



UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
FACULDADE DE ARTES, FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MANOEL MESSIAS DE OLIVEIRA

A EXPERIÊNCIA DA ALTERIDADE
NO PENSAMENTO DE GABRIEL MARCEL

UBERLÂNDIA-MG

2011

MANOEL MESSIAS DE OLIVEIRA

A EXPERIÊNCIA DA ALTERIDADE
NO PENSAMENTO DE GABRIEL MARCEL

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia – Mestrado – da Faculdade de Artes, Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal de Uberlândia como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea

Linha de Pesquisa: Ética e Conhecimento

Orientador: Prof. Dr. Simeão Donizeti Sass

UBERLÂNDIA-MG
2011

A EXPERIÊNCIA DA ALTERIDADE NO PENSAMENTO DE GABRIEL MARCEL

MANOEL MESSIAS DE OLIVEIRA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia – Mestrado – da Faculdade de Artes, Filosofia e Ciências Sociais, da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de Pesquisa Ética e Conhecimento.

Uberlândia, ____ de junho de 2011.

NOTA: _____

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Simeão Donizeti Sass – UFU (Orientador)

Prof. Dr. José Benedito de Almeida Júnior – UFU

Prof. Dr. Adão José Peixoto – UFG

UBERLÂNDIA
2011

O48e Oliveira, Manoel Messias de, 1963-
A experiência da alteridade no pensamento de Gabriel

Marcel / Manoel Messias de Oliveira. - 2011.

132 f.

Orientador: Simeão Donizeti Sass.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de
Uberlândia, Programa de Pós-graduação em Filosofia.
Inclui bibliografia.

1. Marcel, Gabriel, 1889-1973 - Crítica e interpretação
- Teses. 2. Filosofia moderna - Séc. XX - Teses. I. Sass,
Simeão Donizeti. II. Universidade Federal de Uberlândia.
Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU: 1(4/9)

Dedico este trabalho a todos(as) com quem encontrei-me ao longo do caminho de minha existência. Mesmo àqueles(as) que se foram, mas que, pelo vínculo do amor, sempre serão presença. Em especial, a todos(as) com quem mantive, ou mantenho, uma comunhão de alma e com quem compartilho o coração.

AGRADECIMENTOS

Acima de tudo, agradeço a Deus – o Absolutamente Outro –, que me concedeu a graça da existência e nela me convida constantemente a amar e a edificar um mundo no qual valha a pena viver: um mundo em que a esperança, o amor e a fidelidade orientem as ações em prol da vida.

À Universidade Federal de Uberlândia e ao corpo docente do Programa de Pós-graduação em Filosofia, pela formação pessoal e profissional.

À minha família, pela paciência, pelo carinho e pelo apoio recebido, especialmente de meus pais, minhas irmãs, minha esposa e minhas filhas. Aqueles a quem amamos jamais se tornarão ausentes.

Ao meu orientador de Mestrado, Prof. Dr. Simeão Donizeti Sass, por sua paciência, pelo estímulo e pela presença, acompanhando cada passo de nosso trabalho. Sua compreensão e apoio nos momentos difíceis fizeram a diferença, além de o fazerem suas contribuições para minha Dissertação e para minha formação acadêmica e humana.

Aos amigos anônimos e benditos, que, direta ou indiretamente, contribuíram para que este sonho se tornasse real.

Aos meus colegas e amigos que, ao longo de todo o Mestrado, foram verdadeiros companheiros de jornada.

Aos membros da Banca de Examinadora, pela disponibilidade em aceitarem o convite e compartilharem suas vidas e tempo, contribuindo para o meu crescimento acadêmico com suas observações.

Paz e bem a todos!

‘Amar a um ser é dizer: tu não morrerás’. Significa: há em ti, porque te amo, porque te afirmo como ser, algo que me permite transpor o abismo disso que chamo indistintamente a morte. (MARCEL, 1964).

[...] Amar um ser é esperar dele algo indefinível, imprevisível; e ao mesmo tempo, lhe dar de alguma maneira os meios para responder a esta espera. Sim, por mais paradoxal que possa parecer, esperar é de certa maneira dar; porém, o contrario não é menos certo: não esperar jamais, é contribuir para esterilizar o ser do qual já não se espera nada; é de alguma maneira despojá-lo, retirar-lhe de antemão [...]. Tudo permite pensar que só se pode falar de esperança onde existe esta interação entre o que dá e o que recebe, este truque que é o sinal de toda vida espiritual. (MARCEL, 2005).

RESUMO

Apresenta-se aqui o resultado de nossa investigação quanto à experiência da alteridade no pensamento de Gabriel Marcel, realizada a partir de pesquisa bibliográfica que recorreu às principais obras de Gabriel Marcel, bem como a alguns comentadores – dentre os quais destacamos Emmanuel Mounier, Régis Jolivet e Urbano Zilles –, sendo o nosso trabalho norteado pelos conceitos de *ontologia* e *alteridade*. Marcel compreende o eu existente como uma realidade singular. O homem é um existente marcado pelo mistério que não pode ser completamente desvelado ou sistematizado, é um sujeito concreto, um ser situado no mundo, no qual deverá encontrar-se com outros homens, companheiros de caminhada, reais e concretos. Daí, duas questões: como o existente, marcado pela singularidade e mistério inefável pode ser conhecido? Como pode conhecer a si mesmo, o outro e o absolutamente outro? Para responder a essas questões, Marcel apresenta a via da intersubjetividade. No pensamento marceliano, o eu existente necessita do olhar do outro para conhecer a si mesmo e descobrir o sentido da vida. A experiência intersubjetiva é condição para o encontro. Sendo assim, Marcel apresenta três virtudes – ou exigências ontológicas – para o acesso ao ser individual e, conseqüentemente, para o encontro com o ser absoluto: as virtudes do amor, da esperança e da fidelidade, que, de *per si*, demonstram a importância capital do outro, pois essas experiências exigem a coexistência e o reconhecimento do outro. Ora, questiona-se: como a experiência do amor, da esperança e da fidelidade se processa na convivência com o outro e, como viabiliza o encontro entre os sujeitos e desses com o Absolutamente Outro? E ainda: como é possível o encontro entre sujeitos? Como é possível evitar que um sujeito negue ou trate o outro como objeto? Tendo esses questionamentos em mente, a pesquisa está organizada em três capítulos. No primeiro, sob o título *O Mistério do Ser – Questões Ontológicas*, abordamos a questão do ser como mistério a ser desvelado na existência, o ser encarnado e a exigência da transcendência. No segundo, *A Experiência da Alteridade*, refletimos sobre a importância do encontro e sobre as exigências ontológicas do amor, da esperança e da fidelidade para que o eu existente possa conhecer a si, ao outro e ao absolutamente outro. Por fim, no capítulo *Convergências e divergências de Marcel com Buber e Sartre: a alteridade em questão*, estabelecemos um paralelo entre as concepções de alteridade em Marcel, Buber e Sartre. Analisamos o método proposto por Marcel e investigamos de que forma ele poderá contribuir para a edificação de uma sociedade mais justa e fraterna.

Palavras-chave: Existência. Eu. Alteridade. Intersubjetividade. Mistério. Presença.

ABSTRACT

This dissertation presents the results of our investigation on the experience of otherness proposed by Gabriel Marcel, a French thinker named Christian existentialist by Jean-Paul Sartre. Marcel understands the existent I as a singular reality. Human being is an existent marked by mystery, which can't be completely revealed or systematized. The existent is a concrete subject, a human being placed into the world. In the world he must to meet other people, traveling companions, also real and concrete. The meeting occupies a prominent role in Marcel's thinking. The existent I needs the look of the other in order to know himself and to discover the life's meaning. Intersubjective experience is a condition for meeting the other. Marcel presents three virtues (ontological requirement) for accessing individual being and consequent meeting the Absolute Being: these virtues are Love, Hope and Fidelity and, *per se*, demonstrate the capital importance of the other. The experience requires the coexistence and the recognition of the other. The study also presents the results of our investigation of Marcel's thinking on otherness theme in three chapters. In the first one, named "The mystery of being – ontological questions", we address the issue of Being as a mystery which must be revealed in life; we consider the incarnate being and the transcendence requirement. In the second chapter, "The experience of otherness" we reflect on the importance of meeting and the ontological requirements of Love, Hope and Fidelity in order the existent I to know himself, the other and the Absolute Other. Finally, in the third chapter, "The otherness question", we draw a parallel between the otherness conceptions in Marcel, Sartre and Buber. We analyze the method proposed by Marcel as well how he can contribute to building a more just and fraternal society.

Keywords: Existence. I. Otherness. Intersubjectivity. Mystery. Presence.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1. Vida, obra e contexto histórico.....	10
2. Introdução geral.....	15
CAPÍTULO I: O MISTÉRIO DO SER – QUESTÕES ONTOLÓGICAS	22
1.1 O mistério do ser	22
1.1.1 A exigência de transcendência	34
1.1.2 O Mistério ontológico e a existência: o ser encarnado	38
CAPÍTULO II: A EXPERIÊNCIA DA ALTERIDADE	54
2.1 A experiência da alteridade	54
2.2 As virtudes do amor, da esperança e da fidelidade.....	63
2.2.1 O amor	64
2.2.2 A esperança.....	68
2.2.3 A fidelidade	76
CAPÍTULO III: CONVERGÊNCIAS E DIVERGÊNCIAS DE MARCEL COM BUBER E SARTRE: A ALTERIDADE EM QUESTÃO	85
3.1 O valor da existência e da alteridade no pensamento existencialista: Marcel, Buber e Sartre.....	86
3.1.1 Gabriel Marcel e Martin Buber	87
3.1.2 Gabriel Marcel e Jean Paul Sartre	101
CONCLUSÃO.....	116
REFERÊNCIAS	128

INTRODUÇÃO

Este trabalho apresenta o resultado da investigação sobre a experiência da alteridade no pensamento de Gabriel Marcel, pensador francês nascido em Paris que compreende o ser humano como uma realidade singular: única e irrepetível. No pensamento marceliano, o homem é um existente marcado pelo mistério que não pode ser compreendido ou objetivado, tampouco reduzido a um sistema mediante abstração; o homem só pode compreender-se e ser percebido na própria experiência vivida na coexistência.

Por questões metodológicas¹, dividimos a introdução em dois blocos: *vida, obra e contexto histórico e introdução geral*. No primeiro, abordam-se os principais fatos da história pessoal de Gabriel Marcel e de sua obra, sem deixar de refletir sobre o contexto histórico no qual o pensador itinerante viveu e refletiu. No segundo bloco, introduzimos o tema específico da Dissertação.

1 Vida, obra e contexto histórico

Gabriel Marcel nasceu na cidade de Paris, no dia 7 de dezembro de 1889, e faleceu no dia 8 de outubro de 1973². Henry Marcel, seu pai, católico, foi diplomata e conselheiro de Estado. Por um ano e meio, foi ministro plenipotenciário da França em Estocolmo. Foi também diretor de uma Academia de Belas Artes, dentre outras funções. Laura, a mãe de Marcel, de ascendência judia, faleceu quando o filho tinha apenas quatro anos, fato que, indubitavelmente, marcou a vida e obra do pensador.

Após a morte de sua mãe, Laura, seu pai, Henry, contraiu núpcias com a sua tia e madrinha materna, Marguerite, ascendente judia que se havia convertido ao protestantismo. Marcel foi então criado pela madrastra que, ao mesmo tempo era sua tia e madrinha, em um ambiente marcado por uma severa disciplina protestante.

Filho único, Marcel foi criado em um ambiente cultural elevado e, quando pode ter a noção do que poderia ser a Filosofia, sentiu-se convicto de seu chamado. Nas palavras do próprio Marcel: “[...] quando, [...] pela primeira vez tive ideia do que podia ser a filosofia,

¹ Por questões metodológicas, não se deve considerar aqui as normas da ABNT, mas um método adotado pelo pesquisador com o aval do professor orientador.

² Gabriel Marcel faleceu em função de uma deficiência cardíaca.

compreendi que ela era quem me chamava” (MARCEL, 1967, p. 7). Além da Filosofia, sentia-se atraído pelo teatro e pela música³.

Marcel fez muitas viagens e teve contato com escritores importantes, especialmente de origem anglo-saxônica e germânica: “O frequente contato com escritores estrangeiros, principalmente anglo-saxões, sem esquecer os de procedência germânica (por exemplo, Jakob Wassermann) contribuiu essencialmente para conformar a minha vida naquela época”. Ainda: “As numerosas viagens ao exterior, que empreendi a partir de 1947, [...] contribuíram muito para dar a meu pensamento, cada vez mais um acento europeu e cosmopolita” (MARCEL, 1967, p. 10 e 12).

Conforme nos relata o próprio Marcel, o contato com escritores estrangeiros e franceses influenciou seu trabalho. Destaca-se Marcel Proust, quem deixou marcas profundas no trabalho marceliano, assim como Paul Valéry, ao qual Marcel admirava. Especialmente no terreno da Filosofia, Marcel destaca Jaspers⁴ e o seu sistema, como quem mais foi significativo para sua vida.

Em 1929, recebeu o batismo na Igreja Católica, no dia 23 de março.⁵ Sobre seu processo de conversão, Marcel atesta ser difícil afirmar algo concreto, mas diz ser inquestionável a grande influência de seu amigo Charles Du Bos, influência indubitavelmente mais acentuada que a de Mauriac, não obstante a carta⁶ redigida por este ser o marco imediato de sua conversão.

Podemos dizer que o cristianismo teve influência marcante na vida e na obra de Gabriel Marcel, que, após a sua conversão procurou estreitar os laços com filósofos e teólogos tomistas, em especial com Jacques Maritain. O próprio Marcel (1967, p. 11-12) realça a amizade com certas personalidades concretas as quais formam o círculo interno dos dominicanos, destacando-se, dentre estas, o padre Maydiéu e Gustave Thibon, quem muito contribuiu para o esclarecimento de certos problemas humanos. Cabe mencionar ainda Max Picard, o qual, a partir de 1947, muito impressionou a Marcel.

Em relação ao histórico em que viveu Marcel, pode-se dizer que este foi conturbado. Em 1914, teve início a Primeira Grande Guerra, a qual findou em 1918; em 1929 ocorreu a

³ Marcel afirma que “possuía uma sensibilidade natural para a harmonia e também uma indubitável faculdade para a improvisação musical” (MARCEL, 1967, p. 8). Essa informação é relevante, uma vez que o próprio Marcel acreditava que, em suas incursões pelo campo da filosofia e do teatro, poder-se-ia sentir a presença da referida sensibilidade e faculdade de improvisação.

⁴ Marcel teve contato com Jaspers e seu sistema pouco antes de sua primeira publicação.

⁵ Sua esposa (Jacqueline), de origem protestante, converteu-se ao catolicismo em 1943.

⁶ Conforme Zilles, François Mauriac, na carta mencionada pelo próprio Marcel, fez a seguinte observação: “E, finalmente, Monsieur, por que o senhor não é um dos nossos?” (ZILLES, 1995, p. 30), o que teria provocado uma profunda reação em Marcel, reação que culminaria na sua adesão ao catolicismo.

quebra da Bolsa de Valores de Nova Iorque, com repercussões mundiais. Em 1933, Adolf Hitler tornou-se chanceler na Alemanha e iniciou a marcha para o poder, tornando-se mentor do regime Nazista. As ações adotadas por Hitler foram preparando terreno para a Segunda Grande Guerra, que eclodiu em 1939 e findou em 1945.

O advento da Primeira Guerra Mundial certamente marcou a história – a memória histórica, melhor dizendo, de Gabriel Marcel:

[...] a primeira guerra mundial influenciou notadamente minha evolução interna, embora, devido a minha débil constituição, não fui convocado para o combate. Me incorporei ao serviço da Cruz Vermelha, e esta atividade me fez considerar a guerra, não tanto de uma perspectiva política, mais sim de um perspectiva existencial, em seus efeitos sobre a imagem moral de nós mesmos, como seres vivos. É quase certo que aqui está a origem remota de tudo o que muito mais tarde, uma vez passada a II guerra mundial, me impulsionou a escrever (MARCEL, 1967, p. 8-9).

O advento da Primeira Guerra Mundial como marco da memória histórica e do pensamento de Marcel também é endossado por Zilles. Segundo este, Marcel dela participou como integrante da Cruz Vermelha, cuja incumbência era procurar soldados desaparecidos, o que o fez entrar em contato com os familiares dos mortos e o motivou a refletir sobre a existência, buscando o transcendente⁷: “[Marcel] despertou para a realidade de um mundo invisível no qual a presença dos seres amados não desaparece⁸. A experiência de um mundo trágico levou-o em busca do mundo transcendente” (ZILLES, 1995, p. 57). A experiência da desolação levou Marcel a valorizar a existência concreta, pois pensar ou teorizar abstratamente poderia significar a negação da própria realidade.

Refletindo sobre fatos marcantes da Segunda Grande Guerra, Marcel questiona, ao tempo em que responde a esse questionamento:

Como duvidar de que uma disposição tão profunda esteja na raiz de todo o meu desenvolvimento filosófico? Perguntar-se-á se existe conexão compreensível entre o horror e a abstração e a violência coletiva? Respondo que existe, mas para mim esteve muito tempo subentendida [...] (MARCEL, s.d, p. 7).

Em 1919, um ano depois do término da Primeira Guerra, Marcel casou-se com Jacqueline Boegner, de origem protestante. Jacqueline converteu-se ao catolicismo por volta de 1943⁹ e faleceu em 1947.

⁷ A relevância da participação de Marcel na primeira Guerra e seu contato com os familiares dos soldados mortos é confirmada por Alcorlo: “[...] A importância das experiências com os familiares que perderam os seus filhos na Primeira Guerra, quando trabalhava na Cruz Vermelha, marcou as suas reflexões sobre a imortalidade” (ALCORLO, 2005, p. 9).

⁸ Marcel chegou a dizer que o amor é tão forte que supera a morte.

⁹ Alcorlo afirma que Jacqueline se converteu ao catolicismo em 1943; Zilles atesta que esse fato se deu em 1944.

Gabriel Marcel é um homem itinerante, cuja reflexão se afasta do idealismo e enraíza-se no concreto, na experiência vivida. Segundo Zilles (1995), Marcel “procura elucidar os conflitos que existem concretamente na vida” e, ainda, “a filosofia da existência de Marcel situa historicidade e finitude no próprio Ser. Formula a questão do Ser numa situação histórica concreta [...]” (ZILLES, 1995, p. 32); enfim, busca refletir sobre o mundo concreto do homem.

Em *Os homens contra o homem*, cujo título deveria ser “O universal contra as multidões”, Marcel confirma a necessidade da experiência histórica para compreender o real. Isso pode ser comprovado em várias passagens do referido livro, especialmente no início da primeira parte, que tem por título *Que é um homem livre?*. Diante da questão, afirma:

[...] não parece que esta pergunta possa discutir-se útilmente em abstracto, quer dizer, sem referência a situações históricas, [...] é próprio do homem estar em dada situação – o que certo humanismo abstracto corre sempre o perigo de esquecer. Não se trata, pois, de averiguar o que é um homem “livre em si”, por essência, [...]; mas [...], na situação histórica em que nos achamos e que temos de afrontar, *hic et nunc*, pode conceber-se e afirmar-se essa liberdade (MARCEL, s.d, p. 15).

Provavelmente, a partir de sua experiência com os familiares dos soldados desaparecidos, em geral mortos, Marcel estabeleceu uma distinção entre a História, tal qual elaborada pelos historiadores, e a memória testemunhada pelas pessoas que a vivenciaram, ou a presenciaram, direta ou indiretamente. Conforme Clio (s.d apud MARCEL, s.d, p. 36): “a história consiste essencialmente em passar ao lado do acontecimento. A memória consiste essencialmente, por estar dentro do acontecimento, em não sair dele”. Isso pode ser corroborado por Zilles: “[... Marcel] experimentou o que transcende os dados objetivos de registro, em fichários, o que só é acessível no silêncio, o que só se revela na relação pessoal de homem a homem [...]” (ZILLES, 1995, p. 66).

No dia 14 de junho de 1940, durante a Segunda Guerra Mundial, as tropas da Alemanha conquistaram Paris. Parte da cidade ficou diretamente sob o controle das tropas alemãs e outra parte sob um governo fascista Francês que colaborou com os alemães. Charles de Gaulle, por outro lado, comandava as forças de resistência.

Gabriel Marcel, em *Os Homens contra o Homem*, analisou diferentes aspectos do período, envolvendo a Segunda Guerra, bem como a crise que a antecedeu e a viabilizou. Partiu do princípio de que “um homem não pode ser ou permanecer livre senão na medida da sua ligação com o transcendente” (MARCEL, s.d, p. 23). Ora, a ligação com o transcendente supõe relacionamento intersubjetivo e consciente, o que não é possível em nenhum regime totalitário, quer de direita, como o fascismo, quer de esquerda, como o socialismo.

O regime fascista denegriu a dignidade de milhares de pessoas, fez uso de diferentes técnicas de aviltamento, compreendidas por Marcel como “[...] 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” (MARCEL, s.d., p. 39). Por meio das técnicas de aviltamento os Nazistas, segundo Lewinska (s.d apud MARCEL, s.d, p. 40) “tinham querido rebaixar, humilhar em nós a dignidade humana, calcar-nos até o nível de animal feroz, inspirar-nos horror e desprezo de nós mesmos e de quantos nos cercavam”. Entre as técnicas, podemos verificar o fomento ao ressentimento, a espionagem recíproca e a mentira. Essa última, segundo Marcel, “[...] venha de onde vier, vai sempre favorecer a servidão” (MARCEL, s.d., p. 32). Joseph Goebbels, titular do Ministério da Educação do Povo e da Propaganda, que controlava com mão de ferro as instituições de ensino e os meios de comunicação, entendia a mentira como um meio eficaz de atingir o fim de difundir a doutrina nazista. Seu princípio era o de que “Uma mentira dita cem vezes torna-se verdade”.

Ante esse quadro, Marcel desenvolveu vários de seus textos¹⁰, aprofundando gradativamente as suas reflexões. Em 1935, escreve *Être et Avoir*, livro em que faz uma distinção entre pesquisa científica e pesquisa filosófica. Em 1940, escreve *Du Refus à l'Invocation*¹¹, no qual desenvolve os traços fundamentais de sua metafísica da interioridade. Já em 1945, redige *Homo Viator*¹², em que apresenta o homem como um ser itinerante que reflete sobre o sentido da vida e, em 1951, escreve *Les Hommes contre l'Humanin*, em que aborda diferentes temas tendo como pano de fundo a questão da liberdade humana.

Os primeiros textos de Marcel foram redigidos entre 1919 e 1922. Sua atividade docente, em Sens, concedia a Marcel tempo livre para dedicar-se à produção de dramas. Nesse período, redigiu as peças teatrais *Un homme de Dieu*; *La Chapelle Ardente*, *Le Coeur dês autres*, dentre outras. Também foi nesse período que começou a redigir o *Journal Métaphysique*, o qual deveria servir de base para o desenvolvimento de uma obra maior, de caráter sistematizado, mas que nunca chegou a ser produzida.

Marcel valoriza o encontro com pensadores de seu tempo, quer de origem francesa, quer estrangeira, mas orienta sua atuação para as variadas forças críticas e criadoras, tendo o objetivo de contribuir com suas forças, mesmo que débeis, para melhorar o mundo que pode

¹⁰ Não elencamos todas as obras do autor que aborda, além da Filosofia, o teatro do qual foi autor e crítico.

¹¹ Segundo Zilles, a obra *Du Refus à l'Invocation*, de 1940, foi relançada em 1967, com o título *Essai de Philosophie Concrète*.

¹² *Homo Viator* é uma obra constituída de vários artigos; a maioria desses “[...] foram escritos durante a ocupação nazista da França, quando o pensamento de Marcel estava polarizado pela esperança da futura libertação [...]” (ALCORLO, 2005, p.10-11).

se perder no campo do ódio, do desamor e da abstração. Para isso, propõe-se a uma Filosofia Concreta.

Nas palavras do próprio Marcel:

Toda minha atuação esta orientada a tantas e tão variadas forças criadoras e críticas, que eu gostaria de canalizar a ação, porém, sem perder de vista o que constitui o centro de meus sonhos: contribuir com minhas débeis forças para melhorar o mundo que ameaça perder-se no ódio e na abstração (MARCEL, 1967, p. 13).

Marcel, o filósofo itinerante, não desenvolveu um sistema filosófico e, conforme Zilles, “suas obras são anotações em forma de diário, ensaios e textos de conferência. Por isso, é difícil apresentar uma sistematização de seu pensamento” (ZILLES, 1995, p. 36). Uma das características marcantes de Marcel situa-se no fato deste dissertar propondo e respondendo a questionamentos. Perguntas e respostas que nascem da realidade concreta. Com o objetivo de deixar claro seu pensamento, faz uso de exemplos que referem-se à saúde, desejo de paz, à esperança de uma mãe que está grávida e aguarda o momento de dar à luz, entre outros, todos extraídos da experiência concreta.

2 Introdução geral

Apresentamos nessa Dissertação o resultado da investigação sobre a experiência da alteridade no pensamento de Gabriel Marcel, o filósofo itinerante, que gesta o seu pensamento como ser que caminha, percorrendo a vida: vivenciando e compartilhando experiências. Filósofo que acredita não em um homem que vê o caminho com nitidez, mas que vislumbra o itinerário, em que ora o vê com clareza, ora contempla o obscuro. Lembra que mais importante do que o caminho é o caminhar, crê que o homem não é, mas se faz. Como antes dito, vê o ser humano como uma realidade singular: única e irrepetível. Marcel, como apontamos anteriormente, acredita que o homem é um existente marcado pelo mistério que não pode ser compreendido, ou objetivado, tampouco reduzido a um sistema mediante abstração: só pode compreender-se e ser percebido na própria experiência da intersubjetividade. Marcel parte da constatação de que “eu existo” e existo em um corpo, o que permite dizer que *sum*, por isso *cogito*¹³: existo e na (co)existência busco conhecer a mim mesmo.

Nesse sentido, o homem é um sujeito concreto que está no mundo e, nesse mundo, relaciona-se com outros homens, sujeitos reais e concretos. E, na experiência da convivência

¹³ Marcel inverteu a máxima cartesiana do “*Cogito, ergo sum*”.

da alteridade, no mútuo reconhecimento, estes constroem e compreendem a vida, viabilizando o pensamento verdadeiro, não possível fora das experiências existenciais reais.

Para nortear nossa pesquisa, partimos do princípio de que a ontologia ocupa um lugar de destaque no pensamento de Gabriel Marcel, e que Marcel se propôs a responder a questão “o que é o Ser?”, questão que o mesmo reformulou apresentando-a da seguinte forma: “o que faz com que o Ser seja”? Ou ainda: “o que sou eu?”.

Após a leitura de algumas das principais obras de Gabriel Marcel e de alguns de seus comentadores mais conhecidos, algumas questões centrais emergiram e abalizaram nossa investigação, as quais destacamos: Como o ser existente, marcado pelo mistério inverificável, que possui uma singularidade ímpar, pode ser conhecido? Como pode conhecer a si, ao outro e ao absolutamente outro? Como a experiência do amor, da esperança e da fidelidade se processa na convivência com o outro e, como viabiliza o encontro entre os sujeitos e desses com o absolutamente outro? Como é possível o encontro entre sujeitos? Como é possível a experiência da mútua convivência sem que um sujeito negue o outro, objetive-o, ou se converta em seu inferno?

Com o desenvolvimento de nossa investigação, surgiram outras questões às quais julgamos importantes, quer por auxiliarem-nos na compreensão das questões centrais, quer por ajudarem-nos na compreensão do pensamento do autor, ou mesmo iluminarem o itinerário do existente que caminha em nossos dias. As questões que, em nossa avaliação, merecem destaque são: se o amor, a esperança e a fidelidade, assim como deseja Marcel, são dons, e supondo que eles venham do Tu Absoluto, é possível dizer que o não crente não pode conhecer a si mesmo? Investigou-se *se* (e nesse caso *como*) é possível o encontro do existente com aquele que o nega, anula-o, limita-o e o incomoda.

Se, conforme Marcel e Buber, o dizer sim ao ser que se é implica dizer sim ao chamado do Ser absoluto (nos termo de Marcel) ou do totalmente outro (nos termos de Buber), pode-se afirmar que o homem que, em sua liberdade, fizer escolhas contrárias ao ser que se julga chamado, não poderá ser reconhecido como Ser?

Sabendo que Marcel e Buber recusaram o rótulo de existencialista¹⁴ e que Marcel, mesmo admitindo ser denominado existencialista cristão, preferia ser chamado de neossocrático, seria correto denominá-los existencialistas?

Segundo Gabriel Marcel a verdadeira filosofia deve ser concreta, ou seja, deve refletir a vida realmente vivida. O homem é um ser situado, um itinerante que enfrenta constantes

¹⁴ Somente Sartre admitiu ser chamado existencialista.

desafios e provações. A Filosofia deverá auxiliá-lo na superação de suas inquietações. Assim sendo, admitindo os princípios propostos por Marcel, como a Filosofia poderá auxiliar o homem contemporâneo¹⁵?

Em nosso texto, apresentamos o resultado das investigações sobre a experiência da alteridade no pensamento de Gabriel Marcel em três capítulos. No primeiro, sob o título *O Mistério do Ser – Questões Ontológicas*, aborda-se a questão do Ser, como mistério a ser desvelado na existência, o ser encarnado e a exigência da transcendência. No segundo *A Experiência da Alteridade* tem-se uma reflexão sobre a importância do encontro e as exigências ontológicas do amor, da esperança e da fidelidade para que o eu existente possa conhecer a si, ao outro e ao absolutamente outro. Por fim, no capítulo *Convergências e divergências de Marcel com Buber e Sartre: a alteridade em questão*, delineamos um paralelo entre a concepção da alteridade no pensamento dos três pensadores.

No primeiro capítulo, são apresentadas algumas questões ontológicas fundamentadas no pensamento de Gabriel Marcel. A partir de *Le mystère de L'Être, Homo Viator, Essai de Philosophie Concrète* e *Être et Avoir*, situamos a proposta da metafísica desenvolvida por Marcel, que se processa mediante uma dupla tarefa: desconstruir os valores que fundamentavam a metafísica tradicional e apresentar os novos paradigmas sobre os quais é edificada a nova metafísica, denominada *filosofia concreta*.

A existência humana não pode nem deve ser objeto de sistemas totalitários, prontos e acabados, pois o homem é convidado a se edificar; mas como fazê-lo sem necessariamente negar a si mesmo ou ao outro? Segundo Marcel, viver a experiência da abertura amorosa ao outro, experimentar a esperança e a fidelidade é o que leva a uma construção e reconstrução cotidiana de si mesmo, a partir da transcendência e do encontro autêntico e real.

Marcel se propõe investigar o ser, o que mostra sua preocupação metafísica e ontológica. Entretanto, acredita que essa investigação só é viável a partir da experiência vivida. O homem é um ser em construção, é um vivente que caminha constantemente e no caminho se faz, o que não permite uma ontologia abstrata, mas sim concreta. A ontologia brota da vida, pois somente a experiência existencial possibilita vislumbrar o sentido da vida e perceber que a existência é uma obra inacabada. Daí, a necessidade de caminhar, de buscar constantemente criar e recriar a vida, uma vez que “[...] cada ser concreto, em situação concreta que deve defrontar, é único e incomensurável com qualquer outro ser e qualquer

¹⁵ Muitas dessas questões serão esclarecidas ao longo dos capítulos que compõem essa dissertação, mas certamente a elas retomaremos, direta ou indiretamente, na conclusão de nosso trabalho.

outra situação” (MARCEL, s.d, p. 25). Marcel propõe ainda: “[...] pretendo sair das abstracções e tentar, senão resolver [...] algumas questões difíceis e irritantes ligadas com o mundo actual [...] de que não temos o direito de afastar-nos pura e simplesmente, se não quisermos ser culpados de uma verdadeira deserção” (MARCEL, s.d, p. 91).

O filósofo admite que o único caminho para o conhecimento de si mesmo e para a descoberta do sentido da vida é o encontro com o olhar do outro. A experiência do existente não é isolada; não obstante ser única, ela se dá com a convivência com outros existentes. Nesse sentido, Marcel acredita que existem três experiências fundamentais para o acesso ao ser individual¹⁶: o amor, a esperança e a fidelidade, o que de, *per si*, demonstra a importância capital do outro, pois essas experiências exigem o encontro e o reconhecimento da alteridade.

Para Marcel, a experiência compartilhada entre sujeitos, classificados de mistério, é a fonte da qual emana a vida, criada e recriada constantemente, o que impede que a pessoa humana possa ser definida em conceitos abstratos e encarcerada em sistemas filosóficos que reduzam a experiência vivida em conhecimento objetivado e fechado. Tentar sistematizar abstratamente o ser humano é degradar a inteligência e banalizar o amor, o que não é aconselhável, uma vez que “entre o amor e a inteligência não pode haver verdadeiro divórcio. Senão quando a inteligência se degrada ou – [...] – se cerebraliza, e onde o amor se reduz ao apetite carnal. [...] onde amor e inteligência se elevam à mais alta expressão não podem desencontrar-se [...]” (MARCEL, s.d, p. 12).

Dizer que o homem, em sua liberdade, não pode ser conhecido abstratamente não significa afirmar que ele não possa ser conhecido. Para responder a pergunta “Que é um homem livre?” faz-se necessário compreender “como chegar a integrar efetivamente em um sistema inteligível minha experiência enquanto minha com os caracteres que ela afeta aqui e agora, com suas singularidades assim como suas deficiências¹⁷” (MARCEL, 1999, p. 25). A resposta de Marcel é precisa: na experiência vivida, somente nela, o sujeito pode chegar ao conhecimento, mesmo que temporário¹⁸. Eis o desafio da investigação filosófica: propiciar uma reflexão gestada na experiência existencial e, a partir dela, tentar compreender o homem, com seus acertos e erros, na incerteza da caminhada, o que Marcel denomina *filosofia concreta*.

¹⁶ O ser individual é o princípio do universal, ou seja, somente a partir da compreensão do ser individual pode-se apreender o ser enquanto ser, ou o ser geral: o conceito está enraizado no existir.

¹⁷ No original: “[...] comment arriver à intégrer effectivement dans un système intelligible mon expérience en tant que mienne, avec les caractères que elle affecte *hic et nunc*, avec ses singularités et meme ses déficiences” (MARCEL, 1999, p. 25).

¹⁸ A compreensão do homem é sempre temporária, visto que o ser existente é um mistério inverificável, que se cria e se recria constantemente na experiência vivida, e somente nessa experiência pode ser compreendido.

No segundo capítulo é abordada a questão da alteridade. Retomamos a questão central da metafísica, tal como a concebe Marcel: “O que sou eu?”. Questão que somente poderá ser respondida por aquele que adotar uma atitude de disponibilidade e abertura ao outro, visto que o único caminho possível para o encontro consigo mesmo e para o autoconhecimento é o olhar do outro. Somente a experiência da alteridade revela ao existente o seu ser e o ser de outrem. O olhar do outro é a via pela qual o homem tem acesso ao seu interior e aí pode ver-se, descobrir-se, e não obstante o seu mistério, pode tomar consciência de quem é. Assim, o olhar do outro é uma condição *sine qua non* para que a pessoa possa conhecer a si mesma e, conhecendo-se, criar-se e renovar-se constantemente, ao longo de sua vida.

Marcel, segundo Mournier, acredita que o olhar do outro seja “o mais curto caminho [...] no conhecimento e no domínio de mim próprio [...]” (MOURNIER, 1963, p. 159). Dessa forma, o outro não é visto como fator de limitação do sujeito existente, mas, sim, como condição para que ele possa tomar consciência daquilo que é, e do que pode vir a ser.

Marcel apresenta o homem como ser encarnado e que, na existência, é chamado a edificar o seu ser. Para cumprir sua missão, o existente deve estabelecer vínculos com os seus semelhantes e engajar-se na construção de seu ser e do mundo, na co-participação. Na existência, o eu não deve ser mero espectador, mas agente, um ser comprometido com o mundo em que está vinculado. No entanto, o eu existente não está só: é chamado a viver a experiência da intersubjetividade, do encontro.

Nessa perspectiva, apresentamos os resultados da investigação a respeito da alteridade e, conseqüentemente, a figura do outro, pois acredita-se que dessa reflexão poderão surgir contribuições que sejam úteis para auxiliar uma convivência humana baseada na valorização e no respeito ao outro, independentemente de sua origem, nação, etnia, cultura ou confissão religiosa, favorecendo-se, assim, atitudes conscientes na edificação de um mundo mais saudável, no qual as pessoas se sintam amadas e respeitadas, independentemente do que sejam ou tenham, possibilitando ao existente a consciência de si e de suas ações.

Pretendemos demonstrar de que maneira a alteridade, na perspectiva de Marcel, torna-se a única via para que o existente tome consciência de si mesmo e, ainda, apresentar as exigências ontológicas da fidelidade, do amor e da esperança como pilares para um autêntico encontro entre sujeitos autênticos e reais. Mostra-se como no isolamento e na não-abertura ao outro o conhecimento se torna impossível; e como, por outro lado, a abertura ao outro favorece a liberdade e a autoconsciência.

Refletimos a respeito do homem, da experiência da alteridade a partir do pensamento de Gabriel Marcel, verificando que o outro que invade o eu existente, que o questiona e

incomoda, pode ser a única condição para que o existente tome consciência de si, levando-o a mergulhar no mistério de seu ser, possibilitando a emancipação criadora e a capacidade de fazer-se e refazer-se constantemente.

No terceiro capítulo, apresentamos alguns pontos comuns aos pensadores existencialistas, como o fato de refletirem a condição itinerante do homem, um ser que deve fazer-se ao longo da existência, demonstrando a relevância da fala de Sartre de que “o que eles (existencialistas) têm em comum é [...] o fato de [...] considerarem que a existência precede a essência.” (SARTRE, 1987, p. 5). Faz-se um paralelo entre as teorias de Marcel e Buber, de Marcel e Sartre a respeito da alteridade e a sua relevância no processo cognitivo. Em outras palavras, o outro como condição para que o Eu possa tomar consciência de si mesmo.

A importância do olhar, da experiência do outro, perpassa a reflexão de existencialistas dentre os quais colocam-se os ateus, os cristãos e os judeus – como, por exemplo, Sartre, Marcel, e Buber.¹⁹ O primeiro reconhece que o outro é condição para que possamos apreender a nós mesmos:

[...] Para obter qualquer verdade sobre mim, é necessário que eu considere o outro. O outro é indispensável à minha existência tanto quanto, aliás, ao conhecimento que tenho de mim mesmo. Nessas condições, a descoberta da minha intimidade desvenda-me, simultaneamente, a existência do outro como uma liberdade colocada na minha frente, que só pensa e só quer ou a favor ou contra mim. Desse modo, descobrimos imediatamente um mundo a que chamaremos de intersubjetividade e é nesse mundo que o homem decide o que ele é e o que são os outros (SARTRE, 1987, p. 15-16).

Na solidão e no isolamento, o homem não pode perceber-se por inteiro, só pode fazê-lo a partir do olhar do outro. Ante o olhar do outro, o eu está nu e sem defesa, o que é se revela, o outro o vê e o Eu se vê no olhar do Outro.

Gabriel Marcel demonstra a importância da experiência do encontro com o outro para que o Eu tome consciência de si mesmo. Daí a necessidade de que o eu esteja sempre em atitude de abertura e disponibilidade para com o outro, o *eu* e o *tu* sejam reciprocamente sujeitos.

Na perspectiva de Marcel, não é possível desenvolver uma verdadeira filosofia, ou uma sabedoria autêntica, sem referências a uma realidade da intersubjetividade, realidade que não se coaduna com o dilema “estabelecido por Sartre entre um ser em si, correspondente ao que sempre se chamou matéria, e um ser por si que de certo modo é apenas o seu desmoronamento interno” (MARCEL, s.d, p. 60).

¹⁹ É imprescindível citar Martin Buber, especialmente na reflexão sobre o Eu e o Tu.

Assim como Marcel, Buber recusa-se a sistematizar seu pensamento por acreditar que o homem se faz ao longo da existência e em função do modo como pode mudar suas ações e, conseqüentemente, sua imagem ou o seu ser. Buber acredita que a alteridade seja uma condição sem a qual o homem não poderá tomar consciência de sua subjetividade, somente perceberá o seu ser diante do outro, pois só existe um Eu diante de um Tu. O homem está no mundo e, nesse mundo, relaciona-se com outros homens; se optar pela relação Eu-Tu, poderá viver o encontro, a presença, o inter-humano.

As atitudes, os comportamentos ou as ações que, segundo Buber, dificultam ou inviabilizam o diálogo e o encontro com o outro, são, a saber: a dualidade entre ser e parecer; a insuficiência de percepção, que impede o eu de enxergar o outro do jeito como este se mostra, ou como ele realmente é; e a imposição e a abertura, as quais são formas diferentes de influenciar ao outro. Aquele que vive de aparência, o que não enxerga ao outro e que o manipula, em especial o que se impõe, não pode se relacionar na dimensão Eu-Tu, mas apenas no campo do Eu-Isso.

Demonstra-se que, não obstante Sartre, Buber e Marcel acreditarem que o outro seja condição para que o sujeito possa chegar ao autoconhecimento, não enxergam o encontro da mesma maneira. Sartre defende a tese de que não existe encontro entre sujeitos, pois, no encontro, o indivíduo objetiva aquele que está diante dele. Buber crê que a alteridade seja uma condição para que o homem possa perceber-se e que a vivência da autêntica relação com o outro só é possível entre sujeitos que adotem reciprocamente a relação Eu-Tu, no diálogo e na mútua aceitação. Por fim, Marcel acredita que um encontro autêntico só é possível entre sujeitos reais, que experienciem o amor, a esperança e a fidelidade. No encontro os sujeitos são capazes de fundir os corações sem perderem as suas respectivas personalidades.

CAPÍTULO I

O MISTÉRIO DO SER – QUESTÕES ONTOLÓGICAS

Em maio de 1949 e do ano seguinte Gabriel Marcel teve a honra de ser convidado para uma série de conferências na Universidade de Aberdeen, Escócia – as “*Gifford Lectures*”²⁰. Ao longo de vinte conferências, Marcel faz uma profunda reflexão sobre o ser e aborda diferentes questões ontológicas. A partir dessa coletânea de conferências reunidas em *Le Mystère de l'Être* e outras obras, dentre as quais destacamos *Homo Viator*, *Essai de Philosophie Concrète* e *Être et Avoir*. Apresentaremos algumas questões ontológicas sob o prisma da filosofia concebida por Marcel, a filosofia concreta, que tem seu ponto de partida e de chegada na existência.

Marcel faz do mistério o princípio de sua reflexão filosófica, compreende que o ser, o existente, é um mistério marcado pela liberdade e possibilidade. Mistério que somente poderá ser desvelado parcialmente, pois “o mistério, por sua estrutura interior, sempre permanecerá mistério” (ZILLES, 1995, p. 48).

A metafísica proposta por Marcel rejeita a sistematização, recusa a pretensão de alcançar verdades eternas e absolutas e se fundamenta na realidade, na vida, no homem encarnado, situado, concreto. A filosofia concreta fornece verdades provisórias, pois o existente não é um ser pronto e dado *a priori*, mas se faz ao longo do caminho.

Segundo Marcel, a encarnação é o ponto central da Metafísica. O ser encarnado, o existente, é um ser em construção e se edifica ao longo do caminho, na convivência com seus semelhantes. Marcel realça a importância da alteridade, pois crê que somente na experiência intersubjetiva, no encontro verdadeiro, é possível uma autêntica reflexão ontológica.

1.1 O mistério do ser

Ao longo da História da Filosofia, diversos pensadores refletiram sobre a questão do “Ser enquanto Ser”. Essa questão é o ponto central da Metafísica e é também o tema primordial do que o filósofo alemão Rudolph Goelenius denominou *Ontologia*, cuja função é

²⁰ As chamadas “palestras notáveis”, instituídas pelo senhor Adam Gifford, falecido em 1987, são proferidas em Aberdeen, Edinburgh, Glasgow e St. Andrews. Marcel ministrou uma série de 20 palestras, dez em cada ano. Na 11ª ele faz uma profunda reflexão a respeito do ser como mistério. Vale lembrar que as palestras de Gifford, constituem-se na mais prestigiada honra da academia da escócia. São apresentadas ao longo do ano letivo e, posteriormente, editadas e publicadas em forma de livro: *Le Mystère de l'Être*, publicado em 1951, em dois volumes.

estudar o Ser em geral, procurando os conceitos essenciais, tais como suas propriedades universais.

A reflexão sobre o Ser já estava presente no pensamento dos pré-socráticos, a exemplo de Parmênides, visto que, para esse filósofo, o Não-Ser não poderia ser dito nem tampouco pensado. A questão do Ser enquanto Ser foi objeto do pensamento de Aristóteles²¹, que refletiu sobre a ciência primeira (Metafísica). A questão do Ser também ganhou destaque na Idade Média, especialmente com Tomás de Aquino, que retomou e reformulou a metafísica aristotélica, fazendo uma distinção entre o Ser Divino (criador) do Ser das criaturas e realçando o papel da Teologia como ciência autônoma que reflete sobre o Ser Divino, no qual há identidade entre essência e existência. Também Descartes, Spinoza e outros retomaram a discussão a respeito da questão do Ser.

Gabriel Marcel, de igual forma, propôs-se a refletir sobre o problema ontológico, não obstante afirmar que esse é, na realidade, um mistério e que, como tal, não seria simples desvelá-lo. A tarefa de refletir sobre “o que é o Ser” ou sobre “o que faz com que um Ser seja”, não é fácil, especialmente nas línguas em que o termo “ser” assume a função de substantivo ou de verbo, tal como na Língua Francesa ou na Portuguesa. Marcel procura elucidar a relação entre ser e existir, verificar se é possível o acesso ao Ser por abstração. Busca saber se o valor da Metafísica é real ou ideal, se é possível falar em Ser não somente em sentido geral, mas também como Ser individual.

Em *Le Mystère de L'Être*²², Marcel afirma que o pensamento procura desviar-se da investigação metafísica por excelência: o que é Ser – ou como já foi dito com mais propriedade, o que faz com que um Ser seja. Entretanto, esse desvio da investigação não deve ser admitido pelo filósofo, que não pode deixar de abordar a questão do Ser enquanto Ser, encarando os desafios e buscando respostas para desvelar o mais possível esse mistério. Marcel, consciente da relevância dessa questão, afirma que “dessa vez²³ teremos que nos interrogar sobre o Ser enquanto Ser” (MARCEL, 1964²⁴, p. 05). No entanto, não segue o caminho da metafísica tradicional, por crer que não é possível pensar o Ser enquanto Ser de

²¹ Aristóteles denominou “filosofia primeira” o que mais tarde Andrônico de Rodes chamaria de Metafísica. Essa deveria ser o ponto de partida para uma autêntica filosofia. Assim, dever-se-ia examinar os princípios, os fundamentos e as causas primeiras que constituem o Ser em geral, sem se ocupar das determinações, ou das características dos seres particulares.

²² Esse livro é resultado de uma série de conferências realizadas na Universidade d'Aberdeen em maio de 1949 e maio de 1950 e, segundo o próprio autor, deveria manter um caráter de conversas por dirigir-se a pessoas concretas e não abstratas e anônimas.

²³ “Dessa vez...” – trata-se da primeira lição do ano de 1950, mas é bom lembrar que, se computadas as lições proferidas em 1949, esta seria a 11ª.

²⁴ A obra *Le Mystère de L'Être* foi editada em 1951, mas a edição que tivemos acesso consta de dois volumes, um de 1963 (*Réflexion et mystère*) e outro de 1964 (*Foi et Réalité*).

maneira abstrata, ou desencarnada, como o mundo das ideias de Platão; ou como o princípio ontológico de René Descartes, que pretende, pelo uso da razão, libertando-se das impressões sensoriais, fazer uso das ideias inatas e do raciocínio lógico para provar a existência divina.

Segundo Marcel, uma das falhas dessa maneira de conceber o Ser²⁵ reside no fato de restringi-lo a uma ideia geral, sistematizada e que se deseja universal e necessária. Tal observação pode ser também empregada pelos pensadores que, tentando provar a existência do Ser enquanto Ser, identificam-no com Deus, sem levar em consideração os aspectos particulares dos seres individuais. Marcel acredita que o Ser não possa ser apreendido *a priori*, nem ser dado em um processo de Iluminação, ou ainda, captado pela mediação exclusiva da razão. Assim sendo, Marcel afasta-se da metafísica tradicional, bem como desenvolve uma série de questionamentos para mostrar que esta é alicerçada em fundamentos ilusórios.

Pode-se dizer, Marcel assume uma dupla tarefa. A primeira, decompor os valores sobre os quais se assentava a metafísica tradicional; a segunda, construir (ou pelo menos propor) os novos pilares – ou os fundamentos – sobre os quais deveria ser edificada uma metafísica verdadeira: a *metafísica concreta*, ou *existencial*. A reflexão que se processa em duas etapas lembra o método socrático, justificando-se, assim, o fato de Marcel autodenominar neossocrático²⁶. Nesse itinerário, propôs investigar o Ser a partir de novos paradigmas que pudessem auxiliar na elucidação da questão tradicional da Metafísica: “o que é o Ser?”, e ainda, “[...] como é possível conferir-lhe [ao Ser] um sentido inteligível [...]” e deixa claro que para tentar compreender esse mistério faz-se necessário “transcender o plano do pensamento em geral” (MARCEL, 1964, p. 09).

Em sua jornada, Marcel propõe-se uma pesquisa em que procura compreender o Ser encarnado e não se contenta em trilhar os passos da metafísica tradicional, conforme já foi dito. Nessa perspectiva, afirma: “[...] uma pesquisa do tipo que vislumbro nesse momento será comandada por certo engajamento que, aliás, não se deixa formular facilmente” (MARCEL, 1999, p. 27). Marcel não acredita que o Ser possa ser captado em sua essência com os seus predicados aos quais os seres individuais se devem conformar, ou como que se moldarem enquanto se desenvolvem. Por outro lado, crê que uma autêntica ontologia deve partir de uma filosofia concreta, a qual, segundo o próprio Marcel “é uma filosofia de pensamento

²⁵ Conforme a Metafísica tradicional.

²⁶ Recusando o rótulo de existencialista, protestando contra as deploráveis confusões decorrentes do vocábulo existencialismo, Marcel escreve em janeiro de 1951: “é absolutamente claro que o pensamento que aqui se expressa se orienta deliberadamente contra todos os “ismos”. Porém, se for necessário resignar-se a buscar um rótulo, [...], por razões evidentes, [...] adotaria o de neossocratismo ou socratismo cristão” (MARCEL, 1963, p. 05).

pensante” (MARCEL, 1999, p. 23). Zilles, a seu turno, afirma que a filosofia de Marcel “[...] pode ser caracterizada como um pensamento a caminho” (ZILEES, 1995, p. 33).

A filosofia concreta não crê na metafísica especulativa, no estudo das essências imutáveis, na busca do conceito abstrato. Desenvolve-se a partir de uma situação, ou de um dado concreto, e se edifica por um processo de reflexão ascendente e dinâmico, que não perde contato com a realidade e com a experiência vivida, “pois seria ilusório sem dúvida, imaginar, por um lado, um pensamento já constituído, e por outro, temas e motivos que lhe seriam fornecidos de fora” (MARCEL, 1964, p. 07).

Na perspectiva de Marcel, não é possível pensar o Ser enquanto Ser de maneira abstrata como o fez Descartes ao formular o princípio ontológico. A investigação sobre o Ser leva à compreensão de que ele não pode ser dado à consciência, não pode ser apreendido ou reduzido a conceitos definitivos, pois é mistério a ser desvelado ao longo do caminho ou da existência.

A autêntica reflexão ontológica só é possível a partir da experiência vivida e da inquietação, ou drama da existência, pois o homem é um ser encarnado e a reflexão metafísica parte de uma fenomenologia, o que faz da encarnação, conforme o pensamento de Marcel, um elemento central da Metafísica. Sendo assim, o pensamento deve ser concreto, evitando dois pólos distintos: o do individualismo – que nega o outro e não permite o encontro, cujo ápice é o egocentrismo – e o pólo da generalização abstrata, que ilusoriamente quer chegar ao Ser enquanto Ser por uma via a qual não é possível trilhar, a do Ser desencarnado. O homem, por ser itinerante e encarnado na História da qual faz parte e se torna elo, deve refletir a realidade dinâmica e não linear. O pensamento, portanto, deve emergir *da e na* vida, da experiência real.

A ontologia, na perspectiva de Marcel, apresenta novo paradigma, no qual a certeza absoluta dá lugar a uma certeza provisória, em que a clarividência e a dúvida se misturam, em que o problema dá lugar ao mistério e a investigação “do Ser enquanto Ser” se reformula na questão “o que faz com que um ser seja”; ocorre uma revalorização do Ser individual e o Ser só pode ser descoberto na experiência e, portanto, na existência do homem encarnado que pensa e repensa, que pratica não só a arte de pensar, mas exercita um pensamento pensante. Nessa perspectiva, é necessário admitir que apenas a partir da vida itinerante seja possível descobrir o sentido do Ser e torná-lo inteligível.

A investigação ontológica só é possível na renúncia da metafísica do “eu penso” e no engajamento na filosofia concreta, que se viabiliza na plenitude da experiência²⁷, ou seja, da vida vivenciada em plenitude, não em seu sentido particular, mas na relação com o outro: experiência compreendida como um conjunto de relações com [...], que não devem ser entendidas como meras relações, mas, sim, como co-participação; em outras palavras, na experiência fundada na intersubjetividade. Ora, para interagir, é preciso ter consciência de existir como ser encarnado, ser capaz de transcender, sair de si e ir ao encontro do outro, formando com ele um *nós* que supera o *eu* e o *tu*, sem aniquilá-los. Nesse encontro intersubjetivo, são compartilhados sonhos e projetos e, nessa mútua doação e recepção de vida, de experiência, na entrega de si para constituir uma comunhão, surge uma fidelidade amorosa a qual leva à ação capaz de construir a História. Aquele que é capaz de transcender verdadeiramente, ao refletir, leva em conta não só o momento presente, mas toda a humanidade. O filósofo encarnado deve refletir a partir de sua experiência vivida, de seu cotidiano e, ao fazê-lo, certamente vai, direta ou indiretamente, estabelecer vínculos com o passado e com o futuro.

Pensar a partir da vida, da experiência, do encontro com [...], eis o caminho para se refletir com propriedade sobre o Ser; eis a autêntica via de acesso ao Ser, a qual se mostra mediante o que se poderia chamar de atos ontológicos, como o amor, a fidelidade e a esperança²⁸, bem como em outras autênticas experiências concretas como a amizade e a liberdade.

Esses princípios levam Zilles a afirmar, após analisar o método marceliano, que “a filosofia é tensão permanente entre o eu e as profundidades do Ser no qual somos [...]”. Ainda, “o método marceliano talvez se devesse caracterizar mais propriamente como socrático, como uma filosofia de busca ou reflexão fenomenológica da experiência vivida”. (ZILLES, 2005, p. 40-41). Segundo Zilles, o método marceliano resgata algumas experiências que o racionalismo deixou à margem, sendo possível, então, afirmar: “[...] a metafísica não é nada, se não é o ato pelo qual se define uma inquietude, um drama concreto” (ZILLES, 2005, p. 40). Essa interpretação de Zilles pode ser ratificada pelo próprio Marcel, o qual acredita ser a inquietação o ponto de partida para a investigação metafísica: o homem inquieto,

²⁷ Marcel, no texto *O que é o ser*, proferido em 1950, abrindo a segunda temporada de conferência ou lições na Universidade de Aberdeen, diz: “[...] mas adotar uma posição semelhante, de imediato realça o caráter essencialmente anticartesiano da metafísica na direção da qual teremos que orientar” (MARCEL, 1964, p.12). A experiência vivida na convivência, na intersubjetividade é o solo no qual deve germinar a ontologia verdadeira.

²⁸ No segundo capítulo desta dissertação, os aqui denominados “atos de transcendência” serão analisados com maior rigor.

incomodado pela situação que o aflige busca respostas para superá-las. Na investigação metafísica, as respostas são procuradas no caminho, na prática do pensamento pensante do Eu existente, na experiência de sua inquietude, na qual busca a verdade.

A verdadeira reflexão não é possível no isolamento, ou na pura abstração, em uma situação desencarnada, pois, na medida em que se pensa a partir da experiência vivida, possibilita-se a compreensão da experiência alheia, a qual não está desvinculada da própria experiência. Nas palavras de Marcel: “[...] na medida em que me elevo a uma percepção verdadeiramente concreta de minha própria experiência, mais estarei em condições pela mesma medida de ascender a uma compreensão efetiva do outro, da experiência do outro” (MARCEL, 1964, p. 10). Essa experiência, se autêntica, possui a virtude de combater o espírito egocêntrico e viabilizar a co-presença, que sustenta ou nutre a força criadora.

Uma pessoa que, em seu cotidiano, não consegue conviver, refugia-se no egocentrismo, ou se isola; não se abre ao outro, mesmo que ele esteja à sua frente. No máximo, é capaz de estar junto, ou seja, estar diante do outro como se fosse um ele; reside e até situa-se em um mesmo lugar, mas não compartilha a vida – não vivencia a interação que leva à comunhão; não se doa ao outro, nem acolhe em si o outro que se lhe oferece; não é capaz de autoconhecimento. Essa pessoa não consegue ver quem ela é e, por isso, constrói um personagem e acredita ser este; no plano imaginário, esse personagem relaciona-se bem com outros que respondem positivamente à imagem idealizada. Por vezes, tal “pessoa” toma a imagem idealizada como realidade a ponto de marginalizar aqueles que lhe derem um *feedback* diferente do esperado. Pode essa pessoa deixar de conversar, sair e conviver e, nos casos mais graves, talvez isole e exclua quem incomode pelo simples fato de não a ver como ela gostaria de ser vista. Como o outro enxerga tal pessoa como realmente ela é e, através de seu olhar, ameaçam fazê-la perceber sua imagem real, tal pessoa volta-se novamente para si mesma, envolve-se em uma espécie de couraça, ou casulo protetor. Não enxerga o outro nem a si mesma, por estar presa em um espírito egocêntrico, o qual, se não for revisto, constituirá um obstáculo intransponível para uma reflexão concreta, para uma filosofia existencial digna desse nome, posto que, envolta em seu egocentrismo, torna-se cega.

O egocentrismo é um obstáculo para experiência autêntica, pois inviabiliza ou dificulta o encontro; ele só se sustenta quando o indivíduo se fecha em um casulo e, senhor de si, se torna alheio a si. Nas palavras de Marcel:

[...] enquanto permaneço sobre a influência de uma preocupação egocêntrica, esta atua como uma barreira entre eu e o outro, e por outro lado devemos entender aqui a vida do outro, a experiência do outro. Entretanto o paradoxo é que da mesma maneira em que minha experiência me encoberta na

realidade ela está em comunicação real com as outras experiências e eu não posso separar-me delas sem separar-me da minha. [...] (MARCEL, 1964, p. 11)²⁹.

Se o egocêntrico não se encontra com o outro, tampouco encontra a si mesmo; não poderá ter acesso ao Ser, torna-se cego e provoca cegueira nos que estiverem à sua volta. Não vê, nem permite ser visto: torna-se opaco, porque apenas pensa em si mesmo; perde a clareza e não enxerga a realidade em que vive, pois “na realidade só a partir do outro ou dos outros podemos nos compreender” e, ainda, “a consciência concreta e plena de si não pode ser egocêntrica” (MARCEL, 1964, p. 11). Aqui, torna-se necessário deixar claro que, sem essa experiência – não apenas da presença, ou do relacionamento, mais sim da co-participação, que é o selo de autenticidade do verdadeiro encontro – não será possível o processo de transcendência que viabiliza a reflexão ontológica.

Poder-se-ia indagar³⁰ qual seria a relação de todo o exposto até agora com a investigação ontológica. É possível afirmar que a pergunta só é relevante diante dos fundamentos da ontologia tradicional, o que não é o caminho percorrido por Marcel. Se a ontologia for compreendida na perspectiva marceliana, o que foi apresentado é, indubitavelmente, uma contribuição para a investigação ontológica, que só é possível a partir da plenitude da experiência, ou seja, da vida vivida em plenitude; não em sentido particular e isolado (egocêntrico), mas na co-participação, na intersubjetividade. Diante do exposto, é possível afirmar que, nesse sentido, a ontologia de Marcel se contrapõe à de Descartes³¹ e permite afirmar que “não basta dizer que é uma metafísica do ser: é uma metafísica do somos, por oposição da metafísica do eu penso” (MARCEL, 1964, p. 12). Vale lembrar que uma investigação sobre o Ser não será possível de realizar em uma reflexão solipsista, pois essa, como se sabe, acredita que não existe nada fora do pensamento individual e hipertrofia o eu, inviabilizando o encontro. Fixa-se em uma espécie de eu transcendental, que, no máximo,

²⁹ No original : “Pour autant que je reste sous l’emprise préoccupation ego-centrique, cette préoccupation fait fonction d’obturateur entre moi et autrui, et par autrui il faut entendre ici la vie d’autrui, l’expérience d’autrui. Mais le paradoxe, c’est que du même coup c’est mon expérience à moi que je recoupe en quelque façon, car en réalité mon expérience est en communication réelle avec les autres expériences; j’en ne puis être séparé de celles-ci sans l’être aussi de celle-là”. (MARCEL, 1964, p. 11).

³⁰ Gabriel fez uma indagação semelhante na décima primeira conferência realizada na Universidade de Aberdeen, em maio de 1950, durante as chamadas *Gifford Lectures*. A mesma foi publicada no segundo volume do livro *Le mystère de l’être: foi et réalité* sob o título *Le mystère de l’être*, em 1951.

³¹ Zilles afirma que o método adotado por Marcel “[...] consegue valorizar algumas experiências negligenciadas pelo racionalismo. Descartes explorou o *cogito* mas não o *sum*. Assim o racionalismo esqueceu o interrogante fundamental do ser humano: “quem sou eu que me interesso pelo ser?” (ZILLES, 1995, p. 40).

enxerga um Ele, jamais um tu³². A investigação sobre o Ser, baseada na filosofia concreta – ou existencial – supõe um eu que se abra ao outro e permita a experiência do encontro real e verdadeiro com Tu, o qual jamais será convertido em um Ele. Esse encontro é caracterizado pela partilha, em que ocorre uma permuta de dons, um se doa e o outro recebe em um processo recíproco. Assim, verifica-se uma transcendência tão verdadeira que o Eu e o Tu se convertem em um nós, sem que nenhum dos co-participantes se anule, sem que deixem de ser o que são ou se despersonalizem. Isso acontece, porque esse encontro só é possível entre pessoas. Aqui se abre o caminho para o Ser, e a reflexão ontológica se torna real. O que leva Marcel a afirmar: “Somente me preocupo com o ser, na medida em que tomo consciência mais ou menos clara da unidade subjacente que me une a outros seres cuja realidade pressinto” (MARCEL, 1964, p. 20).

Se a encarnação ocupa um lugar central da metafísica marceliana, se o ponto de partida da filosofia concreta, ou existencial, é o eu encarnado, é necessário que se reflita um pouco sobre esse eu no mundo como ser encarnado.

A pessoa que está no mundo como uma presença atuante faz uso de uma faculdade comum à condição humana, a capacidade de refletir em primeiro e em segundo grau. Como dissemos, isso se parece com o sistema da ironia e da maiêutica de Sócrates; em um primeiro momento, descortina a realidade, desconstrói os conceitos e os valores vigentes e, em um segundo momento, reconstrói-os na intersubjetividade. Como possui consciência de que a presença no mundo é itinerante e que a verdade não pode ser sistematizada nem perenizada, o homem encarnado jamais irá absolutizar os valores e os conceitos os quais ajuda a edificar, mesmo porque sabe que não está só, que não constrói a História no isolamento, mas sim na co-participação, ao assumir livremente projetos comuns e engajar-se para torná-los reais.

A co-participação exige uma reflexão consciente e supõe a plena liberdade, ou seja, a pessoa tem o poder de escolher afirmar ou negar a si mesma. Ela é chamada a ser, a edificar o seu ser ao longo da existência. Na existência, poderá abrir-se ao encontro e engajar-se na construção do mundo baseado na solidariedade, dizendo sim ao chamado inicial e construindo o seu ser. Por outro lado, poderá recusar o chamado. Nesse caso, estará negando o seu ser. A liberdade não poderá ser negada de fora, pois, nesse caso, a pessoa será reduzida à condição de objeto. Onde não existe liberdade mútua, não existe encontro.

³² Esse pensamento é muito semelhante ao de Martin Buber, que compreende a relação humana (sujeito-sujeito) como um Eu diante de um Tu e a relação humana com os objetos (sujeito-objeto) como Eu-isso, ou Eu-Ele. Assim como Marcel, se o Tu for reduzido a um Ele, não existirá um encontro entre sujeitos.

Entre um sujeito livre e outro que foi objetivado existirá, no máximo, uma relação, jamais intersubjetividade e co-participação. A pessoa que, na liberdade, fizer opção pela co-participação, propiciará o desenvolvimento da verdadeira e autêntica filosofia, que, por ser concreta, é situada na convivência, na experiência compartilhada. Faz-se necessário pensar a partir da vida compartilhada, pois o verdadeiro pensamento brota da experiência vivida e possibilita a compreensão da experiência alheia que, por sua vez, está vinculada à própria experiência e é o caminho para que o Eu tome consciência de si mesmo. Por isso, pode-se afirmar que a filosofia autêntica pode ser compreendida como “[...] uma filosofia que é a experiência transmutada em pensamento, e, no entanto e o reconhecimento tão lúcido quanto possível desta situação paradoxal que não é somente minha, mas me faz eu [...]” (MARCEL, 1999, p. 43). Assim sendo, é necessário que se desenvolva a hospitalidade e a humildade, deve-se aprender a doar e a receber os dons, pois se deve acolher³³ o outro como presença, como co-participação.

Marcel fala da exigência ontológica, na qual cada pessoa é chamada a ser, a construir o Ser na existência e, quando procura traduzir esse dado em palavras, encontra dificuldade, pois a tentativa de sintetizar essa exigência na expressão “minha existência é em vista do ser, ou existo para ser”, não é tarefa fácil. Não obstante acreditar na veracidade dessas palavras, Marcel não acredita poderem elas ser interpretadas como uma verdade plena e definitiva.

A dificuldade de traduzir – se é que isso seja possível – a exigência ontológica é evidente, o que pode ser verificado em diversos fragmentos do pensamento marceliano: o ser não é dado de antemão, não é apreendido *a priori* e, de maneira alguma, será possível conceber o ser desencarnado com um mero exercício de fé ou da razão; não poderá ele ser concebido como pura existência, nem tampouco poderá ser materializado ou objetivado. O ser somente se desvelará na experiência vivida e refletida. Se autêntica, a experiência afeta o Ser em sua intimidade, pois este participa dela ativamente.

Um exemplo que talvez possa ilustrar o pensamento de Marcel é uma cena bíblica. João Batista, em companhia de dois de seus discípulos, ao ver Jesus passando, nele fixou o olhar e disse:

‘Eis o Cordeiro de Deus’. Os dois discípulos ouviram isto e seguiram Jesus. Então Jesus voltou-se para eles e, vendo que o seguiam, perguntou-lhes: ‘A quem procurais?’ Responderam-lhe: ‘Rabi – que quer dizer Mestre – onde moras?’ Ele disse; ‘Vinde e vede’. Eles foram, viram onde morava e ficaram com ele aquele dia. Eram quatro horas da tarde.

³³ Acolher não significa apenas deixar o outro estar ao lado, ou estar presente como mera relação, mas implica em fazer o outro participar em certa plenitude, encontrar-se em uma presença.

André, irmão de Simão Pedro, era um dos dois que ouviram as palavras de João e seguiram Jesus. Foi logo encontrar seu irmão, Simão, e lhe disse: ‘Encontramos o Messias’ – que quer dizer Cristo. (EVANGELHO DE JOÃO capítulo 1, versículos 36-41).

Não interessa aqui analisar o fato descrito pelo evangelista João do ponto de vista teológico, tampouco fazer uma exegese, mas verificar dois aspectos presentes no relato bíblico que podem ilustrar a ontologia de Marcel³⁴. Na cena acima narrada, quando João fala que Jesus é o Cristo, os seus discípulos continuam sem saber quem ele é. O ser não pode ser dado sem que aquele que o percebe tenha a experiência concreta; assim, os dois discípulos de João, dentre eles, André, querem saber onde Ele mora, querem estar com Ele: querem ter a experiência do encontro. Jesus não lhes diz onde mora, mas convida-os a vivenciar a experiência de sua casa. Os discípulos de João vão à casa de Jesus, têm a experiência do encontro com Ele e deixam de seguir João para seguir o novo Mestre. Somente no encontro compreendem que Jesus é o Cristo.

Marcel compreende que Deus é o Ser absoluto, mas que não poderá ser concebido fora da existência. Se alguém desejar chegar a Ele, deverá percorrer um caminho que o leve para dentro de si mesmo, para o fundo de seu ser individual; e esse caminho exige o encontro com o outro, porque somente no olhar do outro a pessoa poderá mergulhar no fundo de si mesma e somente ali encontrará o Ser do qual os seres individuais são convidados a tomar parte. Aqui novamente surge o problema do egocentrismo, o qual enfrenta um terrível paradoxo: quanto mais o egocêntrico exalta seu ego, mais se enfraquece, e menos existe na concepção real desse termo. Por outro lado, quanto mais o sujeito caminha com o outro, quanto mais se abre ao encontro e à co-partilha, quanto mais se liberta de seu egocentrismo, mais fortifica sua existência.

Marcel acredita na existência de um transcendente, nas palavras de Zilles: “[...] deve haver um transcendente do qual nos achegamos não através da lógica racional, mas através de experiências totalizadoras como a fidelidade, a esperança e o amor. Nessa perspectiva, Deus não é um objeto, mas um tu pessoal” (ZILLES, 1995, p. 33).

Para ele, a filosofia concreta, como a concebe Marcel, possibilita que nos descubramos ao longo de nossa jornada, já que somos seres existentes, encarnados, participantes no Ser. Enquanto descobrimos a nós mesmos, descobrimos também nossa participação no Ser Divino.

³⁴ O fragmento bíblico que ora utilizamos não se encontra nas obras de Marcel, mas cremos que pode, com propriedade, ilustrar o que o autor quer dizer: a experiência deve ser experienciada por alguém que esteja implicado nela. Utilizamos um exemplo bíblico sem constrangimento, pois Marcel tem o seu pensamento marcado pelo cristianismo e mostra, em mais de uma de suas obras, que é possível fazer a experiência de Deus.

Para Marcel, o Ser Divino pode ser sentido como presença; pode-se ter a experiência de Deus, mas não se pode provar a sua existência àquele que não teve a experiência pessoal do encontro com Ele. As provas da existência de Deus são inoperantes, ineficazes, sobretudo quando seriam mais necessárias, ou seja, diante de um ateu a quem se deseja converter, ou convencer. Pode-se até admitir poderem ter elas significado e eficácia, mesmo que relativa, diante de um crente. Mas o que realmente importa é lembrar que Deus é presença que se dá na experiência e, nesse caso, a prova se torna irrelevante. Nas palavras de Marcel:

[...] quem experimenta a presença de Deus, não necessita de provas, como também considera a ideia de uma demonstração como atentado ao que para ele é uma evidência sagrada. Ora, do ponto de vista de uma filosofia da existência, tal testemunho é um dado central e irreduzível. Ao contrário, onde esta presença não é sentida, mas apenas reconhecida, um questionamento global torna-se possível, [...] (MARCEL, 1964, p. 177³⁵).

Novamente Marcel mostra a importância do encontro e a irrelevância da abstração. Não dá para convencer racionalmente ao outro a respeito da existência divina. Deus se dá na experiência somente sob a condição de a pessoa conseguir encontrá-Lo em seu íntimo. Deus é mistério e não problema, por isso não pode ser objetivado nem apreendido racionalmente, apenas experienciado no encontro, na experiência do amor, da esperança e da fé. Somente na comunhão se dá o encontro entre o existente e o existente absoluto. Para Zilles, Marcel acredita que “Deus não pode ser tratado como objeto metafísico a respeito do qual se façam juízos. Deus não se explica, e a rigor não se justifica. Situa-se no plano do amor e da fé. [...] ama-se a Deus, através da criação.” (ZILLES, 1995, p. 117). O amor só é possível na presença; quanto mais co-participação entre os envolvidos nessa experiência, maior será o amor e maior o compromisso entre eles, o que irá dinamizar a potência criadora.

Segundo Marcel, para que o eu existente possa fazer a experiência do Ser absoluto, Deus, deverá aprender a encontrar-se com seus semelhantes em uma intercomunhão, uma relação intersubjetiva, na qual um se converte em dom para o outro. Somente nas relações interpessoais, em que cada um dos sujeitos envolvidos tenha uma participação ativa, poder-se-á experimentar a presença da existência ontológica do Ser Divino, o que leva Marcel a afirmar: “Fora da experiência concreta, Deus carece de sentido”. Ainda, em dezembro de 1919, afirma: “É absurdo imaginar que um indivíduo possa demonstrar a existência de Deus.

³⁵ No original: “Cellui qui fait l’expérience de la présence de Dieu, non seulement n’a pas besoin de preuves, mais ira peut-être jusqu’à regarder l’idée d’une démonstration comme attentatoire à ce qui est pour lui une évidence sacrée. Or, et du point de vue d’une philosophie de l’existence, c’est un semblable témoignage qui est la donnée centrale et irréductible. Là au contraire ou cette présence n’est plus – ne disons pas sentie, mais reconnue – une mise en question globale devient possible [...]” (MARCEL, 1964, p. 177).

Aquele, cuja existência se pode demonstrar, não é Deus, nem poderia sê-lo. [...]” (MARCEL, 1958 apud ZILLES, 1995, p.119).

A fé é um dado essencial para que se possa fazer a experiência de Deus, daí a afirmação de Zilles, analisando o pensamento de Marcel: “[...] Deus só é possível no plano da experiência mística. O pensamento só pode afirmar Deus como existente, mediante a fé [...]” (ZILLES, 1995, p. 115). Nesse sentido, é possível afirmar que Deus se revela àquele que o invoca na oração, no ato de fé. Ele se revela vivo, presente e atuante, se faz presença. Uma presença amorosa, ativa, e transcendente. Ele é o Tu absoluto, o Ser com o qual o existente, o homem itinerante, pode encontrar-se. E, nesse encontro, o mistério poderá ser revelado. “A realidade de Deus se nos manifesta como presença velada que pode ser descoberta em um encontro, numa conversa, no amor, na esperança, etc. Permanece sempre transcendente. [...]” (ZILLES, 1995, p. 121).

O reino de Deus, segundo Zilles, é o reino do mistério, que não se deixa conhecer, mas ao qual é possível reconhecer. Deus é um mistério inefável; o existente poderá aceitá-Lo, ou rejeitá-Lo, mas somente aquele que O aceita poderá presenciá-Lo na intimidade, embora não tenha como traduzir essa experiência em palavras: “Deus é indizível” (ZILLES, 1995, p. 118). O caminho para essa experiência é a alteridade, a relação interpessoal, em que o eu e o tu se encontram em uma experiência de comunhão profunda; essa experiência pode aclarar a relação com o tu absoluto: “a relação pessoal eu-tu, para Marcel, pode clarear, de algum modo, a relação entre Deus e homem” (ZILLES, 1995, p. 121). Mesmo permitindo o encontro, mesmo na presença reveladora, Deus permanece como um mistério que, por mais que o existente possa reconhecer, permanecerá impenetrável. Deus é um Tu absoluto; para Ele caminha o ser itinerante que se abre ao encontro na esperança, na fé e no amor. É um mistério para o qual os mistérios se direcionam. Segundo Zilles, “Deus é o sentido para esta existência fragmentária, é transcendente e presente no encontro, da experiência ontológica” (ZILLES, 1995, p. 122). Nessa perspectiva, Deus é um mistério presente na realidade da experiência existencial.

O egocêntrico ainda enfrentará outra dificuldade: em seu isolamento e na autoexaltação, não poderá percorrer a via do encontro, uma vez que ele não é capaz de amar e de se encontrar com o outro na fidelidade e na esperança. Dessa forma, não se permite fazer a experiência real e autêntica do encontro, não conseguirá voltar para o seu interior, o que implica não enxergar-se tal qual é; não conseguirá escavar até o fundo de seu ser particular e, portanto, não só enfraquecerá a sua existência gradativamente – vive na egolatria; não poderá pensar realmente em Deus e não se encontrará com o Ser Absoluto.

A exigência ontológica, compreendida como um chamado a ser, não pode ser respondida no individualismo, na experiência isolada, mas apenas na co-participação; quem descobre esse chamado, chega à conclusão de que não é o indivíduo, ou apenas o eu, que é chamado a ser, mas nós somos chamados a ser e, como já foi visto, o *nós* não é a mera soma do eu, com o tu, nem, menos ainda, do eu com o ele: exige a intersubjetividade, só possível na co-participação e, portanto, no engajamento mútuo. Não obstante, não será permitido compreender que o nós anule o eu e o tu.

1.1.1 A exigência de transcendência

Marcel acredita que uma filosofia digna desse nome deva ser concreta, ou seja, deva partir das inquietações inerentes à experiência histórica em que se situa o filósofo. Deve, portanto, ser transcendente. Marcel acredita que o termo transcendência não deve ser compreendido simplesmente como exceder, ou ultrapassar, mas estar fundamentado na experiência da vida. Nas palavras do filósofo:

[...] penso que devemos, antes de tudo, tentar situá-la [exigência de transcendência] em relação à vida tal como é concretamente vivida, e não defini-la no espaço rarefeito, aquele do pensamento puro. Minha caminhada consistirá invariavelmente, como já puderam observar, em subir da vida ao pensamento para em seguida descer do pensamento à vida tratando de iluminá-la. Penso que é uma empreitada desesperada que consistiria na pretensão de estabelecer-se, de uma vez por todas, no pensamento puro. (MARCEL, 1963, p. 49³⁶).

A exigência de transcendência se apresenta como insatisfação, não no sentido de querer superar um desejo qualquer, mas no de superar uma situação em que o sujeito está envolvido e que, ao mesmo tempo, não detém o controle total: exigirá interação entre as condições externas e a ação do sujeito. Como exemplo, Marcel (1963, p. 51) apresenta uma situação hipotética em que uma pessoa que possui uma vida cômoda, confortável, fácil e materialmente satisfatória, deseja romper com esse modo de vida e comprometer-se com a vida espiritual, sentindo-se chamada a romper com a existência cômoda e assumir outro modo de existir.

³⁶ No original: “Je pense que nous devons tenter d’abord de la situer par rapport à vie telle qu’elle est concrètement vécue, et non pas La définir dans l’éther raréfié qui serait celui de la pensée pure. Ma démarche consistera invariablement, vous avez déjà pu vous en rendre compte, à remonter de la vie vers la pensée et ultérieurement à redescendre de la pensée vers la vie pour tenter d’éclairer celle-ci. Mais ce serait, jê pense, une entreprise désespérée que celle qui consisterait à prétendre s’établir, une fois pour toutes, dans La pensée pure. [...]” (MARCEL, 1963, p. 49).

Aqui aparece uma noção importante para a reflexão acerca do mistério do Ser: o chamado. A pessoa do exemplo sentiu-se chamada a ser, ou a tornar-se; sentiu uma inquietação denominada por Marcel “exigência de transcendência”. Diante do chamado, ela deverá responder sim ou não. Não obstante ter a pessoa a liberdade para aceitar ou recusar o chamado, se desejar realizar o seu ser, atender à exigência ontológica que se lhe apresenta em sua existência, terá de transformar a sua maneira de ser, consciente de que a resposta não dependerá somente dela, mas de um conjunto de situações. Nas palavras de Marcel,

[...] o homem tem o direito de considerar-se livre, mas desde então nós podemos ver que o fato de realizar sua vocação, por mais nobre que ela seja, [...] não se reduziria a um simples decreto do querer. Pelo contrário, tudo permite presumir que essa realização implica em uma espécie de cooperação de inúmeras condições sobre as quais o sujeito não tem influência direta (MARCEL, 1963, p. 53).³⁷

A questão da vocação é essencialmente metafísica. Essa questão do chamado (vocação) refere-se ao homem e é de extrema importância na ontologia, conforme Marcel a concebe. O chamado não é uma referência pensada abstratamente, mas, sim, vivida, experienciada. A exigência de transcendência é uma experiência que provoca uma transformação interior.

Marcel (1963, p. 57) cita um exemplo que, a nosso ver, deixa claro o que foi dito sobre a necessidade de transcendência quando narra uma pequena história em que um marido começa a considerar sua mulher em relação a ele, aos desejos sexuais que ela poderia satisfazer, ou aos serviços que ela poderia prestar-lhe. Nessa perspectiva, ela não é vista por ele como pessoa, mas como um instrumento a seu serviço. Se ocorrer que esse marido consiga fazer uma experiência na qual descubra que a mulher possui um valor e uma realidade própria, que não é um objeto ao seu serviço, mas um ser com o qual possa se encontrar, poderá acontecer que ele comece a tratá-la como existente em si. Poderá mudar o projeto inicial no qual ela estaria ao seu serviço para estabelecer com ela uma relação de comunhão. Ele, que na primeira experiência era o centro, faz a experiência da transcendência e se encontra com sua mulher: agora ela é vista como pessoa e não mais como mero instrumento. A relação subjetiva, nesse sentido, deu lugar à relação intersubjetiva.

O homem é chamado a ser, mas, sendo livre, poderá recusar o chamado e vender a si mesmo como uma coisa, ou deixar de ser e tornar-se objeto. No mundo atual³⁸, muitos estão

³⁷ No original: “[...] l’homme est en droit de se considérer comme libre, mais dès à présent nous pouvons voir que le fait de réaliser sa vocation, si haute soit-elle, et même d’autant plus décret du vouloir. Il y au contraire toutes les raisons de présumer que CET accomplissement implique une sorte de coopération d’une foule de conditions sur lesquelles Le sujet n’a pas de prise directe. [...]” (MARCEL, 1963, p. 53).

³⁸ Por “atual”, entenda-se “1950”, ano em que Marcel fez a reflexão.

trocando o ser pelo estar, estão deixando de viver a vocação para a qual foram chamados a ser, a realizarem-se na existência, e se colocam como coisa, como objeto, instrumento que desempenha uma função para a qual é contratado. Marcel acredita que a ideia de função, em sua época, estava modificando as relações humanas. O aniquilamento do ser para colocar-se a serviço, não como uma vocação, um dom, mas para exercer uma função, é comparado por Marcel a um câncer: “a tristeza mortal que se desprende dos países atingidos por esse câncer está ligada a um aniquilamento correlativo do sentido do ser e ao desaparecimento progressivo da alegria” (MARCEL, 1964 p. 39-40).

Ao deixar de ser, convertendo-se em instrumento que apenas desempenha uma função, a alegria desaparece. O ser exige doação e essa é exigência que faz com que ocorra o encontro e transcendência. Quando a pessoa passa a exercer uma função, sem viver, o que é se converte em coisa, nega a si mesma e inviabiliza a doação; não permite o encontro e, mergulhando em si mesma, faz a experiência do vazio.

Evidentemente, ser é diferente de ter ou de estar; assim sendo, a pessoa deveria, em sua existência, edificar o seu ser e jamais deveria permitir ser reduzida à sua função, tampouco reduzir-se a ela. Marcel novamente faz uso de exemplos para esclarecer essa situação utilizando três situações distintas: a mãe de família, o artista e a enfermeira. Na primeira³⁹, narra um fato simples e ilustrativo, em sua concepção. Descreve uma cena em que, diante dele, um jovem jornalista, com toda inocência, diz que a mãe de família, como mãe, deveria receber um salário por exercer a função de mãe. Essa possibilidade é rechaçada por Marcel por considerá-la uma fonte de possíveis aberrações. Poder-se-ia afirmar que a mãe, a qual vivencia a experiência de ser mãe, convertendo essa experiência existencial, esse chamado à maternidade, o ato de dar à luz ou criar os filhos em função implicaria cortar os laços afetivos e estabelecer uma relação impessoal.

A segunda situação na qual o Ser se converte em função narrada por Marcel (1964, p. 40) é o caso do artista. Quando ele exerce a função por vocação, é chamado a ser e a criar livremente, possui uma espécie de dom, uma energia criadora que lhe proporciona alegria ao exercê-la. No entanto, quando, mesmo que tenha o chamado, se coloca a serviço de uma instituição – como, por exemplo, um Estado totalitário – coloca-se a serviço do sistema e não mais exerce a sua vocação criadora; fará o que o Estado determinar, suas ações serão comandadas por forças externas. Assim, o artista abdica do seu eu para estar a serviço de outrem. Nas palavras de Marcel:

³⁹ Fizemos uma adaptação do texto. O exemplo original encontra-se em Marcel (1964, p. 39).

Desde o momento em que o artista aceita considerar-se como um funcionário, abdica de ser e se reconhece pronto para aceitar todas as capitulações as quais será obrigado em países totalitários. O que significa dizer que deixa de ser um artista. E ao mesmo tempo se coloca na impossibilidade de experimentar algo que se assemelhe a alegria de criar, pois esta não se separa da verdadeira liberdade, [...] (MARCEL, 1964, p. 40)⁴⁰.

Ao que parece, Marcel não quer deixar dúvidas sobre o mal, entendido por ele como um câncer, da redução do ser à mera função. E reforça a sua posição nessa sequência de exemplos com a história de uma enfermeira⁴¹ que assume essa função por algumas horas do dia. Ela cuida de um enfermo durante as horas para as quais foi contratada, mas, ao terminar o horário, não sente ter obrigação de cuidar do doente e pode deixá-lo sem assistência. A nosso ver, fica evidente a diferença entre ser e estar: a pessoa da enfermeira, sendo realmente enfermeira, teria um compromisso com o enfermo que transcenderia os horários; ela aprenderia a amá-lo e estaria unida a ele por vínculos os quais não permitiriam abandoná-lo. Seria presença. Entretanto, como cumpre uma função para a qual foi contratada, terminando o tempo combinado, finda sua função e não age mais como enfermeira.

Na introdução ao segundo volume das obras seletas, Mario Parajón diz que “o que se sente diante do homem contemporâneo desprovido do sentido ontológico é que ele vê a si mesmo como um feixe de funções; [...]” (PARAJÓN, 2004, p. X), e ainda acrescenta provocar esse fato uma tristeza asfixiante. Poder-se-ia dizer que o indivíduo que deixa de ser para exercer uma função, como se fosse um instrumento, não faz a experiência do encontro, da co-participação; fecha-se, anula-se e faz a experiência do vazio. Parajón diz

[...] Se percebe o mundo como vazio, talvez porque não se admite sua dimensão de mistério. O amor, a morte, o conhecimento, a amizade, a beleza e o sentido da beleza, são realidades misteriosas que se reduzem, então, a verificações pobres, obra de um *racionalismo degradado* em que a causa esgota a *explicação do efeito* (PARAJÓN, 2004, p. X).

Aquele que exerce apenas uma função, que vende o seu tempo, seu talento e seus dons, que se deixa comandar por outro, deixa de ser e vive o estar, ou o ter, cumpre uma jornada, executa tarefas até que cumpra um trato, um acordo. Executando a função como se fosse uma ferramenta utilizada por outros, poderá sentir-se vazio – sentir como se não existisse, converter-se em objeto e não fazer a experiência de ser aquilo que é.

⁴⁰ No original: “[...] Dès Le moment où l’artiste accepte de se considérer comme fonctionnaire, Il abdique, Il se reconnaît prêt à toutes les capitulations auxquelles Il sera contraint dans les pays totalitaires. Autant dire qu’il cesse d’être um artiste. Mais du même coup Il se met dans l’impossibilité d’éprouver rien qui ressemble á La joie de créer, car celle-ci n’est pas séparable de La vraie liberté [...]” (MARCEL, 1964, p. 40).

⁴¹ O exemplo da enfermeira, em sua versão original, encontra-se em Marcel (1964, p. 41).

Por outro lado, a pessoa que aceita o chamado diz sim à vida, assume o compromisso de ser no mundo, aceita o desafio na esperança de ser o que é, reconhece a si mesma como ser encarnado e assume o que se denomina uma função não como função, mas como uma vocação, como um jeito de ser no mundo. Um pai e uma mãe dignos de assim o serem chamados, cuidam dos filhos como pais, diferentemente de alguém que trabalha em uma instituição como mãe substituta e não aprende a amar as crianças confiadas aos seus cuidados. Quando chega o dia de folga, vai para a sua casa e outra mãe substituta ocupa o seu lugar (substituta da substituta), ficando na função de mãe em um dia da semana.

1.1.2 O Mistério ontológico e a existência: o ser encarnado

O mistério ontológico ocupa um lugar de destaque no pensamento de Marcel. O Ser é um existente, um ser encarnado que não poderá ser completamente desvelado, objetivado ou sintetizado, mas apenas poderá ser experienciado. Não obstante todas as dificuldades possíveis para elucidar esse mistério, é necessário enfrentar esse desafio, mesmo ciente de que o ser somente será desvelado ao longo da existência e, mesmo assim, apenas parcialmente.

Marcel apresenta-se para essa tarefa e começa por dizer o que o ser não é. Para ele, não pode ser uma propriedade nem uma espécie de cabide no qual a razão coloca, *a priori*, as vestes que julga vesti-lo bem. O filósofo não acredita, pois, que possa ser reduzido a um esquema segundo o qual o ser é anterior às suas propriedades e, ainda, por fim, acredita que o ser não pode ser simplesmente identificado com o existir, mas certamente só pode ser percebido, desvelado na existência.

Enfrentando o desafio de refletir sobre o mistério do ser e compreendendo que esse mistério só pode ser investigado na existência, Marcel não se propõe a fornecer um sistema filosófico que elucide de vez essa questão, que forneça respostas claras e precisas. Propõe-se a fornecer orientações gerais, lançando novas luzes na reflexão sobre a filosofia de seu tempo. Apresenta um novo caminho, um novo paradigma, que denominará de filosofia concreta, à qual Zilles chama de filosofia do caminho. Marcel apresenta um itinerário percorrido por ele enquanto seguia por pistas por um país que ainda não era totalmente conhecido. Nas palavras do próprio Marcel:

[...] tudo ocorre, me parece, como si até este momento eu tivesse seguido pistas em um país que me parecia em grande parte como inexplorado, e como se você tivesse me pedido para construir uma estrada em lugar desses

traços descontínuos, ou talvez – o que seria o mesmo – de reconstruir uma espécie de itinerário (MARCEL, 1963, p. 10).⁴²

Marcel, o filósofo itinerante, acredita que é necessário definir, com precisão, o ponto de partida da investigação metafísica a que ele se propõe e apresenta a inquietação metafísica comparando-a com um homem febril, em busca da solução para a situação⁴³ que o incomoda. A inquietude metafísica não é um estado legado ao indivíduo sem mediação, aparecerá em suas reflexões emergindo das circunstâncias vividas, concretas e poderá estender-se a todos os seres que partilharem a mesma experiência. A inquietação metafísica busca a verdade, sem a qual a própria Metafísica é negada. Assim, na investigação metafísica, o sujeito vive a inquietação e busca as respostas para chegar à verdade e encontrar a paz. Por isso, coloca-se a caminho, põe-se a refletir de maneira concreta, pois está implicado, é um ser situado, e busca a verdade sem a pretensão de obtê-la abstratamente.

O filósofo itinerante não poderá ter a pretensão de ser o dono da verdade. Outrossim, deve assumir a filosofia concreta e essa somente é viabilizada na existência. Isso se dá tendo em vista que a Filosofia, não querendo trair a si mesma, deverá “[...] assumir a causa da existência impura, contraditória, caída e renegada, sem nenhuma contrapartida visível” (MARCEL, 1963, p. 22); ao contrário da metafísica tradicional, a qual pretende compreender o Ser enquanto Ser a partir da reflexão abstrata, atingindo um conhecimento claro e preciso, o filósofo da existência, aquele que abraça a filosofia concreta, deve assumir a investigação metafísica como um mistério. Eis aqui o que Marcel se propõe investigar.

Na concepção de Gabriel Marcel, o ser encarnado é o ponto central da reflexão metafísica. Talvez por esse motivo, percorre um longo itinerário antes de apresentar suas considerações específicas sobre a pergunta o que é o Ser, ou, como prefere, o que faz com que um ser seja. Marcel se propõe a uma investigação que não ignore o Ser em sua situação de vida concreta, não aceita conduzir o pensamento pelos caminhos da metafísica tradicional, a qual se processa em um plano abstrato; tampouco, aceita reduzir as suas investigações a sistemas. Como um homem itinerante, um ser a caminho, abraça a filosofia concreta, “um pensamento pensante” (MARCEL, 1999, p. 23), em seus termos.

No texto *L'être incarné repère central de la réflexion métaphysique*, Marcel, a princípio, deixa transparecer ter chegado a pensar em desenvolver um sistema filosófico e diz:

⁴² No original: “[...] Tout se passe, Il me semble, comme si j'avais jusqu'à présent suivi des pistes à travers un pays qui m'apparaissait en grande partie comme inexploré, et comme si vous m'aviez demandé de construire une route à la place de ces traces discontinues, ou encore peut-être – mais cela revient au même – de reconstituer une sorte d'itinéraire”. (MARCEL, 1963, p. 10).

⁴³ O termo situação deve ser entendido como aquilo em que o Eu está implicado, ou seja, nela participa ativamente, pois “é manifesto que a situação não o afeta somente de fora, mais também ela o qualifica interiormente” (MARCEL, 1963, p. 15).

É evidente, por exemplo, que se minha ambição é constituir um sistema nocional cujos elementos estejam ligados por um encadeamento dialético tão rigoroso quanto possível, [...], com efeito, a medida que meu esforço filosófico tomou mais nitidamente consciência dele mesmo, me parece que não era em direção a uma sistematização desta ordem que ele me orientava [...] mas um problema não cessava de me assombrar: como chegar a integrar efetivamente em um sistema inteligível minha experiência enquanto minha com os caracteres que ela afeta aqui e agora, com suas singularidades assim como suas deficiências [...]. a medida que minha reflexão se concentrava sobre esse problema, me parecia mais nitidamente que esta integração não poderia nem ser realizada, nem mesmo seriamente tentada; [...] (MARCEL, 1999, p. 25).

Marcel se viu diante de um dilema: conduzir-se para um processo em que o valor metafísico da ideia de sistema inteligível se encontrava ou integrar-se sobre a íntima estrutura da experiência, sua própria experiência, olhada em toda a sua amplitude. Diante desse quadro, resolve reorientar a sua investigação filosófica para o concreto da experiência vivida e adota como ponto central de sua reflexão o Ser encarnado. Sob esse prisma, o pensamento, por ser pensante, não pode ser cristalizado ou encarcerado. Uma filosofia concreta supõe envolvimento, compromisso, engajamento. Ao redirecionar os rumos de sua investigação, Marcel afirma que “uma pesquisa do tipo que eu vislumbro nesse momento será comandada por certo engajamento que não se deixa aliais se formular muito facilmente” (MARCEL, 1999, p. 27). Nessa investigação, a existência deverá ser o ponto de origem, pois se ela for ignorada, a reflexão será desprovida de sentido e os resultados alcançados serão inúteis e desprovidos de valor.

O sujeito pensante toma consciência de sua existência e, ao fazê-lo, compreende que tem que se fazer conhecer ou reconhecer, não somente para os outros, mas também por ele mesmo. O fato de existir obriga o sujeito a ser manifesto. Como explica Zilles, “o prefixo ex de existir traduz um movimento para fora, uma tendência centrífuga. Existo quer dizer que tenho que fazer-me conhecer ou reconhecer seja por outro ou por mim mesmo⁴⁴” (ZILLES, 1995, p. 44). O existente é um ser manifesto que está no mundo em um corpo, seu corpo. É, pois um ser encarnado. É esse corpo que delimita o existente e o não existente⁴⁵, é por ele que os existentes se apresentam ao eu. A pessoa existe como uma presença orgânico-psíquica que não pode ser dissociada. Essa presença possibilita ao existente interagir não apenas com os

⁴⁴ No texto original, poder-se ler: “o prefixo ex-, no existir, enquanto que traduz um movimento em direção ao exterior, como uma tendência centrífuga, é aqui da maior importância. Eu existo: isso quer dizer eu tenho como me fazer conhecer ou reconhecer seja pelo outro, seja por mim mesmo enquanto que eu afeto por mim uma alteridade de empréstimo; e tudo isso não é separável do fato que ‘há o meu corpo’” (MARCEL, 1999, p. 30).

⁴⁵ Os dados aqui mencionados podem ser confirmados na obra de Marcel, *L'Être incarné repère central de La réflexion métaphysique*, na obra *Essai de philosophie concrète*, reedição da obra original sob o título *Du Refus à L'Invocation*.

outros existentes de seu tempo, mas também com as pessoas que existiram no passado. Exemplificando, Marcel faz referência a César: “quando afirmo César existiu [...] eu não quero somente dizer que César teria podido ser percebido por mim; eu quero dizer que há entre a existência de César e a minha, [...] uma continuidade temporal objetivamente determinável; [...]” (MARCEL, 1999, p. 31). Somente o Ser encarnado poderá estabelecer relações consigo, com os seus semelhantes e com o universo. Somente na existência, na experiência vivida, poderá conhecer e reconhecer. O que pode ser confirmado por Zilles quando afirma:

[...] o corpo é referência para a relação com os demais existentes. [...] o homem vive como ser encarnado, com outros na história. Homem e mundo encontram-se no corpo. Homem, que se realiza como existente, é o homem situado concretamente no mundo e na história, vinculado às forças da natureza e da história. A individualidade é co-determinada por essas forças, não sendo um eu isolado. Essa dimensão superindividual do homem funda-se no ser, fazendo-o um ser aberto para o mundo e, ao mesmo tempo, transcendente. (ZILLES, 1995, p. 45).

O corpo ocupa um lugar especial no pensamento de Marcel, pois a encarnação é o ponto central da metafísica concebida por ele. O corpo converte-se na maneira de o ser encarnado existir e ser no mundo em que vive. É o fundamento da experiência e o elo que permite o encontro. Marcel alerta que, mesmo diante da expressão, meu corpo não é permitido concebê-lo como um objeto ou instrumento do qual o eu tem a posse. O eu e o corpo formam uma unidade indivisível, apesar de não ser possível compreendê-los como identidade.

Em mais de uma de suas conferências ou de seus textos, Marcel chama a atenção para o sentido da expressão “eu tenho um corpo”. Quando o Eu existente diz “meu corpo”, não se deve compreender esse corpo como uma realidade autônoma e independente do eu, tampouco como um instrumento a seu serviço, mas deve compreender esse eu como existente, como Ser encarnado (presença) no qual não se separa efetivamente o eu do seu corpo, pois eu-corpo formam uma unidade indivisível. Nas palavras de Zilles, “a união eu-corpo é tão íntima e misteriosa que transcende a dialética sujeito-objeto, pelo eu encarnado” (ZILLES, 1995, p. 45). Em seu entendimento, “o existente sou eu, espírito encarnado, unidade vital. A rigor não posso distanciar-me do meu corpo enquanto meu, construindo uma separação” (ZILLES, 1995, p. 44).

Por fim, a importância do corpo pode ser atestada quando lembramos que ele é a condição para que o ser encarnado entre em comunhão consigo mesmo, com os outros seres existentes e com toda a natureza. É condição para que o Ser se perceba no mundo em que está inserido. É a condição para que o eu encarnado se situe no mundo para propiciar a comunhão,

o encontro, as relações intersubjetivas. O ser encarnado só pode aparecer como um corpo (seu corpo), não obstante não possa identificar-se com ele, tampouco possa separar-se dele⁴⁶. No pensamento de Marcel, não é possível conceber um ser existente como desencarnado, separado do corpo; se isso ocorrer, se o corpo for considerado separado do eu, será convertido em objeto, em instrumento, o que inviabilizará a participação ativa do Ser no mundo. Se a pessoa considerar o seu eu (pensado) separado de seu corpo, não poderá encontrar-se com o outro, tampouco consigo mesma, não poderá ser presença, nem estabelecer relações intersubjetivas, não poderá fazer a experiência do encontro com o tu absoluto.

Na perspectiva de Marcel, não se deve e não se pode dissociar corpo-ego (eu-corpo), pois imaginar o ego como algo desencarnado é admissível apenas no plano da ficção; e reduzir o corpo à condição de objeto significa não reconhecê-lo como pertencente à pessoa, implica incorrer na utopia da abstração, o que significa desenvolver uma reflexão de caráter falacioso. O ser abstrato, desencarnado, não poderia estabelecer relações, tampouco participar ativamente em um mundo do qual se encontra alheio.

Marcel indaga sobre o eu existente, sobre a relação entre o seu ser e o seu modo de ser no mundo, e novamente conclui “eu sou meu corpo”, “eu sou um ser encarnado”, o que o leva a admitir estar diante de uma realidade essencialmente misteriosa, impossível de ser objetivada. O ser encarnado é capaz de considerar o seu corpo e o corpo dos outros, viabilizando-se, assim, a comunicação consigo mesmo e com os outros.

Segundo Marcel, o ser encarnado pode sentir seu corpo, mas alerta não ser possível conceber o termo sentir como padecer, sofrer uma ação externa. O existente não é mera passividade, o corpo não é um instrumento que capta as sensações como dados: sentir implica participação. Participação entendida como compromisso, como engajamento, envolvimento do ser em sua totalidade. O ser encarnado estabelece vínculos com os seus semelhantes e com o mundo que o cerca.

A experiência não é mera sensação, é participação ativa do ser eu-corpo com o que quer que esteja ligado. Como um homem do campo que esteja ligado intimamente à terra, conforme exemplifica o próprio Marcel⁴⁷ (1963): imagine um camponês que esteja unido a sua terra por um laço muito forte e que, por algum motivo, deve deixar sua terra e ir para a cidade. No novo ambiente, mesmo cercado do afeto de seus filhos e vivendo em melhores

⁴⁶ Confirme Marcel (1999, p. 34) e Zilles (1995, p. 46).

⁴⁷ Marcel faz uso constante de exemplos. Acredita que eles, na filosofia concreta, não são meros recursos auxiliares, mas procedimentos essenciais: “eu gostaria de dizer nessa ocasião que o método, em uma filosofia concreta como esta, implica o exemplo, não como um simples recurso auxiliar mas sim como procedimento essencial”. (MARCEL, 1963, p. 133).

condições, não será capaz de se adaptar; seu sofrimento é inevitável, pois está ligado à terra de uma forma que somente ele pode sentir. Por mais que deseje exteriorizar esse sentimento, não conseguirá traduzi-lo em uma linguagem por meio da qual os outros possam realmente compreender seu sentimento. Para sentir, é necessário estar implicado na intimidade, ter vínculos, ser afetado. Marcel acredita que se conseguirmos enxergar profundamente, penetrar no sentido do “laço que une o camponês à terra, o marinheiro ao mar, por exemplo, estaremos em melhores condições de compreender o que se deve entender por participação e ver, ao mesmo tempo, em que consiste a natureza do sentir” (MARCEL, 1963, p. 132).

A terra que atrai o camponês, segundo Marcel, não é algo do qual se possa falar. A participação real não se deixa traduzir em linguagem objetiva, pois está intimamente ligada àquilo que o camponês é, ao seu ser, não é meramente uma questão de ter a posse da terra. Tem-se, no camponês, um ser tão unido à terra que dele se pode falar: é *presença*.

Retomemos o exemplo de Marcel, pontuando outras observações. Imagine-se um homem de negócios que, para ampliar seus investimentos, deseje investir no agronegócio sem que esteja vinculado, unido à terra, pois o é à vida urbana. Poderá adquirir as terras e contratar um camponês para cuidar de sua propriedade. Este, sim, vinculado por laços íntimos com a terra. Certamente, o sentimento do proprietário pela terra não será o mesmo do camponês: este olha para a terra como se dela fizesse parte, está a ela intimamente ligado, seu ser está entrelaçado à terra, ao passo que o proprietário a vê como propriedade da qual espera meramente obter lucro.

Ante um fato qualquer, o sujeito poderá adotar a atitude do proprietário das terras, de um mero espectador, não presente: mesmo estando no local, não possui vínculos com este. Ao passo que o homem comprometido, engajado, não é um mero espectador, mas um homem atuante e participativo. Sendo assim, quem distingue o homem participante do mero espectador? Segundo Marcel, é o “fato de que em um caso há um compromisso e no outro não” (MARCEL, 1963, p. 138). O espectador não é capaz de contemplar, pois esse ato é próprio do homem participante que se compromete e desenvolve uma relação interativa. O ser encarnado é comprometido, não é um alienado sem raízes ou vínculos com a realidade em que vive, não vive em um mundo idealizado (como faz o espectador). O existente participa, contempla, interage: é um ser situado.

Acreditamos ser necessário esclarecer algo: para Marcel, a contemplação exige recolhimento, e isso demanda a presença do outro. Conforme Marcel “[...] não pode haver contemplação sem recolhimento. Contemplar é recolher-se na presença de [...]” (MARCEL, 1963, p. 142). Daí, poder-se afirmar: o homem espectador, mesmo estando face a face (diante

de), não é capaz de contemplar, pois, para isso, é necessário envolvimento do ser, é necessária a presença, compreendida como o caminho que leva ao interior de si e, portanto, ao reconhecimento de si mesmo. Aqui vale lembrar um dos muitos paradoxos enunciados por Marcel: aquele que realmente deseja entrar em si mesmo, ir ao mais profundo de si mesmo, deverá ter a capacidade de sair de si, transcender e ir ao encontro do outro. Aquele que se refugia em seu íntimo, em um mundo abstratamente idealizado, sem colocar-se na presença de outrem, não conseguirá ver-se como realmente ele é, não conseguirá ir ao seu interior.

O ser encarnado é um ser situado, por isso não pode ser apreendido por abstração. Ele é um ser itinerante e só pode ser percebido no caminho, no encontro. A condição de ser itinerante implica que a experiência seja vivida em situações reais. O tempo e o lugar afetam o existente. A trajetória de vida concreta na qual o homem itinerante constrói o seu ser o faz compreender – ou melhor, experimentar – o mundo de uma maneira ímpar. Ao fazer as escolhas como homem livre, vai construindo uma forma de ser e, quando olha o mundo, olha com aquilo que ele é. O existente estabelece vínculos com o meio em que vive com tudo aquilo que é. É a partir de seu ser que cria, atua e estabelece relações com os outros.

No itinerário de sua existência, o homem não está só; por isso, Marcel realça a importância do encontro, por vezes desprezado pelos filósofos. O encontro, em seu verdadeiro sentido, só é possível entre seres dotados de interioridade e de liberdade. Estes, na abertura real e sincera ao outro, voltam-se para o seu interior e viabilizam o reconhecimento de si, em um progresso criador. A importância do encontro pode ser percebida nas próprias palavras de Marcel:

Eu tive a ocasião de várias vezes sublinhar a importância metafísica do encontro, de aí ver o racionalismo de uma simples conjunção fortuita; mas eu não tinha jamais atentado até esse dia que pode-se produzir encontros no plano do pensamento. Encontrar alguém não é simplesmente cruzar com ele é estar pelo menos um instante junto, com ele; é o que direi em uma palavra que deverei usar mais de uma vez uma *co-presença*. Há muitos pensamentos que nós convivemos sem verdadeiramente encontrá-los, sem que eles se revelem a nós, sem que eles nos sejam presentes, e, acrescentarei, sem que nós nos entreguemos a deles [...] (MARCEL, 1999, p. 22).

Encontrar-se com é ser co-presença, exige mútua doação e receptividade, enfim, uma abertura mútua dos corações e partilha da vida. Vale lembrar que, para serem estabelecidas relações reais, é necessário que o existente tenha consciência daquilo que é; não poderá apresentar-se ao outro de maneira camuflada, mas deverá ele ser fiel a si mesmo, sob risco de o encontro não se realizar.

O encontro exige amor e fidelidade, ao outro e a si mesmo. Na existência, o Eu encarnado recebe um convite, um chamado a ser e deverá ser fiel a esse chamado; para tanto, deverá lançar-se no fundo de si mesmo para descobrir o laço que o une à vida; entretanto, para chegar a si, terá que se permitir encontrar com o outro.

Mas, afinal, o que é o *eu*? Não se pode dar uma única resposta a essa questão. Pode-se até confundir o *eu* com sua função, com seus atos, com sua trajetória histórica, mas, metafisicamente, não se pode dar uma resposta definitiva à questão. O *eu* é o um ser existente, um ser itinerante, um ser que se constrói ao longo da existência. É um ser encarnado, situado, que, ao longo da vida, é chamado a ser, a criar-se e a criar o mundo na intersubjetividade. Quanto mais livre e mais aberto ao outro, maior será essa capacidade de criar.

Aquele que renuncia ao encontro, que se fecha, que desanima durante o caminho, inibe a atividade criadora e, quando se sente incapaz de criar, não mais se sentirá vivo. Se não repensar a trajetória de sua existência, poderá cair na rotina profissional e no tédio, então perderá a esperança e entrará em desespero, voltando-se ainda mais para dentro de si mesmo, em um processo contínuo que se agravará cada vez mais, exceto se a pessoa envolvida romper o ciclo, abrir-se ao outro e colocar-se disponível, viabilizando o encontro.

Aquele que é disponível faz a experiência do encontro: escolhe viver. O que renúncia o encontro, se torna indisponível e converte-se em um morto-vivo. Conforme Marcel, “o ser centrado em si mesmo é indisponível; com isso quero dizer que ele se torna incapaz de responder aos chamados da vida [...]” (MARCEL, 1963, p. 178). Aquele que não é capaz de sair de si, não é capaz do encontro e vive o paradoxo de não se ver, não se conhecer, nem reconhecer. Eis o paradoxo da filosofia da liberdade: o homem livre pode optar por abrir-se à experiência do encontro e edificar o seu ser, o seu eu, ou poderá optar por renunciar ao encontro, à co-existência e, nesse caso, atrofiar-se a ponto de não mais se reconhecer.

O ser encarnado experimenta um sentimento intenso de insegurança e de estranheza; esse sentimento advém da situação humana “de um ser situado na articulação entre o vital e o espiritual” (MARCEL, 1963, p. 219). Essa sensação não pode ser experienciada por um mero espectador, só pode ser vivenciada interiormente por alguém que esteja integrado a essa situação. A existência compreendida como mistério traz desafios, inseguranças e incertezas.

Para analisar o mistério do ser, Marcel analisa o mistério familiar, que não pode ser desvelado pelos que estão alheios a ela. Esse mistério somente poderá ser revelado aos que estão inseridos na própria família, no próprio mistério, por aqueles que fazem a experiência da comunhão familiar, pois “se trata de uma situação que só pode ser apreendida ou reconhecida de dentro e jamais ser constatada de fora” (MARCEL, 1963, p. 221). O mistério só se desvela

na presença, no encontro. Assim, pode acontecer de um pai que vê seu filho diariamente não se encontre com ele, e vice-versa. Não se encontrando, não haverá o mútuo reconhecimento, ambos viverão como dois desconhecidos, mesmo que, aparentemente, tratem-se com cordialidade. Por outro lado, poderá acontecer que uma pessoa, convivendo intensamente com alguém, mesmo por alguns dias, devido à distância que os separa, poderá fazer a experiência do encontro e, não obstante a distância, ambos se farão presentes e se reconhecerão, desvelando o mistério do ser naquilo que for possível.

Segundo Marcel, não basta estar na mesma casa para fazer a experiência do encontro. É preciso

[...] sentir intensamente, por exemplo, a presença de alguém que está no mesmo cômodo, muito perto de nós – alguém a quem vemos, ouvimos e podemos tocar – no entanto, não está presente; está infinitamente mais longe de nós do que um ser amado, que está a milhares de léguas, ou inclusive que já não pertence mais ao nosso mundo (MARCEL, 1963, p. 221).

É possível que duas pessoas que estejam na mesma habitação se falem e se relacionem como sujeitos, mas sem intersubjetividade. Podem elas conversar, trocar informações e fazer algum serviço em comum, mas de modo mecânico. Estarão uma diante da outra, mas sem interação que envolva verdadeiramente o ser destas. Um ser escutaria o outro, um existente ouviria as palavras pronunciadas pelo outro, mas não escutaria o ser que fala, não se encontraria com ele. Manteria o seu coração distante, não se envolveria, não se comprometeria.

Aquele que não permite a experiência do encontro tem dificuldade para viver o seu ser, pois o encontro é condição para o autoconhecimento e é força de renovação do ser, como afirma Marcel: “quando sinto [o outro] presente, de certa maneira me renovo interiormente; essa presença é então reveladora, quer dizer, me faz ser plenamente o que eu não seria sem ela” (MARCEL, 1963, p. 221). A presença implica transformação mútua, o que leva a concluir que só existe presença na intersubjetividade. Não basta o encontro entre sujeitos que não transcendam para uma íntima relação de comunhão recíproca na experiência da co-participação. Na co-participação, ou na comunhão, há um envolvimento mútuo, uma participação que pressupõe a esperança, o amor e a fidelidade criadora.

A presença é experienciada, vivida, não pode ser apreendida nem captada, tampouco transmitida, bem como o mistério ontológico está além da mera transmissão de dados. O ser não pode se revelar para os que não se fazem realmente presentes, não pode ser revelado, se pelo menos um dos pólos for objetivado ou assumir o papel de objeto. A presença é vivida na

gratuidade, como dom, e exige a reciprocidade. Isso implica a mútua aceitação, o mútuo acolhimento e reconhecimento.

A presença exige liberdade e supõe que o sujeito se coloque diante de outro sujeito, com liberdade de escolher uma atitude de abertura e disponibilidade, ou, pelo contrário, adotar uma postura de recusa, de isolamento em sua subjetividade. No primeiro caso, o ser, que é mistério, poderá ser desvelado, mesmo que parcialmente. No segundo, o ser permanecerá um mistério impenetrável.

Para Marcel, é muito importante a maneira como uma pessoa olha para a outra, a atitude que adota diante dela. A maneira por meio da qual o ser enfrenta a vida e as situações nas quais está envolvido são de uma importância vital para o pensamento de Marcel. A exemplo, diante de um desafio a ser superado, uma enfermidade, a pessoa poderá considerar o desafio como problema ou como mistério. No primeiro caso, vai olhar a doença como desordem, como um dado objetivo a ser superado; no segundo caso, vai olhar a enfermidade de frente e fará a experiência da doença, aprenderá a caminhar com ela, como companheira de viagem e, assim, poderá tratá-la de maneira adequada. O enfermo não vai negá-la, tampouco recusá-la, mas tratá-la.

Por fim, é necessário lembrar que a filosofia autêntica deve partir do ser encarnado, situado historicamente, ser que começa a refletir quando faz experiência da inquietação oriunda da realidade em que vive.

Marcel não teorizou abstratamente, sempre partiu da realidade em que vivia. Isso pode ser comprovado em uma leitura atenta de suas obras, a exemplo de quando escreve o prólogo da reedição de *Homo Viator* (1963), vinte anos após a primeira edição. Não obstante reconhecer a transformação radical do contexto histórico, acredita, nesse texto, que as considerações gerais ainda eram válidas, mas lembra que, quando da primeira edição, seu pensamento estava voltado para a ideia da futura libertação da França⁴⁸, e que, agora (1963), a esperança motivadora de sua reflexão era a reconciliação entre o Leste e o Oeste. Marcel chega a afirmar que “[...] as consequências da Segunda Guerra Mundial haviam sido piores do que tudo o que se poderia temer” (MARCEL, 2005, p. 23).

Já em fins de 1937 ou início de 1938, quando apresentou uma conferência intitulada *Les menaces de guerre*, reconhece que o momento era tenso, que seria necessário rezar pela paz, lutar para que ela superasse as ameaças de guerra advindas da Alemanha que se preparava militarmente, reerguendo-se e desenvolvendo um espírito bélico. Vale trazer aqui a

⁴⁸ Especificamente, menciona os anos de 1942 e 1943, período da Segunda Guerra Mundial.

fala de um alemão: “quanto a mim, dizia, há três anos um Alemão notável, eu repudio o pacifismo, eu vejo uma Alemanha guerreira: mas devo reconhecer que os pacifistas estrangeiros foram nossos aliados” (MARCEL, 1983, p. 49).

Marcel parte dessa realidade e reflete sobre a necessidade de se engajar para que o espírito de paz supere o espírito de guerra. O pensador partia da realidade vivida, daquilo que inquietava seu ser, e buscava soluções para os problemas concretos em que estava situado. Por isso, quando apresenta o resultado de suas reflexões, o faz como quem apresenta um itinerário a ser seguido por quem deseja colocar-se a caminho, pensando e repensando o que já foi pensado, buscando novas respostas aos novos desafios em um mundo em constante devir no qual o existente deve construir o seu ser. O homem é um ser encarnado, um ser situado, enfim um existente o qual deve praticar uma filosofia concreta, que não ignore aquilo que é, nem tampouco a realidade em que se vive.

Emerge, então um questionamento: afinal, o que significa existir? Zilles responde que por “existência entende-se, em geral, o modo de ser próprio do homem no mundo, sempre em uma situação determinada ou concreta, que pode ser analisada em termos de possibilidade” (ZILLES, 2005, p. 14).

Mounier (1963) atesta que a característica central da existência é estar a caminho, com liberdade de rever o trajeto, de fazer novas escolhas e, portanto, de refazer aquilo que é, o que talvez justifique a afirmação da existência como um mistério.

Essa maneira de conceber a existência⁴⁹ impede os representantes do Existencialismo de aceitarem a metafísica clássica ocidental, pois ela se caracteriza pela especulação, seus filósofos representantes acreditam obter os conceitos por meio de uma reflexão abstrata, ao passo que os existencialistas buscam refletir a partir do concreto, da vida vivida. Os integrantes da metafísica clássica concebem a Filosofia como “o estudo das essências, da busca do que é universal e estável”, tratam “das essências racionais, esquecendo a existência concreta” (ZILLES, 2005, p. 15). Aqui se percebe um abismo entre a metafísica clássica e a metafísica com fundamento na existência.

Embora Gabriel Marcel tenha recusado denominar sua filosofia de existencialista, preferindo a denominação *neossocratismo*⁵⁰, ou *socratismo cristão*, defendeu diversos princípios que possibilitaria, indubitavelmente, denominá-lo existencialista cristão, uma vez que, certamente, desenvolveu uma filosofia concreta, ou existencial. Rejeitou o racionalismo exacerbado, o intelectualismo desencarnado com pretensão de sistematizar e dogmatizar a

⁴⁹ Ao falar de existência, deve-se compreender a existência humana.

⁵⁰ Isso está de acordo com o pensamento de Zilles e Mounier.

verdade, e procurou desvelar o ser, na medida do possível, penetrando o mistério do ser a partir da vida, da existência concreta.

A existência é o caminho, o itinerário percorrido pelo homem. Ao percorrer esse itinerário, participa ativamente da construção do Ser e da História. A existência pode ser experienciada sem ser reduzida a esquemas, ou objetivada, pois não se pode determinar o ser que, a todo instante, se constrói. É possível fazer experiências novas e diversas que proporcionem novas percepções e levem a um novo modo de ser e de agir, afetando o ser individual e mesmo a história da qual participa – não como mero espectador, mas como agente livre e consciente.

A ideia de existência, se é que se pode com propriedade utilizar tal termo, é ambígua, mas talvez possa ser apreendida, mesmo que não em toda a sua amplitude. Nas palavras de Marcel,

[...] somos levados espontaneamente a tratar a existência como o fato de que uma coisa está aqui, mas de poder também não estar aqui nem em lugar algum [...] existir não quer dizer simplesmente estar aqui ou estar em outro lugar, provavelmente quer dizer essencialmente transcender a oposição, do aqui e do alhures. (MARCEL, 1964, p. 29)⁵¹.

Novamente se percebe que é característico da existência a incerteza, ao contrário da certeza presente na reflexão da metafísica tradicional; a dúvida, a incerteza, advém do ser encarnado e livre que pode aceitar ou recusar, abrir-se ao encontro e ao compromisso com o outro, ou fechar-se em uma espécie de casulo; enfim, poderá escolher entre o ser e o ter, entre o ser ou o resignar-se a exercer uma função, entre ser e o reduzir-se a um objeto.

Marcel realça o papel da liberdade, apresenta-a como o nexó entre o ser e o existir. Esse nexó é característico do ser autêntico: a pessoa livre de verdade resiste à tentação de se objetivar e é justamente essa resistência o nexó entre o existir e o ser, que faz com que o eu existente procure responder ao chamado que o faz ser o que é.

O existente é um ser encarnado, possui um corpo com o qual o ego, o eu forma uma unidade, permitindo afirmar que esse espírito encarnado está apto a fazer experiências e tomar consciência de si e dos outros. Possui a capacidade de conhecer, mesmo que não possa transformar esse conhecimento em um dogma perene. Esse ser encarnado é livre e está aberto à comunhão profunda e permanente com o mundo em que vive, embora possa recusar-se a interagir e se refugiar na solidão.

⁵¹ No original: “[...] nous sommes spontanément portés à traiter l’existence comme Le fait pour une chose d’être là mais de pouvoir aussi n’être plus là et même n’être plus nulle part, [...] exister ne veut plus simplement dire être là ou être ailleurs – cela veut même probablement dire essentiellement transcender l’opposition de l’ici et de l’ailleurs”. (MARCEL, 1964, p. 29).

Para Marcel, o homem fala de maneira confusa “meu corpo”, “meus olhos”, como se o corpo não fosse uma unidade com seu eu, mas apenas um apêndice, um instrumento de que pudesse fazer uso. No entanto, entre o eu e o “meu corpo,” existe uma unidade vital e, que não deve ser desfeita com legitimidade. Não se deve pensar o corpo como mero apêndice ou instrumento, pois “dizer ‘meu corpo’ é uma maneira de dizer ‘eu mesmo’, é colocar-me em uma situação de independência de toda relação instrumental” (MARCEL, 1963, p. 116). Somente é possível afirmar “meu corpo é meu enquanto não o contemplo, enquanto não coloco entre ele e eu um intervalo, enquanto ele não é objeto para mim, senão que eu sou meu corpo”. (MARCEL, 1963, p. 116). Não se deve pensar o corpo como mero instrumento, mas como unidade ego-corpo: pessoa.

Na perspectiva de Marcel, é preciso tomar consciência da encarnação, ou da existência de um ser ligado a um corpo. O existente deve ter consciência de que está no mundo como um ser itinerante, situado e com capacidade de refletir, buscando respostas concretas para inquietações concretas. Por ser ligado a um corpo, não deve permitir ser objetivado, ou transmutado em instrumento. A consciência de que é um ser encarnado impede que ele se divida em duas partes, alma e corpo, *res cogitans* e *res extensa*, fazendo um corte à semelhança de Descartes. Para Marcel, o eu (ser existente) não pode ser separado de seu corpo, como diz: “[...] o existencial se refere inevitavelmente ao ser encarnado, quer dizer ao fato de ser no mundo” (MARCEL, 1999, p. 36). Ainda, “a encarnação, dado central da metafísica, [...], situação de um ser que aparece como ligado a um corpo” (MARCEL, 2003, p. 13).

O fato de ser encarnado possibilita ao sujeito o encontro com os seus semelhantes, possibilita a mútua percepção, o doar e o receber, estabelecer relações intersubjetivas, viver a experiência da comunhão, do amor, da amizade, da esperança, da fidelidade, enfim, estar comprometido e engajado em um projeto comum na construção de um mundo em que o Ser possa ser o que é.

Sinteticamente, pode-se dizer que, por meio de diversas conferências, comentários dirigidos a obras de outros autores, obras literárias e escritos inéditos, Marcel apresenta o homem como um ser itinerante, um ser a caminho, deixando claro que o caminho percorrido, a vida vivenciada a cada instante é o solo do qual germina uma autêntica filosofia. A filosofia verdadeira não brota do abstrato, tampouco de uma metafísica desencarnada, tem origem no caminhar constante, e não pode ser sistematizada, encarcerada em conceitos definitivos: germina da vida e a vida é um mistério que ora se revela, ora se oculta. Assim, é possível afirmar que não se pode sistematizar a existência humana, posto que o homem não é, mas se

faz. Não se pode considerar uma metafísica da transcendência *a priori*, não se pode, como desejava Parmênides, admitir que “o Ser é”, como uma *res* imutável e eterna, pois, na realidade da vida humana, é imperativo afirmar que o Ser é um ser a caminho, um ser itinerante, “eterno” viajante que, no caminho, reflete incessantemente as questões concretas de seu cotidiano. Essa reflexão não é e não pode ser isolada, mas é compartilhada com os companheiros de viagem.

A pretensão de encarcerar a existência humana em conceitos metafísicos provocou uma crise no homem ocidental, a tal ponto que levou Marcel, em *Os homens contra o homem*, a afirmar que “nunca será demais acentuá-lo: a crise do homem ocidental é uma crise metafísica” (MARCEL, s.d, p. 35). Lembrando que “não quer isto dizer que a existência dessa crise justifique espíritos conservadores, e às vezes maquiavélicos, da sua inércia no plano social, da sua repugnância pelas reformas que ao menos em parte já deviam estar realizadas há muito tempo [...]”, Marcel ainda aponta a força que surge nas profundezas do ser, força que não poderá ser abafada por nenhuma organização social ou institucional. Ora, se o Ser possui tamanha importância, faz-se mister estudá-lo, o que exige colocar-se ao lado do homem itinerante que se edifica no seu cotidiano. O homem, em sua jornada, não caminha só, mas com o outro, pois é no encontro que se viabiliza o conhecimento.

O encontro entre indivíduos concretos é sempre resultante de um Eu que se depara com um Tu, portanto, um encontro entre sujeitos. Dado necessário para o processo cognitivo, pois o único caminho seguro para o conhecimento de si é o olhar do outro. Esse olhar viabiliza o conhecimento do ser que se edifica constantemente em sua existência. O conhecimento do ser individual e concreto paulatinamente leva ao conhecimento do Ser em sentido amplo – no dizer de Marcel, “quanto melhor pudermos reconhecer o ser individual, como tal, [...], tanto melhor estaremos orientados para uma apreensão do ser, enquanto ser” (MARCEL, 1940 apud JOLIVET, 1961, p. 364). O mistério do ser ontológico somente poderá ser revelado no mistério do ser existente, pois o universal está dentro do individual que somente pode ser percebido na experiência existencial no amor, na fidelidade e na esperança.

Marcel estabelece uma relação entre reflexão e mistério e faz do mistério o princípio de sua produção filosófica. O homem é um caminhante, um ser itinerante, um ser encarnado que descobre na experiência de caminhar o sentido da vida. Poder-se-ia comprovar esse fato na própria experiência de Marcel, ao prestar serviço a Cruz Vermelha na Segunda Guerra. Marcel experimentou concretamente o drama do sofrimento, da morte, do desespero de quem perdeu uma pessoa amada. Na missão de procurar os desaparecidos, Marcel encontrou-se com

país reais e concretos, desolados com a perda de filhos e esse fato, segundo Zilles (1995), despertou nele o interesse pelo estudo metapsíquico.

Ao afirmar que Marcel faz do mistério o princípio de sua produção filosófica, faz-se mister compreender que, para ele, a existência é um mistério, pois o homem não tem o seu destino marcado, seu caminho previamente determinado; uma das características da existência humana é a possibilidade. Enquanto caminha, o homem encontra diversas ramificações, diferentes trilhas, e sempre deverá escolher por onde andar, uma vez que o homem singular não possui uma existência conceitual, fechada e sistematizada. A todo instante, terá oportunidade de fazer escolhas que poderão modificar o seu ser real e o conceito (provisório) que tem de si mesmo; à medida que caminha, encontra-se e no encontro se desnuda e tem consciência de si, projeta-se e jamais tem clarividência: é mistério.

O mistério não pode ser objetivado, não é algo a parte do sujeito, mas é algo a que o sujeito está vinculado, comprometido; vê e não vê, revela-se ao longo do caminhar. Assim, pode-se afirmar que a ontologia se desenvolve como uma revelação que se processa na experiência mútua entre aqueles sujeitos que permitem o encontro. O ser se revela no sujeito que permite o encontro, que é capaz de amar, de viver a fidelidade e a esperança na liberdade. Liberdade que pode levar o ser singular, o indivíduo, a não se revelar, não enxergar seu semelhante, a viver junto sem permitir o encontro, a negar a si mesmo, a buscar o isolamento e se esconder na obscuridade, negando a si mesmo e ao outro, experimentando o Não-Ser.

Marcel, assim como tantos outros filósofos existencialistas, não tem interesse em uma metafísica abstrata, especulativa, desencarnada. Compreende que a essência emana da vida real e concreta e que, por isso, é sempre instável, dinâmica e misteriosa. Parte do que se vive para se chegar ao que se é. Partindo do ser existente, Marcel “tentou elaborar uma filosofia concreta, na qual a presença do transcendente aparecesse no centro de nossas experiências humanas” (ZILLES, 1995, p. 33).

É possível, então, afirmar que, segundo o pensador Francês, pela vivência das experiências totalizadoras como o amor, a esperança e a fidelidade, vividas no encontro com o outro, o eu existente pode chegar à presença do Absolutamente Outro. Não é possível chegar a Esse Ser transcendente por meio da lógica racional, mas é possível fazê-lo a partir da experiência vivida na intersubjetividade.

Marcel acredita que é na experiência da alteridade que o homem itinerante se revela ao longo do caminho, permitindo ao existente, mediante o olhar do outro, se conhecer. Aquele que se abre ao outro mergulha em sua própria intimidade, e, no âmago de seu ser, toma consciência de si e, descobre o Ser absoluto – Deus –, o que é possível a partir da experiência

mística. O que permite afirmar que, no estudo do Ser, na pesquisa ontológica, deve-se utilizar o método pelo qual o pensamento seja pensante e que germine do concreto. Nas palavras de Zilles,

o método marceliano talvez se devesse caracterizar mais propriamente como *socrático*, como uma filosofia de busca ou reflexão fenomenológica da experiência vivida. [...] Diz que uma metafísica não é nada, se não é o ato pelo qual se define uma inquietude, um drama concreto. [...] A filosofia é tensão permanente entre o *eu* e as profundidades do *ser* no qual *somos*. [...] O homem não existe como pura consciência. Só existe como ser encarnado. [...] Como não existe autonomia absoluta do espírito, o homem só existe com outros na história. A relação imediata do homem com o mundo é *ser*, estar em casa. Na união corpo-espírito coloca-se a questão do ser e não-ser, sentido ou absurdo (ZILLES, 1995, p. 40-41).

A ontologia, na perspectiva marceliana, só é possível, se for enraizada na existência concreta, o que pode ser confirmado nas palavras de Jolivet: “[...] Evidentemente que aqui só consideraremos uma *ontologia da existência concreta*, mas que nos há-de revelar, muito melhor que a qualquer investigação abstracta, a exigência do problema ontológico e a natureza desse problema”. (JOLIVET, 1961, p. 355).

O caminho para a descoberta, no desenvolvimento do ser, passa pelo caminho do autoconhecimento, ou seja, o caminho consiste em irmos ao encontro de nós mesmos. Isso só é possível na convivência, no encontro com o outro, na experiência de viver o amor, a amizade, a fé, a fidelidade e a esperança e, assim, percorrer os caminhos da transcendência que faz o eu-tu converterem-se em um nós, que leva ao encontro do Tu absoluto. Somente assim, o Ser se revela a si e ao outro, pois somente na transcendência é possível a consciência e a autoconsciência.

CAPÍTULO II

A EXPERIÊNCIA DA ALTERIDADE

No capítulo anterior, refletimos sobre o mistério do Ser e sobre as principais questões ontológicas concebidas por Marcel. Vimos que o filósofo apresenta um novo paradigma a respeito do ser, não deseja apenas responder à pergunta da Metafísica tradicional a respeito do que é o ser, mas busca respostas para a questão: “o que sou eu?”

O caminho para que o existente responda à nova questão é o encontro com o outro, posto que a experiência da alteridade revela ao existente o seu ser e o ser de outrem. O existente é mistério, um ser encarnado e situado historicamente. Por ser encarnado, possuir um corpo e ser situado na História, necessariamente é um ser de relações, e estas somente podem ser experienciadas na presença do outro: é o olhar do outro que faz o com que o existente apreenda a si mesmo.

Assim sendo, a experiência da alteridade exige doação, acolhida, partilha, disponibilidade e comunhão. O encontro só é possível na relação intersubjetiva, que, por sua vez, fundamenta-se nas virtudes do amor, da esperança e da fidelidade – na compreensão de Marcel, exigências ontológicas e o caminho para o encontro verdadeiro.

2.1 A experiência da alteridade

A experiência da alteridade se destaca no pensamento de Gabriel Marcel. Este acredita ser a inquietude o ponto de partida da reflexão metafísica e que ela o será com maior propriedade quanto mais levar a pessoa a refletir sobre o seu próprio ser. Vale dizer, a inquietude metafísica é um estado que emerge das circunstâncias vividas, concretas, em que o ser está situado e se estende a todos os que partilham a mesma experiência que ele: “é uma inquietude para todos” (MARCEL, 2005, p. 150).

Na concepção de Marcel, o ser encarnado não vive isolado, necessita da presença de outro ser, ou melhor, da comunhão com outro ser, pois sua reflexão emana da experiência e esta, se verdadeira, não se dá no isolamento, mas no “encontro com”. Nas palavras de Marcel, “[...] na medida em que me elevo a uma percepção verdadeiramente concreta de minha própria experiência, estou em condições de ascender a uma compreensão efetiva do outro, da experiência do outro” (MARCEL, 1964, p. 10). Assim, pode-se afirmar que a experiência autêntica supõe a alteridade, a presença de um eu diante de um tu. O que se confirma nas palavras de Marcel: “enquanto estou dominado por uma preocupação egocêntrica, esta atua

como uma barreira entre eu e o outro”; e ainda: “[...] na realidade só a partir do outro ou dos outros podemos nos compreender” (MARCEL, 1964, p.11 - 12).

Nessa perspectiva, é possível afirmar que somente na abertura ao outro, no encontro, é possível o autoconhecimento. O sujeito que se isola ou cultiva o egocentrismo, torna-se opaco e não consegue ter consciência concreta e plena de si mesmo, não pode fazer a experiência real do amor próprio, nem do amor ao outro, pois o autêntico amor só é possível no encontro. Eis aqui um dos pontos centrais do pensamento de Marcel, o *encontro*: “[...] eu tive a ocasião de várias vezes sublinhar a importância do encontro [...]” (MARCEL, 1999, p. 22).

O encontro, em seu verdadeiro sentido⁵² só é possível entre seres dotados de interioridade. Na abertura real ao outro, voltam-se para o seu interior e viabilizam o reconhecimento de si, possibilitando o reconhecimento do outro. Mas a experiência do encontro não é tão simples: não basta estar face a face, nem estar no mesmo ambiente, supõe entrega, acolhida e identificação com o outro. Um sujeito pode estar diante de outro, no entanto, sem estabelecer nenhum vínculo com ele. Pode até estabelecer um diálogo, uma relação entre sujeitos, sem que, necessariamente, faça a experiência do encontro, pois “[...] encontrar alguém não é estar pelo menos um instante junto, com ele, é o que direi em uma palavra que deverei usar mais de uma vez uma *co-presença*” (MARCEL, 1999, p. 22).

Na nona lição do livro I, *Le mystère de L'être*, Marcel apresenta duas situações⁵³ que podem exemplificar e facilitar a compreensão do que foi dito acima. Na primeira, descreve a cena em que um homem perdido solicita ajuda a um desconhecido, perguntando-lhe qual caminho deverá seguir. O homem perdido solicita informações a outro homem e, assim, estabelece um diálogo com ele; trata-o na segunda pessoa, entretanto não estabelece vínculo com ele, continua a vê-lo como *ele*, ou como um instrumento a seu serviço. O desconhecido continua a ser um *ele*, a relação entre os dois ficou restrita a sujeitos, não se converteu em relação intersubjetiva. O desconhecido apenas cumpriu uma função, como se fosse uma seta a indicar o caminho.

Marcel apresenta uma nova situação na qual diz que poderá acontecer de esse desconhecido colocar-se em lugar do homem que está perdido e em situação de risco. O desconhecido poderá abrir-se ao que necessita de seu auxílio a ponto deste sentir-se diante de um irmão. Se isso ocorrer, o homem necessitado abrir-se-á para o encontro, pois terá confiança no homem que se colocou disponível a ele. Ante à experiência de mútua abertura e, conseqüentemente, da presença, poderão experimentar a comunhão em um encontro fraterno,

⁵² Ao menos, como o concebe Gabriel Marcel.

⁵³ Não apresentaremos o texto integral. Adaptamos e sintetizamos os aspectos relevantes.

estabelecendo-se, assim, entre eles uma relação íntima, denominada intersubjetiva. O encontro exige estabelecerem livremente laços de comunhão, por meio dos quais o eu se encontra com o tu em uma doação e recepção mútua.

O encontro não implica apenas codificar e decodificar mensagens. Marcel diz que pode acontecer de o outro ouvir as palavras proferidas pelo sujeito, mas não *ouvi-lo*. E afirma ainda se dar o verdadeiro encontro “quando sinto [o outro] presente, em certo modo me renovo interiormente; essa presença é então reveladora quer dizer, me faz ser plenamente o que eu não seria sem ela” (MARCEL, 1963, p. 221). Sendo assim, o verdadeiro encontro supõe comunhão e uma relação que transcenda a simples relação entre sujeitos, convertendo-se em uma relação intersubjetiva. Lembrando que por *intersubjetividade* não se deve compreender uma mera relação, uma transmissão ou retransmissão de mensagens. Ao contrário, supõe a comunhão, a doação e a acolhida, e promove a confiança, o compromisso, o amor – enfim, a co-participação.

Nas obras de Marcel, a intersubjetividade aparece cada vez mais claramente como a pedra angular de uma ontologia concreta, a ponto de o próprio Marcel identificar a intersubjetividade à própria caridade. Para que se dê intersubjetividade, é preciso que o eu esteja diante de um tu, desarmado e disponível ao encontro. Daí, a importância da alteridade para o pensamento de Marcel: o outro, fonte primordial para que o ser individual possa se conhecer e na, convivência amorosa, conhecer o Ser Absoluto. A experiência da alteridade supõe o encontro de um *eu* e um *tu*, dois mistérios que se revelam e possibilitam o conhecimento mútuo. Na convivência, o existente desenvolve seu projeto, criando-se e recriando-se constantemente e, assim, humanizando-se e edificando o mundo. O existente que se isola torna-se indisponível ao encontro e, conseqüentemente, ao outro; tornar-se-á opaco, não podendo ver-se e, assim, desumanizar-se-á gradativamente.

A humanização e o conhecimento exigem a presença, que não pode ser compreendida como simplesmente estar diante do outro. *Presença*, na perspectiva de Marcel,

significa algo mais e algo diferente do simples fato de estar aí; em rigor, não se pode dizer de um objeto que está presente. Digamos que a presença implica sempre uma experiência, ao mesmo tempo irreduzível e confusa, que é o próprio sentimento de existir, de estar no mundo. Rapidamente se realiza no ser humano uma união, uma articulação entre essa consciência de existir, [...] e a pretensão de fazer-se reconhecer pelo outro. (MARCEL, 2005, p. 27).

No isolamento, ou na presença sem disponibilidade, não ocorre o encontro. Para que a presença se converta em encontro, é necessário que o indivíduo tenha a capacidade de se mostrar e, ao mesmo tempo, ver o outro, conviver com ele, sem objetivá-lo, sem escamotear o

que ele é, sob pena de perder a autenticidade de seus atos. Viver a experiência do encontro é próprio daquele que não teme ser visto, mas também daquele que não é narcisista; daquele que é capaz de deixar o outro se mostrar, dizer quem ele é, enfim, ser capaz de ver e de deixar que o outro o veja; de doar-se e de receber a doação de outrem. Enfim, tornar-se hóspede e hospedar em si o ser de outrem.

Isso posto, retornemos à Metafísica tal como a concebe Marcel, apresentando a questão essencial – o principal (se não o único) problema metafísico, em sua visão: o que sou eu? Tudo o mais se reduz a responder a essa questão. Nas palavras do próprio Marcel,

[...] uma inquietude é tanto mais Metafísica quanto mais tratar sobre aquilo que não pode ser separado de mim mesmo sem que este eu se aniquile. Sem dúvida é verdadeiro dizer que não existe outro problema metafísico que o “que sou eu?”, pois a isto remetem todos os demais. Inclusive o problema da existência das outras consciências se reduz a este em última instância. Uma voz secreta, que não pode calar, me assegura que se os outros não são eu tampouco sou (MARCEL, 2005, p. 150).

Na perspectiva de Marcel, o homem somente pode afirmar sua existência diante do outro; se não perceber aos outros, também não perceberá a si mesmo. Se não for capaz de ver aos outros, também não verá a si mesmo.

Aquele que desejar verdadeiramente responder à pergunta primordial da metafísica marceliana – “o que sou eu?” – deverá seguir o caminho indicado por ele: encontrar-se consigo e, para isso, deverá percorrer, em sua existência, o caminho do autoconhecimento. Nas palavras de Jolivet,

[...] desta maneira, vemos como começa a esboçar-se um método. Método difícil: consiste em irmos de certo modo ao encontro de nós mesmos, em encontrarmos-nos no que há em nós de mais original e de mais pessoal, obrigando-nos de seguida, a reflectir nessa descoberta, nem sempre susceptível de ser levada mais adiante porque em nós mesmos somos inesgotáveis, com o fim de lhe descobrirmos o sentido e o valor (JOLIVET, 1961, p. 356).

Ainda Jolivet, citando Marcel: “No fundo, diz G. Marcel, o método é sempre o mesmo: aprofundamento de uma certa situação metafísica fundamental, da qual não basta dizer que é minha, porque nela é que eu consisto essencialmente” (MARCEL, 1933 apud JOLIVET, 1961, p. 356-357).

Mas como o ser poderá conhecer a si mesmo? Por meio do encontro com o outro. Na concepção de Marcel, não posso admitir conscientemente o meu ser sem admitir o ser do outro. Em suas palavras, “não posso conceder-me a mim mesmo uma existência da qual eu não admitiria que os outros estivessem privados; e aqui ‘eu não posso’ não significa ‘eu não

tenho direito’, mas ‘isto não é possível’; se os outros me escapam, eu também escapo a mim mesmo.” (MARCEL, 2005, p. 150).

Para Marcel, é muito importante a maneira pela qual o eu olha para o outro, acolhendo-o, ou refutando-o. O modo pelo qual o ser (o *eu*) se coloca diante do outro em atitude de abertura ou recolhimento, enfim, o espírito que desenvolve na situação em que está situado, a maneira de viver e de se relacionar com os outros e com o mundo à sua volta. Marcel acredita que a pessoa humana deveria desenvolver o espírito da hospitalidade e da acolhida, eliminando ou combatendo o espírito da exclusão – “mas o que se mantém inteiramente verdadeiro, espiritualmente verdadeiro, é que temos que combater em nós, sem trégua, esse espírito de excomunhão do qual os teólogos, de qualquer igreja que eles se consideram, têm dado [...] testemunho” (MARCEL, 1963, p. 173).

Devemos combater a tentação de nos refugiarmos em nós mesmos. Diante dessa tentação, é necessário desenvolver a co-participação, é preciso sair de si e ir ao encontro do outro. Por isso, devemos adotar a atitude da disponibilidade, sendo esta imprescindível para o encontro. Conforme nos orienta o próprio Marcel, a disponibilidade é uma atitude “[...] para dar-se ao que se apresenta e vincular-se mediante esse dom” (MARCEL, 2005, p. 35).

O homem, como existente, é chamado a ser no mundo em que está inserido. Ele é chamado a ser e a desenvolver o que é juntamente com os outros existentes. Em sua liberdade, o existente poderá viver a fidelidade ou se tornar infiel. Deixar fluir o espírito da fidelidade criativa, vinculado ao amor e à esperança, ou trilhar o caminho do isolamento, da desesperança e do desamor, que inibem a atividade criadora. Poderá escolher viver e assumir os compromissos de fazer a vida valer a pena ou negar a si mesmo, negando sentir-se vivo; nesse caso, podendo cair na rotina. Se escolher a vida, adotará a atitude da disponibilidade; se a negar, se tornará indisponível. O que faz com que uma pessoa escolha viver ou converter-se em um morto vivo é a questão de estar ou não disponível ao encontro com, pois, conforme Marcel,

[...] tudo nos mostra que um ser vive menos, se a gente quer de maneira mais indigente, se está mais envolvido em si mesmo. Aqui intervém uma noção que me parece capital [...] vos direi essa da disponibilidade ou da indisponibilidade. O ser concentrado em si mesmo é indisponível; com isso quero dizer que é incapaz de responder ao chamado da vida [...] (MARCEL, 1963, p. 178)⁵⁴.

⁵⁴ No original: “[...] tout nous montre qu’une être vit d’autant moins, ou sil’on veut d’une façon d’autant plus indigente qu’il est d’avantage enconbré de lui-même, empêtré em lui-même. Ici intervient une notion qui me paraît capitale [...] je veux dire celle de disponibilité ou d’indisponibilité.” (MARCEL, 1963, p. 178).

Quem não é capaz de sair de si não é capaz do encontro e vive o paradoxo de não se ver da maneira como realmente é. O paradoxo da *filosofia da liberdade* consiste em o homem poder optar por abrir-se à experiência e ao encontro e, assim, edificar o seu ser, ou fechar-se em torno de si, a ponto de atrofiar-se até não mais poder se reconhecer. Estar disponível pode significar dar a vida por uma pessoa ou por uma causa para atender a um chamado. A ação de doar-se ao outro não nega o ser que se é, mas, ao contrário, o afirma, mesmo que haja doação até a morte. Entregar a vida para atender a um chamado real é um valor supremo que dá sentido à existência.

Segundo Marcel, é necessário que a pessoa saia de si para compreender o ser que é, escavar o eu para descobrir Deus. Mas, para escavar o eu, é necessário sair de si e permitir o encontro com o outro, sem, contudo, anular-se. Aquele que não consegue sair de si – encontrar-se com o outro –, aquele que tem a pretensão de descobrir a si por abstração, encontrará apenas miragens, vazio, obscuridade. Não conseguirá enxergar-se, se verá como deseja ou idealiza ser. Aquele que conseguir escavar, voltar-se para dentro de si mesmo, descobrirá o ser que é o ser do outro e o Ser absoluto. Aqui se encontra um novo paradoxo: aquele que se refugia no ego, sem permitir o encontro, foge de si, enquanto que quem se abre ao outro, pelo olhar do outro volta-se para o seu interior, escava o fundo do seu eu e aí se encontra; e percebe que não está só: encontrando a si, encontra-se com o outro e com Deus. Sobre isso, alerta Marcel:

Te sentes constrangido. Sonhas evadir. Mas defende-te das miragens. Para evadir-te não corras, não fujas. Mas escavas este lugar estreito que te foi dado: ali encontrarás a Deus [...]. Deus não flutua sobre o teu horizonte, dorme em tua densidade. A vaidade corre, o amor escava. Se fugir para fora de si mesmo, tua prisão correrá contigo e se estreitará com o vento de tua carreira: si te adentras em ti mesmo, ela se alargará no paraíso (MARCEL, 2005, p. 40).

A pessoa que resolver escavar a si, deverá encontrar-se com o outro, deverá ser presença e não apenas estar presente ou na presença. Ser presença não é mera relação entre sujeitos, é uma relação maior e mais íntima, é co-participação. “[...] poderia dizer em linguagem hegeliana que minha relação comigo mesmo está mediatizada pela presença do outro, do que ele é para mim e do que sou para ele”. (MARCEL, 2005, p. 61). Ser presença é característico do ser humano, o que implica dizer que o encontro só é possível entre as pessoas. Estar na presença do outro é interagir, é ser capaz de mostrar-se ao outro e, ao mesmo tempo, vê-lo, acolhê-lo em seu íntimo. Marcel acredita que “[...] quanto mais o Eu reconhece que é um entre outros, entre uma infinidade de outros com os quais mantém trocas por vezes as mais indiscerníveis, mais tende a recobrar o sentido dessa densidade [do ser]”

(MARCEL, 1964, p. 20). Dessa enunciação, pode-se inferir que o eu não é um entre os outros, mas *com* os outros. Também, a intersubjetividade deve ser entendida como comunidade profundamente enraizada no ser ontológico.

Na perspectiva de Marcel, somente a partir do encontro com o outro, em uma relação intersubjetiva, é possível ao eu tomar consciência de si e, se isso verdadeiramente acontecer, implica desenvolver a consciência do outro, diferente na maneira de ser, mas igual na dignidade de ser. Esse fato permite afirmar que só existe um eu diante de um tu e não diante de um ele. O tu está em uma relação recíproca com o eu, enquanto o ele é objeto do qual se fala, que se observa, julga-se, mas com o qual não se mantém uma relação intersubjetiva. Nessa perspectiva, ao analisar o pensamento de Marcel, Jolivet afirma que “Não há Tu senão para um Eu: qualquer presença é necessariamente um face a face e como que o canto da amizade.” (JOLIVET, 1961, p. 371). Dever-se-ia acolher ao outro como presença, como co-participação lembrando que acolher e permitir ao outro participar em uma certa plenitude, encontrar-se em uma co-presença.

Segundo Marcel, dever-se-ia perceber o outro, o diferente, como aquele que faz o indivíduo olhar para dentro de si mesmo, como aquele que o inquieta e o faz refletir. As pessoas são diferentes e são justamente as características particulares que as tornam únicas, o que deveria cercear comparações. O outro não é oponente do *eu*; assim, uma pessoa não deveria comparar-se a outra a fim de saber se seria melhor ou é pior que esta. Se a diferença faz com que cada ser particular seja ímpar, ela não pode servir de parâmetro para comparações. Cada pessoa, com seu dom a serviço do bem comum, cada qual, ao seu modo, constrói o seu ser e o mundo no engajamento solidário. No entanto, recorrentemente parece que ser diferente é algo proibido e as diferenças tendem a serem negadas. Parece que não se percebe que as pessoas são diferentes por terem dons diferentes, o que leva à exclusão e à rejeição do diferente.

Marcel crê ser necessário resgatar a ideia de dons. Sobre os dons, para ele toda pessoa os possui. Nesse contexto, o termo “possui” não deve ser compreendido como posse, no sentido de propriedade privada, mas deve ser entendido como um presente confiado à pessoa para ser partilhado. Nesse sentido, Marcel escreve “o melhor de mim não me pertence, não sou em absoluto seu proprietário, mas somente seu depositário” (MARCEL, 2005, p. 31). Marcel afirma que tudo na pessoa é dom, e os dons diferentes proporcionam características diferentes. Esse fato não deve ser motivador de disputa, no estilo quem é ou não melhor, mas deveria levar a uma mútua doação, a uma partilha de dons.

O egocêntrico crê ser a fonte de suas qualidades (seus dons) e acredita que estas são suas propriedades particulares; assim sendo, sente-se dono do que na verdade é Dom. Não compreende que é apenas depositário dos dons aos seus cuidados para uma administração em prol do bem comum, sente-se alguém especial, com qualidades especiais e, quando se depara com o diferente, cede à tentação de comparar suas qualidades e sente-se possuidor de qualidades às quais julga superiores, podendo desenvolver atributos como a soberba e a prepotência. O egocêntrico poderá, assim, isolar-se no seu egocentrismo, o que implicará rejeição e exclusão tanto dos que ele julgar inferiores, como daqueles a quem julgar ameaça a seu ego superior. Essa exacerbação do ego poderá ser tamanha que ele se enxergue como centro em torno do qual gravitam os demais seres. Essa postura, evidentemente, inviabiliza o encontro e a co-participação. Marcel acredita que as filosofias desenvolvidas no século XIX contribuíram ou aprovaram a exacerbação do individualismo e, assim, a situação de competição em que se encontra o mundo atual.

O mundo atual vive um clima de competição, em uma espécie de debate no qual as pessoas, especialmente os jovens, parecem estabelecer uma relação em que o eu nega o tu. dir-se-ia: “Eu. Não tu: eu antes que tu” (MARCEL, 2005, p. 30). Segundo Marcel, por mais que se reflita, não será o suficiente para compreender até que ponto esse regime de competição contribui para debilitar, para tornar anêmico, o sentido autenticamente comunitário que se manifesta no seio de uma equipe digna desse nome.

O individualismo é uma característica do mundo contemporâneo. A competição, para selecionar-se o melhor faz com que as pessoas se isolem, enxerguem no outro um oponente a ser vencido; o eu se comporta como em uma competição em que deverá superar o oponente, o ele. Na concepção de Marcel, esse quadro deveria ser superado. Dever-se-ia encontrar alguma maneira de superar o individualismo e permitir o encontro verdadeiro. Aquele que desejar trilhar esse caminho deverá desenvolver o dom da disponibilidade, o que, na visão de Marcel, “[...] designa uma aptidão para dar-se ao que se apresenta e vincular-se mediante esse dom” (MARCEL, 2005, p. 35). A disponibilidade implica abertura ao outro, leva ao compromisso mútuo: estabelece vínculos, promove a unidade, não obstante a diversidade. Os dons diferentes são colocados em comum. Aquele que está disponível, abre-se ao encontro e desenvolve uma potência criadora, está disposto a consagrar-se a uma causa comum, com a qual comunga a vida e os projetos.

Segundo Marcel, aquele que é ou está indisponível, está cheio de si mesmo, saturado, ocupado, e não participa da fidelidade criadora. Fechado em si mesmo, vive em um mundo abstrato, como se fosse desencarnado e não consegue doar de si aos outros, tampouco

consegue receber algo deles. Em sua alienação, corre o risco de perder o poder de animar a si e ao mundo em que está inserido.

Aquele que desejar fazer a experiência do encontro deverá ver no outro um tu, alguém com quem interage; não poderá convertê-lo em um ele, pois este está aí, mas não compartilha a vida com o que está diante dele. Nesse sentido, Zilles alerta:

Considero o ser, ao qual me dirijo na segunda pessoa, capaz de responder-me, ainda que seja num silêncio compreensivo. Este ser só se esclarece e se me torna presente por determinado ato de comunhão e de união. Tal presença torna-se clara na experiência concreta com o outro. [...] no encontro, a presença do outro se me oferece de maneira imediata (ZILLES, 1995, p. 68).

O ato de comunhão e de união, enfim, a presença, só é possível onde existe amor e disponibilidade. Fazer a experiência concreta do outro exige fusão dos corações, implica doação e acolhida recíproca; somente aquele que ama é capaz de abrir-se ao outro. Nas palavras de Zilles,

a disponibilidade é característica essencial da pessoa que é dom e abertura. No amor, o eu não se dirige à natureza do outro, mas para aquilo que se poderia chamar núcleo pessoa, para aquilo que não é objetivável, mas inefável o amor é um apelo, um convite à outra pessoa, nunca um objeto, mas presença. (ZILLES, 1995, p. 69).

Assim, o convite a viver o amor, o chamado a amar é uma exigência ontológica; somente o ser que ama é capaz de transcender-se, ir ao encontro do outro e, assim, reconhecer a si mesmo, respondendo à questão “o que sou eu?”. O amor possibilita o encontro, faz o ser experienciar o nós, sem se aniquilar ou aniquilar o outro. Enfim, faz com que o outro se torne presença e viabiliza a comunhão, o que leva Zilles, refletindo acerca da teoria de Marcel, a afirmar:

O amor é uma experiência ontológica. Afinal, o que me faz ser um eu? A presença amorosa do tu: uma presença criadora, pois o amor faz com que o outro se realize. No amor, todavia, não desaparecem as individualidades do eu e do tu, porque, no amor, o outro é tratado como liberdade. A relação amorosa não é ação de um sobre o outro, mas um ato comum de dois sujeitos que se encontram numa atmosfera de intimidade, numa unidade, na qual um terceiro aparece como intruso. Nesta relação, o nós cria o eu. O amor liberta o eu como amante, pois surge como apelo (ZILLES, 1995, p. 69-70).

Marcel apresenta uma série de virtudes que viabilizam o encontro e a construção do ser como ser encarnado, destacando a virtude da esperança, do amor (caridade) e da fidelidade e, não obstante raramente ter utilizado o termo amor⁵⁵ nas conferências anteriores⁵⁶, atesta

⁵⁵ Essa informação, reconhecida por Marcel, é confirmada por Zilles “Gabriel Marcel não escreveu nenhum ensaio nem livro dedicado diretamente ao tema do amor, que ele chama de “experiência de plenitude”. Por

serem essas virtudes vividas ao mesmo tempo, sendo impossível dissociá-las. O que podemos ver nas palavras do próprio Marcel: “penso que a mais importante dessas proposições⁵⁷ consiste em afirmar filosoficamente, [...] a indissolubilidade da esperança, da fé e da caridade” (MARCEL, 1964, p. 171).

As virtudes do amor, da esperança e da fidelidade são exigências ontológicas e constituem o caminho para o encontro e a comunhão. Elas exigem a presença da alteridade, com a qual o existente estabelece relações intersubjetivas e edifica a si e o mundo.

2.2 As virtudes do amor, da esperança e da fidelidade

A experiência da alteridade é necessária para o conhecimento do ser individual e, conseqüentemente, o caminho para apreender o Ser enquanto Ser. O ser autêntico é incondicionalmente disponível ao outro a partir da experiência do amor, da esperança e da fidelidade. A presença só é possível para as pessoas que amam, possuem uma autêntica esperança e são fiéis, pois essas virtudes estão fundadas na disponibilidade e no encontro. A disponibilidade implica estar aberto ao outro, uma vez que quem é indisponível vivencia o narcisismo, no qual o indivíduo se isola, saturado de si mesmo. Quem ama desenvolve o dom da disponibilidade; aquele que não aprende a amar, torna-se indisponível. Não é capaz de sair de si e ir ao encontro do outro.

A fidelidade é vivenciada por aqueles que estabelecem entre si vínculos de mútua doação incondicional, o que leva ao amor ilimitado e ao encontro do absolutamente outro. A esperança possibilita ao existente perceber o sentido da vida e o valor que propicia o aperfeiçoamento do ser e a superação dos momentos difíceis.

Segundo Marcel, a esperança é a mola propulsora que leva à ação, impulsiona a luta para superação da provação. Ela auxilia no crescimento pessoal e leva a caminhar; sem que se saiba se o objetivo traçado será atingido, no entanto, não permitindo desistir de crer que é possível atingi-lo, mesmo quando outros não mais acreditaram.

A esperança, a fidelidade e o amor (caridade) constituem uma tríade necessária para a vivência de uma intersubjetividade verdadeira. Essa tríade não permite o isolamento, a

outro lado, a realidade do amor está presente em toda a sua obra. Para Marcel, só se pode colocar o tema do amor numa dialética da participação. Amar alguém significa participar em sua vida.” (ZILLES, 1995, p. 72).

⁵⁶ Em maio de 1949 e 1950 Marcel apresentou um total de vinte conferências na Universidade de Aberdeen. Na última dessas conferências reconhece que raramente fez uso do termo “amor” nas conferências anteriores, mas na vigésima destaca a sua relevância.

⁵⁷ Ao falar dessas proposições, Marcel refere-se à série de lições, ou conferências, apresentadas na Inglaterra nos anos de 1949 e 1950. Em cada ano foram desenvolvidas dez lições.

traição, nem o desespero. Ela promove o encontro, a inclusão, que, embora mantenha as identidades do Eu e do Tu, canaliza a energia criativa.

2.2.1 O amor

O amor, assim como a esperança e a fidelidade, são exigências ontológicas e, como tal, exigem a presença e a relação intersubjetiva. A intersubjetividade, como já vimos, é uma inquietude metafísica que se processa na interação entre sujeitos que se doam e, ao mesmo tempo, acolhem-se reciprocamente. O amor é relação entre o amante e o amado. É uma virtude que leva o amante a doar-se ao amado e a recebê-lo em seu ser. Na íntima relação oriunda desse processo, experimenta-se a co-presença. Essa experiência exige disponibilidade e possibilita o conhecimento e a autoconsciência. Marcel acredita que “o amor e a amizade revelam-me o ser de outrem, fazendo dele uma presença a mim, ao mesmo tempo em que sou presença a ele, um Eu em frente de um Tu” (JOLIVET, 1961, p. 369). Assim, pode-se afirmar que o amor possibilita o encontro simultâneo entre sujeitos, posto só existir um tu em face de um eu. O amor exige disponibilidade, acolhida, comunhão – enfim, a presença.

O amor não permite o isolamento, mas exige a presença de um tu que jamais deverá converter-se em um ele. O outro, enquanto tu, é aquele a quem me dirijo na segunda pessoa e pode responder minhas ponderações, provocações e ações, enquanto que o ele é algo ou alguém do qual (ou de quem) eu falo e não me responde. O tu supõe a presença da alteridade, pois como aponta Zilles, “o tu enquanto tu é co-presença que me faz ser um eu. A relação como participação no ser deve ser considerada no plano do amor, que me une a outros seres” (ZILLES, 1995, p. 46). O amor exige a intersubjetividade, pois não há como fazer a experiência do amor na solidão e no isolamento. Amar implica doar-se incondicionalmente a alguém. O amor, se autêntico, não se processa no nível da abstração, mas é vivido no cotidiano. O ser que ama traz em si a presença constante e real da pessoa amada, o ser amado está sempre presente no ser que ama. Sendo assim, a experiência do amor impede que o amado seja transformado em coisa, objeto, ou que o tu seja reduzido a um ele. O amor viabiliza a fusão das almas “o ser que eu amo é pouco possível um terceiro para mim⁵⁸; e, ao mesmo tempo, me descobre a mim-mesmo; minhas defesas exteriores caem ao mesmo tempo em que as barreiras que me separam do outro” (MARCEL, 1999, p. 54). Ao derrubar as barreiras, promove a comunhão.

⁵⁸ Segundo Marcel, o ser que amo não poderá se tornar um terceiro para mim, pois o amor impede o amante de ver no amado um ele. Aquele que ama, somente experimenta a relação Eu-Tu, jamais a relação Eu-Ele.

Aquele que ama não pode reduzir o ser amado a um ele, conservá-lo-á como tu, não o transformará em objeto, mas o verá sempre como pessoa. Não sentirá a sua ausência, pois estará sempre presente, como podemos inferir da afirmação de Marcel: “Quando eu determino o outro como ele, eu o trato como essencialmente ausente; é sua ausência que me permite objetivá-lo, de raciocinar sobre ele como sobre uma natureza ou sobre uma essência dada” (MARCEL, 1999, p. 53). Ora, se o amado não pode ser ausente, não poderá ser determinado como ele e não se converterá em objeto. E podemos ainda analisar a afirmação de Zilles:

Considero o ser, ao qual me dirijo na segunda pessoa, capaz de responder-me, ainda que seja num silêncio compreensivo. Este ser só se esclarece e se me torna presente por determinado ato de comunhão e de união. Tal presença torna-se clara na experiência concreta com o outro. [...] no encontro, a presença do outro se me oferece de maneira imediata (ZILLES, 1995, p. 68).

Aquele que ama se dirige ao amado na segunda pessoa. Somente assim poderá estar presente e viver a união e a comunhão. É a presença amorosa do outro, enquanto tu, enquanto sujeito, que permite ao ser individual se sentir um eu, pois segundo Zilles, “o amor é um convite a outra pessoa, para se realizar como um tu junto a mim”. E, ainda, “o que me faz ser um eu? A presença amorosa do tu, presença criadora, pois o amor faz com que o outro se realize” (ZILLES, 1995, p. 47).

O amor é tão forte que supera a morte, uma vez que, para o amado, o amante sempre será presença. O amor, assim como a esperança e a fidelidade, exige disponibilidade: uma atitude de abertura e doação, em que o amado se doa ao amante e se torna presença eterna, estabelecendo vínculos, firmando compromissos. Nessa atitude, o amado está aberto ao outro, não está saturado de si mesmo. “Está inclinado para fora de si, disposto a consagrar-se a uma causa que o sobrepassa e, entretanto, que ao mesmo tempo é sua” (MARCEL, 2005, p. 36). O amor faz com que o amante participe da vida do amado, doe-se a ele para promover o seu bem. O amante, antes de pensar em si, pensa no amado, compromete-se com ele e engaja-se na construção do ser que é e do mundo que acredita necessário construir. Quanto maior for o amor, maior será a comunhão e a co-participação entre eles, como podemos ver em Zilles: “[...] Quanto mais eu amar uma pessoa mais participo de sua vida [...]. Esta é a ousadia do amor: amo tanto mais autenticamente quanto menos amar por causa de mim” (ZILLES, 1995, p. 69). Podemos inferir da última frase de Zilles que aquele que ama, ama o outro e não a si mesmo: quanto mais autêntico for o amor, menos o amado olha para si e mais se coloca a serviço do amante. Isso não significa substituir a vida dele, e sim participar dela.

Segundo Zilles, o amor⁵⁹ implica disponibilidade absoluta, presença constante, o que viabiliza o encontro no qual o ser poderá reconhecer-se e deixar-se conhecer pelo outro. Só há amor onde houver encontro de um eu e um tu, pois “o amor gravita em torno de certa posição que não é a sua nem a do outro como outro, mas aquilo que chamei tu” (MARCEL, 1935 apud Zilles, 1995, p. 67). Zilles compreende ainda que, no pensamento de Marcel, a presença do tu emerge na caridade, como dom, cuja doação não empobrece o doador. Zilles diz que “A presença do tu emerge num contexto existencial” (ZILLES, 1995, p. 66) e refere-se a Marcel em um trecho do texto deste: “no centro da caridade, a presença como dom absoluto de si, é como dom que não implica nenhum empobrecimento complementar” (MARCEL, 1935 apud ZILLES, 1995, p. 66). E conclui que “o amor ao próximo é presença, disponibilidade absoluta” (ZILLES, 1995, p. 67). O amor como uma presença e uma disponibilidade absoluta levam a uma doação livre e constante.

O amor faz o eu e o tu se converterem em um nós, o qual não anula nenhum dos pólos nele envolvidos. O amor leva a participar da vida do amado e impede aquele que ama de pretender subjugar-lo como a um objeto, ou criatura sem liberdade, na vivência do amor ocorre a doação e a co-participação, uma vez que “[...] para Marcel, só se pode colocar o tema do amor numa dialética da participação. Amar alguém significa participar em sua vida.” (ZILLES, 1995, p. 72). Quando amo alguém, não o subordino a mim, ao contrário: dou-me, consagro-me a ele. O amor não me leva a exercer o poder de posse sobre outra pessoa, o que me leva a isso é a paixão. “O amor tem poder sobre mim, me polariza. Por isso deve distinguir-se o amor autêntico de uma paixão. Amor ao próximo é presença como absoluta disponibilidade, como doação absoluta de si mesmo, como doação que, de modo algum significa empobrecimento.” (ZILLES, 1995, p. 73). Doar de si ao ser amado é responder afirmativamente ao chamado a ser.

O amor é a fonte da paz: somente as pessoas que amam conseguem desenvolver um espírito de paz, como podemos ver no texto *Les menaces de guerre*, quando Marcel cita Santo Tomás: “a paz, disse ainda São Tomás, não é por ela mesma uma virtude, mas o efeito de uma virtude: a caridade”. (AQUINO, s.d apud MARCEL, 1983, p. 49). Em outras palavras, a paz é efeito do amor.

Amar um ser é torná-lo imortal para aquele que ama. Nas palavras de Marcel “[...] Amar a um ser é dizer: “tu não morrerás” significa: há em ti, porque te amo, porque te afirmo como ser, algo que me permite transpor o abismo disso que chamo indistintamente a morte”.

⁵⁹ Tal como é concebido por Marcel.

(MARCEL, 1964, p. 62), perspectiva confirmada por Zilles: “É no âmago do amor que brota a esperança de imortalidade” (ZILLES, 1995, p. 74).

O amor ainda é apontado por Zilles como mediador do divino. O que ama vive a intersubjetividade e Marcel indica justamente a experiência da dignidade pessoal na intersubjetividade como uma nova via de acesso a Deus para o homem da atualidade. Nas palavras de Zilles,

O amor é mediador do divino. Quando Marcel diz que nosso relacionamento com Deus deve ser do tipo eu-tu, quer dizer que não é mero ente racional, mas o Deus vivo e pessoal. [...] Deus não só está à minha frente, mas também dentro de mim. Estou envolvido neste encontro. Dependendo dele, sou-lhe interior. O encontro desenvolve-se a partir de dentro. (ZILLES, 1995, p. 73).

O amor torna o ser disponível e o leva a abrir-se ao encontro, fazer-se presença amorosa e constante. Permite o encontro e o desencadeamento do processo do autoconhecimento, do conhecimento do outro, e possibilita experienciar o totalmente outro. A intersubjetividade é via de acesso a Deus, pois Ele se revela no mais íntimo do ser e só se chega ao próprio íntimo via olhar do outro. Somente se encontra com o outro quem for capaz de amar incondicionalmente, somente assim se desenvolverá o espírito de paz e da verdade.

Segundo Marcel, aquele que ama verdadeiramente desenvolve o espírito da verdade, não se dissimula, nem se nega ver a realidade em que vive. O espírito de verdade é sinônimo de espírito de fidelidade e este tem a característica de criar, renovar e impulsionar a vida. Aquele que o possui, recusa a morte. O espírito de fidelidade implica amor e aqueles a quem amamos jamais morrerão para nós, pois “amar a um ser – disse um dos meus personagens – é dizer; tu não morrerás nunca”. (MARCEL, 2005, p. 159). Segundo Marcel, essa não é apenas uma afirmação teatral, mas uma afirmação que não pode ser negada. Para ele, “consentir a morte de um ser é de alguma maneira entregá-lo à morte” (MARCEL, 2005, p. 159). Aquele que amo estará sempre presente. Aquele que ama não desiste da pessoa amada, não é capaz de trair. A traição não é compatível com o espírito da verdade e este é próprio de quem ama e é fiel.

Na concepção de Marcel, o espírito da verdade não é desencarnado, ele é próprio do ser encarnado, situado, que fundamenta a reflexão na vida concreta.

O espírito da verdade se encarna essencialmente no ato pelo qual se põem fim ao jogo em que todas as circunstâncias me é possível jogar comigo e cujo resultado é sempre uma certa complacência. [...] o espírito da verdade se apresenta como transcendente e, entretanto, sua função parece ser restituir-me a mim mesmo; [...] (MARCEL, 2005, p. 152).

O ser deve estar aberto ao espírito da verdade. Aquele que se abre ao espírito da verdade não se desespera; quando tudo parece perdido, quando não existe saída aparente, ele consegue motivar-se para procurar uma saída. Continua acreditando e vive a esperança em seu sentido autêntico. Assim, o espírito da verdade está vinculado ao ser que vive as virtudes do amor, da fidelidade e da esperança, uma vez que são indissociáveis.

A fidelidade criadora, na perspectiva de Marcel, é própria daquele que ama e tem esperança, que se engaja na edificação dos seus sonhos, mas o faz de maneira solidária. É própria daquele que não luta sozinho e, sim, com a força que emana do compromisso comum. É da força comum que surge a energia impulsionadora da ação, fazendo com que se realizem sonhos que durante muito tempo pareciam impossíveis. Essa tríade é energia criadora que emana do encontro entre os verdadeiros amantes e se encontra no interior de cada pessoa.

Se o amor, assim como a esperança, encontram-se no mais profundo do ser, mas se revelam apenas no encontro com o outro, exigindo fidelidade incondicional⁶⁰, poder-se-á afirmar que estes são mecanismos inatos ao homem, ou são frutos de uma adesão livre e consciente? Talvez se possa responder a essa questão por analogia, uma vez que o amor, a fidelidade e a esperança são indissociáveis. Diante do questionamento se a esperança dependeria ou não de nós, Marcel aponta que poder-se-ia responder sim e não. Em suas palavras, “entretanto, na perspectiva da reflexão filosófica parece que seja igualmente verdadeiro, e falso, dizer que a esperança depende e não depende de mim” (MARCEL, 2005, p. 74). A esperança é um mistério do qual o ser participa e, enquanto participa, age, o que leva Marcel a afirmar positivamente à questão levantada. No entanto, o ser encarnado está situado em um mundo em constante transformação e anda por caminhos incertos, onde o que se espera pode e ao mesmo tempo não pode ser alcançado, pois nem tudo depende de suas próprias ações, o que permite responder não. Aquele que espera deve agir como se dependesse dele, mas saber que nem tudo é fruto de sua ação. O ser que espera é um ser situado e convive com fatores externos, alheios, portanto, à sua vontade.

2.2.2 A esperança

A esperança é um termo, ao longo dos séculos, objeto da reflexão mítica, religiosa e filosófica, povoando o senso comum e a reflexão crítica. Perpassou o senso comum, sendo

⁶⁰ Segundo Jolivet, Marcel acredita que “A fidelidade não pode, em última análise, dirigir-se senão a um ser que nunca possa faltar aquele que se dá” (JOLIVET, 1961, p. 373), portanto na fidelidade caminhamos para o ser absolutamente outro, ou o ser divino.

retratada em ditados e poemas. Percorreu as diferentes teologias e povoou a reflexão de diversos pensadores, dentre os quais Gabriel Marcel, para quem

a esperança é essencialmente, se poderia dizer, a disponibilidade de uma alma tão profundamente comprometida em uma experiência de comunhão como para levar a cabo o ato que transcende a oposição entre o querer e o conhecer, mediante a qual se afirma a perenidade vivente da qual esta experiência lhe oferece, ao mesmo tempo o penhor e garantia e as primícias⁶¹. (MARCEL, 2005, p. 79).

Nessa perspectiva, se pode inferir que esperar não significa cruzar os braços, esperar acontecer, ou deixar que os outros façam acontecer o que se deseja, sem tomar parte no processo. Esperar exige compromisso e engajamento, implica ir ao encontro do outro, entrar em comunhão com ele, para, juntos atuarem para fazer acontecer o que se espera. Nesse sentido, Marcel afirma que “[...] quem espera, por pouco que esta esperança seja real e não se reduza a um desejo platônico, se manifesta a si mesmo como implicado em certo processo”. (MARCEL, 2005, p. 47). O que espera, participa ativamente para atingir o que espera alcançar. A esperança proporciona uma força atuante para quem a experimenta, que o faz assumir uma postura de não desesperar jamais.

Segundo Marcel, quem espera verdadeiramente participa do processo para alcançar o que espera; evoca o auxílio alheio – quer do outro, quer do absolutamente outro – para juntos atuarem em um projeto comum. Evocar o auxílio significa: aquele que espera, não espera só. Precisa do outro, mas não pode ficar alheio ao processo. O auxílio é para que façam juntos, em uma co-participação efetiva e criativa. Evocar auxílio não implica ter a pretensão de exigir essa ajuda. Evocar significa chamar para uma ação, mas o outro deverá na liberdade escolher se dela participa ou não. Exigir, obrigar o outro a fazer o que se espera é passar da comunhão à posse do outro, é convertê-lo em um instrumento sob seu domínio e a seu serviço. A verdadeira esperança não traz certeza – supõe a dúvida, exige a fé, a comunhão e a entrega mútua em um projeto em que se crê atingir determinado fim, mas que jamais se tem plena certeza de alcançá-lo. Marcel compreende que aquele que espera se engaja, luta para conseguir, mas sabe que a graça esperada não poderá ser denominada graça se passar a ter um caráter de obrigatoriedade. Transformar a graça em obrigação, tirar a possibilidade da dúvida,

⁶¹ Jolivet faz essa citação com a seguinte tradução: “A esperança, conclui G. Marcel, é (portanto) a disponibilidade de uma alma intimamente comprometida numa experiência de comunhão para completar o acto transcendente à oposição do querer e do conhecer, pelo qual ela afirma a perenidade vivente de que essa experiência constitui simultaneamente o penhor e as premissas.” (MARCEL, 1944 apud JOLIVET, 1961, p. 363). Zilles a apresenta da seguinte forma: “A esperança é essencialmente a disponibilidade de um espírito que se engaja o bastante intimamente numa experiência de comunhão para realizar, apesar de toda a vontade e do conhecimento, um ato transcendental, o ato que estabelece a negação vital de que esta experiência é, ao mesmo tempo, a razão e primícia” (MARCEL, 1944 apud ZILLES, 1995, p. 107).

estabelecer um contrato o qual se torne obrigatório cumprir é converter o “esperar *em*” no “esperar *de*”. Nesse último caso, a pessoa que espera exige que se cumpra seu desejo, e espera que o outro (ou o totalmente outro) faça por ele, não participa ativamente: cruza os braços e espera a graça, que, por se converter em obrigação, não poderia mais ser assim denominada.

Faz-se necessário lembrar a distinção que Marcel faz entre “esperar *de*” e “esperar *em*”. “Esperar *de*” significa acreditar que a realização do que se espera depende exclusivamente do outro, ou seja, a ação é totalmente exterior àquele que espera. O Eu espera que outras forças realizem seu “desejo”, mas não toma parte na ação, não se engaja no projeto para fazer acontecer o que espera. “Esperar *de*” é reivindicar algo, esperar que outros façam por ele, ou exigir que o outro faça por ele. Enfim, implica aguardar passivamente que se concretize o que se deseja. Por sua vez, “esperar *em*” pressupõe que aquele que espera se evolva para superar a provação com todo o seu ser. Responde com o seu ser ao chamado de fazer acontecer. Evoca o auxílio do outro e espera receber a ajuda daqueles que responderem ao seu chamado. A evocação e a resposta afirmativa de auxílio implicam confiança, compromisso, união em prol de uma causa. Propiciam uma energia, força e atitude criativa para transformar as trevas em luz, a prisão em liberdade, o que só é possível na co-participação.

Em um texto escrito entre 1937 e 1938, *Les menaces de guerre*, Marcel aborda as ameaças de guerra e convida a orar-se pela paz. Alerta que, na Alemanha, desenvolve-se o espírito bélico e mostra a necessidade de se desenvolver o espírito de paz. Após o convite, Marcel escreve: “rezar pela paz não significa essencialmente pedir a Deus que a paz tratada como um bem exterior a mim seja concedida; isso quer dizer, antes de tudo, rezar para que me seja concedido manter em mim e em torno de mim o Espírito de paz” (MARCEL, 1983, p. 49).

Pedir a Deus para que conceda a paz como um bem exterior significa “esperar *de*”, a paz se converteria em um bem do qual se teria posse e não implicaria estar comprometido com ela. Rezar para que seja concedido manter um Espírito de paz é um claro exemplo de “esperar *em*”. Aquele que mantiver em si e em torno de si um espírito de paz praticará essa paz e lutará para que a ela se torne real. Desenvolverá ações para que a paz se concretize.

Na concepção de Marcel, as pessoas do mundo moderno parecem privilegiar o “esperar *de*”, colocam-se em uma atitude passiva, não se engajam em uma causa comum para criar um novo jeito de viver. Não trabalham para a construção de um mundo melhor, mas, alheias ao real, esperam que os outros façam *por* elas e não *com* elas. Marcel já alertava que “os homens parecem, em geral, cada vez menos capazes de *esperar em* [...]” (MARCEL,

2005, p. 67). “Esperar *em*” exige abertura ao outro, acolhida em seu ser do ser de outro; exige que o Eu receba em si o si do outro, em uma comunhão que transcende a subjetividade e na transcendência faz aparecer o nós, onde o Eu e o Tu se doam e se acolhem reciprocamente, estabelecendo uma relação intersubjetiva.

O Eu que “espera *em*” recebe, acolhe, hospeda em si o ser de outro, pois na perspectiva de Marcel, “receber é admitir ou acolher em si alguém de fora” (MARCEL, 1999, p. 45). Marcel destaca o caráter misterioso dessa relação: receber em si o si de outro. O Eu recebe o estrangeiro e o faz se sentir em casa, ocorre uma identificação com o outro a tal ponto de não mais ser possível distinguir o eu do tu: experimenta-se o nós, sem que seja aniquilados os existentes envolvidos no encontro. Nas palavras de Marcel, “se fixarmos os olhos sobre o ato da hospitalidade, nós veremos imediatamente que receber não é apenas preencher um vazio com uma presença estrangeira, mas fazer participar o outro em certa plenitude”. (MARCEL, 1999, p. 46). Aquele que espera, se doa e acolhe, experimentando a comunhão, a união de espíritos em uma intimidade que se transforma em força de criação.

O receber não pode ser concebido como um simples padecer, ou sofrer a ação de outro, passivamente. Aquele que recebe, exerce a hospitalidade, a ser compreendida como doar de si mesmo, uma vez que a hospitalidade é dom daquilo que é seu. O ato de receber exige abrir-se ao outro, estabelecer vínculos de unidade e comunhão, no exercício da liberdade. Aquele que é chamado escolhe dizer sim e colocar-se a serviço de, mas não no lugar de, e sim com. Marcel afirma: “desde o momento no qual reconhecemos claramente que sentir não se reduz a padecer, tudo o que agora é de alguma maneira receber, nós somos capazes de revelar em seu centro a presença de um elemento ativo, algo como o poder de assumir, ou melhor, ainda, de se abrir à [...]” (MARCEL, 1999, p. 47).

Aquele que “espera *em*”, acolhe e hospeda em si o ser de outro, estabelece vínculos e isso só é possível para aquele que ama, pois, na visão de Marcel, a esperança leva à transcendência dos desejos particulares, à superação do egocentrismo e à busca do auxílio do outro; propicia o encontro, nasce no coração daquele que se abre ao amor, conforme podemos ver quando Marcel afirma que:

A esperança só depende, [...], de uma jurisdição metafísica particular com a condição de transcender ao desejo, quer dizer, de não permanecer centrada sobre o sujeito mesmo. Uma vez mais somos levados a destacar a indissolúvel conexão que une esperança e caridade (MARCEL, 2005, p. 78).

Em outra conferência, Marcel diz: “penso que a mais importante dessas proposições consiste em afirmar filosoficamente, quer dizer, aquém de toda especificação teológica, a indissolubilidade da esperança, da fé, e da caridade” (MARCEL, 1964, p. 171).

Esperar, acreditar e amar, três atitudes ou estados de espírito que não podem ser experienciados na solidão, ou no isolamento, exigem a presença. Não basta estar face a face, é necessário estabelecer vínculos com o outro. A verdadeira esperança exige a comunhão, o que pode ser inferido quando Marcel diz que “Esperar só pode ser um esperar para nós, para todos nós. É um ato que de alguma maneira abraça em si a comunidade que formo com todos aqueles que participaram de minha aventura” (MARCEL, 1964, p. 172). Em outras palavras, a esperança, a fé e o amor exigem interação entre os seres envolvidos em um projeto comum gerando uma solidariedade universal, conforme podemos inferir das palavras de Jolivet:

Por outro lado, a esperança, que significa solidariedade universal no progresso para o ideal, exige que não faltemos com o nosso esforço aos esforços de outrem no seu avanço para o ideal comum – e também que contemos com a necessária ajuda de outrem para, arrostando ventos e marés, sermos fiéis até ao fim ao apelo do mesmo ideal (JOLIVET, 1961, p. 362).

A esperança se converte em força a serviço do bem do ser humano, faz superar o desespero, superar os obstáculos e as provações que surgem ao longo da existência. A esperança permite ao homem retomar o percurso, reiniciar a jornada, fazer e refazer os projetos. Ela o leva a vencer a solidão e a transcender aos desejos pessoais, indo ao encontro do outro. Permite ao ser doar-se ao outro e acolhê-lo em seu próprio ser, pois, segundo Marcel, “[...] só se pode falar de esperança ali onde existe esta interação entre o que dá e o que recebe, esta troca que é sinal de toda vida espiritual” (MARCEL, 2005, p. 61). Só se pode falar em esperança quando todos os envolvidos experimentem o amor e vivem a fidelidade: o compromisso e a doação para a edificação de um mundo fraterno.

A esperança, segundo Marcel, faz-se presente ao longo da existência, faz parte da condição humana, emerge diante da provação, do desafio, como, por exemplo, na enfermidade, na experiência das trevas, na privação da liberdade – no sofrimento, seja ele qual for. A virtude da esperança, tal como Marcel a concebe, não é abstrata, é concreta. A esperança surge na experiência da prova, diante de uma situação real que pode levar a pessoa ao desespero, à negação da existência e à capitulação da vida. Somente na noite escura da prova pode-se fazer a experiência da esperança, pois, segundo Marcel, apenas diante de uma situação desesperadora poder-se-á falar em esperança.

A verdade é que só pode haver, propriamente esperança onde intervém a tentação de desesperar; a esperança é o ato pelo qual esta tentação é ativa ou vitoriosamente superada, sem que esta vitória seja acompanhada necessariamente de um sentimento de esforço: inclusive eu chegaria a afirmar que este sentimento não é compatível com a esperança pura (MARCEL, 2005, p. 48).

Nessa perspectiva, é possível afirmar que a pessoa não saberá abstratamente qual será a sua reação diante da prova, se vivenciará a esperança ou se irá negar a existência, se trairá a fé e experimentará o desespero: “[...] não podemos em absoluto saber antes da prova o que está fará de nós, e de que recursos disporemos para fazer-lhe frente” (MARCEL, 2005, p. 48). Diante da prova, o sujeito pode assumir uma postura de quem tem fé, que acredita na superação da mesma, mas também poderá se desesperar. Em caso de desenvolver a esperança poderá fazê-lo com vistas a uma verdadeira ou a uma pseudo-esperança.

A esperança verdadeira é um mistério ontológico e, portanto, implica esperar mesmo na incerteza. Não significa tolerância passiva, resignação ou certeza de superação. Ela subsiste como mistério e coincide com o princípio espiritual que leva a crer ser possível passar das trevas à luz, da doença à saúde, do cárcere à liberdade. “[...] a esperança consistirá em considerar a prova [doença, prisão, outros] como parte integrante de mim mesmo, e ao mesmo tempo como destinada a desaparecer e transformar-se dentro de certo processo criador” (MARCEL, 2005, p. 51).

A esperança considera que tudo é possível, embora não seja uma certeza inegável. A realidade pode ser transformada. A doença, superada; a liberdade, conquistada. O sujeito que espera participa do processo de superação e da conquista não fica como um espectador assistindo a vida passar na certeza de que a prova será superada por forças alheias, em que a superação e a conquista se tornem apenas concessão e doação de fora. Aquele que tem esperança atua para alcançar a solução, a exemplo do doente que luta contra a doença, mas não luta só. Luta com o outro desde, que este esteja comprometido com ele, ou seja, que também compartilhe a esperança. Quem padece uma provação e tem esperança engaja-se para que a transformação aconteça. Como assegura Zilles,

a esperança não consiste em aceitar simplesmente uma situação que se impõe. Tal seria a atitude estóica. [...] Esperar é assumir a situação histórica de maneira responsável. A esperança nasce como abertura de crédito à realidade. [...] a esperança, segundo Marcel, atua na vida como uma força secreta, no meio da noite, envolvendo o homem, e o capacita para resistir ao desespero (ZILLES, 1995, p. 105).

Em contrapartida, a falsa esperança se fundamenta na certeza, na convicção de que a provação será superada, a vitória alcançada, sem que o sujeito que espera tome parte desse processo. A falsa esperança pode ser identificada ao otimismo. O otimista acredita que, de uma forma ou de outra, as coisas se ajeitarão, crê que tudo terminará como ele espera, ou deseja. Nas palavras de Marcel, “o otimista tem a firme convicção, ou em alguns casos simplesmente o vago sentimento, de que as coisas se ordenam” (MARCEL, 2005, p. 45). Não

pensa na hipótese de não acontecer o que espera e, caso não ocorra conforme previsto, poderá fazer a experiência da decepção e do desespero.

A esperança faz parte da condição humana⁶². A condição implica a colaboração precária entre a nossa natureza e a sabedoria adquirida, infusa em nosso ser, mesmo que de maneira inconsciente. Marcel, refletindo sobre a expressão “condição humana”, afirmou:

[...] talvez a condição humana se caracteriza não só pelos riscos que comporta e que estão ligados, depois de tudo, a vida mesma, considerada até em suas mais humildes manifestações, mas também [...] pela necessidade de aceitar estes riscos, e de proibir-se crer que seria possível, e em última instância vantajoso, chegar a suprimi-los. A experiência nos ensina que o risco somente pode ser rechaçado aparentemente, ou melhor, que esta mesma recusa é um risco, e o maior de todos [...] (MARCEL, 2005, p. 66).

A esperança implica correr riscos. Aquele que espera age com todo o seu ser em prol de uma causa, luta para atingir o que deseja, mas não tem a certeza se atingirá o seu fim. Aquele que perde a esperança, por vezes amparado na reflexão abstrata, recusa a esperança em nome da razão, não quer correr risco. Esperar é crer, é comprometer-se, é correr risco. Viver e correr o risco de se decepcionar é próprio de quem espera. Prevenir-se contra a decepção e evitar viver o mistério é tentar andar por caminhos seguros, o que pode atrofiar a capacidade criadora. Essa capacidade é própria do ser que corre o risco de trilhar caminhos por onde outros ainda não andaram.

A esperança só é possível na comunhão, no amor⁶³, na intersubjetividade, enfim, na co-participação. Não existe esperança no indivíduo solitário, nesse nível, o que, erroneamente, chamamos de esperança deveria ser propriamente denominado “ambição”. “[...] é precisamente ali e somente ali onde existe amor, onde se pode e se deve falar de esperança, pois este amor se encarna em uma realidade que sem ele não seria o que é” (MARCEL, 2005, p. 69). Daí se infere não ser correto afirmar que a esperança seja um simples estimulante subjetivo; ela, na verdade, é uma espécie de fluido, que impulsiona a criação a seguir o seu curso e se edificar ao longo dos séculos. Ela não pode ser concebida como estimulante subjetivo, pois “[...] a esperança sempre está vinculada a uma comunhão, tão interior como possa ser. Isto é tão verdadeiro que podemos perguntar se a desesperança e a solidão, não são, no fundo, rigorosamente idênticas”. (MARCEL, 2005, p. 70).

⁶² Marcel acredita que a condição humana deve ser compreendida em um sentido um pouco diferente do de natureza humana.

⁶³ Nas obras de Marcel, a intersubjetividade aparece cada vez mais claramente como a pedra angular de uma ontologia concreta, a ponto de o próprio Marcel identificar intersubjetividade à própria caridade, na dimensão do *ágape* ou da *philia*, pois acredita que essas dimensões são convergentes.

A verdadeira esperança é experienciada na vida por aqueles que amam e se abrem ao encontro, não existe esperança digna desse nome no isolamento, na solidão e na prática egocêntrica, Marcel diz

“Eu espero em ti para nós”: talvez seja a expressão mas adequada e mais elaborada do ato que o verbo esperar traduz de uma maneira todavia confusa e velada. [...] se isso é assim, desesperar de mim mesmo ou desesperar dos outros é essencialmente desesperar de Ti. Certamente se entende que tenha alguma dificuldade em admitir que eu formo comigo mesmo uma comunidade real, um nós. Só com esta condição participo do espírito como lugar de inteligência amor, de criação. [...] (MARCEL, 2005, p. 72).

A plenitude da esperança só se dá onde existe um intercâmbio espiritual, a participação, ou seja, o amor. Não se podem separar amor e esperança. Esta se situa na ordem da fraternidade do nós, não propriamente do eu. Um ser sem amor, segundo Marcel, não pode ter esperança. O ser que espera e está interiormente ativo espalha luz e calor ao seu redor, porque a realidade pessoal de cada um é por si mesma intersubjetividade: “Eu espero em ti para nós. Proclamo essa comunhão de caráter indestrutível.” (ZILLES, 1995, p. 107). O processo da esperança não é viável na solidão, ele só é possível onde se vive, ou se faz a experiência do amor e não há como viver o amor na solidão e no isolamento. Aquele que espera está envolto em um processo íntimo, mas não solitário; desse processo comungam com ele todos os que, de uma forma ou de outra, partilham da sua provação, assim, é possível afirmar que a esperança é um processo solidário. Abrange o ser que passa a provação e os que o amam e lhe são fiéis.

Vale lembrar que, na concepção de Marcel, a esperança não pode ser confundida com o otimismo, não pode ser fundamentada em uma teoria metafísica. Ela é um fluido que fortalece a chama da vida, que faz agir, que faz desenvolver uma postura diante da vida. Que impulsiona a comunhão, que só se processa no amor, a ponto de se poder afirmar que a esperança “se nos apresenta como imantada pelo amor, mas exatamente por um conjunto de imagens que esse amor reúne e irradia. [...]” (MARCEL, 2005, p. 56). Ela não é quimera, não é algo mágico, mas uma postura, um estado de espírito que leva a agir para realizar o chamado a ser. É a postura do crente que não acredita na existência de nenhum obstáculo intransponível por essa via, mesmo sabendo que nem todos os obstáculos serão superados. Ela é o pórtico para a virtude da fidelidade, na análise de Jolivet⁶⁴. A fidelidade se processa na intersubjetividade na existência concreta.

⁶⁴ Jolivet faz essa afirmação analisando a teoria de Marcel.

A esperança possibilita ao existente perceber o sentido da vida e torna-se o valor que propicia o aperfeiçoamento do ser e que auxilia a superação dos momentos difíceis, por isso, jamais pode ser fator de resignação, ou de comodismo. A esperança, na ótica de Marcel, propicia uma solidariedade universal, exige uma abertura incondicional ao outro que leva a um encontro real entre sujeitos que juntos constroem: ela exige a presença da alteridade.

2.2.3 A fidelidade

Em 1942, Marcel escreveu o artigo *Obéissance et Fidélité*. Nele, o autor estabeleceu um paralelo entre a decadência espiritual, da França e de outros países e o descrédito dispensado aos valores da fidelidade. Marcel acredita que os franceses foram relegando o dom de servir, o que certamente provocou o empobrecimento das suas almas, levando-os gradativamente a desvalorizar o serviço em benefício do homem, na gratuidade. Ao deixar de valorizar o humano, e o serviço fraterno os franceses foram progressivamente construindo sua História rumo ao que Marcel classificou de desvitalização da França. A diminuição da importância do homem levou a França a uma situação desastrosa em 1942, o que motivou Marcel a convidar o povo francês a revalorizar o humano e, conseqüentemente, a virtude da fidelidade. Marcel disse que o povo francês “tem que voltar a aprender a servir, mas isso não quer dizer simplesmente voltar a aprender a obedecer, pois obedecer é apenas uma maneira de servir; Existem outras.” (MARCEL, 2005, p. 139). Ao banalizar os valores da fidelidade, o homem despreza o ato de doar-se ao próximo, relega ou despreza a atitude de servir ao outro na gratuidade e desenvolve a ganância e o desejo de ter. Segundo Marcel, se alguém desejar reconstruir os valores morais terá que restabelecer os valores da fidelidade no coração humano.

Segundo Marcel, servir, ou melhor, colocar-se a serviço de alguém ou de alguma causa, não significa apenas obedecer. É possível obedecer sem necessariamente servir, no sentido pleno da palavra. A obediência pode ser legítima, mas também pode ser imposta; no primeiro caso a liberdade não é negada, no segundo, sim. Por isso é possível afirmar que, Obedecer não significa servir. “[...] a obediência pode e deve ser exigida (sob certas condições), que a fidelidade pelo contrário deve ser merecida, nos preparamos para discernir a originalidade dessa virtude tão desprestigiada em nossos dias, ou tão comumente desconhecida” (MARCEL, 2005, p. 140). Nesse contexto, pode-se dizer que um subordinado deve obedecer ao seu superior, como, por exemplo, no exército, em que o sargento dá uma ordem ao soldado; na loja, o gerente determina o serviço que deverá ser executado pelos

funcionários. Nesses casos, obedecer a uma pessoa no exercício de sua função não implica submissão, aniquilamento daquele que obedece e pode ser com legitimidade denominado serviço e não obediência. O serviço é característica daquele que é fiel, ou seja, daquele que livre e conscientemente se doa a uma pessoa ou a uma causa.

Segundo Marcel aquele que ama e responde afirmativamente ao chamado, vive a fidelidade e coloca os dons que possui a serviço do outro de maneira gratuita. Na humildade compromete-se com um projeto, mas o serviço gratuito não é bem compreendido por muitos no mundo contemporâneo. O serviço gratuito é irracional para o indivíduo alienado. O alienado vê a atitude de servir como degradação daquele que serve, diz Marcel: “uma ideia absurda tem se imposto a um número crescente de indivíduos desorbitados, a ideia segundo a qual servir é humilhante para aquele que serve” (MARCEL, 2005, p. 138). Nessa perspectiva, o que deveria ser considerado um valor é considerado uma atitude aviltante e é rechaçada por grande parte dos homens.

A fidelidade supõe um serviço desinteressado, supõe compromisso com aquele que se ama e com o qual se partilha a esperança de um projeto comum, portanto, a fidelidade ao outro, quanto legítima implica fidelidade a si mesmo. A fidelidade, nesse prisma, é característica do homem capaz de estabelecer relações intersubjetivas, capaz de olhar o outro como pessoa, com a qual comunga a vida, partilha os projetos e os sonhos. Não se verifica a prática da fidelidade diante de um ele, ou de um objeto, ou coisa qualquer. Conforme Jolivet,

devemos, no entanto, observar que, na realidade, qualquer compromisso só diz respeito a pessoas. Não há compromisso relativamente às coisas. Além disso, qualquer compromisso para com uma pessoa, sendo autêntico, tem de ser necessariamente absoluto: pode ter limites quanto à duração e alcance um compromisso relativo a coisas, mas não aquele que se toma com uma pessoa: fidelidade limitada por condições e reservas já não é fidelidade, mas sim desconfiança e suspeita (JOLIVET, 1961, p. 372-373).

A fidelidade implica mútua doação, pois conforme Jolivet diz: “a fidelidade não pode, em última análise, dirigir-senão a um ser que nunca possa faltar àquele que se dá.” (JOLIVET, 1961, p. 373). A fidelidade não é algo fácil, exige a vivência, ela se processa na experiência da existência. O existente, para ser fiel, necessita de conhecer a si mesmo, o que só é possível no encontro, pois é o olhar do outro que faz o existente olhar para o próprio interior e desvelar paulatinamente e parcialmente o mistério do seu ser. Aquele que recusa a olhar para o seu interior se fecha ao encontro e profana o mistério que realmente é. Ele nega a ser, ou a viver a sua vocação, o que implica negar a si mesmo e fazer-se opaco.

Novamente Marcel apresenta um paradoxo: quanto mais o ser se anula para viver o que os outros desejam, sem se identificar com essa imagem, mais terá dificuldade para

encontrar-se consigo mesmo, pois conforme Marcel aquele que se recusa a assumir o que é, para converter-se naquilo que querem que ele seja, negará a si mesmo e se profanará, tornando-se, assim, uma caricatura de si mesmo, uma cópia infiel daquilo que é. Quanto maior for a ação de profanar, menor a chance de ser o que se é e, conseqüentemente, menor a possibilidade de se relacionar verdadeiramente com os outros, pois “quanto mais me converta em profano ante mim mesmo, mais me condenarei a ter com os outros, apenas relações mentirosas e irrisórias que alimentam sempre a inspiração do ator cômico” (MARCEL, 2005, p. 143). Para ser fiel a si, aos outros e ao totalmente outro, é necessário que o existente tenha consciência e coragem de ser o que é chamado a ser. O existente deve olhar para o seu interior e se reconhecer para então doar-se e receber em si o ser de outro. Assim sendo, para olhar para si, o existente deverá dirigir-se ao ser de outro.

A fidelidade exige livre adesão, assim se pode afirmar que não existe fidelidade sem liberdade. Se a pessoa mantém a fidelidade porque o outro tem forças para obrigá-la a ser fiel e não tem liberdade de escolha, ela não está a serviço, não se doa àquele que a obriga a agir, mas, sendo-lhe submissa, obedece. A pessoa fiel ama e, na liberdade, partilha da esperança do ser amado, assim na liberdade estabelece um compromisso de fidelidade com ele. Esse compromisso é um vínculo que não poderá ser desfeito por nenhuma das partes envolvidas no projeto comum. Não se pode abandonar o amigo com o qual o existente fez um pacto e com quem assumiu um projeto comum, se ele se mantiver fiel ao compromisso assumido. Se assim for, comunga-se dos mesmos sonhos e princípios e não poderá abandonar o projeto comum, rompendo o pacto por encontrar obstáculos ao longo da jornada. Segundo Marcel, não se deve romper a fidelidade pela tentação de não enfrentar dificuldades, ou para evitar sofrimento. Diante de tal tentação, Marcel reza a Deus para que lhe conceda a força de manter o compromisso: a fidelidade

[...] conceda-me a providência divina que não seja induzido à tentação, quer dizer, que o acontecimento concreto não me incite a crer que estou autorizado a renunciar meu compromisso sob o pretexto de que as condições implícitas sobre as que se assenta se tenham transformado de tal maneira que eu não podia prever quando o contraí (MARCEL, 2005, p. 145).

Superar a tentação de trair o compromisso, e manter o projeto de edificar o ser e o mundo que se acredita chamado a edificar é um exercício de liberdade que fortalece o espírito criador fundamentado no amor e na esperança. Pode-se afirmar que a autêntica fidelidade supõe uma verdadeira liberdade e essa é criadora e possui um poder misterioso de renovação. Nas palavras de Marcel, a fidelidade

[...] possui um misterioso poder de renovar não apenas a quem a pratica, mas inclusive o seu objeto, por indigno que tenha sido dela no princípio, como se ela tivesse a oportunidade – provavelmente não tem nada de fatal aqui – de se converter, no fim, em meio ao sopro que anima a alma interiormente consagrada. (MARCEL, 2005, p. 145).

A fidelidade se revela como um princípio ético que se vê conduzido a algo mais que humano, a uma vontade incondicional própria do absoluto. O que leva a dizer que a fidelidade ao outro e a si mesmo gera um “nós” e conduz ao absolutamente outro: Deus. O homem é chamado a viver a fidelidade ao ser que é chamado a construir. O que implica dizer que deve ser fiel a si mesmo, “[...] ser fiel a mim mesmo é responder a um chamado interior que me chama a não deixar-me hipnotizar pelo que tenho feito, senão, pelo contrário, a desprender-me disso, quer dizer, continuar vivendo e, por conseguinte renovar-me” (MARCEL, 2005, p. 141). Ela fortalece o ser para que se torne aquilo que é chamado a ser. Para ilustrar essa afirmação, Marcel apresenta como exemplo: o artista que inicialmente tinha sido catalogado como pintor de natureza morta, mas que agora resolveu pintar retratos. O que o teria levado a mudar o seu estilo? Ele mudou o estilo e traiu o seu ser, ou seguiu um chamado interior e mudou para atender aos apelos do seu verdadeiro ser? Aqui Marcel introduz uma nova reflexão dizendo que a fidelidade não pode ser apreciada de fora, assim, somente o artista poderia responder se ouviu o chamado interior e a fidelidade ao seu ser, ou se recusou-se a ouvi-lo e traiu a si mesmo. Enfim, “somente por uma confrontação sempre imperfeita entre a obra realizada e a consciência confusa da obra por realizar, poderá decidir si foi ou não fiel” (MARCEL, 2005, 142).

A fidelidade ao próprio ser implica uma constante reflexão para ouvir a voz interior, pois

[...] se admito sem discussão que ser fiel a mim mesmo significa ser fiel a certos princípios que adotei de uma vez por todas, corro o risco de introduzir em minha vida um elemento tão alheio, digamos inclusive tão destruidor, como o artista que se copia a si mesmo. Esses princípios, se eu fosse absolutamente sincero, deveria submetê-los a um exame frequentemente renovado, e perguntar-me periodicamente se eles respondem sempre ao que penso e ao que creio (MARCEL, 2005, p. 142).

Ser fiel a si mesmo implica viver conforme o que se pensa ou se crê. Ser fiel a si mesmo não significa atender aos seus desejos, nem aos seus caprichos, nem ao ser que idealizou abstratamente, mas saber ouvir e atender ao chamado íntimo, “o eu mesmo ao qual devo ser fiel não é outra coisa senão um chamado lançado do fundo do meu eu, um chamado a me tornar aquilo que literal e aparentemente não sou” (MARCEL, 1963, p. 158).

A fidelidade é uma opção livre e consciente do ser que acredita ser chamado a realizar determinado ato, ou a promover o desenvolvimento de certo projeto. Não se pode exigir que o outro lhe seja fiel, a fidelidade é um ato próprio daquele que se doa na liberdade. Nas palavras de Marcel “A fidelidade, não é humanamente imposta, não muito mais que o amor ou a vida. Não posso exigir que o outro me responda, não posso, inclusive, sequer exigir que razoavelmente me escute e sempre poderei pensar que se não me responde é porque não me ouviu”. (MARCEL, 2005, p. 145).

A fidelidade a si mesmo não é fácil, a presença também não o é. O ser que se é está em construção ao longo do caminho, ora brilha, ora sofre eclipse. Mas apesar de toda dificuldade, a fidelidade a si mesmo é apenas uma fagulha da criação. Ela corresponde ao processo de partilhar o dom que recebeu, dom do qual se é depositário e que deve estar à disposição de todos os que dele necessitam, construindo a si e o mundo no qual está situado.

O ser encarnado recebeu alguns dons. Ele é chamado a partilhar o dom que é com aqueles com os quais partilha a vida. O dom partilhado se unifica a outros dons gerando na gratuidade, um espírito criador, uma fidelidade criadora edifica e humaniza a terra. Essa postura revela o existente como ser que ama e que se dá ao outro, se o outro lhe acolhe em si, sem anulá-lo, ocorre o encontro amoroso que por sua vez gera uma força criadora. Quando alguém recusa a partilhar o dom do qual é mero depositário, contribui para desagregar, degenerar e negar a vida, tornando-se infiel a si e aos outros.

A fidelidade exige disponibilidade, concebida por Marcel como a característica essencial para que as pessoas se encontrem e se amem, enfim para que sejam fiéis. A disponibilidade é “[...] uma aptidão para dar-se ao que se apresenta e vincular-se mediante esse dom” (MARCEL, 2005, p. 35). Isso implica afirmar que “o conhecimento de um ser individual não é separado do ato de amor ou de caridade pelo qual este ser se estabelece no que o constitui como criatura única, ou se quiser, como imagem de Deus” (MARCEL, 2005, p. 35).

A experiência da disponibilidade leva ao encontro e à prática das virtudes da caridade, da esperança e da fidelidade que constituem uma potência criadora. O homem, enquanto vivo, é chamado a criar a si e o mundo em que está situado. Entretanto, em sua liberdade, o homem poderá desanimar durante o caminho escolhido e sofrer a tentação de trilhar outros que inibam essa potência. Se isso ocorrer, o homem fará a experiência da incapacidade de criar. O que delimita a escolha da vida ou de sua negação é a disponibilidade, conforme nos disse Marcel “aqui intervém uma noção que me parece capital – [...] me refiro à disponibilidade ou à indisponibilidade. O ser centrado em si mesmo é indisponível; com isso quero dizer que é

incapaz de responder ao chamado da vida [...]” (MARCEL, 1963, p. 178). Em sua liberdade, o homem poderá escolher manter a disponibilidade ou se tornar indisponível. No primeiro caso, a pessoa escolhe a vida e, no segundo, transforma-se num morto-vivo.

Estar disponível pode significar dar a vida por uma causa, para atender a um chamado o que não nega o ser que se é, mas ao contrário o afirma. Entregar a vida para atender a um chamado real é um valor supremo que dá sentido a vida. O doar-se ao outro, na gratuidade, o colocar-se a serviço de, não implica limitar a liberdade, mas em praticá-la, pois conforme Zilles,

Na filosofia de Marcel, a liberdade é participação no ser e no mistério. O outro, o Estado ou a sociedade, não é limitação da liberdade, porque o homem é fundamentalmente com o outro homem. Entre o eu e o tu nasce um centro criativo, um espaço para a liberdade. A liberdade criadora é, antes de tudo, a capacidade para o compromisso e a doação, [...]. (ZILLES, 1995, p. 97).

A fidelidade implica em ser fiel ao chamado a ele dirigido, em cumprir com o dever a ele confiado, pois assim como nos diz Jolivet, “o meu constante dever será, pois, manter-me perpetuamente aberto à inspiração divina, tender para a união perfeita quanto possível” (JOLIVET, 1961, p. 373). A fidelidade implica confiança mútua, a livre adesão a uma causa em que os amantes tomem parte ativa em uma interação criadora.

As virtudes da esperança, da caridade e da fidelidade são valores metafísicos imprescindíveis. Essas virtudes ligam um ser (eu) ao ser de outro (tu) em uma relação recíproca, em que o tu jamais seja convertido em um ele. Se o homem itinerante desejar descobrir-se como ser a caminho e, na jornada, revelar-se aos outros e conhecer o ser de outros até onde for possível, deverá elucidar os dados principais destas virtudes, pois segundo Marcel,

A elucidação dos dados pròpriamente espirituais, como a fidelidade, a esperança e o amor, nos quais o homem experimenta simultâneamente e no mais alto grau o conflito interior que o dilacera e as exigências absolutas que de dentro o solicitam, essa elucidação permitir-nos-á reconhecer, não teòricamente e no registro do pensamento abstracto, [...], mas efetiva e ativamente, que há no homem “*um certo permanente ontológico*,” um permanente que dura e em relação ao qual nós duramos, um permanente que implica ou exige uma história, em oposição à permanência inerte ou formal de uma lei ou da pura *validade*. (MARCEL, 1933 apud JOLIVET, 1961, p. 364-365).

O homem se faz e ao fazer-se constrói o mundo em que vive, ao mesmo tempo em que sofre a influência desse mundo na construção de seu ser: é um ser situado. Para viver a esperança, que segundo Marcel se encontra no fundo do seu eu, terá que se encontrar com o outro. Somente o olhar do outro poderá revelar ao eu existente o seu ser e somente quando

esse eu chegar ao seu íntimo encontrará o Ser que o chama à vida e que o sustenta na prática do amor e da fidelidade.

O amor, a esperança e a fidelidade devem ser vivenciados incondicionalmente, são inseparáveis. Viver a esperança é procurar superar os momentos obscuros,

[...] é obter de si mesmo o ser fiel nas horas de obscuridade o que talvez em sua origem só foi uma inspiração [...] entretanto esta fidelidade somente pode ser praticada, sem dúvida, graças a uma colaboração cujo princípio é e seguirá sendo sempre o mistério mesmo (MARCEL, 2005, p. 74-75).

A esperança não pode ser medida, calculada, ela é experiência vivida. Assim, aquele que espera o faz mesmo contra a lógica do possível, como no exemplo citado por Marcel, que apresentamos em uma versão adaptada: A mãe que não obstante ter ouvido testemunharem que seu filho está morto e que acredita poder revê-lo, espera em um amor incondicional. Ela ama e, segundo Marcel, aquele que é amado se faz eternamente presença, mesmo após a sua morte. A verdadeira esperança não admite desespero, pois como atesta Zilles, “Sob certo aspecto, esperar é, também, um dar. Fé e esperança estão intimamente ligadas entre si. A fé num tu absoluto faz com que eu considere o desespero como uma espécie de traição. Esperar é permanecer fiel, no meio das trevas”. (ZILLES, 1995, p. 106-107).

Em síntese, o amor e a esperança fazem o homem superar o isolamento, o egoísmo e vencer a tentação de fechar-se em si mesmo, enfim, a metafísica da esperança “consiste no ‘exorcismo do desespero’” (MARCEL, 1935 apud ZILLES, p. 107). Aquele que espera tem fé, o que tem fé não trai e desesperar é trair, pois é desistir da luta e antecipar a derrota.

A desesperança ocorre quando o sujeito “entrega os pontos”, desiste de lutar para superar uma dificuldade essencial, como, por exemplo, o doente que se diz incurável mesmo quando o perito não o tenha afirmado. Esse sujeito rende-se às trevas (doença) e está como que encantado pela ideia da própria ruína, fracasso ou destruição “A desesperança é como um encantamento. Como um malefício, ação maléfica que encobre o que me contentarei em chamar a substância mesma de minha vida” (MARCEL, 2005, p. 54).

A desesperança implica falta de fé (acreditar em) – lembra o estado de espírito do traidor. Desesperar é negar o vínculo com o tu absoluto,

[...] o tu absoluto, que em sua condescendência infinita me fez sair do nada, me parece que eu me proíbo para sempre de desesperar, ou mais exatamente, que marco implicitamente a desesperação possível com um selo de traição, de tal modo que não poderia abandonar-me a ele sem prescrever a minha própria condenação. (MARCEL, 2005, p. 58).

Aquele que espera poderá contribuir para com a cura, justamente pelo fato de esperar; por exemplo, uma pessoa doente poderá olhar a doença como mistério e permitir encontrar-se

com ela, aprenderá a caminhar com ela, assim poderia tratá-la de maneira adequada. O mesmo vale para o encarcerado que espera pela liberdade e para as demais provações. Mesmo diante da certeza de uma morte inevitável, de uma prisão perpétua, é possível ter esperança, manter e alimentar a vontade de seguir sendo o que se é. Não é se revoltar, mas “não entregar os pontos”, não desistir. Quem desiste poderá antecipar os fatos inevitáveis. Aquele que espera contra toda esperança poderá superar situações que racionalmente não teriam solução.

Na perspectiva de Marcel, “[...] fidelidade sempre se refere a uma presença. Sua força consiste num estímulo misterioso para a criação. O engajamento e a fidelidade criam em mim o verdadeiro ser [...]” (ZILLES, 1995, p. 82). Ela leva o eu a encontrar o outro em uma ação intersubjetiva. Fidelidade é doação daquele que ama e que tem esperança, é uma ação livre por isso: “A fidelidade não pode ser exigida nem imposta. É graça criadora para quem a exerce como para quem a recebe. Se a fidelidade sempre deve ser vista como graça criadora, não deve ser recebida de modo passivo, mas em disponibilidade criadora.” (ZILLES, 1995, p. 85).

A esperança é importante no pensamento de Marcel e, na tríade amor, esperança e fidelidade,⁶⁵ ela ocupa o lugar principal. Ele diz que em sua obra a esperança é um conceito que ordena todos os outros. A Esperança é um mistério revelado no cotidiano, e pode ser vivenciada pelo homem itinerante que também é mistério, a ser desvelado ao longo da existência.

A desesperança leva a pessoa a perder a crença na superação daquilo que é ou vive, leva a crer que a vida é assim mesmo, que não pode ser de outro jeito, gera um conformismo, desenvolve o comodismo e pode levar ao isolamento e à autopiedade e, o que é mais grave, atrofia o espírito. Por sua vez, a esperança, por ser mistério, não se dá separado da experiência vivida, atinge o homem por inteiro, desenvolve o seu interior e se processa naquilo que é exterior a ele, supõe o encontro com o outro, exige o amor e a fidelidade.

Não existe esperança senão onde existe o amor; a esperança exige o nós e não pode ocorrer onde o indivíduo vive isolado, como nos diz o próprio Marcel,

mas o que se pode dizer, senão que em primeiro lugar só há esperança no nível do nós, do ágape, e não no nível de um eu solitário que se perderia em fins individuais? Isto quer dizer que não se pode confundir esperança e ambição, pois não têm a mesma dimensão espiritual (MARCEL, 2005, p. 20).

⁶⁵ Provavelmente uma releitura da tríade cristã católica das virtudes teologais: Fé, Esperança e Caridade (Amor). Essas virtudes possuem uma hierarquia de valores, sendo a mais importante o amor. Se desejar aprofundar, leia I Carta aos Coríntios, capítulo 13, versículo 13.

A esperança exige a transcendência, o indivíduo deve se colocar diante do outro aberto à experiência do encontro, a gratuidade, não é algo doado, mas exige a co-participação e a intersubjetividade real. Não existe esperança no indivíduo solitário, nesse caso o que se denomina erroneamente esperança deveria ser denominado ambição.

A esperança supõe a fé, a confiança, a amizade, enfim, o amor recíproco. O que vive a esperança verdadeira *espera em*, se entrega, se doa, estabelece vínculos com aqueles que vêm em seu auxílio. Ela inspira o encontro amoroso que somente se concretiza na experiência da comunhão fraterna, na qual um eu e um tu se convertam em um nós, sem que nenhum dos dois perca a identidade. A esperança pressupõe a interação entre sujeitos que se doam e se acolhem mutuamente em uma relação intersubjetiva. Ela exige confiança, fidelidade e compromisso entre aqueles que compartilham os mesmos sonhos e projetos, que compartilham a mesma esperança, e se engajam na edificação do mundo, tal como se sentem chamados a construir.

CAPÍTULO III

CONVERGÊNCIAS E DIVERGÊNCIAS DE MARCEL COM BUBER E SARTRE: A ALTERIDADE EM QUESTÃO

O principal objeto da reflexão dos pensadores existencialistas é a condição do homem como um ser que está no mundo, um ser existente que, ao longo de sua vida, deve edificar o seu ser, construindo a si e o mundo a sua volta. O Homem, o existente, constantemente tem que fazer escolhas e desenvolver um projeto de vida que possibilite sua realização pessoal e a convivência com os outros homens, juntamente aos quais é responsável por edificar um mundo no qual valha a pena viver.

Os existencialistas acreditam que o ser humano somente pode ser conhecido em situações históricas e concretas, é um ser situado. A maneira de fazer filosofia dos pensadores existencialistas tem como ponto de partida a existência, que Zilles tenta definir “[...] como o modo de ser próprio do homem no mundo, sempre em uma situação determinada ou concreta, que pode ser analisada em termos de possibilidade” (ZILLES, 1995, p. 14). Os pensadores existencialistas partem do existente concreto para chegar à questão do ser, que somente poderá ser apreendido na existência.

Ao tentar captar o sentido do ser, tais pensadores, de uma maneira ou de outra, refletem sobre a alteridade, sobre a relação com o outro. Conforme Mounier, “uma das grandes conquistas da filosofia existencial é, sem dúvida, o problema do outro, [...]” (MOUNIER, 1963, p. 137). Entre tantos pensadores existencialistas que abordaram o tema da alteridade, escolhemos Gabriel Marcel, Martin Buber e Jean-Paul Sartre como objeto da reflexão nesse terceiro capítulo de nossa dissertação. Poder-se-á questionar: se a dissertação tem por tema a alteridade em Marcel, por quê abordar o pensamento de Buber e Sartre?

Durante a pesquisa⁶⁶ achamos por bem termos um contraponto à teoria de Marcel sobre a alteridade, então entendemos que seria interessante nesse sentido a contribuição de Jean-Paul Sartre, quer pelo teor das suas reflexões, quer por ser o representante do existencialismo ateu. Ao aprofundarmos um pouco o assunto, concluímos que Buber, pensador judeu, poderia também enriquecer a discussão a que nos propomos a apresentar.

⁶⁶ E em comum acordo com o professor Dr. Simeão Donizeti Sass (Orientador).

3.1 O valor da existência e da alteridade no pensamento existencialista: Marcel, Buber e Sartre

Os existencialistas acreditam que, para compreender o mundo e o sentido da vida, é necessária a compreensão de si mesmo. Isso nos lembra o preceito inscrito no templo de Apolo, na cidade de Delfos, assumido e difundido por Sócrates⁶⁷: “conhece-te a ti mesmo”. O conhecer a si mesmo é a base para um agir consciente, cuja ação seja pautada na verdade, na liberdade e na coexistência. O indivíduo necessita compreender a si e aos outros com quem constrói a História, daí a importância de responder à questão capital: quem é o homem?

Para responderem a essa questão, os existencialistas se voltam para a realidade concreta, para o homem encarnado, situado e em construção. Compreendem que o homem, o existente, é um ser a caminho, entendem que a existência é o modo de ser específico do homem no mundo, no qual, em sua liberdade, deverá edificar o seu ser. Ao refletir sobre o homem existindo no mundo, compreendem que ele não está só, daí elevarem a questão da alteridade ao centro de sua reflexão, conforme nos diz Mounier: “[...] a relação com outrem, pelo menos no mesmo plano dos [temas] restantes. Foi o existencialismo quem a promoveu súbitamente ao seu lugar central” (MOUNIER, 1963, p. 137).

É certo que nem todos os existencialistas darão as mesmas respostas sobre a questão da alteridade. Sabe-se que não é uma tarefa fácil definir o que se entende por existencialismo, pois, conforme Jolivet, existem “[...] várias formas de existencialismo que, à primeira vista, parecem contradizer-se, [...]” (JOLIVET, 1961, p. 3).

Jean-Paul Sartre, no texto *O Existencialismo é um Humanismo*, alega que o termo existencialismo estava sendo utilizado de tal modo que já não significava rigorosamente mais nada. Era aplicado sem critérios e isso, certamente, gerava confusão no conceito: parece que se vivia a “moda” existencialista. O termo provocava medo, talvez por muitos ignorarem o seu sentido, a ponto de Sartre indagar: “Será que, no fundo, o que amedronta na doutrina que tentarei expor não é o fato de que ela deixa uma possibilidade de escolha para o homem? Para sabê-lo, precisamos recolocar a questão no plano estritamente filosófico. O que é o Existencialismo?” (SARTRE, 1987, p. 4). Tentando esclarecer a noção, Sartre disse que seria fácil fazê-lo, embora o fato de haver dois tipos de existencialista (o cristão e o ateu) tornasse essa tarefa um pouco mais complicada. Nas palavras do Próprio Sartre:

⁶⁷ Emmanuel Mounier, ao descrever o Existencialismo como uma árvore, coloca como duas de suas raízes os estoicos e Sócrates. Cf. Mounier (1963). Marcel, no prefácio da obra intitulada *Mistério do ser*, classifica a sua reflexão filosófica como neo-socratismo ou socrático cristão.

O que torna as coisas complicadas é a existência de dois tipos de existencialista: por um lado, os cristãos⁶⁸ – entre os quais colocarei Jaspers e Gabriel Marcel, de confissão católica – e, por outro, os ateus – entre os quais há que situar Heidegger, assim como os existencialistas franceses e eu mesmo. O que eles têm em comum é simplesmente o fato de todos considerarem que a existência precede a essência, ou, se preferir, que é necessário partir da subjetividade. [...] (SARTRE, 1987, p. 4-5).

Sartre se inclui entre os pensadores existencialistas. Por sua vez, Buber rejeita esse título, tal qual Marcel, que diz ser um neo-socrático. Voltaremos a essa questão na conclusão deste trabalho. Por hora, gostaríamos de apresentar o fruto de nossa pesquisa sobre a questão da alteridade, apresentando um paralelo entre Gabriel Marcel e Martin Buber, e outro entre Marcel e Jean-Paul Sartre, alargando a reflexão para pontos correlacionados a esse tema, quando necessário.

3.1.1 Gabriel Marcel e Martin Buber

Martim Buber foi um filósofo judeu, nascido na cidade de Viena, Áustria, no dia 8 de fevereiro de 1878, e falecido em Jerusalém, em 13 de junho de 1965. Segundo Von Zuben,⁶⁹ em sua adolescência, Buber teve contato com duas obras filosóficas que marcaram o seu pensamento: o livro de Kant, *Prolegômenos e Assim Falava Zaratustra*⁷⁰, de Nietzsche. De família judia, Buber conseguiu conciliar a tradição judaica com o movimento Haskalan, no qual o avô Salomon Buber era uma autoridade.

Buber procurou, mediante paradoxos, estabelecer vínculos entre reflexão e ação, entre práxis e logos, pois acreditava que “[...] a experiência existencial de presença ao mundo ilumina as reflexões”, (VON ZUBEN, 2006, p. 9-10). Nesse sentido, poder-se-ia atestar que a reflexão deve brotar da vida concreta, o que o aproxima de Gabriel Marcel, para quem a Filosofia autêntica deve ter o seu ponto de partida na existência. Algo confirmado por Giordani, que, analisando as fontes do pensamento de Marcel, diz: “a primeira fonte do pensamento de Marcel é sua própria existência” (GIORDANI, 2009, p. 181).

Assim como Gabriel Marcel, Buber não deseja sistematizar seu pensamento, exigindo-se, assim, uma atenção maior no seu estudo. Como exemplo, podemos citar sua principal

⁶⁸ Não sabemos o motivo de Sartre não mencionar Martin Buber, um “existencialista” à moda de Marcel, mas ligado ao judaísmo e não ao cristianismo. Talvez fosse preferível separar existencialismo de caráter religioso do existencialismo ateu.

⁶⁹ Newton Aquiles Von Zuben, professor na Faculdade de Educação da Unicamp, foi o tradutor e o autor da introdução e das notas da obra *Eu e Tu* da qual fizemos uso.

⁷⁰ A obra de Nietzsche é encontrada sob o título “Assim falou Zaratustra”. Aqui optamos por manter o título extraído de Von Zuben, 2006, p. 13.

obra, *Eu e Tu*, que, segundo Von Zuben, é a chave para todas as demais obras do autor. Não obstante a profundidade da reflexão ontológica presente na referida obra, não é possível atestar que se trata de um sistema filosófico. Tal obra nos apresenta a principal face do pensamento buberiano: a relação e o diálogo, o que é confirmado no prefácio de *Do diálogo e do dialógico*, quando o tradutor atesta:

O cerne do pensamento de *Eu e Tu* (publicado em 1923) é a tão citada frase “Toda vida verdadeira é encontro”. Eu existo na medida em que digo Tu ao outro, aceitando-o irrestritamente em sua alteridade, com a totalidade do meu ser, e por ele sou assim aceito. O Eu sem o Tu é apenas uma abstração. (QUEIROZ E WEINBERG, 2009, p. 7).

Segundo Martin Buber, a alteridade é uma condição imprescindível para que o homem possa perceber-se em sua subjetividade, o que o aproxima novamente do pensamento de Marcel, conforme nos diz Zilles:

G. Marcel precisa as relações entre o eu e o tu, orientando toda a atenção para a existência do outro. Aproxima-se muito de M. Buber. Afirma que, se trato um outro como tu e não como um ele, esta diferença determina a mim mesmo, minha atitude para com o outro. [...] (ZILLES, 1995, p. 71).

O pensamento de Buber sobre a alteridade é similar ao de Marcel, para quem o homem é um sujeito concreto que está no mundo e, nesse mundo, relaciona-se com outros homens, sujeitos reais e concretos; e na experiência da convivência da alteridade, no mútuo reconhecimento, constroem e compreendem a vida, viabilizando o pensamento verdadeiro, impossível fora das experiências existenciais reais.

Marcel admite que o único caminho para o conhecimento de si mesmo e a descoberta do sentido da vida é o encontro com o olhar do outro. A experiência do existente não é isolada, se dá com a convivência: no encontro. Ora, a convivência e o encontro supõem a presença do outro. Nesse sentido, vale lembrar que, para Marcel, o encontro não significa simplesmente estar diante do outro. Para que a presença se converta em encontro é necessário que o existente (Eu) tenha a capacidade de se mostrar ao Outro e, ao mesmo tempo, seja capaz de ver o outro.

Marcel, como sabemos, apresenta três virtudes a serem vividas por aqueles que desejarem realizar a experiência do encontro: a esperança, o amor e a fidelidade. Essas virtudes *per si* demonstram a importância capital do outro, pois são experiências que exigem o encontro e o reconhecimento da alteridade. Por sua vez, Buber atesta que o Eu se torna Eu em virtude do Tu, realçando a importância da relação dialógica e, conseqüentemente, da presença e do encontro. No encontro, o Tu se revela totalmente ao Eu e vice-versa; não se experimenta, vive-se a relação: no doar-se e no receber, enfim, no encontro gratuito e imediato. Nas

palavras de Buber, “a relação com o Tu é imediata. Entre o Eu e o tu não se interpõe nenhum jogo de conceitos, nenhum esquema, nenhuma fantasia; [...] todo meio é obstáculo. Somente na medida em que todos os meios são abolidos, acontece o encontro” (BUBER, 2006, p. 59).

Buber destaca a importância da alteridade, do diálogo e do encontro. Ele acredita que o homem seja um ser de relações, podendo estabelecer relações em três esferas diferentes: com a natureza, com outros homens e com os seres espirituais.

Na primeira esfera, o homem se relaciona com a natureza. Nessa esfera, é o homem que se dirige às criaturas, que, por sua vez, não podem vir ao homem. Sendo assim, como seria possível afirmar que existiria uma relação? Como seria possível falar de relação entre um homem e uma criatura da natureza – por exemplo, uma árvore? Ela, assim como os demais seres da natureza, com exceção do homem, não seria um mero objeto? Buber acredita que o homem, diante dos demais seres da natureza, pode adotar uma dupla postura: dirigir-se a eles como um ser que deseja dominá-los, quantificá-los e classificá-los, enfim eternizá-los como objeto de pesquisa. Poderá ver esses seres como meros objetos de experiências e submetê-los ao seu serviço. Ou estabelecer com eles uma relação. No primeiro caso, o homem assume a postura de dominador, não poderá interagir. Ele dá o veredicto, os seres analisados recebem passivamente a sentença dada e sofrem a ação do homem. No segundo caso, processa-se uma relação em que os seres envolvidos se fazem presentes.

Se tomarmos, por exemplo, uma árvore, poderemos dizer que, no primeiro caso, seria ela tratada apenas como um Isso, um Ele, ou um objeto. Já no segundo caso, a árvore deixaria de ser apenas um Isso, e converter-se-ia em um Tu⁷¹, pois ela se faria presente ao homem, não apenas como um objeto passível de avaliação. Nas palavras de Buber: “Ela se apresenta “em pessoa” diante de mim e tem algo a ver comigo e, eu, se bem que de modo diferente, tenho algo a ver com ela” (BUBER, 2006, p. 56). A árvore passa a ser um ser com o qual o Eu se relaciona, ou seja, existe uma reciprocidade entre o Eu e o Tu. O homem está diante da árvore não mais apreendida como um mero objeto.

Na segunda esfera, o homem se relaciona com os seus semelhantes. Nessa esfera, o homem se dirige a outro homem, ciente de que este é uma pessoa e não um mero objeto. Portanto, o outro não deveria ser um objeto de minhas experiências⁷², pois segundo Buber,

⁷¹ Buber faz uma distinção entre a palavra-princípio Eu-Tu e a palavra princípio Eu-Isso. Para ele, não há como utilizar o termo Eu isoladamente: o Eu está diante de um objeto ou diante de outro Eu, com o qual estabelece relação como um Tu, pois “não há Eu em si, mas apenas o Eu da palavra-princípio Eu-Tu e o Eu da palavra-princípio Eu-Isso” (BUBER, 2006, p. 53).

⁷² Marcel e Buber mostram a necessidade do encontro. Ambos alegam que, no encontro real, não se deve converter o Tu em um objeto. Entretanto, Marcel fala da experiência do encontro, e diz que ele não pode ser denominado meramente relação: existem relações que não são encontros. Buber fala de duas possibilidades de

“não experiencio o homem a quem digo Tu. Eu entro em relação com ele no santuário da palavra-princípio [Eu-Tu]” (BUBER, 2006, p. 57). Ora, segundo Buber, a relação, diferentemente da mera experiência, exige reciprocidade, inter-relação⁷³. Não obstante, também nessa esfera, em sua liberdade, o homem poderá renunciar à atitude de abertura e de acolhida, deixando o mundo do Eu-Tu para refugiar-se no universo do Eu-Isso. O homem deveria olhar o outro, como pessoa com a qual se encontra – o que Buber denomina santuário da palavra-princípio (Eu-Tu) –, mas pode, quando desejar, sair desse santuário. O universo do Eu-Tu é o espaço da relação, em que não se permite objetivar, ou experienciar o outro, mas basta deixar esse espaço para converter aquele com o qual deveria se relacionar em uma coisa com a qual se faz experiência. Nesse caso, adentrar-se-á ao cosmo do Eu-Isso. O Tu será convertido em um ele.

Vale lembrar que para Buber “o Eu se realiza na relação com o Tu; é tornando Eu que digo Tu.” (BUBER, 2006, p. 59). Portanto, a relação com o Tu é essencial para que o Eu possa tomar consciência de si mesmo e do mundo. Nesse sentido, ocorre uma relação imediata, um encontro, pois o Eu se encontra diante de um Tu, em um face a face recíproco: “meu Tu atua sobre mim assim como atuo sobre ele”. (BUBER, 2006, p. 62). No universo do Eu-Isso, não poderá acontecer o encontro, pois nele “[...] nenhum Tu está face a face presente em pessoa, mas é cercado por multiplicidade de “conteúdos” tem só passado, e de forma alguma é presente.” (BUBER, 2006, p. 60). Nesse prisma, à medida que o homem se contenta com as coisas com as quais pode fazer experiências e das quais pode tomar posse ou fazer uso, priva-se da presença. A presença supõe um contato imediato, não pode tornar-se passado: é sempre atual.

Na relação com os seres espirituais, mesmo que envolta em mistérios⁷⁴, existe uma revelação silenciosa. Nessa esfera, não há palavras, a palavra-princípio Eu-Tu envolve diretamente os seres, sem que seja necessário proferir palavra alguma.

Buber pergunta: “Mas como podemos incluir o inefável no reino das palavras-princípio?”. Ele mesmo aponta o caminho da resposta: “em cada uma das esferas, graças a tudo aquilo que se nos torna presente, nós vislumbramos a orla do Tu eterno, nós sentimos em

encontro: Eu-Isso e Eu-Tu, embora o encontro entre pessoas somente possa ser vivido na relação Eu-Tu. Ao que nos parece, a princípio, não existe muita diferença entre as teorias, mas talvez Marcel e Buber estejam analisando os termos em sentido diferente. Por exemplo, ao abordar o termo experiência, Marcel distingue a realizada pelos empiristas catalogada, pronta, determinada e a experiência em processo constante ao longo da existência: a experiência da vida vivida no cotidiano. Essa não pode ser catalogada.

⁷³ Essas características marcam o que Marcel denomina “experiência do encontro”.

⁷⁴ Buber utiliza a expressão “[...] envolta em nuvens [...]” (BUBER, 2006, p. 55).

cada Tu um sopro provindo dele, nós o invocamos à maneira própria de cada esfera” (BUBER, 2006, p. 55-56), e ainda quando nos diz:

[...] em cada uma destas esferas, em cada ato de relação, através de tudo o que se nos torna presente, vislumbramos a orla do Tu eterno, em cada uma percebemos o sopro dele, em cada Tu nos dirigimos ao Tu eterno, segundo o modo específico a cada esfera. Todas as esferas são incluídas nele, mas ele não está incluído em nenhuma (BUBER, 2006, p. 118-119).

Na concepção de Buber, todas as relações desembocam no Tu eterno, pois “as linhas de todas as relações, se prolongadas, entrecruzam-se no Tu eterno” (BUBER, 2006, p. 101). Vivenciando as relações com o Tu individualizado, evoca-se o Tu eterno.

Das três esferas de relações, Buber destaca a vida com os homens, em que chamado e resposta se tornam mais nítidos; nessa esfera, “a palavra-princípio é dada e recebida da mesma forma, a palavra da invocação e a palavra da resposta vivem numa mesma língua, [...], Aqui, e somente aqui, há realmente o contemplar e o ser-contemplado, o reconhecer e o ser-reconhecido, o amar e o ser-amado” (BUBER, 2006, p. 119). Nessa esfera, a reciprocidade não só é possível, é real e visível. A vivência da relação com outros homens faz o homem vislumbrar a relação com o absolutamente outro: o Tu absoluto. Nas palavras de Buber, “a relação com o ser humano é a verdadeira imagem da relação com Deus, na qual a verdadeira invocação participa da verdadeira resposta. Só que na resposta de Deus tudo, o Todo se revela como uma linguagem.” (BUBER, 2006, p. 120).

Ao falar das três esferas de relações possíveis, Buber estabelece algumas considerações similares às de Marcel. Por exemplo, quando lembra a importância das relações entre os seres individuais, como caminho para o Ser absoluto⁷⁵. Para Marcel, o universal somente pode ser apreendido aprofundando o singular. “Quanto melhor pudermos reconhecer o ser individual como tal, escreve, tanto melhor estaremos orientados e como que encaminhados para uma apreensão do ser, enquanto ser”. (MARCEL, 1940 *apud* JOLIVET, 1961, p. 364). Na concepção de Marcel, o ser individual, qualquer que ele seja, mesmo que adote uma postura de não se relacionar com os seus semelhantes, é símbolo do mistério ontológico. Em outras palavras: cada ser individual é expressão do mistério ontológico que se revela na existência e no encontro. Na concepção de Marcel, a experiência da alteridade revela ao existente o seu ser e o ser de outrem. O existente é mistério, um ser encarnado e situado historicamente. Assim, pode-se afirmar que a experiência autêntica supõe a alteridade, a presença de um eu diante de um tu. Nas palavras do próprio Marcel, “[...] à medida que me

⁷⁵ Nesse aspecto, ambos se afastam de Sartre que, no texto *O existencialismo é um humanismo*, afirma que se Deus não existe, significa poder afirmar que existe ao menos um ser no qual a existência precede a essência: o homem.

elevo a uma percepção verdadeiramente concreta de minha própria experiência, estou em condições de ascender a uma compreensão efetiva do outro, da experiência do outro” (MARCEL, 1964, p. 10).

Marcel fala da experiência da alteridade como necessária para que o Eu existente possa conhecer a si mesmo e, conseqüentemente, o ser de outro e, juntos, caminharem para o Absolutamente Outro. Por sua vez, Buber nega a possibilidade de um Eu experienciar um Tu. Para ele, diante do Tu, na relação recíproca e imediata do face a face, em que os participantes da relação estão verdadeiramente presentes, a presença acontece e a experiência é negada. Segundo Buber, a experiência só é possível quando a relação é negada, onde impera a palavra-princípio Eu-Isso, na qual o outro é visto como Ele. A princípio, teríamos aqui uma diferença entre os dois autores. Mas, ao que nos parece, essa distinção é apenas conceitual.

Na concepção de Buber, a presença é um elemento essencial, ela somente se efetiva quando o Tu se torna presente, no face a face, na entrega total, sem conceitos ou pré-conceitos. Não podemos falar de presença na experiência do Eu-Isso. Nesse princípio, o Eu, não está face a face, não está presente. O Isso é objeto ou objetivado, convertido em conteúdo, e é uma espécie de Ele do qual o Eu fala e ao qual estuda, domina, afasta do presente e remete ao passado. O encontro exige o face a face: o estar presente para que a presença se instaure.

Poder-se-ia afirmar que, para Buber, a palavra-princípio Eu-Tu exige vivência, e não uma mera experiência. A experiência é comandada pelo experimentador; por mais que provoque a reação do objeto experienciado, não o trata como um Tu. O objeto da experiência, seja ele qual for, será sempre um Isso. Aqui é interessante lembrar a questão do Amor. Poderíamos afirmar que o amante faz a experiência de amar ou no amor? Por exemplo, quando João diz que ama a sua esposa, o seu cão, o seu pai ou mesmo a Deus, isso é uma experiência? João possui um sentimento denominado amor ou João ama por estar mergulhado no amor?

Para Buber, o amor é vivenciado, é uma força cósmica, um fato metafísico e metapsíquico. O homem ama por estar vinculado a essa força, o que permite afirmar que o amor não é um mero sentimento, assim como também não o é o ódio. Os sentimentos são propriedades do homem, o amor transcende essa dimensão. Segundo Buber “os sentimentos, nós os possuímos, o amor acontece. Os sentimentos residem no homem, mas o homem habita em seu amor”. (BUBER, 2006, p. 61). O amor é vivenciado e não experienciado. O amor é uma força que leva o que *nele* habita a viver a liberdade, a doação e viabiliza o encontro. Aquele que ama torna-se Tu, e não permite discriminação:

O amor é responsabilidade de um Eu para com um Tu: nisto consiste a igualdade daqueles que amam, igualdade que não pode consistir em um sentimento qualquer, igualdade que vai do menor, ao maior do mais feliz e seguro, daquele cuja vida está encerrada na vida de um ser amado, até aquele crucificado durante sua vida na cruz do mundo por ter podido e ousado algo inacreditável: amar os homens (BUBER, 2006, p. 61-62).

O amor, ou a caridade, destaca-se na reflexão de Gabriel Marcel, a ponto de ser identificado com a própria intersubjetividade, quer na sua dimensão do *ágape*, quer da *philia*, uma vez que ambas conduzem um Eu para Outro. O amor é compreendido como um dom, uma força que impele um existente ao encontro com outro, ou outros. O amor, assim como a fidelidade e a esperança, é uma virtude e está vinculado às forças espirituais, como podemos ver nas palavras de Jolivet:

A elucidação dos dados pròpriamente espirituais, como a fidelidade, a esperança e o amor, nos quais o homem experimenta simultâneamente e no mais alto grau o conflito interior que o dilacera e as exigências absolutas que de dentro o solicitam, [...] (JOLIVET, 1961, p. 364).

Nesse sentido, o amor, a esperança e a fidelidade são sinais de toda atividade espiritual, que nos faz caminhar ao encontro do outro e, conseqüentemente, para o absolutamente Outro. São chamados que exigem respostas concretas. O amor deve ser vivido e somente pode ser vivido na intersubjetividade, no encontro que possibilita o autoconhecimento e o conhecimento do outro. Segundo Marcel, amor e esperança, juntos, fazem o homem superar a tentação de fechar-se em si e o impulsionam em direção ao outro, o que exige fidelidade, confiança e entrega. A fidelidade não é algo fácil, mas que exige a vivência, processa-se na experiência da existência. O existente, para ser fiel a si, necessita conhecer a si mesmo, o que é possível no encontro com o outro, pois é o olhar do outro que faz olhar para o próprio interior e desvelar paulatinamente e parcialmente o mistério do ser. Aquele que se fecha ao encontro, que se recusa a olhar para o seu interior e a ouvir o chamado a ser, profana o mistério que realmente é. O amor e a fidelidade levam a pessoa a doar-se por alguém ou por uma causa. Aquele que ama e responde afirmativamente ao chamado, vive a fidelidade, coloca os dons que possui a serviço do outro de maneira gratuita.

Martin Buber nega a possibilidade da existência do Eu só. O Eu pode ser compreendido segundo dois princípios, o da relação Eu-Tu, ou o do princípio Eu-Isso. O homem é o a única criatura capaz de transitar entre esses dois mundos. Quando se afasta das relações, priva-se da presença e do encontro, caminha no e para o isolamento, vivendo a dimensão do Eu-Isso, mesmo diante de outros indivíduos. Por sua vez, quando se coloca na presença do outro, no encontro face a face, vive a dimensão do Eu-Tu. Aqueles que se

relacionam nessa última dimensão poderão encontrar-se com Deus. Segundo Buber, o homem necessariamente vive as duas dimensões, mas em cada pessoa predomina uma que determina seu ser. Lembrando, Buber acredita que “O homem não pode viver sem o Isso, mas aquele que vive somente com o Isso não é homem” (BUBER, 2006, p 74).

O mundo do Isso está vinculado indissociavelmente à causalidade. Supõe causado e causador. O homem é um ser que, não obstante fazer a experiência do mundo do Isso, pode evadir-se desse mundo para viver no mundo da relação, em que vigora a palavra-princípio Eu-Tu. No mundo da relação o Eu e o Tu se defrontam na liberdade,

[...] numa ação recíproca que não está ligada a nenhuma causalidade [...]; aqui o homem encontra a garantia da liberdade de seu ser e do Ser. Somente aquele que conhece a relação e a presença do Tu, está apto a tomar uma decisão. Aquele que toma uma decisão é livre, pois se apresenta diante da Face (BUBER, 2006, p. 85).

Na concepção de Buber, se houvesse um demônio, não seria aquele que decidiu contra Deus, mas aquele que jamais tomou uma decisão. Aquele que decide, toma uma decisão, está em uma relação ou caminha para ela. Assim, mesmo aquele que decide pelo ódio está mais próximo da relação do que aquele que faz opção para a inércia e não toma decisão alguma. Aquele que ama vive o amor, está em uma relação, vive na presença do amado.

O homem, nessa perspectiva, é um ser livre, não tem o seu futuro traçado de tal modo que não tenha opção. Quem vive a dimensão Eu-Tu é livre e não pode ser enquadrado na causalidade, uma vez que “a causalidade não oprime o homem ao qual é garantida a liberdade. Ele sabe que sua vida mortal é, por sua própria essência, uma oscilação entre o Tu e o Isso, e ele percebe o sentido desta oscilação” (BUBER, 2006, p. 85). O homem não está fadado a um destino inevitável, destino e liberdade supõem uma fidelidade Mútua. “Somente o homem que atualiza a liberdade encontra o destino” (BUBER, 2006, p. 85). Vale lembrar que Buber não considera o destino como algo dado, acabado e definitivo, mas como um chamado a ser. Diante desse chamado, o homem pode optar por dizer sim ou dizer não. O homem constrói-se, edifica-se e não deve desenvolver a crença na fatalidade, sob pena de negar a liberdade, a presença e confinar-se no mundo do Isso, pois aquele “[...] que vive no arbitrário não crê e não se oferece ao encontro. Ele desconhece o vínculo” (BUBER, 2006, p. 90).

Martin Buber diferencia fatalidade e destino. A fatalidade está relacionada ao arbitrário, e o destino, à liberdade. Conforme Buber “[...] liberdade e destino são comprometidos mutuamente para instaurarem juntos o sentido; [como] o arbitrário e a fatalidade, [...] toleram-se vivendo um ao lado do outro, mas esquivando-se, sem ligação e sem atrito, [...]” (BUBER, 2006, p. 90). O homem que vive no arbitrário não é livre, não tem

destino, acredita que é um ser – determinado pelas coisas e pelos instintos, ao passo que o homem livre crê no destino e sabe que participa ativamente de sua atualização. O destino é um projeto a ser realizado. Nas palavras de Buber,

ele espreita aquilo que por si mesmo se desenvolve, o caminho do ser no mundo; não para se deixar levar por ele, mas para atualizá-lo como ele deseja ser atualizado pelo homem de quem ele necessita, por meio do espírito humano e do ato humano, com a vida do homem e com a morte do homem. Ele crê, disse eu, o que equivale dizer: ele se oferece ao encontro. (BUBER, 2006, p. 90).

O homem verdadeiramente livre tem por objetivo ir ao encontro do seu destino. O que talvez possa ser compreendido como o chamado, na concepção de Marcel. Segundo este, o absolutamente outro chama o existente para realizar um projeto, mas espera deste uma resposta que pode significar aceitação ou recusa do chamado: o homem é livre e não tem a sua existência fixada de maneira arbitrária.

Na perspectiva de Marcel, o homem, como existente, é chamado a ser no mundo em que está inserido. É chamado a construir o seu Eu diante de um Tu, edificando o mundo em que se encontra juntamente com os outros existentes. Cada existente é chamado a administrar os dons que recebe em prol do bem da comunidade. O dom partilhado se unifica a outros dons, gerando, na gratuidade, um espírito criador, uma fidelidade criadora que edifica o bem e humaniza a terra. O existente é chamado a partilhar os dons que administra, mas, sendo livre, poderá escolher acatar e ser fiel ao chamado ou fazer opção pela infidelidade. Aquele que fizer a primeira opção, deverá sair de si e ir ao encontro do outro. O encontro é a condição para o autoconhecimento e é nele que, gradativamente, o projeto se revela. Aquele que não consegue sair de si, torna-se opaco. Não se vê nem permite que o outro o veja. Algo que pode ser relacionado ao pensamento de Buber, para quem vive o Eu-Isso, que não crê em sua liberdade, por compreender que está abandonado a uma fatalidade da qual não pode esquivar-se.

O encontro como condição para que a pessoa possa conhecer-se é outro ponto de comunhão entre o pensamento de Buber e Marcel, o que pode ser vislumbrado quando o primeiro atesta ser “[...] na contemplação de um face a face, que o ser se revela a quem o quer conhecer” (BUBER, 2006, p. 77), enquanto afirma o último que apenas na relação intersubjetiva é possível ao eu, ao existente, tomar consciência de si e isso, se ocorrer, viabilizará a consciência do outro; supõe o encontro de um Eu com um Tu, em uma reciprocidade imediata.

Nesse ponto, é necessário analisar o termo Eu nos dois aspectos apresentados por Buber, para quem, como já foi dito, não existe só, mas pode ser compreendido como palavra-princípio Eu-Isso e palavra-princípio Eu-Tu. No primeiro princípio (Eu-Isso), prevalece o sentimento daqueles que se vêem como sujeitos, mas não conseguem ver no outro um semelhante. Aquele que adota essa postura é egocêntrico, sente-se senhor das ações e é chamado por Buber de egótico. No segundo princípio (Eu-Tu), o Eu aparece não como sujeito, mas como pessoa, que, no encontro, concretiza-se como subjetividade. O Eu do Eu-Isso faz experiência, o Eu do Eu-Tu se relaciona e permite o encontro com o outro.

O Eu do Eu-Tu se doa e acolhe, enfim se encontra. Essas atitudes são impossíveis para o Eu do Eu-Isso, ou seja, do egótico. O egótico se afasta das outras pessoas – ou, pelo menos, dos outros egóticos. A pessoa somente aparece na mútua relação, no face a face: no encontro. Nas palavras de Buber “a pessoa aparece no momento em que entra em relação com outras pessoas” (BUBER, 2006, p. 92). A pessoa se sente chamada a participar na edificação do seu ser, é chamada a vir a ser, a se fazer, enquanto que o egótico se percebe pronto e acabado. Nas palavras de Buber: “A pessoa toma consciência de si como participante do ser, como um ser-com, como um ente. O egótico toma consciência de si como um ente-que-é-assim e não-de-outro-modo” (BUBER, 2006, p. 93). A pessoa diz “Eu sou”, o egótico diz: “Eu sou assim”. Segundo Buber, o homem transita entre dois pólos, o do egótico e o da pessoa. Nenhum ser humano consegue viver em apenas um desses pólos, mas em cada ser predomina um dos pólos, o que faz com que o Eu, se defina como Eu-Isso, ou Eu-Tu.

Por sua vez, ao refletir sobre a existência, Marcel mostra a necessidade de o ser encarnado viver a experiência do encontro, realçando a necessidade de o homem se relacionar com os seus semelhantes, pois acredita que, no isolamento, não se pode realizar uma experiência autêntica. A alteridade é condição para que o existente possa descobrir-se; como já foi dito, no capítulo anterior, o sujeito que se isola ou cultiva o egocentrismo, torna-se opaco e não conseguirá ter consciência concreta e plena de si mesmo, não poderá fazer a experiência real do amor próprio, nem do amor ao outro, pois o autêntico amor só é possível no encontro.

Gabriel Marcel e Martin Buber acreditam que o encontro seja necessário, mas, de igual modo, que o encontro real, verdadeiro e, portanto legítimo, suponha um Eu em relação íntima, imediata e recíproca com um Tu (Outro). A relação exige dois pólos, o Eu e o Tu, o que nos leva a afirmar que, em nenhum momento, um desses pólos poderá ser absolvido, diluído, eliminado. A relação exige o face a face, nela “O Tu se apresenta a mim. Eu, entretanto, entro em uma relação imediata com ele. Assim, a relação é, ao mesmo tempo, escolher e ser

escolhido, passividade e atividade” (BUBER, 2006, p. 102). Para que o Eu se faça presente ao Tu, não deverá renunciar a si, mas doar-se ao outro, sem aniquilar-se, pois, segundo Buber, “[...] não se trata de algo como a renúncia do Eu, [...]; o Eu sendo indispensável a cada relação o é também para a relação mais elevada, a qual só pode acontecer entre Eu e Tu; não se trata da renúncia do eu [...]” (BUBER, 2006, p. 103).

Marcel destaca a importância do encontro, da entrega do relacionamento comum, da intersubjetividade. “[...] se descubro que alguém reconheceu a qualidade profunda individual de um ser que amo ternamente e que levo em meu coração, então se pode falar verdadeiramente de intersubjetividade” (MARCEL, 1963, p. 194). Marcel acredita que, no encontro, seja necessário receber, acolher alguém em si e, ao mesmo tempo, ser acolhido e recebido por alguém de fora. O encontro exige que os envolvidos recebam em si o si de outro, em uma relação denominada intersubjetiva, em que o eu e o tu formam um nós, estabelecendo uma comunhão na qual os seres se doam e se acolhem com tamanha profundidade e reciprocidade que não mais é possível distinguir o eu do tu, no que Marcel denomina nós. Vale lembrar que o nós, embora dificulte a distinção entre o eu e o tu, supõe a existência desses dois pólos; em outras palavras, o encontro com o outro não significa aniquilamento do ego, não significa aceitar uma ideologia anulando a reflexão pessoal, não implica abrir mão dos valores que orientam o seu ser, isso seria regressão.

O que Marcel denomina de intersubjetividade parece-se com o que Buber chama de inter-humano. Segundo Buber, no inter-humano,

[...] A única coisa importante é que, para cada um dos dois homens, o outro aconteça como esse outro determinado; que cada um dos dois se torne consciente do outro de tal forma que precisamente por isso assuma para com ele um comportamento, que não o considere e não o trate como seu objeto mas como seu parceiro num acontecimento da vida, mesmo que seja apenas uma luta de boxe. É esse o fator decisivo: o não-ser-objeto (BUBER, 2009, p. 137-138).

No inter-humano existe uma relação entre pessoas, cuja marca é a mutualidade, em que os parceiros possam participar ativamente do processo. A mutualidade, a reciprocidade e a igualdade são exigências do inter-humano, na esfera do qual se desenvolve uma relação dialógica. Nas palavras do próprio Buber: “a esfera do inter-humano é aquela do face a face, de um-ao-outro; é o seu desdobramento que chamamos de dialógico.” (BUBER, 2009, p. 138). Esse encontro face a face é imprescindível para o encontro também na ótica de Marcel, para quem o encontro exige que se estabeleçam, na liberdade, laços de fraternidade e de comunhão. O encontro exige que o eu se encontre diante de um tu em doação e recepção

mútua, pois “não há Tu senão para um Eu: qualquer presença é necessariamente um face a face e como que o canto da amizade” (JOLIVET, 1961, p. 371).

Marcel apresenta o amor, a esperança e a fidelidade como virtudes essenciais para que o indivíduo supere o isolamento, colocando-se em completo estado de disponibilidade, viabilizando a relação intersubjetiva e, assim, possibilitando o encontro. Marcel acredita que a relação intersubjetiva exige o mútuo conhecimento, daí a necessidade de o existente que deseja fazer a experiência do encontro ser transparente, ou seja, mostrar-se como realmente é: permitir que o outro o veja. Entretanto, não basta deixar que o outro o veja, é preciso que desenvolva a habilidade e a humildade de ver o outro como ele se mostra. E ainda, é necessário doar-se e receber a doação de outrem, viver a reciprocidade da doação/acolhida, habitando o outro e hospedando o outro em si.

Buber apresenta uma importante contribuição para que a relação Eu-Tu possa se concretizar no âmbito do inter-humano. Na verdade, mostra uma série de problemas que podem dificultar ou auxiliar nessa relação. A primeira dificuldade é a dualidade entre o ser e o parecer, o que ele diz ser a verdadeira problemática. Em suas palavras, “a verdadeira problemática no âmbito do inter-humano é a dualidade do ser e do parecer [...]”. (BUBER, 2009, p. 141). O existente é chamado a ser, mas é tentado a viver o parecer. Mas quem faz opção de viver o que não é, preocupado com a imagem que os demais existentes poderão ter dele, vive o parecer, e dificulta o diálogo, inviabilizando o encontro, ou a vivência da palavra-princípio Eu-Tu.

Buber acredita que todos os homens se preocupam com a própria imagem, ou seja, com a imagem que o outro pode ter dele. Daí um dilema entre aquilo que se é e aquilo que se deseja que o outro acredite que se é, ou seja, aquilo que se deseja que o outro veja, conforme nos diz o próprio Buber: “Nós podemos distinguir duas espécies de existência humana. Uma delas pode ser designada como a vida a partir do ser, a vida determinada por aquilo que se é; a outra, como a vida a partir da imagem, uma vida determinada pelo que se quer parecer⁷⁶” [...] (BUBER, 2009, p. 141).

Ser e parecer são duas dimensões vivenciadas pelo homem. As duas formas se misturam de tal maneira que um homem não consegue permanecer a vida toda em apenas um desses pólos, mas, durante a sua existência, transita de um pólo ao outro, com o predomínio de um deles e podem ser percebidas no inter-humano; nessa relação, a diferença entre ser e

⁷⁶ Essa dualidade certamente tem a aprovação de Gabriel Marcel. Segundo ele, algumas pessoas não se abrem ao encontro e fazem opção por divulgar uma imagem irreal. Divulgam uma imagem que desejam e não se mostram como são. Essas pessoas certamente não vivem a experiência do encontro.

parecer se torna explícita, como diz Buber: “Esta diferença manifesta-se naturalmente com maior vigor no âmbito do inter-humano, isto é, nas relações dos homens entre si.” (BUBER, 2009, p. 142).

O homem que vive o ser não teme olhar para o outro, tampouco teme o olhar do outro, mostra-se como é; nas palavras de Buber, “O homem que vive conforme o seu ser olha para o outro precisamente como se olha para alguém com quem se mantêm relações pessoais; é um olhar ‘espontâneo’, ‘sem reservas’ [...]” (BUBER, 2009, p. 142). O homem que vive conforme o seu ser, ao agir não se preocupa em dissimular aquilo que ele é e não se deixa influenciar pelo desejo de passar uma imagem que não é, “[...] não é influenciado por qualquer pensamento sobre a imagem que pode ou deve despertar no outro, quanto à sua própria natureza.” (BUBER, 2009, p. 142). Bem diversa é a atitude do homem que teme o olhar do outro, que não vive conforme o seu ser, mas se preocupa em viver da maneira pela qual o outro deseja que ele seja, ou conforme uma imagem que julga ideal e, por isso, busca transmitir aos seus semelhantes. Nesse caso, o homem se preocupa com a imagem que pode despertar ou que desperta no outro, “[...] para ele o que importa é a imagem que sua aparência produz no outro, isto é, o componente mais “expressivo” desta aparência, o seu olhar, [...]” (BUBER, 2009, p. 142).

No aspecto do inter-humano, pode-se dizer que a verdade exige que a comunicação entre os homens que estão vivendo a relação seja sincera, o que implica: na mútua comunicação, eles se mostrem como realmente são. Mesmo que não digam tudo o que são, é preciso que o que disserem não tenha a sombra da aparência, ou seja, “[...] importa que ele permita ao homem com o qual se comunica de participar do seu ser. É a autenticidade do inter-humano que importa; onde ela não existe, o humano também não pode ser autêntico [...]” (BUBER, 2009, p. 143). Na perspectiva de Buber, o homem que deseja ser o que é deve caminhar na honestidade de seu ser, evitando os caminhos da aparência e da dissimulação, superando o medo de ser julgado pelo olhar do outro, superando a covardia de se deixar levar pela aparência, alimentando a coragem de ser o que é.

Para viver o encontro, o Eu deve estar aberto ao diálogo com o Outro, mas o autêntico diálogo supõe a coragem deixar que o outro o veja e de ver o outro, sem dissimulações, o que leva Buber a questionar a autenticidade dos diálogos de sua época:

[...] decididamente a maior parte daquilo que se denomina hoje entre os homens de conversação deveria ser designado, com mais justeza e num sentido preciso, de palavreado. Em geral os homens não falam realmente um-ao-outro, mas, cada um, embora esteja voltado para o outro, fala na

verdade a uma instancia fictícia, cuja existência se reduza ao fato de escutá-lo [...] (BUBER, 2009, p. 145).

Suponhamos que João e Francisco iniciem um diálogo, para que tenham uma autêntica conversação é necessário que João veja Francisco como realmente ele é. João deve tomar conhecimento íntimo⁷⁷ de Francisco, percebendo-o e reconhecendo-o como outro, e aceitá-lo como tal; somente assim poderá dirigir-lhe a palavra com seriedade e precisão. É necessário dizer sim ao outro, mesmo para aquele com quem se luta, pois a luta supõe confirmação da existência alheia. Se João tiver feito a parte dele, ainda há a parte de Francisco: para que a conversação aconteça é necessário que a reciprocidade se torne real, pois, conforme Buber, um dos pólos deve legitimar o outro, colocando-se diante de sua face, confiando completamente nele e abrindo-se ao diálogo e, então, esperando que o outro aja com reciprocidade, tornando-se seu parceiro.

Buber apresenta três fatores que impedem o desenvolvimento do inter-humano: a aparência, que não deixa o ser mostrar-se ao outro como ele é; a insuficiência da percepção, que dificulta ver o outro da maneira que ele realmente é; a terceira (e mais perigosa), a imposição, e a abertura; segundo ele, ambas influenciam o pensamento e a ação dos outros. Em suas próprias palavras:

Existem duas maneiras básicas de influenciar os homens no seu modo de pensar e na sua forma de viver. Na primeira, a pessoa quer se impor a si própria, impor sua opinião e atitude de tal forma que o outro pense que o resultado psíquico da ação é seu próprio entendimento, apenas liberado por aquela influência. Na segunda maneira básica de agir sobre o outro, a pessoa quer encontrar também na alma do outro, como nela instalado, e incentivar aquilo que em si mesmo reconheceu como certo; [...]. (BUBER, 2009, p. 149-150).

A imposição desenvolveu-se com mais intensidade no campo da propaganda; a abertura, no campo da educação. Especialmente, a imposição concretizada pela propaganda se impõe e manipula sem escrúpulo, pois o propagandista não se interessa pelas pessoas que deseja influenciar. Sua preocupação é massificar, despersonalizar, coagir a maneira de pensar e agir do outro, mesmo que de maneira subliminar. Por sua vez, o educador “reconhece cada um destes indivíduos como apto a se tornar uma pessoa única, singular e portadora de uma especial tarefa do ser que ela, somente ela pode cumprir” (BUBER, 2009, p. 150).

Os três fatores acima mencionados são de fundamental importância para Buber, pois o que realmente importa são os pressupostos do inter-humano, uma vez que o homem é um ser de relações; não deve e não pode viver isolado, é chamando para, na existência, viver a

⁷⁷ Buber concebe o termo “conhecimento íntimo” quando o outro se torna presente ao Eu: “[...] designo a tomada de conhecimento íntimo neste sentido especial como o tornar-se presente da pessoa.” (BUBER, 2009, p. 147).

integridade da relação homem e homem, uma vez que somente poderá compreender a natureza humana na reciprocidade do encontro genuíno, que se dá no inter-humano. Segundo Buber,

[...] para a existência do inter-humano, é necessário, [...], que a aparência não intervenha perniciosamente na relação entre um ser pessoal e um outro ser pessoal; [...] é outrossim necessário [...] que cada um tenha o outro em mente e que o torne presente no seu ser pessoal. Que nenhum dos parceiros queira impor-se ao outro é o terceiro pressuposto básico do inter-humano. (BUBER, 2009, p. 152).

O inter-humano propicia ao Eu uma abertura ao Tu, exigindo dele uma atitude de reciprocidade. Portanto, aquele que deseja tornar-se homem, deverá aprender verdadeiramente a dizer Tu do fundo do seu Eu, uma vez que, para Buber, “sem o Tu o Eu é impossível”, e ainda, o Eu verdadeiro é “somente um Eu face ao qual está um Tu e que, ele próprio, é um Tu face a um outro Eu” (JACOBI, s.d apud BUBER, 2009, p. 160).

Marcel corrobora esse parecer, pois acredita que, no isolamento ou na presença sem disponibilidade, não ocorre o encontro. Para que a presença se converta em encontro, é necessário que o indivíduo tenha a capacidade de se mostrar e, ao mesmo tempo, ver o outro, conviver com ele sem objetivá-lo, sem escamotear o que ele é, sob pena de perder a autenticidade de seus atos. Viver a experiência do encontro é próprio daquele que não teme ser visto, mas também do que não é narcisista; daquele que é capaz de deixar o outro se mostrar, dizer quem ele é, enfim, ser capaz de ver e de deixar que o outro o veja, doar-se e receber a doação de outrem; tornar-se hospede e hospedar em si o ser de outrem.

Marcel e Buber acreditam que o Eu exija um Tu e que essa interação entre eles revele não apenas o ser que cada um é, mas revele o mistério do ser Absoluto, que não poderá ser percebido pelo egótico de Buber, tampouco pelo egocêntrico de Marcel, mas apenas por aqueles que vivenciarem a abertura, a transparência, a capacidade de ver o outro e vivenciar o amor, as quais levam ao compromisso com o outro, caminho para o absolutamente outro.

3.1.2 Gabriel Marcel e Jean Paul Sartre

Jean-Paul Sartre, considerado o maior representante do Existencialismo francês, foi autor de peças teatrais, romances e obras filosóficas. Nasceu aos 21 de junho de 1905 na cidade de Paris. Sartre perdeu seu pai muito cedo e foi residir em La Rochelle, uma vez que o novo marido de sua mãe era diretor dos estaleiros. Em 1939, foi convocado para combater na

Segunda Guerra Mundial, mas, em 1940, tornou-se prisioneiro. Assim que conquistou sua liberdade, Sartre engajou-se no movimento de resistência francesa contra a ocupação Nazista.

A Segunda Guerra marcou o pensamento de Sartre, como também o de Marcel, a ponto de Heinemann afirmar que “os exageros de Sartre procedem do fato de que não se pode libertar de suas experiências da guerra. É sempre a total responsabilidade na total solidão” (HEINEMANN, s.d apud GIORDANI, 2009, p. 146).

No início de sua vida acadêmica, dedicou-se à reflexão no campo da fenomenologia, mas caminhou para a reflexão da existência, analisando a condição humana. Em 1964, Sartre ganhou o prêmio Nobel de Literatura, mas se recusou a recebê-lo. Faleceu em 1980.

Segundo Bochenski (s.d apud GIORDANI, 2009, p. 137), “Sartre é o único filósofo que professa, expressamente, o Existencialismo”, e, ao contrário de Buber e Marcel, sistematizou sua teoria de maneira original e precisa. Bochenski “salienta em Sartre a marcha mental muito precisa, original e técnica, observando que seu sistema está construído com rigorosa lógica [...]” (BOCHENSKI, s.d apud GIORDANI, 2009, p. 138).

Sartre foi um Literato ou um Filósofo? A resposta a essa questão foi dada pelo próprio: “SOU FILÓSOFO? OU SOU LITERATO? Penso que o que fiz desde minhas primeiras obras é algo que mescla os dois: o que escrevi é, ao mesmo tempo, filosofia e literatura, não justapostas, mas cada elemento dado e ao mesmo tempo literário e filosófico.” (SARTRE, s.d apud MENDONÇA, s.d, p.25). Não importa se sob a ótica da Literatura ou da Filosofia, Sartre se propõe à reflexão do drama da existência humana.

A filosofia de Sartre, assim como a de Marcel, parte da existência concreta, da experiência vivida, das relações reais entre os homens, ou seja, processa-se no concreto da existência: deseja apreender o mundo e desenvolver a consciência na concretude da vida. Segundo Yazbek, para Sartre, “[...] as coisas, os sentimentos, as significações e o próprio “eu” devem ser encarados como “atos intencionais” dirigidos ao mundo.” (YAZBEK, s.d, p. 36). Yazbek também relata uma passagem na qual Simone de Beauvoir conta o impacto que Sartre sofreu com a fala de Raymond Aron em uma conversa de bar. Aron teria dito sobre “[...] falar das coisas tais como ele as tocava, e que isso fosse filosofia” (ARON, 1931 apud YAZBEK, s.d, p. 36), o que fez Sartre empalidecer de emoção por desejar fazer isso desde alguns anos.

Segundo Yazbek, Sartre teria dito que procuravam o concreto. O sentido dessa frase poderia ser traduzido como “procurávamos uma ‘filosofia concreta’ que pudesse se sobrepor à abstração herdada da tradição, ou seja, que pudesse apreender o mundo e a consciência em toda sua concretude e rudeza” (YAZBEK, s.d, p. 37). Uma filosofia concreta tal como a concebeu Sartre supõe uma consciência “concreta”, própria do homem encarnado.

Posteriormente, essa Filosofia recebeu o nome de Existencialismo. Na existência há correlação entre consciência e mundo, fazendo superar a dualidade sujeito-objeto, o que pode ser comprovado nas palavras de Sass,

[...] ao situar a intenção da consciência no mundo, Sartre avalia que a clássica separação sujeito-objeto foi superada. Assim, não é o objeto que determina o sujeito, tampouco o sujeito que constrói o objeto. Não há mais a prevalência ou a anterioridade de um momento sobre o outro: ambos são dados ao mesmo tempo. Consciência e mundo são considerados como os pólos coetâneos de um mesmo e único fenômeno, *a existência*. (SASS, s.d, p. 45).

A teoria de que a investigação filosófica deve desenvolver-se no concreto faz-se presente na filosofia de Gabriel Marcel, para quem a investigação filosófica tem a missão de propiciar uma filosofia concreta, gestada na experiência existencial, com seus acertos e erros. O grande desafio é saber da viabilidade de “integrar de fato num sistema inteligível a minha experiência, enquanto minha, com aqueles caracteres que ela apresenta *hic et nunc*, com as suas singularidades e até com as suas deficiências” (MARCEL, 1940 apud JOLIVET, 1961, p. 351). Assim, na ótica de Marcel, somente na experiência vivida pode-se compreender, mesmo que temporariamente⁷⁸, o ser existente e possibilitar a descoberta do sentido da vida.

O homem está no mundo e, nele, como ser existente, deve tomar consciência de si e do mundo. Ele está no mundo, mas não se encontra só. Assim, para que o ser tome consciência de si, necessita de outra consciência, o que implica estar diante de “alguém”. Contudo, na visão de Sartre, “estar diante de outra pessoa é ser, ao mesmo tempo, sujeito e objeto” (SASS, s.d, p. 46). Segundo Sartre, o ‘Outro é aquele que me olha’, é condição para que o Eu (sujeito) possa tomar consciência de si. O outro é aquele que me olha – é pessoa que me vê – dirige a mim a sua atenção: me objetiva, nas palavras de Sartre: “o outro é para mim, antes de tudo, o ser para o qual sou objeto, ou seja, o ser pelo qual adquiero minha objetividade”. (SARTRE, 2003, p. 347). O outro é o caminho para que uma consciência se depare com outra, portanto, com uma consciência que não é a sua, mas que faz o ser ter consciência de si mesmo.

Gabriel Marcel, assim como Jean-Paul Sartre, compreende que o outro é condição para que o Eu existente possa ter consciência de si. Marcel acredita que o existente (Eu) procura responder a questão “O que sou Eu?” e aponta o caminho para que se possa responder a essa questão central: a experiência da alteridade revela ao existente o seu ser e o ser de outrem. O homem é um ser encarnado e somente na realidade concreta, na experiência cotidiana, poderá

⁷⁸ Compreender temporariamente, visto que o ser existente é um mistério inverificável, que se cria e se recria constantemente, mas que é possível ser percebido na experiência vivida: se desejarmos compreender o existente, só poderemos fazê-lo a partir da sua vida concreta.

encontrar-se (Marcel) ou se relacionar (Sartre) com o outro. A Filosofia concreta não confia em uma reflexão desencarnada, não acredita em um espírito que se processe onde se constata a despersonalização. Para Marcel, o existente é um ser encarnado existe como corpo, ego-corpo, não o ego e o corpo, constituem um ser como um mistério: ego-corpo – sem identidade e sem possibilidade de distinção. O que denominamos ego-corpo, Marcel chama corpo-sujeito. Em suas palavras, “do ponto de vista desse que ousarei chamar o corpo-sujeito, esse corpo que eu sou sem poder me identificar logicamente a ele, que a sensação se revela imediata; e do ponto de vista do corpo-sujeito, ao contrário, que a sensação aparece como uma comunicação. [...]” (MARCEL, 1999, p. 43). O imediato e o objetivo se fundem na experiência realizada pelo corpo-sujeito. A filosofia concreta poder-se-ia afirmar que é “[...] a experiência transmutada em pensamento, e, contudo é o reconhecimento assim tão lúcido quanto possível desta situação paradoxal que não somente é a minha, mas me faz eu.” (MARCEL, 1999, p. 43).

Sartre, Marcel e Buber atestam a importância do outro no processo cognitivo, mas certamente desenvolvem teorias diferentes; Marcel e Buber pensam de maneira parecida e Sartre diverge deles em pontos essenciais. Para Marcel, o encontro legítimo somente pode ser concretizado entre dois sujeitos, o que o aproxima de Buber. Para Sartre, o encontro real entre dois sujeitos é impossível, não obstante reconhecer a presença de duas pessoas, quando uma olha para a outra na tentativa de conhecê-la, a vê necessariamente como objeto.

Marcel apresenta um caminho obrigatório para que o ser existente possa compreender-se: o olhar do outro, única via para que o sujeito, denominado Eu, possa ver-se, descobrir-se e, não obstante o seu mistério, possa mergulhar no seu interior e tomar consciência de quem ele é. Assim, o olhar do outro é uma condição *sine qua non* para que a pessoa possa autoconhecer e ter condições de se criar e de se renovar constantemente ao longo de sua vida. E Sartre? Como o olhar do outro pode ser considerado condição para a consciência de si se para ele “o inferno são os outros?”⁷⁹

Para Sartre, não obstante o Eu existente considerar o outro o seu inferno, esse é condição necessária para aquele tomar consciência de si, nas palavras de Sartre “o outro é o mediador indispensável entre mim e mim mesmo: sinto vergonha de mim tal como apareço ao outro” (SARTRE, 2003, p. 290). O olhar do outro me nega e, ao negar-me, faz-me tomar consciência de quem eu sou. Assim, conforme Sartre, o olhar do outro se torna como que um

⁷⁹ Sass cita “‘O inferno são os outros’, escreveu Sartre em *Entre quatro Paredes*. No entanto, ele também afirma que é possível estabelecer com o próximo uma convivência pacífica, construtiva e libertária” (SASS, s.d, p. 63).

espelho. Espelho que o indivíduo necessita para tomar consciência de seus atos e da sua pessoa; conforme Sass, na perspectiva de Sartre, “necessito de algo que figure como espelho, que reflita o meu ser; só assim posso tomar consciência de meus atos e daquilo que sou.” (SASS, s.d, p. 64). Nas palavras do próprio Sartre, “necessito do outro para captar plenamente todas as estruturas de meu ser; [...]” (SARTRE, 2003, p. 290).

Para ilustrar o seu pensamento, Sartre cita o exemplo da vergonha, dizendo que só há “vergonha diante de alguém”. Se uma pessoa comete um gesto considerado vulgar, vivencia a experiência de um gesto obsceno, se estiver só, talvez não provoque nenhum sentimento de vergonha, entretanto, se perceber que sua atitude foi vista por alguém, toma consciência da vulgaridade de seu gesto. Em outras palavras, ela se viu, mediante o olhar do outro: sabe que foi vista e julgada, por isso sente a vergonha tal como acredita aparecer para o outro. Nas palavras de Sartre, “sinto vergonha de mim tal como apareço ao outro. E, pela aparição mesmo do outro, estou em condições de formular sobre mim um juízo igual ao juízo sobre um objeto, pois é como objeto que apareço ao outro”. (SARTRE, 2003, p. 290).

Gabriel Marcel e Martin Buber realçaram a necessidade de um Eu diante de um Tu, um face a face que exige a presença real de duas pessoas que vivem o encontro imediato. Nesse encontro, se autêntico, o Eu e o Tu revelam-se, mostram-se, doam-se e acolhem mutuamente. Marcel e Buber reconhecem a importância do olhar mútuo. O Eu vê o outro e é visto por ele. O que exige uma transparência na maneira de ser, em que cada um deve ver verdadeiramente o outro e permitir ser visto por ele. Marcel e Buber demonstram a relevância da abertura real ao outro no mútuo reconhecimento, na mútua aceitação do outro tal como ele é. Por sua vez, Sartre, não obstante acreditar ser outro aquele que me vê e é visto por mim, não acredita no encontro entre sujeitos. Ele afirma “[...] o outro não é somente aquele que vejo, mas aquele que me vê. Encaro o outro como sistema conexo de experiências fora de alcance, no qual figuro como um objeto entre outros [...]” (SARTRE, 2003, p. 297). Ora, diante do olhar do outro, não apareço como um sujeito, que é visto como tal, mas como um objeto: “o outro, [...] se apresenta, em certo sentido, como negação radical de minha experiência, já que é aquele para quem eu sou, não sujeito, mas objeto”. (SARTRE, 2003, p. 297-298). Para Sartre, não é possível que dois sujeitos se encontrem, pois, sob o olhar do outro, o Eu é objetivado e vice-versa. Vale dizer, isso ocorre porque vivemos em uma sociedade alienada.

Marcel acredita que, para ocorrer um encontro real é necessário que o existente, como eu, tenha a disposição de se abrir ao outro, revelando a ele o seu ser, doando-se a ele, bem como de acolher em si o ser de outro; deve aprender a conviver, a viver a experiência da intersubjetividade, ser capaz de conviver sem objetivar o outro, enfim deve hospedar em si o

ser de outro. Por sua vez, Sartre compreende que o outro é aquele para o qual o Eu é apenas um objeto: “o outro é para mim, antes de tudo, o ser para o qual sou objeto, ou seja, o ser pelo qual adquirei minha objetividade” (SARTRE, 2003, p. 347). Ora, segundo Sartre, os que se olham vivem uma relação de reciprocidade. Assim como é objetivado por aquele que lhe olha, o eu faz o mesmo com aquele sobre quem fixa o olhar.

Vale destacar que o sujeito, como pessoa, não enxerga outro homem como um objeto no sentido de convertê-lo em uma máquina, ou móvel; ele é um ser humano, tal como ele é. Entretanto, ao olhar o outro, o homem o vê como objeto, sujeito a experiências, e objeto ao qual pode julgar e apreender no processo cognitivo. Nas palavras de Sartre, “o outro é aquele que não é o que eu sou e que é o que eu não sou” e ainda, “na origem da questão da existência do outro há uma pressuposição fundamental: o outro, com efeito, é o outro, ou seja, o eu que não sou eu.” (SARTRE, 2003, p. 300). Assim, enquanto existe, é uma pessoa, mas aparece para mim como um objeto; e, reciprocamente, o eu é uma pessoa, mas aparece para o outro como um objeto. Marcel, por sua vez, acredita que o outro não possa ser convertido em objeto. Se a relação for intersubjetiva, isso se torna impossível, e sem ela não há encontro; e fora do encontro o Eu não pode tomar consciência de si (se ver), não pode compreender a si e, tampouco, o mundo.

Sartre descreve uma cena comum: caminhando pela rua, um homem (sujeito) vê uma mulher andando em sua direção, ou um homem que passa por ele. São pessoas, mas aparecem, para aquele que os olha, como objetos. “Esta mulher que vejo andando em minha direção, este homem que passa na rua, [...] são objetos para mim, sem a menor dúvida. Assim, é verdade que ao menos uma das modalidades da presença do outro a mim é a objetividade” (SARTRE, 2003, p. 326). Sartre esclarece que, mesmo percebendo o outro como objeto, ele não deixa de ser homem; a mulher que o sujeito vê andando em sua direção provavelmente seja uma mulher e não um robô, ou máquina. Nas palavras de Sartre isso “significa que minha apreensão do outro como objeto, sem sair dos limites da probabilidade e por causa desta probabilidade mesmo, remete por essência a uma captação fundamental do outro, na qual esse já não irá revelar-se a mim como objeto, e sim como ‘presença em pessoa.’” (SARTRE, 2003, p. 327). Nesse sentido, poder-se-ia afirmar que o outro aparece ao sujeito como um homem-objeto, como objeto que se pode conhecer e como homem que é. Por exemplo: “Estou em um jardim público. Não longe de mim há um gramado e, ao longo deste gramado, assentos. Um homem passa perto dos assentos. Vejo esse homem e capto-o ao mesmo tempo como um objeto e como um homem. [...]” (SARTRE, 2003, p. 328).

O homem não pode ser visto como um objeto em si, do qual disponho ou compreendo como parte do jardim, uma espécie de aditivo. Percebo esse homem, suas ações: olhando o jardim, caminhando sobre a relva, sentando-se sobre a relva, etc. Eu o olho e o percebo como objeto, o vejo, ao menos na esfera da probabilidade, como homem, que provavelmente vê o mundo de maneira diversa da minha.

Um homem, que denominaremos João, olha o gramado e vê outro homem que caminha sobre a relva (ao qual chamaremos de André). João vê o jardim, os bancos, a relva e a figura de André como objetos. Mas não podemos atestar que os compreenda como objetos da mesma forma. Ao olhar o objeto-gramado, a relva, os bancos e o objeto-homem que caminha sobre a relva, os vê como objetos que podem ser conhecidos, mas André é visto sob o olhar de João como objeto-homem, que por sua vez, por ser homem sujeito em sua existência própria, também pode ver o jardim. André olha o jardim, os bancos e a relva sobre a qual caminha com outro olhar, e essa maneira pela qual vê os objetos contemplados por ele não pode ser captada por João. A forma como André vê o jardim, os bancos e a relva escapam ao olhar de João, que observa André e as coisas contempladas por ele. João não pode ver o que André vê pelo fato de ser o olhar de André e não o seu: o olhar de André é o olhar de outro, e escapa ao olhar de João.

Quando João olhar para André, mesmo tendo a percepção de que provavelmente se trata de outro homem, não poderá captá-lo como sujeito; seu olhar o converterá necessariamente em objeto a ser conhecido: o simples fato de contemplar o outro o objetivará. João e André olham a mesma grama, mas um não pode compreender como o outro a vê, não tem a mesma percepção. João não pode perceber a maneira de André ver a relva, mas pode vê-lo à maneira como ele se relaciona com a grama, com os bancos, enfim, com o jardim, o que significa que ele capta “a relação entre o verde e o outro como uma relação objetiva, mas não [pode] captar o verde como aparece ao outro.” (SARTRE, 2003, p. 330). Por estranho que pareça, o sujeito tem a impressão de que apareceu um objeto que lhe roubou o mundo – outro homem – mas que, para ele ainda é objeto.

O outro-objeto é um objeto do mundo e somente no mundo se deixa definir. De maneira recíproca, o outro, que, do seu ponto de vista, é sujeito, percebe aquele que olha como outro-objeto. Em outras palavras, aquele que olha, sujeito, vê o que está sob o seu olhar como objeto. Nas palavras de Sartre:

É na revelação e pela revelação de meu ser-objeto para o outro que devo poder captar a presença de seu ser-sujeito. Porque, assim como o outro é para meu ser-sujeito um objeto provável, também só posso descobri-me no

processo de me tornar objeto provável para um sujeito certo. (SARTRE, 2003, p. 331).

O Eu (sujeito) que olha o outro o vê mas não pode perceber como ele vê a relva. O Eu (sujeito: aquele que olha o outro) o vê tal como o percebe, vê com o seu olhar, mas não pode ver o olhar do outro, não pode perceber o que o outro percebe ao olhar, mesmo que se olhe um objeto comum. Sob o olhar do outro, o sujeito se torna um objeto percebido por ele. Mas quando o sujeito é olhado, tem a consciência de estar sob o olhar do outro, esse olhar funciona para ele como um espelho que o remete ao seu Eu. No dizer de Sartre, “o olhar que os olhos manifestam, não importa sua natureza, é pura remissão a mim mesmo” (SARTRE, 2003, p. 333).

Segundo Sass, “para Sartre, o homem é, em sua constituição fundamental, uma existência que busca incessantemente ser consciência de si” (SASS, s.d., p. 64). Mas como conseguir ter consciência de si? Esse homem tem possibilidade de conhecer a si mesmo? Na concepção de Sartre, o homem pode ter a consciência de si mesmo, mas somente diante de outra consciência, diante de outro olhar que funciona como um espelho para ele. Assim, somente na presença do outro o sujeito poderá conhecer a si mesmo, pois, segundo Sartre, o olhar do outro faz com que o Eu reflita sobre o seu ser. Ao ser negado pelo olhar do outro, o Eu se percebe como existente, em uma relação recíproca em que ora é um olhar-olhador, ora um olhar-olhado. Nas palavras de Sartre, “[...] em todo olhar, há a aparição de um outro-objeto como presença concreta e provável em meu campo perceptivo, [...]” (SARTRE, 2003, p. 359). Diante do olhar do outro, nossa realidade se desnuda e temos a possibilidade de desenvolver a consciência reflexiva, “[...] nossa realidade-humana exige ser simultaneamente Para-si e Para-outro, [...] o ser que se revela à consciência reflexiva é Para-si-Para-outro; [...]” (SARTRE, 2003, p. 361).

Faz-se necessário lembrar que “Sartre estabelece a distinção clara entre consciência e conhecimento. A primeira pode ser irrefletida ou reflexiva, o segundo é reflexivo” (SASS, s.d., p. 64). Ora, se o conhecimento é reflexivo, necessita de algo que possa refletir e algo que possa espelhar a imagem; em outras palavras, o processo cognitivo supõe uma relação entre refletente⁸⁰ e refletido. Por sua vez, a consciência, como já foi dito, pode ser irrefletida (como, por exemplo, quando contemplo um objeto no jardim: um banco, uma rosa, o verde) ou refletida (como, por exemplo, a consciência que toma a atitude de tentar conhecer a si

⁸⁰ Termo utilizado por Sass.

mesma⁸¹). Nas palavras de Sass, “a atitude que a consciência toma de ser consciência de si assemelha-se ao ato de conhecer” (SASS, s.d, p. 64). Assim sendo, quando o sujeito tenta tomar consciência de seu próprio ser, necessita de algo que funcione como um espelho, pois, ao tentar tomar consciência de si mesmo, o sujeito, na concepção de Sass, toma o seu próprio ser como objeto de contemplação. Como enxergar a si mesmo? Para executar a operação de tomar consciência de si, o sujeito necessita de algo que reflita o seu ser, um espelho que possa refletir a sua imagem. Segundo Sass, “a consciência conhece a si mesma vendo a sua imagem refletida” (SASS, s.d, p. 64). Ainda, falando do eu que deseja conhecer a si mesmo, Sauss diz: “somente assim posso tomar consciência, na forma do conhecimento, de meus atos e daquilo que sou” (SASS, s.d, p. 64). Mas qual seria esse espelho? Sartre responderia que seria o olhar do outro, ou melhor, a maneira pela qual o outro me vê; em outras palavras, a consciência do outro.

O outro, a sua presença como aquele que me vê, como aquele que me olha, da maneira como olha, é o espelho para que a minha consciência possa conhecer a si mesma, pois “um conhecimento verdadeiro nunca pode ser apenas subjetivo, ele deve conter também um momento de objetividade” (SASS, s.d., p. 64). Assim, poder-se-ia afirmar que o Eu, como sujeito (eu-sujeito) necessita do outro (outro-sujeito) para que possa conhecer a si mesmo. A subjetividade deve estar relacionada à objetividade, e esta supõe a alteridade. Nas palavras de Sartre, “o outro é para mim, antes de tudo, o ser para o qual sou objeto, ou seja, o ser pelo qual adquirei minha objetividade. [...] se me olham, tenho consciência de ser objeto. Mas esta consciência só pode produzir-se na e pela existência do outro” (SARTRE, 2003, p. 347-348). O ser-sujeito se define em relação ao mundo, na relação com outro-sujeito e esse se define com relação ao mundo e com relação ao eu-sujeito. Eu (ser-sujeito) olho o outro (outro-objeto) e ele me olha. Conforme Sartre,

em suma, é com relação a todo homem vivo que toda realidade humana é presente ou ausente sobre fundo de presença originária. E esta presença originária só pode ter sentido como ser-olhado ou como ser-olhador, ou seja, desde que o outro seja objeto para mim ou que eu seja objeto-Para-outro. (SARTRE, 2003, p. 358).

Sartre destaca a importância do olhar do outro para o processo cognitivo. Mas o que significa esse olhar? O espelho que reflete o meu ser. A consciência do outro que ao fazer com que eu saia de mim mesmo novamente me remete a mim e possibilita o meu próprio conhecimento.

⁸¹ Segundo Sartre, a consciência refletida tem por objeto o seu próprio eu: “Só que a consciência reflexiva tem diretamente o eu por objeto.” (SARTRE, 2003, p. 335).

Mantenho com o outro uma relação originária de maneira concreta e cotidiana, olho o outro e o outro me olha. O olhar do outro me faz ver quem eu sou, pois remete-me para fora de mim, o que “significa que, de súbito, tenho consciência de mim escapando-me de mim mesmo, não como sendo o fundamento de meu próprio nada, mas como tendo meu fundamento fora de mim. Não sou pra mim mais do que pura remissão ao outro”. (SARTRE, 2003, p. 336).

Aqui vale retomar o exemplo da vergonha. Imagine-se que o sujeito faz um gesto obsceno, e se encontre, ou se perceba só. Provavelmente não irá se sentir envergonhado. Mas se, ao fazer o gesto, perceber que o outro o olha, poderá sentir vergonha, pois o olhar do outro funciona como um espelho que o faz voltar a si e perceber como ele é para o outro. No olhar do outro perceberá o que fez e sentirá vergonha. Nesse caso, a vergonha lhe revelou o olhar do outro e esse olhar lhe revelou o seu eu, nas palavras de Sartre “a vergonha ou o orgulho revelam-me o olhar do outro e, nos confins desse olhar, revelam-me a mim mesmo” (SARTRE, 2003, p. 336). Aqui aparece o nexa que Sartre denomina “nexa de ser”, o que significa que “Eu sou, para-além de todo conhecimento que posso ter, esse eu que o outro conhece. E esse eu que sou, eu o sou em um mundo que o outro me alienou, porque o olhar do outro abraça meu ser” (SARTRE, 2003, p. 336). O olhar do outro me remete para fora de mim, ao mesmo tempo em que faz com eu que me veja. O outro, o olhar do outro, é, na perspectiva sartreana, a “minha transcendência transcendida”.

Segundo Sartre, o outro é condição para que o Eu tenha consciência de si mesmo. Em outras palavras, possa conhecer a si mesmo, pois, sem o outro, a conduta reflexiva não é viabilizada. A atitude egocêntrica, a egótica – enfim, a postura solipsista – não permite ao existente tomar consciência real de seu ser, pois não possibilita a esse existente a experiência concreta com nenhum outro. Sem o olhar do outro, o conhecimento verdadeiro não pode ser desenvolvido. Para que a consciência seja reflexiva, ela precisa ser confrontada: necessita ser negada e reconhecida pelo outro.

O ser existente, sujeito, toma consciência de si quando se depara e reconhece a consciência do outro. Retomemos o exemplo do homem que caminha pela rua e vê outro homem passando por ele, ou um homem caminhando em um jardim. Imaginemos que nesse jardim haja bancos, balanços ou um brinquedo qualquer. Quando o sujeito olha para o banco, para o balanço, para o brinquedo, ou ainda quando olha para o homem que passa ou para o homem que caminha pelo jardim, o que vê? Objetos. Ora, na perspectiva sartreana, olhar para alguma coisa é torná-la objeto de contemplação; assim, o homem que passa pela rua e o que

caminha no jardim são olhados como objetos a serem conhecidos por aquele que o olha⁸². Mas o homem que passa pela rua ou caminha pelo jardim é captado pelo meu olhar. A minha consciência se depara com outra consciência e percebe o homem-objeto de maneira diferente do objeto banco, balanço ou brinquedo. Mesmo que aquilo que é captado pelo meu olhar apareça a mim de forma objetiva ou objetivada, ele será captado como outra consciência, alguém capaz de olhar para o mundo no qual está inserido de maneira diversa e independente da minha, pois seu olhar escapa ao meu. O outro possui outro olhar, que poderá confrontar com o meu olhar. Olho para o homem e o vejo como um objeto, mas constato que é outro ser, com a capacidade de me olhar e ver: é outro justamente porque me olha ou pode me olhar. Quando esse homem me olha, contempla-me como objeto a ser conhecido e percebe que também posso olhá-lo e conhecê-lo; toma consciência da minha existência, assim como eu tomo consciência de que é uma presença, outro em pessoa, outra consciência da qual eu não tenho posse ou domínio. Nas palavras de Sass, “essa existência que se move e manipula objetos me mostra que não sou o único ser de vontade que há no mundo. Assim como eu, ele exerce a sua liberdade. Mas, nessa posição, ele ainda é objeto para mim, mesmo sendo outro projeto de liberdade que se constitui à minha revelia.” (SASS, s.d, p. 65).

No cotidiano, o homem pode fazer duas experiências distintas: quando olha o outro, o vê como um objeto, quando é olhado é visto como tal. Quando olho o outro sou o sujeito; quando sou visto, “perco a condição de senhor da situação para exercer o papel de figurante em uma cena protagonizada por outro sujeito” (SASS, s.d, p. 65), deixo de ser o sujeito da ação e sou convertido em um objeto pelo olhar de outrem. O outro me olha e me vê da maneira como deseja ou é capaz de me captar; estou à mercê de seu olhar, algo alheio à minha vontade. Ele me olha no exercício de sua liberdade. Eis o que me faz tomar consciência de mim mesmo; existo como objeto da liberdade alheia: o olhar do outro me atinge e seus olhos fazem com que a minha consciência, pela reflexão, tome consciência de meu ser. Segundo Sartre,

partimos da revelação inicial do outro como olhar, devemos reconhecer que experimentamos nosso inapreensível ser-Para-outro na forma de uma posse. Sou possuído pelo outro; o olhar do outro modela meu corpo e sua nudez, causa seu nascer, o esculpe, o produz como é, o vê como jamais o verei. O outro detém um segredo: o segredo do que sou. (SARTRE, 2003, p. 454).

Novamente Sartre aborda a necessidade do outro para que o processo cognitivo se viabilize: a consciência do sujeito precisa se confrontar com a do outro que a objetiva.

⁸² Para facilitar o exemplo, vamos utilizar a linguagem pessoal. Imaginemos que eu seja aquele que olha.

No que se refere ao processo cognitivo, o homem vive uma dupla dimensão – ora de sujeito, ora de objeto, invertendo os papéis conforme o lugar em que se encontra: olhando o outro ou sendo visto por ele. Daí a importância da existência mútua, da coexistência que certamente faz superar o egocentrismo e a vida solitária. Sartre não nega a co-existência; ao contrário, mostra a sua relevância para o conhecimento e para a consciência reflexiva. É na co-existência que o conhecimento e o reconhecimento se processam. Assim, para Sartre, “a coexistência humana é, [...], uma constante e infindável busca por reconhecimento” (SASS, s.d, p. 67), o que mostra a necessidade do outro, com o qual se pode ter uma coexistência harmoniosa ou conflituosa, mas certamente uma relação necessária. Mesmo que o outro seja, meu inferno, ele é condição para o conhecimento próprio. A importância do outro é inquestionável no pensamento sartreano; é a consciência de estar sendo visto pelo outro que faz com que o Eu (sujeito) passe da consciência irrefletida para a consciência refletida. Diante do olhar do outro que me toma como uma coisa inerte, assumo a conduta reflexiva. Em outras palavras, “assumo plenamente a condição de ser para-si ao mesmo tempo em que um outro ser humano me toma como em-si, ou seja, como coisa inerte” (SASS, s.d, p. 66).

Retomando o exemplo da vergonha, poder-se-ia dizer que se não fosse o outro, o ator do ato vergonhoso não teria consciência desse ato. Por exemplo, se faço algo como olhar uma mulher semidesnuda que, inadvertidamente, deixou uma parte de seu corpo à vista, e o faço sem ser visto por ela ou por seu marido, ou mesmo por minha mulher ou por qualquer outra pessoa que possa recriminar meu ato, posso ter a consciência do que estou fazendo, mas irrefletidamente não sinto culpa, nem remorso ou censura. Imaginemos que alguém, em especial alguém que censure o meu ato – minha esposa, ou o marido da mulher – veja-me olhando a referida cena. O olhar de censura, de recriminação, fará com que eu passe da consciência irrefletida para a consciência refletida, forçando-me a justificar o meu ato e provocando o sentimento de vergonha. O olhar do outro, a ciência de sua presença no referido contexto nega a minha liberdade. Não posso continuar a olhar o que via provavelmente prazerosamente, abandono um sentimento de prazer e tenho que adquirir um sentimento de vergonha ou receio. O outro, ao me negar, torna-se o meu inferno. Nesse contexto, o que olha experimenta o conteúdo expresso na famosa frase de Sartre: “O inferno são os outros⁸³”. Conforme Sass, “a presença de uma pessoa torna-se meu inferno, tortura-me incessantemente quando age sobre minha liberdade e solapa a minha autonomia. Meus projetos e desejos são abalados por uma força que está centrada em outra existência” (SASS, s.d, p. 66).

⁸³ Frase legendaria da peça de teatro *Entre quatro paredes*, transcrita por Sass (SASS, s.d, p. 66).

Não obstante o outro limitar a minha liberdade, cercear a minha autonomia, lançar-me no inferno, provocar em mim o sentimento de medo ou de vergonha, ele é imprescindível. É diante do outro que experimento a relação senhor- escravo: sou livre, mas o outro pode negar a minha liberdade e necessito continuar a ser livre. Na perspectiva de Sartre, quando dois homens se encontram frente a frente, desenvolvem uma atitude recíproca em que um tenta dominar ou subjugar o outro, bem como vivenciam uma luta em que cada um tenta se livrar do domínio alheio.

[...] Tudo o que vale para mim vale para o outro. Enquanto tento livrar-me do domínio do outro, o outro tenta livrar-se do meu; enquanto procuro subjugar o outro, o outro procura me subjugar. Não se trata aqui, de relações unilaterais com um objeto-Em-si, mas sim de relações recíprocas e moventes (SARTRE, 2003, p. 454).

Na perspectiva de Sartre, essas relações conflituosas são o que converte o Ser-Para-si, que o outro vê como Ser-Em-si, o que ele denomina Ser-Para-outro.

Gabriel Marcel, em *Homo Viator*, afirma que *O Ser e o Nada* de Jean-Paul Sartre é de um valor inquestionável, embora questione diversos aspectos da referida obra. Analisando a questão da tomada de consciência do Eu existente⁸⁴, que necessita de outro ser, de outra consciência para viabilizá-la, Marcel diz: “Em resumo, tudo isso⁸⁵ significa que a realidade humana, que é ao mesmo tempo consciência de si e para si não pode constituir-se sem referência ao não-ser” (MARCEL, 2005, p. 180). Nesse sentido, para poder ter a consciência de si, o Eu existente necessita do olhar do outro, olhar de outra consciência que a negue⁸⁶. No dizer de Góis, “É a possibilidade permanente do não-ser, fora de nós mesmos e em nós mesmos, que condiciona nossas questões sobre o ser. O que quer que o ser seja deve surgir necessariamente sobre o fundo do não ser.” (GÓIS, 2008, p. 72-73). Quando o ser toma consciência do outro, que não é ele, toma consciência de si. Marcel considera que Sartre erra ao afirmar que o não-ser, ou o nada, seja condição para o ser tomar consciência de si, pois, segundo ele, isso implicaria afirmar que o não-ser, ou o nada, seja alguma coisa.

Outro aspecto da teoria desenvolvida por Sartre, não aceita por Marcel, é a questão da relação entre os homens. Marcel supõe o encontro como condição para que o existente tenha consciência de si, do outro e do mundo e diz que a teoria sartreana impossibilita o encontro entre dois sujeitos, o que, por sua vez, inviabiliza o encontro entre um Eu e um Tu. Na concepção de Marcel, Sartre acredita que as pessoas se olham reciprocamente, justamente por olhar, admirar, contemplar, objetivam-se. Esse olhar faz com que o que é olhado tome

⁸⁴ Marcel analisando a tomada de consciência na perspectiva de Sartre.

⁸⁵ Marcel tentando resumir o pensamento de Sartre a respeito da consciência de si a partir do olhar do outro.

⁸⁶ Conforme o pensamento de Jean-Paul Sartre.

consciência de si, e por se perceber, distinto daquele que o vê, toma consciência do outro: “o mais vigoroso de suas análises [de Sartre] concerne ao olhar. O outro existe para mim como sujeito a partir do momento em que me capto a mim mesmo como olhado” (MARCEL, 2005, p.185). O outro, nessa perspectiva, é o que me vê e me olha. Ao submeter-me ao seu olhar, serei objetivado, e esse olhar, por vezes, fará com que o Eu experimente o sentimento de vergonha. Para Sartre, “[...] alguém está atrás de mim, alguém me olha. De um golpe a vergonha me invade, ela é reconhecimento de que sou esse objeto que outro olha e julga” (SARTRE, 1989 apud MARCEL, 2005, p. 186). Segundo Marcel, o outro jamais deverá ser objetivado (embora reconheça que essa experiência seja possível), sob pena de não haver encontro real e autêntico; e, sem esse encontro, não existe a possibilidade do autoconhecimento, do conhecimento do outro e do mundo. Para Marcel, o outro não pode, mas ocorre de ser visto como “meu inferno”, não “pode ser o meu pecado original”. Ele é chamado a ser um dom de Deus para o Eu, que, por sua vez, o é para o outro. Se ambos, Eu e o Outro, aceitarem o chamado, converter-se-ão em um nós, vivendo o amor, a esperança e a fidelidade; assim, desencadearão uma força criadora capaz de edificar o ser individual e o mundo no qual estão inseridos.

Em relação ao sentimento de vergonha, o olhar do outro desperta em mim uma espécie de consciência de que cometi um erro, ou um pecado. Marcel faz a seguinte citação, atribuída a Sartre: “meu pecado original é a existência do outro, e a vergonha é, como o orgulho, a apreensão de mim mesmo como natureza [...] o outro é minha transcendência transcendida” (SARTRE, 1989 apud MARCEL, 2005, p. 186). Ao analisá-la, alega que Sartre, ao afirmar que me envergonho diante do outro, parece não enxergar o valor da alteridade e, tampouco, da importância do amor que daí germina ou leva. Marcel não discorda da afirmação de que o Eu existente se envergonha diante do outro, mas acredita que é preciso aprofundar a análise, por isso questiona: “não será que a alteridade em sua pureza está carregada de um valor que a análise parece ignorar aqui?” (MARCEL, 2005, p. 187). Vale lembrar que, para Marcel, o outro com o qual devo estabelecer um encontro no cotidiano da vida é o caminho para levar-me ao encontro do Absolutamente Outro.

Devemos lembrar que, para Sartre, a vergonha é uma das razões originárias mediante as quais o existente pode tomar consciência de si mesmo. Ele afirma que “a vergonha pressupõe um eu-objeto para o outro, mas também uma ipseidade que tem vergonha e é imperfeitamente expressa pelo “eu” da fórmula. [...] a vergonha e apreensão unitária de três dimensões: Eu tenho vergonha de mim frente ao outro” (SARTRE, 2003, p. 370). Assim, ela é necessária no processo de tomada de consciência do Eu e do Outro.

Gabriel Marcel, Martin Buber e Jean-Paul Sartre admitem que o outro é condição para que o ser individual possa conhecer-se e desenvolver-se. Mas, na maneira de compreender como se processa a relação entre o Eu existente e o Outro, são perceptíveis algumas diferenças. Sartre não acredita na possibilidade de encontro entre sujeitos no mundo alienado em que vivemos. Embora os homens envolvidos na relação recíproca tenham a percepção da existência do outro, como pessoa, não poderiam se relacionar como dois sujeitos, posto que vivem tentando anular-se mutuamente. Na relação, um verá o outro, o avaliará e tentará conhecê-lo; enfim, os envolvidos se olharão e, assim, se verão mutuamente como objetos.

Segundo Martin Buber, a alteridade é uma condição para que o homem se possa perceber em sua subjetividade. Apresenta o homem como ser de relações em três esferas – com a natureza, com os seus semelhantes e com os seres espirituais. Na segunda esfera, o homem se relaciona com outro homem. Vive o Eu da palavra-princípio Eu-Tu. Enxerga o semelhante como um Tu que não pode ser convertido em um Isso, uma vez que o Isso é aquilo do qual faço experiência e o Tu, e aquele com o qual entro em relação inter-humana.

Gabriel Marcel entende que a alteridade é condição para que o existente possa conhecer a si mesmo, e o outro é aquele com o qual estabelece relações intersubjetivas a partir do encontro verdadeiro. É na experiência do encontro que o homem a caminho se edifica e constrói o mundo. Marcel afirma que o encontro supõe acolhida, mútua doação e identificação. Nessa perspectiva, é possível afirmar que somente na abertura ao outro, no encontro, é possível o autoconhecimento.

Finalmente, Marcel concebe o homem como ser a caminho. Ser existente, que, ao longo de sua jornada, é chamado a ser, a descobrir o seu ser no encontro. Marcel acredita que “o caminhar não se faz, de modo algum, na solidão. E que a peregrinação, ainda que solitária, é uma espera também pelos outros” (GÓIS, 2008, p. 87). O que o aproxima de Sartre, conforme Góis é: “há aqui uma convergência inesperada com Sartre e ‘*O Existencialismo é um humanismo*’ [...] para ele [Sartre] o existencialismo trazia como consequência a responsabilidade por si mesmo e pelos outros” (GÓIS, 2008, p. 87). A concepção de que o homem não caminha só e se constrói ao longo de sua existência é compartilhada por Buber, Sartre e Marcel.

CONCLUSÃO

O termo existencialismo é muito complexo e a tarefa de defini-lo não é fácil⁸⁷. A dificuldade em executar a referida tarefa é confirmada por Jolivet quando diz “[...] apresenta-se-nos, como questão prévia, definir o que se entende por “existencialismo”. A questão não é fácil de resolver [...]”, e, ainda: “[...] a própria ideia de existencialismo reveste, por sua vez, múltiplas significações, [...]” (JOLIVET, 1961, p. 2-3).

Emmanuel Mounier⁸⁸ disse: “em rigor, não há filosofia que não seja existencialista. [...] Contudo, [afirma que] o nome de existencialismo aparece-nos normalmente mais ligado a uma corrente precisa do pensamento moderno” (MOUNIER, 1963, p. 11). Fato ratificado por Giordani quando diz que “na realidade, ao buscarmos as origens do Existencialismo, não necessitamos de ultrapassar o século XIX” (GIORDANI, 2009, p. 14).

Mesmo que, por sua própria “natureza”, tenha tantas variantes, o Existencialismo apresenta alguns pontos em comum, entre os quais o fato da existência preceder a essência, o que, na visão de Sartre, é a característica comum entre os dois tipos de existencialismos admitidos por ele: “o que eles [existencialistas] têm em comum é simplesmente o fato de todos considerarem que a existência precede a essência” (SARTRE, 1987, p. 5), e a valorização da reflexão sobre a questão da alteridade.

O tema da alteridade é uma das principais contribuições dos pensadores denominados existencialistas, nas palavras de Mounier, “uma das grandes conquistas da filosofia existencial é, sem dúvida, o problema do outro, que a filosofia clássica tão estranhamente abandonara” (MOUNIER, 1963, p. 137). Segundo Mounier, é possível afirmar que o Existencialismo elevou o tema da alteridade para o centro das reflexões filosóficas. Certamente, essa questão ocupa um lugar especial no pensamento de Marcel, Buber e Sartre⁸⁹, o que nos motivou a pesquisa, com resultados aqui apresentados em três capítulos.

No primeiro intitulado *O Mistério do Ser – questões ontológicas*, apresentamos a dupla tarefa assumida por Marcel: a primeira, de desconstruir os pilares da Metafísica

⁸⁷ Sartre, na obra *O Existencialismo é um humanismo*, ao abordar a palavra “existencialismo”, diz que “Todavia, pode ser facilmente definida. O que torna as coisas complicadas é a existência de dois tipos de existencialista: por um lado, os cristãos – [...] – e, por outro, os ateus – [...]” (SARTRE, 1987, p. 4-5).

⁸⁸ Mounier, no livro *Introdução aos existencialismos*, apresenta uma árvore denominada existencialista, na qual Sócrates, S. Bernardo, Santo Agostinho, Os Estóicos são as raízes, Pascal, Maine de Biran e especialmente Kierkegaard constituem o tronco e diversos pensadores, entre os quais Sartre, Jaspers, Marcel e Buber, os ramos (MOUNIER, 1963, p. 2).

⁸⁹ O tema da alteridade é comum entre os pensadores denominados existencialistas. Dentre estes, fizemos opção por investigar especialmente a teoria de Gabriel Marcel, fazendo um contrapondo com a concepção de Buber e Sartre, conforme explicamos na introdução ao terceiro capítulo.

tradicional, recusando seus antigos paradigmas. Segunda, construir uma nova Metafísica, centrada na existência concreta. A nova Metafísica, que Marcel chama de verdadeira, nasce da reflexão, das experiências existenciais concretas, pois, segundo ele, a investigação filosófica autêntica deve ter o seu ponto de partida na existência. Marcel não se propõe a fornecer um sistema filosófico, mas sim apresentar orientações gerais como luzes novas a clarear a reflexão filosófica de seu tempo.

Marcel apresenta o homem como um ser itinerante, um ser que percorre os caminhos da vida, da existência e, ao fazê-lo, encontra-se com outros existentes a caminho e, juntos, constroem-se e constroem o mundo. O Ser é um existente, compreendido como um mistério⁹⁰ a ser desvelado gradativamente ao longo da sua jornada. Ele é um ser encarnado, que somente se deixa conhecer e reconhecer na experiência intersubjetiva. Essa experiência não permite que as pessoas que a vivenciam sejam objetivadas, sob pena de inviabilizar o mútuo reconhecimento e o próprio autoconhecimento. O existente é um ser encarnado, é um mistério não desvelado em sua totalidade.

Na tentativa de desvendar o mistério do Ser, respondendo a questão “o que faz com que o Ser seja?” – ou, mais precisamente, “O que sou Eu?” –, Marcel assegura que a resposta somente poderá ser alcançada no caminho. Como podemos inferir, no dizer de Gomes, “O Ser se revela na peregrinação, é assim que se abre o mistério aos nossos olhos” (GOMES, 2008, p. 88). Segundo Marcel, a resposta a essas questões não poderá ser apreendida na reflexão desencarnada, tampouco apreendida em caráter definitivo como desejavam os adeptos da metafísica tradicional. Marcel acredita que é impossível responder objetivamente a questão “quem sou”, pois o ser poderá escolher entre realizar o ser ao qual se sente chamado ou recusar-se a dizer sim à sua vocação. Enquanto caminha, ele se faz e se revela gradativamente ao longo da existência. Se a metafísica tradicional se fundamenta na certeza, em verdades dogmáticas ou dogmatizadas, a nova e verdadeira Metafísica se funda na incerteza, que exige a busca constante de respostas para as inquietações que surgem constantemente na existência: a vida provoca inquietações que devem ser sanadas, mas, certamente, novas inquietações surgirão e a filosofia encarnada deve auxiliar na superação das mesmas. A inquietude surge todas as vezes em que a cadeia habitual dos acontecimentos é quebrada; por exemplo, no caso de uma provação qualquer – prisão, enfermidade, miséria, guerra.

A reflexão filosófica surge tentando restabelecer a cadeia habitual e superar a provação; assim, “a reflexão se articula com algo vivido, e nada seria mais importante que

⁹⁰ A questão do Mistério ontológico e a existência: o ser encarnado foi desenvolvida no último subtítulo do primeiro capítulo.

conhecer a natureza dessa articulação” (MARCEL, 1963, p. 93). Essa reflexão exige engajamento, pois, quando ocorre uma ruptura na existência, o homem itinerante não pode fingir que nada aconteceu. Deve refletir, para recompor a fissura e reorganizar o caminho, “[...] a reflexão não pode mais ser considerada como oposição a vida. Ao contrário, me parece essencial compreender que ela mesma também é vida, que é um modo de vida ou mais profundamente, uma forma mediante a qual a vida passa de um nível a outro” (MARCEL, 1963, p. 96-97). Nesse sentido, devemos compreender que o agir espontâneo, pela reflexão encarnada, dará lugar à ação consciente, que poderá, inclusive, levar à mudança da direção no caminho.

Na investigação metafísica proposta por Marcel não há espaço para o isolamento ou para a reflexão desencarnada. Não existe possibilidade de respostas eternas, fechadas, dogmatizadas. As respostas são provocadas pelas inquietações que aparecem ao longo do caminho, em situações concretas nas quais o existente está inserido. A filosofia concreta parte das inquietações inerentes à experiência histórica em que o filósofo está inserido, situado, e exige a transcendência⁹¹: sair de si e ir ao encontro do outro.

O acesso ao Ser geral, na concepção de Marcel só é possível pela investigação do ser individual. Mas, como ter acesso ao ser individual? Pela experiência do encontro, pois o caminho não é percorrido sozinho, o homem não vive e não caminha só, a caminhada supõe companheiros, como nos diz Gomes: “se há o aspecto pessoal, pois o peregrino anda por suas próprias pernas, sua esperança é alimentada pelos companheiros do caminho, a romaria e, enfim, o povo” (GOMES, 2008, p. 89). Na ontologia marceliana, para se chegar ao conhecimento do ser individual, exige-se a relação intersubjetiva, a abertura incondicional ao outro.

Marcel chama a atenção para a atitude egocêntrica que leva a pessoa ao isolamento e inviabiliza ou dificulta o encontro. O egocêntrico não enxerga o outro, está absorto em torno de si a ponto de não perceber quem ele realmente é, pois isso só é possível por meio do olhar do outro. Na impossibilidade de se ver no olhar do outro, o egocêntrico cria uma pseudo-imagem que acredita ser ele mesmo. Ele não vê o outro, não se abre ao encontro e, por não fazer a experiência intersubjetiva, torna-se opaco e não se encontra consigo mesmo, “[...] porque somente pensa em si, o egoísta, no fundo não tem clareza sobre si mesmo, não conhece suas reais necessidades, não sabe o que lhe falta, ignora que se trai na medida em que concentra em si toda a atenção” (MARCEL, 1964, p. 11). O egocêntrico não pode conhecer a

⁹¹ A exigência de transcendência foi objeto de nossa reflexão e se encontra inserida no primeiro capítulo desta Dissertação.

si, pois o egocentrismo provoca a cegueira que impede o indivíduo de se ver no olhar do outro.

Retomemos a afirmação de Marcel, de que o Ser geral somente pode ser conhecido por intermédio do ser individual. Segundo Marcel, o Ser absoluto chama o existente a viver a sua vocação, edificando a si e o mundo. Para cumprir esse chamado a ser, o *eu*⁹² precisa fazer a experiência do encontro, viver a mútua doação. Ele é chamado a doar-se ao outro e acolher o outro em si: viver a relação intersubjetiva. Essa experiência possibilita ao existente encontrar-se com o Absolutamente outro, pois a experiência com o Absolutamente outro só é possível no encontro com o outro. A experiência da intersubjetividade exige disponibilidade e somente pode ser vivida por aqueles que verdadeiramente se encontram: o olhar do outro remete o Eu para o seu interior e lá, somente lá, poderá encontrar Deus.

A exigência ontológica, compreendida como chamado a ser, exige uma resposta livre, e solidária. O chamado não poderá ser respondido no isolamento, mas supõe co-participação. O Eu existente necessita estar diante de um Tu, precisa viver a experiência da intersubjetividade. Enfim, a exigência ontológica exige a vivência das virtudes do amor incondicional, da esperança ativa e da fidelidade criadora.

No segundo capítulo, destacamos a experiência da alteridade. Relembramos que o outro é condição para que o existente possa responder à questão central da Metafísica⁹³ desenvolvida por Marcel: “o que sou Eu?”. O outro é o único caminho para que o existente responda a essa questão. Segundo Marcel, é a experiência da alteridade que revela ao existente o ser de outro. Em suas palavras, “[...] na realidade só a partir do outro ou dos outros podemos nos compreender” (MARCEL, 1964, p. 11-12). O que implica em reafirmar: o egocêntrico não poderá ter consciência de si mesmo, uma vez que não vive o amor autêntico, não se abre ao outro, enfim, não se encontra na intersubjetividade. A investigação ontológica só é possível a partir da plenitude da experiência, ou seja, da vida em plenitude; não em sentido egocêntrico, ou isolado, mas na relação com o outro, no amor, na esperança, na fidelidade, na disponibilidade, enfim na experiência da intersubjetividade.

Marcel acredita que cada pessoa seja ímpar. Ela é um eu existente que possui⁹⁴ seus próprios dons, compreendidos como qualidades ou habilidades especiais. Ora, se cada pessoa

⁹² O termo *eu* se identifica com o termo “existente”. O homem é esse ser itinerante que é chamado a ser, ou melhor, edifica o seu ser no mundo na relação intersubjetiva.

⁹³ Marcel afirmou que “sem dúvida, é verdadeiro dizer que não existe outro problema metafísico que o “que sou Eu” (MARCEL, 2005, p. 150).

⁹⁴ A expressão “possui seus próprios dons” requer uma observação. O termo “possui”, não deverá ser compreendido como posse no sentido de o existente ser dono ou proprietário dos dons que possui. Os dons são confiados ao existente, para que ele os administre e o compartilhe com os seus semelhantes.

possui dons específicos e distintos, ela é única e, se assim é, não deverá comparar-se com outra, que, por sua vez, é necessariamente diferente – e, segundo Marcel, não há como comparar seres diferentes. Os dons diferentes devem ser compartilhados, daí novamente a importância da alteridade. A pessoa não vive só, necessita dos dons do outro que, reciprocamente, precisa dos seus. Os existentes que se doam e se acolhem, encontram-se e aí partilham os dons e compartilham concretamente o amor, a esperança e a fidelidade. Somente nessa experiência é possível que os corações se fundam, os dons sejam colocados em comunhão, sem anular o ser que se oferece ao outro e o recebe em seu ser.

Segundo Marcel, para conhecer a si mesmo, o eu existente precisa do olhar acolhedor do outro, necessita hospedar-se no coração do outro e permitir a este que se hospede no seu. É preciso que o ser se abra ao encontro, adotando a atitude de disponibilidade para que o encontro se converta em relação intersubjetiva. Mas qual o caminho para essa comunhão tão profunda que permite falar em fusão de corações? Para se experienciar esse encontro é necessário que se vivam três exigências, denominadas por Marcel de exigências ontológicas: a virtude do amor, a da esperança e a da fidelidade. Sem dúvida, a alteridade se revela como necessária, pois não se pode viver essas virtudes no isolamento, mas supõe-se a presença do outro: um Eu diante de um Tu.

Segundo Marcel, quanto maior for a vivência do amor, maior será a experiência da comunhão e a co-participação. Aquele que ama, ama o outro, volta-se para ele e coloca-se ao seu serviço. O amante não subordina o amado⁹⁵, não permite ao amante exercer o poder de posse sobre o amado, mas faz com que o primeiro se doe ao último.

A fidelidade criadora, por sua vez, ao menos como a concebe Marcel, é própria daqueles seres que vivem o amor e a esperança. A esperança verdadeira⁹⁶ implica o engajamento, faz com que o que espera lute para superar a provação, leva-o ao encontro do outro e, conseqüentemente, do totalmente outro. Daí poder-se falar em fidelidade criadora. O eu, ser itinerante, atua com os seus companheiros de caminhada para fazer a História, ou seja, fazer acontecer o sonho que se sonha junto.

A fidelidade exige coragem para o existente ser fiel ao outro – o que implica ser fiel a si mesmo – e exige coragem para buscar construir o Ser que é chamado a ser. Ela supõe

⁹⁵ Aqui é necessário lembrar que existe uma distinção entre a concepção do amor em Sartre e do amor em Marcel. Não desenvolvemos esse tema, mas futuramente é nossa intenção voltar a ele. O que podemos dizer por hora é: a concepção de amor desenvolvida por Sartre pode ser relacionado, no máximo, com o que Marcel chama de Paixão.

⁹⁶ Denominada por Marcel “esperar em”. Não se deve confundir essa esperança real com a pseudo-esperança, conhecida pela expressão “esperar de”, em que o existente não participa, não assume a história e, na passividade, espera que o outro ou os outros, ou ainda o totalmente outro, faça por ele.

assumir o dom que administra e colocá-lo ao serviço gratuito dos outros; e isso só é possível para quem ama. A fidelidade só é real quando se vive a intersubjetividade. E essa só é viável quando se vivem o amor e a esperança, exigências ontológicas para o existente doar-se ao outro e para receber em si o ser de outro. A fidelidade ao outro e, conseqüentemente, a si mesmo, gera um nós e assim conduz a Deus, o Absolutamente outro. O existente é convidado a construir o Ser que é chamado a ser.

É necessário retomar algumas questões colocadas na introdução deste trabalho: Como as experiências do amor, da esperança e da fidelidade se processam na convivência com o outro e como viabiliza o encontro entre os sujeitos e destes com o absolutamente outro?

Acreditamos que a resposta tenha sido dada ao longo desta Dissertação. Sinteticamente o amor, a esperança e a fidelidade são exigências ontológicas e virtudes doadas por Deus para serem administradas pelos seres humanos ao longo de suas existências. Ora, aqueles que se abrem a essas forças espirituais estariam capacitados para vivenciar todas as exigências necessárias para o encontro, a acolhida, a doação, a disponibilidade, [...], bem como para superar o egoísmo, sair da solidão e ir ao encontro do outro, vivendo a sua vocação, respondendo afirmativamente ao chamado que lhe foi dirigido pelo absolutamente outro.

Outra questão que se tem é: o amor, a esperança e a fidelidade, assim como deseja Marcel, são dons? E, supondo que eles venham do Tu Absoluto, é possível dizer que o não crente não pode conhecer a si mesmo? Eis uma questão polêmica, mas cuja resposta não parece absurda. O não crente pode vivenciar esse chamado, mesmo sem estar consciente disso⁹⁷. Por exemplo, é possível que um ateu se importe com outra pessoa, independentemente do contexto religioso, comprometa-se com ela, ame-a e compartilhe os seus dons. Se assim for, ele fará a experiência do encontro, viverá a relação íntima da intersubjetividade e poderá conhecer a si mesmo – conhecer ou reconhecer o ser de outro e se encaminhar para o absolutamente outro.

⁹⁷ “Quando o Filho do Homem vier na sua glória, acompanhado de todos os anjos, então se assentará em seu trono Glorioso. Todos os povos da terra serão reunidos diante dele, e ele separará uns dos outros, assim como o pastor separa as ovelhas dos cabritos. E colocará as ovelhas à sua direita e os cabritos à sua esquerda. Então o Rei dirá aos que estiverem à sua direita: ‘Venham vocês, que são abençoados por meu Pai. Recebam como herança o Reino que meu Pai lhes preparou desde a criação do mundo. Pois eu estava com fome, e vocês me deram de comer; eu estava com sede, e me deram de beber; [...]. Então os justos lhe perguntarão: ‘Senhor, quando foi que te vimos com fome e te demos de comer, com sede e te demos de beber? [...]. Então o Rei lhes responderá: ‘Eu garanto a vocês: todas as vezes que vocês fizeram isso a um dos menores de meus irmãos, foi a mim que o fizeram’”. (Mt, 25,31-40). Mesmo o ateu poderá fazer o bem ao outro, e ao fazê-lo, na perspectiva cristã, estaria encontrando-se com Deus.

Mas e se o existente, o Eu, se encontrar diante de outro existente e não se abrir a ele, negando-o, ou sendo negado por ele? Em outras palavras, se dois indivíduos se colocarem frente a frente, mas um não conseguir ver no outro um *tu*, mas apenas um *ele*? Se um não consegue reconhecer o outro como pessoa, outro sujeito, mas, senhor de si, olha o outro objetivando-o, é possível viver o encontro? Na teoria de Marcel, não. O encontro é condição para a experiência intersubjetiva e, sem essa, o ser se torna opaco e não poderá conhecer a si mesmo. Tampouco poderá permitir ser conhecido pelo outro existente.

Acreditamos que as questões iniciais – “Como é possível a experiência da mútua convivência sem que um sujeito negue o outro, objetive-o, ou se converta em seu inferno?” e “Como o ser existente, marcado pelo mistério inverificável, que possui uma singularidade impar, pode ser conhecido? Como pode conhecer a si, o outro e o absolutamente outro?” - já tenham sido respondidas: no verdadeiro encontro. Este, só é possível para o *eu* que, diante do outro, o vê e o trate como *tu*, experimentando a reciprocidade de seus atos. Ora, segundo Marcel, não existe possibilidade de o encontro real acontecer onde o *eu* olha o outro como outro-objeto, como crê Sartre. Se o *eu* (o que olha) ver o outro como outro-objeto, como um *ele* e não como um *tu*, inviabilizará a relação intersubjetiva, uma vez que, como o próprio termo revela, exige a permanência de sujeitos que se doam e se acolham na intimidade, sem anular o seu ser. Segundo Marcel, ao objetivar o outro, trato-o como um *ele* e, conseqüentemente, como um ausente, mesmo que ele esteja sob o meu olhar, sob a minha face.

No terceiro capítulo, retomamos o tema da alteridade na perspectiva de Marcel, mas acrescentando a contribuição de Martin Buber e Jean-Paul Sartre. Iniciamos esse capítulo relembando alguns pontos comuns entre os pensadores denominados existencialistas, como, por exemplo, o fato de valorizarem a existência e verem o homem como ser inacabado, que deverá, ao longo da existência, edificar o ser. Utilizando o princípio difundido por Sartre de que “a existência precede a essência”, apresentamos “dois paralelos”: primeiro, entre Gabriel Marcel e Martin Buber; o segundo, entre Gabriel Marcel e Jean-Paul Sartre; em especial, procuramos averiguar e comparar o tema da alteridade conforme a concepção de cada um deles.

Os três pensadores acreditam que não é possível uma autêntica reflexão filosófica desencarnada, ou seja, realizada no pensamento puro – ou se desejar, na pura abstração. Para eles, a filosofia verdadeira se processa na e a partir da vida. Eles acreditam que a reflexão filosófica deve estar fundamentada na vida concreta. Outro aspecto em comum é a importância da alteridade para que o ser possa tomar consciência de sua existência e do seu

ser, embora não possuam a mesma concepção de como o existente pode captar e se relacionar com os seus semelhantes.

Marcel e Buber acreditam na importância do diálogo e este supõe o encontro verdadeiro, o que exige abertura e transparência. O diálogo exige que o Eu esteja face a face com o outro: um Eu diante de um Tu, em relação na qual a disponibilidade seja recíproca. No diálogo, cada ser deve ser capaz de se mostrar ao outro e, ao mesmo tempo, ter percepção para ver o outro do jeito como ele é e se mostra. Ambos devem evitar esconder-se na aparência e, ao mesmo tempo, devem se revelar como na verdade são, sem dissimulações, sem transmitir uma imagem idealizada. O diálogo supõe concretamente o doar-se ao outro e o acolher em si o ser do outro. O Eu se revela ao Tu que o percebe, reconhece e acolhe e, ao mesmo tempo, oferece-lhe o seu ser em uma relação recíproca.

Marcel e Buber acreditam que os homens possam vivenciar dois tipos de relacionamento, mas apenas em um desses os existentes podem fazer a experiência do encontro. Segundo Buber, o homem pode viver a relação Eu-Tu ou a relação Eu-Isso. Na primeira, é possível viver o encontro real, que exige a presença de dois sujeitos, duas pessoas que se reconheçam como tais. Nesse sentido, não é possível objetivar nenhum dos presentes. Por sua vez, a relação Eu-Isso não permite o encontro entre os sujeitos, pois supõe um Eu que vê o outro como um objeto, ou coisa.

Marcel desenvolveu uma teoria parecida com a de Buber. Ele também reconhece duas formas de relacionamento humano. Crê que as pessoas possam encontrar-se na relação intersubjetiva. Nesse caso, o eu e o tu estarão em sintonia sem se anularem. O existente enxerga o seu semelhante como outro sujeito, outra pessoa, e a trata como tu e não como ele. Essa experiência somente pode ser vivida por aqueles que vivem a disponibilidade. Quem é indisponível, não enxerga o outro como tu, mas apenas como ele e, nesse caso, o eu olha o outro e o objetiva, negando a possibilidade da verdadeira presença.

Na concepção de Sartre, o encontro entre sujeitos é impossível, não obstante reconhecer o outro existente como pessoa, que não poderá ser confundida com uma coisa ou um objeto. Podemos retomar o exemplo do homem que caminha sobre a relva, em um parque e se encontra sob o olhar de outro homem. O homem que caminha sobre a relva vê o mundo sob uma ótica diferente daquele que o vê. O que ele enxerga não é captado pelo outro que o olha. O homem que olha reconhece o outro como sujeito – não obstante, ao olhá-lo, possa captá-lo como objeto. Nas palavras de Sartre, “na origem da questão da existência do outro há uma pressuposição fundamental: o outro, com efeito, é o outro, ou seja, o eu que não sou seu; [...] o outro é aquele que não é o que eu sou e que é o que eu não sou” (SARTRE, 1987, p. 300).

Com maior precisão, podemos ver que o outro não é confundido como mero objeto, embora seja assim captado pelo olhar alheio. “Vejo este homem e capto-o ao mesmo tempo como um objeto e como um homem. Que significa isso? Que quero dizer quando afirmo que este objeto é um homem?” (SARTRE, 1987, p. 328). Não obstante saber que olha um homem, ao submetê-lo a seu olhar, não pode apreendê-lo como sujeito. Diante de seu olhar, o outro é objetivado. O Eu vê o outro como outro-objeto, mesmo sabendo que é outro-sujeito.

Se, conforme Marcel e Buber, o dizer sim ao ser que se é implica dizer sim ao chamado do Ser absoluto (Marcel) ou do totalmente outro (Buber), poder-se-á afirmar que o homem que, em sua liberdade, fizer escolhas contrárias às do Ser que se julga chamado a ser não poderá ser reconhecido como Ser? Acreditamos que poderá ser reconhecido como pessoa, mas uma pessoa de tal forma voltada para si que não poderá ser conhecida, nem pelo outro com o qual vive, nem por si mesma. O próprio Sartre afirma que o outro não é identificado como um mero objeto, não obstante ser captado pelo olhar alheio como um objeto: sujeito-percebido como objeto.

Enfim: partindo do princípio de que Sartre foi o único pensador que permitiu ser chamado de existencialista, que Buber e Marcel rechaçaram este rótulo e que Marcel admitiu ser denominado existencialista cristão, mas que preferia ser chamado de neossocrático, seria correto denominá-lo existencialista?

No dia primeiro de janeiro de 1951 Marcel escreveu, na introdução de *Le Mystère de L'être*: “é absolutamente claro que o pensamento que aqui se expressa se orienta contra todos os ‘ismos’. Mas se é necessário aceitar um rótulo, o autor, por razões evidentes, adotaria o de neo-socratismo ou Socratismo cristão” (MARCEL, 1963, p. 4). Essa recusa de ser incluído entre os -ismos inclui o Existencialismo, o que é confirmado por Gomes:

Marcel prefere-se neo-socrático à existencialista. Entretanto, num dado momento, aceita a expressão ‘Existencialismo cristão’ (1947), para depois recusá-lo definitivamente (Ricouer, 1968) sua perspectiva humanista não toma Cristo como exemplo, mas Sócrates (GOMES, 2008, p. 86).

Por sua vez, Buber também recusou o rótulo de existencialista. Segundo Von Zuben, “Buber nunca quis figurar como porta voz de um sistema filosófico”, e ainda, “Buber não se deixa etiquetar por qualquer sistema doutrinário conhecido. Qualificações como místico, existencialista ou personalista nada mais fazem do que desvirtuar o sentido de sua vida e de sua obra” (VON ZUBEN, 2006, p. 16).

Marcel e Buber recusaram o rótulo ou a etiqueta do Existencialismo, mas são constantemente relacionados entre os pensadores existencialistas. Por exemplo, Zilles diz: “G. Marcel pertence a uma corrente filosófica caracterizada como existencialismo cristão. [...]. Na

verdade, G. Marcel teve um papel de pioneiro na filosofia da existência”. (ZILLES, 1995, p. 33). Sartre o insere entre os existencialistas cristãos juntamente com Jaspers; Marcel é relacionado ao Existencialismo por outros comentadores, entre os quais Jolivet, Mounier, Gomes e Becker e Ruedell. Esses últimos, no artigo “Ser na perspectiva do outro”, dizem: “o tema do outro visto a partir das filosofias da existência ou do Existencialismo, sobretudo, a partir de Gabriel Marcel e de Emmanuel Mounier” (BECKER; RUEDELL, s.d, p. 1).

O que motiva os comentadores a incluírem Marcel e Buber entre os existencialistas certamente é o fato de tecerem suas reflexões a partir da existência concreta e de conceberem o homem como ser inacabado, ser em construção ao longo da vida. Mesmo admitindo um chamado a orientar a sua caminhada, o que poderia levar a concluir que o verdadeiro ser já estaria definido por Deus, atestam que o chamado pode ser recusado; isso torna a existência imprevisível *a priori*: somente na existência o ser pode conhecer e ser reconhecido. Como o existente pode rever as suas escolhas, somente poderá ser reconhecido ao longo do caminho. Ele é chamado a construir o ser conforme a sua vocação, mas pode renegar esse ser e se construir conforme escolher ser: é livre para ser o que fizer de si mesmo.

Mas, afinal, Buber e Marcel poderiam, com legitimidade, ser denominados existencialistas? Ao que, parece sim, uma vez que, em suas obras podem ser identificadas as principais características do Existencialismo. O que deve ser levado em consideração é a classificação realizada por Sartre – ao menos no que concerne a Marcel –, que o qualifica como existencialista cristão, o que pode ser comprovado, mesmo que momentaneamente:

[...] proponho-me demonstrar aqui o mais claramente possível como as pesquisas filosóficas sobre a existência, e sobre a própria natureza do existir, se articularam, no meu caso, com um conjunto de preocupações que remataram na minha conversão ao catolismo e como pôde constituir se, assim, o que, com certa relutância, aliás, me resigno a ver designar por existencialismo cristão. (MARCEL, 1947 apud JOLIVET, 1961, p. 23).

Jolivet destina um capítulo de sua obra *As doutrinas Existencialistas* para Marcel, o que demonstra que este o considera entre os pensadores existencialistas. Mas deixa transparecer que o gênero de existencialismo desenvolvido por ele seria distinto das demais correntes: “o existencialismo cristão não seria uma espécie de existencialismo, mas sim um gênero de existencialismo completamente à parte, sem qualquer noção unívoca comum. Parece, aliás, que esta é a opinião do próprio Marcel” (JOLIVET, 1961, p. 23).

Por sua vez, Martin Buber também parece ter desenvolvido um gênero diferente de existencialismo. Ao menos é o que se pode inferir em Kaufmann: “na realidade só existiu um existencialista que não foi exatamente existencialista, e sim, Martin Buber” (KAUFMANN,

s.d apud VON ZUBEN, 2006, p. 46). Se considerarmos o fato de os comentadores desse sistema filosófico acreditarem na existência de diferentes correntes existencialistas – a exemplo de Jolivet: “o facto é que parece haver duas correntes existencialistas que não seguem exatamente no mesmo sentido” (JOLIVET, 1961, p. 9). Sartre, como vimos, reconheceu o Existencialismo cristão e o ateu. Giordani, citando Foulquié, afirma que “há com efeito quase tantos Existencialismos quantos filósofos existencialistas” (FOULQUIÉ, 1961 apud GIORDANI, 2009, p. 21). Sendo assim, poderemos admitir legitimamente que Marcel e Buber sejam incluídos entre os pensadores denominados existencialistas. Mesmo sabendo que rejeitaram tal classificação e se recusaram a fazer parte de sistemas por acreditarem que a reflexão filosófica não poderia ser sistematizada, assumiram em suas reflexões os pressupostos básicos do pensamento existencialista.

Vale lembrar que Sartre é o único a reconhecer-se existencialista, “o Existencialismo ateu, que eu represento” (SARTRE, 1987, p. 5); e ao falar dos dois tipos de Existencialismo, diz que existe existencialismo o cristão e o ateu, “assim como os existencialistas franceses e eu mesmo” (SARTRE, 1987, p. 5).

Assim, questionamos: partindo do pressuposto que a Filosofia, como a concebeu Marcel, deve refletir o concreto da vida, como sua teoria poderá auxiliar o homem contemporâneo na superação de suas inquietações?

Como vimos no primeiro capítulo, Marcel acredita que uma filosofia digna desse nome deve ser concreta, ou seja, deve partir das inquietações inerentes à experiência histórica em que se situa o filósofo. A inquietação metafísica é suscitada na existência, na vida e exige resposta, o que comprova a atualidade do pensamento de Marcel.

Marcel não quis elaborar um sistema filosófico, tampouco fornecer respostas claras, precisas e definitivas, mas apresentar algumas orientações gerais, ou princípios, para iluminar a reflexão de seu tempo. Eis uma valiosa contribuição para o homem de qualquer época: ele deve estar atento às inquietações de seu tempo, refletir sobre a vida e buscar soluções juntamente com os outros existentes de sua época.

Vale lembrar que, no prólogo da reedição de *Homo viator*, redigida após vinte anos da primeira edição, Marcel deixa claro que a filosofia deve ser concreta. Este atesta que, na primeira edição, sua preocupação era com a libertação da França do domínio nazista. Por sua vez, em 1963 a inquietação era a divisão do mundo em dois blocos, aos quais chama de Leste e Oeste. A segunda Guerra deixou sequelas, gerou inquietações que demandavam respostas e provocou uma fissura que deveria ser sanada. O mundo se dividiu em blocos e era necessário encontrar caminhos, ou respostas, para aquela e para outras inquietações.

A inquietação que surge naqueles inseridos na realidade em que vivem também fica clara quando Marcel, no final de 1937 ou início de 1938, na conferência *Les méneces de guerre*, reconheceu ser momento tenso e indicando a ameaça da guerra, uma vez que a Alemanha desenvolvia um espírito bélico; deixou clara a necessidade de se engajar para desenvolver um espírito de paz, único meio de se evitar a guerra, que se mostrava iminente.

Marcel, como já vimos, partia da realidade vivida e, diante das inquietações suscitadas pelo mundo em que estava inserido e engajado, buscava as soluções possíveis para os problemas reais e concretos de sua época. Ele mesmo alega que não apresenta um sistema, mas um itinerário que poderá ser percorrido por outros existentes. Aqueles que desejarem utilizar o método marceliano deverão estar atentos às exigências de seu tempo, sentir as inquietações suscitadas por ele e buscar respostas, sabendo que elas serão sempre provisórias. À medida que a História se desenvolve, provoca no homem itinerante, mas inserido, situado, novas inquietações, novos desafios que implicarão a busca de novas respostas. O filósofo itinerante chamado a estar no mundo e nele construir o seu ser deverá contribuir para edificar um mundo no qual valha a pena viver.

O filósofo deverá estar inserido na realidade do mundo em que vive. Deve ser situado e refletir as inquietações de sua própria época, contribuindo para solucioná-las, encontrando as respostas possíveis. Daí algumas das inquietações que esperam nossas respostas: o individualismo, a indiferença recíproca, o consumismo e o culto ao ter, o aquecimento global, a exploração da mão de obra infantil, a exploração sexual de crianças, o preconceito e a discriminação de qualquer ordem, dentre outros. Os pensadores de nosso tempo são chamados a refletir tendo em vista encontrarem respostas para as inquietações de nossa época. Devem, pois, buscar respostas, procurar caminhos ou abrir novas trilhas que possibilitem edificar um mundo no qual o ser encontre espaço, um mundo no qual se possa cultivar as virtudes da esperança, do amor e da fidelidade criadora. Um mundo no qual as pessoas reencontrem a alegria de viver na fraternidade e na solidariedade. Enfim, um mundo onde a paz possa encontrar abrigo.

REFERÊNCIAS

- ACORLO, Daniel Juan. Presentación. In: MARCEL, Gabriel. **Homo Viator**. Tradução de Maria José de Torres. Salamanca, Sígueme, 2005. p. 9-13.
- BARBOSA, Elyana. Jean-Paul Sartre, o filósofo da Esperança. In: BULCÃO, M.; CESAR, C. M. (Org.) **Sartre e seus contemporâneos**. Ética, Racionalidade e Imaginário. São Paulo: Ideias & Letras, 2008, p. 9-16.
- BECKER, Julci Stefano. Gabriel Marcel e a intersubjetividade participativa na relação Eu-Tu. In: MAAS, Adriana (Org.) **Linguagem, escrita e mundo**. Ijuí: Unijuí, 2005, p. 63-79.
- BECKER, Julci Stefano; RUEDELL, Aloísio. **Ser na perspectiva do outro**. Acessível em: <www.ufsm.br>. Acesso em: 15 mai. 2011.
- BEAUFRET, Jean. **Introdução às Filosofias da existência**. São Paulo: Duas Cidades, 1976.
- BENOOT, E. **Gabriel Marcel**. Bruxelas: Descleé de Brouwer, 1961.
- BÍBLIA SAGRADA. Edição da Família. 50. ed. São Paulo: Vozes, 2005. (Coord.: Ludovico Garmus).
- BLAZQUEZ, Feliciano. **Gabriel Marcel**. Madri: Espesa, 1970.
- _____. **Gabriel Marcel**: Del existente concreto al tu absoluto. Madri: Complutense, 1984.
- BOCHENSKI, J. M. **La Filosofia Actual**. Tradução de Eugenio Imaz. Buenos Aires: Fondo de Cultura Econômica. s.d.
- BOUILLARD, HENRI. **A lógica da fé**. São Paulo: Herder, 1968.
- BUBER, Martin. **Eu e Tu**. Tradução Newton Aquiles Von Zuben. São Paulo: Centauro, 2006.
- _____. **Do Diálogo e do dialógico**. Tradução Marta Ekstein de Souza Queiroz e Regina Weinberg. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- BULCÃO, Marly; CESAR, Costança Marcondes (Org.). **Sartre e seus contemporâneos**. Ética, Racionalidade e Imaginário. São Paulo: Ideias & Letras, 2008.
- CINTRA, Raimundo. **Credo para amanhã**. Petrópolis: Vozes, 1972. v. 3.
- COELHO, J. C. O amor na Metafísica de Gabriel Marcel. In: **Revista Portuguesa de Filosofia**, Braga, v. 4, n. 19, p. 385-402, 1963.
- DASCAL, Marcelo. A idéia de paz na filosofia de Martin Buber. In: **Do Diálogo e do dialógico**. Tradução Marta Ekstein de Souza Queiroz e Regina Weinberg. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 11-29.
- DAVY, M.M. **Un philosophe itinérant: Gabriel Marcel**. Paris: Flammarion, 1959.

FEUERBACH, Ludwig. **La essência del Cristianismo**. Buenos Aires: Claridad, 1941.

GALLARGHER, K. **La Filosofia de Gabriel Marcel**. Madri: Razón y Fé, 1968.

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

GIORDANI, Mário Curtis. **Gabriel Marcel, o filósofo do problema e do mistério**. In: Vozes, n. 56, p. 815-829, 1962.

_____. **O Existencialismo à luz da Filosofia Cristã**. São Paulo: Ideias & Letras, 2009.

GIRARDI, Leopoldo J. **O ser do valor em Gabriel Marcel**. Porto Alegre: Acadêmica, 1978.

GÓIS, Cléa. Sartre: da consciência do Ser e o Nada ao Existencialismo humano. In: BULCÃO, M.; CESAR, C. M. (Org.) **Sartre e seus contemporâneos**. Ética, Racionalidade e Imaginário. São Paulo: Ideias & Letras, 2008, p. 65-78.

GOMES, Paulo de Tarso; Gabriel Marcel: A Filosofia da Existência como Neo-Socratismo. In: BULCÃO, M.; CESAR, C. M. (Org.) **Sartre e seus contemporâneos**. Ética, Racionalidade e Imaginário. São Paulo: Ideias & Letras, 2008, p. 79-91.

GRENE, Marjorie. **El sentimiento de la existência**. Madri: Aguilar, 1961.

JASPERS, Karl. **Filosofia da Existência**. Tradução de Marco Aurélio. Rio de Janeiro: Imago, 1973.

JOLIVET, Regis. **As Doutrinas Existencialistas**: de Kiekegaard a Sartre. Tradução de Antônio Queirós Vasconcellos e Lencastre. 3. ed. Porto: Livraria Tavares Martins, 1961.

KOURIM, Z. Encontro com Gabriel Marcel. In: **Revista Brasileira de Filosofia**, São Paulo, v. 20, n. 78, p. 133-146, 1970.

LEITE, R. A. A. **Filosofias do concreto**. Lisboa: União Gráfica, 1957.

LELOTTE, F. **Convertidos do século XX**. 2. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1966.

LIMA, Alceu Amoroso. **O Existencialismo e outros Mitos do nosso tempo**. 2. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1956.

MARCEL, Gabriel. **Journal métaphysique (1914-1923)**. 17 ed. Paris: Gallimard, 1927

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

_____. **Du refus à l'invocation**. 5. ed. Paris: Gallimard, 1948.

_____. **Recherche de la famille**: essai sur l'être famliar. França: Edition Familiades de France, 1949.

_____. **El Misterio del Ser**. Buenos Aires: La Compañia Impresora Argentina, S.A. 1953.

_____. **Revolução da Esperança.** Rearmamento moral em ação. Rio de Janeiro: José Olympio, 1961.

_____. **La mystère de l'être:** réflexion et mystère. v. I. Paris: Aubier-Montaigne, 1963.

_____. **Le mystère de l'être:** foi et réalité. v. II. Paris : Aubier-Montaigne, 1964.

_____. **Dos Discursos y um, prólogo Autobiográfico.** Barcelona: Herder S.A., 1967.

_____. **Diário metafísico:** 1928-1933. Tradução de AL Felix Del Hoyo. Madrid: Guadarrama, S.A., 1969.

_____. **L'existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre.** Paris: Librairie Philosophique. 1981.

_____. **Gabriel Marcel et les injustices de ce temps.** La responsabilité. Paris: presenta de Gabriel Marcel, 1983.

_____. **Homo Viator.** Paris: Association Présence de Gabriel Marcel. Aubier-Montaigne, 1998.

_____. **Essai de philosophie concrète.** Paris: Gallimard, 1999.

_____. **Obras seletas (I).** Traducción de Mario Parajón. Madrid: Biblioteca de autores cristianos. 2002.

_____. **Ser y tener.** Traducción de Ana Maria Sánchez. Madrid: Caparrós editores, S.L., 2003.

_____. **Obras seletas (II).** Traducción de Mario Parajón. Madrid: Biblioteca de autores cristianos. 2004.

_____. **Homo Viator.** Tradução de Maria José de Torres. Salamanca, Sígueme, 2005.

_____. **La dignité humaine et ses assises existentielles.** Paris: Aubier-Montaigne: s.d.

_____. **Os Homens Contra o Homem.** Tradução de Vieira de Almeida. Porto: Educação Nacional, s/d.

MARTINS, D. Gabriel Marcel e o problema da demonstração de Deus. In: **Revista Portuguesa de Filosofia**, Braga, v. 2, n. 24, p. 145-152, 1968.

MENDONÇA, Cristina Diniz. Sartre uma Filosofia de situações. In: **Mente. Cérebro & Filosofia**, São Paulo, n. 5, p. 25-33, s.d.

MOUNIER, Emmanuel. **Introdução aos existencialismos.** Tradução de João Benard da Costa. São Paulo: Ed. Duas Cidades, 1963.

VIDA DE SÃO PACÔMIO. Juiz de Fora: Mosteiro de Santa Cruz, 1989.

PARAIN-VIAL, J. **Gabriel Marcel et les niveaux de l'expérience**. Paris: Seghers, 1966.

PARAJÓN, Mario. Introducción. In: **Obras seletas (II)**. Traducción de Mario Parajón. Madrid: Biblioteca de autores cristianos. 2004, p. IX- XXII.

PEREIRA DOS SANTOS, J. A esperança em Gabriel Marcel. In: **Revista Portuguesa de Filosofia**, Braga, v. 4, n. 21, p. 380-401, 1965.

_____. A esperança em Gabriel Marcel. In: **Revista Portuguesa de Filosofia**, Braga, v. 4. n. 22, p. 380-401, 1966.

PINELA, Antônio Alfredo Batista. **A Fundamentação Metafísica da Esperança em Gabriel Marcel**. Dissertação de Mestrado em Filosofia, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa: Lisboa, 1996

PRESAS, M. A. **Gabriel Marcel**. Buenos Aires: Centro Editor de America Latina, 1967.

PRINI, P. **Gabriel Marcel e la metodologia dell 'Inverifiabile**. 2. ed. Roma: Studium, 1968.

QUEIROZ, Marta Ekstein de Souza; WEINBERG, Regina. Prefácio do tradutor. In: BUBER, Martin. **Do Diálogo e do dialógico**. Tradução Marta Ekstein de Souza Queiroz e Regina Weinberg. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 7-10.

RIBEIRO, F. A. Notas sobre a Filosofia concreta. In: **A Ordem**. XXVII, p. 6-15, abr. 1942.

RICOEUR, PAUL. **Gabriel Marcel et Karl Jaspers: Philosophie Du mystère e philosophie du paradoxe**. Paris: Temps present, 1947.

_____. **Gabriel Marcel et Karl Jaspers**. Paris: Du Seuil, 1948.

_____. **Entretiens Paul Ricoeur/Gabriel Marcel**. Paris: Aubier-Montaigne. 1968.

SASS, Simeão Donizeti. "O Eu é um Outro." O ego como objeto psíquico tanscendente. In: **Mente. Cérebro & Filosofia**, São Paulo, n. 5, p. 41-47, s.d.

_____. O ser-para-outrem. O olhar do outro é condição para a consciência de si. In: **Mente, Cérebro & Filosofia**, São Paulo, n. 5, p. 63-67, s.d.

SARTRE, Jean-Paul. **O Existencialismo é um Humanismo**. Tradução de Rita Correia Guedes e Luiz Roberto Salinas. São Paulo: Nova Cultural, 1987. Coleção "Os Pensadores".

_____. **O Ser e o nada.: ensaio de Ontologia Fenomenológica**. 12. ed. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003, p. 287-532.

SILVA, Paulo Cesar da. **A antropologia personalida de Karol Wojtyla: pessoa e dignidade no pensamento de João Paulo II**. São Paulo: Ideias & Letras, 2005.

TAVARES, M. de la S. **Aproximação do pensamento concreto de Gabriel Marcel**. Lisboa: Boa Nova, 1948.

TROISFONTAINES, Roger. Gabriel Marcel, o homem e a sua obra. In: **Revista Portuguesa de Filosofia**, Braga, v. 4, n. 5, p. 387-411, 1949.

_____. **Del l'Existence à l' être**. Louvain-Paris: Nauwlaerts, 1953.

ZILLES, Urbano. **Gabriel Marcel e o Existencialismo**. 2. ed. Porto Alegre: PUCRS: Academia, 1995.

_____. Existência e intersubjetividade Segundo Gabriel Marcel. In: CARVALHO, José Maurício de (Org.). **Problemas e Teorias da Ética Contemporânea**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. Acessível em: <www.booksgoogle.com.br>. Acesso em: 03 abr. 2010.

VALDERREY, C. **El amor en Gabriel Marcel**. Madri: Prensa Española, 1976.

VON ZUBEN, Newton Aquiles. Introdução. In: **Eu e Tu**. Tradução Newton Aquiles Von Zuben. São Paulo: Centauro, 2006, p. 9-51.

WAHL, Jean. **Historia Del Existencialismo**. Buenos Aires: Deucalión, 1954.

_____. **As filosofias da existência**. Lisboa: Publicações Europa-America, 1962.

YAZBEK, André C. A descoberta do mundo concreto. A consciência na Filosofia de Sartre. In: **Mente, Cérebro & Filosofia**, São Paulo, n. 5, p. 34-39, s.d.