suprema que culminaria no *amor fati*.

Há algum sentido em se perguntar qual o fundamento sobre qual repousa tal coragem? Parece-me que não. Do ponto de vista de Nietzsche, esta questão é mesmo injustificável, precisamente porque ela implica uma referência a um sistema de valor ultrapassado e ao qual não há porque retornar.

Esta posição pode, sem dúvida, com a leve reserva formulada acima, ser vista como coerente, eu quero dizer com isto que ela não me parece implicar em si contradição. Mas uma outra questão se coloca que é muito mais difícil de se evadir: a da *viabilidade* de uma tal afirmação, e também de sua *exemplaridade*, estas duas questões não sendo provavelmente separáveis. É aqui que repousa um problema que fiz aparecer *en passant* e que me parece da maior importância: aquele problema do *nós*, do *nós outros*. Parece-me sem dúvida que Nietzsche entendeu ser um fundador, um instaurador, *ein Stifter*. Uma obra como *Zarathustra* só adquire sentido através desta pretensão ou desta ambição. E como não constatar que sobre este plano a obra se aparece como um fracasso? Há certamente bem poucos pensadores que lhe sucederam que não tenham sido, em algum grau, marcados por ele. Mas de qual natureza foi, propriamente falando, esta marca? Parece-me que ela foi, de forma geral, comparável à ação de um fermento, talvez seria melhor falar de um aguilhão. Sem dúvida, todos aqueles que leram e meditaram Nietzsche foram, do mesmo modo, postos em guarda contra uma certa boa consciência intelectual que bem poderia se assemelhar a um farisaísmo da razão. Mas o problema que se coloca é o de saber o que se passa pelo espírito, e entendo aqui essencialmente por esta palavra a reflexão, a partir do momento em que esta ilusão foi dissipada. Neste ponto, parece-me – e eu falo obviamente por minha conta – torna-se praticamente impossível seguir Nietzsche, que aparece como o pensador sem discípulo por excelência, o discípulo arriscando-se fortemente a apenas se apresentar como uma caricatura ridícula e até mesmo ofensiva do que foi, antes de tudo, um drama, vivido, além disso, com uma intensidade – e eu diria até mesmo com uma autenticidade – que apenas podem ser objeto do mais alto respeito, mas que só poderia talvez se completar pela catástrofe, pela queda do gigante fulminado.

⁷ Heidegger, Nietzsche, II, p. 283. – “A ausência de valor e de um objetivo não pode mais significar uma falta, um puro vazio ou um puro defeito. Estas designações negativas aplicadas ao ente tomado em sua totalidade correspondem a algo de positivo e de essencial, a saber: o modo de presença do ente tomado em sua totalidade. O termo metafísico que lhe designa é o eterno retorno do mesmo”.

DISCUSSÃO

Sr. ROSS

Desculpe-me intervir ainda como germanista. Eu queria contribuir com uma precisão concernente a um dos termos principais do texto citado na tradução: nós interpretamos o mundo por muito tempo “ao bel prazer de nossa *veneração*”, “pois o homem é um animal *respeitoso*”. No texto alemão, o mesmo termo é *Verehrung*. O ponto de partida não estaria em Baudelaire? Lê-se em *Meu coração se encontra nu* [Mon cœur mis à nu]: “o homem é um animal adorador”. Ora, na época de *A gaia ciência*, Nietzsche leu Baudelaire. É mesmo muito provável que ele tenha conhecido este texto, seja pelos escritos de Goncourt, seja pelo “Charles Baudelaire”, de Asselineau. Eu sempre lamentei que, mesmo nos estudos especializados, a aproximação entre os dois textos não foi feita.

Sr. MARCEL

Contudo, Nietzsche acrescenta em seguida: “mas também é um animal desconfiado”.

Sr. ROSS

Isto é Nietzsche; mas o ponto de partida está em Baudelaire.

Sr. MARCEL

Pensa que isto muda o sentido?

Sr. ROSS

Não.

Sr. MARCEL

Supondo que nós coloquemos “adoração” no lugar de “veneração”, eu não tenho a impressão que o pensamento seja realmente mudado?

Sr. ROSS

Não; mas pela palavra “respeitoso”, eu creio que há alguma mudança. Em “adoração” há “movimento em direção à”, enquanto que no “respeito” há simplesmente uma atitude estática.

Sr. MARCEL

Daí que “veneração” me parece, sob este ponto de vista, um intermediário entre “respeito” e “adoração”.

Sr. BARONI

Voltemos ao problema de Nietzsche e seus discípulos. Nietzsche chega a dizer que é pela árvore que se reconhece o fruto. Esta fórmula valoriza o caráter existencial do pensamento de Nietzsche, que o Senhor Marcel mostrou tão bem. Mas ela significa também que Nietzsche seria levado, talvez, a repudiar discípulos, aqueles que pareçam nietzschanos e que dizem a mesma coisa que ele, que produzem, de alguma forma, intelectualmente, o mesmo fruto, mas que não apresentam o mesmo drama existencial.

Sr. MARCEL

Sim, eu acredito. O que me surpreende, pessoalmente, é a afirmação “Deus está morto”. É nela que eu sinto uma admiração muito grande por Nietzsche e é nela também que Nietzsche me parece impossível de imitar. Conta-se que Sartre (ele mesmo o confirmou), chegando a Genebra, teria gritado: “Senhores, Deus está morto”. Ter-se-ia dito de Nietzsche e, no entanto, isto não teria nenhuma relação. “Deus está morto”, para Nietzsche, não é uma manchete do *Paris-Pess*, é algo que, inicialmente, na sua origem, só pode ser *murmurado*. Em todo caso, a ideia que esta fórmula possa ser clamada diante de jornalistas é uma ideia monstruosa do ponto de vista nietzschaniano.

Eis, então, um discípulo que, necessariamente, desnaturaliza a intenção original do mestre. Há aqui uma passagem do mestre ao aluno, ou, se quiserem, do criador – seria necessário quase falar de “originador” –, àquele que reproduz e que, ao mesmo tempo, degrada. É esta espécie de lógica de decadência que Nietzsche sinaliza tão fortemente.

Alguém disse: não se pode falar de nietzschanismo como se fala de cartesianismo ou de kantismo. Existe um kantismo, eu não creio que possa haver um nietzschanismo. É esta impossibilidade que me parece muito surpreendente e que torna nossa posição difícil, a nós que procuramos “escutar esta palavra”, como diz Heidegger. A palavra de Nietzsche, no momento em que a reproduzimos, desnaturalizamo-la. Podemos nos perguntar, nestas condições, se Nietzsche não se encontra, no fundo, fora da filosofia. Se nós tomamos a concepção clássica da filosofia, parece que ela pode ser *ensinada*, que ela pode ser, de certa maneira, *reproduzida* por seus discípulos. E, com efeito, podem haver kantianos, podem haver hegelianos. Mas parece que não podem haver nietzschanos. Talvez a questão pudesse ser colocada quase nos mesmos termos para Kierkegaard.

Sr. LOWITH

Gabriel Marcel partiu do aforismo 346 de *A gaia ciência*, que tem por título “Nossa ponto de interrogação”. Ao final de minha exposição, citei e interpretei o mesmo aforismo, porque ele caracteriza particularmente bem a posição de Nietzsche com relação ao mundo. Como explicar que Gabriel Marcel e eu tiraríamos do mesmo texto consequências tão diferentes? Indubitavelmente, porque Gabriel Marcel como cristão e homem de fé detém-se na situação particular e excepcional do homem na totalidade do mundo, tal como a história bíblica da criação a determina dizendo que apenas o homem (e não o mundo) foi criado à imagem de Deus. Para a consciência cristã, o homem é, por princípio, mais próximo de Deus que do mundo. Entretanto toda a experiência filosófica de Nietzsche ambiciona exatamente o oposto: Nietzsche quer mostrar a homogeneidade em tudo o que advém, o caráter geral “uno” da vida, a vontade de potência em tudo o que existe, a vontade de potência que

também é a força motriz de toda “apreciação” e “avaliação” humanas. Se quiséssemos retirar este *naturalismo*, este *biologismo metafísico* da filosofia de Nietzsche, nós a desconheceríamos no essencial. Certamente a noção nietzsiana de Ser como um ser vivente, e do mundo da natureza como um mundo dionisíaco da geração eternamente criadora e da destruição, é muito mais próxima da noção pré-socrática da *Physis* que da Natureza no sentido da ciência moderna. Em virtude de seu parentesco com Heráclito, Nietzsche combate o platonismo cristão das Ideias, dos Ideais e dos Ídolos de um mundo suprassensível que nós "veneramos", mas para o qual nós não existimos. De onde também a questão crítica dirigida à atitude "homem contra o mundo", ou à atitude "homem e mundo", no aforismo 346. Apenas como Eu consciente dele mesmo e não como Si presente em seu corpo que o homem é aparentemente "extraído" do mundo. Mesmo diferente do mundo, de fato, ele não está separado. Além do mais, na “alma” de Zaratustra se reflete o caráter geral do mundo vivente, cujo *fatum* é: “constelação suprema do Ser, que nenhum desejo atinge, que não mancha nenhum ‘Não’, afirmação eterna do ser, eternamente eu sou tua afirmação, pois eu te amo, ó eternidade” – isto é, a eternidade do movimento sempre recomeçado do mundo, sem início e sem finalidade.

Sr. MARCEL

Segundo o que eu disse, há uma grande dificuldade. Parece-me evidente que, se se coloca o Eu, deve-se colocar como *distinto*, e, de uma certa maneira, como “afrontado ao mundo”. Certamente, Nietzsche nos responderá: mas este “eu” é ilusão, a oposição entre o “eu” e o mundo é ela mesma uma oposição de fato ilusória. Mas o difícil é conciliar este tipo de fusão do mundo e do “eu” (que se faz em suma em detrimento do “eu”) com a ideia de uma criação de valores. Em outros termos, como é possível conceber um criador de valores sem reestabelecer a noção de um sujeito distinto? Eu não vejo como sair desta dificuldade.

Sr. BECK

Eu não vou colocar uma questão, mas, antes, fazer um protesto. Num dado momento, eu não sabia se citava Nietzsche, quando disse: “nós temos sede de razão”. A citação é tua?

Sr. MARCEL

Ah, não, não, de modo algum. Eu citei Nietzsche.

Sr. BECK

Ora, eu tenho sede de razão. Mas parece que a única coisa que falta é precisamente a razão. Eu quase não ouvi a palavra “razão”, e eu não ouvi de jeito nenhum a palavra “prova”. Então eu volto justamente ao que acabou de dizer. Eu me pergunto se verdadeiramente Nietzsche é um filósofo. E se ele não pode ter discípulos, não é porque ele não tem nada em comum com aqueles que nós chamamos filósofos? Se Nietzsche é um filósofo, então Aristóteles, Descartes, Kant não o são.

Sr. MARCEL

Certamente Nietzsche não pertence à mesma categoria que os homens que acabou de citar. O problema poderia se colocar melhor, talvez, no que diz respeito a Heráclito. Não estou certo disso, mas é possível, talvez, encontrar um denominador comum entre Nietzsche e os maiores pensadores pré-socráticos. É neste ponto que nós reencontramos Heidegger, uma vez mais. Em Nietzsche, o que me parece contraditório, é ter...

Sr. BECK

Nada pode ser contraditório sem a razão. Não pode haver contradição sem razão.

Sr. MARCEL

Se quiser. Dizemos que há, em Nietzsche, uma exigência de verdade e que há, ao mesmo tempo, uma destruição da verdade em nome da verdade. É muito difícil. Tanto que nós somos obrigados, em um dado momento, a nos transportar sobre um plano totalmente diferente: o plano da arte, talvez o plano da música. Trata-se ainda do plano da filosofia? Eu não estou convencido disto. Neste ponto, talvez, eu me unirei ao senhor; reconheço perfeitamente que a questão que coloquei agora a pouco, sobre a impossibilidade para Nietzsche de ter discípulos que não sejam caricaturas, une-se e, por fim, justifica a questão colocada.

Sr. BECK

Mas eu não chego a encontrar outro plano. Para destruir a verdade em nome da verdade eu a destruiria com o quê? Com minha razão? Mas não existe razão... Nós estamos na loucura...

Sr. MARCEL

Não sei. Talvez fosse necessário invocar um tipo de *Abgrund*, uma potência não racional. Em todo caso, não me considero incumbido de responder a questão, precisamente porque a considero legítima. Acho que é uma questão que se pode e que se deve colocar. Nietzsche é um grande pensador, é um grande artista, é um grande escritor: todas essas coisas que nós não podemos deixar de admirar. Trata-se de um filósofo tomando esta palavra em um sentido “comum”? Isto não me parece demonstrado.

Sr. BIRAUT

Gostaria de retornar à dificuldade sublinhada, concernente às relações entre o homem e o mundo em Nietzsche. Talvez poderíamos distinguir vários planos. Inicialmente, o que concerne ao Eu: a posição de Nietzsche é muito clara, o Eu é uma ilusão. Contudo, no que diz respeito ao homem, a posição é diferente: Nietzsche pensa o homem como o resultado de um acaso, a partir da natureza. Então, o eu é uma ilusão, mas o próprio homem é um acaso. Enfim, como pensar uma criação de valores nesta perspectiva? Nietzsche afirma que, desde que há vida, há posição de valor. Portanto, o fato de reduzir o homem à natureza não

coloca dificuldade particular no que concerne à faculdade criadora de valor, porque o próprio Nietzsche define toda a vida, e não apenas a vida humana, como posição e criação de valores.

Sr. MARCEL

Está bastante claro, somente uma dificuldade subsiste concernente às *Schätzungen*, a essas avaliações. Sem dúvida, elas são inseparáveis da vida enquanto vida, sem dúvida toda vida implica “Schätzungen”. Não sobra menos que o eu como pensamento reflexivo, eu sou levado a *apreciar* essas avaliações, a julgar e a criticar o *valor*. Em nome de que posso formular esta apreciação? Ao ficar no plano puramente naturalista, tudo é assaz fácil, mas também menos interessante, já que o paradoxo se perde. O que pensa, Sr. Gueroult?

Sr. GUEROULT

Estou completamente de acordo com a visão do senhor. Há uma grande dificuldade entre as “Schätzungen” implicadas pela vida, e os “Wertungen”, criados em oposição.

Sr. MARCEL

Não podemos nos prender a uma espécie de biologia dos valores. Seria muito simples. Esta biologia dos valores é ela mesma denunciada por Nietzsche.

Sr. VATTIMO

Volto à questão: Nietzsche é filósofo? Talvez não seja sempre necessário se preocupar em dar uma interpretação historicamente correta a respeito de Nietzsche. É necessário entender seu chamado, e eventualmente também superá-lo. No Zarathustra, é dito frequentemente que o profeta quer mesmo ser mal compreendido por seus alunos. O pensamento de Nietzsche não se apoia na evidência como informação, mas sim em um outro conceito de verdade. Seu pensamento não oferece provas no sentido da evidência, e nem pode ter uma Escola no sentido de desenvolvimento de algo estabelecido. Mas pode ter “retomadas”, “respostas”. É o que diz Heidegger. Objetam-nos que a filosofia é concebida como discurso racional e como prova. Mas o pensamento não possui um outro sentido? É correto empregar a *lógica* para colocar um tal problema, e para resolvê-lo? Se cremos que o princípio da prova, ou da demonstração, é indiscutível, tem-se já o pré-julgamento de tudo...

Sr. GUEROULT

O senhor falou de lógica. Tomemos um exemplo: quando Nietzsche critica o “cogito”, não estaria ele recorrendo à lógica, sob o risco de denunciá-la nas consequências desta crítica?

Sr. VATTIMO

Sim, mas ele se refere, então, a uma evidência. Ele critica uma posição que se apresenta como evidência. Por sua conta, ele não pretende professar uma outra evidência e tampouco

demonstrar coisa alguma. Ele não pretende ter razão e que os outros estejam errados. Afirma somente uma nova ordem – e nesta nova ordem, o que Descartes disse não tem mais sentido.

Sr. GUEROULT

Eu estou de acordo com os senhores; mas na própria crítica ao Cogito, crítica que passa do "cogito" ao "cogitatur", vê-se um procedimento puramente lógico a serviço de algo que não é lógico, em nome de uma potência que não é lógica.

Sr. WAHL

Não mesclemos demais a questão da verdade em Nietzsche com o problema da razão. É na questão da verdade que residem as verdadeiras dificuldades. Mas eu gostaria de voltar aos "discípulos". Há filósofos que não possui discípulos. Descartes o tem, Hegel parece tê-los, mas Bergson não tem discípulos. Eu creio que Gabriel Marcel não é, então, bergsoniano: não se pode ser discípulo de Bergson por muitas razões. Eu talvez seja classificado como bergsoniano, mas eu não o sou, já que há um conjunto de afirmações científicas que eu não me sinto forçado a aceitar. Há, pois, filósofos sem discípulos por razões muito diversas. O senhor disse que Nietzsche não é um filósofo do mesmo gênero que os outros. Mas já Brunschvicg me dizia: "vocês que consideram Nietzsche um filósofo... ". Então estais de acordo com Brunschvicg sobre este ponto.

Sr. MARCEL

O senhor invocou Bergson. Eu não creio que seja o mesmo caso. Há discípulos de Bergson: Le Roy, por exemplo. Pode ainda haver outros. É possível aderir a certas teses bergsonianas, por exemplo, a duração. Bergson se referia àqueles que viriam após ele e que prolongariam seu trabalho: ele pensava contribuir com uma pedra para uma construção, criar um tipo de ciência do mundo interior, uma ciência nova por seus princípios, mas ainda uma ciência...

Sr. WAHL

Para um bergsoniano, é o aspecto mais lamentável.

Sr. MARCEL

Não se trata de saber se é lamentável. Este aspecto existiu. Concluo que, em Bergson, nós não estamos de modo algum em uma dimensão parecida com a de Nietzsche. Seria melhor pensar em Jaspers. Em Jaspers, há toda uma concepção de *chamado* próxima de Nietzsche. É verdade que há também toda uma doutrina da transcendência, muito distante de Nietzsche.

Sr. VATTIMO

De fato, talvez Nietzsche seja em certos aspectos mais próximo de Jaspers que o próprio Jaspers pudesse acreditar... Para compreender esta ideia de um "chamado" segundo Nietzsche, creio que seja necessário voltar à teoria alemã do gênio: a Natureza operando no homem. Nesse ponto, eu me aproxima dos Senhores Löwith e Birault, que falavam há pouco deste pertencimento do homem à natureza. E, entretanto, parece-me impossível

interpretar Nietzsche de maneira naturalista, já que a natureza nunca aparece como uma estabilidade de leis. Então, não é necessário traduzir tudo isto, transportá-lo a um nível ontológico, ao nível do Ser?...