



Paulo Alexandre Marcelino Malafaia

Gabriel Marcel e a morte de Deus

Tese de Doutorado

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação do Departamento de Filosofia da PUC-Rio como parte dos requisitos para obtenção do grau de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Edgar de Brito Lyra Netto

Co-Orientadora: Prof^a. Maria Luísa Portocarrero Ferreira da Silva

Volume I

Rio de Janeiro
Dezembro de 2017



Paulo Alexandre Marcelino Malafaia

Gabriel Marcel e a morte De Deus

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação do Departamento de Filosofia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada

Prof. Edgar de Brito Lyra Netto

Orientador

Departamento de Filosofia - PUC-Rio

Prof^a. Maria Luísa Portocarrero Ferreira da Silva

Co-Orientadora

Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação -
Universidade de Coimbra

Prof. Paulo César Duque Estrada

Departamento de Filosofia - PUC-Rio

Prof. Edgard José Jorge Filho

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Prof. Alexandre Marques Cabral

Departamento de Filosofia – UERJ

Prof. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

Departamento de Filosofia – UNIOESTE

Prof^a. Monah Winograd

Coordenadora Setorial do Centro de Teologia e Ciências
Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 5 de dezembro de 2017.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Paulo Alexandre Marcelino Malafaia

Licenciado em Filosofia pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro (2002); e Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2005). Tem atuado há mais de uma década em diversas Instituições de Ensino Superior e de Ensino Médio no Estado do Rio de Janeiro como professor de Filosofia. Destacadamente, leciona desde 2005 no Colégio Pedro II, também no Rio de Janeiro. Tem se dedicado tanto a pesquisas referentes à Filosofia Medieval e sua relação com a Teologia, a Filosofia da Religião e ao Ensino de Filosofia, assim como pesquisa leituras contemporâneas da própria experiência religiosa.

Ficha Catalográfica

Malafaia, Paulo Alexandre Marcelino

Gabriel Marcel e a morte de Deus / Paulo Alexandre Marcelino Malafaia ; orientador: Edgar de Brito Lyra Netto ; co-orientadora: Maria Luísa Portocarrero Ferreira da Silva. – 2017.

2 v. : il. color. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2017.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Friedrich Nietzsche. 3. Gabriel Marcel. 4. Morte de Deus. 5. Transcendência. 6. Relação eu-tu. I. Lyra Netto, Edgar de Brito. II. Silva, Maria Luísa Portocarrero Ferreira da. III. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. IV. Título.

CDD: 100

Agora eu só o vejo nos seus olhos
porque eu não posso vê-lo mais;
e o verdejar escondem os escolhos,
escondem também os meus ais.

Para Isabel e seu avô (in memoriam).

Agradecimentos

É um clichê ao estilo “Xou da Xuxa” agradecer aos orientadores, à Banca e à agência de fomento. Mas no meu caso sou realmente muito grato.

A CAPES possibilitou minha pesquisa junto à Universidade de Coimbra.

Aos professores da Banca, cada um por motivos diversos, muito além da participação na avaliação de meu texto, tenho muito a agradecer.

Ao professor e amigo Claudinei, pela enorme ajuda bibliográfica a respeito dos textos de e sobre Marcel, e pelo imenso incentivo acadêmico para acolher e publicar alguns textos que já são frutos desta tese.

Ao meu grande amigo Alexandre, por me apoiar mesmo antes do ingresso no Doutorado e por abrir horizontes na minha compreensão de mundo, além da participação nas etapas formais da conclusão desta pesquisa.

Ao professor Edgar José, cuja reflexão contribuiu para germinar minhas inquietudes sobre o tema da tecnocracia e, ainda, para consolidar o trabalho aqui apresentado quando ele era (apenas) um projeto.

Ao professor Paulo, pelo enorme empenho em possibilitar minha investigação em Coimbra.

Quanto aos meus orientadores, minha gratidão extrapola, com ainda mais excessos, as linhas que se seguem.

Professora Maria Luísa, muito obrigado por todos os documentos feitos e refeitos por conta da burocracia envolvida no processo de concessão da bolsa. Muito obrigado pela acolhida generosa na Universidade de Coimbra. Muito obrigado pela leitura crítico-reflexiva de meu texto e pelas perguntas em nossos diálogos de orientação.

Professor Edgar Lyra, ao tentar escrever o quanto lhe sou grato simplesmente não consigo saber por onde começar porque a lista de auxílio e contribuições é gigantesca. Enumerá-los cronologicamente, organizar segundo certos afetos, nada disso daria conta... Talvez o menos incerto que eu possa escrever aqui é: Obrigado por tua presença! Constante, acolhedora, generosa, amiga, crítica. Tudo isso a um só tempo; e mesmo assim não só tudo isso. Obrigado, professor!

Esses agradecimentos dão conta do mais imediato que os passos institucionais me fizeram seguir. E, ainda bem, em todos esses casos há uma aura de singularidade nas relações estabelecidas que só aumenta minha gratidão. Mas eu sou grato acadêmica e pessoalmente a bem mais gente. E não posso deixar de agradecê-los aqui.

* * *

Dona Vanda e a toda equipe da biblioteca da Faculdade Jesuíta (FAJE), assim como a comunidade jesuíta que reside no complexo da Faculdade, sobretudo o padre MacDowell. Por me fazerem experimentar verdadeira Páscoa através da acolhida fraterna, apoio acadêmico, hospedagem, hospitalidade enquanto recolhia material bibliográfico na Instituição. De muitas formas, minha pesquisa reflete esta *minha passagem* por aí.

A Dona Edna, pelo permanente auxílio acadêmico, mas também pelas conversas amigáveis na secretaria.

A Dona Eugénia, pela confiança, sorriso, incentivo e esperança – inclusive a respeito do Brasil.

Aos “Embaralhados”. Sobretudo Na Morena e Rafa foram verdadeiros estímulos intelectuais.

A Germano, Lethicia e Luiz Maurício pelas consultas greco-platônicas.

A Daniel, Lígia, Marcela e Marcelo por me lembrarem constantemente de não separar reflexão e amizade. Marcelo, em especial, pela ajuda transatlântica com os textos.

A Balbino, pela acolhida acadêmica e fraterna em Coimbra.

A bióloga-filósofa Gláucia, pela escuta e questionamento críticos das ideias que tentei desenvolver na tese.

A Dona Juliana, cidadã do mundo radicada em Coimbra, pela acolhida fraterna, apoio, cappuccinos, conversas, digitalização e violão.

A José Beato, pela crítica e companhia intelectual em torno às reflexões de Marcel.

Aos “Agostinianos Boladões” (Alessandro, Ângelo e Tales) pela amizade, dicas e leitura crítica da primeira parte do texto.

A Genival, pelo apoio psico-afetivo-intelectual na reta final.

A Leo e Thaiza, pelo incentivo ao julgarem que minha tese era bonita e pela dica crítica sobre uma antropologia filosófica mais moderada.

A Anamar, Bernardo, Diego e Pablo por me ouvirem (sem deboche) a respeito da subjacente reflexão sobre a relação entre consciência e experiência que se encontra nesta tese, num momento em que (é bem provável) minha própria “experiência de consciência” colocava em xeque certos padrões...

A Pedro, pela leitura (junto com Diego) da primeira parte da tese, mas também pela acolhida intelectual de minhas inquietudes, pelo questionamento crítico, pelo incentivo ao desenvolvimento do malafaísmo, pelo exemplo de ouvir-discordar-respeitar que se nutre numa profundidade tão grande que me convence da existência real do binômio amizade-amor.

Carlos, pelos projetos filosófico-musicais.

Joathas, pela parceria mesmo quando estamos ausentes um ao outro.

A Viviane, pela ajuda e reflexão francófona e por me ensinar, com Maya, a ser sinal de comunhão e do eterno.

A todos os alunos do Colégio Pedro II que me encontraram na sala de aula, coordenação ou chefia – vocês são o que há de melhor nesse colégio. De muitas formas, foram vocês muito responsáveis por esse itinerário trilhado.

A todos os Professores do Departamento de Filosofia do Colégio Pedro II por segurarem a barra e as pontas em minha ausência. Agradeço em especial aos colegas do campus São Cristóvão III.

Novamente, a Bernardo, Diego, Germano, Pablo, Pedro, Leo e Luiz Maurício. Sois bem mais do que eu coloquei aqui sobre a ajuda acadêmica. Sois testemunhas de minha experiência de mistério decorrente do “tu”. Amo-vos!

* * *

Falta ainda agradecer aqueles que, mesmo sem ter diretamente oferecido contribuição acadêmica, existindo e sendo quem são muito fizeram por mim.

Isabel, coraçõzinho, amor da minha vida.

Vóve, Lu, Alexandre, prima Cláudia, Cauã e Seu Vitor – amor e família fisicamente presente.

Vôve – amor ainda mais presente.

Dani – teria eu chegado aqui sem ti?

Resumo

Malafaia, Paulo Alexandre Marcelino; Lyra, Edgar de Brito. **Gabriel Marcel e a morte de Deus**. Rio de Janeiro, 2017. 324 p. Tese de Doutorado - Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Esta tese é uma reflexão sobre a possibilidade de um discurso sobre a religiosidade a partir da morte de Deus. Procurei escavar interpretações a respeito da sentença “Deus está morto!”, presente nos aforismos 125 e 343, de *A gaia ciência*, de Friedrich Nietzsche (1844-1900) e confrontei-as com as ressonâncias desta proclamação na obra do filósofo francês Gabriel Marcel (1889-1973). Sobre os sentidos interpretativos da assertiva nietzschiana, apresento três aspectos fundamentais do Deus assassinado, nomeadamente: (a) o Deus metafísico; (b) o Deus moral; (c) o Deus cristão. Os textos de Marcel analisados na tese apontam a acolhida e a ressignificação do vaticínio nietzschiano. Nessa acolhida, as noções de “drama”, “situação”, “universal concreto”, “transcendência” e “intersubjetividade” mereceram especial cuidado investigativo. Esta última, calcada na “relação eu-tu”, constitui-se como verdadeira condição de possibilidade de abertura ao outro enquanto mistério. A partir deste confronto, procurei oferecer uma síntese própria que não é nem nietzschianismo, nem marcelianismo. Uma vez que não se segue como necessário de nossa situação histórica, marcada pelo deicídio, a ilegitimidade da religião, perseverarei em repensá-la, ainda que sob aspectos e configurações não usuais. Disto seguiu-se uma reinterpretação de aspectos vários, situados entre metafísica e religiosidade, bem como entre moralidade e religiosidade, o que levou a reflexão sobre alguns desdobramentos éticos e sócio-políticos aí envolvidos.

Palavras-chaves

Friedrich Nietzsche; Gabriel Marcel; morte de Deus; transcendência; “relação eu-tu”; metafísica.

Abstract

Malafaia, Paulo Alexandre Marcelino; Lyra, Edgar de Brito (Advisor). **Gabriel Marcel and the death of God**. Rio de Janeiro, 2017. 324 p. Tese de Doutorado - Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The present work sets forth a discussion on the possibility of a religious speech following the death of God. It was in my interest to dig for interpretations concerning Friederich Nietzsche's (1844-1900) statement found in *The Gay Science's* 125th and 343th aforisms – “God is dead!” – and to compare them to its echoes in Gabriel Marcel's (1889-1973) works. Upon the interpretative meanings to Nietzsche's statement, I present three fundamental aspects to the murdered God, namely: (a) the metaphysical God, (b) the moral God and (c) the christian God. The Marcelian texts analyzed here point out both the reception and ressignifications of Nietzsche's prediction. In this reception, the notions of “drama”, “situation”, “concrete universe”, “transcendence” and “intersubjectivity” deserved a very careful analysis. The latter, based on the “I-thou relationship”, became a real condition for an opening towards the others as some sort of mystery. From this confrontation, I tried to offer my own synthesis that is neither akin to Nietzscheism or Marcelism. Since the illegitimacy of religion is not a necessary fact on our days, branded by the experience of this deicide, I strived to rethink it, albeit by non usual aspects and configurations. From that followed a reinterpretation of several aspects, situated between metaphysics and religiosity, as well as between morality and religiosity, which lead to the reflexion on some of the ethical and social-political developments that lie within the discussion.

Keywords

Friedrich Nietzsche; Gabriel Marcel; death of God; transcendence; “I-thou relationship”; metaphysics.

Sumário

Advertência inicial	14
I Considerações sobre o deicídio a partir dos aforismos 125 e 343 de A gaia ciência.....	27
A. Da ambientação do aforismo: seu estilo, seus personagens e seu cenário	27
B. Uma primeira aproximação ao Deus assassinado.....	49
C. Uma segunda aproximação ao Deus assassinado.....	55
D. Uma terceira aproximação ao Deus assassinado.....	63
E. Considerações sobre as três aproximações a respeito do Deus assassinado	69
II Gabriel Marcel e a morte de Deus.....	75
A. A filosofia como drama; Ou: a condição humana contemporânea como drama	75
§ 1 – Aproximação inicial ao tema do drama.....	75
§ 2 – “Existencialidade” dramática da condição humana	78
§ 3 – O caso particular do texto O homem problemático	87
B. Sobre a noção de situação	106
§ 1 – Situação fundamental e situações limites.....	111
§ 2 – Historicidade e permeabilidade da situação	123
C. A singularidade ou a concretude individual humana.....	128
§ 1 – Aproximação inicial à tensão entre ontologia e singularidade	128
§ 2 – Nova apreciação de O homem problemático	130
§ 3 – Les hommes contre l’humain (HCH)	141
D. Exigência de transcendência, exigência ontológica e transmutação da ontologia.....	188
§ 1 – Le monde cassé e Posições e aproximações concretas do mistério ontológico	188
§ 2 – Le monde cassé, exigência de transcendência e exigência ontológica em O mistério do ser.....	200
§ 3 – “O ser diante do pensamento interrogativo”	226
III Dois “textos nietzschianos” e Considerações finais	235
A. O homem diante da morte de Deus e “Nosso ponto de interrogação”	235
B. Considerações finais.....	249
IV. Apêndices – Estudos	282

A. Características estéticas do romance e o personagem “o homem da barraca”	282
B. Considerações de Mounier sobre os aspectos dramáticos da filosofia de Marcel	285
C. Gabriel Marcel como filósofo da técnica	288
D. Breve nota sobre a fidelidade criadora	298
V. Afluências filosóficas.....	303
A. Inquietude metafísica.....	303
B. Eu, etiqueta.....	304
C. Nota de um diário	306
D. O outro é rosto ambíguo	306
E. Suicida e parasita	307
VI. Bibliografia	308

Lista de abreviaturas de alguns os textos de Marcel*

Essai de philosophie concrète – Ensaio de Filosofia concreta – EFI

Journal métaphysique – Diário metafísico – DM

Le monde cassé – MC

Le monde cassé, leçon de Le mystère de l'être – MC-MS

Le mystère de l'être, I – O mistério do ser – MS, I

Le mystère de l'être, II – O mistério do ser – MS, II

(Para me referir aos dois volumes da obra, em geral, a abreviatura será apenas MS.)

Les hommes contre l'humain – HCH

L'homme problématique – HP

“Nietzsche: l'homme devant la mort de Dieu” – HMD

“Notre point d'interrogation” – NPI

Para uma sabedoria trágica – PST

Para uma sabedoria trágica – “Discussão” – PST-Discussão

Para uma sabedoria trágica – “O Ser diante do pensamento interrogativo” – PST-

SDPI

Position et approches concrètes du mystère ontologique – PACMO

Prefácio de A vigésima quinta hora – Prefácio

* Sempre que possível, procurei privilegiar os esforços dos tradutores em verter as obras de Marcel para o português. A carência desse ponto é inegável e, na maioria dos casos, eu mesmo traduzi os textos para o português, citando, nessas ocasiões, a página da edição que se encontra na “Bibliografia”, no fim da tese. Isto também vale para uma ou outra obra de comentadores de Marcel. Quando, no entanto, eu mesmo não me experimentei totalmente seguro e confortável diante do resultado obtido em minha própria tradução, acresci o texto original.

Nota sobre o “eterno retorno” a título de epígrafe

*Comecei a escrever minha tese a sério na praia de
Camboinhas, em Niterói, cidade que me viu nascer.*

*Ou melhor: cidade em que eu vim à luz. Ao me
aproximar de sua conclusão, eis-me ao pé do rio
Mondego, em Coimbra, novamente às voltas com os
textos de Nietzsche.*

*Volta-me a abrir novo futuro, repleto de esperanças.
O meu passado parece se fechar atrás de mim como
a conclusão de um ciclo; ou, antes, por um lado, tal
passado fecha-se nalgumas partes (ou portas), mas,
por outro, esse mesmo passado abre-se ao (meu)
futuro. O Futuro e o Mundo se me expandem,
apontam-me a lugares e a amores novos. (...) Novo
Mundo. Velho Mundo que me é novo e que me enche
de incertezas e inseguranças, mas também me
rejuvenesce se olho tudo isso, pois é olhar para o
que não sei. É mesmo estar-com o desconhecido
diante de mim, em mim. É ser-humano.*

Coimbra, agosto de 2017

Advertência inicial

É possível dizer que um dos modos mais comuns de se redigir uma tese de Filosofia atualmente seja a explicitação, clarificação e exploração de um certo núcleo nocional de um autor que contasse com algum ineditismo em sua abordagem ou viesamento. Ora, dei a conhecer, através do título e do resumo de minha tese, que meu ponto de partida é a apropriação de Marcel da morte de Deus proclamada por Nietzsche; e, com isso, aquele modo de redigir uma tese de Filosofia consta com certo ineditismo já em sua própria temática, porque, ao que me consta, esta não possui nenhum desenvolvimento extenso, sendo apenas objeto de breves menções nalguma ou outra literatura secundária a respeito do filósofo francês, ou mesmo de dois ou três artigos não muito longos. Para redigir uma tese de Filosofia dentro daquele padrão supramencionado, bastaria indicar que pretendo explicitar, clarificar e explorar como Marcel realiza aquela apropriação temática. Quiçá poderia incrementar este padrão e indicar que realizaria um confronto entre Nietzsche e Marcel. Sinceramente, embora tudo isto esteja presente em minha tese, isto é secundário. Seu núcleo duro é inteligir certas conjunturas histórico-filosóficas para tentar pensar nosso difícil tempo e apresentar algumas possibilidades para algumas dessas dificuldades com e pelas quais, a pessoa que minimamente reflete, consegue vislumbrar diante de si. Num mundo de intolerância religiosa e mesmo irreligiosa, de dificuldades de diálogo e de facilidades de intolerância, de proliferação de discurso de ódio e de infecundidade de amor e de reconhecimento do diferente, pensar a morte de Deus e a possibilidade de um discurso religioso aberto ao outro é, em boa medida, o desafio desta tese. Estou tentando pensar filosoficamente uma espécie de situação histórica na qual nos encontramos: marcada pela morte de Deus, mas caracterizável pela sombra divina que, de modo contundente, faz-se sentir. Não julgo que esta sombra se extinguirá um dia e sequer é minha pretensão fazer com que Nietzsche ecoe como um profeta cuja palavra contém algo de inexorável cumprimento. Pelo contrário. Convocar Marcel ao diálogo é convocar um pensador que, para continuar a metáfora, descansa de sua caminhada ao pé desta sombra. O escaldante sol do meio-dia que o século XX fez subir ao céu não parece encontrar trégua neste início de século XXI. Muito pelo contrário, há mesmo fortes razões para crer que o ocaso do dia pode mesmo coincidir com o fim da vida humana sob a Terra e, ainda, com o fim da vida tal

como conhecemos no planeta, embora possa vir a restar alguma vida, alguma natureza sem a nossa presença humana. É certo que a história de Caim narra uma condição fratricida e antropocida do ser humano, mas o século XX amplificou essa realidade à possibilidade de ser estendida à totalidade do globo; e hoje não é irrazoável afirmar que nosso caráter assassino quase se identifica com o epíteto “biocida”. Alguns novos poderios humanos tiveram Marcel por testemunha e Nietzsche por profeta. Inserido nesta nossa situação histórica, minha tese pretende repensar as noções de transcendência e religiosidade visando entender em que medida é possível, ao reinterpretá-las, que elas contribuam para articular possibilidades dialógicas, uma vez que, entendo, é no diálogo que está uma chave fundamental para a superação de alguns aspectos críticos que nos permeiam. Minha tese não é, pois, um texto sobre um esclarecimento conceitual, mas sobre a possibilidade de um discurso (logos), ou melhor, sobre a possibilidade de um diálogo. Esse espírito aparece no modo mesmo com que a tese é redigida e nas preferências textuais. Em vez de, por exemplo, uma coletânea de citações de obras variadas a indicar a exploração de um conceito ao longo da obra dos autores, parto de alguns aportes monográficos que procuram destrinchar os textos escolhidos para a análise porque com eles persigo um esclarecimento da questão que me move, e é apenas desta forma que os esclarecimentos adicionais advindos de outros textos ganham lugar. É mesmo como se várias resenhas bibliográficas, pequenas monografias compusessem a maior parte do desenvolvimento da tese para que elas melhor forneçam luz para a reflexão final que proponho. O fio condutor geral é o próprio tema que foi investigado. O fio condutor “local” é o texto mesmo que serviu de base às exposições particulares que têm lugar no próprio desenvolvimento da tese. Por vezes, isso traz o inconveniente de repetir temáticas, uma vez que, na parte dedicada a Marcel, o percurso passa por textos em que, aqui e acolá, o autor volta a desenvolvimentos que abordou em outras ocasiões. Não quero camuflar tal dificuldade, mas deixar claro desde já para o leitor que preferi este inconveniente para que o objetivo macro e final fosse melhor atingido: dar conta de um certo “espaço de articulação” no interior do qual minha reflexão é oferecida.

Isto posto, esta é uma tese sobre Deus e religião.

Aparentemente, sua pretensão é paradoxal: ela busca interlocução, sobretudo, junto a ateus, irreligiosos e nietzschianos, mais que entre crentes e religiosos.

Apresento aqui em que consiste precisamente a originalidade da empreitada filosófica posta em curso. Ela começou a ser pessoalmente trilhada diante de uma espécie de experiência “thaumática” que me ocorreu enquanto minha pesquisa estava em fase germinal: a constatação de que Gabriel Marcel (a quem cabe as alcunhas de metafísico, filósofo moral e cristão) dá razão a Nietzsche no ponto em tela, a saber: que Deus morreu.

“– Como assim!? É possível!?” – comecei a (me) perguntar.

Transferindo este contexto para uma pergunta de cunho acadêmico: *como é possível erigir um discurso filosófico sobre Deus e religiosidade assumindo que Nietzsche tem razão em afirmar que Deus morreu?* E é desde aí que se pode expressar com precisão boa parte da investigação que as páginas que se seguem tentam apresentar: *pensar a possibilidade de se falar de Deus e de alguma religiosidade após o deicídio nietzschiano, a partir de Gabriel Marcel*. Como já insinuado, não me resumo a apresentar as soluções marcelianas sobre a morte de Deus, mas *pensar tomando as propostas de Marcel como ponto de partida e apoio*. O confronto mesmo Nietzsche-Marcel é que possibilitará minha interlocução. E “interlocução” é mesmo aqui uma palavra chave na medida em que o *discurso reflexivo* (locução e *lógos*) que terá lugar na sequência realmente nasce de um “entre” (“inter”) já dado, que é o próprio confronto das posições supramencionadas. É uma interlocução nova (a minha) que nasce de uma interlocução prévia – a de Marcel com Nietzsche –, e que visa a se apropriar pessoalmente (=filosoficamente) de uma solução que brota de um questionamento existencial. Justifica-se, com isto, em que medida essa é, propriamente, uma *tese filosófica*: trata-se de minha apropriação reflexiva de um problema que nasce do confronto de Marcel a uma concepção nietzschiana. Afirmando ainda de outra forma: a exposição do confronto Nietzsche-Marcel será ocasião para um desenvolvimento de possíveis soluções, ou melhor, de reflexões que tentam vislumbrar possíveis saídas para os questionamentos levantados. Tal confronto é, pois, *inspiração*. A tela e a música (ou qualquer outra metáfora que expresse uma espécie de *resultado artístico* ou *criação artístico-dramática*) que dela resultará será (de) minha (inteira responsabilidade), a partir de um material prévio (que me foi legado). Nesta *Advertência*, a ideia de composição artística dificilmente será vislumbrável em todo o fulgor. Ao mesmo tempo, não me furto de apresentar aqui breves indicações do que pretendo apresentar a seu respeito. Primeiramente, ver-se-á a necessidade de

tecer considerações sobre alguns aspectos formais e estilísticos dos dois autores visando aprofundar certos elementos dialógicos entre eles. Isto, a princípio, torna possível indicar que este texto aponta, em seu conjunto, a compreendê-lo imbuído de uma significativa carga “artístico-dramática”. Seu desenvolvimento, ao explorar noções como a “*vocação artística*” e criatividade espiritual no seio da ontologia de Marcel, permitirá ao leitor perceber novas cores neste quadro que, no momento, ainda se apresenta como tímidas pinceladas. No momento, limito-me a esclarecer em que medida e de que forma pretendo executar essa tarefa artístico-filosófica.

Pelo menos no sentido estrito, esta tese tem três partes. Além dessas, há mais dois tipos de acréscimos: 1) alguns estudos que complementam pontos específicos presentes no corpo da tese propriamente dito; e 2) alguns textos em “outra linguagem” que não expressamente filosófica, mas que *afluem* de algo tratado nalgum momento da tese. Quanto aos estudos, eles são nalguma medida, notas mais extensas que, inseridas no corpo da tese, desviaria demasiadamente a atenção do leitor do fio condutor perseguido pela investigação. São, pois, digressões que o leitor interessado pode consultar a fim de enriquecer tematicamente aquilo que é explorado no corpo da tese. Quanto às afluências filosóficas, suponho que os dois principais autores aqui deslindados me inspiraram, vez ou outra, um movimento de esboçar um desenvolvimento que não conseguiu se expressar em linguagem filosófica. Em vez de assumir isso como algo negativo, resolvi valorizar esses “esboços” na forma mesmo em que eles apareceram. A exceção é o poema de Drummond, meio termo, penso, entre os dois complementos aqui apresentados. Passo a expor o que é próprio das três partes da tese.

A primeira parte tece algumas considerações sobre a morte de Deus a partir dos aforismos 125 e 343 de *A gaia ciência*, de Friedrich Nietzsche, visando a aprofundar certas compreensões que o filósofo alemão tinha em mente ao anunciar que assassinamos Deus. Visando a elucidar quais são os alcances desse deicídio, recorri, eventualmente, a algumas outras passagens do autor que tocam em questões semelhantes àquelas mencionadas nos principais trechos a serem discutidos. Esta parte da tese está, por sua vez, dividida em cinco seções. A primeira (A) visa à ambientação da leitura do aforismo 125 de *A gaia ciência* investigando seu estilo redacional, para, na sequência, aprofundar e interpretar tanto algumas características gerais dos personagens mencionados na passagem, como o local em que a anedota tem lugar. As três seções seguintes investigam o sentido da tese de

Nietzsche de que Deus está morto. O texto, gradativamente, aproxima-se de características cruciais da divindade que Nietzsche anuncia a morte, o que corresponde às três últimas seções (B, C e D – contendo três aproximações distintas ao Deus assassinado), por fim há algumas considerações de conjunto a respeito das três aproximações mencionadas (E).

Em suma, interpreto a expressão nietzschiana “Deus está morto” procurando retirar o caráter trivial que, não raras vezes, atribui-se a seus alcances e compreensões. Além disso, as aproximações antes mencionadas à famosa sentença nietzschiana visam a esclarecer o caráter simbólico e mesmo religioso seja dos personagens que ali estão presentes, seja do próprio ambiente em que tal cena se dá. Mesmo as ideias de “cena” (assim como as de “encenação” e “cenário”) ganham contornos interpretativos próprios na medida em que esta análise avança. Tais análises são, enfim, propedêuticas: visam a preparar o leitor para adentrar mais profundamente numa espécie de “tríplice natureza do Deus assassinado”...

A primeira aproximação à natureza deste Deus se dá pelo prisma metafísico. Como o próprio louco anuncia, as referências espaciais e relacionais que eram asseguradas por Deus estão em xeque: elas já não servem para situar a condição humana porque Aquele que as referenciava e até mesmo as sustentava em seu devido lugar foi tragicamente assassinado! Deus, sustentáculo epistêmico-metafísico (*causa sui* e *causa em si*), morreu. Deus, que permitiu à Filosofia erguer sistemas e modos de compreensão do mundo desde um lugar próprio, morreu. Deus, conceito estupendo porque reúne “em si” a solução para o problema do conhecimento e do devir, morreu. Ou, mais terrivelmente ainda: nós O matamos!...

O evento é, contudo, mais trágico e nos leva a uma segunda perspectiva de análise: mesmo os alicerces da vida prática foram abalados com o deicídio. Aquele “conceito estupendo” também diz respeito a “valores superiores”. Ao rastrear a identidade metafísica do Deus assassinado através das ideias de *causa sui* e *causa de si*, a primeira aproximação indica que ela não tem origem no domínio filosófico ou teológico do Medievo (muito embora não negue que estas expressões tenham sido alvo de inúmeras reflexões de filósofos e teólogos do período...); no entanto, a ligação entre Deus e o aspecto moral parece nascer nessa época. Depois de breve incursão sobre a relação entre Bem e Deus em Platão, ver-se-á que é Agostinho que merecerá atenção mais pormenorizada a respeito da conexão entre esses dois conceitos. A ideia é perscrutar como a morte do Deus moral coloca em xeque

Aquele que colocou o ser humano e sua racionalidade no centro do universo que ele criou como uma coisa boa, morrendo também, desta forma, o Sumo Bem. Mais: Nietzsche está a indicar não apenas a morte de um princípio sintetizador dos âmbitos metafísico e o moral – o que está a ser anunciado é que esse Deus assassinado é o Deus que sustentou a Europa (e suas colônias americanas). Trata-se, pois, do sustento para uma cultura que à época era quase bimilenar. Trata-se, pois, do assassinato do Deus cristão.

Para essa terceira aproximação ao Deus assassinado, desenvolvi uma comparação entre os aforismos 125 e 343 de *A gaia ciência*. O aforismo 125 tem um caráter parabólico, simbólico; o aforismo 343 se caracteriza por ser descritivo, procurando diagnosticar a situação diante daquele grandioso acontecimento que é indicado em ambos. No aforismo 125 a mensagem é narrativa, com personagens cifrados; e a história, protagonizada por um louco, é cheia de arrebatamento, cheia de paixão. Temos ali um exaltado e trombeteado anúncio. No aforismo 343 temos uma série de constatações que se dão a partir do mesmo fato que alhures é anunciado e, aqui, descrito: Deus morreu, o que é o maior entre os acontecimentos recentes – a crença no Deus cristão caiu em descrédito. Tem-se aqui, pois, uma primeira semelhança (redacional) entre este aforismo e o 125: o evento aqui diagnosticado é formulado da mesma maneira que o anúncio do louco: “Deus está morto”. A frase do louco “Deus está morto!” é, de fato, uma exclamação que se encontra em meio aos brados dirigidos aos descrentes da praça.

Tal como um espiral, procurei realizar alguns movimentos interpretativos que visam aproximar-se de uma visão mais aprofundada ao explicitar que Deus é esse que Nietzsche tem em mente ao anunciar a morte. O primeiro passo desse movimento foi caracterizar este Deus como metafísico, mas isso não dava conta de um importante aspecto que aquele conceito estupendo abarcava, a saber: o bem. O segundo passo aponta, pois, à identificação filosófica entre Deus e Bem. Minha investigação procurou apresentar que esta identidade não foge do domínio metafísico, mas que, antes, abarca-o: embora o “Deus metafísico” não seja, necessariamente, o “Deus moral”, fato é que um Bem Supremo que constitui todas as naturezas existentes como “bens” por conta de sua ação causadora é, Ele mesmo, a um só tempo, um Deus metafísico e moral. Essa constatação levou ao terceiro passo desta investigação: apontar as semelhanças entre esse Deus metafísico-moral com o Deus cristão. Nietzsche, ao identificar o fato de que “Deus está morto” com

o fato de que a crença no Deus cristão caiu em descrédito na Europa, indica que o Deus que está morto é o Deus cristão.

A percepção que estrutura a tese é, no entanto, a de que a morte de Deus (metafísico, moral e cristão) não impossibilita o discurso do sagrado. O não balizamento do real por Deus (morto!...) torna possível outras formas resgatar (religar?) o divino (novamente?) ao próprio real, sem que tal condição equivalha necessariamente a um “mais além” que seja simplesmente identificado com a vasta tradição filosófica e teológica cristãs ou, em sentido mais lato, metafísicas. O assassinato do Deus metafísico-moral-cristão possibilitaria a religação de forma nova do divino ao real (ou contrário – do real ao divino).

Como? Como tudo isto é possível? Como é possível assumir tal tarefa?

A pretensão da tese não é discorrer sobre como Nietzsche procurou apresentar os ritos de ablução, isto é, como Nietzsche procurou indicar modos de religar o sol à terra que não passem pela metafísica, moralidade ou religiosidade tradicional do Ocidente. A aposta aqui é a leitura da filosofia de Gabriel Marcel de maneira viva e atual. Minha tese procura interpretar o autor francês como um luzeiro para essa nova reconfiguração – ou religação (metafísica, moral e religiosa) – entre o real e Deus. Pretendo apresentar tais luzes, justamente, através de algumas interpretações, revisões, releituras (distorções?...) de alguns aspectos de sua filosofia. Mata-se Deus, mas ainda há lugar para alguma religiosidade, para algum jogo sagrado...

* * *

A segunda parte da tese deslinda a forma com que Marcel se apropria do anúncio nietzschiano de que Deus morreu para entender a situação humana na contemporaneidade. A primeira seção desta parte da tese apresenta este aspecto pelo prisma do drama. As outras seções percorrem outros temas relevantes para que se possa pensar como o deicídio se insere na filosofia de Marcel. As ideias de ser-em-situação, concretude individual humana e transcendência mereceram seções próprias, mas outros dois temas, a intersubjetividade e a técnica, perpassam todo o desenvolvimento desta etapa investigativa. Sobre estes, uma breve palavra.

Como sabem os leitores de Marcel, esses temas ganham, no autor, um contorno próprio e fecundo. Mas, por outro lado, de teor menos conhecido, o filósofo francês vê neles uma relação direta com a biografia e/ou obra de Nietzsche.

Quanto à intersubjetividade, Marcel indica que o trágico destino do filósofo alemão bem pode ter uma relação direta com o de fato pensar e sofrer a partir da autocompreensão de estar profundamente desvinculado dos demais. A loucura final de Nietzsche aponta a uma terrível experiência de solidão¹.

Sobre o segundo ponto, Marcel afirma que à condenação de Nietzsche à transcendência do ser humano com relação ao mundo pode ser uma espécie de pressentimento de que o homem do progresso que se orgulha de suas proezas técnicas quase chega a uma autodivinização².

Na seção que abre essa parte da tese, analiso alguns aspectos que permitiram entender a noção de drama na obra filosófica de Marcel e, na sequência, apresento algumas passagens relevantes para entender a situação dramática do ser humano contemporâneo. Para isso, procuro alargar a tradicional identificação entre teatro e drama na obra de Marcel. Disto resulta que o modo mesmo com que Marcel filosofa, faz filosofia, é “dramático”.

Tal prisma pretende oferecer uma visão mais “compreensiva” da filosofia do autor, no sentido de que, sob esta perspectiva, é possível ler com mais amplitude alguns aspectos de seu desenvolvimento filosófico que, de modo geral, não são explorados desde esse viés. Esse alargamento, por sua vez, expande a compreensão habitual da relação entre os textos filosóficos e os textos teatrais de Marcel e assume que os artifícios artísticos próprios do drama são, em boa medida, recursos utilizados pelo autor para atingir determinadas finalidades expositivas que o modo tradicional da argumentação filosófica não dá conta de cumprir. Há, por exemplo, aspectos encontráveis como parte desses “recursos artístico-literários” na descrição da situação dramática do homem contemporâneo – aspecto esse que ganha destaque na tese. Tal drama é entendido com cada vez mais intensidade (creio que pelo próprio Marcel) na medida em que outros elementos vão enriquecendo essa leitura. O principal aspecto desse enriquecimento é, exatamente, a morte de Deus anunciada por Nietzsche. Nesta direção, *O homem problemático*, de Marcel, doravante HP, é

¹ HMD, p. 17.

² NPI, pp. 107-108.

um marco: uma vez que ali se encontra a explícita assertiva de que, no sentido de um Deus-Causa, é preciso dar razão a Nietzsche e afirmar que Deus morreu.

O drama do existir humano em uma situação histórica em que Deus morreu exige uma análise mais acurada da ideia mesma de ser-em-situação. A situação humana é, a um só tempo, interior e exterior; mas não uma após a outra, ou, menos ainda, uma por causa da outra; e sim, simultaneamente, uma e outra. Foi a partir dessa dinâmica entre interioridade-exterioridade que pude ler a própria morte de Deus inserida no núcleo mesmo desta tensão, sobretudo a partir da ambígua noção de “historicidade” resignificada por Marcel a partir de Jaspers. Ademais, no coração mesmo desta noção de ser-em-situação se encontra outra tensão que perpassa a obra de Marcel, a saber: a necessidade de inteligir o ser humano como concretude individual sem que isso signifique abrir mão de caracterizar alguma universalidade que lhe seja própria. Analisei este tema sobretudo a partir da obra *Les hommes contre l’humain*, indicando a relação entre o universal autêntico e as multidões e procurando deslindar a necessidade de se combater aquilo que o autor chama de “espírito de abstração”, uma vez que tal espírito é um enorme obstáculo para se aproximar da concretude individual humana.

Em seguida, explorei a relação entre transcendência e ontologia percorrendo alguns textos de Marcel. Nesta seção, o tema da imersão no ser é aprofundado através de alguns textos do pensador francês. Dada a dispersão deste tema ao longo da obra do filósofo, optei por me dirigir a alguns textos cruciais que se apresentam em diálogo com outros textos analisados ao longo do percurso investigativo dialogando diretamente com outros já apresentados aqui. Esta escolha possibilitou retomar algumas noções antes apresentadas a fim de me debruçar novamente sobre elas. Primeiramente, dediquei-me a retomar certa perspectiva dramática ao me debruçar sobre o par de textos *Le monde cassé* (MC)³ e *Posições e aproximações concretas do mistério ontológico* (PACMO) para pensar que a exigência ontológica tende a ficar adormecida ou em latência um mundo que entende o humano cada vez mais identificado com sua função. Na sequência, incursionando sobre algumas lições de MS retomo a ideia de ruptura do mundo que obstaculiza a vida espiritual para, finalmente, adentrar diretamente nas considerações do autor a respeito da

³ A expressão “cassé” é traduzível por “quebrado”, embora talvez coubesse, pelo contexto da peça, outras traduções: “cindido, partido, roto”. Diante dessa multiplicidade (de possibilidades interpretativas, inclusive) julguei melhor, por fim, deixá-la aqui em seu título original francês.

exigência de transcendência e exigência ontológica ao longo de MS, ainda que o estudo “O Ser diante do pensamento interrogativo”, presente em *Para uma sabedoria trágica*, coloque algumas ressalvas a respeito do desenvolvimento anterior apresentado pelo próprio autor.

Desde aí é possível reconfigurar a relação entre o humano que se experimenta (re)ligado à transcendência ou ao divino. Para Marcel, Nietzsche é aliado importante por questionar o sentido tradicional de racionalidade e, com isso, das pretensões científicas. Numa realidade histórica que agudiza o alcance dessas pretensões através de mentalidade tecnocrática que oferece modelos comportamentais, estreita relações humanas e atrofia o questionamento com relação à dimensão ética, a religiosidade e todas as demais formas de atividades criativas, espirituais, não podem, simplesmente, serem submissas àquilo que é oferecido por essa mentalidade dominante. O esforço do filósofo é abrir caminho através de uma ontologia que se pretende fincada na existencialidade para, desde aí, pensar, entre outras coisas, o valor do próprio humano em meio a uma série de esforços que tendem a diminuir sua importância.

Por tudo isso, é nítido que as categorias existenciais de Marcel são válidas tanto para quem considera as hipóteses teístas, como para quem não as considera. O que o autor oferece a seus leitores é uma fina articulação entre a filosofia e a religião. Ao longo desta investigação, ver-se-á alguns dos limites e também brilhantismos desta articulação.

No que tange à relação deste tema à biografia do filósofo francês, é possível descrever que, mesmo antes de sua conversão ao catolicismo (ocorrida em 1929), seus textos se encontram magnetizados pelo pensamento religioso, visando pensar filosoficamente o estatuto e a credibilidade da fé e da religião, ou mesmo de algum pretenso “conhecimento religioso”⁴. Depois de sua conversão, no entanto, não há nenhuma tentativa de realizar uma apologia filosófica da fé aderida. Muito pelo contrário, em muitos sentidos o discurso religioso é suspenso visando manter certa credibilidade e autonomia do discurso filosófico. E é nesta ambiência que a presente tese pretende se posicionar.

A esse caráter material da segunda parte da tese gostaria de acrescentar algumas outras considerações formais, isto é, sobre o modo com que redigi esse

⁴ É o que se lê em várias passagens dos *Fragments Philosophiques* (1909-1914), em especial a nota de 4 de julho de 1909.

trecho, posto que a própria escrita de Marcel exige um tratamento singular que, por sua vez, pode causar estranheza no leitor.

Quase no fim da primeira parte de HP, Marcel levanta a possibilidade de que seu itinerário investigativo dê a impressão de ter se afastado, em vários momentos, daquilo que se propôs, inicialmente, a se perguntar. Todavia, ele próprio aponta que esta possível impressão não é correta; e justifica o itinerário como parte do tipo de reflexão adotada. Não só recusa a etiqueta de existencialista, como também se apresenta como *neossocrático* ou mesmo como *neossocrático cristão*; e, enquanto tal, o movimento de seu texto segue aquilo que ele chama de “pensamento interrogativo”⁵. Ora, caracterizado como vacilante, reflexivo e *em aberto*, esse pensamento interrogativo se contrapõe àquilo que Marcel chama de *statement*⁶. Ademais, seu texto assistemático e marcado por um caráter existencial parece registrar as próprias idas e vindas do itinerário pensado. Minha impressão desde as primeiras leituras de Marcel é que seus textos se assemelham aos de Agostinho. Se a comparação com HP é válida sobretudo para os escritos agostinianos que possuem um caráter mais pessoal, como as *Confissões*, outros textos do bispo de Hipona que pretendem ser mais sistemáticos, como é o caso de *A doutrina cristã*, podem ser comparados a textos com intenções semelhantes de Marcel, como MS. Em ambos os casos, a tentativa de sistematização não impede o caráter recorrentemente digressivo que, em vários momentos, aparece nas obras. Os textos de Marcel possuem vários enredamentos que exigem do leitor especial atenção para perceber como alguns de seus tópicos, aparentemente desconectados ou muito secundários, estão intimamente ligados ao tema principal desenvolvido, ainda que seja de modo subterrâneo ou implícito. Marcel parece apostar na inteligência daqueles a quem se dirige, e o faz de modo muito coerente com o espírito de sua obra – deixa propositadamente vários pontos *em aberto* para que o leitor possa, deles, apropriar-se (no sentido mesmo de *tornar próprios, tomando ou não para si* os desenvolvimentos e as conclusões apresentadas). Desta forma, entendo que a estrutura das páginas que terão lugar nesse momento da tese não trai o espírito da escrita ou mesmo da proposta interrogativa-investigativa de Marcel,

⁵ HP, pp. 71-72.

⁶ Cf. *Idem*, p. 72. A relação entre pensamento interrogativo e a desassociação à etiqueta “existencialismo cristão” reaparecerem logo no Prefácio de PST, pp. 19-21, e também em *Entretiens*.

antes essa estrutura apresenta certa coerência com o estilo mesmo proposto pelos textos do autor. Se, pois, por um lado, não terá lugar nesta tese um detalhamento deste procedimento através da obra de Marcel, por outro, tentei oferecer uma espécie de semelhança estilística redacional procurando perfazer uma dinâmica similar, em diálogo com aquela encontrável em seus textos.

* * *

Por fim, na terceira e última parte da tese apresento minhas reflexões a partir do confronto Nietzsche-Marcel a respeito da morte de Deus. Ela se divide em duas partes distintas. A primeira percorre alguns textos de Marcel em que o tema da religião, a morte de Deus e alguns aspectos da filosofia de Nietzsche aparecem mais vivamente.

A segunda é uma exposição mais autoral. A partir da morte de Deus e da leitura que Marcel realiza sobre o tema, bem como de alguns aspectos filosóficos que afloram desta leitura, teço algumas reflexões pessoais. É uma espécie de “síntese” (pessoal) a partir de toda investigação percorrida.

Devo, no entanto, advertir, desde já, que o leitor não encontrará neste texto alguma conclusão que condense as considerações demonstrativas que o percurso realizou. O leitor que se defrontar com esta terceira parte procurando algo semelhante a isso fatalmente se frustrará e, pior, entenderá que fracassei em meu propósito de apresentar uma tese (de Filosofia). Coerente com todo o seu desenvolvimento, a terceira parte da tese continua a apresentar certas perspectivas dialógicas e interpretativas.

Trata-se de reconfigurar a relação entre imanência e transcendência para pensa-la a partir da noção de situação. Com essa reconfiguração pretendo, ademais, penetrar nos temas da intersubjetividade e no que proporei com o nome de relação “eu-mundo” para refletir sobre a possibilidade de se interpretar o transcender como o ato pelo qual a concretude individual humana, a singularidade, mobiliza-se para um “mais além”, isto é, para um dinamismo que (ainda) não está dado, mas para o qual se experimenta impulsionado a oferecer ou mesmo contribuir.

Esta perspectiva, todavia, não se encerra no domínio da metafísica ou da filosofia da religião. Extrapolando, propositadamente, esses domínios – ainda que deles partindo – a terceira parte de minha tese aponta a algumas sugestões que

roçam as ideias diálogo e tolerância. Em tempos difíceis, como o nosso, tal roçado exige um vigilante labor que permita, a um só tempo, ser tocado por aqueles que reúnem o mínimo de condições para a construção conjunta do espaço sócio-político que dividimos. Todo o desenvolvimento da primeira e da segunda parte da tese procuram deslindar (de modo lacunar, por óbvio) o momento histórico em que vivemos mediante o prisma da morte de Deus, mas enfrentando a possibilidade de alguma legitimidade concernente a um discurso sobre o divino. Resignificar transcendência e religiosidade apontam, ainda, a um constructo político que visa se (re)conciliar à ética; ou, antes, visa lembrarmos que uma ruptura entre essas distintas áreas da reflexão pode promover danos ainda maiores do que os recentes registros de “discursos de ódio”.

Ao trilhar esse caminho, é certo que me afasto de Marcel. Sua reflexão filosófica foi uma *companheira de caminhada* neste desenvolvimento intelectual. Minha gratidão por essa companhia na jornada se desenha para uma reflexão que aponta a contornos próprios. Nietzsche e Marcel são referências importantes para apontar certas possibilidades interpretativas do real (caminhos). Eles foram como que luzeiros em uma noite muito tenebrosa; mas, por vezes, tiveram um efeito terrível: foram eclipses, apagões, *black-outs*, a apagar certas luzes que por muito tempo tive como certezas e/ou pressupostos. Tal exercício filosófico-existencial se traduz aqui num esforço de auto-esclarecimento para tentar entender melhor a mim mesmo, minha ação no mundo, mas também, ousada e timidamente, sobretudo na última parte da tese, traduz uma tentativa de oferecer algumas pequenas chamas, pirilampos quase imperceptíveis para o viajero descuidado. Oxalá tais flamas venham a acender tochas com mais poder incendiário e/ou explosivo que as minhas! Mesmo, porém, que nenhuma dessas labaredas não venham a lume, se a presente tese ajudar a colocar algum leitor em contato mais profundo com a obra (filosófica) de Marcel que, merece, em minha modesta avaliação, ser revisitada, redescoberta e reinterpretada – e que infelizmente tem sido olvidada por razões que não cabem o deslindamento aqui –, já me dou por satisfeito.

I

Considerações sobre o deicídio a partir dos aforismos 125 e 343 de *A gaia ciência*

Na *Advertência inicial* indiquei o que se encontra nesta primeira parte da tese. Sem mais delongas, parto para a exposição propriamente dita. Para isto, disponho aqui o primeiro aforismo de Nietzsche que será analisado, pretendendo que o leitor o tenha presente no decorrer da apresentação que se segue:

O homem louco (*Der Tolle Mensch*)⁷. – Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: “Procuro Deus! Procuro Deus!”? – E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada. “Então ele está perdido?”, perguntou um deles. “Ele se perdeu como uma criança?”, disse um outro. “Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio? Emigrou?” — gritavam e riam uns para os outros. O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com seu olhar. – “Para onde foi Deus?”, gritou ele, “já lhes direi! *Nós o matamos* – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Existem ainda ‘em cima’ e ‘embaixo’? Não vagamos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não temos que acender lanternas de manhã? Não ouvimos o barulho dos coveiros a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? – também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! Como nos consolar, a nós, assassinos entre os assassinos? O mais forte e o mais sagrado que o mundo até então possuía sangrou inteiro sob os nossos punhais – quem nos limpará este sangue? Com que água poderíamos nos purificar? Que ritos expiatórios, que jogos sagrados teremos de inventar? A grandeza deste ato não é demasiado grande para nós? Não deveríamos nós mesmos nos tornar deuses, para ao menos parecer dignos dele? Nunca houve um ato maior – e quem vier depois de nós pertencerá, por causa deste ato, a uma história mais elevada do que toda história até então!”⁸

A.

Da ambientação do aforismo: seu estilo, seus personagens e seu cenário

Cumprido destacar que o aforismo 125 de *A gaia ciência* se assemelha a vários textos de ídoles bastantes diversas. Inicialmente, indicarei aqui algumas semelhanças encontráveis entre este texto nietzschiano e as parábolas evangélicas.

⁷ A tradução da expressão alemã por “O homem louco” será preferida aqui por ser também a de que se valeu o próprio Gabriel Marcel (*fou*). É importante destacar, no entanto, que o termo se presta a outras traduções, como “desvairado” (Casanova) e mesmo “exaltado” – segundo tradução espanhola do texto.

⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*, III, § 125, p. 147.

Ambos os registros são textos não demonstrativos e que distribuem personagens diversos em torno a uma palavra que lhes afeta e (lhes) julga por conta das reações suscitadas. O aforismo em questão é mesmo uma parábola que põe em cena personagens suficientemente indeterminados, como é o caso do *louco*. Afinal, quem é ele? O texto não permite responder claramente esta pergunta, e, certamente por conta desse caráter indeterminado e ao mesmo tempo *em aberto* que tal personagem sugere, a figura do louco ganha interpretações e identificações diversas entre os comentadores de Nietzsche.

Sobre este aspecto específico, Valadier aponta que, em versão manuscrita do aforismo, Nietzsche teria feito o anúncio do deicídio sair da boca de Zaratustra, todavia o filósofo alemão teria riscado o nome do profeta e modificado para a versão atual. Na sequência, citando a interpretação do artigo de Eugen Biser⁹, Valadier indica a possibilidade de identificar o homem louco com Nietzsche, mas ele mesmo afirma que essa hipótese assume o risco de deslocar a intenção original do texto que se relaciona mais diretamente com a tentativa nietzschiana de deixar atuar a indeterminação dos personagens¹⁰.

Outra interpretação ainda mais ousada e complexa é a de Türrckle, que apresenta o homem louco como uma antecipação intencional dos riscos que Nietzsche pressentiu ao pensar que o sustentáculo metafísico e moral da realidade – Deus – havia morrido¹¹. A figura do louco é investigada como uma espécie de autoconfissão de Nietzsche¹²; e a vontade de poder, o super-homem e o eterno retorno são compreendidos como trincheiras para que o próprio filósofo alemão “não se torne o louco por ele retratado no aforismo homônimo”¹³.

⁹ “Got is tot”. *Nietzsches Destruktion des christlichen Bewusstsein*, p. 41.

¹⁰ VALADIER, *op. cit.*, p. 452.

¹¹ TÜRCKLE, Christoph. *O louco. Nietzsche e a mania da razão*.

¹² *Idem*, p. 17.

¹³ *Idem*, p. 56. Na discussão que se segue à fala de Marcel, “Nosso ponto de interrogação”, no VII Colóquio Filosófico Internacional de Royaumont, “Nietzsche”, o filósofo francês e Goldbeck se concentram na compreensão nietzschiana do que viria a ser “sede de razão” (cf. NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*, IV, § 319). Em boa medida, a conversa entre esses dois intérpretes do filósofo alemão chega ao umbral desta interpretação de Türrckle. Por conta deste interessantíssimo diálogo, reproduzo aqui o trecho que se relaciona mais diretamente ao aspecto em tela:

“Sr. MARCEL _ (...) Dizemos que há em Nietzsche uma exigência de verdade, e que há, ao mesmo tempo, uma destruição da verdade em nome da verdade. É muito difícil. Tanto que nós somos obrigados, em um dado momento, a nos transportar sobre um plano totalmente diferente: o plano da arte, talvez o plano da música. Trata-se ainda do plano da filosofia? Eu não estou convencido disto. Neste ponto, talvez, eu me unirei a vós; eu reconheço perfeitamente que a questão que eu coloquei agora a pouco, sobre a impossibilidade para Nietzsche de ter discípulos que não sejam caricaturas, une-se... enfim... justifica a questão que vós colocastes.

Ao percorrer a obra de Nietzsche, Türrckle lê no louco do aforismo 125 de *A gaia ciência* não só o anunciador e assassino de Deus, mas também uma reação que Nietzsche quer evitar (a si próprio, até...) àquela morte. Como um viciado que pressente qual (pode ser) o seu fim e, por isso, paradoxalmente, consome a maior quantidade de drogas que julga poder aguentar, Nietzsche *se aplica uma dose (da loucura?...) que é tomar consciência seriamente e extrair radicalmente as consequências do fato de que Deus morreu – foi assassinado por nós...*

O louco enlouquece na tentativa de não ficar louco, e Nietzsche o expõe para não ficar como ele. Assim como um viciado tem alguma noção de onde vai terminar seu vício e exatamente por isso recorre a uma dose mais alta, assim Nietzsche pressente algo da dinâmica interna de sua paixão de razão. Ela é ao mesmo tempo dor e paliativo, e por isso uma dose que permanentemente se eleva a si mesma¹⁴.

Entendo que as interpretações de Valadier e Türrckle não se excluem. O caráter em aberto do personagem louco, muito embora possa prefigurar o próprio Nietzsche, como o afirma Türrckle, não exclui que também seja, nele, vislumbrado a figura genérica da “humanidade”. Ou, mais exatamente, daqueles que, justamente, fizeram (ou fazem) o mesmo “percurso existencial” que Nietzsche: o de evidenciar que, pelo menos, precisam repensar (ou refundar?) as bases (metafísicas, epistêmicas, éticas, etc.) que sustentam a Civilização Ocidental.

Ao menos em certo sentido, o próprio Türrckle parece endossar tal possibilidade interpretativa ao sustentar que:

Onde se manifesta a suspeita de que o homem pudesse ser sua origem [da segurança advinda do conceito ‘Deus’], aí toma curso o “enorme acontecimento” que o louco vê aproximar-se da humanidade como que bem de longe: o auto-esquecimento propositadamente realizado, no qual a autoconsciência humana se manteve presa e abrigada ao longo de séculos, não consegue mais vedar¹⁵.

Deus é a firmeza (sobretudo metafísica) da realidade. “Ele é a cola metafísica da metafísica: a metáfora mais geral, abstrata, auto-esquecida de que os homens são capazes”¹⁶. O sentido aqui é que mesmo os não-crentes (como os

Sr. BECK _ Mas eu não chego a encontrar outro plano. Para destruir a verdade em nome da verdade eu a destruiria com o quê? Com minha razão? Mas não existe razão... Nós estamos na loucura...

Sr. MARCEL _ Eu não sei. Talvez fosse necessário invocar um tipo de *Abgrund*, uma potência não-racional. Eu, em todo caso, não me considero incumbido de responder vossa questão, precisamente porque eu a considero legítima. Eu acho que é uma questão que se pode e que se deve colocar.” (DELEUZE, G. (org.) *Nietzsche*. Paris: Les éditions de Minuit, 2014, pp. 118-119).

¹⁴ *Idem*, p. 156.

¹⁵ *Idem*, p. 72

¹⁶ *Idem*.

homens do mercado) se esquecem do caráter metafórico que o termo “Deus” possui, que a referência a tal termo-metáfora não implica necessariamente a invocação devocional a um Ser Pessoal Criador do mundo, tal como o é para o Cristianismo, por exemplo. Sustentação metarreal da realidade – eis o sentido que Deus possui aqui, muito embora este sentido não obnuble o alcance ao Deus cristão apontado pelo deicídio nietzschiano (e tal alcance será devidamente explorado no momento oportuno). Desejo frisar aqui, contudo, que aquele autoesquecimento é também denunciado pelo louco. Se fazemos nossa sua perspectiva de que Deus morreu, assemelhamo-nos à sua *desrazão* na medida em que agora nos é possível olhar a realidade (sem aquele Sustentáculo) do mesmo modo que ele. Numa palavra: o louco é todo aquele que, pelo menos, suspeita que aquele “enorme acontecimento” chegou ou está na espreita de advir. E é justamente a suspeição e a força que configuram o olhar daqueles que podem (pres)sentir a chegada das grandes coisas...

Esse caráter *em aberto* do personagem parece ganhar força interpretativa com a leitura do aforismo *O mais feio dos homens*, de *Assim falou Zaratustra*. Ali, o assassino de Deus entra de novo em cena em outro ambiente e situação e, novamente, mostra-se o caráter indeterminado e, portanto, *em aberto* do personagem:

Mas então viu, ao levantar os olhos, algo (*Etwas*) à beira do caminho, com a forma de um homem e dificilmente parecendo um homem, algo (*etwas*) indescritível. E de súbito veio a Zaratustra uma grande vergonha de ter visto semelhante coisa (*Etwas*): enrubescendo até a raiz dos cabelos brancos, afastou o olhar e moveu o pé, a fim de deixar aquele lugar ruim. Mas naquele instante o ermo sem vida produziu um som: algo saía do chão, gorgolejando e estertorando como a água gorgoleja e estertora ao passar, à noite, por canos obstruídos; e afinal aquilo se tornou voz humana e fala humana – que assim soou: “Zaratustra! Zaratustra! Advinha meu enigma! Fala, fala! O que é a vingança contra a testemunha? (...) Acreditas ser sábio, ó orgulhoso Zaratustra, então adivinha o enigma, ó duro quebrador de nozes, – o enigma que eu sou! Diz, então, quem sou *eu*?” (...) “Eu bem te reconheço”, disse ele [Zaratustra] com voz de ferro: “és o assassino de Deus! Deixa-me ir. Não *suportaste* aquele que te viu, que sempre te viu e te escrutou, ó homem feiíssimo! Te vingaste daquela testemunha!”. Assim falou Zaratustra e quis ir embora; mas o inominável agarrou uma ponta de sua roupa e novamente se pôs a gorgolejar e buscar palavras: “Fica!”, disse ele afinal – “Salve, ó Zaratustra, que estás novamente em pé!”¹⁷

¹⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra. Um livro para todos e para ninguém*, Quarta parte, “O mais feio dos homens”, p. 250. Infelizmente, não tenho condições de aprofundar a sugestiva indicação do Mestre Alessandro Garcia a respeito das semelhanças entre este texto e o *Quarto Cântico do Servo Sofredor*, encontrável no livro do profeta Isaías, a partir do final do capítulo 52. Contudo, faço questão de citar alguns dos versos do Canto:

“^{52, 15} Agora nações numerosas ficarão estupefactas a seu respeito, reis permanecerão silenciosos, ao verem coisas que não haviam sido contadas e ao tomarem consciência de coisas que não tinham ouvido.

^{53, 2} Ele cresceu diante dele como renovo,

A semelhança entre o louco e do mais feio dos homens reside no fato de que ambos assumem, em primeira pessoa, a condição de ter matado a Deus. Não se pretende aqui afirmar que os personagens são os mesmos, mas que eles *personificam*, em alguma medida, uma condição humana: aquela mesma de ter recaído sobre si uma responsabilidade gigantesca – a de terem matado *aquilo que há de mais sagrado*. Contudo, como já se leu anteriormente, a responsabilidade por tal morte é coletiva, o feito é, ele mesmo, coletivo. O que possibilita, então, aproximar o assassino divino presente em *Assim falou Zaratustra* e todos os assassinos de *A gaia ciência* 125 é, justamente, essa condição genérica. O artigo *As mortes de Deus*, de Didier Franck, corrobora e radicaliza esta indeterminação do assassino de Deus de *Assim falou Zaratustra*:

Zaratustra não vê, portanto, um *quem* mas um *quê*, e é essa a razão, pela qual, duas vezes, Nietzsche faz do pronome indefinido (*etwas*) um substantivo (*Etwas*), cuja a significação é análoga àquela que pode ter em português a palavra “coisa”, quando se dirige a algo que se deseja ignorar o nome. E se o que Zaratustra ouve se dá como barulho de coisas antes de se mostrar voz e palavras humanas, é porque o assassino de Deus oscila entre um *quê* e um *quem*, não sendo verdadeiramente, nem um nem outro, mas possuindo uma forma informe, é um homem ausente de humanidade e deste entre-dois obtém toda a sua feiura¹⁸.

Com Valadier, é possível afirmar que o caráter parabólico da passagem somado a um grau de indeterminação, tanto do louco quanto da condição dos assassinos de Deus, permite àqueles que se confrontam com ela se identificarem com os dois “tipos” de personagens – descrentes e louco – “de acordo com uma redistribuição de papéis que implica uma pluralidade de significação e, portanto, de leituras”¹⁹. Ademais, vinculando outras proximidades do discurso do louco com as parábolas evangélicas, pode-se indicar que ambos procuram *recordar algo latente* e promulgar “um tipo de ensinamento kerigmático que anuncia um fato já passado”²⁰. À semelhança de vários discursos e parábolas evangélicas, o anúncio (*kerigma*) do louco pretende fazer com que alguém descubra uma realidade que

como raiz em terra árida;
não tinha beleza nem esplendor que pudesse atrair o nosso olhar,
nem formosura capaz de nos delimitar.

³ Era desprezado e abandonado pelos homens,
homem sujeito à dor, familiarizado com o sofrimento,
como pessoa de quem todos escondem o rosto;
desprezado, não fazíamos nenhum caso dele”.

¹⁸ DIDIER, F. “As mortes de Deus”, pp. 7-42.

¹⁹ VALADIER, *op. cit.*, p. 453.

²⁰ *Idem*.

perturba e que, por esta razão, é rechaçada. A intenção de Jesus e do louco parece ser a de “colocar o ouvinte diante de um fato mal interiorizado, proferindo abruptamente a presença desta realidade rechaçada”. “O sentido deste tipo de intervenção é ressaltar a importância, para a consciência, deste fato histórico”²¹. Se, contudo, por um lado, há essa semelhança entre a disposição existencial que o *kerigma* evangélico procura suscitar e o anúncio do louco, por outro, o “objeto” anunciado é radicalmente diferente. Muitas vezes, o alvo principal do anúncio evangélico (boa nova) é a chegada do reino de Deus; a “boa nova” do segundo é a morte de Deus²².

Além de o aforismo em questão se mover em um registro literário semelhante ao das parábolas evangélicas, cumpre ressaltar outra referência que denota sua redação. Como o apontam Cabral²³, Casanova²⁴, Türckle²⁵ e Valadier²⁶, o louco e sua atitude parodiam a figura e a ação de Diógenes, o cínico, tal como relatada em várias passagens de *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, de Diógenes Laércio.

Pelo menos duas delas indicam a franca semelhança deste registro da Antiguidade e o aforismo em questão. Cito-as: “Ele [Diógenes, o cínico] definia os demagogos como lacaios da turba e as coroas conferidas a eles como floração da glória. Durante o dia, Diógenes andava com uma lanterna acesa dizendo: ‘Procuro um homem!’”²⁷. E ainda: “Certa vez Diógenes gritou: ‘Atenção, homens!’, e quando muita gente acorreu ele brandiu o seu bastão dizendo: ‘Chamei homens, e não canalhas!’”²⁸.

Os elementos “cênicos”, por assim dizer, do aforismo e das passagens de Diógenes saltam a vista por conta da semelhança ou mesmo identidade. Alguns deles: 1) o momento em que as ações têm lugar (plena manhã, durante o dia); 2) a mesma atitude “cênica” (cínica...) – procurar com a lanterna em plena luz do dia;

²¹ *Idem*.

²² Dentre as muitas parábolas evangélicas que se poderiam ser indicadas aqui, vale a pena destacar, sobretudo, as que se encontram no capítulo 4 de Marcos, por se referirem diretamente ao tema do anúncio do “reino de Deus”.

²³ CABRAL, A. *Nihilismo e Hierofania: uma abordagem a partir do confronto entre Nietzsche e Heidegger*, pp. 82-85.

²⁴ CASANOVA, M. *O instante extraordinário: vida, História e valor na obra de Friedrich Nietzsche*, pp. 190-200.

²⁵ TÜRCKLE, *op. cit.*, p. 27.

²⁶ VALADIER, *op. cit.*, pp. 453-454.

²⁷ LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, p. 162.

²⁸ *Idem*, p. 160.

3) o ambiente público em que as cenas ocorrem; 4) os gritos dos “protagonistas” visando chamar a atenção para si e para o que querem comunicar; 5) ambos estão a procura de algo. Por fim, apesar da nítida diferença quanto ao que se está procurando, não é difícil concordar, que 6) os “objetos” procurados possuem um quê de *sui generis*. No caso do cínico, temos um homem, que se dirige a outros homens, procurando ou gritando por... homens! No caso do louco, temos alguém procurando por Deus!...

Tentando aprofundar ainda mais as semelhanças encontráveis nos textos, gostaria de colocar em relevo o uso coloquial do vocábulo “cínico”. Este uso conserva sentido bastante próximo às atitudes dos personagens das anedotas. Cínico é, muitas vezes, aquele que *se faz de besta*. *Fazer-se de besta*, por sua vez, evoca *fazer-se desprovido de razão, de intelecto, incapaz de compreender ou não possuir compreensão (não estar compreendendo) algo*, ou, ainda, *fingir não estar compreendendo algo*. O trocadilho antes insinuado (cínico e cênico) se torna quase inevitável... Se o cínico faz-se de besta, ele se faz (é ou se torna, em sua ação) insensato, *louco*. Pode-se dizer que Diógenes faz-se de besta, faz-se de louco e, parece, pelos motivos antes assinalados, desprovido de razão ou, antes bem, da capacidade de compreender algo óbvio, que todos sabem o que é e que ele mesmo corresponderia ao “objeto” procurado – o homem. Além disso, há o modo da procura (repetindo: em plena luz do dia, com sua lanterna, aos gritos...) perturbando aquilo que já está estabelecido. A atitude cínica de Diógenes é, ela mesma, perturbadora e, como já insinuada, paradoxal.

O homem do aforismo de Nietzsche, por sua vez, se não é louco (como sugerem as traduções indicadas na nota 1) está, naquele sentido antes mencionado, *fazendo-se de besta*. Toda sua ação parece ser mais “performática” do que, propriamente, procura real pelo “objeto” buscado. A lanterna utilizada em pleno dia não o ajuda porque ele *já* sabe que o “objeto” não pode ser encontrado ainda que fosse fornecido qualquer outro aparato luminoso. O Deus “procurado” morreu! Aquele homem busca, na verdade, chamar a atenção para este fato. A lanterna, os gritos em público, a mirada que traspassa os ouvintes, tudo isto parece ser parte de uma performance para bradar: “Eu preciso chamar a atenção para uma coisa que vocês fingem não vivenciar – Deus morreu! E nós O matamos!”²⁹.

²⁹ Türtle também indica esse caráter performático do louco: “Não há dúvida que o louco está fazendo cena quando em uma clara manhã se lança com uma candeeiro na praça do mercado e

Nisto resulta outra semelhança com Diógenes, o cínico, que parece gritar: “Vocês fingem viver a ‘humanidade’, mas, procuro, procuro, procuro... e eis que não encontro (aquilo que me parece ser plenamente) um homem!...”

Por fim, gostaria de assinalar a semelhança do louco de Nietzsche com uma espécie de figura-tipo do Antigo Testamento: o profeta, uma vez que é razoável supor que, dado seu conhecimento da Escritura judaico-cristã, o filósofo alemão tivesse presente que seu louco perfazia uma atitude próxima a daqueles personagens bíblicos. Várias das ações dos profetas são “simbólicas”, várias delas chegam mesmo a ser performances que visavam chamar a atenção para a mensagem que portavam. Não raros comportamentos desses personagens são estranhos ou anormais, a ponto de um deles, certa vez, ser apontado como um “outro homem”³⁰. Estes comportamentos podiam ir de um estado extático ou de transe³¹ que por vezes contagiava a outros³² à automutilação sanguinolenta³³ ou o desnudar-se em público³⁴.

Existe longa discussão teológica que envolve a diferença entre os primeiros profetas e aqueles profetas chamados maiores e menores que tiveram uma narrativa com seu nome consagrado entre os livros bíblicos³⁵. Não obstante a relevância deste debate, importa para a presente comparação, sublinhar alguns aspectos que talvez Nietzsche tivesse presente ao pensar tanto a figura do louco quanto a de outros personagens de sua obra, como, por exemplo, o (profeta) Zaratustra. O primeiro é, justamente, as já apontadas *ações simbólicas* realizadas por aquelas figuras religiosas. Não pretendo, pois, discorrer longamente sobre as múltiplas e variadas ações simbólicas realizadas por estes personagens e menos ainda levantar uma

procura Deus. Ele *está encenando* o que significa destruir o ‘conjunto monstruoso de traves e tábuas formado por conceitos’ construído de modo tão artístico ao longo de séculos pela metafísica ocidental, que mesmo a ateus ele confere suporte e auto-segurança” (*op. cit.*, p. 72). E ainda na página 75: “O caráter inaudito e ainda por-vir do ‘*enorme acontecimento*’ que é a morte de Deus mostra que ele só pode, de fato, ser anunciado como que por uma encenação, uma vez que ele é “*inaudito demais para que lhes seja feito compreensível de outro modo que não em forma de encenação*”.

³⁰ Cf. *Primeiro Livro de Samuel* 10, 6.

³¹ Cf. *Jeremias* 29, 26 e *Segundo Livro dos Reis* 9, 1-13. Por conta de certos aspectos, alguns trechos dessa segunda passagem serão citados mais adiante.

³² Cf. para isto o contexto e a continuação da passagem citada na nota 23 – *Primeiro Livro de Samuel* 10, 5-12 – e também, no mesmo livro, 19, 20-24.

³³ Cf. *Primeiro Livro dos Reis* 18, 28 e *Zacarias* 13, 6.

³⁴ Cf. o final da já citada passagem que se encontra no *Primeiro Livro de Samuel* 19, 24 e *Isaías* 20, 2. Esta última passagem está citada mais adiante juntamente com o conjunto dos versículos 1 a 4.

³⁵ Cf., sobre isso, o verbete “Profeta” citado mais adiante, assim como o do outro *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*, cujos dados completos se encontram nas referências bibliográficas.

discussão sobre o conteúdo destas ações ou sua ligação com a mensagem que cada profeta pretendia veicular. Quanto a este aspecto, limitar-me-ei a apresentar sucintamente (sobretudo nas notas de rodapé desta página) alguns exemplos destas ações simbólicas: Aías de Silo rasga seu manto em pedaços para indicar a divisão política da tribo de Judá³⁶; Isaías se humilha andando com sacos, nu e descalço para antecipar qual seria o destino dos *cativos do Egito e os exilados de Cuch*³⁷. Várias são também as ações simbólicas narradas nos livros que levam os nomes dos profetas Jeremias³⁸ e Ezequiel³⁹. Estes gestos se configuram como parte integrante da mensagem que significam pluralmente. E muito embora essas “manifestações extraordinárias” não precisem ser lidas como o núcleo de seu anúncio, este caráter *fora do comum* fica ainda mais em evidência se se leva em conta a possível etimologia da palavra hebraica que está na origem do termo “profeta” (*nabî*⁴⁰). Os registros mais antigos dos textos bíblicos parecem indicar que o termo hebraico se relaciona a um verbo (algo como “ser *nabî*”), cujo sentido indicaria *estar excitado, fora de si*, ou mesmo *delirar*; e pode estar em paralelismo com “estar exaltado ou

³⁶ *Primeiro Livro dos Reis* 11, 29-32.34-35: “²⁹Aconteceu que, tendo Jeroboão saído de Jerusalém, veio ao seu encontro o profeta Aías de Silo, trajando um manto novo; os dois estavam sozinhos no campo. ³⁰Aías tomou o manto novo que trazia e rasgou-o em doze pedaços. ³¹E disse a Jeroboão: ‘Toma para ti dez pedaços, pois assim fala Iahweh, Deus de Israel: Eis que vou arrancar o reino das mãos de Salomão e te darei dez tribos. ³²Mas ele ainda ficará com uma tribo, por consideração para com meu servo Davi e para com Jerusalém, cidade que escolhi dentre todas as tribos de Israel. ³⁴Todavia, não tirarei da mão dele parte alguma do reino, pois o estabeleci príncipe por todo o tempo de sua vida, por consideração para com meu servo Davi, que escolhi, e que observou meus mandamentos e estatutos; ³⁵é da mão de seu filho que tirarei o reino, e o darei a ti, isto é, as dez tribos”.

³⁷ *Isaías* 20, 2-4: “²Falou Iahweh por intermédio de Isaías, filho de Amós, e disse: ‘Eia, meio o pano de saco de sobre os teus lombos e descalça as sandálias dos teus pés’. Ele assim fez andando nu e descalço. ³Então disse Iahweh: ‘Da mesma maneira que meu servo Isaías andou nu e descalço durante três anos – sinal e presságio que diz respeito ao Egito e a Cuch –, ⁴dessa maneira o rei da Assíria levará os cativos do Egito e os exilados de Cuch – jovens e velhos – nus e descalços, com as nádegas descobertas – vergonha do Egito”. (Cuch era o antigo nome da Etiópia. Na época da redação do texto em questão, uma dinastia etíope governava o Egito.)

³⁸ *Jeremias* 13, 1-11 (um cinto é enterrado no Eufrates para indicar que Israel estava ligado a Iahweh tal como o cinto antes cingido aos rins e, por afastar-se d’Ele, a nação apodrece em contato com a idolatria da Babilônia); 18, 1-12 e 19, 1-15 (o vaso da mão do oleiro e a bilha: quebradas, indicam a infidelidade de Israel; inteiras, indicam os cuidados de Iahweh); 27-28 (o jugo do profeta simboliza o jugo que as nações devem ter ao rei Nabucodonosor); 32 (a compra do campo indica o sinal da prosperidade futura de Israel).

³⁹ O tijolo sitiado (*Ezequiel* 4, 1-3) e a imobilidade do profeta (4, 4-8), o racionamento de comida (4, 9-17), os pelos raspados, queimados e espalhados (5; 1ss) indicam o cerco que se aproxima de Jerusalém. Vivendo como emigrante, Ezequiel anuncia nova deportação do povo de Jerusalém (12, 1ss) e, colocando fogo na panela, novamente temos o anúncio do cerco daquela cidade (24, 1-14). Por fim, em uma das mais conhecidas passagens do livro, a passagem dos ossos secos que significam a desesperança de Israel (37, 1-14).

⁴⁰ Dentre as muitas transliterações consultadas preferi, por não ser especialista, a que me pareceu mais simples de ser pronunciada e entendida por outros não-especialistas (como eu).

louco”⁴¹. “Ser *nabî*” explicaria ainda as exaltações extáticas, frutos de transe, que mencionei acima. Louis Mouloubon chega mesmo a levantar a hipótese que o *delírio* poderia estar na origem da recepção sarcástica com que o profeta é tratado em boa parte da história de Israel: “Essas crises [extáticas] são explicadas de maneiras diferentes: são consideradas como atos de delírio: em *hitpael* o verbo *nābā* significaria de acordo com alguns ‘delirar’, o que explicaria os sarcasmos com que essa gente é tratada (1Sm 10, 10-12), até a época de Oséias (9, 7) e Jeremias (29, 8)”⁴².

Sem pretender esgotar o tema aqui, gostaria de projetar um pouco mais de luz sobre duas passagens do profetismo bíblico Vétero-Testamentário. A primeira, já mencionada anteriormente, encontra-se no capítulo 10 do *Primeiro Livro de Samuel*:

⁵Chegarás, então, a Gabaá de Deus onde estão os prefeitos dos filisteus e acontecerá que, entrando na cidade, defrontarás com um bando de profetas que vem descendo do lugar alto, precedido de harpas, tamborins, flautas, cítaras, e estando em estado de transe profético. ⁶Então o espírito de Iahweh virá sobre ti, e entrarás em transe com eles e te transformarás em outro homem. (...)

¹⁰Partindo dali, chegaram a Gabaá, e logo um grupo de profetas veio a seu encontro; o espírito de Deus veio sobre ele, e ele entrou em transe com eles. ¹¹Quando os que o conheciam de longa data o viram profetizando com os profetas, diziam uns aos outros: “Que terá acontecido com os filhos de Cis? Está também Saul entre os profetas?”

¹²Um do grupo perguntou: “E quem é teu pai?” É por isso que se tornou um provérbio a frase: “Está também Saul entre os profetas?”.

As perguntas dos versículos 11 e 12 sugerem uma zombaria sarcástica. Lembremos que é também por meio de perguntas zombeteiramente sarcásticas que os homens do mercado se dirigem ao louco do aforismo 125 de *A gaia ciência*. Em várias outras passagens que me referi aqui, esse caráter incompreendido e (, portanto?.) digno de zombaria dos profetas aparece. Para que o se segue, prefiro destacar a que pode ser lida no capítulo 9 do *Segundo Livro dos Reis*:

¹O profeta Eliseu chamou um dos irmãos profetas e lhe disse: “Cinge teus rins, toma contido este frasco de óleo e parte para Ramot de Galaad. ²Chegando lá, procura por Jeú, filho de Josafá, filho de Namsi. Tendo-o encontrado, chama-o do meio dos seus colegas e leva-o a um aposento sagrado. ³Tomarás então o frasco de óleo e o derramarás sobre sua cabeça, dizendo: ‘Assim fala Iahweh: Eu te unjo como rei de Israel’; depois abre a porta e fuge depressa”.

¹¹Jeú saiu para reunir-se aos oficiais de seu senhor, os quais lhe perguntaram: “Está tudo bem? Por que vieste a ti este louco?”. Respondeu ele: “Conheceis bem este homem e sua linguagem!”. ¹²Mas eles disseram: “Não é verdade! Explica-nos tudo!” Ele respondeu: “Falou-me desse e desse modo e disse-me: Assim fala Iahweh: Eu te ungi como rei de Israel”. ¹³Imediatamente, todos tomaram seus mantos e os

⁴¹ Cf. *Jeremias* 29, 26 e *Oséias* 9, 7.

⁴² MOULOUBON, Louis. “Profeta”. In: BOGAERT, P. M et alli (org). *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*, p. 1096.

estenderam debaixo dos seus pés, sobre os degraus; tocaram a trombeta e gritaram: “Jeú é rei!”.

Destaco este trecho porque sua dinâmica narrativa é muito semelhante a que se faz presente no aforismo 125 de *A gaia ciência*: há um anúncio de uma novidade que a princípio é alvo de zombaria, mas o conteúdo mesmo da mensagem faz com que os interlocutores, antes ressabiados com o portador da notícia, ouçam aquele que fora alvo de chacotas. Ademais, é digno de nota que nesta passagem bíblica a zombaria para com o profeta é o termo “louco”. É mister lembrar aqui outro aforismo de *A gaia ciência* em que se constata que o filósofo era cômico da relação entre profetismo e loucura na religiosidade na Antiguidade: “As pessoas tinham oráculos e avisos secretos e acreditavam nas profecias. A ‘verdade’ era experimentada de outra forma, já que o louco podia ser considerado seu porta-voz – algo que hoje faz rir ou tremer a nós”⁴³. Vários elementos desta breve passagem estão presentes no aforismo *O homem louco*, notadamente: o caráter enigmático da mensagem (oráculos e avisos secretos) e a possibilidade de que o portador (porta-voz) deste tipo de mensagem (“verdadeira”...) fosse identificado com um louco. Outras duas realidades, mais veladas (mesmo negativas) que permitem relacionar esses dois aforismos são: a indicação de que a crença neste tipo de anúncio realizado por este tipo de porta-voz pertence a um tempo que não é o nosso. *As pessoas acreditavam nas profecias*. Hoje, já não mais. E, além disso, uma das reações possíveis àquele tipo de anúncio é a mesma dos homens do mercado: o *riso*. Tudo isto reforça a razoabilidade em supor que Nietzsche tivesse presente a mesma dinâmica da atuação dos profetas do Antigo Testamento bíblico ao fazer com que o deicídio fosse anunciado por um louco(-profeta). Ele é, além disso, um *porta-voz*. Mensageiro, intérprete e mesmo instrumento de palavras que, por um lado, são suas – porque é ele que as profere –, mas, que, por outro, não são suas – porque ele se entende como *portador de uma mensagem* que, em última instância, não é dele. O profeta do Antigo Testamento tem uma convicção inabalável de que recebeu uma palavra de Deus e de que deve comunicá-la. E é esta a razão pela qual a mensagem profética é, em certo sentido, atemporal – ligada ao eterno. Tal mensagem é proferida no presente, mas pode se referir tanto ao “agora” quanto ao futuro. Como o profeta não é mais que um instrumento, a mensagem que ele transmite pode

⁴³ NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. *Idem*. *A maior mudança*, § 152, p. 149.

ultrapassar as circunstâncias em que foi pronunciada e até mesmo a consciência do profeta, permanecendo envolta em mistério até que o futuro a explicita, realizando-a. Também sobre estes aspectos, como não ver aqui a semelhança entre os dois personagens que estão sendo colocados lado a lado?

Com relação ao conteúdo do anúncio profético é possível enxergar três eixos principais: 1) O monoteísmo; 2) A moral; e 3) A espera da salvação. Aqui o aforismo 125 de *A gaia ciência* parece ser a antípoda daquele – qualquer teísmo e salvação ficam em xeque com o deicídio; e um convite a uma espécie de retomada de autenticidade de certa moral já conhecida do público a quem se dirige também está longe da pretensão do *nabî* nietzschiano. Mais que isso, veremos mais adiante o quanto esse tríplice eixo da mensagem profética entra mesmo em colapso com o assassinato de Deus. Antes, contudo, gostaria de lembrar que o próprio Nietzsche levou em conta a possibilidade de que o deicídio fosse anunciado por *seu* profeta, Zarathustra, ou seja, o filósofo tinha presente que este anúncio era, nalguma medida, profético. Além disso, Nietzsche também entendia a si mesmo como tal, como profeta. E a esta direção aponta os dois primeiros aforismos de “Por que sou um destino”⁴⁴.

Karl Löwith, ao comentar o trecho em questão, não deixa de apontar o caráter profético com que se pode aproximar textualmente: “Este *Ecce homo*, que leva impresso o destino europeu, pode parecer a megalomania de um doente mental, ou também um saber profético, ao mesmo tempo loucura e intelecção profunda”⁴⁵. E em um clássico estudo dedicado ao filósofo, o comentador não hesita em afirmar que Nietzsche é *profeta do niilismo e do eterno retorno*⁴⁶.

A mesma compreensão deste caráter profético da filosofia de Nietzsche aparece em um ensaio (magistral) de Thomas Mann em, pelo menos, duas

⁴⁴ Eis alguns trechos desta significativa passagem: “1. Eu conheço meu fardo. Um dia haverão de unir ao meu nome à lembrança de algo monstruoso – uma crise como jamais houve outra na Terra, na mais profunda colisão de consciência, em uma decisão equivocada **contra** tudo aquilo que até então havia sido acreditado, reivindicado, santificado... Eu não sou homem, eu sou dinamite. (...) Eu sou um **mensageiro alegre**, conforme jamais existiu outro, eu conheço tarefas de uma altura para a qual inclusive faltou um conceito até agora; só a partir de mim é que voltaram a existir esperanças... E com tudo isso sou também, necessariamente, o homem da fatalidade. (...) 2. Eu sou, de longe, o homem mais terrível que existiu até hoje; isso não exclui o fato de que eu venha a ser o mais benéfico” (NIETZSCHE, F. *Ecce homo*, pp. 534-5. O negrito é da edição).

⁴⁵ LÖWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche. A ruptura revolucionária no pensamento do século XIX: Marx e Kierkegaard*, p. 234.

⁴⁶ LÖWITH, Karl. *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same*. Sobre o tema em tela, refiro-me a duas seções do capítulo três da obra: *The Death of God and the Prophecy of Nihilism* (pp. 36-54); e “*Noon and Eternity*”, or the Prophecy of the Eternal Recurrence (pp. 55-107).

passagens. Na primeira, temos uma espécie de confissão pessoal de como o literato recebeu a obra de seu conterrâneo:

Nietzsche (...) foi um fenômeno de enorme plenitude e complexidade cultural, resumo do europeísmo, que tinha assimilado em si muita coisa do passado, que ele recordava, repetia ou tentava tornar de novo presente, de modo mítico, numa imitação ou reprodução mais ou menos consciente (...). Quanto a mim, (...) nascido na geração imediatamente posterior, eu senti esse parentesco bem cedo, experimentando aquele misto de sentimento que tem algo de tão novo, de tão provocador e profundo para a mente juvenil: a mescla de respeito e comiseração. (...) É a compaixão com uma alma terna, fina, bondosa, carente de amor, voltada para a nobre amizade e de modo algum feita para a solidão, mas condenada justo à solidão mais profunda, mais fria, à solidão do criminoso; é a compaixão com uma espiritualidade originalmente cheia de piedade, totalmente inclinada à veneração, ligada a tradições piedosas, mas que o destino arrastou, por assim dizer, pelos cabelos a um *profetismo* selvagem, embriagado, negador de toda piedade, enfurecido com a própria natureza, da força barbaramente regurgitante, do endurecimento da consciência, do mal⁴⁷.

Na segunda passagem, Mann destaca um caráter profético ainda mais surpreendente: uma espécie de antecipação do que ocorreria com a Europa do século XX.

Por volta de 1875, há mais de setenta anos, ele [Nietzsche] *profetiza*, não exatamente com entusiasmo, mas simplesmente como consequência da democracia triunfante, uma *liga dos povos* europeus, ‘na qual cada povo particular, delimitado em função de convergências geográficas, ocupa a posição de um cantão e de seus direitos especiais’. A perspectiva então ainda é puramente europeia. No decurso do decênio seguinte, ela se amplia à esfera global e universal. Ele fala da iminente e inevitável administração econômica total da Terra. Ele pede o maior número de poderes internacionais – ‘para exercitar a perspectiva mundial’. Sua crença na Europa vacila. ‘Os europeus imaginam no fundo que agora representam o homem superior na Terra. Os homens asiáticos são cem vezes mais esplêndidos que os europeus’. Por outro lado, ele acha possível que no mundo do futuro a influência espiritual possa estar nas mãos do europeu típico, uma síntese do passado europeu no tipo espiritual mais elevado. ‘A dominação da Terra – anglosaxã. O elemento alemão é um bom fermento, ele não sabe dominar’. Então ele vê mais uma vez a hibridação da raça alemã e eslava, e a Alemanha como uma etapa pré-eslava, que prepara o caminho para uma Europa pan-eslava. A ascensão da Rússia como potência mundial é absolutamente clara para ele: ‘O poder, dividido entre eslavos e anglo-saxões, e a Europa como a Grécia sob a dominação de Roma’.

São resultados impressionantes para um passeio pela política internacional realizado por um espírito para o qual o que importa no fundo é apenas a tarefa da cultura de engendrar o filósofo, o artista e o santo. Ele vê, com cerca de um século de antecipação, aquilo que nós vemos hoje. Pois o mundo, a formação de uma nova imagem do mundo, é uma unidade, e não importa para onde, para que lado se volte e tateie uma sensibilidade tão imensa como essa, ela sente o novo, o porvir e o *anuncia*⁴⁸.

De acordo com o texto, o que importa, no fundo, é a formação da cultura e é a partir disso que emergem as “especulações” a respeito da constituição do futuro

⁴⁷ MANN, Thomas. “A filosofia de Nietzsche à luz de nossa experiência”. In *Pensadores modernos: Freud, Nietzsche, Wagner e Schopenhauer*, p. 228. Grifo meu.

⁴⁸ *Idem*, pp. 262-3. Grifos meus.

européu. Contudo, mesmo sem precisar concordar com a interpretação apresentada, uma coisa é certa: a política internacional passava ao largo da principal preocupação nietzschiana. Indiretamente, isso endossa um aspecto já afirmado: a mensagem proferida pelo profeta não é exatamente sua, na medida em que ele é uma espécie de porta-voz dos sinais dos tempos, que ele capta e entende a necessidade de proclamar o que percebe.

Se, por um lado, autores da envergadura de Löwith e Mann compreenderam esse caráter profético na concepção filosófica de Nietzsche, por outro, é mister notar que ele próprio assim se percebera, assinalando textualmente em alguns trechos de sua produção⁴⁹. Veja-se, a este respeito, parte do aforismo 343 de *A gaia ciência*, que será retomado adiante:

Essa longa e abundante sequência de ruptura, declínio, destruição, cataclismo, que agora é iminente: quem poderia hoje adivinhar *o bastante* acerca dela, para ter de servir de professor e prenunciador de uma tremenda lógica de horrores, de *profeta* de um eclipse e ensombrecimento solar, tal como provavelmente jamais houve na Terra?...⁵⁰

Prestemos atenção à genial sutileza da pergunta do filósofo: *quem poderia adivinhar o bastante acerca das consequências terríveis* (longa e abundante sequência de ruptura, declínio, destruição, cataclismo agora iminentes) do deicídio? Se não é possível, adivinhar “o suficiente” (*o bastante*) é possível adivinhar e ensinar algo sobre isto. E é por essa possibilidade de se “lecionar”, de mostrar que estas consequências estão à porta, que temos o termo “professor”. Este não é apenas o que ensina, mas o que *preuncia*, e nisto voltamos à semelhança com o adivinho, na medida em que o prenunciador indica algo que ainda não adveio: *uma tremenda lógica de horrores* que, em breve, terá lugar e já começa a se fazer sentir. Adivinho, professor e prenunciador são, ao mesmo tempo, sinônimos entre si na medida em que caracterizam aqueles que, mesmo não conseguindo antever o bastante sobre o que acontecerá como consequência do deicídio, conseguem pelo menos (outros, sequer isto...) antever algo. Porém estes três se identificam com um quarto epíteto: *profeta*. O conteúdo de sua *profecia* é *a vinda de eclipse e ensombrecimento solar, tal como provavelmente jamais houve na Terra...* Ora, não é outro que não o próprio Nietzsche o *profeta* que está a anunciar neste aforismo, entre outras coisas, algumas

⁴⁹ O próprio Marcel, em HMD, refere-se a Nietzsche sob esta mesma perspectiva (pp. 11-12).

⁵⁰ NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. *Idem*. *O sentido de nossa jovialidade*, § 343, p. 207. Grifos meus.

destas terríveis consequências e as possibilidades que elas se nos abrem diante de nós.

Uma última nota sobre isto: Nietzsche parafraseia um trecho do fragmento XV da série *Fusées*, que abre os *Journaux intimes* do poeta Baudelaire, indicando o modo com que o leu: “O desenvolvimento ulterior da humanidade segundo a representação de Baudelaire”⁵¹.

Uma possível forma de se interpretar o interesse e a reorganização de Nietzsche em torno do tema é que ele revelaria uma conjectura sobre os distintos modos de vida, ou seja, sobre distintas formas de se apropriar da existência. Tais modos de vida, balizados ou rechaçados por uma série de arranjos sociais, culturais, religiosos, etc., permitem que eles sejam avaliados não só no presente, mas também que os seres humanos de uma época se debrucem sobre eles e avaliem que tal e tal coisa tem lugar ou deixa de ter lugar. Olhar do hoje para projetar o futuro. Isto é, em certo sentido, fazer uma aposta do que virá a ter lugar dentre os distintos modos de vida possível. Nietzsche, entretanto, não faz um exercício de futurologia, mas afirma enigmáticamente o que haverá de ter lugar entre os distintos modos de vida que diz enxergar sinais. Ele entende a si mesmo como um leitor em estágio avançado e, por isso, seu próprio modo de vida não tem lugar (comum) entre os seus. Daí resulta que ele afirma de si não só ser um destino, mas, também, frise a condição de Baudelaire, que seria semelhante à sua, qual seja: a de um profeta que, enquanto tal, parece ser rejeitado pela disposição da maioria dos modos de vida que enxerga a seu lado naquele momento histórico. Além disso, seu profetismo consegue antever, para além de certo desencaixe de um modo de vida que não tem lugar, a falta de um lugar seguro para as distintas concepções de humanidade que tentam se apoiar em coisas caducas. Eis aí, por outro ângulo, um prolongamento do que é anunciado com a morte de Deus...

* * *

Passo agora a abordar a figura dos homens do mercado. Gostaria de destacar que estes também estão, em alguma medida, *fazendo-se de bestas*. Retenhamos este dado do aforismo: aqueles a quem o louco se dirigiu não acreditavam em Deus.

⁵¹ Idem. *Fragments postumos. 1887-1889*, [11(234)], p. 80.

Diante, portanto, da “procura” do louco, a atitude inicial foi a gargalhada ruidosa e o deboche, que parecem um “dar de ombros” (um “não estamos nem aí...”) para aquilo que o louco podia estar apresentando como uma necessidade – encontrar algo⁵².

Em *Assim falou Zaratustra*, encontra-se um debochado trecho intitulado “Das moscas do mercado”, em que se pode ver as semelhanças com os descrentes do aforismo 125 de *A gaia ciência*. Independentemente de os descrentes se identificarem de modo pleno com as “moscas do mercado”, ambos os textos descrevem o mesmo “perfil”: homens públicos, homens que se encontram em público, homens que possuem uma “vida pública”. Veja-se:

Onde cessa a solidão, ali começa o mercado, ali começa o mercado; e onde começa o mercado, ali começa o barulho dos grandes atores e o zumbido das moscas venenosas. (...) Cheio de solenes bufões está o mercado – e o povo se gaba de seus grandes homens: são, para ele, os senhores da hora. (...) Longe do mercado e da fama se passa tudo o que é grande; longe do mercado e da fama habitaram, desde sempre, os inventores de novos valores⁵³.

Algumas semelhanças entre os dois aforismos saltam a vista. Primeiramente, o caráter “solitário” do homem louco (ele é descrito como “desacompanhado”, seja por não ter ninguém consigo, seja, ainda, porque ninguém presente na cena *compartilha* a convicção que ele anuncia⁵⁴), pode ser colocado em contraposição à “coletividade” dos descrentes. Estes últimos são apresentados em “bloco” e sem nenhuma outra designação. *Compartilham* um espaço público comum (o mercado), uma convicção (a descrença em Deus) e, ainda, certa “sintonia”: (todos) dedicam-se a zombar do louco tão logo este anuncia sua procura. Os homens do mercado não estão “sós”. Eles estão existencialmente conectados e sintonizados.

A *zombaria* é, também (por que não?), o zumbido que fornecem: através da zoada destilam seu veneno e seu orgulho para com aquele que parece estar fora de

⁵² Novamente Türckle parece corroborar esta interpretação: “Esses ateus que se encontram na praça do mercado – não são também atores? (...) Isto não é uma representação? Uma onda de risos promovida, encenada, na qual ainda ecoa o espanto que ela quer afastar” (*Op. cit.*, p. 75).

⁵³ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra. Um livro para todos e para ninguém*, pp. 51-2.

⁵⁴ O final do aforismo parece colocar em maior evidência ainda o caráter radicalmente “solitário” do louco, já que ele se entende como “anacrônico” ou “extemporâneo”, no sentido que essas expressões têm de “fora do (seu) tempo”, “em desacordo com o tempo vigente”: “‘Chego cedo demais’, disse ele [o louco] então, ‘o meu tempo ainda não chegou. Esse acontecimento enorme ainda está a caminho, e ainda não chegou aos ouvidos dos homens. O relâmpago e o raio precisam de tempo, a luz dos astros precisa de tempo, as ações precisam de tempo, mesmo quando efetuadas, para ser vistas e entendidas’”. NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*, p. 147.

si, sem lucidez. Um louco se apresenta e nenhuma solidariedade, nenhuma caridade é oferecida. À demonstração de loucura se segue um ímpeto zombeteiro do zumbido venenoso das gargalhadas ruidosas. Se, por um lado, poder-se-ia dizer que o louco, com sua atitude, “pediu para ser zoado” (como se costuma dizer coloquialmente); por outro, os homens do mercado prontamente atenderam seu pedido. Em “Das moscas do mercado” Nietzsche afirma que eles são “bufões”. São, pois, pouco sérios, com tendência ao ridículo. No caso em questão, tal tendência pretende *ridicularizar a outrem*, um “outro” que não pertence aquele círculo, o distinto, o diferente.

Por fim, uma última semelhança temática: *tudo que é grande e a invenção de novos valores se passa longe do mercado*. Ora, a “morte de Deus” é descrita como o maior acontecimento da história. Um evento tão grande que necessita a invenção de novo rito de ablução e purificação para purgar seus assassinos. Pois bem. Não é em meio ao mercado que os homens tomam consciência deste fato. É necessário, pois, que venha alguém de fora, um “outro” que não compartilha as mesmas convicções (descrença) e convívio para lhes chamar a atenção para este dado. E o que se diz do anúncio da morte de Deus como um evento que não pode vir à consciência em meio ao zumbido (e zombada) venenoso(a), ao “tumulto” e à bufonaria, aplica-se, na mesma medida, para a criação de novos valores.

Depois da anunciada procura por Deus, o louco traspassa os descrentes com seu olhar para explicitar o assassinato coletivo que ele e os próprios descrentes cometeram, ou seja, tal anúncio é inesperado para os homens do mercado, por algumas das razões que acabam de ser mencionadas. Mais “inesperada” ainda é a percepção de que aquela terrível morte acarreta consequências dramáticas para o porvir. Os homens do mercado não podem sequer imaginar a necessidade de erigir valores novos diante do fato de que Deus morreu. A bem da verdade, essa é uma das consequências mais imediatas desse evento histórico. Ademais, a postura dos homens do mercado sugere que eles não se deixavam incomodar pela sua descrença. Simplesmente – parece – não criam e pronto. Como se crer ou não em Deus fosse simplesmente uma questão de livre escolha ou posicionamento pessoal. O que o louco está chamando a atenção não é só para o fato de que Deus morreu, mas que é impossível não se perturbar – como ele – diante da descoberta deste acontecimento. Deste terrível acontecimento – muito mais grave do que, simplesmente, crer ou não em alguma divindade – resulta que todos os pontos de apoio da cultura até então

precisam ser revisados porque, em última análise, eles foram abalados, perderam o sentido. O cinismo, o fazer-se de besta dos homens do mercado, possui sentido diverso que aquele das atitudes de Diógenes e do louco. Estes *agem cinicamente* (fazem-se de besta) porque a procura e os gritos querem, performaticamente, chamar a atenção para algo que já sabem, antecipadamente, que não irão encontrar. Os homens do mercado, no entanto, *agem cinicamente* porque agem indiferentes àquilo que, de modo simplista, dizem *não crer*, mas não percebem e não extraem as consequências radicais que resultam do fato de que Aquele que alicerçava a cultura, a ação e a vida do homem Ocidente, está morto. Como o afirma Türrckle, “eles [os homens do mercado] não compreenderam o que seja ateísmo. Com um simples ‘Não’ a um simples pensamento, eles consideram resolvido o que na realidade é um acontecimento cósmico”⁵⁵. Como sinalizou Valadier, o anúncio do louco pretende fazer com que os ouvintes se conscientizem “de seu estado de estranheza e de alienação após a morte de Deus”, assim como levá-los à “consciência de sua relação (existencial) com este fato”. O objetivo é “despertar o eco apagado de um fato já descoberto”. Não à toa, o relato de Nietzsche começa com “Não tendes ouvido falar...”⁵⁶. Os descrentes do mercado indicam, pois, um sintoma (de seu tempo): o desaparecimento de Deus da consciência humana e do campo da vida pública. O ambiente mesmo em que se passa o aforismo pode ter sido escolhido pela linguagem parabólica de Nietzsche para sinalizar isto: homens públicos, lugar público, nenhum “respeito” ou “temor sagrado” diante da “procura” do louco – não é por acaso que este anúncio é feito *por um louco no mercado*:

Apenas um perturbado está em condição de demonstrar publicamente o que significa a morte de Deus. Sua entrada em cena faz, porém, o seu palco, a praça do mercado, aparecer repentinamente em uma nova luz: o venerável e esperançoso lugar de gestação e domicílio do espírito ocidental aparece então como seu calvário⁵⁷.

⁵⁵ TÜRCKLE, *op. cit.*, p. 29. Este intérprete dedica um capítulo ao “homem racional” para avançar em direção a uma das principais teses do livro: uma vez que o empenho de Nietzsche é combater os vários tipos de homens (homúnculos?...) que precisam ser derrotados, e que esses vários tipos são variações de um único e mesmo tipo central (aquele mesmo “homem racional”), o louco serve-lhe de antípoda uma vez que apenas alguém apresentado como “desprovido de razão” pode servir de contraposição real e efetiva à figura a ser combatida e “desmascarada”. Tal como a farsa dos homens do mercado foi apresentada como tal pelo louco, o projeto de Nietzsche é extensível a todos aqueles que – como aquele ateu – julgam poder fiar-se na razão como um projeto factível em suas múltiplas facetas – religiosas (e aqui estão incluídos crentes e descrentes...), morais, sociais, políticas, etc. Muito embora esta compreensão não possa ser desenvolvida sob pena de ultrapassar – e muito!... – o escopo da tese, julgo pertinente a remissão a esta análise pela riqueza e pela contundência da proposta.

⁵⁶ VALADIER, *op. cit.*, p. 453.

⁵⁷ TÜRCKLE, *op. cit.*, p. 29.

Em um jogo cênico e literário, segue-se ao *escandaloso* anúncio gritado pelo louco e às gargalhadas ruidosas dos descrentes, um silêncio... Talvez, um sinal de tomada de consciência... (“O que se pode dizer?... Este louco parece ter razão...” – que paradoxo!) Ao silêncio, não se segue mais nenhuma zombada (ou zumbido). Só o louco fala. Só, o louco fala...

Tendo, pois, explorado até aqui o estilo parabólico e as atitudes dos personagens que *entram em cena* no aforismo 125 de *A gaia ciência*, resta cumprir o que está indicado no título desta seção, a saber: discorrer sobre o *cenário* em que aquela ação tem lugar, nomeadamente: o mercado. Tal ambiente é escolha precisa e não gratuita de Nietzsche. É um lugar simbólico desde a Antiguidade grega onde aconteciam as discussões (gerais, mas também filosóficas, metafísicas, religiosas...):

Não é por acaso que Nietzsche, o perito em filologia antiga, põe seu louco em cena na praça do mercado – a Ágora era a alma da polis grega, o lugar, geralmente situado no porto, no qual decorria toda a vida pública, onde se faziam os julgamentos, os sacrifícios aos deuses e os vários tipos de comércio. (...) Na Ágora os sábios, os sofistas, reuniam seus discípulos em torno de si e os exercitavam no discurso polido e na resposta arguta; aqui Sócrates exercitava sua arte filosófica de partejar; e os diálogos de Platão são na sua maioria conversas estilizadas na Ágora. O mercado é o lugar onde se gestaram a filosofia ocidental e, com isso, seus produtos de maior força histórica – as ideias metafísicas. (...)

Primeiro pressuposto, quando Nietzsche faz o louco correr à praça do mercado e buscar a Deus: o mercado é lugar natural da metafísica. Segundo pressuposto: a suma de toda metafísica é Deus⁵⁸.

Türckle faz o percurso de que a ágora é o lugar onde nasce a metafísica ocidental e, portanto, o lugar propício para Deus morrer. Indo além dessa compreensão inicial, o autor afirma ainda que o símbolo do mercado só faz sentido pleno se é lido não só à luz da metafísica grega, mas também da significativa passagem dos *Atos dos apóstolos* em que Paulo de Tarso prega o Evangelho em Atenas.

Não é de admirar que se encontre no Novo Testamento o contraste sem o qual o episódio do louco jamais chegaria a ganhar todo seu contorno. Quando o apóstolo Paulo se demorou em Atenas e pregou na praça do mercado. (...)

Nesta história os papéis estão claramente divididos: um traz uma mensagem nova, muitos ouvem e riem-se dele. Aos olhos dos filósofos que se encontravam na praça, Paulo parecia fazer figura de bobo – mas apenas porque eles mesmos, que eram considerados os mais esclarecidos de seu tempo, não estavam enxergando direito. Enquanto isso, o pretense tagarela, que fala assim de coisas tão estranhas quanto a ressurreição, está cheio do espírito divino. Ele revela aos atenienses o Deus desconhecido, que já se encontra anonimamente entre eles, embora a força espiritual dos estoicos e epicuristas não baste para compreendê-lo. Por ultrapassar seu horizonte

⁵⁸ TÜRKLE, *op. cit.*, pp. 19-20.

é que ele lhes aparece como insensatez, enquanto ele é na verdade a mais alta sabedoria em pessoa⁵⁹.

As citações de Türrckle indicam que a ágora é o lugar simbólico do Deus metafísico e do Deus cristão. É possível ir além desta constatação de Türrckle e ler que Paulo anuncia um Deus que prescreve normas morais. Não se trata, pois, “apenas” de Deus como uma verdade metafísica, cosmológica ou epistêmica a ser conhecida. Aquele Deus exige mudança de vida, de conduta. *Metanóia*. Trata-se, pois, de síntese clara do cristianismo ainda que nascente: o Deus (verdadeiro!) conhecido prescreve também práticas que devem ser adotadas, prescreve uma reformulação do comportamento de acordo com uma norma que condiz ao melhor modo de se viver...

Tudo isto que será amplamente atacado por Nietzsche ao longo de sua obra, não precisa ser esmiuçado aqui como o inimigo que o filósofo alemão quer combater. Para o que interessa neste momento da investigação, basta frisar que, ao assassinar a Deus – metafísico, moral e cristão –, assassina-se o fundamento mesmo que poderia prescrever todo e qualquer balizamento – metafísico e moral – para as ações...

Faz, pois, todo sentido que o anúncio do louco aconteça no mesmo ambiente em que o anúncio de Paulo aos atenienses. No mercado, o apóstolo anuncia um deus desconhecido que finalmente podia ser “acessado” por aquele *povo muito religioso*. Paulo é o portador de uma boa nova que proclama, *na ágora*, a possibilidade de acesso a esse Deus. Por sua vez, o louco – também indicado pelo próprio apóstolo como figura do cristão face ao conhecimento filosófico depois desse anúncio malsucedido⁶⁰ – está situado no mesmo lugar (simbólico) para anunciar, em última instância que Deus morreu (e que este Deus morto é, também, o Deus cristão – a sequência procurará evidenciar...). Veja-se, pois, finalmente, a emblemática passagem do capítulo 17 dos *Atos dos apóstolos*:

¹⁶Enquanto esperava em Atenas, seu espírito [de Paulo] inflamava-se dentro dele, ao ver a cidade cheia de ídolos. ¹⁷Disputava, por isso, na sinagoga, com os judeus e com os adoradores de Deus; e na ágora, com os que a frequentavam. ¹⁸Até mesmo alguns filósofos epicureus e estóicos o abordavam. E alguns diziam: “Que quer dizer este palrador?” E outros: “Parece um pregador de divindades estrangeiras”. Isto porque ele anunciava a Jesus e a Ressurreição.

⁵⁹ *Idem*, pp. 25-27.

⁶⁰ *Primeira da Carta aos Coríntios* 1, 17 - 3, 3. 18 – 20 (isto é, do capítulo 1, versículo 17 até o capítulo 3 v. 3, e depois retomando os vv.18 a 20). E também, de modo mais sintético, *Colossenses* 2, 8: “Tomai cuidado para que ninguém vos escravize por vãs e enganosas especulações da ‘filosofia’, segundo a tradição dos homens, segundo os elementos do mundo, e não segundo Cristo”.

¹⁹Tomando-o então pela mão, conduziram-no ao Areópago, dizendo: “Poderíamos saber qual é essa nova doutrina apresentada por ti? ²⁰Pois são coisas estranhas que nos trazem aos ouvidos. Queremos, pois, saber o que isto quer dizer?” ²¹Todos os atenienses, com efeito, e também os estrangeiros aí residentes, não se entretinham noutra coisa senão em dizer, ou ouvir, as últimas novidades.

²²De pé, então, no meio do Areópago, Paulo falou:

“Cidadãos atenienses! Vejo que, sob todos os aspectos, sois os mais religiosos dos homens. ²³Pois, percorrendo a vossa cidade e observando os vossos monumentos sagrados, encontrei até um altar com a inscrição: ‘Ao Deus desconhecido’. Ora bem, o que adorais sem conhecer, isto venho eu anunciar-vos.

²⁴O Deus que fez o mundo e tudo o que nele existe, o Senhor do céu e da terra, não habita em templos feitos por mãos humanas. ²⁵Também não é servido por mãos humanas, como se precisasse de alguma coisa, ele que a todos dá vida, respiração e tudo o mais. ²⁶De um só fez a raça humana para habitar sobre toda a face da terra, fixando os tempos anteriormente determinados e os limites do seu habitat. ²⁷Tudo isto para que procurassem a divindade, e, mesmo que às apalpadelas, se esforçassem por encontrá-la, embora não esteja longe de cada um de nós. ²⁸Pois nele vivemos, nos movemos e existimos, como alguns dos vossos, aliás, já disseram:

‘Porque somos também de sua raça’.

²⁹Ora, se nós somos da raça divina, não podemos pensar que a divindade seja semelhante ao ouro, à prata, ou à pedra, a uma escultura de arte e engenho humanos.

³⁰Por isso, não levando em conta os tempos da ignorância, Deus agora notifica aos homens que todos e em toda parte se arrependam, ³¹porque ele fixou um dia no qual julgará o mundo com justiça por meio do homem a quem designou, dando-lhe crédito diante de todos, ao ressuscitá-lo dos mortos”.

³²Ao ouvirem falar da ressurreição dos mortos, alguns começaram a zombar, enquanto os outros diziam: “A respeito disto te ouviremos outra vez”. ³³Foi assim que Paulo se retirou do meio deles. ³⁴Alguns homens, porém, aderiram a ele e abraçaram a fé. Entre eles achava-se Dionísio, o Areopagita, bem como uma mulher, de nome Dâmaris, e ainda outros com eles.

O discurso de Paulo (vv. 22b-31) pode ser dividido segundo aquelas dimensões antes mencionadas: o Deus metafísico, o Deus moral e o Deus cristão. Passo a indicar essas dimensões como que a percorrer níveis cada vez mais profundos, começando pelo exórdio paulino.

O relato nos apresenta o protagonista começando com uma nítida estratégia retórica (vv. 22b-23): para aproximar-se da plateia e tentar ganhá-la, enaltece a religiosidade de Atenas – mas na sequência menciona a ignorância religiosa de seus cidadãos. Visa, pois, chamar a atenção e preparar a boa vontade do público que lhe convidara⁶¹: elogia, mas logo diz que eles não sabem o que adoram, e até mesmo o admitem, visto que parecem entender que há um deus desconhecido a quem devem

⁶¹ Os tradutores da Bíblia de Jerusalém indicam que o texto, sobre este aspecto, é ambíguo. “Tomando-o então pela mão, conduziram ao Areópago” poderia significar que os filósofos conduziram Paulo a um lugar a parte, a fim de ouvi-lo mais a vontade; ou então que o conduziram para diante do tribunal do Areópago, uma vez que tal nome – Areópago – designa uma colina situada ao sul da ágora de Atenas e, também, o supremo tribunal da cidade. A segunda interpretação, de acordo, com os tradutores, é melhor. Seja como for, tal situação indica uma diferença entre os “protagonistas do mercado”: no caso do louco, a iniciativa é deste; ele vai ao encontro dos homens do mercado. Paulo, ao contrário, é *conduzido*.

prestar culto. Paulo anuncia-se como mensageiro deste Deus que os atenienses parecem reconhecer (escrupulosamente...) existir, mas que não sabem quem é...

A primeira parte do anúncio paulino propriamente dito é “metafísico” (a partir do versículo 24 até, exclusivamente, o 26). O apóstolo afirma que Deus é o autor do mundo, o que poderia ser associado, também, a uma espécie de “cosmologia”, e, mais ainda, que é impossível enclausurar Aquele Deus nos templos que os atenienses lhe fizeram – em contraste, pois, com os “ídolos” (v. 16), cujo incômodo parece ser um dos grandes motivadores da pregação de Paulo aos atenienses... Ademais, tal incômodo parece ligar o erro da idolatria à necessidade de adorar o Deus verdadeiro, o cristão.

Muito embora até agora apenas o elemento metafísico teve lugar na pregação de Paulo, é interessante ter presente que o impulso da pregação é, mesmo, moral. Também desta forma é possível reforçar o amalgamamento presente no Deus paulino anunciado, que é o mesmo que Nietzsche está anunciando o assassinato. Repetindo, tal Deus, a um só tempo, metafísico e moral, é (sobretudo!...) o Deus cristão!

O versículo 25 é uma espécie de dobradiça entre o aspecto metafísico e moral daquele Deus. Ele indica que Deus é superior aos homens e, mais que isso até, não precisa de nada destes. Ou seja, os sacrifícios que os homens lhe fazem – tão comuns e caros ao paganismo – são tolices... Podem ser deixados de lado... Deus não precisa deles!... Justamente por isso, a sequência (v. 26) explora uma “contrapartida moral” diante do caráter metafísico até àquele momento anunciado: muito embora, Deus não precise dos homens, há um porque, um objetivo de Ele ter feito o mundo deste jeito e, nele, ter posto o homem: para que este último pudesse buscá-l’O, isto é, *buscar a divindade*... Há, pois, uma espécie de dever sinalizado aqui; há aqui algo que o ser humano *deve fazer*...

Essa menção a um *dever moral* aparecerá com mais força ainda nos versículos 29 e 30 com o apelo ao arrependimento: aquilo que fora vivido e que não condiz com o conhecimento da divindade que Paulo julga proporcionar a seus ouvintes não é bom e precisa ser deixado para trás, assim como uma nova vida (melhor) precisa ser assumida...

Pode-se afirmar, então, que: depois de uma primeira parte “metafísica”, o discurso paulino assume gradativamente contornos morais até que, finalmente, o versículo 31, menciona, explicitamente, a Cristo. Sintética e simbolicamente, o

discurso de Paulo congrega aquelas três dimensões e aproximações ao Deus cuja morte Nietzsche anuncia (também...) no mercado: o Deus metafísico, o Deus moral, o Deus cristão. Paulo é levado até o mercado pelos filósofos e aí anuncia que os homens que lá estão – os atenienses – desconhecem a existência de um Deus que cria o mundo e não está sujeito aos homens, que exige desses mesmos homens nova postura de vida frente ao real, e que Ele havia ressuscitado alguém a fim de dar inteiro crédito a sua pregação... O insucesso leva Paulo a afirmar que a própria Filosofia não consegue aderir à louca sabedoria do cristianismo... Por sua vez, o louco é levado até o mercado pelo filósofo Nietzsche para aí anunciar que os homens que lá estão – os descrentes – desconhecem que aquele Deus metafísico, moral e cristão fora assassinado! Por eles!...

A reação dos homens do mercado é a mesma diante de Paulo e do louco: a zombaria... Mas a intervenção seguinte do louco de Nietzsche consegue arrancar um silêncio depois do anúncio do assassinato e da responsabilidade coletiva pelo feito (o que até pode ser interpretado como relativo êxito...). E Paulo?... Poucos são os frutos de sua pregação... Alguns poucos gatos pingados lhe dão ouvido⁶²... Mágoa para com a Filosofia... Só, o louco (e Paulo) fala(m)...

B. Uma primeira aproximação ao Deus assassinado

Para melhor entender o que Nietzsche tem em mente quando anuncia que Deus morreu, eis uma citação de *O crepúsculo dos ídolos*:

Todos os valores superiores são de primeira categoria, todos os conceitos mais elevados, o ser, o absoluto, o bem, o verdadeiro, o perfeito – nenhum deles pode ter experimentado o devir; *devem*, por conseguinte, ser *causa sui*. Mas, além disso, esses conceitos não podem ser desiguais entre si, não podem ser contraditórios... E assim os filósofos chegam ao seu estupendo conceito de “Deus”... A coisa última, a mais rarefeita, a mais vazia é colocada em primeiro lugar, como causa em si, como *ens realissimum*...⁶³.

⁶² Recuso-me perder a chistosa oportunidade de ressaltar que um dos convertidos de Paulo se chama Dionísio... E que a apropriação de tal personagem por algum monge (zombeteiro, brincalhão) da Idade Média levou a uma das maiores confusões históricas que a filosofia e a teologia do período conheceu...

⁶³ “A razão na filosofia”, § 4.

Primeiramente, cumpre situar esta citação. Como se lê na nota, ela se encontra em um capítulo da obra intitulado “A razão na filosofia”, e começa indicando uma perigosa “idiosincrasia dos filósofos” de “confundir as coisas últimas com as primeiras”⁶⁴. De fato, desde, pelo menos, Heráclito de Éfeso (ca. 544-474 a. C.), a relação entre a constituição do real e sua relação com a divindade tem lugar nas reflexões filosóficas. O fragmento 67 deste autor não deixa dúvida: “deus: dia-noite, inverno-verão, guerra-paz, saciedade-fome, mas se altera como o fogo quando se confunde à fumaça, recebendo um nome conforme o gosto de cada um”⁶⁵. Se, por um lado, não parece óbvio nem justo, afirmar que o efésio tem a mesma preocupação idiosincrática denunciada por Nietzsche, por outro, uma possibilidade de se interpretar este fragmento do filósofo grego é a de que (o “conceito” de?...) “Deus” abarca, nele mesmo, certa percepção do real que parece “confundir os homens”. Diante da mutabilidade e complementariedade de aspectos distintos que compõem o real, os homens atribuem a Deus as distintas transformações que o real lhes oferece. Deus seria, pois, uma espécie de “síntese” dessas contrariedades. Ademais, *Deus se altera como o fogo quando se confunde a fumaça*⁶⁶. Uma possibilidade interpretativa é afirmar que, em certa medida, Deus, por ser a própria mutabilidade (do real), conferiria (ao próprio real), certa unidade. Nada, contudo, no texto de Heráclito autoriza a interpretação de Deus como “realidade em si”, já que todo fragmento se situa na perspectiva dos homens. São eles, os homens, que entendem a Deus como essa realidade que *sintetiza* os opostos e nomeiam “Deus” esses opostos, *tal como o cheiro da fumaça*. Isto abre a possibilidade de se interpretar o fragmento de Heráclito de outro modo que não seja a descrição da própria realidade divina, uma espécie de teodiceia ou uma teologia filosófica, mas como descrição de uma postura humana diante daquilo que se costuma entender como Deus. É o que Costa parece afirmar:

“‘deus’ serve como expressão do *comum* (...) ‘recebido’ pelos homens de modo *particular* (...). O comum é alterado como se altera o fogo. Alterar o que é comum é corrompê-lo. Logo, essa alteração equivale à corrupção da *comunidade* por parte daqueles que a concebem de acordo com o seu gosto e bel-prazer”⁶⁷.

⁶⁴ *Idem*.

⁶⁵ Citado segundo a tradução de COSTA, Alexandre. *Heráclito. Fragmentos contextualizados*.

⁶⁶ Como o indica em duas notas (7, página 119; e 2, página, 121) o tradutor da edição utilizada aqui, Deus é o sujeito de todas as orações deste fragmento. Por essa razão, inclusive, “o verbo ‘receber’ deveria assumir a forma ‘recebe’”, mas Costa preferiu “o uso do gerúndio, a fim de salientar o valor consecutivo da mensagem” (nota 2, página, 121).

⁶⁷ *Idem*, p. 234.

Uma vez admitindo esta linha interpretativa, é possível afirmar que Nietzsche se situa em caminho semelhante. Já foi mencionado que o filósofo alemão procura estabelecer a posição (intelectual, racional) de certos homens (os filósofos). Para estes homens, “Deus” parece ser um conceito pleiteado para resolver um problema (filosófico). Problema este semelhante à temática heraclítica: a relação mesma entre devir e divindade. O texto de Nietzsche, no entanto, procura indicar outra realidade: se, pois, por um lado, o fragmento de Heráclito costuma ser lido como uma tentativa de descrição “física” do real e qualquer leitura *além* disso precisa ser justificada, a citação do filósofo alemão supõe, sem dúvida, toda tradição “meta-física” que faz com que Deus seja a *síntese* não (apenas) do devir em seu plano físico, mas, também, para *além do físico*.

Tendo indicado até agora as semelhanças entre os dois textos, apontar uma diferença significativa entre a redação de ambos pode ajudar ainda mais a elucidar esta temática. O fragmento de Heráclito menciona pares de opostos que os homens parecem confundir com Deus. O texto de Nietzsche, longe de mencionar qualquer oposição e indicar, nelas, uma identificação com Deus, enumera (“apenas”) “nomes” que são identificados como aquele *conceito estupendo*. Ademais, tais *nomes* apontam a uma larga tradição cultural e filosófica que poderia nos levar facilmente a identificá-los como “aspectos *positivos* do real”. Por sua vez, os contrários daqueles *nomes* (o não-ser, o relativo – ou, ainda, o condicionado –, o mal, o falso, o imperfeito), podem ser identificados com aspectos (realidades?) negativos que, como se pode depreender do próprio texto, *não são* “valores superiores” ou “conceitos supremos”, pois estão afastados do conceito de Deus que os filósofos pensaram. Mas, poder-se-ia perguntar a esta altura: *que filósofos pensaram a Deus desta forma?* E ainda: *por que, afastando de certa dimensão originária presente em Heráclito, pensaram (em) Deus deste modo?*

Para iniciar a resposta às perguntas, cumpre lembrar a crítica nietzschiana ao soerguimento da metafísica desde Sócrates-Platão⁶⁸. Para Nietzsche, a cisão da realidade em duas, a sensível e a meta-sensível, fez com que toda a História da Filosofia fosse uma sucessão de equívocos que, desde seu núcleo metafísico-

⁶⁸ Tenha-se presente o possível paralelismo entre o sol da pergunta do homem louco e a alegoria da caverna, de Platão. De fato, a divisão da realidade em duas a que esse parágrafo alude na sequência pode tomar como base os livros VI e VII da *República*. A seção seguinte voltará, sob um viés ligeiramente distinto, a este ponto.

epistemológico, se alastrou, ainda, para o campo da filosofia prática (sobretudo a ética), ao supor a necessidade de se pleitear, para que a verdade (do conhecimento e das ações) pudesse ser validada, um mundo ou uma realidade estável e permanente, ou, mais que isso até, um mundo ou uma realidade que fosse eterna, necessária e universal. Trata-se, pois, de um primeiro (mas decisivo) passo para a constituição daquela *idiosincrasia filosófica*.

Mesmo uma leitura rápida do texto nietzschiano que se discute aqui não permite identificar todos os valores ou conceitos mencionados *apenas* com a produção filosófica de Platão. É evidente que, *ser, absoluto, bem, verdade e perfeição* possuem relevância ineludível na produção do filósofo ateniense. No entanto, pelo menos dois termos escapam a essa produção (*causa sui* e *causa em si*), e é imprescindível que se compreenda bem o alcance dessa demanda que ultrapassa a filosofia de Platão para situar a crítica de Nietzsche em um raio de extensão maior do que o pensamento daquele filósofo. O texto nietzschiano não apenas acusa os filósofos de pensarem uma relação idiosincrática entre Deus e devir e de procurarem estabelecer uma (pretensa – ou pretensiosa) ciência (a metafísica) para dar conta de uma série de problemas. Se somente isso fosse afirmado, esta crítica de Nietzsche poderia ser lida aqui como uma espécie de ataque a Platão, e a metafísica poderia ser lida como simples derivação da (ou de uma) “idiosincrasia platônica”. Primeiramente, o alcance desta especificação é que não é apenas a identificação daqueles valores superiores ou conceitos supremos com “Deus” que caracteriza a postura dos filósofos, mas é a espécie de “criação” de uma realidade que precisa ser identificada com Deus para que a “equação” devir e divindade possa funcionar racionalmente. Como, pois, se pode afirmar que aqueles valores superiores ou conceitos supremos possam ter lugar, como tais, no real e, ainda, que se pode pensar o lugar (metafísico) da divindade? A resposta dos filósofos, segundo Nietzsche, é: Deus *sintetiza*, por ser *causa de si* e *causa em si*, todos os valores superiores e todos os conceitos supremos.

Detenha-se, agora, no uso dessas expressões no vocabulário dos filósofos. Uma pesquisa mais acurada revela um dado surpreendente: o termo *causa sui* no sentido apontado por Nietzsche não é usado no vocabulário teológico ou filosófico medieval. Por mais que se possa ver algumas semelhanças de uso ou mesmo

expressões similares no período Medieval⁶⁹, a identidade entre Deus e *causa sui* só foi afirmada pela primeira vez (e consagrada como tal neste mesmo sentido) em Descartes, ao tentar provar a existência de Deus:

Já que sou uma coisa pensante, e tenho em mim alguma ideia de Deus, qualquer que seja, enfim, a causa que se atribua à minha natureza, cumpre necessariamente confessar que ela deve ser de igual modo uma coisa pensante e possuir em si a ideia de todas as perfeições que atribuo à natureza divina. Em seguida, pode-se pesquisar se essa causa tem sua origem e sua existência em si mesma ou de alguma outra coisa. Pois se ela a tem de si própria, segue-se, pelas razões que anteriormente aleguei, que deve ser, ela mesma, Deus; porquanto, tendo a virtude de ser e de existir por si, ela deve também, sem dúvida, ter o poder de possuir atualmente todas as perfeições cujas ideias concebe, isto é, todas aquelas que eu concebo como existentes em Deus. Se ela tira sua existência de alguma outra causa diferente de si, tornar-se-á a perguntar, pela mesma razão, a respeito desta segunda causa, se ela é por si, ou por outrem, até que gradativamente se chegue a uma última causa que se verificará ser Deus. E é muito manifesto que nisto não pode haver progresso até o infinito, posto que não se trata tanto aqui da causa que me produziu outrora como da que me conserva até o presente⁷⁰.

No tocante a Deus como *causa em si* é importante ter presente que a redação do texto de Nietzsche parece colocá-la emparelhada ou mesmo como sinônimo de *ens realissimum*. Deus seria *causa em si* e, ao sê-lo, é o *ens realissimum*, o mais real de todos os entes. A compreensão de Deus como *causa em si* remete, originariamente, a Aristóteles, quando, no livro Λ da *Metafísica*, disserta sobre o primeiro movente e, depois de investigar os diversos sentidos que uma coisa pode ser dita causa de outra, conclui que “o que é Primeiro e plenamente em ato é Causa de tudo”⁷¹, para, na sequência, em uma das mais belas passagens da obra, em que o texto mais parece um hino de louvor, identificar esse Primeiro (=Princípio) e Deus:

Deste princípio, portanto, dependem o céu e a natureza. E seu modo de viver é o mais excelente: é o modo de viver que só nos é concedido por breve tempo. E naquele estado Ele está sempre. Isso é impossível para nós, mas para Ele não é impossível, pois o seu ato de viver é prazer. E também para nós a vigília, a sensação e o

⁶⁹ Cf., sobre o uso filosófico da expressão *causa sui* antes de Descartes, o verbete homônimo no *Dicionário de Filosofia*, de José Ferrater Mora (Tomo I – A-D), e, ainda, ELDERS, Leo. *The philosophical theology of St. Thomas Aquinas*, p. 153.

⁷⁰ DESCARTES, *Meditações metafísicas*, pp. 293-4. Muito embora a expressão *causa sui* não seja encontrável literalmente neste trecho das *Meditações*, a ideia de Deus que é causa de si está, evidentemente, presente. Tal compreensão de Deus, que para o ambiente filosófico e teológico de Descartes representava uma novidade, não passou despercebida pelos contemporâneos do filósofo francês: pelo menos dois deles objetaram (Carterus, teólogo tomista, *Primeira Objeção*, AT, IX, p. 94; e Antoine Arnauld, professor da Escola de Port-Royal, *Quarta Objeção*, *Idem*, pp. 205ss) a possibilidade de se expressar sobre Deus nestes termos. Outra conhecida referência de Deus como *causa sui*, na esteira da produção filosófica de Descartes, é encontrável em Spinoza, que, em sua *Ética demonstrada ao modo dos geômetras*, abre seu texto se referindo a Deus com a seguinte definição: “I. Por causa de si entendo aquilo cuja essência envolve existência, dito de outro modo, aquilo cuja natureza só pode ser concebida como existente” (SPINOZA, *Ética demonstrada em ordem geométrica*, p. 2.)

⁷¹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, Λ, 1071 a 36., p. 557. Volume II.

conhecimento são sumariamente agradáveis, justamente porque são ato, e, em virtude deles, também esperanças e recordações (...). Se, portanto, nessa feliz condição que às vezes nos encontramos, Deus se encontra perenemente, isso nos enche de maravilha; e se Ele se encontra numa condição superior, é ainda mais maravilhoso. E ele se encontra efetivamente nessa condição. E Ele é também Vida, porque a atividade da Inteligência é vida, e Ele é, justamente, essa atividade. E sua atividade, subsistente por si, é vida ótima e eterna. Dizemos, com efeito, que Deus é vivente, eterno e ótimo; de modo que a Deus pertence uma vida perenemente contínua e eterna: isto, portanto, é Deus⁷².

Desenvolvendo um pouco mais os alcances da compreensão de Nietzsche, poder-se-ia afirmar que boa parte da História da Filosofia entende que a mudança (o devir) não tem lugar em Deus, mas acontece tendo a Deus por causa. Deus, contudo, não está sujeito a nenhuma mudança e, mais ainda, Ele não só é incausado, como é causa de si mesmo e a causa em si. Deus: Imutável, Causa Primeira e *Causa Sui*. Mais ainda, a mutabilidade, a relação entre causa e efeito parece ter lugar (ativíssimo) na vida de todos os entes. Parece que se pode afirmar, *a la* Heráclito, que os entes reais estão, pois, submetidos, por uma necessidade que lhe é intrínseca, e, mais até, do fato de Deus existir tem-se que também Ele é um “ente”. Como, no entanto, pode Ele ser um ente e não estar submetido a todas aquelas relações ligadas à mutabilidade do real? Parte da resposta já foi oferecida antes, mas cumpre sinalizar alguns aspectos para alargar, ainda mais, a compreensão de Deus que Nietzsche critica. Deus não está submetido às mudanças que envolvem todo e qualquer ente porque Ele é o autor dos entes. Deus, *causa de si* e causa de todo o real, está como que “por cima” de toda e qualquer “situação” que é própria da dinâmica dos entes. Deus não é mais um “componente” do real, como se poderia pensar (também *a la* Heráclito?...), nos primórdios da Filosofia. Deus, agora, ou melhor, a partir do advento de certa metafísica, é uma realidade “acima” do real: Ele, Causa do real e não se encontra submetido às dinâmicas próprias do real; Deus é supra-real, meta-real. A postura dos filósofos, por outra parte, não permite dizer que tal realidade (divina) seja “irreal”, mas, superlativamente, deve-se dizer que, enquanto Causa mesma do real, Deus é mais real do que a (própria) realidade na qual os demais entes se situam e vivem a sua condição de mutabilidade. E é por essas razões que, em linhas gerais, se pode afirmar que Deus, *causa sui* e causa em si dos demais entes, é o mais real dos entes⁷³.

⁷² *Idem*, Λ, 7, 1072 b 14-18, 24-30.

⁷³ Não se encontra facilmente quem teria sido o primeiro autor a identificar Deus e *ens realissimum*, muito embora se possa pensar que, se a expressão é tomada como o “mais perfeito dos entes” (o que, convenhamos, é bem diferente de seu significado literal), ela poderia ser entrevista na definição que Anselmo propõe para Deus em seu *Proslógio*: “ser do qual não se pode pensar nada maior” (ANSELMO, *Proslógio*, II). Kant teria delineado que a compreensão de *ens realissimum* se

O itinerário percorrido até aqui leva a um parecer ineludível: o Deus que morre é o Deus metafísico. O Deus (da idiosincrasia) dos filósofos identifica-se, primeiramente, com um Deus metafísico. Tudo isto fica (ainda mais) claro na medida em que se verificam as consequências do deicídio anunciado pelo louco: perdem-se as referências espaciais e relacionais que, anteriormente, eram asseguradas por Deus. Elas já não servem para situar a condição humana porque *Aquele* que referenciava e até mesmo sustentava cada uma dessas coisas (assim a como nós, homens...) em seu devido lugar morreu. Deus mesmo morreu! Ou, mais tragicamente ainda, foi assassinado! Ou, mais terrivelmente ainda: *nós O matamos!*...

C. Uma segunda aproximação ao Deus assassinado

Tudo o que acaba de ser apresentado aqui indica que estamos diante da morte de um sustentáculo epistêmico-metafísico (*causa sui* e *causa em si*) que permitiu à Filosofia erguer sistemas e modos de compreensão do mundo desde um lugar próprio. Contudo, os alicerces da vida prática foram abalados com o deicídio. Faz-se necessário, pois, investigar que o Deus (metafísico) assassinado é também um Deus moral. Isto já fora insinuado na passagem do *Crepúsculo dos ídolos*, citada e interpretada nas páginas anteriores. Nela se lê que Deus é um conceito estupendo

relacionava com o “mais ideal dos seres” e, nesta direção, como o “mais perfeito dos seres”. Ora, é comum afirmar que o trecho da “Dialética transcendental” de sua *Crítica da razão pura* toma por base a argumentação de Christian Wolff, em sua *Teologia natural*. Por fim, ainda que seja difícil precisar uma história do uso do termo *ens realissimum* com relação a Deus, parece que Kant consolidou uma tradição que identifica tal termo com o “mais perfeito dos seres” e, neste sentido, *ens realissimum* se identificaria com Deus. Eco desta compreensão de *ens realissimum* como o mais perfeito dos seres e que, por conseguinte identifica *ens realissimum* e Deus, pode ser vista na crítica tecida por Marcel deste mesmo uso metafísico do termo em MS, II, p. 51: “Tais observações puramente críticas, assim, nos levam a apresentar-nos uma delicada questão; considerar ao ser como irreduzível àquilo que se apresenta como perfeição ou como totalidade não é, em última instância, negar-se a considerá-lo, quer dizer, em suma, a substantivá-lo? As dificuldades quase inextricáveis com que nos esbarramos não se deveriam a que, no fundo, nos empenhamos em falar do *ser* despojando-o ao mesmo tempo dos caracteres que lhe dariam consistência? A gravidade extrema do problema resulta evidente enquanto empreendemos a ter em conta esse *ens realissimum* que foi como o eixo da ontologia tradicional. O *ens realissimum* se pensa como algo que concentra em si todos os atributos positivos; é como um bloco sem a menor fissura que, em certos aspectos, poderia recordar à esfera de Parmênides, ainda que aqueles que o colocam no centro de seu pensamento não sejam em modo algum eleáticos, já que admitem níveis intermediários no ser em lugar da busca alternativa de ser ou não ser. Podemos, porém, ter as mais sérias dúvidas acerca da validade da operação à qual procede ao espírito para constituir o *ens realissimum*, pois, ademais, de tratar os atributos com se fossem coisas, se assimilam a elementos suscetíveis de formar um todo. E aí vemos, melhor que em outras partes, como se pode abusar da ideia de totalidade”. O contexto mais amplo, assim como outras explorações desta passagem, acontecerá na seção D da II parte desta tese.

porque reúne “em si” a solução para o problema do conhecimento e do devir. Entretanto, não se pode passar despercebido que aquele conceito estupendo congrega dois “tipos” de realidades: “conceitos supremos” e “valores superiores”.

A primeira aproximação ao Deus assassinado como “Deus metafísico” referendou a seguinte compreensão: os conceitos supremos que Ele sustentava carecem agora de sentido porque Deus morreu. A menção de Nietzsche a uma dimensão que não é propriamente a de um alcance epistêmico-metafísico (como é nitidamente o caso de “conceitos supremos”), deve nos levar a alargar nossa compreensão a respeito do Deus que morre. Não se trata, pois, “apenas” de um Deus metafísico, mas também de um “Deus moral”, já que com sua morte também “valores superiores” passam a ser destituídos de sentido. Desta forma, esta investigação precisa se ocupar também da morte do “Deus moral”.

Ao mencionar a identidade entre (o) Deus (metafísico) e (as ideias de) *causa sui* e *causa de si*, apresentei, para as respectivas expressões, textos de Descartes e Aristóteles. Ao chamar a atenção para isso, pretendi reforçar que estas concepções metafísicas não se *originaram* no domínio filosófico ou teológico do Medievo (muito embora não negue que estas expressões tenham sido alvo de inúmeras reflexões de filósofos e teólogos do período...). Não se pode afirmar o mesmo sobre a ligação entre Deus e o aspecto moral que parece na citação de Nietzsche. Vejamos. Na lista de “conceitos supremos” e “valores superiores” que ela menciona, um deles está nitidamente ligado à condição moral: “o bem”.

Algo disso é visível já na *República* de Platão, uma vez que a ideia do Bem parece ser o supremo ponto de coesão do mundo em sua mais alta categoria ético-epistêmica, o que inclui certo caráter finalista. Acercar-se à ideia do Bem é aproximar-se à “mais elevada das ciências”, e, para desde essa ideia, “a justiça e as outras virtudes se tornam úteis e valiosas”⁷⁴. É uma condenação dessa noção central de Platão que se encontra no prefácio de *Para além de bem e mal*. Ali, Platão é apresentado como o principal filósofo dogmático justamente por (ter sido o primeiro a) afirmar o caráter substancial da verdade e de identificá-la ao “Bem”. Ademais, o fato de o sol (correspondente, como é sabido, à ideia de Bem) ser uma divindade celeste (508a), reforça a interpretação nietzschiana de que Platão é “pre-existentemente cristão” e que o ateniense teria frequentado a escola dos egípcios

⁷⁴ Platão, *República*, 505a.

(ou a dos judeus no Egito...) ⁷⁵. Contudo, esse deus do céu não é identificável com Deus, sem mais; e mesmo o Sol, imagem do Bem, não é o próprio Bem. Afora isso, mesmo se apressadamente julgássemos que o sol dos livros VI e VII da *República* se identifica, sem mais, com a divindade, é importante ter presente que a tradição vétero-testamentária afirma (bem) mais do que (apenas) o caráter correlativo entre Bem e Divindade. O Deus do *Gênesis* não só cria vendo que tudo era bom, mas coloca no centro de sua criação o único ser feito à sua imagem e semelhança. Trata-se de afirmações que a metafísica grega não parece arriscar. Para contrapor tal aceção à compreensão platônica, é preferível atentar ao *Timeu*.

O agente que constitui o mundo é um deus (31a2) bom (29e1) e absolutamente livre de inveja (29e2); a melhor das causas (29a6); e por essas razões o que ele produz é o mais belo (30a7). Da total bondade do demiurgo resulta que, após ter criado sua obra, retira-se, não interferindo mais. É, pois, um agente divino que se situa num patamar superior ao das outras divindades tradicionais. Difere-se, portanto, de certa caracterização antropomórfica tão comum aos deuses do Olimpo. Por outro lado, o demiurgo aparece com descrições humanas. Tem emoções: rejubila-se e fica satisfeito com o rumo certo que sua obra está a tomar (37c7); e sua metodologia é descrita segundo certos critérios humanos, uma vez que é por meio de um raciocínio que descobre como fabricar o mundo (30b1), e obedece uma estrutura matemática (47b, 87c).

Se, por um lado, tal fabricação é mimesis-imitação através de um arquétipo como um artífice, por outro, o material do qual tal artífice parte é (bem) diverso dos fabricos humanos: trata-se de olhar as coisas que sempre se mantêm iguais, as Ideias. A ação sob este material, do qual se tem algum conhecimento prévio, visa a colocá-lo em ordem – condição que, antes, não havia:

“Ele [o Demiurgo] era bom, e no que é bom jamais nasce a inveja de qualquer espécie. Porque estava livre de inveja, quis que tudo fosse o mais semelhante a si possível. (...) O deus quis que todas as coisas fossem boas e que, no que estivesse à medida do seu poder, não existisse nada imperfeito. Deste modo, pegando em tudo quando havia de visível, que não estava em repouso, mas se movia irregular e desordenadamente, da

⁷⁵ NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*, “O que devo aos gregos”, § 2. Para além da inveracidade histórica dessa genealogia da formação de Platão, poder-se-ia alegar que as noções de “virtude” e “justiça” no filósofo ateniense distam muito de noções análogas encontráveis no âmbito judaico-cristão, bastando, para isso, lembrar a humildade ou a caridade. Driblando todas essas dificuldades, a saída interpretativa de *Yannis Constantinidès* é que o traço fundamental comum aos antigos hebreus e a Platão é a “afirmação da necessidade de se liberar da tirania dos sentidos” (*Os legisladores do futuro. A afinidade dos projetos políticos de Platão e de Nietzsche*, p. 117).

desordem tudo conduziu a uma ordem por achar que esta é sem dúvida melhor do que aquela”⁷⁶.

É importante notar, ainda que de passagem, que, em vários trechos do *Timeu*, essa limitação do demiurgo reaparece⁷⁷. Pois bem. Ordenador do caos, fabricante a partir de matéria pré-existente, de poder limitado, bastariam essas três características para indicar o quanto essa divindade (e/ou sua ação) não coincide com a que é descrita nas primeiras páginas do *Gênesis*. Filosoficamente, o primeiro autor que reflete sobre essa injunção conceitual é Agostinho. Por essa razão, detenho-me sobre alguns desses aspectos, a começar por sua identificação entre Deus e Bem:

Deus é o bem supremo, acima do qual não há outro. É o bem imutável e, portanto, verdadeiramente eterno e imortal. Todos os outros bens provêm dele, mas não são da mesma maneira que Ele. O que é da mesma natureza que Ele não pode ser senão Ele mesmo. Todas as outras coisas, que foram feitas por Ele não são o que Ele é. (...) Ele é tão onipotente (*Tam enim omnipotens est*), que do nada, ou seja, do que não tem ser, pode criar os maiores e os menores bens, celestiais e terrenos, espirituais e corpóreos. (...) O ser de todos os bens particulares, tanto os maiores como os menores, qualquer que seja o seu grau na escala das coisas, não pode proceder senão de Deus. (...) Toda e qualquer natureza enquanto natureza é sempre um bem – não pode provir senão do supremo e verdadeiro Deus, porque o ser de todos os bens, tanto os que pela sua excelência se aproximam do Sumo Bem como os que pela sua simplicidade se afastam d’Ele, não pode provir senão do Sumo Bem⁷⁸.

A compreensão de Agostinho identifica a condição moral com a condição metafísica. A citação afirma claramente que o real não apenas *é*, mas tem seu *ser* causado pelo *Bem supremo* (Deus). Essa é a razão de todos os componentes do real *serem bens*. Menores, comparados ao Bem Supremo, mas dotados, enquanto seres, desta dupla condição moral-metafísica: *são bens*. Mais: tudo aquilo que já fora afirmado da compreensão de Deus como imune à mutabilidade do real é reforçado aqui – Deus é imutável e eterno, não está sujeito a nenhum devir. N’Ele não há movimento ou mudança de qualquer ordem, seja ela local (espacial), qualitativa ou temporal. Aprofundando esta compreensão por outro viés, tem-se que “bem” é um “valor” (superior) e se identifica, em seu grau supremo, com Deus, o Ser supremo. O próprio Bem, então, assume contornos que escapam à esfera do devir e passa a

⁷⁶ PLATÃO, *Timeu*, 29e30b. Por mais que se pretenda aproximar a afirmação de que o Demiurgo é bom de uma moralidade aristocrática (uma vez que, inclusive, *agathós* também significa “bom” ou “nobre”), a sentença a respeito da bondade do Demiurgo visa a indicar que ele não é invejoso, e por isso quer fazer do mundo o animal mais belo de todos. Nessa ausência de inveja é que se encontra sua nobreza.

⁷⁷ *Idem*, 32b, 37d, 38c, 42c, 53b, 65c, 71d, 89d.

⁷⁸ AGOSTINHO. *A natureza do bem*, I, pp. 3-4.

ser, em última análise, imutável e eterno. Ainda que se leia, nesta última assertiva, uma franca inspiração platônica em Agostinho, a novidade radical deste último foi fazer a tríade que identifica claramente Deus-Ser-Bem. Desta forma, trata-se de formular claramente que o real, porque *causado* pelo próprio *Bem Supremo*, é, ele mesmo, um bem “menor” do que sua causa, ainda que dotado de condição moral-metafísica semelhante. Quando se assassina o Deus metafísico, mata-se, a um só tempo, o Deus moral!

É possível afirmar (ousadamente), no entanto, que o Deus *Causa sui*, de Descartes, assim como o Deus Causa em si, de Aristóteles, podem ser circunscritos, sem maiores prejuízos interpretativos, à esfera epistêmico-metafísica. As concepções filosóficas de Descartes e Aristóteles serviriam para sustentar aquelas explicações do real que visam dar conta da relação entre conhecimento (humano) e devir, mas sem *necessitar* de desdobramentos morais. Ora, o que a citação de Agostinho visa elucidar é que isso *não* pode ser afirmado da proposição metafísico-moral que ele expõe. O Deus apresentado por Agostinho é, por definição, aglutinador, a um só tempo, da constituição metafísica e moral do real. Novamente, e de outra forma, ao assassinar o Deus metafísico se assassina, também, o Deus moral!

Em termos religiosos, pode-se dizer que a religião judaica já expunha uma compreensão semelhante a esta interpretação quando o primeiro capítulo do livro do *Gênesis* canta, como um refrão, ao final de cada um dos seis primeiros dias da Criação, que Deus via que sua obra era boa:

⁹Deus disse: “Que as águas que estão sob o céu se reúnam num só lugar e que apareça o continente”, e assim se fez. ¹⁰(...) E Deus viu que isso era bom.

¹¹Deus disse: “Que a terra verdeje de verdura: ervas que deem semente e árvores frutíferas que deem sobre a terra, segundo sua espécie, frutos contendo sua semente”, e assim se fez. ¹²(...) E Deus viu que tudo era bom. (...)

¹⁶Deus fez os dois luzeiros maiores: o grande luzeiro como poder do dia e o pequeno luzeiro como poder da noite, e as estrelas. ¹⁷Deus os colocou no firmamento do céu para iluminar a terra, ¹⁸para comandar o dia e a noite, para separar a luz e as trevas, e Deus viu que isso era bom. (...)

²⁰Deus disse: “Fervilhem as águas um fervilhar de seres vivos e que as aves voem acima da terra, sob o firmamento do céu”, e assim se fez. ²¹Deus criou as grandes serpentes do mar e todos os seres vivos que rastejam e que fervilham nas águas segundo sua espécie, e as aves aladas segundo sua espécie, e Deus viu que isso era bom. (...)

²⁵Deus disse: “Que a terra produza seres vivos segundo sua espécie: animais domésticos, répteis e feras segundo sua espécie”, e assim se fez.

²⁶Deus disse: “Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança, que todos eles dominem sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra”. E Deus viu que isso era bom.

²⁷Deus criou o homem à sua imagem.

à imagem de Deus ele o criou,
homem e mulher ele os criou.

²⁸Deus os abençoou e lhes disse: “Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a; dominai sobre os peixes do mar, as aves do céu e todos os animais que rastejam sobre a terra”. ²⁹Deus disse: “Eu vos dou todas as ervas que dão semente, que estão sobre a superfície da terra, e todas as árvores que dão frutos que dão semente: isso será vosso alimento”. (...)

³¹Deus viu tudo o que tinha feito: e era muito bom”⁷⁹.

Pode-se afirmar que o texto bíblico pretende abarcar a totalidade das coisas existentes como saídas da ação de Deus. Sem dúvida, tal texto ecoa na citação de Agostinho, que afirma que toda natureza existente não só tem a Deus como causa, senão que, por essa razão mesma, é um bem. Contudo, o que *não* se pode afirmar é que estas linhas do *Gênesis* contenha uma especulação filosófica de cunho metafísico e, menos ainda, que desta interpretação metafísica de constituição das coisas decorra uma interpretação de cunho moral. Fato que corresponde não só ao *Gênesis*, mas é extensível ao Velho e ao Novo Testamento: nestes textos não se pretende fazer Filosofia. É possível, no entanto, fazer metafísica e moral *a partir deles*. Isto, indubitavelmente, o fez Agostinho. E o fez de modo tal que se caracteriza como um marco no pensamento Ocidental. O que não pode passar despercebido é que a identidade entre Deus metafísico e Deus moral ocorre no seio do desenvolvimento filosófico-teológico do cristianismo. É demasiado sentenciar que o próprio cristianismo pleiteia, enquanto religião, essa identidade. Não é equivocado, por seu turno, afirmar que *vários cristãos* pleitearam a mesma compreensão de Deus e da constituição do real de Agostinho em nome de certa “cosmovisão cristã”. Nietzsche parecia estar bem ciente de que esta *cosmovisão* tende a congregar em sua concepção de Deus aquela identidade entre o princípio metafísico por excelência e o princípio moral por excelência.

Além disso, aquelas linhas do livro do *Gênesis*, independentemente de quaisquer interpretações filosóficas (sejam elas antropológicas ou mesmo metafísicas), possui mensagem clara a respeito do lugar constitutivo da humanidade: ela é o ápice da obra divina – todas as demais coisas criadas são como que uma espécie de *in crescendo* para a obra-prima que teria lugar no último dia da

⁷⁹ O parentesco da apresentação bíblica do *Gênesis* e a concepção de Platão é afirmado de modo muito interessante por Türtle nos seguintes termos: “Aquele ‘E eis que tudo era bom’, com o qual o Deus vétero-testamentário abençoa sua criação, é inerente também ao cosmo platônico e impregna ao mesmo tempo com o fluido de uma subjetividade mais alta as ideias pensadas de modo rigorosamente objetivo. (...) A suspeita de que o pensamento ateniense tenha sido influenciado pelo espírito vétero-testamentário é insustentável em termos históricos – e no entanto não é totalmente fora de propósito, enquanto expressa uma notável afinidade espiritual” (*Op. cit.*, pp. 22-3).

criação. Tanto é assim que aquele estribilho repetido ao fim de cada etapa da obra é “superlativado” no final do sexto dia, o dia da criação do homem. Ali, Deus vê que o que acabara de criar não é “apenas” bom, mas que “era muito bom”. O ser humano é, pois, a coroa da criação, um ser privilegiado. O único criado “à imagem e semelhança de Deus”. E que, por conseguinte, pode dispor dos demais viventes que lhe estão ao redor. O conjunto dos seres vivos é, por duas vezes, indicado como que criados *em relação*, quase que a dizer *por causa* do ser humano, *tendo em vista* o ser humano. Na primeira delas há uma espécie de reflexão divina, de explicitação da parte de Deus a respeito tanto da *natureza* desta sua obra-prima, mas também do *domínio* que esta deverá exercer sobre todas as demais criaturas. Esta dupla dimensão (a natureza humana e o caráter de submissão concernente aqueles outros seres criados) é reforçada nas palavras proferidas no momento da criação do ser humano e na fala divina que tem lugar logo após o ato criador. Parece, pois, que há um eixo, um centro – o ser humano – em torno do qual os viventes gravitam, orbitam. O restante da obra divina é periférico em relação à humanidade. Não é raro, ademais, vemos repetido por vasta tradição teológica e filosófica que ao menos um dos termos “imagem” e “semelhança” se relaciona, no ser humano, à sua capacidade de racional, o que nos tornaria diferentes dos demais seres materiais presentes no cosmo. Certamente, Fílon de Alexandria foi um dos primeiros a interpretar filosoficamente estas páginas do *Gênesis*. Numa concepção filosófica permeada de um neoplatonismo muito original, embora não isento de dificuldades, encontra-se tanto o surgimento do ser humano (ou pelo menos de sua ideia...) como ápice da criação (pelo menos das coisas terrestres) quanto a ideia de que a imagem e semelhança entre este e Deus se relaciona à sua condição racional. Dentre as mais significativas passagens de *Da criação do mundo segundo Moisés*, julgo que nenhuma ilustra tão bem o que acabo de expor como a que se segue:

A natureza, portanto, começou pela humilde coisa que é o esperma e terminou em algo de altíssimo valor, a formação do animal e do homem. (...) Com efeito, quando pareceu bom ao Criador moldar os animais, os primeiros na ordem, os peixes, eram os mais vis, enquanto os últimos, os homens, eram os mais excelentes. (...)

Dentre todos eles, como se disse, Moisés declara que o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus (Gn 1, 26). E disse-o esplendidamente, pois não há criatura terrestre mais semelhante a Deus que o homem. E que ninguém represente essa semelhança mediante características do corpo, pois nem Deus tem figura humana, nem o corpo tem forma divina. A mencionada similitude se refere ao intelecto [*noûs*], o guia da alma⁸⁰.

⁸⁰ *Op. cit.*, p. 75. (Na Antiguidade, acreditava-se que Moisés era o autor dos cinco primeiros livros da Escritura judaico-cristã). O versículo em tela é reinterpretado em pelo menos três outras passagens do livro em citado (pp. 63-

Ora, essa *excelência dos homens* também acaba por ser assassinada com a morte de Deus. Mesmo em linguagem não religiosa, ela foi propagada a torto e a direito por uma série de especulações filosóficas e científicas que não cessaram de glorificar a maravilha que somos nós. Esta concepção antropológico-metafísica é derivada de certa compreensão moral do mundo herdada da cosmovisão judaico-cristã. Em suma: Deus, O Ser, dá ser privilegiado (*muito bom*) a um tipo – o *ser humano*. Tal privilégio reside, ainda, no fato de este ser *é criado à imagem e semelhança d'O Ser*. Ora, esta imagem e semelhança é, em boa medida, sua *capacidade racional*. Türckle percebeu que o próprio Nietzsche farejou o quanto este quadro geral envolve metafísica, antropologia, ética, mas também uma série de pressupostos epistemológicos:

Se não existe um Deus que dispôs o mundo em função do homem e o pôs como coroamento da criação, se portanto não existe uma mais alta justificação para o fato de o intelecto humano se comportar como se fosse o centro do mundo e um soberano autárquico – então se encontra em todo seu agir egocentrismo e auto-elevação. Isto faz parte mesmo de sua organização, e não apenas de algum mau uso que ele faz de si⁸¹.

Numa palavra, Aquele que sustentava metafisicamente o mundo e que colocou o ser humano e sua racionalidade no centro do universo que ele criou como uma coisa boa, Aquele que é que o Sumo Bem, está morto. É possível extrair de todo o contexto da presente exposição que Nietzsche está a indicar mais do que a morte de um princípio sintetizador dos âmbitos metafísico e o moral: o que está a

4; 77-78; e 93). Para entender melhor alguns alcances de seu interessantíssimo neoplatonismo e de seus desdobramentos antropológicos, o leitor interessado consultará com proveito todo o texto. Enfatizo aqui, no entanto, a distinção de Fílon entre os dois relatos da criação: o primeiro presente no primeiro capítulo do Gênesis e o segundo, no capítulo 2 do mesmo texto bíblico. *Gênesis 1* parece se referir à criação da ideia mesma de homem; enquanto *Gênesis 2* à criação do ser humano em sua concretude e individualidade.

⁸¹ *Idem*, p. 77. A sequência comporta uma interpretação bastante radical (no sentido de ir à profundidade das raízes) com a qual se pode encarar a concepção nietzschiana. Interessantíssima, faço questão de citá-la aqui, muito embora, como ficará claro ao lê-la não é o caso de explorá-la: “Egocentrismo e auto-elevação são reconhecidamente os principais adversários da moral. (...) Disfarce disfarçado é simplesmente a marca da razão e *consequentemente* o verme em toda moral – este é o lado moral do choque que a morte de Deus transmitiu a Nietzsche. Experimentar o choque significa debater-se contra ele, significa não querer se deixar vencer pelo disfarce disfarçado, significa extrema idiosincrasia contra o tipo de homem no qual a razão aparece elevada acima de toda suspeita e se apresenta como o seguro, o verdadeiro, o doador de sentido, o bom: seja no filósofo, no santo, no sacerdote ou no simples fiel, seja no ateu, no cientista natural, no liberal, no socialista. De um golpe, a morte de Deus faz destes tipos heterogêneos meras variações de *um único* tipo que é o homem racional. É ele o objeto contínuo, idêntico da crítica tão diversificada, assistemática, cheia de nuances, feita por Nietzsche à religião, à moral e à sociedade; ele é a essência, melhor dizendo, a antiessência (*Unwesen*), que, onde e como quer que apareça, provoca uma atitude de defesa” (*Idem*, pp. 77-8).

ser anunciado é que esse Deus assassinado é o Deus que sustentou a Europa (mas também aqui onde fomos “colonizados”, em boa medida em nome desse mesmo Deus...). Trata-se, pois, do sustento para uma cultura que à época era quase bimilenar; do assassinato do Deus cristão. Esta investigação passa a abordar o alcance e o sentido deste assassinato através deste viés.

D. Uma terceira aproximação ao Deus assassinado

O aforismo 343 de *A gaia ciência* volta a abordar o tema da morte de Deus, mas, desta vez, relaciona diretamente o Deus morto e o Deus cristão:

O sentido de nossa jovialidade (*Heiterkeit*) – O maior acontecimento recente – o fato de que “Deus está morto”, de que a crença no Deus cristão perdeu o crédito – já começa a lançar suas primeiras sombras sobre a Europa. Ao menos para aqueles poucos cujo olhar, cuja *suspeita* no olhar é forte e refinada o bastante para esse espetáculo, algum sol parece ter se posto, alguma velha e profunda confiança parece ter se transformado em dúvida: para eles nosso velho mundo deve parecer cada dia mais crepuscular, mais desconfiado, mais estranho, mais “velho”. Mas pode-se dizer, no essencial, que o evento mesmo é demasiado grande, distante e à margem da compreensão da maioria, para que se possa imaginar que a notícia dele tenha sequer *chegado*; e menos ainda que muitos soubessem já *o que* realmente sucedeu – e tudo quanto irá desmoronar, agora que esta crença foi minada, porque estava sobre ela construído, nela apoiado, nela arraigado: toda a nossa moral europeia, por exemplo. Essa longa e abundante sequência de ruptura, declínio, destruição, cataclismo, que agora é iminente: quem poderia hoje adivinhar a bastante acerca dela, para ter de servir de professor e prenunciador de uma tremenda lógica de horrores, de profeta de um eclipse e ensombrecimento solar, tal como provavelmente jamais houve na Terra?... (...) Finalmente se nos aparece o horizonte outra vez livre, por conta do próprio fato de que não está claro e, por fim, é lícito a nossos barcos zarpar de novo, rumo a qualquer perigo; de novo toda aventura arriscada de quem está a caminho de conhecer; o mar, *nosso* mar se nos apresenta outra vez aberto e, talvez, nunca tenha havido um “mar tão aberto”.⁸²

Entendo que este aforismo complementa o 125 da mesma obra⁸³. Além disso, pode-se afirmar que, no que tange ao estilo, este é a antípoda daquele. Se, em 125, tem-se, como já foi assinalado, um caráter parabólico, simbólico, o aforismo 343 se caracteriza por ser descritivo, procurando diagnosticar a situação diante daquele grandioso acontecimento que é indicado em ambos: o fato de que Deus está

⁸² NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*, Livro V, p. 207.

⁸³ Mesmo sem assumir aqui todas as consequências da comparação entre os dois aforismos, é possível indicar que Türckle endossaria (ao menos parcialmente...) o desenvolvimento que se segue já que, ao se referir ao número 343 de *A gaia ciência*, afirma: “Existe uma variante tardia para o aforismo do louco, a qual não trata da morte de Deus em forma de narração, mas de um modo teórico” (*Op. cit.*, p. 163).

morto. No aforismo 125 a mensagem é narrativa, com personagens cifrados; e a história, protagonizada por um louco, é cheia de arrebatamento, cheia de paixão. Temos ali um *exaltado* e um trombeteado anúncio. No aforismo 343 temos uma série de constatações que se dão a partir do mesmo fato que alhures é anunciado e, aqui, descrito; repetindo: Deus morreu⁸⁴.

Não obstante essa nítida diferença estilística entre os dois aforismos há vários pontos de contato entre temas e mesmo certos símbolos que se repetem. Passo a apresentar alguns deles visando não só indicar o caráter complementar dos textos, como também visando reforçar o principal aspecto deste ponto da investigação: o fato de que o Deus metafísico-moral cuja morte é anunciada é também o Deus cristão.

Primeiramente, o mencionado caráter de diagnose já no início do aforismo 343: quer-se identificar que *o maior dos acontecimentos recentes já começa a lançar suas primeiras sombras sobre a Europa*. Para explicar que acontecimento é esse, há uma espécie de aposto explicativo que se divide em duas partes. Repetindo, esse acontecimento (o maior entre os recentes) é que Deus está morto. Ao que Nietzsche se apressa em explicar: a crença no Deus cristão caiu em descrédito. Tem-se aqui, pois, uma primeira semelhança (redacional) entre este aforismo e o 125: o evento aqui diagnosticado é formulado da mesma maneira que o anúncio do louco: “Deus está morto”. No entanto, a frase do louco “Deus está morto!” é, de fato, uma exclamação que se encontra em meio aos brados dirigidos aos descrentes da praça. Ao passo que, como já foi mencionado, a *explicação* do aforismo 343 quer indicar que “Deus está morto” é o maior dos acontecimentos recentes. Além disso, já foi insinuado o caráter “novo” da assertiva do aforismo 343: a expressão é seguida de seu significado – “Deus está morto” significa: *a crença no Deus cristão caiu em descrédito*.

Tendo chegado a este ponto, cumpre notar que aqui tem-se uma espécie de movimento espiralado. Explico: procurou-se realizar alguns movimentos interpretativos que visam, partindo de um ponto mais geral, aproximar-se de uma visão mais aprofundada e próxima do centro ao explicitar que Deus é esse que

⁸⁴ Outro dado que pode explicar essa diferença estilística entre os dois aforismos é a diferença temporal de suas redações: o primeiro livro de *A gaia ciência*, onde se encontra o aforismo 125, é de 1882; o quinto, onde está o 343, é de 1886. O próprio Marcel chama a atenção para essa distância no tempo entre os dois textos (HP, p. 28).

Nietzsche tem em mente ao anunciar a morte. O primeiro passo desse movimento foi caracterizar este Deus como *metafísico*, mas viu-se que apenas isso não dava conta de um importante aspecto que *aquela conceito estupendo* abarcava, a saber: o bem. Por essa razão, o segundo passo realizado foi apontar de que forma a filosofia identificou Deus e Bem. Momento importante desta investigação foi a caracterização desta identidade como uma perspectiva que não foge do domínio metafísico, mas que pode abarcá-lo: o “Deus metafísico” não é, necessariamente, o “Deus moral”, mas um Bem Supremo que constitui todas as naturezas existentes como “bens” por conta de sua ação causadora é, Ele mesmo, a um só tempo, um Deus metafísico e moral. Essa constatação levou ao terceiro passo desta investigação: apontar as semelhanças entre esse Deus metafísico-moral com o Deus cristão. Nietzsche, ao identificar o fato de que “Deus está morto” com o fato de que a crença no Deus cristão caiu em descrédito na Europa, indica que o Deus que está morto é o Deus cristão⁸⁵. O cotejo dos aforismos em tela permite aprofundar esta investigação.

Outra semelhança temática entre os dois textos, que já foi, inclusive, insinuada aqui, é a constatação da grandiosidade do acontecimento de que Deus está morto. Isto é ainda mais sublinhado quando, depois de seu anúncio, o louco emite uma profusão de imagens que são como que consequências do deicídio cometido por aquele grupo. Preferindo o risco de ser repetitivo, mas visando facilitar o trabalho do leitor para que ele tenha presente a que imagens me refiro, cito novamente o trecho:

Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Existem ainda ‘em cima’ e ‘embaixo’? Não vagamos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não temos que acender lanternas de manhã? Não ouvimos o barulho dos coveiros a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? – também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! Como nos consolar, a nós, assassinos entre os assassinos? O mais forte e o mais sagrado que o mundo até então possuía sangrou inteiro sob os nossos punhais – quem nos limpará este sangue? Com que água poderíamos nos purificar? Que ritos expiatórios, que jogos sagrados teremos de inventar? A grandeza deste ato não é demasiado grande para nós? Não deveríamos nós mesmos nos tornar deuses, para ao menos parecer dignos dele? Nunca houve um ato maior – e quem vier depois de nós

⁸⁵ Para outras interpretações sobre a identidade entre o Deus metafísico-moral e o Deus cristão, cf. Didier, *op. cit.*, e o artigo “O divino após a morte de Deus segundo Nietzsche”, de Paul Valadier, cujas referências estão na bibliografia.

pertencerá, por causa deste ato, a uma história mais elevada do que toda história até então!⁸⁶

Pode-se separar estas imagens em dois grupos. O primeiro grupo de imagens (o mar, o céu ou o horizonte, a terra e o sol⁸⁷) seria relativo à dimensão físico-espacial em que os homens, agora, são lançados: perde-se as referências que norteavam o lugar em que o homem e a própria realidade se encontravam. Por isso, a desorientação é geral, e o incômodo é imenso. É interessante perceber que as imagens do aforismo 125 são apresentadas através de uma série de perguntas retóricas. Entre as duas séries de perguntas-imagens temos algumas exclamações reafirmando o caráter coletivo do deicídio, o que permite separar claramente os dois grupos. No segundo grupo de imagens, a nova série de perguntas-imagens incide, justamente, sobre a responsabilidade coletiva daquele assassinato e a necessidade de limpar, purgar, criar ritos de ablução que purifiquem os assassinos. Abordemos por separado cada um desses dois grupos de perguntas-imagens.

Sobre o primeiro grupo, reforço que as imagens ali enumeradas estão ligadas a dimensões “físicas”, espaciais e, mesmo, “relacionais”, no sentido de disposições físico-espaciais entre os elementos imagéticos citados. Segundamente, é importante salientar que essas imagens não apenas exprimem uma espécie de *dinâmica* (não há nelas nada de estanques...), mas, além disso, expressam um sentido comum (as consequências mesmas do deicídio). Desta forma, as imagens expressam símbolos que se complementam e, conjuntamente, exprimem aquele sentido comum das consequências da morte de Deus. Justamente por conta do caráter propositadamente simbólico destas imagens, são várias as interpretações que elas recebem.

Cabral, por exemplo, aponta apenas as imagens do mar, do horizonte e do sol. Em um primeiro momento de seu texto, o comentador identifica estas imagens e Deus⁸⁸. Em um segundo momento argumentativo, após explorar vários aspectos filosóficos e teológicos do Deus judaico-cristão⁸⁹, Cabral é ainda mais contundente ao identificar aquelas três imagens e o próprio Deus cristão⁹⁰.

Valadier, por sua vez, enumera as quatro imagens. Mas, ao abordar “terra” e “sol”, explora apenas esta última: “O que ocorre (...) é que o homem tem que se

⁸⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*, Livro III, pp. 137-138.

⁸⁷ É interessante notar que, dentre as imagens deste primeiro grupo, duas se repetem no aforismo 343: o sol e o mar.

⁸⁸ CABRAL, *op. cit.*, p. 90.

⁸⁹ *Idem*, pp. 91-113.

⁹⁰ *Idem*, p. 113-5.

orientar no mar, ante um horizonte que [lhe] escapa, e que pode se afastar de unir o sol e a terra”⁹¹. Mais ainda, discutindo com Biser, sustenta a impossibilidade de identificar estas imagens com o Deus oriundo da tradição bíblica. Especificamente no caso do horizonte, Valadier apresenta reservas quanto à possibilidade de pensar a relação deste símbolo com algumas discussões presentes em obras de teologia e teologia filosófica:

Estes três símbolos-chave não correspondem à simbologia cristã, nem nas perspectivas dos discursos históricos da região cristã, nem na interpretação nietzschiana do cristianismo.

E. Biser mostrou⁹² que estes símbolos não têm sua raiz na tradição cristã: o mar não simboliza a realidade divina antes do desenvolvimento da mística medieval (e poderíamos acrescentar que, para os escritos veterotestamentários, o elemento marinho representa, antes bem, o caos primitivo, a realidade desordenada, povoada de monstros, do qual o ato criador *separa* a terra firme); o símbolo do horizonte aparece com santo Anselmo, depois de ter estado subjacente na teologia apofática oriental (especialmente Atanásio, Gregório de Nisa e Gregório de Nanziano), e é este paralelismo que serve de pedra angular para a interpretação de Biser, ao apresentar a Deus como aquele horizonte (ou aquela ideia) mais além do qual não se pode pensar nada: «Quo maius nihil cogitari potest».

Tal conexão, sem embargo, parece imperceptível e sua análise bastante convincente. Não se vê, com efeito, que este símbolo, nem tampouco o do sol, esteja unido, nas Escrituras cristãs, à ideia de Deus⁹³.

Em uma interpretação que me parece mais abrangente por apresentar todas as imagens antes mencionadas, Ricard afirma que estes símbolos estão *em relação a Deus* e que, mais ainda, eles representam realidades que, em seu conjunto, formam o *âmbito da vida humana*. Além disso, a autora interpreta as imagens apresentadas por Nietzsche no bojo de uma “cultura filosófica” mais ampla, sugerindo referências que o filósofo alemão poderia ter presente ao elaborá-las:

Deus está situado tendo por referência o mar, o céu, a terra e, enfim, principalmente o sol. Essas quatro realidades formam juntas o âmbito da vida humana. Há primeiramente a água, de onde provém os seres, segundo Tales de Mileto, aqui seguindo Homero. Há em seguida o céu ou o horizonte. A palavra horizonte provém do grego o *opoç*, que significa “limite”, “determinação” e, por extensão, “definição”. O horizonte designa, portanto, aquilo que delimita os seres, lhes dá forma. Em terceiro lugar, há a terra: é o lugar em que residimos e a matéria da qual somos feitos. Há por último o sol, que dá à terra sua trajetória e a mantém nela. Desempenha o papel de um ponto de referência absoluto, de um centro de todos os centros⁹⁴.

⁹¹ VALADIER, *op. cit.*, p. 462.

⁹² BISER, *op. cit.*, pp. 44ss.

⁹³ VALADIER, *op. cit.*, pp. 462-3.

⁹⁴ RICARD, Marie-Andrée. “A morte de Deus e a nova distinção do homem segundo Nietzsche”, p. 283. No fim do texto citado, ainda se encontra a sugestiva nota: “Não seria de surpreender se Nietzsche tivesse aqui em vista, igualmente, as quatro causas que constituem objeto da mais eminente das ciências, segundo Aristóteles, na *Metafísica*, A, 3. A morte de Deus, apreendida como causa ou princípio significaria, portanto, ao mesmo tempo, o fim da metafísica” (n. 19, p. 283).

Independentemente de qualquer interpretação que se assuma sobre os alcances e sentidos destes símbolos, eles apontam à perda de referências absolutas tanto na constituição de aspectos epistêmico-metafísicos quanto em dimensões ético-existenciais. Disto decorre que é preciso ressignificar a relação do homem com o real, seja para se (re)perguntar como o homem o acessa e o que se pode conhecer de “verdadeiro”, seja, ainda, para que se (re)estabeleça um modo de existência e ação diante do real que, inevitavelmente, confronta-nos. E é justamente sobre este segundo alcance que, mais enfaticamente, o segundo grupo de perguntas-imagens incide. Isto se evidencia quando se depara com a necessidade de *lidar* com o assassinato cometido tendo que *criar um modo de expiação da culpa por aquela morte*. Trata-se de reconfigurar a existência e a ação humanas para enfrentar aquilo que o homem foi capaz de fazer; e de inaugurar um *novo modo de ser* que a história do homem ainda não se viu confrontado a fazer justamente porque possuía o amparo (metafísico-epistêmico) de um Deus que lhe assegura certos confortos. Ora, o crime cometido não é um crime qualquer! É o assassinato do Deus metafísico-moral-cristão! É impossível ao homem passar incólume da *responsabilidade* de tal ato.

Isto posto, resulta que esses dois grupos de perguntas-imagens não são gratuitos, mas se dirigem, cada um deles, a um dos aspectos já mencionados que o conceito de Deus abarca. O primeiro grupo de perguntas-imagens, ao indicar a perda de referências físico-espaciais, constata o aspecto epistêmico-metafísico do conceito de Deus. O segundo deles aponta a uma dimensão ético-existencial que é preciso dar conta em razão da morte d’Aquele que sustenta a moral. É nesse segundo aspecto que o aforismo 343 elucida o 125 ao afirmar claramente que decorre da grandeza da morte de Deus que a moral europeia mesma é solapada. Mais ainda, o aforismo 343 parece esclarecer definitivamente que o Deus-amálgama da compreensão metafísico-moral do real é o Deus cristão.

Porque a grandeza deste acontecimento não é fácil de ser percebida, sua percepção, àquela altura histórica, está restrita a poucos, está restrita àqueles que possuem um olhar diferenciado – *forte, refinado e que suspeita*. Esses poucos parecem ser antípodas dos homens do mercado. No mercado não se passa nada de grande. Além disso, a *bufonaria* não combina com as características que evocam uma *perspicácia do espírito* para se perceber a grandeza do evento. No entanto, pode-se ler na lamentação do louco no final de 125 e a constatação da dificuldade em se perceber o gigantismo da morte de Deus um tom *condescendente*: o louco

chega antes do tempo; e, de fato, o nível de exigência para perceber o momento histórico que se avizinha é bastante grande. É o que comenta de Lubac a respeito da recepção (imediate?) da morte de Deus: “Sem ainda se terem apercebido completamente do que aconteceu, sentem os homens que, para o futuro, o solo se encontrará minado sob seus pés e entreveem a catástrofe que deve arruinar tudo aquilo de que vivem”⁹⁵. E, mais ainda, sobre o despreparo para assumir tal morte o mesmo autor afirma que,

No fundo, apenas um reduzidíssimo número de espíritos, aqueles que trazem neles os destinos da humanidade, vão resistindo à vertigem. Também eles, é certo, e porque são homens, experimentam, de início, e muito mais do que os outros, a enormidade da aventura e das perdas que se seguem. Bem depressa, porém, se recompõem. A sua energia encontra-se à altura da sua perspicácia. Únicos previdentes, ficam com os ensinamentos do atentado que cometeram e transformam, dessa maneira, o crime em feito heroico⁹⁶.

Se, pois, por um lado, temos que o deicídio é percebido por poucos àquela altura histórica; é inegável, por outro, como já se insistiu bastante, que os assassinos, que os responsáveis por aquela morte somos nós! Nós matamos a Deus! Neste sentido, é possível interpretar que na seguinte passagem de *Além do bem e do mal* se encontra uma insinuação a respeito da figura dos homens do mercado: “Com bastante frequência o criminoso não está à altura do seu ato: ele o apequena e o difama”⁹⁷.

E. Considerações sobre as três aproximações a respeito do Deus assassinado

Tendo chegado até aqui, creio que é importante, antes de prosseguir, vislumbrar, resumidamente, alguns aspectos sobre o conjunto do que já foi exposto.

Desde a citação do discurso de Paulo em Atenas (síntese desta tríplice aproximação ao Deus assassinado), é possível entrever um caráter cosmológico-antropológico na concepção da divindade que, em larga medida, também se pretende assassinado quando se mata a Deus. O versículo 26 daquele texto permite ler um cuidado (providencial) com o mundo e, nele, especialmente para com o

⁹⁵ DE LUBAC, Henri. *O drama do humanismo ateu*, p. 47.

⁹⁶ *Idem*, p. 48.

⁹⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*, § 109, p. 154.

homem (“*De um só fez a raça humana para habitar sobre toda a face da terra, fixando os tempos anteriormente determinados e os limites do seu habitat*”). Trata-se, a um só tempo, de uma consideração metafísico-teológica a respeito da natureza mesma de Deus (pois, Ele origina e sustenta certa ordem do universo), mas também de um tema moral (pois esta ordem é sinal de Sua Bondade que se expressa através desse cuidado providencial). Deste último aspecto resulta – reforçando uma vasta tradição da escritura que, como foi mencionado, lê-se já no *Gênesis* –, que o homem é criatura privilegiada por ser, inclusive, aquele a quem se destina, em última instância, aqueles cuidados para com o universo⁹⁸. Isto tudo também Nietzsche perceberá e pretenderá atacar.

O filósofo alemão parece ler nesta visão um “antropocentrismo arrogante” sem razão de ser. Um dentre outros no real, não há porque supor nossa condição humana como privilegiada. É esta arrogância daninha e danosa tanto epistêmica, quanto moralmente, por supor um *lugar* privilegiado desde o qual *somos, agimos, inteligimos e submetemos* todo o restante do real à nossa própria condição que, por si só e por definição, é limitada e enviesada por uma série de “direcionamentos”. A análise de Nietzsche da vontade de poder incide, justamente, sobre este ponto. Türckle menciona, por sua vez, que o golpe do não-antropocentrismo oferecido pela Revolução copernicana-científica também aponta a este aspecto. E Nietzsche teria levado tal compreensão às últimas consequências através da morte de Deus.

Ainda segundo este intérprete, como já foi mencionado, a vontade de poder seria um dos paliativos, uma das frágeis trincheiras elaboradas por Nietzsche para conferir sentido para a realidade ou mesmo à nossa condição humana. Tudo isto aponta, como o homem louco já deixa entrever, a exigência histórica que está diante de nós e nos impede de qualquer apequenamento diante da enormidade do assassinato cometido: é necessário assumir com todas as consequências o crime realizado. Não pode bastar aos homens a simples descrença. É necessário

⁹⁸ Além de remeter aqui aos dois capítulos iniciais do primeiro livro bíblico, cito, entre as muitas outras passagens que poderiam compor essa nota, uma passagem que, sinteticamente, reúne a disponibilidade do cosmo para o homem: “Quando vejo o céu, obra dos teus dedos a lua e as estrelas que fixaste, que é o homem para dele te lembrares, e um filho de Adão, para vires visitá-lo? E o fizeste pouco menos que um deus, coroando-o de glória e beleza. Para que domines as obras de tuas mãos, sob teus pés tudo colocastes” (*Salmo 8, 4-7*).

reconhecer que a morte de Deus, que o fato de o Deus cristão ter caído em descrédito, exige uma postura outra que a mera indiferença. É necessária, diante deste imperativo histórico, uma nova postura. Primeiramente, pode-se afirmar que é preciso *força para encarar* tal acontecimento e não um mero refúgio no comodismo da descrença (ou mesmo no “apequenamento”...). Isto porque a partir da morte de Deus não faz mais sentido continuar a ter os mesmos fundamentos para a moral (europeia e suas colônias).

Uma vez que o Deus metafísico-moral-cristão tem perdido o seu direito de fundamentar o real e ação dos homens frente a esse mesmo real, continuar a agir como se nada tivesse acontecido, com os mesmos valores de antes, não faz sentido. Perder-se-ia os fundamentos e se pretenderia viver com as mesmas paredes (e ladrilhos) de antes!? Impossível!... O edifício se foi desde os fundamentos. O que se tem agora senão aquela já mencionada desorientação? Desorientação epistêmico-metafísica e ético-existencial. Desorientação religiosa. Uma vez que o Deus metafísico morreu, morre com Ele a possibilidade de continuar se afiando às mesmas concepções e valores que Ele sustentava.

Uma vez que o Deus metafísico foi assassinado, um momento terrível da história se avizinha porque é tempo de reconstruir aquilo que Ele legitimava. Uma vez que nós, os homens, somos os assassinos de Deus, é preciso que assumamos as consequências do crime cometido. Antes, a presença divina assegurava certo repouso na compreensão do mundo e de nossa vivência frente a ele. Agora é necessário não só inventar ritos de expiação para nos purificar do deicídio, mas também reinventar sentidos e significados que nos reposicionem diante do mundo. Por isso, repetindo, os incrédulos da praça pública são reprováveis: não crer é muito pouco diante do desafio que o porvir humano tem diante de si. É necessário assumir que a morte de Deus é mesmo algo que deve impulsionar a vida e o futuro humanos.

Para concluir estas considerações sobre a morte de Deus, creio ser de suma importância refletir sobre as possibilidades interpretativas que se abrem, a partir das concepções oferecidas pelo próprio Nietzsche, para se pensar a necessidade de inventar ritos de ablução, purgação diante do crime cometido. O louco está chamando a atenção não apenas para a necessidade de assumir as consequências do fato de se ter cometido tal assassinato, mas também para a necessidade de se fazer algo, de se envolver existencialmente (religiosamente, até...), com as consequências de tal ato. Está-se muito longe da simples indicação de algo como: “Matamos a

Deus e agora temos que lidar com isso...” Não! Temos, antes bem, uma espécie de obrigação, de dever diante do feito realizado. O que parece estar em jogo é uma espécie de cobrança do louco no sentido de que é preciso que nós, os assassinos de Deus, façamos algo de nossas vidas, de nossas existências diante do que fizemos; que possamos mesmo reconfigurar, redimensionar ou mesmo reestabelecer outro(s?), quiçá novo(s)!, sentido(s) do sagrado que nos leve(m) à expiação, à purgação, à ablução do crime cometido. Daí que não pode se seguir às perguntas-imagens sobre a purificação do crime cometido que não há nada a ser realizado... Isto seria como que fugir do problema a ser enfrentado, tal como parece ser a atitude dos homens do mercado... Numa palavra: as perguntas trazem o pressuposto da resposta positiva: *é realmente necessário fazer algo diante do assassinato cometido...*

Para este enfrentamento, tomo como primeira aproximação a interpretação do já citado texto de Türtle, tentando pensar como a compreensão do comentador poderia se prestar para endossar certa leitura que pretendo deslindar aqui. Já mencionei que Türtle lê a vontade de poder, o super-homem e o eterno retorno como (frágeis) trincheiras para que o próprio Nietzsche não se torne o louco por ele mesmo retratado no aforismo 125 de *A gaia ciência*. Pois bem. Por que não pensar, nesta mesma direção, que estas dimensões da obra nietzschiana, uma vez lidas como consequências da morte de Deus, não são elas mesmas correspondentes àqueles ritos de ablução cuja criação o louco afirma ser necessária? Em outras palavras, por que não pensar aqueles três aspectos decorrentes da morte de Deus como posturas existenciais necessárias para nos purificar do assassinato que cometemos? Por que não pensar, indo além, que vontade de poder, super-homem e eterno retorno, na medida em que são ritos de ablução, abrem a possibilidade de uma nova compreensão do sagrado e da religiosidade uma vez que novas dimensões far-se-ão necessárias para que a terra seja ligada ao sol?...

Cabral desenvolve uma interpretação nesta direção ao apontar que a morte de Deus promulgada por Nietzsche abre possibilidades de reinscrever o discurso hierofânico nos átrios da filosofia. Para isto, também as ideias de vontade de poder e eterno retorno são centrais, uma vez que é por elas que o sagrado mesmo indicia a determinação do singular:

Na unidade entre vontade de poder e eterno retorno do mesmo, dá-se o acontecimento da hierofania em Nietzsche. (...) O sagrado diz respeito à qualidade ontológica do processo existencial que determina o singular que se estrutura segundo a mais elevada vontade de poder. Com isso, Nietzsche opõe-se à materialidade da ideia tradicional do sagrado, mas preserva seu aspecto formal. Se a mais elevada vontade de poder transforma-se para expandir seu poder de determinação do singular, então, ela comporta certa ordem, que nada tem a ver com uma estrutura organizadora atemporal, mas com a hierarquização temporal determinada processualmente pelo afeto de comando que confronta o singular. Por isso, na hierofania, segundo Nietzsche, acontece o cosmos (mundo ordenado), sem que sua ordem seja contrária ao caos. Isso põe em colapso os elementos pertencentes à ideia tradicional de hierofania. No entanto, não aniquila seus elementos. Nietzsche continua operacionalizando ideias como caos, ordem, ser, devir, eternidade, estabilidade, plenitude ontológica, etc. presentes na ideia clássica de hierofania. Porém, elas ganham novo sentido a partir da articulação de seus dois conceitos essenciais: vontade de poder e eterno retorno. Pode-se, então, com os resultados obtidos até aqui da presente investigação, dizer que Nietzsche anunciou a morte de Deus, para fazer renascer de um novo modo o sagrado⁹⁹.

Sem adentrar aqui nas particularidades tanto da citação quanto da conclusão da monumental interpretação de Cabral, que identifica este novo sentido do sagrado com a figura nietzschiana de Dionísio¹⁰⁰, importa aqui acentuar o caráter coadunável desta interpretação e a que tenho tentado sublinhar.

O não balizamento do real por Deus (morto!...) torna possível outras formas resgatar (religar?) o divino (novamente?) ao próprio real sem que tal condição equivalha necessariamente a um “mais além” que seja simplesmente identificado com a vasta tradição filosófica e teológica cristãs ou, em sentido mais lato, *metafísicas*. Acentuando o aprofundamento que tem-se indicado aqui: uma vez que Deus metafísico-moral-cristão é assassinado, abre-se a possibilidade de religar, de forma nova, o divino ao real (ou contrário – o real ao divino – também está valendo...).

Como? Como tudo isto é possível? Como é possível assumir tal tarefa?

A pretensão desta tese não é me arriscar na tentativa de discorrer sobre como Nietzsche procurou apresentar tais ritos de ablução, isto é, como Nietzsche procurou indicar que modos são esses de religar o sol à terra que não passem pela metafísica, moralidade ou religiosidade tradicionais do Ocidente. O risco aqui é outro. Arriscando-me a distorcer a filosofia de Gabriel Marcel, mas procurando lê-

⁹⁹ CABRAL, *Idem*, pp. 289-290.

¹⁰⁰ “Dionísio, em última instância, nomeia o caráter sagrado da unidade ontológica entre vontade de poder e eterno retorno. (...) Dionísio é o nome para o caráter divino da existência, presente no livre jogo agonístico das forças, e também o nome para a experiência do sagrado que nasce da assunção do desafio do niilismo descoberto (e não produzido) pela morte de Deus, rompendo radicalmente com os esteios psicofisiológicos que produzem valores decadentes, sejam metafísicos ou não metafísicos, como aparecem no budismo e em Jesus”. *Op. cit.*, p. 535.

la de maneira viva, atual, e pretendendo resolver uma gama de problemas que parecemos herdar do deicídio nietzschiano, minha tese procurará interpretar o autor francês como um luzeiro para essa nova reconfiguração – ou religação (metafísica, moral e religiosa) – entre o real e Deus.

Pretendo apresentar tais luzes através de algumas interpretações, revisões, releituras (distorções?...) de alguns aspectos de sua filosofia. Neste momento é suficiente o seguinte reforço ainda a partir de Nietzsche: é preciso extrair todas as consequências da morte de Deus. Sem deixar nada escapar... Nada pode ficar de fora... Todas as derivações metafísicas, epistêmicas, morais, religiosas, existenciais precisam ser revistas porque foram abaladas! Volto ao paradoxo nietzschiano apresentado por Cabral – mata-se Deus, mas alguma religiosidade, algum *jogo sagrado* ainda se faz necessário...

II Gabriel Marcel e a morte de Deus

Marcel não é um dos homens do mercado. No olhar de Marcel há suspeita, força e refinamento. Este gracejo em tom pseudoapologético quer indicar a relação, aparentemente paradoxal, entre Nietzsche e Marcel – cristão e, em sentido lato, filósofo moral e metafísico –, já que este último afirma que é necessário assumir o anúncio do primeiro de que Deus morreu. Como? Em que medida?

Para que estas perguntas sejam respondidas com a devida profundidade, quero convidar o leitor a assumir aqui algumas perspectivas diante dos textos de Marcel. A primeira é que o filósofo francês toma consciência progressiva da situação dramática do homem contemporâneo. Em suas primeiras obras, esta situação passa prioritariamente por uma descrição de uma espécie de perda do sentido ontológico. Desde esse ponto, tal posição vai se robustecendo até chegar à compreensão de que a morte de Deus promulgada por Nietzsche é uma chave de leitura indispensável para entender o drama que permeia a condição humana hodierna. Começo pela noção de “drama”.

A. A filosofia como drama; Ou: a condição humana contemporânea como drama

§ 1 – Aproximação inicial ao tema do drama

Para entender a filosofia do referido pensador sob esta perspectiva, é preciso alargar a tradicional identificação entre teatro e drama na obra do autor. Disto resultará que a filosofia mesma, que o modo mesmo com que Marcel filosofa, faz filosofia, é “dramático”. Tal prisma pretende oferecer uma visão mais “compreensiva” da filosofia do autor, no sentido de que, sob este prisma, é possível alargar alguns aspectos de seu desenvolvimento filosófico que, de modo geral, não são explorados desde esse viés. Esse alargamento, por sua vez, permitirá expandir também a compreensão habitual da relação entre os textos filosóficos e os textos

teatrais do autor. Para que este objetivo do texto fique claro, será preciso, de saída, indicar o que esta exploração da “filosofia dramática” de Marcel não significará.

De saída, é preciso esclarecer que não se trata de relacionar a filosofia e o teatro de Marcel. É mister registrar que esta relação já foi explorada por diversos autores¹⁰¹ e pelo próprio filósofo-dramaturgo, também em diversas ocasiões¹⁰².

Também não se trata de reforçar uma identificação bastante comum entre esses intérpretes entre “teatro” e “drama”. Identificação essa que, a meu ver, é fruto de uma ambiguidade endossada por afirmações do próprio Marcel¹⁰³.

Drama, na verdade, é uma espécie de “categoria” que transborda o teatro do autor e chega à sua obra filosófica. Isto pode ser entrevisto entendendo alguns aspectos da relação entre o teatro e a filosofia em Marcel. O primeiro comunica realidades ainda tateantes que o filósofo não pode se atrever a afirmar. Já a filosofia toma por base um nível de “segurança” um pouco maior, isto é, as afirmações ali apresentadas ultrapassaram certo estágio inicial do teatro e se encontram um pouco mais “consolidadas”, para dizer de alguma forma. Drama, ademais, sugere outras ligações e linguagens que não necessariamente emergem do teatro. Romances e, de modo mais geral, “criação artística” podem evocar aspectos dramáticos. À noção de drama se acrescenta, pois, ideias que não necessariamente se vinculam ao teatro. A filosofia de Marcel é, em larga medida, uma tentativa de perscrutar as tensões próprias do homem contemporâneo através da situação(ões) concreta(s) e de sua inquietude. Tensão e inquietude são temas que não são estranhos à criação dramática, mais familiares a esta atividade criativa do que aos tratados filosóficos.

Nesta direção, é possível ler nos textos filosóficos de Marcel que os artifícios artísticos próprios do drama são, em boa medida, recursos utilizados pelo autor para atingir determinadas finalidades expositivas que o modo tradicional da argumentação filosófica não dá conta de cumprir. Entre os aspectos encontráveis como parte desses “recursos artístico-literários” podem ser destacados: 1) o drama

¹⁰¹ Assim, por exemplo, os estudos de Belay (“*El más allá en el teatro de Gabriel Marcel*”), Chenu (*Le théâtre de Gabriel Marcel et sa signification métaphysique.*) e Grassi (“*Teatro y filosofía em Gabriel Marcel: la centralidad del arte dramático en la perspectiva de una filosofía existencial*”).

¹⁰² Cf., para isso, o prefácio à edição brasileira de *O homem de Deus*, além dos *Entretiens* de Marcel e Ricœur; e mesmo a carta “Filosofia e teatro”, presente em GARAUDY, R. *Perspectivas do homem*.

¹⁰³ É o caso, por exemplo, da carta mencionada na nota anterior, onde se lê, entre outras passagens que afirmam aquela identidade, que: “A obra dramática só manifesta um verdadeiro alcance se for capaz de, uma vez caído o pano, viver intensamente no espectador, para agitá-lo e, de certo modo, para elevá-lo acima dele mesmo” (pp. 154-155).

como uma espécie de “método investigativo”¹⁰⁴; 2) a colocação (*em cena*) de diversas possibilidades interpretativas da ética; e, por fim, 3) a descrição da situação do homem contemporâneo. Os pontos 2) e 3) aparecem desenvolvidos na presente seção, muito embora o último é que será mais profunda e explicitamente abordado nas páginas que se seguem. Desde já, tenha-se presente que as criações dramáticas se unem intimamente às *situações concretas que o autor visa a expor, discutir, apresentar ou projetar luz*. Ademais, a(s) situação(ões) concreta(s) do homem contemporâneo é um dos principais veios da filosofia dramática de Marcel. Nesta direção, a expressão “finalidade expositiva” se relaciona, pois, à exposição mesma que o autor quer provocar em nós àquela e naquela situação, uma vez que também expõe os próprios expectadores às situações propriamente encenadas ou apresentadas.

Por fim, evitei propositadamente a utilização do termo “trágico”, uma vez que “drama” possui largas vantagens sobre o primeiro. Primeiramente porque, ao me referir a um alargamento de uma noção que abrange um aspecto teatral, não me parece nada esclarecedor – muito pelo contrário... – valer-se de um termo diretamente associado a um gênero desta criação artística. Segundamente, o uso corrente da palavra “trágico” – com toda sua herança oriunda do gênero teatral – remete a uma espécie de destino irreversível, inexorável, irremediável, quase catastrofista, e, definitivamente, não é esse o caso aqui. O que tenho chamado de drama abrange alguns pontos filosóficos daquilo que Julia Urabayen nomeia de “humanismo trágico”, a saber: o reconhecimento do impacto da morte de Deus no ser humano do século XX (extensível, pois, ao século XXI) e o reconhecimento de que este vive em um mundo quebrado, partido, esfacelado, cindido¹⁰⁵. Tais aspectos filosóficos, contudo, são ultrapassados aqui. Não se trata apenas de compreender que estas noções histórico-filosóficas informam dramaticamente a filosofia de Marcel. Repetindo: estas noções se fazem dramaticamente presentes em certos aspectos não apenas contedudísticos ou formais, mas também atitudinal, da própria disposição filosófica, para dizer de alguma maneira. O modo mesmo com que Marcel propõe sua filosofia é dramático; e os recursos artísticos que se utiliza sinalizam, entre outras coisas, a esta condição. Em suma, drama é mais

¹⁰⁴ Cf., sobre isso, por exemplo, MS, I, pp. 50-51 e 77 e 78.

¹⁰⁵ URABAYEN, Julia. “El humanismo trágico de Gabriel Marcel: el ser humano en un mundo roto”.

abrangente que teatro. Este último é uma forma de recurso dramático, de ferramenta. Drama envolve, pois, tanto o teatro como o próprio modo de “produção filosófica” característico, típico do autor¹⁰⁶.

§ 2 – “Existencialidade” dramática da condição humana

Logo no início de sua carreira filosófica, Marcel percebe que lutar contra o idealismo usando as mesmas armas que este poderia produzir uma espécie de contradição performática. Ora, se a ideia é situar o horizonte filosófico com relação à concretude, o êxito não deve vir erguendo contra o idealismo uma arquitetura conceitual de cunho semelhante ao daquela doutrina filosófica. O êxito deve vir através da compreensão das *experiências ontológicas* próprias que caracterizam a singularidade ou concretude individual humana. Não se trata da experiência empírica enquanto abstração epistemológica que diz respeito a inúmeros sistemas filosóficos, sobretudo desde a Modernidade, mas trata-se de indicar aquilo que é próprio da minha constituição singular como ser existente. Tudo isto está presente de modo significativo na mudança da primeira para a segunda parte do *Diário metafísico*, e marcará ainda o estilo mesmo de escrita da obra de Marcel como um todo. O autor percebe que será no terreno da exploração das dimensões existenciais que deve fazer filosofia. E se a sua pode ser assinalada pelo epíteto de “existencial” é nesta direção que tal etiqueta deve ser concebida (que de modo algum se associa ao “existencialismo”)¹⁰⁷.

Neste mesmo espírito e direção encontramos em Marcel uma semelhança com Nietzsche, seja no estilo do texto, seja nos temas abordados: ambos rechaçam certo “idealismo conceitual” e entendem que a filosofia à guisa de tratado conclusivo, científico deve ser evitada. Isto pode ser entrevisto com o desenvolvimento anterior sobre o estilo redacional do aforismo 125 de *A gaia ciência*, mas é notório que isso perpassa outras obras de Nietzsche. Em Marcel,

¹⁰⁶ A ideia de que o próprio modo de filosofar de Marcel é dramático já se encontra, de algum modo, em um dos mais clássicos comentários à filosofia de Marcel. Ricœur aponta uma oscilação entre o nível lírico e o dramático. Segundo este autor, a este último concerne o pensamento como um combate “às possíveis ameaças do desespero, da negação, do suicídio” (*Gabriel Marcel et Karl Jaspers: philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, p. 405).

¹⁰⁷ MARCEL, G. DM, pp. IX-X.

entretanto, sua concepção de uma filosofia existencial parece ir tomando consciência quase que progressiva do caráter dramático tanto da própria existência humana como da impossibilidade de fugir desse elemento ao filosofar. Como já foi assinalado, o itinerário do autor parecer ser o de uma transposição de alguns elementos de seus escritos teatrais para o terreno da reflexão filosófica. De fato, Marcel publica, inicialmente, peças de teatro; posteriormente, publica filosofia. Isto aponta ao seguinte: primeiramente, Marcel coloca em cena personagens que *vivem dramaticamente sua existência* e que, secundamente, o autor erige um esforço para refletir sobre a “existencialidade” dramática que constitui a condição humana. É o que atesta Chenu ao reinterpretar algumas considerações do próprio Marcel: “O drama existe antes de se exprimir e de se manifestar; de início, ele se apresenta como inteiramente sentido que é a unidade global de uma situação”¹⁰⁸.

Pois bem. Algumas dessas temáticas são retomadas em 1968, quando Paul Ricœur encontra seu antigo professor na mesma casa que se encontravam cerca de trinta anos atrás para uma série de seis entrevistas filosóficas. Logo na abertura dos diálogos, Ricœur se propõe a provocar uma espécie de “olhar crítico” que poderia levar a filosofia de Marcel a novas paisagens e a novas possibilidades que a nova situação filosófica poderia suscitar¹⁰⁹. É sob esta perspectiva que Ricœur apresenta como primeira temática a discrepância entre as duas primeiras partes do *Diário*, bem como a luta travada contra certas *postulações idealistas* rumo a *análises mais concretas*¹¹⁰. No início do terceiro encontro, Ricœur localiza a carga dramática da filosofia de Marcel entendendo-a que esta se processa na análise das experiências ontológicas e, por isso, vê uma espécie de continuidade entre a reflexão filosófica e o teatro de seu antigo mestre. Citando *Être et avoir*, essa carga dramática é enfatizada através da capacidade humana de se unir ao desespero e à morte; e se indica que, ali, Marcel vê a metafísica como uma espécie de “exorcismo do desespero”. Diante dessa provocação, Marcel expõe que a relação entre sua filosofia e seu teatro é, de fato, “a mais próxima, a mais íntima possível”. E que seu pensamento pode ser resumido com a ideia de que sua “filosofia é existencial na

¹⁰⁸ CHENU, *Op. cit.*, pp. 14-15. Sobre a forma com que biográfica ou existencialmente esse desenvolvimento se deu no início da carreira do filósofo-dramaturgo, vale a pena conferir o “A publicação do *Diário metafísico*”, de Anne Mary, cujas referências completas se encontram na bibliografia.

¹⁰⁹ MARCEL-RICŒUR. *Entretiens*, pp. 9-10.

¹¹⁰ *Idem*, pp. 12-4 e 16-19.

mesma medida onde que ela é, ao mesmo tempo, teatro, isto é, criação dramática”¹¹¹.

É a esta altura da exposição que encontramos uma notável metáfora de Marcel comparando sua obra filosófica, teatral e musical à Grécia. A parte continental é a filosofia. Ali se pode encontrar um terreno mais espaçoso e contínuo. A parte insular é o teatro. Os pequenos blocos sólidos. Essa distância sugere que há alguns pontos de reflexão “mais isolados” um dos outros e também mais isolados ou mais próximos do continente. A música figura quase que enigmaticamente como o oceano: liga continente e ilhas através de uma profundidade cujas dificuldades de análise são ainda maiores do que a dos dois âmbitos anteriores. Mais ainda, Marcel frisa que o caráter de *travessia* para compreender a relação entre seu teatro e sua filosofia deve estar necessariamente presente. A comparação sugere uma continuidade fluida – pelas águas – das travessias que partem das ilhas e (talvez...) mais insegurança que o percurso terrestre pelo terreno da filosofia, que sugere mais continuidade (entre as ideias). É certo, contudo, que se deve deixar a costa – da ilha ou do continente – para se passar de um ponto a outro. Deve-se, pois, fazer um *percurso, um itinerário*. Essa ideia de caminho (*Homo viator*), tão cara a Marcel, está diretamente ligada ao caráter existencial e dramático de sua obra¹¹².

Ora, tanto a *criação dramática* como sua “filosofia existencial” colocam em cena os personagens que atuam (dramaticamente) (em) suas vidas. O próprio Marcel se questiona (e lança a pergunta a Ricœur) sobre a possibilidade de relação entre (seu) teatro e a comunicação indireta de Kierkegaard¹¹³. Assim, muito embora o discípulo (infelizmente) não tenha destinado resposta à questão, antes disso já tinha interpretado o teatro de Marcel como uma linguagem que se anteciparia àquilo que o filósofo ainda não pode dizer¹¹⁴.

Se, por um lado, a filosofia é autônoma em relação ao teatro na medida em que a primeira é “ato de reflexão” (“reflexão segunda”, no vocabulário de Marcel) que se exerce sobre dados existenciais e é isto o que caracteriza o domínio filosófico propriamente dito; por outro, não se pode prescindir que a própria filosofia se vê envolvida na necessidade de expressar a dramaticidade da existência humana. A

¹¹¹ *Idem*, pp. 51-53.

¹¹² *Idem*, pp. 54-5.

¹¹³ *Idem*, p. 58.

¹¹⁴ *Idem*, p. 57.

intersubjetividade parece ser apontada como parte imprescindível do enredo, da sinopse que a existência deve levar em conta.

Em *Situação perigosa dos valores éticos*, presente em *Homo viator*, encontra-se uma valiosíssima passagem que realiza o seguinte percurso: partindo da concepção de fidelidade (*loyalty*) do filósofo norte-americano Josiah Royce (1855 – 1916) e, concluindo que ela é insuficiente para o homem contemporâneo, Marcel entende que é necessário complementá-la pela ideia de *situação*. Ali o filósofo francês afirma aqui que a *situação do homem contemporâneo* não pode prescindir do anúncio nietzschiano da morte de Deus.

Pois bem. Marcel inicia discutindo a necessidade de se pensar os valores, sobretudo os éticos, a partir de sua condição encarnada, isto é, estando sempre “incorporados”. E tal carnadura se dá sempre em uma causa. Royce, em *The Philosophy of loyalty*, indica que a causa não é um indivíduo, nem uma coleção de indivíduos, e tampouco um princípio abstrato¹¹⁵. Ela é suprapessoal e, enquanto tal, um “certo tipo de unidade que reúne uma pluralidade de pessoas no seio de uma vida comum”¹¹⁶. Causa é, neste contexto, a motivação (e o motivo – a causa...) para promover a *união comum* entre aqueles indivíduos. Entre estes e a causa a que servem há uma “relação de tipo especial a que se pode chamar fidelidade (*loyalty*); não é uma renúncia mística, senão uma dedicação plenamente consciente, que supõe a livre subordinação de si a um princípio superior”¹¹⁷. Ligado – e valorado – aos demais na medida em que sou membro de uma comunidade – e da comunidade humana em última instância – devo empenhar minha vida em cumprir o dever de servir à causa das causas, isto é, a fidelidade à humanidade. E isto explica porque, para Royce, a fidelidade é o bem supremo; e o conflito entre fidelidades é o pior dos males. Tem-se, aqui, a compreensão de que as causas devem procurar levar em

¹¹⁵ Um dos poucos estudos sistemáticos que Marcel dedicou a um tema foi à metafísica de Royce (*La métaphysique de Royce*), onde, acerca da fidelidade, encontra-se ali um capítulo (IX – *La Théorie du Loyalisme*). Foram consultados para este desenvolvimento, além do texto de Marcel sobre Royce, a edição argentina da obra do filósofo norte-americano: ROYCE, Josiah. *Filosofia de la fidelidad*. Não pretendendo, por óbvio, esgotar nesta nota a influência de Royce sobre Marcel, mas gostaria de sublinhar, pelo menos, dois temas em que ela se faz sentir com bastante nitidez mesmo em uma rápida leitura. São eles: 1) a noção de “fidelidade criadora”: “Minha fidelidade será uma fidelidade em contínuo desenvolvimento. Sem abandonar as velhas fidelidades, acrescentarei novas. Haverá evolução em minha fidelidade” (ROYCE, *Op. cit.*, p. 108); e 2) a relação metafísica entre fidelidade e mistério: “A fidelidade se expressa (...) na vida individual em uma forma profundamente misteriosa” (*Idem*, p. 249); e, ainda, a linguagem misteriosa da fidelidade “implica algo que não é só moral, mas também metafísico” (*Idem*, p. 250).

¹¹⁶ MARCEL, Gabriel. *Homo viator*, p. 217.

¹¹⁷ *Idem*.

conta o que é bom para a humanidade e, desta forma, contribuir para que os seres humanos sejam fieis a seus semelhantes. Haveria, pois, uma “causa universal que é a da fidelidade no mundo”¹¹⁸. O sentido desta expressão parece ser o de que o bem supremo – a causa universal – deve estar ligado àquilo que procura promover o melhor ao conjunto da humanidade, significando *fidelidade ao conjunto dos seres humanos que compõem, comigo, o mundo*. A fidelidade, contagiosa, bem que se difunde, é um fermento de potência extraordinária – é uma espécie de “fé do homem no homem, a estreitar os vínculos que fazem possível uma comunidade universal”¹¹⁹.

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

Primeiramente, Marcel sublinha um aspecto de Royce que se assemelha à sua própria concepção filosófica: salvar a universalidade sem se afastar do domínio da ação concreta. Isto, porém, não é suficiente: a posição do norte-americano não deixa de se situar em um idealismo que, na contemporaneidade, não é garantidor de algo mais que uma adesão teórica (compreender a “causa universal”), mas estática (inerte). É preciso, afirma Marcel, fazer intervir nessa compreensão a noção de *situação*. Para esse último, em nenhuma época como a nossa não só a *fé do homem no homem*, a *fé do homem em seus semelhantes*, mas a fé mesma (*mais la foi en lui-même*), encontra-se submetida às mais duras e terríveis provações, uma vez que é o homem em sua unidade que está em risco – o que vale tanto para o indivíduo como para a espécie humana em seu conjunto. Retomando, uma vez que a fé do homem no homem é insuficiente, é preciso fazer intervir a noção de *situação* com toda a sua carga de dramaticidade. Isto porque para *situar* o homem contemporâneo não se pode prescindir do anúncio de Nietzsche de que Deus morreu. É preciso entender que aquela comunhão pleiteada por Royce precisa assumir os desafios próprios da contemporaneidade, caso contrário “corre o risco de ser sentida como aspiração sem conteúdo, como sonho inconsistente, como ficção”¹²⁰. Ora, é possível afirmar que a *situação de agonia do homem contemporâneo foi precedida e feita possível* por conta da morte de Deus promulgada por Nietzsche. Como afirma o próprio Marcel,

¹¹⁸ *Idem*, p. 218.

¹¹⁹ *Idem*.

¹²⁰ MARCEL, Gabriel. *Homo Viator*, p. 219.

é legítimo pretender fazer Deus ressuscitar das cinzas do homem, mas não se pode prescindir que são desde essas cinzas que tal ressurreição deve acontecer: “se é possível dizer que a morte de Deus em sentido nietzschiano precedeu e fez possível a agonia do homem a que estamos assistindo – segue sendo legítimo, em certo sentido, afirmar que é das cinzas do homem que Deus pode e deve ressuscitar”¹²¹.

Fazendo um pouco mais de justiça a Royce, convém indicar que o autor não ignora o anúncio nietzschiano de que Deus morreu. Mais que isso, o filósofo norte-americano assume que o super-homem de Nietzsche sustenta sua doutrina da fidelidade na medida em que, diante do desamparo provocado pela morte de Deus – “Tudo isto parece abandonar o homem a seus próprios recursos”¹²² – é, justamente, o super-homem a solução para esta condição. O filósofo alemão pretende, segundo Royce, erguer o culto do futuro ser ideal através do super-homem. Ademais, “se a doutrina do ‘eterno retorno’, como Nietzsche a definiu, é verdadeira, o *Übermensch* pertence não só ao futuro ideal, senão que já existiu já inumeráveis vezes”¹²³. Ora, não interpretando a citação precedente como um deboche ou uma redução ao absurdo, mas como possibilidade teórica de que o super-homem esteja realmente em conformidade com sua doutrina, Royce parece considerar que o *Übermensch* nietzschiano comporta uma espécie de ambiguidade: ao mesmo tempo, em que este seria uma “aposta” no futuro da humanidade ele também se referiria ao passado da humanidade (“ele já existiu inúmeras vezes”); ou, antes bem, que sua conjugação com a doutrina do eterno retorno é mesmo uma descrição da condição (metafísica?) que constitui a situação do homem diante do real. Diante disso, parece que Royce está dizendo: o próprio Nietzsche está a colocar, via super-homem, sua fé no homem, tal como minha doutrina da fidelidade – “Se nossa filosofia da fidelidade é exata, Nietzsche não se equivocava ao recorrer ao super-homem. Na realidade, levamos sempre em nós o super-homem. A vida não tem sentido sem ele”¹²⁴. Isto é, levamos sempre em nós o *Übermensch* na medida em que colocamos nossa fé na humanidade e aderimos a causas que, em última instância, também elas são apostas na humanidade. Se, por um lado, nem todos dão sua livre adesão a uma fidelidade que supõe uma causa sobre-humana e

¹²¹ *Idem.*

¹²² ROYCE, Josiah, *op. cit.*, p. 267.

¹²³ *Idem.*

¹²⁴ *Idem.*

eterna, Royce entende, por outro, que a simples tentativa de ser coerente a um *propósito* ou, como ele o chama, a uma *causa*, já é uma espécie de aposta que supõe uma crença, ainda que latente, em uma realidade deste tipo: “a fidelidade, se é sincera, implica ao menos uma crença latente na realidade sobre-humana da causa e significa ao menos uma devoção consciente à causa única e eterna”¹²⁵. Retenhamos esta última citação e passemos ao confronto das críticas a Royce feitas por Marcel com este desenvolvimento realizado a partir do texto do próprio filósofo norte-americano.

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

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

¹²⁵ *Idem*, p. 270. A julgar pelo início do fragmento 11 (226), é impossível supor que a interpretação que Royce confere a Nietzsche possa ser sustentada: “Ainda é bem recente a ideia por demais obscura e arbitrária de que a humanidade possui uma tarefa conjunta, de que ela vai como um todo ao encontro de uma meta qualquer. Talvez cheguemos a nos livrar dela, antes de ela se tornar uma ‘ideia fixa’... Ela não é nenhuma totalidade, esta humanidade: ela é uma pluralidade indissolúvel de processos vitais ascendentes e descendentes” (NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos póstumos. 1887-1889*, p. 76). Mesmo que se possa alegar que se trata de uma posição que não fora levada a termo pelo filósofo alemão e que, por conta do caráter embrionário de muitos destes escritos, essa posição poderia ter se alterado, uma espécie de “crença na humanidade” (entendendo “humanidade” como o conjunto dos seres humanos) fora criticada por Nietzsche em muitos outros de seus textos. É desta forma que se pode ler as críticas ao socialismo e mesmo ao positivismo que ele encampa. A doutrina do super-homem parece, antes bem, estar na contramão mesma desta crença uma vez que, ao invés de pensar a necessidade de depositar a fé na humanidade como um todo, o *Übermensch* parece ser, justamente, a “crença” (se quisermos forçar o vocábulo...) em um tipo que não é para toda a humanidade, mas uma condição especial... É nesta direção que podemos ler as contundentes críticas de Nietzsche à democracia, mas também à igualdade da Revolução Francesa. (Essas duas noções, tomadas sem ressalvas, como uma espécie de valores absolutos, que valem por si mesmos, também serão criticadas por Marcel.)

nos encontrarmos (na contemporaneidade)? Em que medida se pode falar de um “mais além” da realidade humana e como que numa espécie de religiosidade laica e não confessional? Onde estaria ancorado, fundamentado, esta espécie de “princípio da fidelidade”?¹²⁶ Se Deus morreu, como Nietzsche decreta, tal fundamento não pode ser uma Divindade morta... Que princípio sobre-humano é esse que poderia dar conta de uma fidelidade à humanidade, a partir da ideia de comunhão?

O próximo texto a ser analisado é o estudo *Que é um homem livre?*, que abre o livro *Les hommes contre l'humain*.¹²⁷ Aqui, no entanto, Marcel não analisa nenhuma das passagens em que Nietzsche menciona a morte de Deus, mas o deicídio é o tema norteador da pergunta. Vejamos.

Marcel principia indicando que não se trata se responder a pergunta-título do estudo desde o plano do “em si”, mas desde o plano da “situação”.

Convém, pois, que se parta de duas constatações próprias da *situação histórica atual*. A primeira é a afirmação de Nietzsche de que Deus está morto. E a segunda é: “o homem está em agonia”. Em boa medida, o estudo se dedicará a entender a relação entre essas duas afirmações. É bom que se tenha presente que, como o afirma o próprio Marcel, não se trata se estabelecer a relação lógica entre as duas sentenças, mas sim a relação concreta ou existencial.

Depois desta apresentação do plano do estudo, a primeira tarefa que o autor se impõe é averiguar *o que vem a ser a liberdade em um mundo onde o homem, chegado a um certo nível de consciência, deve reconhecer que entrou em agonia*. Se se parte da liberdade entendida desde os ditos “países livres”, deve-se, também aqui recusar a ideia de “liberdade absoluta” no sentido de total independência, como se pudesse estar isento de qualquer amarra ou solidariedade. Analogamente, há, sob muitos aspectos, uma espécie de colaboração e dependência em muitos planos entre os distintos países, notadamente no plano econômico; também entre os indivíduos uma relação de dependência se estabelece. Daí decorre que, mesmo para um

¹²⁶ A falta de um fundamento sólido para este aspecto torna-se ainda mais problemática (ou evidente) se lermos que, segundo o autor, são *exemplos especiais de fidelidade à fidelidade* (causa universal) uma espécie de senso do dever transmitido ao “homem civilizado” (cf., p. 112).

¹²⁷ Sobre a manutenção do título do livro em francês, cf. o início do parágrafo 3 da seção seguinte (“C. A Singularidade ou a concretude individual humana”) intitulada com o próprio nome do livro em questão.

anarquismo doutrinário, parece impossível pensar uma situação de liberdade que seja absoluta neste sentido que se acaba de colocar.

Nos países totalitários, mesmo um estoicismo parece hoje não se prestar a manter a crença na possibilidade do autodomínio diante das técnicas de aviltamento que consistem em fazer o indivíduo perder o contato consigo mesmo e pô-lo fora de si. Em casos extremos, tais técnicas levam os seres humanos a se recusarem a dizer que agiram da forma x ou y, quando o fizeram; ou ainda a se acusarem de terem feito algo que não fizeram. São *processos execráveis de manipulação psicológica*. Diante deste tipo de situação, é possível que o aviltado conclua que mesmo o suicídio é ilegítimo, pois poderia ser levado a pensar que deve padecer o castigo dos erros que atribuirá a si mesmo sem sequer os ter cometido. Contra isto, nada ajudará uma psicologia de cunho materialista que conclui que o ser humano é algo como uma “coisa psíquica”. Tal reducionismo é uma ideia degradada e degradante. E, colocada nestes termos, uma concepção materialista parece ser irreconciliável com a ideia de liberdade. O raciocínio de Marcel parece ser: sob nenhum aspecto, pode-se afirmar “Coisas são livres”. Ademais, o ponto do filósofo é o de insistir que, muito embora essa realidade descrita a respeito dos países totalitários possa não ser inteiramente pertinente para descrever a condição geral dos ditos “países livres”, ela não pode ser dita impossível de ser transposta para aqueles lugares. Em outras palavras: o risco de que uma sociedade assim possa ser a nossa não deve ser descartado.

Antecipando-se a esta possibilidade que se considerava iminente, o texto de Marcel passa a assumir um tom bastante contundente. Primeiramente, o filósofo indica que, nesta situação onde todos os recursos estão vedados, a única saída possível é a transcendência. No entanto, é necessário entender bem o que se pretende afirmar com isso. Diante desse quadro, a única possibilidade é apelar para uma ordem do espírito, que Marcel parece identificar com a ordem da graça. O texto segue com um veemente repúdio a qualquer espectro de aviltamento, controle e totalitarismo que pretende reduzir o ser humano ao mundo de coisas, indicando, enfim, que as filosofias da imanência revelaram sua *irrealidade constitutiva*, que se alinham a inumeráveis idolatrias degeneradas.

Encaminhando o texto às conclusões, a primeira delas é que *um homem não pode ser ou permanecer livre senão na medida de sua ligação com o transcendente*. O verdadeiro artista é aqui uma espécie de tipo pelo qual se pode indicar o que está

em jogo na experiência autêntica e profunda com o transcendente. Porém, *nada mais falso e perigoso do que fundar*, com isto, uma estética qualquer. Trata-se, antes bem, de estender as ideias de atuação artística para reconhecer modos de criação extra-estéticos ao alcance de todos. É na atividade criadora, criativa que todo e qualquer ser humano, por mais humilde que seja, pode se reconhecer livre. Ora, tal atividade implica na intersubjetividade. Uma sociedade de pressupostos materialistas exclui, no entanto, qualquer intersubjetividade no sentido real do termo, o que vai de encontro a qualquer possibilidade de liberdade. E é na esfera da escolha individual que a atividade reflexiva pode fazer aparecer a *transcendência* que cria *artistas éticos* que criam um modo de vida no qual não se condicionam às imposições de quaisquer espécies de totalitarismo.

§ 3 – O caso particular do texto *O homem problemático*

O texto que intitula a presente seção merece tratamento especial. Diferentemente do desenvolvimento que veio tendo lugar, a abordagem explorará o conjunto da publicação. A dinâmica interpretativa será a de se dirigir ao texto como que “de fora para dentro”, tal como anteriormente procurei fazer com os aforismos de Nietzsche. Lá a pretensão foi a de realizar uma investigação propedêutica que possibilitasse penetrar mais profundamente o significado da expressão “Deus morreu” ou, antes bem, “Nós, homens, matamos a Deus!”. Aqui um recurso metodológico análogo aqueloutro momento será utilizado: avançar-se-á desde certo “caráter geral” de HP, explorando algumas de suas particularidades, para, gradativamente, chegar às temáticas que propriamente dizem respeito ao confronto a ser estabelecido com os temas nietzschianos que estão presentes na obra.

Para uma apreciação sobre o conjunto da obra e para uni-la às considerações dramáticas antes apresentadas, iniciarei com algumas indicações oriundas da interpretação do comentador Giacomo Paris, para quem a originalidade do filósofo francês resulta na criação de um procedimento filosófico revolucionário: o teatro filosófico. Tal procedimento leva à formulação de um *regime filosófico* não mais ancorado no velho estilo expositivo do tratado, filho da lógica. Trata-se, ao

contrário, de um recurso que torna a filosofia por si mesma “teatral”. Pode-se deduzir, então, que *regime* não quer indicar aqui o sentido disciplinar e regimental que, não raro, atribui-se à filosofia, que nasce da necessidade de uma rigidez sistemática tal como as exposições oriundas da lógica e de suas deduções, mas, justo pelo contrário, *regime* quer significar o caráter de atividade experimental e experiencial, tal como um *modo de conduzir a vida*. Reforçando essa índole por outro viés, Paris afirma que, com Marcel, “**A filosofia se torna (...) teatral**, e teatral no sentido mais experimental do termo”. O comentador vê nesta temática semelhante àquela que conclui *Que é um homem livre?*, estendendo-a, ademais, à produção filosófica: “O filósofo é um artista ético” já que “é produtor dos modos de existência ou de estilos de vida”¹²⁸. E, mais ainda, que “Gabriel Marcel é um **filósofo postural**, um estudioso das posturas éticas, [estudioso] dos estilos existenciais”¹²⁹. Neste cenário, *O homem problemático* é um texto exemplar. Juntamente com *Um homem de Deus* e *Le monde cassé*, HP seria uma espécie de “treinamento iniciático-preparatório”. Nelas, o que se apresenta são “homens e mulheres, vidas, posturas, posições a favor ou contra a existência. Primado das existências sobre as essências, dos estilos de vida sobre a moral. Conflitos, feridas profundas, dramas sem solução”¹³⁰.

Pois bem. Na primeira parte de HP, há a introdução de um personagem, “o homem da barraca”, que condensa aquele teor dramático da situação do ser humano na contemporaneidade. É justamente a presença deste personagem neste momento do texto de Marcel que será aqui uma espécie de chave de leitura para compreender que HP foge daquele caráter de tratado por não pretender oferecer um conjunto de sólidas regras morais norteadoras das ações humanas, mas sim – repetindo – uma análise dos *conflitos, das feridas profundas e de possíveis dramas insolúveis* que acompanham o homem contemporâneo. Parece ser este o sentido que leva Paris a afirmar categoricamente a respeito da obra: “**Nenhuma resposta, muitas possibilidades**”¹³¹.

Até aqui tem-se a compreensão do caráter dramático da filosofia de Marcel e a ideia de que HP pode ser compreendido como parte de um procedimento

¹²⁸ PARIS, G. “L’uomo e il tempo: esistenzialismi, estasi della temporalità”. O negrito nesta citação e nas seguintes é sempre do autor.

¹²⁹ *Idem*.

¹³⁰ *Idem*.

¹³¹ PARIS, G. *Idem*.

revolucionário do filósofo-dramaturgo, que é apresentado como um “teatro filosófico”. Paris acrescenta a este último ponto a ideia de que esse teatro filosófico pode ser complementarmente entendido com a de que a própria apresentação filosófica de HP é um romance. Ali Marcel realiza uma verdadeira *exposição de posturas éticas que visam a indicar possíveis modos de existência com algo que, na contemporaneidade, é marca constitutiva do ser humano: a inquietude*¹³². O ponto essencial parece ser: a existência não pode ser compreendida sem sua carga dramática e o filósofo que pretende se debruçar sobre a existência não pode se posicionar em um reino gélido de ideias e, desde ali, emitir juízos e pareceres deduzidos logicamente. Tal compreensão de filosofia se complica ainda mais se levarmos em conta que a existência é sempre perpassada por uma rede de relações. Entendida em sua carga dramática, a filosofia pode (deve?) se travestir de linguagem(ns) que conote essa dramaticidade mesma, muito embora não seja teatro ou romance (pois a tarefa filosófica é “ato de reflexão”, “reflexão segunda”). Este tipo de incorporação ou mesmo de ressignificação da relação entre arte e filosofia parece ter sido pressentida por Alceu Amoroso Lima ao afirmar um certo parentesco, inclusive, entre as concepções filosóficas de Marcel e Heidegger: “O que um Heidegger ou um Marcel procuram é incorporar a arte na filosofia, dando ao lirismo, como Croce já o havia feito aliás, mas agora num sentido muito mais amplo, uma função superior dentro da meditação filosófica”¹³³. Para o que interessa mais imediatamente para a discussão em tela, é imprescindível destacar duas coisas da citação: a primeira delas é a assunção de uma *função superior da arte dentro da meditação filosófica*. Sem pretender distorcer – muito – o sentido (interpretativo) do filósofo brasileiro e o que eu mesmo tenho empregado aqui: essa função superior pode ser lida, justamente, como a compreensão do caráter dramático que se pode empregar à tarefa filosófica diante da exigência de se pensar a existência. Ademais – e essa é a segunda coisa – estou tomando “arte” pelo sentido antes apresentado pelo próprio Marcel de criação ou apresentação dramática, cabíveis, portanto, também para classificar teatro e romance. Ora, a filosofia lida com o drama da existência ou, para utilizar de palavras que se inspiram no desenvolvimento do próprio Marcel em *Para uma sabedoria trágica*, a filosofia se debruça

¹³² Este tema, associada a seu pendor metafísico, é recorrente em Marcel (cf., sobre isso, *Homo Viator*, pp. 192ss e *Presence et immortalité*, pp. 21ss, por exemplo).

¹³³ *O existencialismo e outros mitos de nosso tempo*, p. 160.

existencialmente sobre as realidades misteriosas que conferem à vida humana sua concretude¹³⁴. É neste contexto encontramos uma reflexão de Marcel que parece pretender confundir fronteiras que tradicionalmente se pretendem bem demarcadas, como a diferença entre filosofia e não-filosofia, ou mesmo a de linguagens artísticas (nomeadamente: a literatura, o teatro, o filme e o romance) e filosofia. O filósofo ousa afirmar que a separação entre os questionamentos próprios de filósofos e não-filósofos nunca foi nítido ao longo da história. No século XX, isto aponta a um entrelaçamento ainda maior da filosofia e aquelas linguagens artísticas mencionadas. Várias destas linguagens artísticas estão permeadas de pensamentos filosóficos. Isto, que é pungente no que diz respeito as fronteiras entre os romances e as peças de Sartre e sua obra filosófica, também se pode afirmar da própria produção artística e filosófica de Marcel:

Seria evidentemente falso imaginar que, entre o filósofo e o não-filósofo, existe algo que se assemelhe a um tabique de separação. Esta separação, que mesmo em outras épocas não existiu, existiria hoje tanto menos quanto a própria literatura – a que toda gente lê ou se supõe ler – está a tal ponto penetrada por pensamentos filosóficos, que se tornou de fato impossível estabelecer uma e outra qualquer demarcação. E isto não é só verdadeiro para o ensaio ou o romance, mas também para o teatro e o filme. Um exemplo como o de Sartre é, a este respeito, totalmente significativo. Não é possível traçar verdadeiras fronteiras entre os romances ou as peças de Sartre e sua obra filosófica. Afirmarei exatamente o mesmo pelo que me diz respeito¹³⁵.

Ao analisar que, mesmo em sua produção, as fronteiras entre romance, peça de teatro e filosofia não são rígidas, Marcel abre espaço para reforçar aquela interpretação de Paris antes anunciada: a ideia de que HP é uma espécie de romance filosófico. Depois da exposição que tem tido lugar aqui, é possível afirmar que a ideia de drama é comum tanto ao teatro, à compreensão geral de “arte”, e, por conseguinte, também a de “romance”. Ora, quando HP se propõe a investigar qual a condição do homem contemporâneo e que não mais pode se reconhecer com facilidade está lidando com uma temática fortemente dramática. Ao inserir em sua primeira parte um personagem, o homem da barraca, que ilustra esta dificuldade, HP recorre a uma exposição em si mesmo dramática. Ao apresentar a relação dos filósofos com a inquietude, a segunda parte do texto está associando como alguns outros personagens lidaram (eticamente...) com o mesmo problema que o protagonista do drama (o homem contemporâneo, o homem da barraca, o homem

¹³⁴ Cf. MARCEL, Gabriel. PST, p. 40.

¹³⁵ *Idem*, p. 39.

problemático) precisa lidar. Ao deslindar que essa ideia de proximidade entre teatro e filosofia em Marcel não é nenhuma novidade de Paris, mas algo perceptível nas próprias exposições que o filósofo faz de sua obra, pretendi abrir caminho para endossar a interpretação do comentador de que HP, com sua carga dramática, pode ser compreendido seja como teatro, seja como romance. Quero, então, aprofundar esta segunda possibilidade de leitura de HP e, para isso, recorro novamente a Paris:

Na obra filosófico-teatral “O homem problemático”, Gabriel Marcel organiza [allestire] uma verdadeira **mostra dedicada às posturas**, aos **estilos**, às **éticas possíveis**; ao mesmo tempo, pinta ao vivo **novas palavras da filosofia**, re-interpretadas e re-amplificadas à luz do novo modo de entender a disciplina filosófica (a filosofia é um romance)¹³⁶.

A respeito da citação, gostaria, primeiramente, de chamar a atenção para o verbo *allestire*, que consta no texto original. Em italiano, é comum o uso deste verbo quando alguém prepara ou *organiza* um almoço, mas o verbo também é aplicável à preparação ou organização de uma exposição. A brincadeira do autor aqui parece ser a de usar um vocábulo artístico para falar de uma obra filosófica e o motivo disto é a aproximação feita por Marcel entre ambas, entre filosofia e arte. Indicar que HP é uma verdadeira “exposição dedicada às posturas” é interpretar a obra como sendo uma espécie de “exposição” no sentido também aplicável às exposições artísticas, tal como uma “mostra” mesmo. Continuando, pois, com a brincadeira indicada por Paris, *o filósofo-curador Marcel organiza uma exposição, uma mostra artística dedicada às posturas e aos estilos éticos possíveis*. Ademais, como já foi mencionado, na segunda parte da obra há uma espécie de *mostra* de personagens que Gabriel Marcel *expõe* ao leitor. Nas palavras de Paris:

São **oito** os **estilos** propostos (eu os chamarei **posturas**; cada postura será representada por **uma imagem real** a mais próxima possível do pensamento do autor), e estes coincidem com **o mesmo número de filósofos** (na ordem **Santo Agostinho, Pascal, Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Sartre, Goethe, Gide**)¹³⁷.

Isto posto, é possível avançar rumo a uma visão de conjunto que se pode oferecer do teor do romance filosófico em tela: temos a situação de um homem (o “homem da barraca”) que, por uma série de dificuldades, não consegue responder a questão de sua própria identidade (primeira parte). Para poder ajudar a iluminar a situação daquele homem tem lugar, na obra, uma descrição fenomenológico-

¹³⁶ *Idem.*

¹³⁷ PARIS, G. *Idem.* Grifo do autor.

interpretativa da “inquietude”, assim como as possibilidades de confronto entre a sua situação e a vivência daquela situação segundo foram assumidas existencialmente por vários (outros) “personagens-filósofos” (segunda parte de HP). A ansiedade e a angústia também são discutidas logo na primeira subdivisão da segunda parte de HP¹³⁸. A primeira é assumida na descrição de Marcel como inseparável da “inquietude”. Além disso, “na medida em que ela [a inquietude] se precisa ou se intensifica, na medida em que o torno comprime, ela tende a se tornar ansiedade”¹³⁹. Com relação à angústia e à inquietude, é interessante notar ainda que Marcel se inclina a conceber que ambas *são o mesmo fenômeno*¹⁴⁰. A ambivalência da inquietude reside no fato de que pode ser tanto paralisante, como impulsionadora de atos criativos; e é nisto que consiste o interesse filosófico deste fenômeno:

O interesse propriamente filosófico – e não exclusivamente psicológico – de nosso problema está ligado, evidentemente, a esta ambiguidade, talvez devesse dizer a esta ambivalência que caracteriza a inquietude. Como é que, seguindo o caminho que adotamos para considerá-la, pode nos aparecer como um entrave ou, ao contrário, como um estímulo? Esta dupla possibilidade só pode se originar na situação metafísica que pertence ao homem¹⁴¹.

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

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

Meu propósito geral não é, pois, limitar-me a passar em revista as atitudes adotadas frente a este problema [a inquietude] por certo número de grandes espíritos: minha ambição seria chegar, por meio deste exame, a tomar posição, na medida do possível, frente à inquietude contemporânea. Pois é possível duvidar que em alguma época do passado esse transtorno tenha sido mais geral e mais profundo¹⁴².

Para o que interessa mais precisamente para o propósito destas páginas, vale a pena afirmar diretamente: o homem da barraca é o fio condutor que impulsiona e liga as duas grandes partes da obra, que são bastante diversas¹⁴³. Marcel inicia

¹³⁸ MARCEL, Gabriel. HP, “Inquietude. Ansiedade. Angústia”, pp. 79-85.

¹³⁹ *Idem*, p. 81.

¹⁴⁰ Cf. *Idem*, p. 83.

¹⁴¹ *Idem*, pp. 83-4. Minha leitura é que essa distinção é uma espécie de aprofundamento e refinamento da apresentação que encontramos do tema em PACMO, pp. 296-297.

¹⁴² *Idem*, p. 85.

¹⁴³ Na primeira parte de HP, tem-se um capítulo corrido (sem subdivisões) homônimo à obra, com cerca de setenta páginas; na segunda, sob o título geral de *A inquietude humana*, tem-se doze subdivisões e um pouco menos de cem páginas; além de uma conclusão (com dez páginas). (A contagem de páginas levou em conta a primeira edição da obra.)

indicando qual é a pergunta que norteará a investigação nas páginas que virão: “em que condições o homem pode se converter integralmente em uma questão para o homem?”¹⁴⁴

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

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

Segundamente, Marcel acentua como esse *problema*, isto é, como o *homem como problema que merece a reflexão do próprio homem* se coloca como uma necessidade premente dos tempos atuais. Para isso, recorre ao que Hans Zehrer (*O homem neste mundo*) descreve como o “homem da barraca”. Trata-se de um homem (aparentemente *fictício*) que é imaginado como desterrado de sua pátria e sem mais nenhuma referência presencial de seu passado a não ser as lembranças que aquele passado produz. (É impossível, pois, não ver aqui, um eco direto do horror produzido pelo nazi-fascismo e pelas duas grandes guerras...) Esse “homem da barraca”, diante do que viveu, pergunta-se: quem sou? Que sentido tem tudo isso?

¹⁴⁴ *Idem*, p. 9. É interessante notar que uma pergunta semelhante, ainda que outro contexto, encontra-se em uma célebre passagem das *Confissões*, de Agostinho: “Dirigi-me, então, a mim mesmo, e perguntei-me: ‘E tu, quem és?’” (X, 6). Sem entrar no itinerário da busca religiosa que visa ir das coisas sensíveis até os recônditos domínios do “homem interior” (*Idem*), o que esta citação de Agostinho pretende frisar é o caráter existencial que está contido em ambas as interrogações.

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

Coisa estranha – é justamente porque esse outro homem sabe quem é e porque vive que não pode responder à pergunta do homem da barraca. Só imperfeitamente é possível compreender essa pergunta por que não sabe o que é ter perdido sua pátria, sua casa, com tudo o que ama. E ainda se tivesse perdido tudo isso, encontrar-se-ia na mesma situação, mais próximo, por conseguinte, mas é provável que então se colocaria a mesma pergunta, longe de respondê-la.

Deste modo, o problema se torna mais agudo. Não diz respeito a tal indivíduo em particular senão a todos os homens que vivem no mesmo alojamento. A pergunta é como uma nuvem que flutua por cima da barraca, do campo inteiro, mas há muitos outros campos semelhantes. Pesa sobre todo esse país, sobre uma parte do mundo.

Nada preparava nosso homem para se colocar essa pergunta. Antes sabia quem era, porque existia, e quando; animado por sua narração se converte por alguns instantes em um homem vivente, sabe-o de novo. Mas os anos passam. Está atormentado, gastado por essa pergunta sem resposta. Ainda que surgisse diante do escuro abismo do nada, diante do vazio absoluto, esse é seu destino. Um poder estranho e incompreensível lhe tirou tudo o que se constituía como seu, tudo o que lhe permitia adquirir forma.

Mas esse homem não está ali simplesmente por ele mesmo, por sua própria conta. É também o último elo de um desenvolvimento histórico, cuja possibilidade assinala. Faz trinta anos que se prepara esta questão para todo um continente; logo o será para todo o planeta¹⁴⁵.

Esta descrição não pode produzir a ilusão de que apenas naquela condição extrema essas reflexões sobre a identidade pessoal e o sentido da vida aparecem como pertinentes ao homem contemporâneo. Ainda que Marcel reconheça que um tipo de reflexão neste nível de profundidade não é majoritário entre as pessoas, o

¹⁴⁵ *Idem*, pp. 11-14.

ponto é que aquela situação do “homem da barraca” nos é próxima e, portanto, já não pode nos passar despercebida. Mais que isso, diante das circunstâncias sócio-políticas de então, o autor não descartava a hipótese de que aquela vida “distante” pudesse passar a ser comum nos chamados “países livres”. Estamos, pois, diante de um “tipo”, de um paradigma da situação do homem contemporâneo. Para além da possibilidade de a descrição se tornar minha, importa frisar que as questões que aquele homem (se) coloca não podem ser respondidas por outrem: elas partem de uma situação existencial concreta, e as respostas que porventura lhe possam ser dadas exigem a mesma experiência existencial. Como consequência, nenhuma resposta abstrata e genérica como as oferecidas pela história da filosofia e/ou da ciência dão conta (existencialmente) daquilo que o “homem da barraca” quer saber. Parece ser justamente esse aspecto que o autor parece ter em mente ao analisar pelo menos duas possibilidades interpretativas gerais a respeito da situação daquele homem. Passo a apresentá-las aqui.

A primeira é o marxismo. A análise desta doutrina se inicia com uma pergunta que aponta à possibilidade de a situação do homem da barraca poder ser contemplada por essa concepção: “Ao menos teremos o recurso de nos refugiar em uma interpretação chave como o marxismo?”¹⁴⁶ Mas a sequência do texto revela que essa pergunta comporta um tom, no mínimo, crítico: “Não é difícil compreender a espécie de conforto psicológico que experimentaríamos, sem nenhuma dúvida, tendo ali se instalado”¹⁴⁷.

O par “refúgio” e “conforto psicológico” é que encaminha a crítica encampada por Marcel. O marxismo possui, pois, a um só tempo, aquela dupla condição – *refúgio e comodidade (conforto? consolo?) psicológica* –, mas não uma explicação real para a situação existencial do homem da barraca. Algumas razões para isso.

O homem da barraca definitivamente não é membro da classe burguesa, não é um capitalista possuidor de meios de produção. Como todos aqueles que são não capitalistas possuidores de meios de produção, estão inseridos entre a classe dos dominados na atual conjuntura histórica. Refúgio e comodidade psicológica, além de não dar conta da condição daquele ser humano concreto, sugerem como que uma

¹⁴⁶ *Idem*, p. 18.

¹⁴⁷ *Idem*.

espécie de consolo por não sermos os responsáveis por promoverem (historicamente) a situação de sofrimento em que elas se encontram¹⁴⁸.

Por um lado, tal explicação convocaria à luta e ao engajamento para que aquelas situações de injustiça que ela simboliza não se perpetuem¹⁴⁹; por outro, mesmo que tal luta e engajamento tenham lugar de modo coerente, o marxismo parece situar o problema “fora” das condições existenciais que Marcel tem procurado acentuar. Explico.

Ao colocar na história da luta de classes toda uma conjuntura que divide os seres humanos entre dominantes e dominados (com suas distintas variações históricas a partir das relações homem *versus* natureza), a situação daqueles homens fica restrita a uma categorização que poderia ser chamada de “acidental”. O sentido, o porquê, a razão de o homem da barraca estar naquela situação se deu como que por um “efeito colateral” de uma série de infortúnios históricos. Trata-se, ainda que com certa sofisticação e via filosofia da história, de certo apelo à abstração para dar uma “razão geral” para aquelas situações existenciais. Afirmar que aqueles homens são proletários, dominados ou membros de uma *classe* oprimida não é responder pela sua identidade pessoal, mas etiquetá-los com um rótulo abstrato e genérico. Numa palavra: o marxismo não consegue responder à questão do homem da barraca porque tal concepção filosófica (econômica, histórica, sociológica, etc.) ainda é debitária de certo “espírito de abstração” que desloca o problema para âmbito da generalidade, deixando de situá-lo desde o plano existencial¹⁵⁰.

Em HCH, ao discutir como o “espírito de abstração” pode ser passional (*Espírito de abstração, fator de guerra*), o filósofo francês se refere a certas análises do conjunto da realidade humana a partir dos fatos econômicos como revelador do “caráter invariavelmente emocional da operação de que se trata”¹⁵¹. Curiosamente, Marcel se dirige contra certa leitura marxista que tende à depreciação da produção artística como que a apontar para ela indicando apenas aspectos parciais a fim de *julgá-la*. Estes aspectos parciais são fruto de certo enviesamento do determinismo econômico que não só daria primazia, mas mesmo o tornaria o elemento exclusivo

¹⁴⁸ *Idem*.

¹⁴⁹ “Ele [o marxismo] acrescenta a si o que se poderia chamar de ‘pertencimento marxista’, [o que] não implica em si nada que se assemelhar a este farisaísmo. Mas ele [aquele pertencimento] só é efetivo, só é respeitável, se ele se traduz em um engajamento concreto, em uma participação em uma certa luta” (*Idem*, pp. 18-19).

¹⁵⁰ *Idem*, p. 19.

¹⁵¹ *Idem*, HCH, p. 138.

para a avaliação artística. Contundentemente, Marcel chega a creditar de ressentimento uma concepção deste tipo¹⁵². Vale lembrar aqui que outro estudo da mesma coletânea – *Que é um homem livre?*, ao qual já me referi acima – apontou o caráter de “existencialidade” e “transcendência” ao analisar o papel estético que a criação artística pode oferecer como uma saída para a vivência da autenticidade. Nesta direção, esta teoria marxista da arte, inscrita por Marcel aqui como fruto de um ressentimento, indicaria uma redução entre várias outras observáveis em que se pode perder de vista a ideia de *situação* própria do ser humano, uma vez que “toda redução depreciativa tem por base o ressentimento, a paixão, e corresponde afinal a uma espécie de atentado contra uma certa integridade do real, a que só um pensamento resolutamente concreto pode respeitar o direito”¹⁵³.

Outra redução possível (que não precisa ser lida como necessariamente depreciativa...) é a que aparece descrita em HP como tentativa de inteligir a individualidade como a condição humana de “animal racional”.

Recaem sobre ela problemas análogos aos da compreensão marxista. Trata-se, neste de caso, de assumir uma perspectiva “essencialista” que julgaria que a questão do homem da barraca poderia ser respondida desde o ponto de vista de uma definição formal. O encaminhamento que Marcel dá ao tema deixa entrever seu caráter realmente dramático: “Parece que um certo coração sangrante do ser humano, da existência humana, foi exposto em nossos dias em condições que se voltam profundamente suspeitas para um espírito lúcido qualquer tentativa para recobri-lo, para dissimulá-lo”¹⁵⁴.

Tal citação permite uma aproximação direta com Nietzsche. Já foi bastante explorada a condenação que este filósofo realiza aos “homens do mercado”. Não se espera deles, por exemplo, *um olhar atento e que suspeita*, o que se assemelha ao que Marcel sublinha, na passagem acima, com a expressão “espírito lúcido”. Esse olhar atento e essa suspeita, esse espírito lúcido parece focar na mesma direção: ambos os filósofos estão preocupados com a situação (existencial) mesma do ser humano; ambos parecem apontar à necessidade de o ser humano merecer a devida atenção e lucidez. Não se reivindica, com isso, um movimento intelectual que simplesmente coloque o homem no centro. Tal “antropocentrismo” seria

¹⁵² Cf. *Idem*, pp. 138-9.

¹⁵³ *Idem*, p. 139.

¹⁵⁴ *Idem*, HP, p. 19.

igualmente genérico. O que Marcel está pretendendo encaminhar é que, em vez do ser humano em sua generalidade, o que deve ser enfatizado é a *situação humana*, a concretude humana, que é (deve ser?) o lugar desde o qual às questões vem a lume – desde a existência, desde a “existencialidade”.

O uso da expressão “certo coração sangrante” é propositadamente escolhida por conter certa imprecisão. Um primeiro motivo para esta escolha acaba de ser explorado: ela quer colocar em relevo a necessidade de uma aproximação existencial à pergunta pelo ser humano. O segundo motivo é não levar a crer que a questão do ser humano pode ser abordada de modo satisfatório através da ideia de uma “essência”¹⁵⁵.

Muito embora dificilmente se possa discordar da definição de origem aristotélica de que o homem é um animal racional, ela simplesmente não dá conta da pergunta existencial que o homem da barraca se coloca, isto é, coloca a si mesmo. É como se, diante da definição supracitada, o homem da barraca tivesse todo o direito de exclamar: “Tudo bem – e concordo – que eu seja um ‘animal racional’. Mas... O que isto me interessa!? O que isto me diz respeito!? Em que medida me ajuda a responder o sentido de minha vida e história, das experiências pelas quais passei, do nítido reconhecimento de uma ‘identidade vital’ na qual me reconhecia e que agora não faz mais sentido?” Dito de outra forma: “Que me importa *saber* que sou um animal racional? A pergunta ‘quem eu sou?’, eu, homem de carne e osso, com minha vida e história concretas, ainda permanece em aberto. Isso, concretamente, eu não sei responder...”

Percebendo, então, a insuficiência deste “essencialismo”, Marcel passa a considerar a possibilidade de articulação daquela definição de cunho aristotélico (que, repetindo, *não lhe parece falsa*) com as “filosofias da existência”. Estas percebem que não é possível “considerar um ser existente sem ter em conta sua existência, seu modo de existência” – expressa desta forma parece até ridícula a possibilidade de desconsiderar a “existencialidade” do ser que se pergunta sobre a sua própria condição existencial. Por um lado, sobre esta existência mesma (isto é,

¹⁵⁵ *Idem*, p. 20. Considero que o desenvolvimento filosófico do autor sobre o termo “essência” é ambíguo e insatisfatório. Explorá-lo e pretender dotado de alguma coerência interna nos escritos de Marcel, é-me impossível aqui. Interessa-me, mais do que investigar os aspectos do “essencialismo marceliano”, chamar a atenção do leitor para a seguinte noção: a essência, no autor, pode ser lida como uma espécie de norte, de guia a ter presente para uma investigação de outra ordem – a da filosofia e/ou metafísica existencial.

a respeito do “homem da barraca”) “as palavras ‘animal racional’ não nos proporcionam nenhum verdadeiro esclarecimento”¹⁵⁶, por outro, restaria pensar em que medida aquelas palavras podem ser articuladas com a noção de *projeto*, tão caro ao existencialismo, sobretudo, ao sartriano.

Por esse viés, trata-se de pensar em que medida é possível assumir a vida racional como um *projeto*, isto é, como uma escolha pessoal. Em outras palavras (e interrogativamente): em que medida posso assumir que meu projeto existencial é viver minha racionalidade?

Mesmo nestes termos, o apelo à racionalidade como projeto poderia camuflar certo espírito de abstração que Marcel quer evitar. Projeto também possui um quê de abstração ou generalidade, uma vez que a singularidade, a particularidade do indivíduo ainda flutua fora desta condição. Mas não é só isso.

Marcel chega a afirmar que a racionalidade como projeto é uma espécie de *engodo psicológico*, é *psicologicamente falsa*. Por quê? A razão parece ser a impossibilidade ou inviabilidade de que tal projeto seja factível. Certamente, diante de tal assertiva é possível imaginar a defesa de que um projeto desse cunho não só é realizável, como também possui caráter pessoal, de quem toma tal projeto para si: “Como tal projeto não é factível!?” – podemos imaginar a fala daqueles que objetam – “Eu diria que não só é factível como também que este é *meu* projeto! Eu procuro tomar para *mim*, *existencialmente*, este projeto...” É possível apontar que uma objeção como esta recai sob a mesma égide de *psicologicamente falsa*? Parece que Marcel tem em mente ao afirmar que, psicologicamente, a racionalidade como projeto é falsa encontra seu fundamento na ideia de que a racionalidade é algo constitutivo da condição humana. Dado que o autor mesmo já havia se colocado de acordo com a definição de cunho aristotélico de que o homem é “animal racional”, em última instância, escolher ser ou se tornar animal racional não é algo “possível”, já que é algo que nos constitui como humanos. Toda e qualquer escolha, todo e qualquer projeto se dá a partir disto mesmo que é a *condição racional que nos é inerente*. Isto porque uma vez que a condição (psicológica ou real) do que é próprio do humano é ser, entre outras coisas, portador de alguma condição racional, simplesmente não se escolhe esta condição. Repetindo, o que se pode escolher é sempre a partir desse dado. Trata-se, pois, por outro ângulo, de novo reducionismo.

¹⁵⁶ *Idem.*

Isto não é suficiente para dizer ao homem da barraca (ou a qualquer um) o que ele é. É preciso mais! É preciso penetrar existencialmente na situação daquele homem que se pergunta sobre si.

Toda essa gama de concepções parece corroborar a ideia de que há uma vasta perda de sentido que se instaura na condição humana na contemporaneidade. Marcel chega a mesmo a comentar por duas vezes na primeira parte de HP, que tal falta de sentido é mesmo como uma espécie de mancha de óleo que afeta o líquido que a envolve¹⁵⁷. Certo ordenamento do real está suspenso, em xeque. E mesmo que minha situação não seja a exatamente a mesma do homem da barraca, o que está em jogo aqui é ao que ela aponta: uma espécie de inquietude por não encontrar justificativas claras que confirmem certo ordenamento à condição humana. E é isso que torna o homem da barraca, o homem contemporâneo, *problemático* – ele se torna um problema para si.

Ora, esta perda de sentido imediato se alinha com justeza ao deicídio anunciado por Nietzsche. Não é por outra razão que, diante dessa constatação da necessidade de o homem contemporâneo encontrar uma resposta (existencial) para o sentido de sua vida, Marcel traz à baila o texto de Nietzsche para discuti-lo. Marcel se atreve a dizer que “o processo que no homem da barraca e na ansiosa interrogação ao redor da qual gravitam todas as suas reflexões é uma verdadeira necrose cujo princípio é metafísico”¹⁵⁸; e, na sequência, levanta a seguinte análise e hipótese histórico-filosófica:

Em geral, pode-se dizer o que homem, se consideramos a evolução histórica e sociológica tal como se desenvolveu há dois séculos, perdeu sua referência divina: deixa de confrontar-se com um Deus do qual ele seria a criatura e a imagem. A morte de Deus, no exato sentido que Nietzsche deu a estas palavras, não seria a origem do fato de que o homem se converteu para si mesmo em uma pergunta sem resposta?¹⁵⁹

Pode-se afirmar que os aforismos 125 e 343 de *A gaia ciência* se colocam em uma dimensão semelhante àquela do “homem da barraca”. As fórmulas nietzschianas abordam uma compreensão do real que procuram traduzir uma disposição existencial. Esses textos de Nietzsche não podem ser pensados como portadores de certa pretensão de erguer um edifício ou sistema conceitual, mas sim como uma posição, uma postura existencial a respeito de Deus (ou do Ser Divino). Assumir a Deus como uma questão pode significar exigir desta mesma questão uma

¹⁵⁷ *Idem*, pp. 16-17 e 22-23.

¹⁵⁸ *Idem*, p. 26.

¹⁵⁹ *Idem*.

resposta ou respostas, o que, por sua vez, poderia significar exigir resposta(s) conceitual(is). Antes, o que está em jogo é a condição de uma vivência, a descrição de uma experiência de algo que pode ser portador de um sentido (existencial, nunca é demais frisar). Tal caráter (existencial) fica evidenciado pelo próprio encaminhamento que Marcel propõe para a apresentação do tema da morte de Deus em Nietzsche: para o jovem filósofo alemão, Deus fora vivente. Analogamente ao caso Wagner, contudo, o rompimento de Nietzsche com o divino assume uma conotação pessoal que é compreendida como um eclipse de alcance universal. Uma situação bastante diversa é a de uma simples constatação intelectual de uma “ausência de divindade”, como bem pode ser o caso das compreensões de Pascal a respeito de Pan, e mesmo de Sartre sobre Deus. Antípoda destas posições, o aforismo 125 de *A gaia ciência* possui o tom trágico e a constatação de que o deicídio foi cometido pelos próprios personagens em cena: *Nós o matamos!* – grita o homem louco. Trata-se de uma situação que congrega, simultaneamente, a condição de anúncio, denúncia e de chamamento em primeira pessoa, no qual se enleva todo um terror sagrado¹⁶⁰.

Deste terror sagrado, advém a aparição do *super-homem*: a morte de Deus é “acontecimento trágico” que prepara o advento do “além do homem”. Em seguida, Marcel cita a interpretação de Heidegger para apontar que a morte de Deus começa uma *transvaloração* (*transvaluation*) radical dos valores até então considerados mais altos. Isto porque o homem passaria a uma história mais elevada, uma vez que está em condições de experimentar a *vontade de poder*. Voltarei a este tema. No momento, basta indicar que é possível afirmar que a experiência atual da vontade de poder pode ser plasmada em uma espécie de esquecimento e mesmo de eliminação de qualquer ideia de “comunhão humana” e, além disso, favorecer a uma espécie de isolamento individual. Aqui em HP, Marcel está apontando a outros desdobramentos interpretativos que são possíveis a partir daquela compreensão de Nietzsche: a vontade de poder pode levar a experimentar a si próprio como princípio de toda posição de valores, o que significa a superação do *niilismo* – ao passo que

¹⁶⁰ Some-se a este parecer a seguinte afirmação de Marcel na segunda parte de HP: “De nenhuma maneira se pode considerar a morte de Deus como um fato que seria constatado objetivamente por um historiador. De certa forma, é possível dizer que se trata de uma decisão que temos que tomar, assumir, fazendo, assim, violência a uma nostalgia de infância que permanece no fundo de muitos de nós como um fogo mal extinguido” (p. 138).

nos manteríamos condenados ao próprio niilismo se permanecemos apenas com o dado de que Deus morreu.

Ademais, levando em consideração apenas a comprovação trágica do deicídio e de um possível niilismo que, de fato, *aniquila* o real e sua constituição, a morte de Deus não passaria de um jogo perverso. Este evento deve ser entendido como um trampolim para um salto prodigioso, para o impulso criador sem o qual o super-homem, é impensável. A superação do niilismo está ligada à decomposição do cristianismo e, talvez, mais geralmente ainda, à decomposição do pensamento idealista.

Karl Jaspers parece afirmar que o niilismo provém da interpretação moral, e que Nietzsche entende que o cristianismo cria (ou criou) um mundo simulado cuja não-verdade é reconhecida graças aos instintos de verdade que o próprio cristianismo suscitou. *Nietzsche e o cristianismo* começa indicando a condição de débito do niilismo nietzschiano com relação ao cristianismo como um dos fios condutores da investigação que se segue¹⁶¹. Sua conclusão é que noções como vida, força, *vontade de poder*, *super-homem*, devir, *eterno retorno* e Dionísio, constituem o esforço para superar aquele mesmo niilismo cuja herança (histórica) advém da própria cosmovisão cristã¹⁶². De fato, o cristianismo (que identifica Deus e Verdade), assume que a verdade é uma condição epistêmico-metafísica que deve não só balizar a nossa investigação intelectual, senão que pautar nossa vida, nossa existência. Mais ainda na medida em que aquela identificação tem por “objeto” o próprio Deus. Ora, quando se destrói (procura destruir, coloca em xeque) o alicerce deste mundo (simulado), o que se tem é nada. A consequência existencial é que a morte do Deus cristão permite a experiência do nada.

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

¹⁶¹ JASPERS, Karl. *Nietzsche y el cristianismo*, p. 9.

¹⁶² *Idem*, pp. 53-54; um itinerário semelhante pode ser visto nas pp. 604 a 606 de *Nietzsche*, de Jaspers.

Se, pois, por um lado, o niilismo é algo a ser superado, por outro, o super-homem é uma das proposições de *como* deve se dar tal superação. No entanto, o super-homem não pode ser confundido com: 1) um exemplar particular da espécie humana em quem as faculdades do homem corrente estivessem deliberadamente acrescentadas; e tampouco com 2) uma espécie de homem que só surgiria pela aplicação da filosofia do próprio Nietzsche. O super-homem é *o homem novo em sua plenitude, cuja humanidade consiste no fato de que a vontade de poder, considerada como a essência mais íntima do ser, trata de realizar num plano superior ao que já está na vida*. O fundamental é que este super-homem procura sempre superar a si mesmo. O ser, que é vontade de poder, domina a vida, como algo a que está sempre disposto a (se) abandonar por ser verdadeiro. Neste caso, pode-se reconhecer que o que é verdadeiro é o próprio impulso da vontade de poder como constitutivo não substancializado, isto é, como algo que não forma um *subjectum* que sirva de base ontológica (mais ou menos) permanente para a disposição de outros caracteres do ser, mas aquele impulso, aquela vontade de poder, por ser parte constitutiva de uma espécie de condição mesma do ser, não pode ser caracterizada de outro modo que não como verdadeira *no ser* (real) que a constitui¹⁶³. De fato, a relação entre super-homem e vontade de poder parece subjazer sob certa perspectiva (ainda) metafísica do real.

Mencionando *Que chamamos pensar?*, de Heidegger, mesmo sem citar diretamente passagem alguma, Marcel afirma que lhe concede até certo ponto que o pensamento de Nietzsche esteja centrado em uma ontologia não explicitada. Certamente, o trecho da obra de Heidegger mais significativo sobre esta interpretação é a seguinte: “a doutrina do super-homem, que, segundo sua essência, não pode ser antropologia, pertence, como toda doutrina metafísica do homem, à doutrina fundamental de toda metafísica, à doutrina do ser do ente”¹⁶⁴. A ontologia do super-homem serve aqui para Heidegger estabelecer as bases de sua própria

¹⁶³ Marcel chama a atenção para o fato de que seria um erro interpretar a vontade de poder como algo puramente biológico. Em vez disso, a ambiguidade das formulações concorre tanto para a riqueza (a doutrina ganha em profundidade), como para a dificuldade (perde em clareza). Tais fórmulas parecem se inspirar tanto em Darwin, quanto em Schopenhauer. Mais que isso, separadas de seus contextos, muitos textos nietzschianos teriam sido utilizados por teóricos contemporâneos do racismo e do nazismo para justificar as conhecidas monstruosidades que, de modo algum, podem tomar Nietzsche como ponto de partida (pp. 33-4). Adiante (p. 35), citando *Para além do bem e do mal*, Marcel chama atenção para o desvio que é utilizar o tema da transvaloração (*transvaluation*) nietzschiana para justificar qualquer concepção antissemita.

¹⁶⁴ HEIDEGGER, M. *Que chamamos pensar?*, p. 68, § 2.

concepção filosófica, dado que o desenvolvimento que se segue faz referência à ideia de que toda doutrina sobre o ser do ente é, em última (ou primeira?) instância, uma doutrina sobre a essência do homem (dado que só este ser (se) interroga sobre a sua própria essência e a essência do real).

Heidegger cita Nietzsche em um sentido muito próximo à apropriação feita por Marcel: *ler* a realidade do homem contemporâneo. Em Marcel, trata-se de pensar *com e através de Nietzsche*. Ainda que isto se volte, por vezes, *contra Nietzsche*. O aspecto investigado, repetindo, é: como o homem se converteu em uma questão para si mesmo (tornou-se, pois, *problemático*) e se pergunta pela sua própria condição humana?

Há uma espécie de “antropologia metafísica” nas investigações dos três autores (Nietzsche, Heidegger e Marcel), mas se por um lado vários aspectos dessa ambiência (temática) podem ser lidos como convergentes, por outro, eles irão desembocar em desenvolvimentos e respostas distintas. No tocante às semelhanças temáticas, é fato que os autores rejeitam as características da metafísica tradicional que poderiam responder à questão da “essência” do homem (e do real) através de abstrações genéricas. Mais ainda: também a resposta para a questão da “essência humana” deve passar, em alguma medida, por uma condição existencial. É sabido que Nietzsche não se expressa nos termos de uma “filosofia existencial”, e que tal o compreensão foi algo que este último “intuiu”, mas não explicitou, o que está longe de se configurar propriamente como uma objeção. Há mesmo certo consenso na díspar compreensão de que os “pais” da filosofia existencial (com tudo de genérico que o termo possui, inclusive ao apontar pais tão díspares) são Kierkegaard e Nietzsche. A *existencialidade* da filosofia de Nietzsche pode ser caracterizada pela recusa da conceituação e racionalidade que fecha o homem *em certa* perspectiva diante do real e o “cega” para uma série de outras ligadas à vida propriamente dita que são muito mais *reais* do que a abstração genérica da metafísica e da ciência. A vontade de poder, com toda sua constituição existencial, é fundamental para a compreensão daquilo que o homem, desligado daquelas abstrações, *é* ou “*deve*” *tornar-se*: *é* ou “*deve*” tornar-se um “super-homem”, deve superar a si mesmo. Não é demais lembrar que esse “si mesmo” é uma condição exógena, que diria respeito a uma descrição *ad extra*, externa, “de fora” daquilo que seria própria do ser humano tomado em sua generalidade; dado típico da metafísica tradicional, mas não existencial. Retomando um ponto supramencionado, aquela condição de “substância”, *subjectum* ou essência deve ser substituída por outra, mais “real” no sentido existencial, que diz respeito à *vontade de poder e à condição de super-homem*, não-

substancializada, não-genérica, não-abstrata, mas relativa àquele modo (específico) de existência. Isto se liga diretamente à compreensão que o próprio Marcel tem desenvolvido em HP na medida em que esta investigação quer atingir ao “homem concreto” (aquele da barraca) para indicar em que condições aquele homem pode responder às interrogações (existenciais) que lhe atingem em cheio, tentando pensar alguma saída à falta de sentido. Novamente e por outro ângulo, vê-se como a ontologia nietzschiana, a vontade de poder e a constituição do super-homem se ligam à superação do niilismo. Marcel pode até não estar disposto a ir tão longe quanto Heidegger e postular que o centro do pensamento de Nietzsche é esta ontologia não explicitada, mas, seguindo esta leitura, não é difícil interpretar que o filósofo francês fareja a possibilidade de se pensar uma ontologia nietzschiana.

Segundo Marcel, a superação do niilismo passa por uma espécie de tomada de consciência de que o ser humano está como que *imerso no ser* e pode, a partir daí, recobrar certa abertura à transcendência e à percepção de que os valores só podem fazer sentido se estão compreendidos na dinâmica mesma desta imersão. Inteligir agora todo alcance desta dinâmica ontológica exige um aprofundamento em outros textos. Apresentar isto agora é contraproducente. Voltarei a isso. No momento, limito-me a apresentar algumas notas sobre como o tema da funcionarização aparece em HP.

O caráter pernicioso de reduzir a situação do ser humano a alguma função desempenhada aparece na conclusão da primeira parte de HP. Tal reducionismo tende a fechar a situação humana a qualquer transcendência e minar qualquer aprofundamento consigo mesmo pela via do recolhimento e da vida criativa. Trata-se, ainda, minar a possibilidade de se fazer “com” (os demais), por meio de uma autêntica relação intersubjetiva.

A origem de tal redução deve ser lida no caráter onicompreensivo que certa ciência e técnica tendem, tentacularmente, a oferecer. Tal onicompreensão atinge a relação homem-Deus e mundo-Deus. Desde certa racionalidade que tudo tenta abarcar e dar conta ainda que limitada a certos parâmetros procedimentais, a própria divindade e sua relação com a realidade tende a ser “compreendida” como (mais uma) função explicativa. Reduzida, pois, à “função-Causa”, Deus e/ou a transcendência parece caducar. Mais que isto. Ousadamente, Marcel parece afirmar que, se é para reduzir Deus a isto, é preferível dar razão a Nietzsche, no tocante à morte de Deus:

Parece-me que é necessário acabar com a ideia de um Deus Causa, de um Deus que concentre em si toda causalidade, ou ainda em linguagem mais rigorosa, com todo uso teológico da noção da causalidade. Justamente aqui Kant nos mostrou o caminho sem ir talvez as últimas consequências de sua descoberta. Diria, para retomar o fio de minha argumentação, que o Deus cuja morte anunciou veridicamente Nietzsche é o deus da tradição aristotélico-tomista, o deus primeiro motor¹⁶⁵.

Definitivamente, o drama da existência humana não pode ficar à mercê da salvação desse Deus Primeiro-Motor...

Recusa à ideia de causalidade. Esta última é paralela à ideia de função. Ambas, quase que convertíveis uma na outra, não podem ser elevadas à condição de teodiceia. Uma disciplina teológica assim configurada é, no fundo, ateísmo¹⁶⁶. Vê-se, desta forma, com mais força e contundência, porque o Deus-Causa morreu: no fundo, isto corresponde a uma funcionarização do próprio Deus. Não é, pois, um Deus-Causa, com a Função de Causar e Ordenar o real que deve ter lugar.

O caminho à alguma possibilidade de discurso sobre a divindade deve ser redirecionado à experiência de uma interiorização que aponte à transcendência. A tarefa investigativa que se avizinha é entender a experiência de caráter estético-religioso que pode ter lugar na existência humana que se propõe a vivenciar certo recolhimento. A ideia de criatividade espiritual, que passa pela experiência de resposta a um apelo advindo de minha situação, pode ser desfraldada como *disposição estética*, mas também de outras formas, que, em última instância, voltam-se para alguma espécie de *contributo para com o real* e, de modo privilegiado, *para com os demais*. O leitor atento perceberá que esta descrição que parte da possibilidade da experiência de transcendência até chegar à ideia de uma tarefa que se volte para os demais contém, de modo condensado, as principais ideias que aparecem nas seções seguintes e que, de alguma forma, elas serão transmutadas na parte final desta tese. Uma vez que este caminho será percorrido agora, começarei por explorar a noção de *situação*.

B. Sobre a noção de situação

A ideia de *situação* ocupa a preocupação de Marcel desde o início de seu itinerário filosófico, como se pode ler na anotação do dia 23 de julho de 1918, de seu

¹⁶⁵ MARCEL, G. HP, p. 63.

¹⁶⁶ Cf. MARCEL, G. DM, p. 65.

Diário metafísico. Ali, o autor parte de uma reflexão sobre o que vem a ser a emoção¹⁶⁷ e daí estabelece algumas especulações interpretativas sobre a história¹⁶⁸, para chegar, finalmente, ao aspecto que interessa aqui:

Outra dificuldade reside no fato de que o que denomino *situação* certamente não se reduz à consciência que disso adquire um dos <atores> ou a *soma* dessas consciências: por outra parte, estamos aqui em uma ordem em que não há <adição>, <integração> possível. A unidade desta situação aparece àqueles que estão <implicados> (<*impliques*>) como essencialmente dados, mas, ao mesmo tempo, como permitindo e mesmo conclamando sua ativa intervenção. É notável que isto seja verdadeiro a respeito de todo ato de reflexão (de pensamento), qualquer que seja. Há aqui algo que é inerente à função fundamentalmente ambígua do <si mesmo>. Eu sou para mim mesmo uma situação que me ultrapassa e que suscita minha atividade... e o inconsciente não é outra coisa que o símbolo desta transcendência da situação com relação ao situado. Dir-se-á que, apesar de tudo, esta situação se converte em objeto para a consciência reflexiva? – mas aparece a uma reflexão aprofundada como não suscetível de se objetivar integralmente; se fosse totalmente objetiva para mim, deixaria de ser minha; não é minha senão na virtude do que em meu contexto segue sendo (<aderente>)¹⁶⁹.

Longe de pretender detalhar toda riqueza da passagem, gostaria apenas de enfatizar alguns aspectos que considero primordiais. A noção de situação não se caracteriza pela simples soma dos agentes envolvidos na relação com o sujeito, mas, bastante além disso, implica, em última instância, uma espécie de ultrapassamento da imediatez relacional, para se perceber, inclusive, numa dinâmica dentro-fora, interior-exterior imprescindível para a compreensão da noção em tela. Aqui, mesmo a noção de “inconsciente” se apresenta como um símbolo de uma transcendência que ultrapassa essa noção imediata. É o que, junto com a própria atividade reflexiva (ou do pensamento) se poderia colocar na “parte de dentro” (ou “interior”) na dinâmica supramencionada. Pode-se ler que o *fora* é o “material externo” que se me é manifestado, que se me apresenta e que me provoca alguma reação. E nisto podem ser incluídos os eventos que me ocorreram.

Essa ideia de tensão entre a interioridade e a exterioridade parece perpassar alguns estudos presentes em outro texto de Marcel, *Da recusa à invocação*, republicado mais tarde com o título *Ensaio de filosofia concreta*. Esta tensão fica evidente na primeira aparição do termo “situação” na obra, em uma passagem do primeiro de seus capítulos

¹⁶⁷ “A emoção não é talvez mais que ação que volta a recordar, ação que não ‘sai’”. (MARCEL, G. DM, 23 de julho de 1918, p. 135.)

¹⁶⁸ “Cabe perguntar também como a situação inicial pode arrastar (dominar) uma situação ulterior, mas não as situações intermediárias. Uma vez mais, a psicologia da imaginação nos mostra que a coisa é possível. E até convirá se perguntar se a situação ulterior (não ainda atual no sentido histórico, mas atual metafisicamente) não determina as circunstâncias que historicamente parecem determináveis. Tenho a impressão muito concreta de que esta hipótese, por estranha que seja, pode permitir captar melhor o que é a história”. *Idem*, p. 136.

¹⁶⁹ *Idem*, pp. 136-137.

– *O Ser encarnado, ponto de referência central da reflexão metafísica*. Seu contexto é a tentativa de deslindar a relação entre eu e corpo para, a partir daí, emergir a expressão “situação fundamental”. Marcel propõe não só empregar a ideia à *maneira de Jaspers*, senão que ela sintetiza e precisa a exposição que vinha desenvolvendo até aquele momento¹⁷⁰. Mais do que remontar a exposição até aquela altura para entender o que Marcel está pretendendo se referir com a expressão de Jaspers, o método de minha exposição aqui será a abordagem dos dois estudos de Marcel nesta obra em que o tema da situação aparece, a saber: os capítulos *Perspectivas fenomenológicas sobre o ser em situação e Situação fundamental e situações limites em Karl Jaspers*.

É mister destacar, entretanto, que, em vez de perscrutar toda a argumentação que o autor realiza visando esclarecer o conceito, o que procurarei fazer é colocar em evidência aquela tensão entre *dentro e fora*, entre *interioridade* e exterioridade que parece perpassar a noção, à medida em que esta tensão aponta ao caráter *permeável da própria situação*. Serão apresentadas algumas observações a partir de algumas passagens em que estes temas se sobressaem.

A primeira que ressalto aqui é a compreensão *espacial* envolvida da ideia de *situação*. No entanto, tal compreensão não pode ser entendida como uma dimensão topográfica ou geográfica. Se, por um lado, *situação* remete à *localização*, não se pode deixar de ter presente o aspecto entre o interior e o exterior que esta localização implica. Ademais, entre não quer indicar o sentido apenas de algo que está “no meio” do lugar x e y, mas, antes, é necessário enriquecer e aprofundar esta concepção entendendo “entre” como algo que está *em meio* a outros dois lugares. O “em meio” em questão é, justamente, o caráter situado entre o interior e o exterior, próprio da condição humana, e, enquanto tal e por extensão, próprio de sua concretude individual. Além disso, como alerta o próprio Marcel, é muito importante não estabelecer que este lugar, que esta localização, que este entre, que este “em meio” seja algo que possa ser inscrito sob o signo da generalidade abstrata. É, de fato, contra isso que a ideia de situação quer se estabelecer.

Creio que se aprofundarmos o ser-em-situação, deve-se reconhecer nele, não digo a síntese, mas ao menos a união da exterioridade e a interioridade. Um lugar determinado se situa com relação aos sinais que lhe são exteriores – sim, sem dúvida –, mas devemos acrescentar que estes sinais, estas coordenadas entram no enunciado graças ao qual este lugar se torna preciso. Aqui o emprego do pronominal bastará, na verdade, para criar o que me permitirei chamar um lugar para a reflexão ou uma espécie de interioridade virtual. De novo escolhi o caso limite em que a situação não é senão posição espacial. É evidente que

¹⁷⁰ “Si je tente de rassembler tout ce qui précède et de préciser se qu'à la suite de Jaspers j'appellerai: ma situation fondamentale, voici ce que je trouve...” (MARCEL, G. EFC, p. 37).

quando nós dizemos: o próprio do homem é ser em situação, nós não enfocamos de forma exclusiva, nem mesmo prioritária, o fato de que ele ocupa um lugar no espaço; mas haverá de ter lugar aqui de proceder de alguma forma por graduações e mostrar como determinações em aparência puramente espaciais são suscetíveis de serem qualificadas de um modo cada vez mais interno. Tomarei como exemplo aquilo que se exprime mediante a preposição entre: uma clareira entre as árvores, um vale entre as montanhas; viver nesta clareira ou neste vale é, sem dúvida, encontrar-se em uma situação, ou mesmo em uma encruzilhada de situações, nas quais a palavra entre, malgrado as aparências, apresentamos já um esquema, senão dinâmico, ao menos pré-dinâmico. Se habito em um vale que separa duas cadeias de montanhas, eu posso ter, de maneira vaga, a consciência de estar comprimido em um ataúde, e sentir a necessidade instintiva de afastar essas massas que, ao se aproximarem, esmagar-me-iam. Mas pode acontecer igualmente que esta posição intermediária que ocupo seja sentida por mim como mediadora, que me apareça como um vínculo entre as duas potências adversas, que me cabe fazer comunicar uma com a outra. (...) Poderíamos submeter a análises análogas as situações que traduzem as expressões ao *cabo de (au bout de)*, à *borda de (au bord de)*, *acima de (au-dessus de)*, etc. Em todos os casos deste gênero, é conveniente estar metodicamente em guarda contra a abstração esterilizante que consiste em tratar o lugar como simples determinação espacial e reconhecer como ela se torna situação qualificada¹⁷¹.

Gostaria de frisar este último ponto. Nesta dinâmica dentro-fora, neste *em meio*, nesta espécie de *simultaneidade que liga o interior e o exterior* é que se dá a situação do vivente humano. É sempre situado por certas condições interiores e exteriores que a vida, que a vivência do indivíduo concreto humano se realiza. Cito outra passagem:

Observa-se com justa razão que tais relações apenas podem afetar a este valor ou a este índice em função do vivente enquanto vivente. Os exemplos que acabo de citar somente tem sentido por esta referência, isso é evidente. Somente é necessário notar que é unicamente ao preço de uma abstração viciosa que nós dissociamos este vivente, o fato de que vive, dos esquemas dinâmicos pelos quais se expressa sua situação. Na realidade, tudo isso é, em rigor, inseparável¹⁷².

Mais adiante, Marcel oferece outro exemplo bastante elucidativo que, por um lado, frisa a ideia das condições nas quais um vivente determinado (precisamente por ser determinado...) se encontra, mas cuja determinação, por outro lado, não precisa ser circunscrita à ideia de localização. O autor quer frisar que a ideia mesma de situação pode comportar algo que ultrapassa a própria espacialidade e, por isso, acabar por reforçar aquela *tensão dentro-fora* que lhe é típica.

O exemplo é o do uso corrente da expressão “um homem em boa situação”. Neste caso, o que se quer afirmar não é que este homem está bem localizado, ou, mais diretamente ainda, não se trata, com aquela expressão, de afirmar que ele está em um *bom local*. Embora algum engraçadinho possa até dizer que a expressão não exclui tal possibilidade interpretativa, costuma-se dizer que um homem está em boa situação, de

¹⁷¹ MARCEL, G. EFC, pp. 130-131.

¹⁷² *Idem*, p. 131.

modo geral, quando se encontra em uma *condição privilegiada*, associada a uma espécie de sucesso na vida e, não raro, a expressão é associada ao sucesso financeiro¹⁷³.

Ora, não se subverte o uso corrente enfatizando que tal sucesso financeiro é dito não só de pessoas, mas também de instituições que *estejam bem*. E isto para além do sucesso financeiro. *Estar em boa situação* parece ser o mesmo que dizer, em muitos casos, gozar de algum privilégio ou mesmo usufruir algum benefício – independentemente de tal privilégio ou benefício passar por algum retorno material ou financeiro.

A partir dessa descrição, apresento outro exemplo que inverte a qualificação dos polos da tensão que Marcel procurou apresentar indicando o uso da expressão referente a um homem em boa situação financeira, mas não feliz: trata-se do caso de alguém apaixonado, correspondido, mas que está desfavorecido quanto ao dinheiro.

Também deste é possível dizer que está em uma *boa situação*. Seu círculo de amizade se congratula com ele por estar passando por esta (magnífica) experiência. Olhar nos olhos de seu amor e encontrar, neste momento, a devida reciprocidade, confirma-lhe a experiência e a justiça da congratulação daqueles que lhe é próximo: “Estou, de fato, em uma situação privilegiada!” – nossa personagem pode suspirar para si mesmo ou para seu amor.

Tem-se aqui por outro ângulo aquilo que Marcel enfatizava em seu exemplo: é necessário pensar a determinação da concretude individual humana para além da localização espacial. Ou, mais ainda: que há, nisto tudo, uma dinâmica (ou tensão) própria entre a interioridade e a exterioridade como parte intrínseca do ser-em-situação. É possível estar em boa situação financeira (exterior) e não estar feliz (interior). O contrário também é possível. Pode-se estar amando e sendo correspondido neste amor, o que significa estar em boa situação “interior”, mesmo quando as condições materiais (costumeiramente entendidas como “exteriores”) são desfavoráveis.

Não pretendo, contudo, colocar a ênfase na possibilidade de que a situação possa ser vivida em certa dissonância entre a realidade interior e exterior que é própria da concretude individual humana. Menos ainda é minha pretensão enfatizar o aspecto ético-moral ou mesmo erigir juízos de valores que possam determinar ou precisar a boa ou a má situação dos exemplos supracitados. O que pretendi (e esta também era a intenção do exemplo de Marcel) era indicar, através da possível dualidade experimentada pelos

¹⁷³ *Idem*, pp. 133-4.

personagens dos exemplos (tanto o dele quanto o meu), a dinâmica-tensão *entre* (*em meio, em simultâneo*) o interior e o exterior como a própria condição do ser-em-situação (que somos).

Depois de mencionar seu *homem em boa situação* e, ainda, referir-se a outros exemplos¹⁷⁴ que enfatizaram a *situação como localização*, Marcel pretende concluir que o dado interior é passível de “exteriorização”. O contrário também é verdadeiro. Ao menos em algum sentido, qualificar a situação é qualificar esta dinâmica-tensão mesma que é própria do ser-em-situação: “Tanto num caso como no outro, certas conexões que tendem, inicialmente, a serem julgadas como puramente externas se interiorizam, qualificam-se, por conseguinte; e da mesma forma, qualificam, por sua vez, certa maneira de ser ou de se sentir”¹⁷⁵.

§ 1 – Situação fundamental e situações limites

Passo agora a explorar o outro capítulo de *Ensaio de filosofia concreta* (EFC) em que o tema aparece, a saber: *Situação fundamental e situações limites em Karl Jaspers*. É importante frisar aqui que a exploração que terá lugar nas próximas páginas, assumirá contornos bastante próprios: logo após breve apresentação da estrutura do texto de Marcel, o que eu pretendo erigir aqui é um esforço próprio de compreensão *a partir* deste texto, recorrendo, ali e acolá, a outras passagens do autor. Ter-se-á, então, mais do que uma verificação exegética do que o filósofo mencionou ou deixou de mencionar, uma espécie de interpretação e apropriação que deixa a cargo do leitor conferir suas “conveniências” ou “fidelidades”. Para

¹⁷⁴ Acima apareceram dois destes exemplos: a pessoa que vive numa clareira entre as árvores ou em um vale entre as montanhas. Além desses, Marcel oferece mais dois. O primeiro, muitíssimo curioso, parece levar em consideração o momento histórico de alguns Estados e de alguns de seus cidadãos. O segundo, que é o que propriamente justifica esta nota, é o de um hotel do qual se afirma *estar mal situado*. Prefiro não explorá-lo no corpo do texto por julgar que as demais citações dão conta da dinâmica-tensão interior-exterior que gostaria de pôr em relevo. Esta passagem é um exemplo típico da reflexão que muitas vezes é empreendida pelo autor para procurar esmiuçar, investigar aquilo que está perseguindo. No caso, a situação é entendida, por um lado, como localização, mas, por outro, não pode ser apenas isso. Se o fosse, correr-se-ia o risco de ficar apenas em seu aspecto topográfico e/ou geográfico e não se atinar para outras dimensões encontráveis naquela concepção (Cf. *Idem*, p. 133). Alguns destes exemplos voltam a aparecer na sétima lição de MS, I, que aborda, precisamente, este mesmo tema em tela.

¹⁷⁵ MARCEL, G. EFC, p. 134.

respaldar *desde onde* estou realizando estas explorações, mencionarei as páginas *a partir das quais* o texto me serviu de base. Digressão metodológica feita, avanço.

Situação fundamental e situações limites em Karl Jaspers está dividido em três partes numeradas (I, II e III), mas é possível ler ainda uma quarta parte que consistiria em uma análise conclusiva. Nesta última parte se lê algumas críticas às concepções que procurou deslindar. Na primeira, encontramos a análise de que *sempre se filosofa a partir de uma determinada condição (situação)* e que é isto mesmo a *medida da possibilidade do próprio filosofar*. Ou ainda, por essa mesma razão, é importante tarefa para a própria filosofia se ocupar desta situação-possibilidade. Eis aqui uma primeira aproximação do que o texto vem a nomear de “situação fundamental”. *Fundamental* tem duplo alcance. É, de fato, a base, o fundamento *a partir do qual se vive*. A partir dessa condição *mais básica*, pode-se afunilar (para) a tarefa do filósofo – repetindo: esta situação fundamental é também a base, o fundamento para o próprio filosofar. O *fundamento* também parece sugerir não só o dado do qual se parte, mas condição sem a qual é impossível o restante se seguir. Base inescapável, portanto – eis o que parece se configurar a partir da noção em tela¹⁷⁶. No entanto, é mister destacar o aspecto dinâmico, processual desta situação, que nos ultrapassa como um fluxo. E aqui a reflexão de Marcel parece se ligar, por outro caminho, à citação do *Diário metafísico* que se referia à emoção e à história. A primeira, na medida em que também é uma espécie de repercussão ou ressoar daquilo que (se me) afeta (ou afeta a alguém, se se pretende entender o caráter geral da “emoção” – se é que isto é possível...), é também fluxo, dinâmica; é algo que, de alguma forma, passa por mim e que pode (ou não) ser por mim retido, analisado (em uma reflexão de segundo nível). A história, seja enquanto disciplina acadêmica, seja enquanto sucessão de fatos relativos à experiência do vivente humano, parece obedecer a um fluxo parecido: trata-se de um *suceder* (de eventos, de fatos, de experiências...). E aqui pouco importa se se fala do esforço por compreensão abstrata do “todo” ou da generalidade ou da vivência daquele que se encontra em meio ao turbilhão dos acontecimentos experienciados. Todavia – e eis a grave questão que se nos apresenta –, como se reconhecer como *algo que é* situado nesta espécie de *entre* que, como já vimos, é bem mais do que a localização espacial? Temos agora, sem dúvida, mais elementos para apreciar esta questão com

¹⁷⁶ *Idem*, p. 328.

mais profundidade. E, por isso mesmo, não é possível deixar de reter esse dado: *ser-em-situação é ser em meio a fluxos*¹⁷⁷. A profundidade e o gigantismo destes pontos são verificáveis se retermos seus ecos na História da Filosofia, seja desde a pretensa dicotomia Heráclito-Parmênides, seja com a contundente análise humeana sobre o eu.

Despertar para minha própria existência é despertar para a *situação* em que fui “colocado”, “lançado” no mundo. Isto é, em uma realidade que, nalguma (ou muita?) medida não depende de mim, e com a qual tenho de, necessariamente, haver-me. Para compreender mais profundamente a mim mesmo (e, por conseguinte, minha situação – ou mesmo minha condição como ser-em-situação) devo explorar esse mundo que me ultrapassa (e, quiçá, em certa medida, explicar, ainda, minha relação com ele). Entender todos esses dados de minha situação não significa objetificar a realidade, como boa parte da tradição filosófica epistêmica pensou a (dicotômica – e infrutífera...) relação sujeito-objeto. Também não pode se dar aqui a compreensão da relação homem-mundo onde se pretenderia inserir, sem mais, a condição humana no espaço macro de uma cosmologia. Nesses dois casos, esquece-se (de focar n)o principal: o ser em situação, por conta dessa sua condição mesma, não pode nunca tratar sua relação com o real que o cerca como se fosse passível de ser construída “desde fora” tal como filósofos ou cientistas pretendem analisar seus *objetos* de investigação. Repetindo: o ser em situação está inserido necessariamente na condição mesma que ele pretende compreender. A (pretensa) objetividade científica deve ser entendida como *situada*, e nunca como se o examinador de um objeto qualquer estivesse num céu etéreo acima – superior mesmo! – do próprio examinado e pudesse desde tal lugar ou condição privilegiada tão somente manifestar as verdades que atinge, afirmando-as sem nenhuma interferência situacional. Para além do problema da imparcialidade ou isenção científica, também está em jogo uma descrição própria condição do vivente humano: o fato de que ele se encontra sempre situado¹⁷⁸. Por um lado, um binômio restritivo se me impõe: 1) não posso me compreender por completo a não ser desde minha condição histórica e objetiva (a respeito de minha origem, de onde vivo ou me encontro, das condições gerais sob as quais mantenho minha existência, e por aí vai), mas também 2) não me é possível dizer que, a partir disso – isto é, dessas

¹⁷⁷ *Idem*, pp. 328-9.

¹⁷⁸ *Idem*, pp. 329-330.

configurações de minha situação – eu possa compreender exhaustivamente o mundo, a realidade que se me circunda. Por outro, aquilo que se configura como minha situação também se encontra, por seu caráter móvel, inserida em outro binômio: 1) participa do mundo do acontecimento, e 2) leva consigo uma livre decisão. Daí decorre que se pode falar de certo ultrapassamento, de uma condição de transcendência que constitui o método de Jaspers (concepção que, parece-me, Marcel relê e reintegra à sua própria concepção filosófica), pois este seria uma espécie de lançamento na busca do ser para encontrar-me. O texto qualifica esta busca como *fracassada*, pois nunca parte de uma *idealidade* ou de um *em-si*, mas sempre e tão somente – e é ilusório que poderia ser de outro modo... – de uma *existência possível*¹⁷⁹. O sentido desta última expressão volta a ser destaque no texto, quando Marcel expõe o caráter triplo do termo “eu”: 1) um determinado “indivíduo empírico” – esta individualidade empírica também pode ser chamada “subjetividade objetivada”; 2) que há algo em comum com todos os outros que, de algum modo, também se identificam como “eus”, e que, ainda, conseguem entender os objetos como reais e universalmente válidos, uma espécie de “consciência geral”; e 3) a ideia de que posso me tomar como uma *fonte possível* de ações reconhecidas como *minhas*. Esse terceiro aspecto é que vem a ser coadunado com a expressão *existência possível*. Compreende-se, com isso, a existência de um ser que é colocado diante de sua própria possibilidade e que, em certa medida, isto mesmo é a razão para que se exclua que nenhuma outra consciência – nem mesmo uma espécie de consciência em geral –, possa *vivenciar* ou *escolher* as possibilidades (de se fazer, isto é, de fazer de si...) que tem diante de si. A existência possível é uma espécie de rompimento do círculo que formariam o eu e o objeto tomados a partir das funções que os constituem. Círculo aqui pode ser entendido como um “circuito fechado”¹⁸⁰. De outro modo: a tomada de consciência (de si) como existência possível, tão cara e fundamental à filosofia, faz com o que o eu e o objeto não sejam vistos, cada um com sua função, com sua funcionalidade, mas integrados em uma situação que os inserem em uma dinamicidade orgânica que constitui certo todo que transcende, inclusive, a “imediatez” que as partes podem oferecer. Pensemos, por um instante, nas inúmeras tentativas de tomar o fragmento pelo todo... Funções, abstrações, descrições físico-matemáticas ou

¹⁷⁹ *Idem*, pp. 331-2.

¹⁸⁰ *Idem*, pp. 333-334.

quaisquer tentativas reducionistas nesta direção... Essas podem, no máximo, *sugerir*. Diria, ainda assim, que estas sugestões devem ser bem entendidas como tais, o que deve incluir seu caráter parcial, não total...

Sobre aquele tríplice aspecto do eu, abro caminho aqui através de outro texto de Marcel: as linhas iniciais do primeiro estudo de *Homo viator*. Dado o caráter simbólico do título deste texto faço, questão de registrá-lo: *Eu e outro, Moi et autrui*. Ali tem lugar uma graciosa ilustração: uma criança colhe flores nos prados e as leva para a sua mãe dizendo: “Fui eu quem as colhi e lhas dou!”. E ainda acrescenta: “Não foi nem minha babá nem minha irmã menor, mas eu mesmo!”:

Evoco neste momento a criança que leva à sua mãe as flores que acabou de colher nos prados. “Olha – exclama – quem colheu essas flores *fui eu!*”. Lembremos a entonação triunfal da criança e, sobretudo, o gesto, além disso, talvez apenas esboçado, que acompanha este anúncio. A criança designa a si mesma à admiração e à gratidão: “Fui eu, eu, aqui presente, que colhi estas flores esplêndidas; e principalmente não aches que foi minha babá ou minha irmã que o fez; fui eu, eu *e ninguém mais*”. Esta exclusão é aqui capital: parece que a criança quer atrair sobre si a atenção quase materialmente, o elogio extasiado, que se extraviaria na forma mais lamentável do mundo se o elogio se dirigisse a outra pessoa, totalmente desprovida de mérito na ocasião. A criança se designa assim, oferece-se ao outro para receber dele um certo tributo. Eu creio que não seria demais insistir acerca da presença do outro ou, mais exatamente, dos outros, que está implicada nesta afirmação: “Sou eu aquele que...”. Há, de uma parte, os excluídos em quem tu deves evitar pensar; e há, por outra parte, esse tu ao qual a criança se dirige e que ele toma como testemunha. (...)

Prosseguindo nossa análise, constatamos que esse eu, aqui presente, considerado como centro de magnetização, não se deixa reduzir a um conteúdo especificável que seria “meu corpo, minhas mãos, meu cérebro”; é uma presença global. Presença glorificada pelo magnífico buquê que eu colhi e que eu te trago; e eu não sei se tu deves admirar mais o gosto do qual a criança é testemunha ou a generosidade da qual eu faço prova ao oferecê-lo a ti – eu que poderia muito bem guardá-lo para mim. É assim que a beleza do objeto reflete em certo modo sobre o eu, e se eu faço apelo a ti, novamente é como clamar por um testemunho qualificado que eu convido a se maravilhar sobre o conjunto que formamos o buquê e eu.

Porém, não deixemos de observar que esse maravilhamento que espero de ti, que tu me deves, não pode senão vir a confirmar e exaltar a satisfação que experimento ao reconhecer meus próprios méritos. A partir disso, como não chegar a esta conclusão que esse *eu aqui presente* implica, ademais, uma referência ao outro, porém a um outro tratado como ressoador e como amplificador do que se pode chamar minha complacência comigo mesmo?¹⁸¹

¹⁸¹ MARCEL. G. *Homo viator*, pp. 15-17. Acima, quando o foco era a ideia de localização e de seu “ultrapassamento”, na expressão “situação”, destaquei como Marcel se vale de exemplos cotidianos ou mesmo do uso corrente da linguagem para procurar explicitar certos pressupostos que, de modo geral, estão assumidos – ainda que irrefletidamente – no modo com que nos expressamos. Nesse momento, esta capacidade exploratória de Marcel também se faz sentir. O trecho omitido e a sequência da citação trazem mais duas ilustrações que, neste contexto, visam explorar a relação “eu-outro”, como o indica o título mesmo do estudo em tela. O registro vale para que o leitor possa ter contato, por outro viés, com aquela capacidade exploratória do autor: “Esta mesma afirmação feita por um adulto se fará de maneira menos clara; ela se envolverá de um halo de falsa modéstia no qual é possível reconhecer o jogo complexo da hipocrisia social: imaginemos um compositor amador que acaba de cantar em um salão uma melodia desconhecida; diz-se: ‘Mas de quem é isto? Seria uma melodia desconhecida de Fauré?’, etc. ‘Não, é minha, sou obrigado a confessar que...’, etc. Se deixarmos de lado, como é necessário, esta orquestração onde as conveniências sociais estão atuando, reconhecemos a identidade fundamental do ato. A diferença se baseia apenas na atitude

Ora, o eu como indivíduo empírico, tomado como “subjetividade objetivada” está dado na condição do agente: uma criança, que possui mãe, aquela mãe específica a quem ele se dirige e lhe entrega o presente; ele esteve no campo há pouco, uma babá cuida dele, ele tem uma irmã menor, etc. O segundo aspecto pode ser visto na distinção, feita pela criança, entre as *flores* e todo o restante que estavam no campo em que foram colhidas. E, por fim, temos a compreensão de que há uma integralidade entre o eu, os “objetos” que o circundam (as flores, o campo, o caminho percorrido pela criança até sua mãe...), e mesmo entre os demais – que não são os autores da ação pela qual que ele quer o reconhecimento (a babá, a irmã menor) ou ainda a pessoa que ele quer que o reconheça como autor da ação (a mãe). A ênfase no exemplo da criança está na referencialidade do outro como constitutivo fundamental do eu a ilustrar que a me autoafirmar identitariamente se dá porque me encontro em meio, em relação ou tendo a algum outro por referência.

As duas primeiras dimensões do “eu” mencionadas acima percorrem largo caminho na História da Filosofia, tendo vindo à tona já com Aristóteles. É possível interpretar que, de alguma forma, os dados objetivos relativos ao sujeito empírico estão – pelo menos entrevistos – no binômio substância-acidente(s). Afinal, os acidentes são aquilo que vem a se acrescentar e ficar juntos (*symbebekós*) a uma substância (aqui o latim é claro: *subjectum*), “ao que está embaixo”, pronto, apto para receber os dados que lhe são acessórios, e que descrevem, em boa medida, o caráter *objetivo* daquele indivíduo, daquele *subjectum*, daquele sujeito. Por sua vez, o caráter de consciência geral é melhor percebido não pela descrição destes dados, mas sim da *psyqué*, própria, comum a *todo subjectum*. E daí passamos da condição geral do que Aristóteles chamou ora de “metafísica”, ora de “física” (dependendo, justamente, dos *objetos* investigados...) para o domínio de sua “psicologia”. Esta última *tem por objeto* o que há de comum como “consciência geral” (este termo só

adotada ou simulada em relação ao tributo esperado” (*Idem*, p. 16). “Um pequeno desconhecido estende a mão para apanhar uma bola que eu deixei rolar por terra: eu me insurjo – esta bola é minha. Aqui, ainda, a referência ao outro é fundamental, mas ela toma forma de imperativo: *proibido tocar*. Não se deve é hesitar em dizer que a experiência da propriedade imediatamente afirmada é, para nosso propósito, uma das mais significativas que se apresentam. Também aqui eu me produzo, eu advirto ao outro para que oriente sua conduta de acordo com a notificação que eu lhe dirijo. Além disso, poder-se-ia observar sem excesso de sutileza, que a experiência da propriedade já estava implicada nos exemplos precedentes, propriedade de um mérito no lugar de uma coisa. Mas agora, mais claramente que antes, o ‘eu’ aparece como presença global e inespecífica: eu, aqui presente, possuo esta bola; talvez eu consinta em te emprestar a bola por alguns instantes, porém, saiba bem que sou eu quem te empresta generosamente a bola e posso, por conseguinte, retirar a bola de ti de um segundo para outro se tal for o meu bel prazer. Eu, déspota; eu, autocrata” (*Idem*, pp. 17-18).

funciona com – muitas?... – aspas) ou melhor (para distorcer menos o estagirita...) o estudo dos dispositivos psicológicos que somos enquanto seres humanos em geral, como uma espécie de “eu abstrato e genérico”. É isto que desemboca neste mesmo tipo de estudo a compreensão de que é possível estudar as condições gerais para o conhecimento (humano). Muito poderia se multiplicar os exemplos de pensadores que ao longo da História da Filosofia – ou mesmo das Ciências e da Psicologia como disciplinas do pensamento autônomas em relação à Filosofia – julgavam descrever objetivamente o *subjectum* ou a percepção deste como consciência geral para circunscrever tais descrições como definições do eu. A “aparição” ou a tomada de consciência daquela terceira dimensão – a do eu como *existência possível* que só pode ser compreendida desde que inteligida como ser-em-situação –, Marcel atribui à contemporaneidade.

Em um significativo trecho de HCH, o filósofo francês afirma que não pode haver filosofia hoje sem que haja uma análise fenomenológica da situação fundamental do homem. Pois bem. Na sequência, ele enumera os autores alemães contemporâneos que viram tal necessidade, tal dever: Scheler, Lantsberg, Jaspers, Heidegger:

Não pode haver hoje filosofia sem uma análise de essência fenomenológica sobre a situação fundamental do homem. Foi o que viram, mais claro que seus predecessores, os melhores entre os pensadores alemães contemporâneos, um Scheler, primeiro, depois um P. Lantsberg, mas também um Jaspers e um Heidegger¹⁸².

Certamente, ele mesmo está na linha de frente dessa tarefa filosófica da contemporaneidade. O *Diário metafísico* é de 1927. Mesma data de *Ser e Tempo*. Se não cita a si mesmo, deve ser por modéstia ou porque só quis enumerar os alemães...

A citação acima exige desse percurso investigação uma digressão para que a ideia de uma “filosofia situada” fique mais clara e venha a enriquecer o tema principal em tela. O contexto da passagem é uma reflexão sobre o problema de um existencialismo que se desarticule toda concepção metafísica da essência”; mas também a sobre a impossibilidade de adesão a um “essencialismo” de cunho escolástico, porque esse deixa de lado a noção de intersubjetividade¹⁸³. Uma filosofia situada deve fugir, seja do sartrismo (que, desde a morte de Deus, pretende se negar a qualquer possibilidade de postulação filosófica das essências), seja de

¹⁸² MARCEL, G. HCH, pp. 107-108.

¹⁸³ *Idem*, p. 102.

qualquer essencialismo de cunho escolástico (como o é o tomismo). Muito embora essas duas perspectivas filosóficas contribuam com algo para aquilo que é a tarefa da filosofia atual: por um lado, deve-se procurar partir da *subjetividade* (como o existencialismo sartreano o faz), mas, por outro, também levar em consideração as essências (como o faz a escolástica, mesmo a contemporânea).

Marcel sempre fez questão de frisar as diferenças entre sua concepção filosófica e as de Sartre e mesmo do tomismo contemporâneo. Em HCH, isto aparece com bastante força e clareza. Várias são as passagens em que, ali, apresenta os equívocos da posição de Sartre e insinua que as posições deste podem mesmo ser movidas por algo em torno do fanatismo.

Para mencionar brevemente suas reservas quanto ao tomismo contemporâneo, creio que basta citar seu contundente parecer, neste mesmo texto, a respeito de um de seus maiores expoentes: “Quando Jacques Maritain afirmava que é possível em rigor ser católico sem ser tomista, mas não é inteligente, a afirmação é de um fanático puro e simples”¹⁸⁴.

Retomando, aquela dupla exigência é própria de uma “filosofia situada” é caracterizada pelo seguinte reconhecimento e exploração: “a essência do filósofo que pretende pensar *a* vida e *sua* vida é reconhecer a situação, explorá-la quanto possível, sem esperar atingir o conhecimento exaustivo a que se presta o objeto da ciência”¹⁸⁵. Ora, o que a passagem sugere é que as filosofias que partem da noção de situação fenomenológica cumprem essa dupla exigência¹⁸⁶. Marcel parece aqui se afiliar a esta concepção filosófica por possuir alguma familiaridade ou parentesco que seria expressada na coincidência de vários aspectos temáticos e de mesmo de certos traços de seus desenvolvimentos¹⁸⁷. Não obstante essa afiliação, o francês é cômico das especificidades de seu contributo filosófico para esta discussão, pois assim que o tema é introduzido apressa-se em apresentar um traço (já insinuado acima) dessa situacionalidade da qual deve partir o trabalho atual do filósofo que

¹⁸⁴ *Idem*, p. 134.

¹⁸⁵ *Idem*.

¹⁸⁶ *Idem*.

¹⁸⁷ Para compreender melhor as dificuldades e mesmo a originalidade de afiliação de Marcel face à fenomenologia contemporânea, indico dois textos de um de seus mais eminentes discípulos: ***Gabriel Marcel e Karl Jaspers: philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*** e ***Gabriel Marcel et la phénoménologie***, de Paul Ricœur. Bastante proveitosos para esta pertinente temática são, ainda, o texto de Farges e o capítulo sobre Marcel presente no livro de Spielber.

nenhuma outra filosofia de seus louváveis contemporâneos citados acima evidencia tanto quanto nosso autor: a intersubjetividade.

É nesta perspectiva de filosofar desde da situação que se entende qual o *lugar* do filósofo na atualidade: *no mundo e fora dele*. Mas isto não é próprio apenas do filósofo profissional: é uma dualidade paradoxal presente na atitude filosófica de quaisquer pessoas que assim se dispuserem. Diante do que o mundo atual está erguendo contra o humano (tema nevrálgico da próxima seção), não se pode simplesmente se colocar em marcha com a boiada: a atitude reflexiva, de quem quer seja, pode mesmo ser lida como uma espécie de contestação, contraposição, e mesmo denúncia e clamor para que novas rotas possam aparecer no horizonte atual do mundo. Essa atitude filosófica aparece, por um lado, como a própria situacionalidade: *desde o mundo*, pois é sempre desde a situação que se filosofa e se realiza qualquer agir humano; mas, por outro, essa mesma atitude filosófica situada é também uma repulsa da própria situação do mundo atual tal como ele está a se constituir diante de nossos olhos, justamente porque o filósofo (autêntico) percebe que o próprio humano está se degradando e, diante disso, não lhe é possível se colocar em marcha com a boiada. Eis o cerne mesmo do paradoxo da atuação do filósofo atual: “Nessa perspectiva, é fácil compreender que o filósofo está ao mesmo tempo no mundo e fora do mundo, e esta dualidade paradoxal está envolvida na sua própria condição; isto não é só verdadeiro do filósofo titulado mas de qualquer que se esforce por adotar uma atitude filosófica”¹⁸⁸.

Retomando. O existir ou a existência possível é identificável com o ser-em-situação. Ou, mais ainda: só é possível se referir à existência se ela for compreendida como ser-em-situação. Tal situação não pode prescindir da relação que lhe é intrínseca. Existir é ser com outros seres. É *coesse*. E não só é ser-com-outros-seres, mas também é estar submetidos, com eles, à dinâmica da duração. Dividimos, pois, a temporalidade e é nela que nossa existência (con-junta) acontece. A duração, contudo, manifesta-se como ocasião para que eu possa exercer minha capacidade de escolha, de decidir, de eleger possibilidades de, enfim, fazer-me acontecer¹⁸⁹. Note-se, pois, a importância que a temporalidade adquire aqui. O tempo é o lugar da realização do Eterno, na medida em que é apenas nele que me

¹⁸⁸ *Idem*, p. 108.

¹⁸⁹ MARCEL, G. EFC, *Idem*, p. 339.

uno àquilo que ultrapassa a minha própria temporalidade¹⁹⁰. Além disso, é no tempo que me é possível ultrapassar minha própria existência, seja pelas conexões que me (re)ligam aos demais e a tudo aquilo que está em minha volta, mas também porque, repetindo, apenas assim, nesta situação, minha própria existência pode, enquanto tal, fazer ou adquirir sentido ou, ainda, ser portadora de algum sentido. Apenas no tempo (e é realmente impossível situar-se fora dele ou mesmo pensar qualquer coisa fora dele) é que posso constituir a existência que sou. Ademais, a historicidade ganha contornos ainda mais existenciais na medida em que a existência possível que sou não pode prescindir nunca nem de minha história, nem de minha origem. Negar minha origem é suicídio espiritual. Porque sou situado, porque sou ser-em-situação, sou temporal, sou no tempo. Meu início no tempo é minha origem. E aqueles que se me lha deram (meus pais) constituem, comigo, parte intrínseca desta minha existência possível com a qual, quer eu queira, quer não, formo uma espécie de comunidade (virtual ou efetiva) cujos participantes estão ligados pelo fato mesmo de existirmos; ou, de outra forma: através de nossas próprias existências. Existo porque eles me transmitiram existência. Formulando de uma terceira maneira: minha existência me foi transmitida por eles¹⁹¹.

Com isto voltamos, por outro ângulo, àquela já mencionada ambiguidade radical que está implicada na ideia mesma de ser. Por mais que eu tente apreender a ideia universal e atemporal de ser, nunca posso fugir da própria condição em que parto para exercitar meu pensamento por este caminho. Pensar o ser é sempre pensar *desde* um ser determinado (o ser – em-situação – que sou) e/ou sempre pensar *em* um ser determinado. O exercício de abstração que levou a ontologia (desde a Antiguidade) a pensar o “ser em geral” nos ofereceu não só a identificação entre pensar e ser – pois, o primeiro parece desejar fixar a mobilidade (no segundo) –, mas também a desacreditar o fluxo por temer o caos. A experiência pode facilmente nos fazer identificar algo que permanece, não obstante os fluxos que perpassam (as coisas e nós). Enquanto redigo este texto, o computador mantém mais ou menos a mesma funcionalidade que dele espero baseada em experiências anteriores (ele não está muito bom das pernas...); e eu mesmo estou conseguindo escrever e respirar... meu humor nem sempre esteve lá estas coisas... e foi desde aí que procurei filosofar e a fazer, em certo sentido, metafísica, ontologia, tentando pensar e refletir que não

¹⁹⁰ *Idem*, pp. 339-340.

¹⁹¹ *Idem*, pp. 354-355.

pode ser de outro modo que aquela pretensão de atingir o “ser em geral” se dá. O existir não é “objetificável”¹⁹². E se quisermos falsear o problema pretendendo algo como uma “ontologia geral” que pense o “ser em geral”, é bom nos darmos conta de que esta pretensão é dada de saída ao fracasso. Ou, dito de outra forma, para recuperar uma reflexão posta anteriormente sobre as concepções científicas do mundo: um tratado sobre o “ser em geral” não pode mais que oferecer sugestões (ou mesmo perspectivas) desde as quais posso inteligir certas pistas abstratas. Mesmo através desse viés é-nos impossível dizer o real (o ser) em sua inteireza. – A ontologia se pretendeu, por um bom tempo, ciência em sentido forte...

Não se trata de modo algum de menosprezar o papel do conhecimento científico. A menos que “menosprezar” signifique “prezar menos” ou “prezar por menos”. Não é raro encontrarmos ainda hoje pretensões científicas que se pretendam (acima de si mesmas...) dar conta da totalidade do real e de maneira cabal. É neste sentido que a ciência e seus atores devem *prezar por menos...* Mas é justo dizer que o resultado obtido ao prezar pelos objetos que lhe são próprios tem relevante papel no que tange às possibilidades de leituras a respeito do “funcionamento” de certos aspectos da realidade. Tais resultados contribuem, de muitas formas, para que tenhamos uma vida melhor. Faz-se necessário, no entanto, ter presente que a própria ciência e seus resultados também estão *em situação*. E é apenas em meio a esta *situacionalidade* que podemos erguer e constituir nossa existência que, com frequência, colide com as próprias situações que nos acometem e que são postas pelos mais variados aparatos e esquematismos que a própria ciência por vezes ajuda a constituir enquanto um dos elementos que influem e circundam minha atuação. A ciência e as explicações esquemáticas de inúmeras ordens são sempre situadas. É possível pensar tal caráter situacional através dos seus aspectos históricos, mas também por meio dos aspectos existenciais (situacionais) de seus agentes, de seus atores. Por óbvio, isto não significa que estes aspectos sejam imodificáveis (isto seria dizer que a história não muda...). E mesmo propor uma nova configuração na rede de relações é propor um novo entrelaçamento entre os pontos e os fios. Modificar isso é modificar a rede: pontos e fios, entrelaçamento, ligação entre esses aspectos que a constituem se modificaram. A rede passa a ser outra. A situação é outra. Uma coisa, porém, é certa: não se escapa à situação¹⁹³. O

¹⁹² *Idem*, p. 341-342.

¹⁹³ *Idem*, pp. 347-348.

pretensão “salto” para alguma universalidade que me permita observar o geral *para além da minha situação* é um exercício abstrativo quimérico, fantasioso – é ficção¹⁹⁴.

A História, a Ciência, os padrões culturais podem ser ditos “exteriores”, alheios, “fora” de mim, mas, quer queiramos ou não, eles “moram”, em alguma medida, em nós. Muitas vezes, contra nós. Exemplo: imaginemos uma pessoa da qual sabemos da boa índole e ainda atestaríamos que procura, de bom grado e de boa fé, manter-se consciente e mesmo (auto)vigilante a respeito dos inúmeros casos de pré-conceitos que a circunvizinha. Não seria totalmente surpreendente, porém, se ela se traísse emitindo um juízo ou reproduzindo alguma expressão qualquer que esteja impregnado de algum tipo de depreciação para com algum grupo social. Imaginemos mais. Imaginemos que esse nosso personagem receba algum esclarecimento sobre o fato de que certos juízos prontos ou expressões correntes em nossa língua, repetidos por aí a torto e a direito, sem a devida carga crítica, possuem teor pré-conceituoso. Não parece impossível que, diante disso, ele pudesse, sinceramente, exclamar: “Puxa! É verdade!?! Não sabia!...” Ou ainda: “Nunca tinha pensado nisso!...” Situação exterior: cultura pré-conceituosa; situação interior: estamos impregnados dela. Situação: interior-exterior, a um só tempo. Ressalva importante – aqui parece que estamos em uma espécie de movimento que indicaria algo como “*o exterior influencia o interior*”. E, para fugirmos disso, poderíamos pensar em alguém insatisfeito consigo mesmo ou com o tipo de vida que leva e que procura outro emprego. Inverteríamos, portanto, a formulação do clichê, mas não fugiríamos do lugar comum. O ponto crucial é realmente esse: *a situação é, a um só tempo, interior e exterior*; mas não uma após a outra, ou, menos ainda, uma por causa da outra; e sim, *simultaneamente, uma e outra*. Nascemos com um fenótipo genetal; nossos olhos e cabelos aparecem com uma determinada coloração; temos uma altura e um peso determinado. Podemos dizer que estas condições materiais podem ser alteradas em alguma medida, mas é sempre *a partir delas* que podemos alterá-las. Troca-se de fenótipo. Muda-se o cabelo e os olhos. São estabelecidos hábitos que, via de regra, fazem com que se obtenha determinada altura até o início da idade em que somos considerados adultos. A alimentação e os hábitos influenciam demasiadamente no peso que se tem.

¹⁹⁴ *Idem*, pp. 352-353.

Mais uma vez: não se deve confundir esses “dados materiais” com *aspectos exteriores da situação*. O modo com que me experimento em relação a todas essas realidades é “interior”. Repetindo: isso tudo é, a um só tempo, exterior e interior, interior e exterior. A repetição com a inversão dos termos visa indicar que não há primazia de um polo sob o outro¹⁹⁵.

Ademais, existir parece se ligar à execução de uma tarefa indelegável, intransferível de pôr em marcha a minha existência. E, além disso, uma vez que só eu posso realizá-la, viver é mesmo algo *único, apenas eu, de modo único e próprio, posso vivenciar esse meu existir*. É-me impossível viver ou existir por outro; da mesma forma com que é(-me) impossível que outro viva ou exista por mim. Minha satisfação frente ao real e, sobretudo, frente a mim mesmo passa por assumir as réguas, por mim mesmo, de minha existência. Passa ainda por saber que ninguém além de mim pode viver-me, ninguém além de mim pode se engajar ou mesmo me engajar pela responsabilidade de fazer-me (ou de me fazer existir, se se preferir)¹⁹⁶. Importante frisar: esta situação está diretamente ligada à atuação *na* situação em que me encontro. Ao invés de partir de condições ideais tomadas como metas que ainda têm não lugar, utópicas (e/ou distópicas?...), e lamentar que elas estejam mesmo muito longe de serem atingidas ou mesmo que sejam inatingíveis, corre-se menos risco de frustração ou mesmo de um embate irreal com a realidade a tomada de consciência da própria situação como ponto de partida efetivo do qual devo projetar minha existência e ação. Qualquer projeto pessoal ou político (na medida em que seja possível tal distinção...) encontrará mais chances de ser efetivado se procurar atuar não só desde a situação, mas também *na situação*¹⁹⁷.

Até aqui procurei enfatizar a tensão interior-exterior presente na condição do ser-em-situação. A historicidade da situação foi tema explorado, mas ele precisa ser revisitado agora para que possa ser unido, por um outro ângulo, à morte de Deus.

§ 2 – Historicidade e permeabilidade da situação

Segundo Marcel, a excessiva flexibilidade sintática da linguagem utilizada por Jaspers faz com muitas das afirmações deste último sejam ambíguas, o que, por

¹⁹⁵ *Idem*, p. 353.

¹⁹⁶ *Idem*, p. 335.

¹⁹⁷ *Idem*, p. 354.

sua vez, é mérito e insuficiência diante da linguagem filosófica francesa. Tal dificuldade não é permissão para se acomodar, mas, antes, exige um esforço de compreensão de outra ordem¹⁹⁸. Exemplo dessa linguagem ambígua é, justamente, a relação entre “historicidade” e “existência”. Uma vez que me movo no plano da existência possível, reconheço o caráter profundamente histórico de minha situação. Tenha-se presente aqui a indissociabilidade já mencionada entre “existência possível” e situação. Esta última é histórica no sentido jasperiano de *Geschichtlich*, compreendido como *a historicidade mesma de minha própria situação*. *Geschichtlich* se refere, pois, a minha história pessoal, a minha biografia. A historicidade de minha própria situação comporta ser um determinado indivíduo, pertencente a uma certa família, etc. Trata-se, pois, de minha situação histórica exclusivamente pessoal, irrepetível, insubstituível. Histórico no sentido de tempo ou fato histórico, relativo à sucessão de eventos, ou à época em que se vive, corresponde o termo usual *historisch* (adjetivo). *Historisch* está, pois, ligado a certa condição geral. Citando o próprio Jaspers:

No plano da possível «existência» apreendo a *historicidade* de minha existência que, desde a mera diversidade das realidades cognoscíveis, converte-se na profundidade do existir. (...) Quem quer a justa organização do mundo para sempre não quer nada, mas sim aquele que, em sua situação <histórica> (*Geschichtlich*) aprendeu o possível como ser¹⁹⁹.

À tomada de consciência de sua própria historicidade, que acontece num plano originalmente pessoal, corresponde o termo *Geschichtlich*. A tomada de consciência da historicidade de minha situação (*Geschichtlich*) leva também à tomada de consciência de certo vínculo comunicacional com os demais (*selbstsein*) e, ainda, de certo caráter único das situações e dados temporais em que me encontro (*einmalig*)²⁰⁰. Daí advém a natureza imprescindível, tanto dos demais para a constituição de minha existência possível, como também para todo e qualquer salto na direção do mais além dos dados objetivos que constituem minha existência empírica. É impossível estar situado fora da existência empírica; e é sempre a partir dela que compreendo a mim mesmo e o real que me circunda. E é na direção do

¹⁹⁸ *Idem*, p. 337.

¹⁹⁹ JASPERS, Karl. *Filosofia*, I, p. 16.

²⁰⁰ Esses aspectos aparecem reinterpretados em um texto bem posterior: “Há um sentido em que todos somos seres históricos, isto é, vivemos depois de outros seres de quem recebemos muito, e isto de tal forma que nós podemos até nos opor a eles; mas também vivemos *antes* de outros seres que se encontram lugar, com relação a nós, em uma situação similar a que ocupamos em relação a nossos antecessores” (MARCEL, G. MS, II, p. 9).

mais além da existência empírica que se situa a “exigência de transcendência” que Marcel parece reconhecer já em Jaspers. Sempre se parte do dado, ainda que esse dado seja fornecido pelo real em e por mim. Isto, todavia, ao que parece, não *me* é suficiente ou, dito de outra forma, *está-me aquém* e, por isso, *exige-me mais* – exige-me transcender os dados empíricos fornecidos por certa dimensão de minha existência. Ora, a situação dramática e histórica do homem contemporâneo se encontra marcada (ou mesmo dilacerada) pela morte de Deus. Pode-se ignorar ou mesmo dar de ombros a isso e pretender erguer uma teodiceia vazia de sentido para a atualidade²⁰¹. Este parece ser o caso daqueles que continuam a erguer edifícios conceituais para se referir a Deus ou mesmo fixar a relação entre a divindade e os seres humanos. Marcel, reconhecendo a insuficiência deste discurso, está propondo uma nova abertura e dinâmica para esta relação. A teodiceia fracassou. Tal fracasso convoca a uma atividade livre que possibilita tanto o desafio como o abandono de si²⁰². Desafio, trampolim. É importante lembrar que é em termos análogos que Marcel se expressa em HP ao indicar o que pode estar no horizonte da morte de Deus.

Interessa aqui ter presente a análise conclusiva do texto, a fim de apresentar a hipótese e a chave interpretativa que terá lugar na sequência. Ela constata que a posição de Jaspers sobre a existência leva a uma rejeição do canônico e da ortodoxia, o que redundava numa espécie de recusa radical do ontológico como tal. Diante desta recusa, Marcel apresenta duas possibilidades: 1) sancioná-la ou 2) denunciá-la como perversão profunda da razão. Enveredar pela primeira, leva à dificuldade de encontrar na atualidade (1933) pensamento mais profundo, flexível e hospitaleiro. A segunda deve conduzir à revisão de todas as posições de Jaspers e a lhe acrescentar algo que lhe transfigure²⁰³. Pois bem. Qual desses caminhos

²⁰¹ Apresento uma leitura da condição dramática da morte de Deus em Marcel no apêndice em que trato da interpretação de Mounier.

²⁰² “Em seu volume sobre a transcendência, Jaspers assinalará como o fracasso da teodiceia se transforma numa chamada a nossa atividade livre que guarda em si a possibilidade do desafio e também, o contrário, a do abandono de si” (MARCEL, G. EFC, p. 261)

²⁰³ “A posição de Jaspers quanto à existência tende inevitavelmente a lhe fazer rejeitar qualquer ideia do canônico e da ortodoxia, e isto mesmo é apenas expressão sobre o plano especificamente religioso de uma espécie de recusa radical do ontológico como tal. Estamos aqui no ponto crucial e com isso concluirei. Penso que se essa recusa é sancionada, será difícil encontrar hoje em dia um pensamento mais profundo, mais flexível e mais hospitaleiro que o de Jaspers; penso também que se aquela recusa é denunciada como uma perversão profunda da razão, é-se levado a revisar todas as posições de Jaspers e a acrescentar à grandiosidade de seu pensamento outra dimensão que transforme totalmente a figura” (*Idem*, pp. 375-376).

Marcel parece ter adotado para si? Penso que a resposta é: os dois, parcialmente. E, por isso, nenhum dos dois, exatamente. Evidencia certo julgamento favorável a Jaspers o tom elogioso que a descrição de Marcel adquire desde o início de sua exposição, e mesmo o modo tateante com que lhe tece algumas ressalvas na conclusão. Ademais, essa disposição elogiosa para com Jaspers como um importante desbravador contemporâneo que necessita da devida atenção para a tarefa atual da filosofia aparece em outros textos, um deles já mencionado neste desenvolvimento. Marcel assume a necessidade de espraiair o desenvolvimento da ontologia, mas o motivo pelo qual o faz, segundo minha interpretação, não é porque vê em sua “recusa do plano ontológico como tal” uma “perversão profunda da razão”, mas sim porque lê em Jaspers um caminho aberto para trilhar um percurso próprio. Em suma, Marcel é devedor da noção jasperiana de existência como ser-em-situação que procurei apresentar (até aqui, mas o filósofo francês apresenta um desenvolvimento (ontológico) próprio. Explico.

Ao revisitar a noção do ser humano como *ser em situação* em lição homônima publicada em MS, Marcel traça um desenvolvimento próprio e, por conseguinte, bastante independente de Jaspers. Iniciando pela noção de contemplação como “recolhimento em presença de”, mas se apressando em matizar uma identificação entre recolhimento e interioridade, a conclusão do filósofo é que o recolhimento permite *transpor* para uma esfera que, em algum sentido, é “transliminal” à oposição mesma que, não raras vezes, se costuma atribuir à noção de experiência. No recolhimento, volta-se *para si*. E este *para si* é mesmo a própria situacionalidade revista, repensar, refletida, recobrada; *é um entrar em si mesmo que permite olhar a situação por outro ângulo*, mas nunca é deixar de ver-se implicado na própria situação. Esse “deixar de ver-se implicado” faria com que o recolhimento se tornasse abstração, uma vez que esta última é sempre “abstrair de”. Ora, se estamos diante da reflexão, isto é, se diante de um voltar-se para si mesmo, tal atitude implica como que uma contradição performática na medida em que aquilo de que pretenderia abstrair é justamente aquele que está implicado na atitude mesma que se quer efetivar. O recolhimento autêntico é cômico desta dinâmica e assume que é mesmo somente desta forma que a atividade reflexiva pode ter lugar. Trata-se, pois, de assumir nossa situacionalidade na errância e itinerância que lhe é própria, assumindo, inclusive, que, as circunstâncias nas quais me encontro são parte próprias das experiências que me constituem enquanto ser(-em-situação). O

papel da reflexão, então, pode mesmo ser potencializado com a capacidade de admiração que permite uma atitude criativa e mesmo espiritual perante as próprias circunstâncias e as realidades com as quais (necessariamente) interajo. Neste contexto, a noção de “encontro” adquire especial vigor, na medida em que ela possui uma espécie de índice existencial. Por isso, não pode ser restrita às meras condições objectuais que configuram a esfera da técnica, da ciência, do problemático, enfim, desculpem o pleonasma enfático: as meras condições da objetividade e/ou da objetivação. Quanto ao primeiro ponto, é mister recordar o que Marcel afirma em outra obra: “o encontro só interessa à pessoa enquanto pessoa; não é universalizável, não concerne ao ser pensante em geral”²⁰⁴. Quanto ao segundo, cabe indicar que é no *desenvolvimento criador* que o encontro adquire toda potencialidade que lhe é própria, uma vez que, a partir deste desenvolvimento, as existências envolvidas no encontro podem (sempre...) ressignificá-lo e atribuir-lhe, criativamente, a importância e a fecundidade (que lhe é) devida. Mais que isso: é mesmo esta atividade criativa e, enquanto tal, espiritual, que a vida mesmo (longe das objetificações biológicas, mas assumida em seu vigor existencial) pode ser dita como que realmente vivida. O contrário disso é mesmo uma espécie de não-vida²⁰⁵. Na possibilidade de realização da criatividade da própria existência é que se constitui a dignidade própria da vida. Ademais, no seio da íntima relação entre criação e encontro é que pode vir à luz a ideia de uma espécie de realização efetiva desta criatividade na direção de uma comunidade. Mais do que uma perda da “identidade pessoal” no bojo de um “todo amorfo” – perigo que Marcel se esforça por denunciar como um dos maiores males do século XX e que será pormenorizadamente abordado na próxima seção. O que está em jogo nessa realização efetiva, nesse desenvolvimento, é um certo (auto)reconhecimento que, tendo origem num recolhimento, isto é, num voltar-se sobre si, experimenta-se como uma necessidade de responder criativamente a uma espécie de chamado que advém da tensão dentro-fora que constitui nossa situação mesma.

Por tudo o que foi exposto, resulta impossível definir (o que é) a situação. Cabe, pois, a tarefa de, a ela, aproximar-se concretamente. Sem negar os dados objetivos inerentes a minha situação, mas ciente de que, entre outros motivos já

²⁰⁴ MARCEL, G. PACMO, p. 270.

²⁰⁵ Algumas relações sobre uma espécie de “aposentaria da vida” e a ideia de exorbitação da ideia de função, exploradas na obra mencionada da nota anterior, serão abordadas na seção seguinte.

mencionados, por ser *minha* e por ser *situação*, ela nunca está totalmente e contida nesses dados objetivos, importa concluir que a situacionalidade é mesmo uma espécie de “exposição a”, “abertura a...” Desta forma, é possível caracterizar a situação como *permeabilidade*. Esta caracterização aponta a situação mesma como uma espécie de incoesão, mas é mister notar que isto não é um defeito, deficiência ou qualidade negativa:

Se o vivente, porque está em situação, está exposto às influências, isto, na verdade, equivale a dizer que é, em algum grau, *permeável*. (...) A permeabilidade, no sentido mais amplo, está, sem dúvida, ligada a um certo defeito de incoesão, ou, se se quer, de inconsistência. (...) É possível pensar, com efeito, que, malgrado as aparências, o termo incoesão corresponde verdadeiramente a alguma coisa que poderia também ser expressa de maneira positiva: e, inversamente, a coesão que é aqui visada através de seu contrário pode ser olhada como uma qualidade negativa²⁰⁶.

Esta condição indica uma espécie de mútua influência do interior ao exterior e vice-versa, e, em simultâneo, algo como uma fluidez mútua. A coesão indica uma tentativa de fechamento. Incoesão, abertura. Tal abertura, acompanhada de uma “atitude espiritual”, permite a receptividade aos demais e àquilo que me cerca de maneira profunda e crítica, mas esse tema será retomado adiante. O que importa registrar aqui a respeito da permeabilidade é a repulsa de Marcel a qualquer determinismo objetivista, além de reconhecer a condição de exposição-abertura que é própria situação. Em última instância, a noção de ser-em-situação em Marcel se encontra em uma espécie de tensão que perpassa toda sua obra, a saber: a necessidade de inteligir o ser humano como concretude individual (singularidade) sem que isso signifique abrir mão de caracterizar alguma universalidade que lhe seja própria. Eis a temática que passa a ter lugar agora.

C. A singularidade ou a concretude individual humana

§ 1 – Aproximação inicial à tensão entre ontologia e singularidade

Como a seção anterior acaba de indicar, para perscrutar o tema da concretude individual humana, é necessário perceber uma espécie de tensão entre os papéis do ser e da singularidade ao longo do filósofo francês. Se a primeira vista

²⁰⁶ *Idem*, MS, I, pp. 134-135.

essa tensão poderia assumir ares paradoxais, um olhar mais aprofundado revela que é justamente nesta situação de pêndulo que a investigação ou, antes bem, a *reflexão* sobre o indivíduo deve encontrar seu fecundo lugar.

No início do estudo *Fidelidade criadora*, que também compõe o *Ensaio de Filosofia concreta*, o autor parece se dar conta desta dupla dimensão de sua obra filosófica ao mencionar que o desenvolvimento de seu conjunto é dominado por duas preocupações que “a princípio podem parecer contraditórias”. Uma é a “exigência de ser”; a outra é a “obseção [*hantise*] pelos seres tomados em sua singularidade e ao mesmo tempo afetados pelas misteriosas relações que as unem”²⁰⁷.

De saída, tem-se o aspecto extremamente dinâmico desta segunda preocupação, uma vez que não bastaria perceber algo que poderia indicar o individual enquanto tal. Não se trata aqui da possibilidade de inteligir em que medida se pode constituir cientificamente ou com alguma exatidão *o que é* o indivíduo, mas sim indicar que sua dimensão existencial ultrapassa, justamente, essa *medida* que permitiria apreendê-lo com precisão. Posta nestes termos, essa discussão – que encontra ecos no conceito de pessoa de Boécio, na *hecceidade* de Duns Scoto e é revivida em vários autores contemporâneos que se intitulam “existencialistas”²⁰⁸ –, passa ao largo de Marcel. A concepção deste último, ao contrário, é que a concretude individual humana está *em aberto*, posto que ela se insere nas misteriosas (e inúmeras) relações que lha afeta. Tal como um ponto entre (incontáveis) outros que compõem uma rede, cada indivíduo está ligado aos demais e à própria realidade como que por fios. O espaço e as ligações entre os pontos indicam, nessa imagem, a estreiteza, a largueza, a distância entre os demais e entre os inúmeros aspectos que compõe o real; e mesmo certo percurso entre os pontos, assim como suas possíveis conexões. Por óbvio, não se trata aqui de proximidade física ou geográfica. Para restringir a comparação às relações intersubjetivas, os fios são a comunhão mesma existente entre os indivíduos. A totalidade do conjunto – a rede mesma – é a dimensão da totalidade do real. Algo dessa ideia aparece em HCH: “Parece-me poder pôr-se em princípio que o ser humano se situa normalmente em

²⁰⁷ *Idem*, EFC, pp. 192-3.

²⁰⁸ Ainda que alguns dentre estes últimos partam de parâmetros filosóficos bastantes diversos da vasta tradição metafísica medieval e outros pretendam mesmo reinterpretá-la...

relação aos outros seres e até coisas, não só próximos no espaço, mas a que está ligado por um sentimento de intimidade”²⁰⁹.

Retomando. Como já foi mencionado, a preocupação não é – nem pode sê-lo – dizer com precisão *o que é* o indivíduo, mas se aproximar das condições que permitiriam descrever pelo menos alguns aspectos imprescindíveis que constituem a realidade individual. Estas duas noções – comunhão e universalidade – não podem ser assumidas como “coisas gerais”, como “abrangência de vários” ou *aglutinação*. O que está em jogo aqui não é perceber essas condições como generalidades, mas sim procurar evidenciar, na obra de Marcel, o cruzamento entre individualidade, comunhão e universalidade.

§ 2 – Nova apreciação de *O homem problemático*

Para isso, apesar da aparência digressiva, retornarei à figura do homem da barraca presente em *O homem problemático*. Tal retorno tem um duplo objetivo. O primeiro é esclarecer a influência de um romance prefaciado por Marcel no tocante à aparição desta figura. O segundo é preparar o leitor para a nocividade do “espírito de abstração”, obstáculo funesto para se pensar a concretude individual humana.

Marcel afirma que a imagem do homem da barraca presente logo no início de seu texto *O homem problemático* é retirada da obra *O homem neste mundo*, de Hans Zehrer; mas gostaria de explorar aqui uma influência da qual o filósofo francês é debitário nesta ilustração, muito embora não a mencione: o romance (filosófico, por que não?) *A vigésima quinta hora*, do romeno Constantin Virgil Gheorghiu.

Antes de mais, a exposição que terá lugar agora começa com uma espécie de sinopse que indicará tanto a estrutura deste romance distópico, quanto os principais elementos de sua narrativa. Para os que ainda não tiveram acesso à leitura deste texto, infelizmente, os *spoilers* serão necessários, dado que a ideia principal desta descrição é, justamente, torná-lo acessível; e é bem provável que tal obra seja desconhecida de vários leitores desta tese.

²⁰⁹ MARCEL, G. HCH, pp. 130-131.

O romance tem início apresentando a história de amor entre Iohann Moritz e Susana. O plano de Iohann é de partir para os Estados Unidos da América nos próximos dias, lá fazer dinheiro, regressar, comprar um quinhão, casar com Susana e, nele, instalar-se e viver dos frutos daquele pedaço de terra. Susana, no entanto, teme pela ida do amado.

Em seguida, o romance apresenta outro personagem muito importante para a trama: o sacerdote ortodoxo Alessander Koruga, empregador de Iohann. Este último anuncia ao primeiro que planeja ir para os EUA logo depois que o padre lhe ofereceu um quarto em sua residência para que ele se instalasse mais confortavelmente. Este seria o último dia de trabalho de Iohann com o padre.

Na saída de sua jornada de trabalho, Moritz deu um sinal no terreno que pretendia terminar de quitar assim que voltasse e foi ao encontro de Susana para se despedir. O encontro acontecia às escondidas, como todo o envolvimento amoroso do casal, que sempre se dava perto da casa de Susana. Nesse momento e lugar, o casal avista o pai da moça, Iorgu Iordan, agredir com muita violência a esposa. O motivo da agressão era a desconfiança da gravidez de Susana e o fato de que sua mãe nada havia feito para impedir tal coisa.

No fim deste mesmo dia da suposta viagem de Moritz, Pe. Koruga já está a receber em sua casa seu filho e um amigo deste. O assunto da conversa é o primeiro romance que Traian projeta escrever. Trata-se da primeira menção metanarrativa de *A vigésima quinta hora*. Traian descreve os personagens e como se sucederão os acontecimentos que terão lugar no texto. “Antes mesmo” do corpo do romance, temos: 1) uma descrição de como será a construção da narrativa; 2) os “critérios” para a escolha dos personagens; 3) algumas especulações de cunho filosófico que são pressupostas para o desenvolvimento / descrição do que tem lugar no romance; e 4) uma explicação do título que o romance “terá”. A respeito dos dois primeiros pontos, creio ser de fundamental importância ler as próprias explicações de Traian:

– O meu primeiro romance será um livro verdadeiro. Literária, só a técnica. As minhas personagens serão da vida real. Hão de poder vê-las e cumprimentá-las na rua todos os que lerem o livro. (...)

– As personagens são homens que existem por toda a superfície do globo! (...) Mas como o próprio Homero não poderia escrever uma história com milhares de personagens, só escolherei um certo número, provavelmente dez. Não preciso de mais. Contudo não-de viver os mesmos acontecimentos que todas as outras. (...)

– As personagens do meu romance serão escolhidas puramente ao acaso. Não há necessidade nenhuma de empregar critérios científicos. O que lhes acontecer pode acontecer a quem quer que seja, com uma pequena diferença. São acontecimentos a

- que nenhum ser humano poderia escapar. Não tenho necessidade de personagens heróicas. (...)
- Vou anotar tudo o que acontecer a essas personagens durante os próximos anos, – continuou Traian. – Parece-me que vão passar coisas extraordinárias. O futuro mais próximo reserva a todos nós coisas extraordinárias. Coisas como nunca se viram na história. (...)
- Os acontecimentos dramáticos hão-de se passar primeiro na vida e depois no meu romance²¹⁰.

Mais adiante, mencionarei algumas das especulações filosóficas presentes no romance. Ao expô-las, creio que ficará claro para o leitor porque cabe a este texto o epíteto de “romance filosófico”. Ademais, tais teses indicarão a proximidade temática de *A vigésima quinta hora* e alguns aspectos da obra de Marcel, assim como apontará (ainda mais) à aproximação sugerida no título deste estudo entre os personagens dos dois romances filosóficos que eles protagonizam.

Cabe, aqui, agora, indicar a explicação dada pelo próprio Traian a respeito do título do romance. *A vigésima quinta hora* é o tempo em que tudo que era possível fazer passou. É o fim do(s) tempo(s). É o ultrapassamento de qualquer possibilidade de reviravolta a um futuro positivo. Nem mesmo a vinda de um Messias pode, pois, livrar a situação humana da catástrofe que se anuncia. Trata-se de um romance distópico que anuncia (e denuncia!) um futuro terrível iminente. É uma espécie de epílogo da humanidade. Assim, “o momento em que toda a tentativa dos Socorros a Náufragos é vã. Mesmo o advento de um Messias não resolveria nada. Não é a última hora: é uma hora depois da última hora. O preciso tempo da Sociedade Ocidental. É a hora actual. A hora certa”²¹¹. Isto posto, passo a apresentar algumas interpretações sobre os protagonistas de *A vigésima quinta hora*. Tais interpretações apontarão a uma compreensão de alguns outros elementos metanarrativos do romance, assim como de sua estrutura.

A trinca de personagens formada por Iohann Moritz, Traian e Alessander Koruga são alteregos multifacetados e fragmentados do autor de *A vigésima quinta hora*. As ligações desses três personagens com aspectos da vida pessoal do autor são evidentes se colocamos alguns dados lado a lado. De Iohann Moritz temos o fato de terem nascidos ambos, personagem e autor, no interior campesino da Romênia. De Traian Koruga tem-se o pendor intelectual, especialmente para as letras (o autor era premiado poeta antes mesmo do início da II Grande Guerra), além de *A vigésima quinta hora* ser o primeiro romance de ambos, personagem e autor.

²¹⁰ GHEORGHIU, C. V. *A vigésima quinta hora*, pp. 45-6.

²¹¹ *Idem*, pp. 53.

E, finalmente, o padre Alessander Koruga toma do autor o ministério sacerdotal do catolicismo ortodoxo. Numa palavra, Constantin Virgil Gheorghiu é, ao mesmo tempo, no sentido literário, todos esses três personagens. No entanto, apesar do terrível destino de todos eles, é o drama de Iohann Moritz que ocupa não só a maior parte da trama, senão que é este personagem, tal como o homem da barraca, que torna coesa a narrativa da obra, costurando-a, na maioria das vezes.

A respeito da construção narrativa do texto, é possível interpretar que o romance tem início, propriamente, após o primeiro encontro e separação dos alteregos do autor. O “Prólogo” do texto, “Fantâna”, nome do vilarejo em que se passa esse primeiro encontro, sequer consta na numeração dos livros do romance. Após o “prólogo” mencionado, temos cinco livros sequencialmente numerados (do “Livro Primeiro” ao “Livro Quinto”), seguidos de um “Intermezzo” e um “Epílogo”²¹². Seguindo esta mesma linha interpretativa, pode-se dizer que o romance se desenrola propriamente quando os alteregos estão separados: do “Livro Primeiro” ao “Livro Quarto”. No Livro Quinto, os alteregos voltam a se encontrar. Primeiramente, Moritz e Traian, o que leva ao “primeiro fim” do romance – Traian anuncia que parará de escrever seu romance para escrever petições:

Comecei a escrever um livro. Estava no quinto capítulo. Depois os Cidadãos levaram-me ao cativo e não pude escrever mais. O quinto capítulo nem sequer ficou começado. Agora, já não há razão para o escrever. Não torno a publicar livros. Em vez do quinto capítulo, quero escrever qualquer coisa para domar os cidadãos. E, se o conseguir, morro com a alma em paz. Vou-te ler também o que escrevo. Não é um romance, nem uma peça de teatro. Os Cidadãos não gostam de literatura. Para os poder domesticar, escreverei no único género que admitem. Escreverei *Petições*. Os Cidadãos não têm tempo a perder com romances, dramas e peças. Só lêem *Petições*²¹³.

Ademais, o reencontro entre os três alteregos prepara a morte do pai e do filho, Alessander e Traian Koruga, e em tal despedida derradeira pode-se ler o “segundo fim” do romance: depois da morte de Traian, o romance também morre. O texto continua sem a conclusão do (meta-)autor, a numeração cessa, assim como cessa a numeração dos livros. Além disso, Nora West, esposa de Traian, incumbese de pôr termo ao livro: “[Nora West] Escrevia nas horas vagas. Continuava o

²¹² Além dessa estrutura, o romance é numerado como que em “parágrafos” (de 1 a 167).

²¹³ *Idem*, p. 230. Ao todo, tem-se no Livro Quinto sete petições numeradas, mais a “Petição de Iohann Moritz” (pp. 248-50), que se encontra entre a “Petição nº 4” (pp. 237-8) e a “Petição nº 5” (pp. 253-4). Sobre o sentido de “cidadãos”, conferir o diálogo entre Traian e Moritz na página 329.

romance *A Vigésima Quinta Hora*, que Traian não pudera acabar. Conseguira salvar numa mala os quatro primeiros capítulos que considerava essenciais”²¹⁴.

Com estas notas, creio que o leitor já tem condições de começar a entender as ações propriamente ditas que se desenrolarão na narrativa. O itinerário dramático de Iohann Moritz vai ser o fio condutor. Aquela primeira reunião da “trinca de protagonistas” acontece porque Moritz desiste de sua viagem para os Estados Unidos da América para salvar sua amada da ira do pai. Compadecido da situação de Moritz, Traian lhe oferece dinheiro, o que permite ao camponês comprar seu quinhão, e, nele, estabelecer-se com Susana. Logo na sequência da narrativa (“Livro Primeiro”), o camponês é retirado arbitrariamente de sua família e terra, para, passando por inúmeros campos de concentração²¹⁵, ter a sua vida como que “tragadas” pelas circunstâncias da II Guerra. Sua terra, família, pátria, nome²¹⁶ lhe foram tiradas... A adulteração contínua do nome do protagonista sugere que até mesmo seu autoreconhecimento identitário fica em xeque. (É bom lembrar que o “homem da barraca” não é nomeado...) O pouco que Iohann Moritz “possui” são as lembranças de sua vida campesina e de sua família. De vez em quando alguns personagens que estavam no passado de sua trajetória reaparecem na trama reacendendo certas lembranças de Moritz. É, pois, a mesma situação do “homem da barraca”: ambos estão apegados a um passado e veem naquele tempo sua

²¹⁴ *Idem*, p. 327.

²¹⁵ No final do livro, o próprio Iohann Moritz elenca os campos de concentração pelos quais passou: “Em 1938 eu estava num campo de judeus na Roménia. Em 1940 num campo de romenos na Hungria. Em 1941 na Alemanha, num campo de húngaros. Em 1945 num campo americano. Antontem, fui solto em Dachau. Tenho treze anos de campos. Estive em liberdade durante dezoito horas. Depois eles trouxeram-me para aqui...” (p. 337)

²¹⁶ Gheorghiu faz questão de listar em pelo menos dois documentos colocados no interior do romance os distintos nomes que Iohann Moritz recebera ao longo de sua terrível trajetória. O primeiro desses documentos é uma circular que mostra a condição de foragido de Iohann: “*O judeu Moritz, Ion, que também dá pelo nome de Iohann, dito Iacob, dito Iankel, é procurado por todos os postos de polícia do país. Evadiu-se de um campo de trabalho. Todos aqueles que o albergarem ou saibam do seu paradeiro e que o não denunciem às autoridades serão presos*”. (p. 168) O segundo é a “Petição de Iohann Moritz”, escrita por Traian, assim assinada: “MORITZ (Ion, Iohann-Iacob-Iankel-Ionos), lavrador e pai de família”. (p. 250) Além desses, há o nome e o (irônico) apelido franceses, respectivamente: Jean e Sclave (pp. 155 e seguintes). Interessante notar que o tema da escolha do nome de uma criança, inserido numa discussão mais ampla sobre o caráter suprafuncional e metafísico da identidade e da designação tem espaço em HP: “Escolher um nome para meu filho, não é absolutamente apenas, ou mesmo essencialmente, obedecer a certa convenção: é, na realidade, uma forma de lhe conferir sua identidade e como que colocar um certo selo sobre o ato mesmo da paternidade. Por outra parte se compreende muito bem porque durante tanto tempo e em países tão diferentes a criança era colocada, pelo nome que se lhe dava, sob a proteção de um santo ou dum antepassado. Sua identidade perdia com isso todo caráter arbitrário ou simplesmente formal. No sentido mais profundo da palavra, o ato de nomear tinha um valor ou alcance religioso: era uma consagração. Mas em um mundo onde o sentido da comunhão universal, apesar de certas aparências enganosas, está em vias de desaparecer, o nome se dará sob a influência da pura fantasia, o que quer dizer que perde sua ressonância supraindividual” (p. 54).

identidade, mas *no presente*, sua existência (ou mesmo sua “identidade”), sua concretude individual parece não possuir sentido. Daí sobressai a pergunta (de ambos): *qual o sentido de tudo isto?* Desdobrando a pergunta (em outras): *qual o sentido de eu ter sido arrancado de minha terra? De eu ter tido uma identidade e agora sequer ser capaz de responder a pergunta a respeito de mim mesmo?...*²¹⁷

Diante de tudo isso, cabe, pois, a pergunta: como é possível concluir que houve, de fato, influência na constituição do personagem Iohann Moritz sobre o homem da barraca de HP? É razoável supor tal influência por dois motivos. O primeiro é que, como já foi afirmado, Marcel prefaciou a edição francesa da obra. Recorro a este *Prefácio* para indicar como o filósofo francês sintetiza o teor do romance:

Esta história de um homem, Iohann Moritz, que será sucessivamente declarado judeu quando é ariano, depois ariano puro e membro da raça dos Senhores! que será em seguida tratado pelos Aliados como amigo e depois como inimigo, tudo isto sem que jamais tenham em conta o que ele é, no seu ser, na sua substância individual – esta história de loucos narrada com a precisão escrupulosa de um memorialista consciencioso aparece como a expressão literal do que o homem tende a devir num mundo que o nega. Mas que é então esse mundo? De que é ele feito?²¹⁸

Ora, a razão de *A vigésima quinta hora* ser a narrativa contada com a “precisão escrupulosa de um memorialista consciencioso” é explicitada logo a seguir por Marcel: o autor romeno e sua esposa tomam parte como prisioneiros de vários acontecimentos da II Grande Guerra Mundial. Ademais, o filósofo francês percebeu bem esse caráter realista do romance, indicando, enfaticamente, que sua parte ficcional “quase se pode desprezar”²¹⁹. Além disso:

Não quero dizer que tudo neste livro seja estritamente autobiográfico – se bem que o autor e sua mulher, tenham pessoalmente feito algumas das experiências mais pungentes que aqui se relatam. Mas o Sr. Gheorghiu não precisou mais que reunir os elementos esparsos desta história, que na sua essência é muito mais verdadeira do que se pode pensar²²⁰.

²¹⁷ É importante, ainda, frisar que o próprio Iohann Moritz passa a ser um homem da barraca, a partir do Livro Terceiro (cf. GHEORGHIU, C. V., p. 153); e que, no Livro Quinto, os três alteregos do autor dividem uma tenda (cf. *Idem*, p. 258).

²¹⁸ MARCEL, G. *Prefácio*, p. 10.

²¹⁹ *Idem*, p. 7.

²²⁰ *Idem*, pp. 7-8. Não obstante este prefácio de Marcel, é mister notar o rompimento do filósofo francês com o autor de *A vigésima quinta hora*. Tal rompimento se deu por conta de uma polêmica que se estabeleceu na França em 1952, três anos depois da primeira edição do texto. O motivo desta polêmica foi a descoberta de uma obra de teor antissemita de Gheorghiu (*Ard malurile Nistrului*, escrita em 1941). Diante da recusa do autor em esclarecer as acusações, Gabriel Marcel pediu que se retirasse seu prefácio das edições posteriores de *A vigésima quinta hora*. Em 1986, treze anos após a morte do filósofo, Gheorghiu disse que se envergonhava das afirmações antissemitas. Para conferir algumas notas sobre a repercussão dessa polêmica na França, ver LAIGNEL-LAVASTINE, Alexandra. *Cioran, Eliade, Ionesco, L'Oubli du fascisme*. Sobre a ambiguidade do antissemitismo de Gheorghiu em algumas de suas obras literárias, inclusive em *A vigésima quinta hora*, cf.

O segundo motivo que indica a razoabilidade da influência de Iohann Moritz sobre o “homem da barraca” está subentendido no desenvolvimento até aqui apresentado: é a semelhança no que concerne aos temas que as duas figuras querem ilustrar. Primeiramente, a presença de algumas especulações filosóficas no desenvolvimento de *A vigésima quinta hora* permite realizar esta aproximação entre os personagens. O *Prefácio* de Marcel sintetiza as teses do romance de Gheorghiu em duas formulações. Passo a explorá-las visando apontar àquilo que mencionei como o segundo objetivo desta incursão pela relação entre o homem da barraca e Iohann Moritz: a nocividade do “espírito de abstração”.

A primeira edição de *A vigésima quinta hora* veio a lume em francês. O motivo para isso foi que não podia ser publicada em romeno, dado que o autor tece uma dura crítica do regime bolchevista. Regime este que já tinha lugar na Romênia pós II Guerra. Como bem aponta Marcel, o romance de Gheorghiu não pode ser tomado por nenhum dos partidos da época:

Este livro não pode ser explorado por nenhum dos partidos atualmente em presença, e eis o que me parece ser mais precioso nele. Decerto, a ferocidade alemã e a ferocidade soviética são evocadas aqui em páginas escaldantes: ninguém poderá dizer que o autor é pró-nazi ou que é pró-bolchevista, mas isso não é o essencial²²¹.

Ora, isto não é o *essencial da obra* porque ela é comparável a uma metralhadora giratória visando atingir *todos* os partidos que lhe estão ao redor. Fato: nenhum partido citado escapa incólume às críticas presentes no texto. E, mais radicalmente ainda, Marcel lê que elas apontam à denúncia de um mal universal que começa a se fazer sentir na condição humana atual:

O mal aqui denunciado é um mal universal; é cada vez mais claro que o Ocidente está atingido por ele, como aliás este Extremo-Ocidente, que já não pode ser para ninguém, parece-me, a terra de promessa e de miragem que foi ao longo do século XIX e durante os primeiros anos deste século²²².

DRĂGOI, Mirela “La représentation de l’altérité judaïque chez Virgil Gheorghiu: le juif comme type ethnique hétérogène (traits physiques et de caractère)”, pp. 251-62. Independentemente do teor antissemita da obra, interessa para a discussão filosófica em tela dois desenvolvimentos: 1) a razoabilidade da influência de *A vigésima quinta hora* sob o homem da barraca; e 2) passou despercebido para o filósofo qualquer traço antissemita na obra. É importante notar também que não há notícia de qualquer leitura anterior à divulgação de *Ard malurile Nistrului* na França que veja a obra de Gheorghiu como antissemita. Ademais, o rompimento com Gheorghiu pode explicar o fato de que Marcel tenha preferido jamais voltar a associar seu nome e sua produção intelectual ao escritor romeno, o que fortalece a razoabilidade da hipótese da influência de *A vigésima quinta hora* nunca ter sido tornada pública pelo filósofo francês, como mencionado acima.

²²¹ MARCEL, G. *Prefácio*, p. 8.

²²² *Idem*, p. 8.

Esta *dimensão maléfica universal* a atingir, por conta de sua universalidade mesma, a própria condição humana também se encontra na descrição do homem da barraca. Este último personagem aponta à vivência de um mal não setorizado que ultrapassa todas as zonas de proximidades que o circunvizinha. Por um lado, pode-se afirmar que Iohann Moritz e o homem da barraca revelam quão trágicas podem ser as condições de alguns homens, mas, por outro, que suas circunstâncias não se resumem à especificidade de certas pessoas ou localidades do globo²²³.

Também no *Prefácio* de *A vigésima quinta hora* se encontra a afirmação de que a realidade de Iohann Moritz deve ser pensada como “próxima”, e não confinada à especificidade própria de localidades distantes que, por conseguinte, não diga respeito diretamente a “nossa situação”. Não há mais distâncias geográficas que possibilitem essa distinção entre a realidade “daqueles homens” e a nossa. A razão para isso é que o drama humano (contemporâneo) é o mesmo em todo e qualquer lugar:

Faço votos para que [*A vigésima quinta hora*] seja lido apaixonadamente, e apaixonadamente seja comentado por homens que não procurem refúgio no pensamento, demasiado cômodo, de que tudo o que aqui é evocado se passa longe de nós [França], na Romênia ou na Alemanha. Cada vez é mais claro – e nada mais importante a assinalar – que estas localizações perdem hoje todo o sentido real: o que se passa a 3000 quilômetros de nós passa-se aqui mesmo: entre aqui e alhures fica abolida a diferença. O drama humano é idêntico a si mesmo em toda parte²²⁴.

Até aqui as citações procuraram indicar que os dois textos apontam a existência de um mal universal que não pode ser restrito à especificidade de alguns seres humanos ou a certas conjunturas geopolíticas vividas por eles: aquele mal afeta própria condição humana. Trata-se, pois, da situação histórica mesma dessa condição, tal como já foi explorada na seção anterior. No entanto, é preciso se confrontar com a questão: *em que consiste esse mal?* O *Prefácio* assim o apresenta: “Esse mal é a substituição do abstrato pelo concreto, base, senão da técnica, pelo menos da tecnocracia ainda informe que se elabora a nossos olhos”²²⁵.

²²³ MARCEL, G. HP, pp. 16-8.

²²⁴ MARCEL, G. *Prefácio*, pp. 11-12.

²²⁵ *Idem*, p. 8. Como se poderá perceber na sequência, o tema da técnica é caro a Marcel. Na primeira parte de HP, ele é apenas mencionado para indicar que o homem não pode pretender retroceder a um momento (histórico inexistente) em que a sua condição não precisasse ser encarada como “problemática”. Pretender isso é como pretender retroceder a um momento em que a técnica pudesse simplesmente ser retirada da vida humana. O ponto de comparação que aqui se apresenta enriquecedor para o tema explorado, parece-me, é: não obstante o drama em que a vida humana se encontra encerrada nas atuais condições, não se pode (mais) prescindir que são nestas condições (históricas) mesmas que se deve encarar a pergunta pelo sentido da existência humana (cf. HP, pp. 60-1).

Ora, essa menção à substituição do concreto pelo abstrato via técnica deixa claro que esse mal se desdobra em uma série de aspectos de se poderiam etiquetar de “filosofia prática”. O cerne desse mal envolve certa compreensão, senão metafísica, ao menos de “antropologia filosófica”. Numa palavra: coloca-se no lugar do abstrato o concreto e, com isso, o segundo é, no plano da vivência, “esquecido”. Aquilo que dizia respeito ao singular, ao particular, ao concreto, é alçado ao plano do “geral”, da *generalidade*, da abstração. Nisto, o concreto é subsumido e, desta forma, perde sua concretude mesma. A abstração “desce” àquilo que é concreto e o traga, para fazê-lo se perder em uma condição precisa do ponto de vista formal, mas que nada diz ao concreto a respeito de sua identidade, de sua vida, de sua existência. Tem-se aqui, novamente, outro tema ilustrado pelo homem da barraca²²⁶.

Em *A vigésima quinta hora*, essa substituição do concreto pelo abstrato via técnica é apresentada logo no “Prólogo” do romance, “Fantâna”, juntamente com a primeira indicação da metanarrativa do texto. Lá encontramos a descrição do teor do romance que Traian projeta escrever. Trata-se do epílogo da condição humana frente a uma guerra que já começou a se desenvolver. Tal guerra se dá entre os homens e as máquinas. Mas é certo que o segundo lado sairá vencedor. Esse panorama pessimista terá lugar por conta do surgimento da “sociedade-técnica”, cuja principal característica é a desumanização do homem para tratá-lo como uma realidade abstrata, tal como se é capaz de tratar um aparato qualquer:

_ Todos os acontecimentos que se desenrolam, a esta hora, à superfície da terra, e todos os que se hão de desenrolar nos anos a seguir, não são mais que sintomas e fases dessa mesma revolução, a revolução dos “escravos técnicos”. Por fim, os homens já não poderão viver em sociedade conservando os seus caracteres humanos. Serão considerados iguais, uniformes e tratados segundo as mesmas leis aplicáveis aos escravos técnicos, sem concessão possível à sua natureza humana. (...) O indivíduo não mais terá direito à existência, será tratado como um pistão ou uma má peça de máquina, e tornar-se-á o riso de toda a gente se quiser levar uma existência individual. Já viste um pistão levar uma vida individual? Esta revolução efetuar-se-á em toda a superfície do globo. Não nos poderemos esconder nas florestas nem nas ilhas. Em nenhures. Nação alguma se poderá defender. Todos os exércitos do mundo serão compostos de mercenários que lutarão para consolidar a sociedade técnica, de onde o indivíduo é excluído. Até agora os exércitos combatiam para conquistar novos territórios e riquezas novas, por orgulho nacional, pelos interesses privados dos reis ou dos imperadores, tendo por fim a pilhagem ou a grandeza. Eram esses os fins humanos. Agora esses exércitos combatem pelo interesse de uma sociedade à margem da qual mal têm o direito de viver como proletários. É talvez a época mais sombria de toda a história da humanidade. Jamais o homem foi assim desprezado. (...)

²²⁶ MARCEL, *Idem*, pp. 12-3.

_ Não importa quê. Desde o momento que o homem foi reduzido à única dimensão de valor técnico-social, pode-lhe acontecer não importa o quê. (...) A sociedade técnica trabalha exclusivamente segundo leis técnicas, manejando apenas abstrações, planos, e com uma única moral, a produção²²⁷.

Em pelo menos outros dois momentos, a abstração que ignora a concretude humana tem lugar no romance de Gheorghiu. Primeiramente, quando Traian explica a sua esposa Nora, que o motivo pelo qual se encontram presos é consequência de uma concepção de que o individual tem quase nenhum valor; importaria, nalguns casos, a “noção” (abstrata) que tal indivíduo pode (ou não) representar:

A civilização ocidental, na sua última fase de progresso, não tem consciência do indivíduo. E nada nos permite esperar que a venha a ter jamais. Esta sociedade só conhece algumas dimensões do indivíduo. O homem integral, individualmente tomado, já não existe para ela.

O Ocidente encara o homem com os olhos da técnica. O homem de carne e osso, capaz de alegria e sofrimento, é inexistente. (...) A Sociedade Ocidental é incapaz de registar a presença do homem vivo. Quando prende ou mata alguém, essa Sociedade não prende nem mata qualquer coisa de vivo, mas sim uma noção²²⁸.

O segundo momento é um “interrogatório” entre Traian e um oficial do exército americano em que este explicita a concepção de que os dados individuais são irrelevantes para o cumprimento (automático) das leis e que, somente dessa forma (supostamente científica), a justiça tem lugar:

_ O interrogatório a que acaba de me submeter não lhe interessa pois bem podia mesmo não ter tido lugar? – disse Traian. – De tudo o que diz respeito ao indivíduo nada lhe pode interessar?

_ Nada – respondeu o oficial. – Tudo o que queremos saber acerca de um indivíduo são os seus dados pessoais, isto é, o seu nome exato, o lugar e a data do seu nascimento, a sua profissão etc.: dados que serão postos em fichas, a fim de serem registados nas nossas estatísticas. Aliás, estes interrogatórios só são estabelecidos para verificar certos dados, ou repartir os prisioneiros em categorias. O nosso trabalho consiste em repartir cada qual pela categoria a que pertence. É um trabalho matemático, preciso.

_ E não acha que é inumano anular o homem e tratá-lo como fração de uma categoria?

_ Não; não acho que seja inumano – disse o oficial. – Este sistema é prático, rápido, e acima de tudo justo. A justiça só tem a ganhar com este procedimento. A justiça procede segundo os métodos das ciências matemáticas e da física: isto é, segundo os métodos mais exatos. Só os poetas e os místicos denunciam estes procedimentos. Mas a Sociedade moderna liquidou o misticismo e a poesia. Encontramo-nos em pleno período de ciência exata e matemática e não podemos voltar atrás por motivos de ordem sentimental. Aliás, os sentimentos não passam de uma criação dos poetas e dos metafísicos. – O oficial fez sinal de que o interrogatório acabara. – *Take it easy!* – disse ele²²⁹.

²²⁷ GHEORGHIU, C. V. *Idem*, pp. 51 e 52.

²²⁸ *Idem*, pp. 216-7.

²²⁹ *Idem*, pp. 261-2.

Destaco, por fim, que o *cidadão* descrito por Gheorghiu ganha certos contornos filosóficos no *Prefácio* de Marcel. O romeno os descreve como filhos dos homens com as máquinas. Geração híbrida que se comporta como estas últimas e que se espalhou por toda a terra²³⁰. Fazendo menção aos “cidadãos das democracias populares”, Marcel ressalva que não é o caso de que eles são máquinas, mas sim que se comportam como sub-humanos e o fazem porque permitem erigir como uma espécie de princípio vital certo ódio à superioridade. Nesse contexto, a vida tem uma dimensão degradada, pois se volta contra a vida verdadeira, “isto é, contra a criação e contra o amor”²³¹. Chamo atenção para estes aspectos porque eles ressurgirão com força na única obra em que Marcel volta a mencionar tanto o romance de Gheorghiu como o prefácio que lhe redige, HCH. Nesta passagem, o filósofo indica que o escritor romeno coloca em evidência que o valor do indivíduo tende a ser, na atualidade, sub-repticiamente posto em dúvida²³². Ora, alguns temas que apareceram na menção aos cidadãos são desenvolvidos neste escrito político de Marcel. Nomeadamente: a ideia de um homem-máquina, isto é, pensado como se assim o fosse; o binômio ódio à superioridade / fanatismo da igualdade; mas também a valorização do autenticamente humano ligado a outro binômio: criação (espírito, vida espiritual) / amor. Para que esse último tema aflore com todo viço é preciso compreendê-lo no marco da autêntica universalidade, voltada para o concreto. Razão pela qual esta investigação se encaminha agora para inteligir melhor esta temática através de HCH.

²³⁰ O trecho a seguir está nas páginas 229-230 e Marcel cita parte dele no *Prefácio*. Inseri aqui a citação do corpo do romance por ter alguns aspectos omitidos que preferi dar a conhecer ao leitor: “Os homens podem domar todos os animais ferozes. Mas, há tempos para cá, apareceu uma nova espécie de animal à superfície do globo. Essa espécie tem nome: são os Cidadãos. Não vivem nas florestas, nem na selva, mas nos escritórios. Contudo são mais cruéis do que os animais ferozes da selva. Nasceram do cruzamento do homem com as máquinas. É uma espécie bastarda, a raça atualmente mais poderosa em toda a superfície da terra. A cara lembra a dos homens, e arriscamos muitas vezes a confundi-los com eles. Mas imediatamente percebemos que não se comportam como homens, senão como máquinas. Em vez de corações têm cronômetros. O seu cérebro é uma espécie de máquina. Não são máquinas nem homens. Os seus desejos são de animais ferozes. Mas não são animais ferozes. São Cidadãos... Estranho cruzamento. Invadiram a terra inteira”.

²³¹ MARCEL, *Idem*, pp. 11.

²³² MARCEL, G. HCH, pp. 207-8. Segundo Marcel, este teor é também compartilhado por outro livro que, de acordo com o trecho em questão, é admirado tanto por ele como por Gheorghiu, a saber: o clássico *1984*, de George Orwell.

§ 3 – Les hommes contre l’humain (HCH)

Percorrei alguns aspectos do conjunto deste livro, procurando indicar a relação entre o universal e as multidões e o combate àquilo que o autor chama de “espírito de abstração”. Entre outras coisas, a sequência tem um duplo objetivo: 1) expor aquilo que Marcel nomeia como “universal”; e 2) mostrar como o “espírito de abstração” é um obstáculo para se aproximar da concretude individual humana.

Tais temas, insinuados desde o título mesmo da obra, ficam ainda mais evidenciados e focalizados com o original francês: *Les hommes contre l’humain*. Trata-se, pois, de inteligir como aquele “espírito de abstração” pode se fazer presente nos homens para ir de encontro ao que é, segundo o autor, propriamente humano. *L’humain*, Marcel procura aproximar, ao longo do texto, do “concreto”.

Nesta direção, o primeiro esclarecimento que o autor se propõe a fazer é indicar que este é um texto político e que, ademais, não autoriza as interpretações daqueles que viam uma espécie de cisão entre esses aspectos e os demais domínios de seu pensamento. Refletir sobre aquele “espírito de abstração” é preocupação longínqua, e é desde aí que o teor político de sua obra se apresenta. A “antiguidade” das reflexões de Marcel a este respeito é destacada pelo autor da seguinte forma:

No aspecto dinâmico, toda a minha obra filosófica é um combate obstinado e sem tréguas contra o espírito de abstração. Desde o começo, desde os escritos inéditos de 1911-1912 – influencia de Bergson? não ousa assegurá-lo, mas é possível – contestava toda filosofia encarcerada em abstrações”²³³.

Ademais, apenas para reforçar a impossibilidade daquela cisão mencionada no parágrafo anterior, é interessante notar que uma obra que se propõe a ser iminentemente metafísica, como é o caso de *Homo Viator*, levanta, num dado momento, questões muito próximas as que serão exploradas aqui em HCH:

Por que sinal é possível reconhecer que a pessoa se supera, transcende-se efetivamente, ou se, ao contrário, ela retrocede, de alguma forma, [para abaixo de si]? Essa pergunta adquire hoje uma agudeza trágica, em presença das multidões fascinadas, fanatizadas, que, sob palavras de ordem aceitadas sem sombra de controle ou de reflexão, apressaram-se, cantando, em direção à morte cantando. Pode-se falar aqui verdadeiramente de superação? O pessoal se cumpre no supra-pessoal? Não creio que se possa responder a essa pergunta ou com um ‘sim’ ou com um ‘não’ puro e simples. Certamente há nesse sacrifício como um pressentimento ou uma aspiração que lhe confere uma inegável nobreza e o coloca infinitamente por cima de toda conduta inspirada por cálculos egoístas. Mas, ao mesmo tempo, como não reconhecer

²³³ *Idem*, p. 5.

que esta espécie de heroísmo coletivo, na medida em que participa da embriaguez, assemelha-se de forma inquietante a comportamentos infra-humanos, e, como eles, estão aquém da ordem na qual os valores autênticos encontram sua expressão?²³⁴

Ora, toda esta temática é evidenciada desde o próprio título do prefácio, *O universal contra as multidões*. Ainda mais com a enfática afirmação de que “*O universal contra as multidões*: tal é sem dúvida o verdadeiro título dessa obra”²³⁵. Voltaremos a esse ponto mais adiante.

O teor político do texto é enfatizado pela difícil afirmação de Marcel de que desconfia de uma ideologia que pretende justificar filosoficamente a democracia. Na sequência, tem-se uma descrição narrativa de alguns episódios vivenciados pelo autor indicando experiências de terror diante do confronto pessoal com eventos históricos de grande monta. A desconfiança dirigida àquela ideologia toma por base certo “fanatismo igualitário” que pode promover verdadeiros estragos. Desta forma, ao terror infantil por parte da história Revolução Francesa somaram-se, mais tarde, os horrores do nazismo e do stalinismo, e ainda as ignomínias de certa depuração. É bem possível que, com esta última consideração, Marcel tenha presente o genocídio dos hereros (de 1904 até 1911) e dos armênios (1915). No entanto, há outra situação política pungente (também essa com ecos étnicos) que Marcel menciona mais adiante em várias passagens de HCH: a depuração pretendida pela Resistência francesa, por óbvio, depois da Libertação no verão de 1944. O que todos esses casos têm em comum é a possibilidade de compreender a conexão existente entre a abstração e a violência coletiva que ganham vida desde a infância do autor, e que vai sendo autoesclarecida e mesmo refletida como parte de sua obra filosófica. Antes, tal conexão estava subentendida; com HCH, algumas destas conexões vêm a lume como que numa tentativa de explicitação. Algo nuclear a ser explicitado é, justamente, que o espírito de abstração é essencialmente passional; e é precisamente a paixão que gera (certo tipo de) abstração. Na infância, Marcel sentiu o horror que alguns eventos históricos provocaram; mais tarde, tal horror começa a amadurecer sua tentativa de se livrar de abstrações estéreis. Desde há muito, o autor reconhece que há nele a ideia de que é impossível alicerçar a paz sob abstrações.

Garaudy critica a descrição da narrativa a partir do horror causado pela tomada de conhecimento da Revolução Francesa da seguinte forma: “O drama está

²³⁴ MARCEL, G. *Homo viator*, p. 33.

²³⁵ MARCEL, G., HCH, p. 12.

em que as relações pessoais e as relações de amor que descobriu neles mesmos, ele as identifica bastante precipitadamente com relações sociais muito particulares”²³⁶. O problema desta crítica é seu caráter parcial: Marcel não critica apenas a Revolução Francesa. O que está em jogo, nesta descrição pessoal, é um “movimento interior”: aquilo que, num primeiro momento, sequer é inteligido com clareza, mas é experimentado como horror, progressivamente vai se reestruturando com base na reflexão (filosófica) e sendo ressignificado com novos fundamentos. HCH explicita uma espécie de (auto)compreensão que diz respeito tanto à passionalidade do “espírito de abstração” quanto às terríveis consequências que ele pode provocar. Tal “movimento interior” é mesmo semelhante aquele que as páginas anteriores apresentaram com relação ao drama: primeiramente, o teor dramático é sentido, experimentado; posteriormente, ele é “categorizado” de alguma (outra) forma e desde aí é que se está apto à reflexão filosófica; ou melhor: é desde aí que se está, propriamente, a fazer Filosofia a partir daquela “experiência prévia” – para dizer de algum modo.

Pode-se dizer que a crítica de Garaudy a respeito desta descrição da compreensão de Marcel do genocídio da Revolução Francesa sobre a ótica da relação entre “espírito de abstração” e promoção do terror é facilmente rebatida. Contudo, não se pode dizer o mesmo da “desconfiança democrática”. Este mesmo comentador, interpretando esta desconfiança de Marcel, indica que, para este, a democracia é “o reinado do se, do abstrato, e do impessoal, da *opinião* que não é fundada numa experiência”²³⁷. A razão para isso parece estar na crítica aos Estados totalitários e às técnicas de envilecimento (ou de aviltamento, como prefere a tradução portuguesa de HCH) que se prolongaria em uma crítica ao racionalismo abstrato e à objetividade positivista. As técnicas de aviltamento e as críticas aos Estados totalitários serão temas tratados mais adiante, quando esta investigação avançar pelo conteúdo da obra em tela²³⁸. Além disso tudo, Garaudy está chamando a atenção para o caráter “objetificador”, reificador que a democracia parece promover. O desacordo de Marcel com a democracia se fundamentaria, em última instância, numa compreensão epistêmica que entende o objeto como independentemente de mim. Aquele seria “indiferente ao ato pelo qual o penso. O

²³⁶ GARAUDY, *Op. cit.*, p. 152.

²³⁷ *Idem*, p. 142.

²³⁸ O totalitarismo também voltará a aparecer na seção seguinte.

objeto é exterior. É susceptível de ser possuído. É um *haver mental*²³⁹. Ora, se a ideia do filósofo francês é promover um espaço no qual a concretude individual humana possa ser pensada em sua singularidade e em suas relações intersubjetivas²⁴⁰, como estar de acordo com um “regime de governo” ou “proposta política” que parece se alinhar à reificação da “opinião da maioria” tornada agora objeto (político) e não, propriamente, promover aquilo que é uma das condições mais genuinamente humanas? – repetindo: aquela tensão entre a singularidade e a intersubjetividade. Esta crítica só pode ser deslindada a partir de uma análise de conjunto de HCH, sobretudo no que diz respeito às compreensões de “igualdade” e “fraternidade”. Por outro lado, o sentido de urgência que a democracia recobra nos tempos atuais, leva-me a ressignificar, inclusive, a própria desconfiança democrática de Marcel. Por essa razão, tais críticas são indiretamente respondidas na III parte de minha tese, a partir de síntese pessoal que lá proponho. Cabe, agora, retomar o próprio *Prefácio* de HCH.

Em boa medida, encontra-se neste trecho uma sucessão de pensamentos entrecruzados e entrecortados cujo fio condutor parece ser um sem número de ilustrações de várias possibilidades de se perder naquele já mencionado “espírito de abstração”. A primeira delas – de importância colateral e transversal para o tema central desta tese – é o relato do escândalo que Marcel provocou em Jacques e Raïssa Maritain ao afirmar que há gente bem pensante na esquerda. A crítica, num tom quase que irônico, passa pela dificuldade do casal em admitir que outros, divergindo da cosmovisão que sustentam, podem ser guiados por um por uma atitude intelectualmente honesta que deve extrapolar qualquer definição prévia de lados ou posições. Desta forma, uma indisponibilidade intelectual que já repele certo lado do *polemós* (guerra, conflito, divergência, mas também polêmica...) diante de certa *philia* (amor, amizade, convergência...) prévia é também uma antipatia que se move pela passionalidade. Opera-se, desta forma, não raras vezes num certo abrigo intelectual que dispensa o risco do diferente. Uma vez exacerbado, tal temor do risco pode mesmo provocar uma repulsa e mesmo ódio ao diferente. O que está aqui apenas insinuado voltará com força mais adiante quando Marcel aproximará “passionalidade” e “espírito de abstração”. Apenas a *indisponibilidade* de admissão dos Maritain de que há bem pensantes na esquerda é afirmada por

²³⁹ *Idem.*

²⁴⁰ Mais adiante (p. 147), Garaudy cita o mesmo texto de EFC que abre esta seção.

Marcel²⁴¹. A descrição fenomenológica do que atitudes análogas a esta podem comportar é por minha conta: indica uma figura-tipo de certo encastelamento conceitual que tem dificuldades em dialogar ou mesmo admitir coisas básicas advindas de outras posições que não as suas. Estranho encastelamento se pensarmos na afirmação deveras repetida por Tomás de que “A verdade, proferida seja por quem for, vem do Espírito Santo”. Talvez se possa pensar, a partir dessa afirmação, outro tipo de relação com a verdade que não esteja circunscrita apenas a seu aspecto epistêmico-metafísico do tipo: “A verdade é...” Algumas observações sobre isso já foram apresentadas anteriormente quando explorei algumas interpretações de Marcel e Jaspers a respeito de Nietzsche. O divino se relaciona com o verdadeiro – eis uma das muitas coisas que a afirmação citada por Tomás expressa. Por isso mesmo, a verdade não tem lado ou posições. O bem pensar pode atingir o verdadeiro (e, desta forma, seu quê divino...). Ora, impõe-se nova aproximação a respeito da relação entre o homem e Deus. Provocativamente, não é possível interpretar que é contra uma série de encastelamentos desta ordem que Marcel se posiciona ao afirmar que é certo admitir que o Deus causa, de fato, morreu, como bem sentenciou Nietzsche?

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

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

Inadmissibilidade por parte dos Maritain de que há bem pensantes na esquerda; complacência retrospectiva para com o nazismo diante da possibilidade

²⁴¹ Mais adiante (pp. 132ss), ao distinguir fé e fanatismo, Marcel é ainda mais contundente com a postura de Jacques Maritain. Chega mesmo a dizer que este é fanático por afirmar que é possível, mas não inteligente, ser católico e não ser tomista.

que o futuro apresenta; condescendência para com um tipo de atitude criminosa tendo em vista certa filosofia da história: o que estas interpretações do real parecem ter em comum? Elas apontam a uma das teses centrais de HCH: a de que a passionalidade presente no “espírito de abstração” é mesmo um obstáculo que pode embotar nossos pensamentos. Ademais, todo este panorama nos insere na dimensão de que o mal é um mistério e, por isso, em boa medida, inescapável aos raciocínios próprios daquele espírito supramencionado. É importante frisar, contudo, a relação entre mistério e meta-técnica. Este último termo diz respeito a uma esfera infrangível, vedada aos próprios técnicos. Reflexão e mistério, temas que perpassam a obra de Marcel como um todo, ecoam por esta dimensão da técnica na medida em que o diagnóstico do autor indica em que *quanto mais as técnicas avançam, mais a reflexão recua*. Avanço e difusão das técnicas tendem a criar uma atmosfera antiespiritual extremamente desfavorável ao exercício da reflexão. Numa era pré-TV e que a popularização de computadores pessoais, tabletas e celulares-computadores sequer estavam no imaginário, o diagnóstico de Marcel é espantoso, mas, mais ainda, aponta a uma ideia mais pungente, que reencontra outro tema (apenas aparentemente perdido) no seio desta reflexão geral: atualmente, o universal só pode ser afirmado fora das massas e contra elas. É hora, então, de retomarmos a indicação anterior de que o título desse prefácio, *O universal contra as multidões*, é o verdadeiro título dessa obra.

A resposta à pergunta “o que se deve entender por ‘universal’?”, Marcel oferece a seguinte resposta: “Não, é claro, uma verdade abstrata, redutível a fórmulas comunicáveis, destinadas a ser depois mecanicamente veiculadas. O universal é o espírito – e o espírito é amor”²⁴². Primeiramente o autor apresenta o “caráter negativo” do universal para, secundamente, apontar seu “caráter positivo”. “Verdade abstrata” coincide com o “caráter negativo” do universal. Esta, como afirmado, além ser “redutível a fórmulas comunicáveis”, destina-se, “depois” (isto é, após passar por aquela “redução formular”), a ser “mecanicamente veiculada”. Em suma, as veiculações mecânicas daquelas fórmulas não visam à reflexão, mas sim à comunicação daquele reducionismo já abstraído e tomado como verdadeiro. Bem diferente de um processo reducionista e não reflexivo como este, é aquilo que caracteriza (positivamente...) o universal. Próprio deste último é o binômio

²⁴² *Idem*.

“espírito-amor”. Entre amor e inteligência não deve haver verdadeiro divórcio. Se o há, inteligência (espírito) tende a se degenerar em uma espécie de “cerebralização”; e o amor a se reduzir a seu apetite carnal. Onde o amor e a inteligência se elevam a mais alta expressão, não podem se desencontrar. Não se trata, pois, de identidade entre inteligência-espírito e amor, mas de encontro. Identidade não nos transportaria para um domínio diferente da abstração. Encontro, contudo, já nos insere metaforicamente na dimensão mesma da intersubjetividade: há que haver sintonia (e sinfonia...) entre inteligência-espírito e amor. Trata-se do que se dá através de certo encontro, o que supõe, neste caso, certa atitude interior, certa disponibilidade para aquela sintonia. Inteligência e amor são o que há de mais concreto no mundo. Não obstante essa apreciação de Marcel, Michel Bernard pretende corrigir e nuançar alguns aspectos relativos à relação entre amor e conhecimento no autor de HCH²⁴³. A interpretação do comentador pretende indicar que o filósofo congelou as dimensões da “subjetividade do tu” e da “objetividade do ele”. O amor não seria apenas intersubjetivo, mas conta com uma certa inter-objetividade. A presença do amor “é tensão e polaridade entre o pensamento objetivo e a afetividade subjetiva”²⁴⁴. Apesar, porém, do parecer crítico do comentador, a conclusão ainda favorece a interpretação de Marcel ao enfatizar o valor da dialética geral que ascenderia da existência à fé pelo amor. “A única reprovação que se pode endereçar a esta dialética (...) é que o progresso do amor se faria às custas do conhecimento ou, em outros termos, que a presença existencial do tu seja conhecida em oposição à natureza essencial do objeto”²⁴⁵. Por mais tentador que seja encetar aqui uma discussão que avalie detalhadamente esta crítica de Bernard, tenho noção de que ela ultrapassaria muito o escopo da proposta em tela. Cumpre, no entanto, indicar ao menos o seguinte: o próprio comentador não fornece elementos suficientes, tendo por base as próprias obras de Marcel, para se referir àquele congelamento. Em outras palavras: parece-me, antes, tratar-se de uma interpretação que não possui respaldo suficiente nos próprios textos de Marcel. Nenhuma citação é feita para endossar esta compreensão de certo caráter estanque à polarização mencionada. Ademais, cumpre registrar que o ponto de partida do comentador, muito embora conclua que a proposta de Marcel é de um grande

²⁴³ *La philosophie religieuse de Gabriel Marcel: étude critique*, pp. 113-115.

²⁴⁴ *Idem*, p. 115.

²⁴⁵ *Idem*.

contributo para se repensar a relação entre teologia e filosofia²⁴⁶, é de uma noção de conhecimento que ainda se fia na possibilidade de atingir algum nível de abstração para se conhecer a existência – só assim consigo pensar algum sentido para a expressão a posição mencionada entre “presença existencial do tu” e “natureza essencial do objeto”. Pensar a existência nestes termos não é um exercício de cerebralização do conhecimento? – que é precisamente o que Marcel pretende evitar. A sequência procurará iluminar a exigência de se pensar o “universal concreto” assentado na relação do “conhecimento da existência” em outras bases²⁴⁷. Voltemos, pois, ao *Prefácio* de HCH.

Na sequência, Marcel chama a atenção para o fato de que a existência e o desenvolvimento das massas (segundo leis puramente mecânicas) só se dão aquém da dimensão onde são possíveis inteligência e amor. Massas são o humano degradado. Projeta-se nova luz, desta forma, ao título e à própria obra como um todo: *As massas contra o humano* ou, ainda, *O universal autêntico contra as massas*. Mais ainda: no nível das massas não se pode falar em educação, uma vez que esta só é possível no nível da concretude individual humana. Quanto às massas, só pode haver adestramento. E um adestramento tal que tende à (sua) fanatização²⁴⁸.

Sintetizemos, pois, essa importantíssima noção de espírito-amor que Marcel apresenta no desfecho deste seu *Prefácio*. Espírito-amor apontam ao universal concreto na medida em que a condição humana consiste nisso, mas isso não se configura de nenhum modo uma “verdade abstrata”. Tal universalidade não indica generalidades abstratas que etiquetam os indivíduos com rótulos que lhe dizem muito pouco a respeito de suas identidades. Pelo contrário. Tal universalidade indica a partir de quais *condições posso erigir minha existência*. Espírito e amor não são fórmulas facilmente comunicáveis. *Verdades abstratas*, por outro lado,

²⁴⁶ Cf., Conclusão, páginas 138 e 139.

²⁴⁷ Para verificar isso a partir de outro ângulo, o leitor pode conferir com proveito o “Apêndice” do próprio Marcel a este mesmo texto do comentador.

²⁴⁸ A esta altura, uma série de temas aparecem que serão desdobrados no decorrer do texto de Marcel. Como exemplo tem-se a assertiva de que as propagandas se prestam a uma eletrização das massas que oferecem apenas uma aparência de vida ou ainda certo *nivelamento por baixo* que estaria na origem de toda revolução. A linguagem de Marcel aqui me parece preocupantemente “elitista”, indicando a existência de certa “ralé da população” que seria mais permeável a esta fanatização a que as massas tendem, mas também a indicação de que toda revolução seria má em si mesma. No entanto, é importante olhar com bastante cuidado esse perigo de uma fanatização a partir de um nível mais baixo. Ao longo de HCH, Marcel indicará o quanto isso passa por um “fanatismo da igualdade” que é preciso entender melhor, destrinchar e indicar o que ela pode haver de benéfica e de nociva. Boa parte da exposição que se segue procurará deslindar esse ponto.

comuns tanto à elaboração de demonstrações técnico-científicas, quanto a alguns pareceres filosóficos, levam à ideia de multidão, massa, à aglutinação de um todo sem forma e com uma “identidade impessoal”, que reúne em um conjunto pouco expressivo através de elementos genéricos, a razão de serem todos membros daquele grupo. O fato é que verdades abstratas não levam à ideia de espírito-amor. Ora, uma vez que a ideia do autor é buscar um universal concreto e massas não podem sê-lo, parece que o binômio espírito-amor é aquilo que está em nossa condição humana como possibilidade a ser concretizada: isso é de *todos* (universal), mas cabe a cada um *concretamente* buscar as vias pelas quais isso há de acontecer. Resgatando alguns aspectos que já foram alvo de apreciação na seção anterior, a concretude individual humana só é capaz de ser “realizada”, ou melhor: posta em marcha, a partir de uma tomada de consciência de sua própria situação, numa dimensão criativa, espiritual. Tenha-se presente, repetindo, que essa dimensão do espírito (inteligência) não pode estar divorciada de seu aspecto amoroso.

Tendo chegado ao fim da exposição do *Prefácio* de HCH, é mister a seguinte observação: não analisarei todo o conteúdo do texto, mas selecionei as passagens que apontam diretamente ao tema em tela. Essa é a razão pela qual alguns estudos ali presentes sequer são mencionados e, também, a razão pela qual algumas outras passagens têm tratamento mais exaustivo que outras. É bom que o leitor não perca de vista essa “confissão metodológica” ao se embrenhar pelas páginas que passam a ter lugar agora e avaliá-las com a devida justeza.

O texto *Que é um homem livre?* já foi apresentado na seção anterior através do viés da morte de Deus. Cumpre, pois, avançar para o estudo seguinte, *Liberdades perdidas*. Aí a análise de Marcel parte da constatação de que, naquele momento histórico-político da França, há liberdades perdidas e a razão para isso é que “os partidos que governam, convencidos (...) de conduzir o país pela via do <progresso>”, julgam que aquelas liberdades perdidas devem assim se manter “por corresponderem a uma fase da organização (ou desorganização) felizmente ultrapassada”²⁴⁹.

Não interessa adentrar pela conjuntura histórica do momento político-governamental da França de 1951. Sequer interessa avaliar se a crítica do autor a respeito dos atos políticos-partidários-governamentais a que faz referência é

²⁴⁹ MARCEL, G. HCH, p. 26.

precisa. Em vez de verificar o acerto e a pertinência dos eventos que são julgados pelo autor, minha análise pretende inteligir sua descrição daquilo que motiva um “nivelamento por baixo” no tocante à ideia de igualdade.

Indo, pois, ao essencial do texto: *que liberdades foram perdidas?* Duas coisas são nomeadas pelo filósofo francês como “limitações e pressões” da organização político-governamental daquele momento: 1) pretender dispor dos bens (alheios, dos cidadãos, subentende-se); e 2) a aparente interdição para a constituir associações. Ainda que Marcel explicita que não possa comprová-lo, os dois casos parecem levar em conta uma espécie de dupla necessidade para que se atinja certo “progresso social” e levam consigo uma dupla necessidade de fundo: considera-se a (necessidade) da igualdade e a da organização. Começo pela segunda: a partir da ideia de que se deve organizar o progresso social e evitar possíveis efeitos negativos oriundos de uma (des)organização racional que se pretende instaurar, parece justificado e legítimo que certos aspectos da liberdade sejam perdidos. A consideração da igualdade para que se percam certas liberdades é, por razões já indicadas, a que mais interessa para este desenvolvimento. “As liberdades ilícitas de que entendem privar-nos são consideradas privilégios intoleráveis”. Estes últimos devem ser reduzidos e suprimidos para que a “situação de cada um seja semelhante à do vizinho”²⁵⁰. *A priori*, é impossível se pronunciar sobre o grau de igualdade ou desigualdade que tolera uma organização social de excelência. Tal antecipação imaginativa sobre esta organização social ótima só levará em conta uma espécie de identidade entre igualdade e rendimentos. O que se vê é um reducionismo perigoso que Marcel volta recorrentemente a explorar ao longo do livro com um todo. Para o tema em tela, importa frisar que *nivelar a igualdade através do rendimento é um nivelamento por baixo*.

O estudo seguinte traz à baila um tema já mencionado: *Técnicas de aviltamento*. Consoante com a temática geral do livro, Marcel inicia esse texto indicando que considera indispensável “uma espécie de balanço humano depois dos terríveis acontecimentos que devastaram nosso mundo”²⁵¹. Diante do clima de incerteza com relação ao futuro – clima este bastante presente ao longo desta obra –, Marcel julga que é necessário aproveitar a trégua pós II Guerra Mundial – “talvez de curta duração” – para não deixar escapar o sentido histórico, mas sobretudo

²⁵⁰ *Idem*, p. 27.

²⁵¹ *Idem*, p. 35.

memorial daqueles acontecimentos. (A história pode tender à abstração. Esse risco seria menor para a memória, segundo o autor).

A caracterização inicial que Marcel oferece do que vem a ser técnicas de aviltamento reza que estas são: “processos intencionais para atacar e destruir em indivíduos de categoria determinada o respeito de si mesmos, transformando-os pouco a pouco em resíduo que se considera tal e só pode desesperar não só intelectualmente, mas até vitalmente de si próprio”²⁵². Tal foi o emprego que delas fizeram, maciça e sistematicamente, os nazistas. Depois de ilustrar essa hedionda aplicação através do relato de duas prisioneiras de guerra que sofreram na pele – literalmente! – as atrocidades cometidas por tal regime, Marcel afirma que o que se pretendia era degradar os presos e fazer com que a vida lhes parecesse impossível: estimulava-se a espionagem recíproca, fomentava-se o ressentimento e a suspeita mútua, envenenava-se as relações humanas desde a origem para que “aquele que devia ser para o outro um camarada, um irmão, fosse um inimigo, um demônio, um íncubo”²⁵³.

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

O perseguidor tenta destruir em um ser a consciência, ilusória ou não, que esse ser tem de começo sobre o seu valor. É preciso que ele aos seus próprios olhos seja o que dele julgam ou fingem julgar; é preciso que aquele que nada vale reconheça a nulidade própria; e não basta reconhecê-la intelectualmente; há de *senti-la*, como nós sentimos o cheiro da decomposição, que nos obriga a tapar o nariz. Mas, por que é preciso tanto? Em primeiro lugar, (...) por ser o único meio de tê-lo à nossa mercê; um ser com um mínimo de consciência do seu valor é capaz de reacções se não perigosas, pelo menos incômodas. Por outro lado, degradando a vítima, o perseguidor reforça o sentimento de superioridade própria; põe em princípio que o outro já era virtualmente o ser de refugio em que se tornou e portanto é justo tratá-lo com o máximo de rigor. Hediondo círculo vicioso que a reflexão deve desmascarar²⁵⁴.

Na sequência, Marcel expressa brilhantemente que há uma espécie de contradição que *condiciona a experiência do perseguidor e confere à sua ação uma qualidade própria*, uma vez que ela deve partir de algum fundo psicológico – tal como o sacrílego – que reconhece algum valor – ainda que muito distante – no objeto a que pretende aviltar.

²⁵² *Idem*, p. 39.

²⁵³ *Idem*, p. 41.

²⁵⁴ *Idem*, pp. 43-44.

Nesta direção, talvez seja possível – quiçá necessário! – alargar o conceito de técnicas de aviltamento cunhado por Marcel para descrever, ainda hoje, uma série de processos de vitimação (histórica) referentes a alguns grupos – étnicos, religiosos, de gênero, de conduta sexual, etc. – ou mesmo a indivíduos, na medida em que são aviltados, ou pelo menos se tem a pretensão de torná-los vis, por *serem* (*pertencerem*) àquela condição ou grupo específico. É notável que aquele sentimento pretendido pelo perseguidor de tornar as vítimas vis a seus próprios olhos tem ainda bastante efeito na atualidade. Quantas são as vítimas de algum tipo violência – física ou psicológica – que insistem em se sentirem culpadas não obstante a evidente condição a que foram submetidas? Negros, mulheres, homossexuais, pobres talvez listem os casos mais numerosos entre esse tipo de aviltamento... Indo além, como não perceber que as condições culturais e históricas em que estão inseridos promovem, muitas das vezes, a contínua reprodução deste tipo de mentalidade aviltante? Quantas são as piadas grosseiras dirigidas ao aviltado? Quantos são os exemplos da linguagem que os achincalha? Quanta transmissão de pré-conceitos a incutir, mais ou menos conscientemente, uma mentalidade *contrária* a um certo grupo de pessoas ou mesmo um certo modo de existência em que se insiste em condenar sem que se leve em conta a concretude individual humana a que aquele aviltamento se dirige!... Tem-se aqui uma nova reaproximação à ideia de historicidade como inserção numa época que urge tomada de consciência como “existência possível”. As consequências ético-políticas dessa possível tomada de consciência são evidentes.

Tal incursão daquilo que nós, no século XXI, podemos perceber como técnicas de aviltamento, e que provavelmente não estaria no horizonte interpretativo de Marcel, faz-nos perceber os tentaculares efeitos da extensão de tais técnicas, sobretudo se levarmos em conta as apreciações feitas pelo filósofo relacionando do uso da propaganda e a massa. Nesta altura da investigação, Marcel ressalva que nem toda propaganda é técnica de aviltamento. E lembra que, no passado, o termo propaganda se identificava exclusivamente com a ideia de se colocar *pró*, jamais *contra*. Tal é o sentido de anúncio comercial ou de um anúncio de *marketing*. A estratégia, nesses casos, visa *comercializar*, *vender* ou *mesmo ganhar simpatizantes* a um produto ou uma ideia. O que parece estar em jogo em várias propagandas associáveis às técnicas de aviltamento é que, através delas, *propaga-se uma ideia contrária*, *negativa* relativa àqueles que são alvo do achincalhe. Trata-se de

reforçar, exatamente, o quanto aqueles que são alvo de uma nefasta propagação de ideias desta natureza são, de fato, vis e merecem ser concebidos e tratados como tais. A propaganda é deslindada como uma funesta ferramenta que pretende inculcar naqueles a quem se dirige certa *indisposição* para aquilo que está sendo apresentado negativamente. Daí que o próprio sentido da verdade está obnubilado naqueles que se atribuem a função de manipular a opinião. A partir da radiodifusão, o progresso técnico contribui de maneira ainda mais incisiva para a manipulação da opinião. Para isto, o remédio não pode ser a reivindicação de um regresso a uma (inexistente) era pré-técnica ou mesmo um ludismo. Remetendo a Bergson, Marcel afirma que “todo progresso técnico deveria equilibrar-se por uma espécie de conquista interior, orientada para autodomínio cada vez maior”²⁵⁵. Esse trabalho sobre si mesmo parece cada dia mais difícil, na medida em que aqueles que deveriam exercê-los estão eles mesmos cada vez mais favorecidos pela própria técnica. A intimidade e a profundidade podem acabar sendo dificultadas por conta do uso de mecanismos exteriores que seriam responsáveis pelo equilíbrio mesmo das existências que dependem desses aparelhos para tocar sua vida. O centro de gravidade dessas existências parece depender de um sucedâneo exterior que vem reestabelecer algo que poderia ser encontrado na própria vida interior.

Esse caminho sobrepõe pelo menos duas perguntas à investigação inicial. *Uma técnica não poderá vir a ser de fato meio de degradação humana? E: será que o fato de a técnica atual culminar na invenção dos mais formidáveis engenhos destruidores é apenas circunstancial e fortuito?* Ao rechaçar a hipótese de que a técnica possa ter um índice espiritual negativo, há uma avaliação positiva desta. Os motivos seriam ou bem o fato de a técnica encarnar uma certa potência da razão, ou bem porque ela introduziria na desordem aparente das coisas um princípio de inteligibilidade. Analisando diversas dinâmicas da presença da técnica em sua quase onipresença cotidiana, Marcel conclui que, em última instância, o uso irreflexivo da técnica pode levar à conclusão de que é a própria vida humana que se está a aviltar. O homem da técnica pode vir a considerar, diante do caráter perfectível na feitura dos objetos e aparelhos que ela desenvolve, se não é a vida humana uma espécie de “técnica imperfeita”, na qual o mal acabamento [*le bousillage*] é a regra. Marcel parece se colocar filosoficamente ao lado aquilo que

²⁵⁵ *Idem*, p. 51.

o *Admirável mundo novo* de Huxley fazia mediante a imaginação literária... Não é a manipulação genética um índice desta mentalidade? Importa ter presente o seguinte: onde a própria vida humana tende a ser aviltada nestes termos técnicos, a concretude individual humana é desvalorizada, assumida ela mesma como um mero dado da tecnociência passível de aperfeiçoamento. Nesse momento histórico o suposto progresso da técnica levou a uma desumanidade catastrófica, como HCH vem repetindo incessantemente. O risco da idolatria, mas também da egolatria e mesmo de certo fanatismo que exalta o grupo do qual *eu* faço parte, torna-se um perigo real.

Do estudo *Consciência fanatizada*, é importante a explicação de porque o homem-massa é fanatizável, não perdendo de vista que “efetivamente – e sem sombra de hesitação – o primeiro dever do filósofo no mundo atual é combater o fanatismo *sob qualquer forma que revista*”²⁵⁶. Partindo de uma análise de alguns trechos de *A rebelião das massas*, de Ortega y Gasset, e vendo a necessidade de esclarecer alguns pontos, Marcel se dedica a pensar eo motivo pelo qual há uma espécie de permeabilidade no homem-massa. Isto se deve ao fato de que “o indivíduo, para pertencer à massa deve ter-se previamente e inconscientemente esvaziado da realidade substancial ligada à sua inicial singularidade ou ainda ao fato de pertencer a um pequeno grupo concreto”²⁵⁷. Desde a época do texto do filósofo espanhol, esta situação se agravou ainda mais em consequência do uso da propaganda, da imprensa e da radiodifusão. Essa *permeabilidade* toma dimensão distinta daquela que, na seção anterior, levou à caracterização da incoesão como algo positivo por ser um índice do intercâmbio da situacionalidade. Nesse contexto, permeável tem uma conotação negativa: indica a realidade do indivíduo que absorve sem o devido filtro crítico. Num dado momento de sua “trajetória intelectual”, o fanático tende a abrir mão de atuar como ser pensante e aberto para, simplesmente, servir às palavras às quais aderiu²⁵⁸. Unir esta tendência do fanático ao *Prefácio* de HCH torna possível aproximar tal filtro ao necessário encontro entre inteligência e amor que é próprio do universal concreto. As instâncias onde esse encontro pode ganhar carnadura são o próprio exercício da singularidade e sua relacionalidade em um pequeno grupo concreto. Até o final desta seção tais

²⁵⁶ *Idem*, p. 99

²⁵⁷ *Idem*, p. 125.

²⁵⁸ Cf., *Idem*, p. 99-101.

instâncias serão desenvolvidas mais pormenorizadamente. Cumpre destacar desde já que essas duas instâncias não podem isolar a singularidade ou a pequena comunidade na qual ela se encontra, se se pretende evitar o fanatismo. Relembrar a ênfase nas relações intersubjetivas é suficiente, agora, para apontar o caminho da reflexão do autor. Em oposição real a isso, a fanatização do homem-massa leva, fundamentalmente, à impossibilidade do encontro inteligência-amor e à separação da comunidade humana:

Seja quais forem os fins a que o fanático se propõe ou crê propor-se, ainda quando julga querer aproximar os homens, só pode separá-los; como não pode acomodar-se com essa separação, acaba (...) por suprimir os adversários e para isso procura não ter deles senão uma imagem tão materializante e degradante quanto possível. Na realidade só os concebe como obstáculos que devem quebrar-se ou derrubar-se, pois tendo deixado de proceder como ser pensante, perdeu a mais leve noção de um ser pensante fora dele mesmo. É pois compreensível que desqualifique previamente por todos os meios os que quer exterminar. Reencontramos aqui as técnicas de aviltamento²⁵⁹.

O esclarecimento da atitude psicológica que leva o fanático a se embrenhar numa “lógica de morte”²⁶⁰ é aprofundada, por outro viés, no texto seguinte de HCH, *Espírito de abstração, fator de guerra*. Ali, Marcel procura fazer uma distinção aparentemente inusitada entre “abstração” e “espírito de abstração”. Esta distinção se revela parcialmente surpreendente porque a primeira não é admitida como negativa. Pelo contrário. Abstração, avalia Marcel, é processo mental comum e usual de nossa condição racional, psicológica. Trata-se de inteligir o que há de comum no que se analisa (“*terraplanagem*”) visando algum objetivo determinado. Pelo que acaba de ser mencionado, a abstração é mesmo uma “operação intelectual” bem específica, bem determinada.

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

²⁵⁹ *Idem*, pp. 132-133.

²⁶⁰ *Idem*, pp. 133-134.

de abstração” não o é. Mais ainda, uma vez que esta operação “não é essencialmente intelectual”, de que ordem ela seria? Por mais surpreendente que possa parecer, a indicação de Marcel é que o “espírito de abstração” é uma operação emocional:

Convém primeiro distinguir entre abstração e espírito de abstração, mas a distinção não é fácil de precisar. A abstração em si própria é uma operação mental indispensável para se chegar a um fim determinado. A psicologia esclareceu perfeitamente a ligação interna entre a abstração e a ação. Abstrair é, em suma, proceder a uma terraplanagem, que pode ter caráter verdadeiramente racional. Quer dizer que o espírito deve conservar consciência precisa e distinta das omissões metódicas necessárias para alcançar o fim visado. Mas pode o espírito, por uma espécie de fascinação, perder consciência dessas condições prévias, do que em si é apenas processo, quase poderia dizer-se expediente. O espírito de abstração é inseparável deste erro, ou antes, este erro o constitui. (...) Desde que concedemos arbitrariamente uma preeminência a uma categoria separada de todas as outras, somos vítimas do espírito de abstração. Mas o que importa é ver que apesar das aparências esta operação não é essencialmente intelectual. Conviria, na verdade, apelar para uma psicanálise generalizada que revelaria o caráter invariavelmente emocional da operação de que se trata²⁶¹.

A partir desta distinção e da indicação de que o “espírito de abstração” é uma “operação passional”, Marcel passa a explorar o tema que intitula este capítulo de HCH, a saber: em que medida o “espírito de abstração” é (ou pode ser) “fator de guerra”. O termo “fator” parece designar aqui a ideia de condição, mas também de motor, impulso e justificativa. A transição para esta temática se dá ao pensar que o “espírito de abstração”, apaixonado, “esquece” a noção de individualidade, de singularidade, ou “existencialidade” de cada ser humano, para tratá-lo como uma “abstração genérica” ou mesmo como membro de um grupo que, enquanto tal (isto é, como noção abstrata), é o destinatário das ações (bélicas). Desta forma, é a partir de várias noções abstratas, ao como que “entitativas”, que o confronto se justifica e se designa como “impessoal”. Ou ainda, para explorar a forma coloquial: “Não é nada pessoal! Trata-se de uma guerra entre o meu grupo e o teu...” As expressões “meu” e “teu” servem para evidenciar uma realidade que se pretendia manter oculta. Explico. “Meu” e “teu” parecem se referir a “lados”, posições, partidos assumidos. Não exatamente a condições existenciais a partir das quais percebo o outro enquanto tal, isto é, como *meu semelhante*, próximo ou irmão. O outro aqui é o outro “grupo”, não a outra pessoa, indivíduo, existência. Perde-se, desta forma, a noção de “realidade individual” que marca esse outro, essa existência.

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

²⁶¹ *Idem*, pp. 137-8.

necessário perder eu a consciência de realidade individual do ser a quem posso vir a suprimir²⁶².

Chamo a atenção nesta passagem para o pronome “on”, que a versão portuguesa traduziu por “alguém”²⁶³. Sua ideia em francês indica algo impessoal, referente ao caráter abstrato inclusive da “entidade” que promove a ação. Os exemplos entre parênteses reforçam esta ideia: *Estado, partido, facção, seita religiosa, etc.* Parte-se de um “resultado” gerado pelo “espírito de abstração” que vai de encontro (contra) outro “resultado” gerado pelo mesmo “espírito de abstração”. A guerra é acionada por “realidades gerais” de parte a parte.

A este respeito, a continuação do texto traz uma significativa proposição, provocação: “para transformá-lo [ao ser a quem posso vir a suprimir] em cabeça de turco [*tête de Turc*], é indispensável convertê-lo em abstração: será o comunista, ou o antifascista, ou o fascista, etc”²⁶⁴.

Novamente, a expressão em francês ajudará a penetrar mais profundamente no significado do texto. A expressão *transformar alguém em “cabeça de Turco* [*tête de Turc*], de difícil tradução e assimilação em nosso idioma, quer significar como que um processo de vitimação. Isto é, transformar o outro em uma vítima da ação que se pretende exercer sobre ele. O pressuposto desse processo não é qualificá-lo por aquilo que deve ser valor(iz)ado, mas sim fazê-lo vítima de achincalhamento, de *bullying*, podendo com isso chegar às raias do desprezo. É torná-lo, de antemão, algo descreditável, desvalorizável e desqualificável. O juízo de valor, neste caso, é congênere ao “espírito de abstração”. O que implica, como já foi afirmado, qualificar algo tomando apenas uma parte e não ir ao concreto do indivíduo. Note-se, pois, que nem está em questão aqui a veracidade de um juízo

²⁶² *Idem*, p. 140.

²⁶³ Este tema aparecerá, subterrânea e multifacetadamente, em vários outros momentos da tese. Como pano de fundo destas outras reflexões, deixo aqui duas significativas passagens: “O pensamento em geral é o *on*; e o *on* é o homem da técnica, o mesmo que o sujeito da epistemologia, na medida em que esta é considerada como uma técnica, e é, creio, o caso de Kant. Ao contrário, o sujeito da reflexão epistemológica se opõe essencialmente ao *on*; essencialmente este não é o *n’importe qui* (o *man in the street*).” (MARCEL, G. *Être et avoir*, p. 182). E: “O *on* (...), rigorosamente falando, não pode ser definível. E, no entanto, seus caracteres distintivos saltam aos olhos. Em primeiro lugar, por definição, é anônimo, não possui rosto. De certa forma, é inapreensível, não posso tomá-lo diretamente, escapa-se, é, por essência, irresponsável. É, em um certo sentido, o contrário de um agente. Sua natureza – tem uma natureza? – tem algo de contraditório, como a de um fantasma. Afirma-se como um absoluto e é o contrário de um absoluto. Nada é mais perigoso e, ao mesmo tempo, mais difícil de evitar que confundir o confundí-lo com o pensamento impessoal. Na realidade, o *on* é um pensamento despossuído, um não-pensamento, uma sombra de pensamento” (MARCEL, G. EFC, pp. 167-168).

²⁶⁴ *Idem*.

(de valor...) como este. Apenas saliento que o outro é *transformado em cabeça de Turco* por “ser” incluível nos grupos, na “abstração genérica”. O outro é *cabeça de Turco* por “ser” “o” comunista, “o” fascista, etc. Nunca por *ser* aquela singularidade específica... Registre-se, aqui, que “cabeça de turco” é usada em sentido semelhante a “bode expiatório” (*boue emissaire*). Mais adiante a dinâmica de vitimar certos grupos a quem se destina uma etiqueta genérica colocada por uma propaganda apaixonada aparece com todas as letras²⁶⁵.

Nesta direção, ideia de “massa” seria um exemplo contundente de como esse “espírito de abstração” pode chegar a um “elevado nível de sofisticação”, para dizer de alguma forma. Isto porque “massa” indica como uma abstração toma corpo sem deixar de ser abstração; como o abstrato pode se materializar sem ter carne. O termo “massa”, por si só, parece já indicar algo abstrato o suficiente para ser pensado sem “forma” concreta. Referir-se a um grupo como “a massa” não parece muito diferente da dinâmica que pretende transformar o outro em cabeça de Turco: é novamente a “generalidade” que conta. O grupo humano em questão é algo amorfo que, ao ser (des?)qualificado como “massa”, é, por isso mesmo, *deformado*. Ele não é um conjunto de seres humanos, ele é um todo genérico abstrato.

Em uma sugestiva passagem de MS, II, Marcel relaciona sua interpretação do super-homem nietzschiano à ideia de um universal autêntico que se contrapõe às massas. Segundo Marcel, Nietzsche pensa a transcendência como superação; e esta compreensão da transcendência possui o sentido preciso de, *mediante um esforço heroico*, deixar lugar ao super-homem, que “pisoteará todos os princípios válidos para o homem corrente, isto é, para o homem medíocre”²⁶⁶. E parece ser por conta desta contraposição entre mediocridade e super-homem que Marcel indica a possibilidade de afirmar uma longínqua inspiração no pensamento nietzschiano para apresentar sua concepção de *universal autêntico inassimilável às massas enquanto tais*. “Ora, Nietzsche recusa o homem das massas”²⁶⁷. E, além disso:

²⁶⁵ A expressão francesa *boue emissaire* aparece mesmo mais adiante explicitamente (p. 167). Cito aqui a tradução portuguesa: “A ideologia aspira naturalmente a volver-se propaganda, isto é, transmissão automática de fórmulas magnetizadas por uma paixão essencialmente odienta, e só realizável quando exercida contra uma dada categoria de seres humanos eleitos para bode expiatório: judeus, cristãos, pedreiros livres, burgueses, etc. conforme os casos. Nada mais impressionante do que a substituição de um bode expiatório por outro” (pp. 198-199).

²⁶⁶ MARCEL, G. MS, II, p. 91

²⁶⁷ *Idem*.

uma terrível experiência nos obriga a pensar que as massas se ordenam naturalmente em resposta a diversas propagandas que se desenvolvem, hoje em dia, graças aos meios publicitários extraordinariamente poderosos de que dispõem; mas tais propagandas são também o instrumento dos falsos profetas, ou daqueles que difundem seus catecismos fanaticamente²⁶⁸.

O filósofo francês parece subverter a noção de super-homem a seu favor: a superação de si advém pela via da reflexão. É isto que permite perceber a necessidade de superar o medíocre (a massa) para ser autêntico. Em vez de um racionalismo puro e científico, a reflexão, segundo Marcel, é o modo para inteligir que, justamente, aquela *terraplanagem da abstração* não é suficiente para lidar com a concretude individual humana. *O universal autêntico* exige outro esforço, sob o risco de, se não for feito, justificar, via *espírito de abstração*, as atrocidades contra aqueles que ela faz de *cabeça de Turco* ou *bode expiatório*. E é por isso que, insiste Marcel, uma abstração deste tipo leva ao horror da guerra:

Conviria ir mais longe e observar que o mundo atual (...) é um mundo em que as abstrações se corporizam sem deixar de ser abstrações. Por outros termos, materializam-se sem se encarnar. (...) Nesta perspectiva deveria considerar-se o uso nefasto da ideia de massa no mundo contemporâneo. As massas – eis, a meu ver, o exemplo mais típico e significativo da abstração que se mantém abstração ao tornar-se real, quero dizer, pragmaticamente, volvendo-se força, potência. Tais abstrações realizadas encaminham-se para a guerra, isto é, simplesmente à interdestruição²⁶⁹.

Diante de tudo isso, parece possível afirmar que, por um lado, existe uma série compreensões que favorecem ao “espírito de abstração” e, por outro, que existe uma série de obstáculos que dificultam (o retorno) ao concreto. O “acesso” à abstração está facilitado. Aceder, todavia, ao concreto parece exigir esforço. Várias são as possibilidades para se “afiliar” caso se queira compreender o ser humano em (algum aspecto parcial de) sua “generalidade”. Pensar a concretude, por outro lado, não supõe uma “filiação” deste tipo, mas envolvimento (pessoal) e capacidade reflexiva. Supõe, aliás, mais. Supõe uma espécie de “ultrapassamento” daquilo que é passível de “abstração”. Como já foi mencionado, nada há de mais condenável na capacidade de abstração. Se o que se pretende é compreender certo aspecto da realidade que está sendo analisada, ela é até mesmo desejável. Julgar, contudo, que aquele aspecto abstraído, fruto de um enviesamento metodológico, descreve a totalidade da realidade em análise é o ponto condenável. Como já foi afirmado, tal julgamento é fazer, da parte, o todo. Excede um mero problema epistemológico se

²⁶⁸ *Idem*, pp. 91-2.

²⁶⁹ MARCEL, G. HCH, p. 141 (Bushs, Trumps e Bolsonaros que o digam!).

o que está em questão como abstração é o ser humano. Trata-se, em certo sentido, de “reificar”, de “objetificar” o ser humano. Esse, no fundo, parece ser o ponto nevrálgico que faz com que esse “espírito de abstração” seja “fator de guerra”. Na medida em que o humano no outro tem o mesmo valor de uma coisa ou objeto, posso descartá-lo, suprimi-lo, aniquilá-lo. Todo este pano de fundo parece emergir quando Marcel afirma que o concreto é algo a ser conquistado:

O concreto é conquista permanente. O que é dado de início é uma espécie de confusão indefinível e indefinida, onde abstrações não elaboradas formam como outros tantos grumos. Para além da abstração cientificamente tratada é que pode apreender-se e reconquistar-se o concreto²⁷⁰.

O texto passa a explorar a relação entre paz e fraternidade através de algumas densas colocações sobre o sentido da primeira²⁷¹ para concluir que “não posso estar em paz comigo mesmo sem estar em paz com meus irmãos”²⁷². A fraternidade agora praticamente pulula no texto: “ora, não pode haver fraternidade na abstração”²⁷³. A dificuldade da filosofia rudimentar em que se baseou a Revolução Francesa era que liberdade, igualdade e fraternidade se situavam no mesmo plano. Erro crasso, porém: a igualdade se situa necessariamente no plano da abstração:

Saibamos reconhecer que a igualdade se situa no abstrato; não são os homens que são iguais, porque os homens não são triângulos nem quadriláteros. O que é igual e deve ser posto assim não são os seres, mas os direitos e deveres que esses seres tem de reconhecer uns aos outros, sem o que é o caos, a tirania com todas as suas terríveis consequências – o primado do mais vil sobre o mais nobre²⁷⁴.

Este “princípio da igualdade jurídica” é o que fundamenta a luta pela obtenção de direitos e o reconhecimento (mútuo) de deveres. Marcel, se não desdiz isso aqui, parece, ademais, afirmar que não lhe parece possível viver numa sociedade minimamente ordenada sem que haja garantias para os direitos e os deveres sejam iguais. É igualmente importante chamar a atenção para a continuação da assertiva: se isto não está garantido, o mais vil triunfa sobre o mais nobre. A

²⁷⁰ *Idem*, p. 142.

²⁷¹ “Nenhuma ilusão mais perigosa do que supor a paz um estado prévio; o que é dado de início não é a guerra mas contém a guerra em estado larvar. Observemos que a investigação neste campo devia interiorizar-se e com essa interiorização poderia esclarecer-se o que ficou dito das relações entre contemplação e a paz. Conviria perguntar em que condições cada um de nós pode chegar a estar em paz consigo mesmo; bem sabemos que a paz interior também não é um estado prévio mas um termo, o acontecimento mais difícil, o supremo acontecimento” (*Idem*, pp. 142)”.
²⁷² *Idem*, p. 143.

²⁷³ *Idem*.

²⁷⁴ *Idem*.

noção de “nobreza” terá lugar mais adiante quando o autor explorará o conceito de “honra” e mesmo o de “aristocracia”. Sobretudo a última noção reencontrará o *Prefácio* do texto, que já afirmara que é próprio da nossa universalidade concreta o binômio inteligência-amor. Já se antevê, aqui, a importância da noção de nobreza e a necessidade de lhe dedicar um pouco mais de atenção. Importa agora destacar que aquele “princípio da igualdade jurídica” não pode descambar para um “princípio de igualdade metafísica” referente aos seres humanos; nada é mais injusto, impreciso. Este último princípio é mesmo derivado de uma abstração que só se situa no plano das “entidades gerais” a deixar que se lhe escape a concretude individual. Marcel afirma que uma igualdade nestes termos se torna uma mentira²⁷⁵. Procurando fazer um pouco mais do que Marcel, tentarei acentuar o caráter bizarro deste “princípio de igualdade ontológica”: se a igualdade pretende se referir às existências humanas, ela pretende aplinar todos os seres humanos numa espécie de generalidade que sequer leva em conta a sua singularidade, a sua individualidade; a abstração através deste tipo de igualdade erigida em princípio metafísico nivela a concretude e a singularidade humana “por baixo”. Uma vez que a sequência menciona que este tipo de “achatamento” (“metafísico”) supostamente igualitário é visível em regimes não democráticos²⁷⁶, é razoável supor que Marcel tenha presente os regimes bolcheviques e sua expansão planetária. Se esta minha interpretação está correta, não é demasiado concluir que as atrocidades destes dois eventos políticos – Revolução Francesa e a ascensão do comunismo soviético – comungam de princípios análogos que levam à existência da guerra, entendida como “o esmagamento sistemático de milhares de seres reduzidos à impotência total”²⁷⁷. É como se Marcel estivesse a afirmar que, por tomar como base um princípio de tratamento jurídico e para torná-lo um princípio (de tratamento?) metafísico, o comunismo soviético levasse a desigualdades ainda maiores do que aquelas que visava combater. O afã de igualdade que movia as investidas iniciais da instituição daquele sistema político teria dado lugar a desigualdades maiores do que aquelas que pretendiam consertar, como a perda da liberdade / redução à escravidão. Marcel conclui enfaticamente que a violação de um direito tão elementar quanto este, só é possível por conta da existência de uma “doença da inteligência”: o “espírito de

²⁷⁵ *Idem.*

²⁷⁶ *Idem.*

²⁷⁷ *Idem*, p. 144.

abstração”. O próprio autor se apressa em dizer que a expressão “doença da inteligência” não é de todo precisa, porque ele mesmo já afirmara que “o espírito de abstração é de origem passional”²⁷⁸. Seja como for, não é inoportuno afirmar o caráter epidêmico, atualmente, de tal “doença”... Também não me parece inoportuno afirmar que não há um antídoto que possa ser produzido em larga escala...

O estudo seguinte, *A crise dos valores no mundo atual*, começa por destacar a presença de um mal-estar espiritual da humanidade por conta de uma completa mudança de horizonte espiritual²⁷⁹. Diante disso, há quem pense que as “convulsões de que somos aterradas testemunhas” dariam acesso a uma espécie de “consciência planetária ou cósmica”, e que “os horrores a que assistimos” (suponho que Marcel esteja a se referir as II Grandes Guerras) “seriam de algum modo o resgate pago pela humanidade para elevar-se a um plano novo e superior”²⁸⁰. Para combater esta ideia, o filósofo francês chega a afirmar que a relação entre uma espécie de arrebol de uma nova consciência planetária que traria, a reboque, uma consciência de valores é *ficção pura*²⁸¹. Disto emerge como que colateralmente a ideia de uma unidade. Esta, por sua vez, não pode ser aceita sem mais, sem que haja nenhuma reflexão crítica a respeito. Dentre os muitos exemplos de processos de “unificação especiosas”, Marcel elege a atuação dos Estados mais ou menos socialistas para ilustrar uma padronização da alimentação, do vestuário, da veiculação de informação e mesmo do entretenimento. Se se julga que uma experiência como essa pode ser chamada de “unidade”, está-se diante do seguinte equívoco: “*identidade não significa unidade*”²⁸². E é indispensável desfazer tal equívoco. A partir do exemplo, pode-se dizer que esta unificação em curso se estabelece por redução. Temos, ainda que de outra forma e por outro ângulo, uma nova manifestação do “espírito de abstração”. Toda atribuição de identidade entre um sujeito e um predicado (S é P) é redução. Identificar é reduzir e abstrair. Julgar que tal abstração-redução dá conta em sua inteireza daquilo que está sendo identificado é sintoma daquela doença passio-intelectual; e este tipo de unidade não tende para um valor

²⁷⁸ *Idem.*

²⁷⁹ Cf., *Idem*, p. 146.

²⁸⁰ *Idem.*

²⁸¹ *Idem*, p. 147.

²⁸² *Idem*, p. 148.

positivo²⁸³. Deste modo, é o contrário que tem lugar: é *em prejuízo do valor que esta unificação tende a se efetuar*.

É muito importante frisar, no entanto, que, se Marcel parte do exemplo do Estado socialista como fator de “redução identitária” que passa ao largo de uma construção positiva em torno daquilo que pode vir a ser “unidade”, já está dito implicitamente que este não é o único modelo onde um prejuízo desta natureza pode ser visto. As ditas “sociedades de consumo” parecem ser assombradas pelo mesmo fantasma. Já foi mencionado que a propaganda pode se aliar às técnicas de aviltamento. O homem-médio contemporâneo (o homem medíocre) é o alvo principal de tais técnicas. Ele se encontra submetido, massacrado, bombardeado, pressionado constantemente pela veiculação da propaganda (*marketing*) que lhe insiste em dizer as suas necessidades como que o eximindo de pensar. Semelhantemente ao aviltado, tal homem é achincalhado: sua capacidade mesma de reflexão e escolha é praticamente anulada. Outros estão a fazê-lo em seu lugar. Outros assumiram tal tarefa por ele e se encarregaram, ainda, de convencê-lo das “razões” pelas quais deve aderir a tais gostos, preferências e/ou produtos. Desta forma, mesmo numa sociedade regulada pelo modelo capitalista, o homem médio contemporâneo consome, segundo certo modelo padrão, alimentação, vestuário, veiculação de informação e mesmo do entretenimento. Vou me permitir aqui o seguinte escrúpulo: se não se pode dizer que estas realidades consumidas são as “mesmas”, pode-se dizer que elas são similares ou análogas. O padrão, o *standart* estabelece aquilo que deve ou não ser consumido. Mais: passa a se considerar aquilo que é considerado normal em certo meio cultural como uma espécie de “espectro comum” que, via propaganda e outros meios, condena o *outsider*, o idiossincrático e o etiqueta com um nome com contornos extremamente pejorativos e aviltantes: o “anormal”. É como se a normalidade viesse a dar na quase destituição da capacidade de escolha e reflexão²⁸⁴. Confrontados para tais escolhas sejam justificadas, o mutismo ou o balbuciar gaguejante não seriam surpreendentes... Outra resposta que não surpreenderia para este confronto imaginário poderia seguir as seguintes variações: “Ah! Todo mundo gosta! Todo mundo usa! Todo mundo faz! Todo mundo é...” Também não é de se surpreender se esse “ser igual a todo mundo” seja

²⁸³ Cf. *Idem*.

²⁸⁴ Sou levado a pensar, inevitavelmente, no *Eu, etiqueta*, de Drummond. Daí resulta o fato desse poema constar nas “Afluências filosóficas” no final do presente trabalho.

motivo de real e impensado orgulho. Nunca é demais frisar: o “diferente”, o “incomum”, o “outro”, o “esquisito” é que é alvo de estranheza e reprovação. Algumas destas “etiquetas” supramencionadas já vêm carregadas de pré-juízos. A relação entre padronização e pré-conceito pode se revelar espantosa... Achar irreflexivamente os demais numa totalidade genérica qualquer que traz oculto um pressuposto de que “escolhas” x ou y são “melhores”, ou que “deve ser assim”, ou mesmo “é natural ou normal que seja assim” pode incidir numa perigosa capacidade de ignorar, desprezar ou mesmo não tolerar o “não-igual”. Aqui, as reflexões anteriores sobre o *inteiramente natural* ganham novo volume e direção. Tendo esse tipo de achatamento diante de si, o *inteiramente natural* é algo louvável e aplaudível. Tudo o que está fora dessa realidade abre, paradoxalmente, à possibilidade de descrédito, repulsa e mesmo de confronto ou ódio. Mesmo a filosofia, enquanto atitude reflexiva, parece quase afrontar a constituição desta “mediocridade”. Filosofar é como que combater toda essa “compreensão” da realidade e combater esses fanatismos e aviltamentos. Mas também ao filósofo cabem as etiquetas “diferente”, “anormal”, “louco”... É o que parece assinalar o próprio Marcel no início de *O filósofo perante o mundo atual*. Ali, muito embora mencione que não partirá desta espécie de “lugar comum” que, mesmo ao longo da história, tem-se do filósofo, o autor a caracteriza de modo bastante relevante, permitindo entrever que a ideia de *desnaturação* da atividade filosófica bem pode ser exemplo de uma condenação a partir daquilo que já está dado e estabelecido como algo próprio do *inteiramente natural*:

Sempre se acentuou o caráter escabroso ou mesmo aventuroso da situação do filósofo no mundo. Tudo se passa como se ele estivesse aí menos enraizado do que outros homens, embora ele não possa isolar-se, como puro contemplativo, em solidão eremítica.

Em contrapartida ou complemento, o mundo ou não reconhece o filósofo e pende a tratá-lo como personagem ridícula e um pouco absurda, ou pelo contrário, quando o adotou, não descansa enquanto não o compromete e, se posso dizê-lo, não o desnatura²⁸⁵.

Digressão feita, cumpre aqui regressar à investigação proposta por Marcel a respeito *das condições e da perspectiva em que se pode pensar a unidade como valor*. A “resposta interrogativa” do autor possui beleza e delicadeza:

Não haverá razão de pensar que uma unidade autêntica, unidade que pode fosse um valor, só poderia realizar-se sob condição de serem efetivamente reconhecidas essa

²⁸⁵ *Idem*, p. 91.

dignidade, essa realidade, como na verdade são quando se constitui uma intimidade: na *afeição verdadeira*, na *amizade*, no amor?²⁸⁶

Isto é, quando o outro deixa de ser “mero outro” para ser *digno*, abre-se para o outro para que ele passe a ser *íntimo*. E essa intimidade pode vir a ser experimentada na *afeição verdadeira*, na *amizade*, no amor. Eis o núcleo de qualquer unidade que se pretenda um valor. É quase um escalonamento: o reconhecimento mútuo da dignidade do outro, abre-se à intimidade, e daí permite levar aquelas outras três realidades, que também parecem estar escalonadas, como em grau de intimidade que se poderia ter: *afeição verdadeira*, na *amizade*, no amor.

A investigação de Marcel avança para a compreensão do que seria uma “filosofia dos valores”. Importante questão que surge desta análise é: a “filosofia dos valores” não teria cometido o erro de transpor para o domínio das essências ou do ser, “uma noção relativa ao ciclo empírico da produção, distribuição e consumo?” Além disso, o erro também não consistiria “em assimilar ora cnicamente ora hipoteticamente o homem entregue à busca da verdade ou à prática do bem em qualquer parte daquele circuito?”²⁸⁷ Algumas pistas importantes para pensar o alcance da pergunta estão na menção de que “a instauração da ideia de valor em filosofia (...) é como o índice de uma desvalorização fundamental da realidade. (...) Ideia e palavra apareceriam aqui como sinais de certa perda interna, situada na realidade mesma que a palavra pretende designar”²⁸⁸. Algo análogo teria se passado com a ideia de “personalismo”: tal desenvolvimento filosófico “só parece ter sido possível em um mundo cada vez mais desumanizado; onde a realidade do que se entende por pessoa é cada dia calcada aos pés”²⁸⁹. É lícito pensar que tanto uma “filosofia dos valores” quanto o personalismo são ações compensatórias, que até pareceriam ilusórias: ambos tentariam reconstruir idealmente, no imaginário, o que, pelo contrário, está tendendo à destruição no plano do real. Este raciocínio também se aplica ao uso da expressão “democracia”, uma vez que o termo é empregado por campeões de um regime “onde se suprimem todas as liberdades que dão a palavra o único conteúdo válido”²⁹⁰. Tudo isso posto, e caracterizando valor, ainda que negativamente, como “alguma coisa que não se

²⁸⁶ *Idem*, p. 150.

²⁸⁷ *Idem*.

²⁸⁸ *Idem*, p. 151.

²⁸⁹ *Idem*.

²⁹⁰ *Idem*, p. 152.

deixa escolher”, a reflexão do autor conclui que uma “filosofia dos valores erra ao empregar um termo que irresistivelmente evoca ideias de medida, portanto de escolha, para designar uma coisa inteiramente diversa”²⁹¹.

A partir de agora a discussão se centra na essência dessa *alguma outra coisa*, ainda que não se possa objetificá-la ou reificá-la. A solução para isso parece ser apontada mais adiante: o Ser ultrapassa os valores. Estes últimos não estão identificados vagamente com o Ser, e nem como algo abaixo dos próprios valores, como o seria a ideia de medida ou dos ciclos econômicos²⁹². Uma vez que é necessário referir os valores ao Ser (mas não identificá-los), é importante frisar que, do Ser, só há descrição negativa; valores, por sua vez, devem ser descritos positivamente. Donde se chega, finalmente, ao tema do texto.

A crise consiste em associar as noções de valor, função e rendimento quase como se fossem inextricavelmente co-pertinentes (e tal associação nem sempre é feita de modo explícito). É importante ter presente de saída que “função” e “rendimentos” não são noções que necessariamente indicam algo negativo, mas é preciso ajustar a compreensão destes termos a fim de realizar uma desassociação desta noção à ideia de valor e, ainda, apontar como o *modus operandi* atual liga essas três coisas sem se dar conta.

Exemplos de valor ligados ao rendimento e à função: 1) nos Estados Unidos da América, conferencistas que valem x dólares; 2) valor de alguém intimamente ligado ao que possui; e 3) mensuração do capital intelectual a partir da previsão do quanto se produzirá no futuro. A partir destes exemplos se pode concluir que “o que é sinistro no mundo que se constitui a nossa vista é esta pretensão de pensar o superior a partir do inferior. Aqui como em outras partes triunfam as técnicas de aviltamento”²⁹³. Este último conceito parece aqui alargado pelo próprio Marcel: antes parecia se aplicar tão somente ao tratamento que pretendia aplicar ao outro, agora parece também estar presente na dinâmica mesma que desqualifica o superior tendo em vista algo de inferior. Os exemplos parecem indicar exatamente essa

²⁹¹ *Idem*, p. 152-153.

²⁹² *Idem*, pp. 154-155. Por mais surpreendente que possa parecer, em um estudo dedicado a refletir sobre o “universo espiritual de Shakespeare”, Marcel toca nesse tema ao afirmar que “de um modo geral, nenhum dramaturgo pôs mais vigorosamente em relevo (...) esta capacidade, própria do homem, de desconhecer o valor, que se confunde em realidade com o ser, e de divinizar o que há de mais vil no mundo” (“Qual era seu universo espiritual?”, p. 97).

²⁹³ *Idem*, p. 157.

dinâmica: o discurso, a existência ou a produção artística passam a ser avaliados a partir de alguma rentabilidade que se lhe pode atribuir.

Tudo mostra que no que pretensiosamente se chama a civilização atual, se toma como arquétipo (...) o homem de rendimento objetivamente reconhecível; (...) o homem que pelo tipo de atividade mais se assemelha a uma máquina. A partir da máquina e tomando-a como modelo é que o homem cada vez mais é pensado. É pois inteiramente normal, em tais condições, que o ser autenticamente criador, e que vive no plano da qualidade, se veja cada vez mais desfavorecido e desacreditado²⁹⁴.

Novamente, tem-se o tema da desqualificação da reflexão filosófica no bojo das possibilidades de criação autêntica. Tal tema fica agora enriquecido através da contraposição homem-máquina *versus* atividade reflexiva e criadora. Mas a complexidade desta situação é bem maior que esta oposição: a valorização da produtividade leva em conta diversos aspectos para o cálculo do valor (supostamente humano) do rendimento. Assim, por exemplo, o minerador e metalúrgico também produzem, mas sua atividade tem “valor mais baixo” do que outras atividades mais “valorizadas”. Além disso, a burocratização parece asfixiar consciências potencialmente reflexivas visando ao favorecimento do cálculo para indicar o “valor dos seres humanos”. O indivíduo, primeiramente reduzido a informações contidas em uma ficha ou arquivo, pode, por fim, ser descartado quando as despesas de conservação e/ou reparação já não compensarem face à produção. A lógica do homem-máquina justifica inteiramente tal cálculo. Apenas uma coisa parece ser capaz de reverter tal lógica: o surgimento de um serviço autêntico em prol dos demais. Certo é que tal serviço só pode ser realizado a partir de pequenas comunidades e não pode prescindir de seu caráter amoroso. Será a multiplicação de tais relações amorosas que permitirá regenerar o tecido vivo das relações humanas e, portanto, autênticas.

É a partir dessa ideia que esse estudo se liga ao seguinte, a saber: *Degradação da ideia de serviço*. Para o homem-máquina, tal dimensão do serviço (amoroso, autêntico) não faz sentido algum. Desta forma, a ideia de um serviço que possa ser qualificada “moralmente” supõe certa vida interior, pois realmente necessita de uma justificação perante si mesmo. Entre as noções morais que podem se relacionar à ideia de serviço estão as de “nobreza” e “honra”. (Não à toa, Marcel dedica um estudo a necessidade de uma *Reintegração da honra* e mesmo à ideia de uma “aristocracia” aparecerá na conclusão de HCH). Há, no entanto, também o

²⁹⁴ *Idem*, p. 160.

“polo oposto”, depreendido do emprego do verbo “servir” como “utilizar”, tal como se fala mesmo de um aparelho ou máquina. Segundo o autor, será dentro desses dois polos limítrofes relativos ao verbo “servir” que sua análise reflexiva se orienta.

Atualmente, a palavra “serviço” tende a ser aplicada cada vez menos a ato exercido, e cada vez mais a órgãos de funções sociais determinadas; os serviços cada vez mais são as repartições. A mentalidade atual em torno desta ideia tem dificuldade de sair da zona da funcionalidade pura. Desta forma, noções como *dedicação* e *intersubjetividade* parecem escapar a esta mentalidade. A dedicação parece se ligar, para além da esfera da “funcionalidade pura”, a algo de “supra-individual”, a um afeto ou mesmo a uma “causa” a que os *servidores*, justamente, *dedicam-se*, isto é, empenham seu trabalho e/ou vida.

Mais ainda: no mundo atual, a dedicação tende a se tornar inconcebível. Apenas se alude a afetos como este se for para condená-los. Marcel detecta uma espécie de tensão entre sua compreensão de que apenas sob a perspectiva de uma fraternidade que decorre da paternidade divina é que a ideia de serviço pode haurir toda sua riqueza e formas de vida laicizadas. E este é um aspecto importante para situar a mentalidade atual de que as relações de serviço são despessoalizadas. Outro ponto é a necessidade de averiguar o que pode ser a ideia de serviço em um mundo burocratizado. É neste espectro que Marcel lança uma pergunta que me parece central para entender seu ponto: “Não pode pensar-se que o facto de uma consciência se consagrar, não ao serviço de uma pessoa ou família, mas de uma ideia ou de uma causa constitui progresso, e avanço para um modo de existência mais liberto da servidão do imediato?”²⁹⁵ A dificuldade toda reside aqui nessa ambiguidade. Por um lado, a ideia de que o serviço deixou de ser personalizado é facilmente associável aquela do homem-máquina, calculável em rendimento, faturamento e produção; por outro, a ideia de servir a uma causa não possui uma desvinculação necessária com a ideia de despessoalização. É possível ler que a causa pode ser uma experiência pessoalmente aderida e mesmo promotora de “efeitos intersubjetivos”. Penso aqui na própria religião, mas também em um sincero engajamento político que verdadeiramente vise a promoção do bem comum. A ambiguidade da despessoalização volta a aparecer mais adiante na análise de Marcel: “quereria eu considerar essa ideia de que a despessoalização das relações

²⁹⁵ *Idem*, p. 181.

humanas corresponde a um progresso, a uma espécie de sublimação”²⁹⁶. Em outras palavras: a tendência hoje é que o serviço, ou melhor, que o *próprio servidor* seja equiparável uma *peça de engrenagem* integrada a certo todo que ele compõe. Mais uma vez, trata-se do homem-máquina, cumpridor de uma função e sujeito de rendimentos. A relação entre o exercício da função e a remuneração pelo seu exercício emaranha ainda mais a complexidade da coisa.

Nesse contexto, não se serve: administra-se; mas também é-se administrado. Administra-se, ainda, o próprio cumprimento da função e os rendimentos dos funcionários. *Quanto o funcionário rende ou faz render? Ou ainda: o funcionário faz jus ao rendimento (ou ao investimento) que, nele, faz-se ou feito?* Ele é, de imediato, descartável, caso o rendimento não valha (mais) a pena. O que está em jogo aqui não é a ideia de serviço ligado à honra, à nobreza e (por que não?) ao amor. Isto tudo é da ordem do suprapessoal, e, por isso mesmo, não pode estar presente nesta concepção “administrativa”. O que está em jogo é a proximidade com o infrapessoal. E isto tende a se tornar mais grave se levarmos em conta o tecnicismo burocratizado que tende a moldar a mentalidade contemporânea²⁹⁷.

Ademais, já antecipando um tema que será estudado mais detidamente mais adiante, Marcel afirma que a honra “liga-se à pessoa ou ao que a ultrapassa, pois a pessoa só o é com a condição de ultrapassar-se, suspender-se de alguma coisa que a transcende”²⁹⁸. O “transcendimento” é condição *sine qua non* para que se possa compreender a pessoa enquanto tal. Próprio da pessoa é ultrapassar-se, *transcender-se*: deixar-se tocar pelo que, na realidade, pode levá-la a certo “mais além”. A dificuldade aqui é pensar a administração como espiritualizável, isto é, como uma atividade espiritual e, neste contexto, superior. Reforçando: a administração parece se calcar em uma concepção rasa, a do homem-máquina, a do homem-função, a do homem-calculável. Superar tal concepção parece mesmo muito difícil diante do quadro que o mundo atual apresenta. Ainda assim, no entanto, Marcel é propositivo: indica a necessidade de reorientar criticamente esta mentalidade partindo de outras bases: é necessário multiplicar as relações de ser a ser e lutar tanto quanto for possível contra espécie de anonimato devorador que prolifera em nosso entorno (ou mesmo em nós...) como um tecido canceroso.

²⁹⁶ *Idem*, p. 181.

²⁹⁷ *Idem*, pp. 182-183.

²⁹⁸ *Idem*, p. 183.

Esta tarefa pode ser renomeada: trata-se de multiplicar as relações de fraternidade. É por aí que ainda hoje a ideia de serviço pode ser desenvolvida. A partir daí é possível desfazer a confusão de uma conjunção equivocada entre igualdade e fraternidade. A reivindicação da igualdade bem pode estar ligada a certo ressentimento se se refere ao plano ontológico: “Eu sou igual a você!”. Pode dizer respeito a uma espécie de necessidade de nivelamento que oculta a seguinte pretensão: *não posso ser passado para trás; aqueloutro precisa saber que o meu “valor” é “tão grande quanto o dele”, que valho tanto quanto ele*: “Sou teu igual, não valho menos que tu. (...) A igualdade centra-se na consciência reivindicadora de si mesmo”²⁹⁹. Parte-se, pois, de certa dimensão egóica. Bem distinta, contudo, é a fraternidade. É a própria relationalidade que me faz reconhecer o outro como próximo, como irmão. A igualdade é imprescindível, necessária no plano da legalidade, da aplicação das leis, do direito. O princípio é “todos são iguais perante a lei”. Do ponto de vista ético-ontológico, o que deve ser reivindicado, através do soerguimento e multiplicação das relações de ser a ser é: “tu és meu irmão, meu próximo...” A universalidade abstrata da igualdade, diante dessa perspectiva, é “quase vazia”. Reivindicá-la, aqui, seria um artifício um tanto quanto forçado, embora, como já foi salientado, ela seja imprescindível desde os aspectos legais. A fraternidade, por sua vez, transita em outra esfera. Ela

gira em torno do outro: és meu irmão. Tudo se passa como se a consciência se projetasse sobre o outro, sobre o próximo. Este termo admirável, *o próximo*, é dos que a consciência filosófica desprezou em demasia, deixando-o de certo modo desdenhado aos pregadores. Mas quando penso <meu irmão> ou <meu próximo>, não quero saber se lhe sou ou não igual, precisamente porque a minha intenção não está de modo algum concentrada no que sou ou posso valer. Poderia dizer-se que o espírito de comparação é estranho à consciência fraterna. Tanto assim é, que se esta consciência desperta em mim posso ter verdadeira alegria (...) em reconhecer a superioridade de meu irmão sobre mim³⁰⁰.

Da igualdade para a fraternidade, transita-se do “egocentrismo” para o “heterocentrismo” ou mesmo para o “altercentrismo”. Muda-se o eixo. O eu deixa de ser o centro. Se a igualdade se volta à reivindicação – pois procura garantir o direito de a justiça devida –; a fraternidade se volta para o reconhecimento do outro como irmão. “Tu és meu igual” ou “Sou igual a ti!” tem seu valor na esfera dos direitos e dizem respeito a uma formulação “puramente jurídica e pragmática de

²⁹⁹ *Idem*, p. 186.

³⁰⁰ *Idem*.

conteúdo metafísico quase impossível de elucidar”³⁰¹. Formas ou figuras geométricas (necessariamente abstratas) são iguais. A dignidade ontológica da concretude individual humana, da singularidade veda a qualificação de “igual”. Somente indo ao encontro do universal concreto (ou autêntico), perpassado pelo binômio espírito-amor, é que se pode reconhecer o outro como próximo. E porque algo de sua condição espiritual e afetividade (amorosa) me perpassa é que posso reconhecer nele um irmão, um próximo, *alguém que me é próximo, com o qual partilho ou posso partilhar experiências íntimas, pessoais, com quem posso, por fim, compartilhar, com quem posso entrar em comunhão (comum – união)*.

A ideia de serviço se degrada e as relações humanas se despersonalizam porque se enfatiza uma igualdade que nivela por baixo aos seres humanos e os assume, ainda que não intencionalmente, como coisas, objetos (ou como algo semelhante a), colocando a parte a ideia de uma “fraternidade verdadeira, isto é, a possibilidade de humanizar as relações com os nossos semelhantes”³⁰². Eis, pois, o que responde àquilo que o título do texto coloca. Mais que isso: a atualidade desenvolve iniquidades monstruosas justificadas por conta dessa ideia mais ou menos difundida como razoável – e pouco reflexiva – da igualdade ontológica entre os seres humanos como uma espécie de valor.

Pessimismo e consciência escatológica começa com a constatação de que a ideia do fim iminente do mundo tal como nós conhecemos é comum a várias consciências religiosas (cristãs) de distintos matizes. Como que a objetar tal “pessimismo” também se constata certa concepção “otimista”, senão propriamente cristã, ao menos “sincrética”. Tal otimismo toma por base a ideia de um surgimento de uma nova unidade planetária que parece se instaurar à nossa vista, com técnicas modernas, “mas a questão é saber se tal unificação (...) terá incidência espiritual positiva. Ora, precisamente, nada menos certo”, e o que deve ser investigado é possibilidade desta unidade ser mesmo falsa³⁰³.

Esta “falsa unidade” surge em plena luz quando, à mais leve reflexão, aparece a pergunta pela “autêntica unidade espiritual”. Talvez seja possível, diante dessa perspectiva, operar uma espécie de mudança metodológica: em vez de se posicionar intelectualmente desde de uma ideia já pronta de unidade, é necessário

³⁰¹ *Idem*, p. 187.

³⁰² *Idem*, p. 188.

³⁰³ *Idem*, p. 196.

partir da pergunta pela viabilidade desta unidade de modo “espiritualmente positivo”.

A mais alta unidade – não aquela que nivela por baixo, como a da igualdade a partir dos rendimentos –, parece estar relacionada à capacidade dos seres humanos tanto de se reconhecerem como diferentes, quanto, mais ainda, de se amarem nessa mesma diferença. A “unidade espiritual” reclamada aqui não é indistinção da concretude individual humana, da singularidade, mas o próprio reconhecimento (mútuo) das diferenças e, ainda assim (e às vezes, até mesmo por conta disso...), fazer nascer, aflorar o amor. Isto posto, tal unidade não pode sofrer qualquer espécie de redução, porque reduzir, nalguma medida, é *qualificar reduzidamente*.

Progressos técnicos *in concreto* acentuam a redução da diversidade humana, mediante um nivelamento extraordinário das sociedades e do modo de viver. Numa palavra: tais (supostos) progressos dificultam, obstaculizam as possibilidades de manifestação do surgimento, do afloramento da concretude individual humana, da singularidade e, ainda, dificultam o surgimento, a aparição de possíveis meios facilitadores para este afloramento.

Até aqui tem-se uma espécie de *status questiones* do problema. Em suma, ele pode ser posto nos seguintes termos: apesar de Marcel reclamar para si uma “consciência escatológica”, ele rejeita tanto um pessimismo que se baseia exclusivamente na certeza do fim iminente do mundo tal como nós conhecemos, como também rejeita um otimismo que há uma unidade planetária em vias de formação. Esta segunda rejeição precisa ser pormenorizada: o caráter especioso desta unidade se dá porque, em sua dimensão espiritual, ela é, no fundo, “reducionismo funesto”. O que está em jogo naquilo que Marcel chama de “consciência escatológica” é nova denúncia de uma série de males que afetam a vida humana na contemporaneidade, notadamente os que têm origem na ideia de “progresso técnico”. É desde aí que a propaganda, tipo de técnica, concorre para instaurar uma espécie de “consciência coletiva” que insere existências em um todo amorfo. A concretude individual humana, a singularidade se torna algo quase que desimportante, desprezível, insignificante, efêmero. Um número somado àquele todo. Eis, por outro caminho, nova negação do “espiritual” e, ainda, outra aproximação às técnicas de aviltamento: “Vai-se elaborado uma técnica da mentira,

que impõe ao indivíduo o aniquilamento perante a multidão que ele é apenas um número insignificante e efêmero”³⁰⁴.

No sentido aqui explorado, é mister perceber as características semelhantes entre a propaganda e o espírito de abstração. Ambas são de natureza passional e conduzem, não raras vezes, a uma execração do outro (a um esculacho, para dizer em bom “carioquês”) quando não já possuem, de saída, intencionalmente, tal fim. A crítica reflexiva é remédio contra o mal da propaganda. Esta última, por sua vez, visa a chegar em uma espécie de “técnica da mentira”: “É a propaganda que constitui a multidão como tal, *electrizando* os indivíduos que pretende aglutinar e espalhando a ilusão de que podem chegar a uma consciência de multidão, e que essa multidão é mais real e valiosa do que cada um deles em separado”³⁰⁵. Numa formulação negativa, a “consciência escatológica” reclamada por Marcel recusa tanto uma “filosofia das multidões” como um otimismo que busca sua fundamentação em toscas filosofias da história:

Ela [tal consciência escatológica] já se define para nós negativamente pela recusa categórica de aderir a uma filosofia das multidões, apoiada na consideração das técnicas e da contribuição destas no que temerariamente se chama civilização por uma recusa igualmente clara de aceitar o otimismo dos «assentes», que (...) ficam a meio caminho e pensam com prazer que à custa de alguns excessos lamentáveis a história assegura gradualmente a realização de exigências médias, em que se reconhecem os espíritos assentes³⁰⁶.

O filósofo francês não fica apenas nesta dupla recusa, mas aponta a alguns sinais deste *eschaton*. São eles: 1) o campo de concentração; 2) a invocação de ideias como “democracia” e “liberdade” para instaurar o seu contrário; 3) um estatismo como símbolo da impotência disfarçada (de uma atribuição ou expectativa) de um poder absoluto. Tudo isto aponta a um grande sinal: uma tendência à autodestruição do próprio humano³⁰⁷.

Para o que interessa ao tema em tela, os estudos seguintes indicam, essencialmente, o seguinte:

O texto *O homem contra a história* pretende frisar um ponto que já fora indicado ao longo do livro, mas que tem tratamento mais detalhado: não é possível colocar qualquer ideia de história (mesmo que seja a de uma filosofia da história)

³⁰⁴ *Idem*, p. 200.

³⁰⁵ *Idem*, p. 199.

³⁰⁶ *Idem*, pp. 201-202.

³⁰⁷ *Idem*, pp. 202-203.

acima da concretude individual humana, da singularidade. Em nome de certo “sentido da história” destitui-se qualquer “sentido de pessoa”: “O que se põe agora em princípio mais ou menos explicitamente, é que a pessoa só tem direito ao respeito tanto quanto consente em submeter os seus atos ao que pode chamar-se a regulação da história”³⁰⁸. A lógica interna do parecer de Marcel se alinha ao que já fora dito das massas: da mesma forma que a multidão não é superior àquela concretude, a história também não o é. Nenhuma totalidade que abarca generalizadamente pode ser superior à singularidade. Da mesma forma que a “totalidade das gentes”, a multidão, não é superior ao indivíduo, também não o é a “totalidade do tempo” ou qualquer abstração correlata que se possa fazer via história ou via filosofia que pretenda afirmar (e/ou conduzir) o destino histórico da “totalidade humana”. Perdido em meio às massas ou à história – uma vez que esta última é “apenas abstração”³⁰⁹ –, a existência tende a se desvalorizar; ou, melhor: o próprio valor da existência fica em questão.

Em *Reintegração da honra*, numa análise metodologicamente semelhante à ideia de serviço, tem-se uma interessante avaliação da noção que consta no título do estudo. A proposta também é a de valorizar a honra, o que se pode vislumbrar a partir da própria palavra “reintegração”. Numa palavra, trata-se de apresentar alguns índices pelos quais se poderia pensar a honra de ser humano, pensando, ainda, a necessidade de reabilitar algum sentido válido para o termo “aristocracia”, não obstante essa palavra produzir verdadeiros arrepios para a atualidade. Longe de um sentido aristocrático baseado em elites ou castas (e, quanto a essas últimas, tenha-se em conta seu caráter fechado e que interdita a comunicação com outros grupos), o que importa realmente é pensar a vivência daquilo que há de melhor em nós. Este “melhor” é mesmo a condição espiritual³¹⁰. Ao analisar a relação entre altivez, “ter palavra”, gratidão e mesmo hospitalidade, Marcel parece ter como pano de fundo pensar possibilidades em que a motivação da ação exercida seja “um modo honrado de viver”. No entanto, é possível ir além dessa apreciação para afirmar que o núcleo mesmo de HCH é uma tentativa de denunciar que o século XX viu florescer muitas formas que não honram (dignificam) a condição do ser humano. Em um mundo onde os indivíduos são reduzidos a elementos justapostos, tende a

³⁰⁸ *Idem*, p. 217.

³⁰⁹ *Idem*.

³¹⁰ *Idem*, p. 225.

desaparecer as relações que tomam o cuidado para com o outro que simplesmente partem do fato de que aquele outro é digno, é ser humano³¹¹. Cumpre reforçar que aquele *modo honrado de viver* liga-se diretamente a uma espécie de *nobreza*. Ora, é preciso restabelecer ou reintegrar, justamente, esta forma honrada, nobre de vida às nossas relações intersubjetivas: “A honra em todos os casos aparece ligada a uma certa simplicidade grandiosa das relações humanas fundamentais”³¹². Em suma, a *aristocracia* é pensada no sentido de uma *forma nobre, espiritual de vida humana*. Sem fazer eco a um pensamento elitista que entende que uma classe privilegiada de nobres ou de seres superiormente capazes de uma habilidade para a vida ética que os torne melhor que os demais, o que Marcel está a dizer é que a ideia de *melhor* (*áristos*) deve mover ao ser humano a pensar e viver segundo o que há de *melhor* em nossa própria condição humana. Só assim penso, é que se pode viver a universalidade concreta do ser humano. Só assim o ser humano pode procurar se embrenhar na aventura de uma vida espiritual no amor.

Nesse contexto, é possível resgatar uma nota de 20 de outubro de 1919, do DM: “Toda ideia que se funde na ideia de parte (igualitarismo) é sem dúvida viciosa até em seu princípio. O que conta é o que pode estar inteiro em nós, e, naturalmente, aqui penso no amor”³¹³. O amor deixa de reclamar parte. O amor parece se ligar aquilo que, no contexto da leitura política do “igualitarismo”, Marcel vincula ao ressentimento e ao nivelamento por baixo. O amor não reclama ou reivindica essa “parte” porque entende que é “tudo nosso”.

Chega-se, por fim, a conclusão de HCH. Sintetizarei parcialmente o percurso até aqui antes de adentrar na análise da última parte do texto. Na contemporaneidade, vários são os obstáculos para a compreensão da concretude individual humana, da singularidade. Muitas são as possibilidades de se afiliar (intelectualmente, partidariamente ou mesmo, “apenas”, mediocrementemente) a um reducionismo do ser humano que, por vezes, é visto como algo “etiquetável”. Além disso, certa *compreensão da realidade a partir da técnica* permite vislumbrar que tal etiquetagem é ainda mais nociva ao reduzir o ser humano a algo como um objeto, coisa, ou mesmo como objeto-coisa. O nível de complexidade é tal que isso não equivale a afirmar que a redução do humano a esta noção de objeto-coisa *não*

³¹¹ Cf. *Idem*, pp. 230-231.

³¹² *Idem*, p. 231.

³¹³ MARCEL, G. DM, p. 206.

equivale exatamente à afirmação de que o humano perde seu valor, mas, sim, que o *valor* do ser humano passa a ser mensurável. Esse estado de coisas contribui para a etiquetagem através de uma espécie de “precificação” ao avaliar o ser humano de acordo com a produção, com o rendimento ou com a rentabilidade. Não só se reduz o humano à condição de *coisa, coisamente*, para dizer com Drummond, mas também se lhe etiqueta um valor que corresponde a sua função, a sua capacidade de rendimento. O humano-objeto-coisa, não raras vezes, é também humano-função, humano-máquina, humano-cálculo, humano-calculável. Em boa medida, é em torno dessa ideia de “homem mensurável” que o mundo (partido, cindido, quebrado) atual reclama sua suposta unidade planetária. Reduções como dessas também são fruto das técnicas de aviltamento, uma vez que todas elas tornam vil a própria condição humana e nivelam por baixo algo que possui uma dignidade muito acima do que qualquer uma dessas abstrações. Além disso, é praticamente impossível afirmar que isto não nos afeta de modo algum, pois entre um dos meios de implementação das técnicas de aviltamento está a propaganda. Mesmo a filosofia pode contribuir – lastimavelmente – para isto e, mais, pode ela fornecer instrumentos para uma consciência fanática de julgamento do real ao fornecer elementos supostamente racionais para tal. Não é por acaso informada por uma certa filosofia que a igualdade é erigida a certo princípio ontológico dos seres humanos? Não é ainda informada por certo *background* filosófico que a história pode passar seu rolo compressor sobre milhões de existências?

Isto posto, vejamos o que diz Marcel na conclusão de HCH. O filósofo se preocupa em abri-la advertindo ao leitor o que não se pode encontrar nela: “Nada certamente que se pareça com um prognóstico”. E, na sequência, indica o que entende como um dever do filósofo: “defender o homem contra si mesmo, contra a extraordinária tentação do inumano, a que tantos seres hoje sucumbem – quase sempre sem dar por isso”³¹⁴. A atual condição humana tem de lidar com o trágico acontecimento da morte de Deus anunciada por Nietzsche: “Há um século, talvez mais, o homem foi levado a por-se em discussão e necessariamente assim é desde que já não se reconheça como criatura de Deus. Esta a razão profunda por que a Morte de Deus (...) tinha de ser seguida pela agonia do homem”³¹⁵.

³¹⁴ MARCEL, G. HCH, p. 235.

³¹⁵ *Idem*, pp. 235-236.

Eis, aqui, que HCH se reencontra com HP. É possível, na verdade, pensar em um caminho que “comece” em MS, passa por HP e leva a HCH. Na primeira obra temos um acesso ao ser que passa pelo seu mistério intersubjetivo. Daí tem-se que é necessário enriquecer tal condição intersubjetiva pela análise da condição (problemática) do homem atual e, por fim, pensar quais são os obstáculos e condições para que a própria humanidade do homem não se perca e pensar o que se deve fazer para instaurá-la ou resgatá-la. Ontologia intersubjetiva, antropologia filosófica, filosofia política. Essas três realidades não são estanques e sequer estão ordenadas axiologicamente ou mesmo através de uma hierarquia epistemológica ou metodológica, como se devesse partir de uma ou de um lugar para chegar à outra.... Não! O principal é mesmo o humano: é desde essa condição que se faz ontologia e que se percebe a ligação com outros seres (por isso ser é *coesse*); e é também esta “humanidade” que se faz problemática que deve ser resgatada em meio a uma série de vicissitudes de nossa condição atual. Não à toa a seção que se segue enfatizará textos de MS. Penso, todavia, que explorar exclusivamente a relação entre HP e HCH será mais frutífero para o leitor agora.

É possível afirmar que, em muitos sentidos, HP e HCH são textos paralelos. É como se estivessem a lidar com análises de temas afins sob ângulos distintos. Ora, tanto em HP como HCH se encontra a necessidade de *compreender a situação humana*, o que, neste contexto, equivale a dizer: *compreender a condição humana na contemporaneidade*. HP parte da condição problemática do ser humano e da ideia de inquietude para iluminar a situação humana; já HCH enfatiza os obstáculos, as dificuldades em meio a uma funesta compreensão do homem como “coisa amorfa”, como multidão ou massa, e clama a necessidade de se voltar para a concretude individual humana. Precisamente aí que se as obras se encontram na última citação: o título do prefácio de HCH é repetido como título da conclusão visando retomar a ideia de que a multidão (*masses*) não só tem cada vez mais espaço na contemporaneidade, mas, além disso, obnubila autêntica *compreensão* da universalidade humana que deve (sempre!) se voltar para o individual concreto³¹⁶. HP começa indicando que seu tema principal será a seguinte questão (de segundo

³¹⁶ Não resisto aqui a tentação de citar um texto em que a caracterização da massa como amorfa é apresentada numa síntese que, a meu ver, é brilhante: “esta [a massa] é informe, senão, mais profundamente, porque não tem destino, porque não é um ser, senão, antes, um estado, uma forma totalmente temporária de se aglomerar, ainda quando, destas nuvens, pode estourar o raio, seguido por imensas destruições” (MARCEL, “Qual era seu universo espiritual?”, p. 98).

grau): em que medida o homem contemporâneo pode (ou pôde) se tornar problemático? Isto é, em que medida ele pode se colocar (integralmente) como uma questão para si mesmo? Como já foi visto, o tema central de HP leva à pergunta pelo papel da morte de Deus promulgada por Nietzsche na condição humana contemporânea. Na conclusão de HCH a mesma temática reaparece inserida na análise de que há uma série de obstáculos para que o ser humano seja, no século XX, resgatado enquanto tal. Marcel parece conceder a Nietzsche que o deicídio leva mesmo a uma agonia do homem. Mais: é possível ainda interpretar que HCH é um quadro multifacetado da inteligência de vários lugares dessa agonia. Diante desse quadro, Marcel se propõe a esclarecer e denunciar estas condições inumanas a que o homem contemporâneo submete a si e aos demais. E é justamente o tema da ligação com os demais e com a transcendência que tem lugar na sequência da conclusão de HCH: “O homem não-religioso, isto é, o homem não ligado, torna-se então o homem da rejeição (...), se [tal homem] fosse perfeitamente consequente, seria o niilista integral”. Este último, porém, “é apenas um caso limite, uma exceção, em última análise inviável”³¹⁷. A riqueza desta passagem é grande. Quero, inicialmente, associá-la aqui a uma outra análise de Marcel que, estrategicamente, trago à baila apenas agora, por mencionar que o “homem que em nada crê, não existe”³¹⁸. De saída, é mister frisar que o filósofo francês está a indicar que a crença (fé) é algo constitutivo da condição humana. E, mais, que “crer em” é, essencialmente, “interessar-se por”. O homem que em nada crê, na medida em que não se interessa por nenhum ser, não possuiria elos vitais. É, pois, um homem sem ligações. E uma existência humana assim simplesmente não é possível. É, pois, impossível ser humano sem relações intersubjetivas e ou alheio à minha própria realidade circundante: “O homem que nada crê, a quem nada interessa, é homem sem ligações. Esse homem não pode existir. Tal existência é impensável; é impossível”³¹⁹. Unindo as duas passagens, o suposto desligamento total do niilista integral fica ainda mais evidente por conta da impossibilidade real desta *não ligação absoluta*, isto é, de um desligamento absoluto de toda e qualquer realidade. Alguma ligação, alguma conexão há de estar presente na existência humana. É o que parece afirmar a sequência da passagem supracitada da *Conclusão* de HCH,

³¹⁷ HCH, p. 236.

³¹⁸ *Idem*, p. 58.

³¹⁹ *Idem*.

quando o autor aponta que entre os homens da rejeição tende a haver “elos desnaturados”. Os vínculos familiares e a divisão do espaço comum são exemplos de elos que tendem a uma espécie de ordenamento segundo a condição humana mesma (“naturais”). Avancemos:

No mundo que conhecemos (...) os seres só podem estar ligados entre si, porque na outra dimensão estão ligados a alguma outra coisa que os ultrapassa e abrange. Ora, os homens da rejeição romperam esse princípio superior e em vão tentam substituí-lo por uma ficção destituída de todo atributo ontológico, e que demais só existe no futuro. Apesar da fraseologia a que recorremos para conferir a estas ficções uma aparência de ser, isso é apenas uma situação e uma substituição³²⁰.

Destas linhas, a primeira coisa que cumpre esclarecer, parece-me, é o que o autor chama de “princípio superior”. Seria ele *aquilo que ultrapassa e abrange os seres em outra dimensão*? Trocando em miúdos: o autor não estaria se referindo a um aspecto “suprassensível” ou mesmo divino? Se assim for, Marcel parece não fugir à condenação de Nietzsche a respeito da idiosincrasia dos filósofos, já referida na primeira parte da tese, que calca numa realidade superior o sustentáculo para o aqui e agora de nossa existência? Mais até: se esse princípio superior se refere *necessariamente* à realidade divina, a crítica de Marcel não é ela mesma insustentável, na medida em que esse princípio superior é uma espécie de mais além sobrenatural acessível, sobretudo (e talvez mesmo exclusivamente...), a algumas fés específicas? Isto parece condenar todo o desenvolvimento que tenho proposto e coloca em xeque a proposta do próprio Marcel. Afinal, a realidade divina não pode ela mesma ser conduzida a uma espécie de fé no futuro *post-mortem* que assegura a ordem do aqui e agora? Não me parece que o autor armasse para si mesmo uma arapuca que o engaiole tão facilmente. Esse “princípio superior” deve ser interpretado de outra forma: *a ligação dos seres entre si*. A própria citação em tela permite tal interpretação: no mundo tal como conhecemos – e não há razão que autorize a interpretação que Marcel está partindo de “outro mundo” – estamos *ligados a outros seres (humanos)*. O “homem da rejeição” está a rejeitar tal “princípio superior” para substituí-lo por uma espécie de ficção que só existe no futuro. As críticas às “filosofias da multidão” e mesmo às “filosofias da história” que projetam esse futuro em uma realidade que deve ter lugar e que deve mobilizar nossas ações no aqui-agora da atualidade ganham nova força e novo brilho. Todo o

³²⁰ *Idem*, pp. 236-237.

desenvolvimento anterior sobre o “fanatismo da igualdade” parece endossar a compreensão de que uma sociedade que pretende fazer os seres humanos iguais entre si tende a ser um obstáculo à concretude individual humana, à singularidade e, desde aí, pode tender, também, a obstaculizar uma autêntica (espiritual) ligação dos seres humanos entre si. Outra dimensão que convém trazer à baila é a ideia de que o próprio Estado pode contribuir para aquele fanatismo na medida em que pretende tolher a liberdade e cercear certos direitos fundamentais relativos à escolha e, por conseguinte, ao exercício de construção da concretude humana individual, da singularidade. A possibilidade de um Estado que se pretende paterno ao vigiar os passos de seus filhos, mas que, na verdade, constitui-se um modelo tirânico já foi explorado para pensar *a ideia dramática de um mundo partido, rompido, cindido, quebrado*. Nesse momento, no entanto, sua dramaticidade se reveste de maior monta: tal Estado é agente direto a obstaculizar o afloramento da concretude individual humana. Nesta mesma perspectiva, automatiza-se a existência e pasteuriza-se gostos: veste-se e consome-se o mesmo, entretém-se da mesma forma, dissemina-se informações sempre sob perspectivas semelhantes ou idênticas. O que está em questão é a *ligação* (atual) dos seres humanos que estão com olhos (muitas vezes cegos, mas fixos) nesta expectativa futurística: negar tal ligação nestes termos parece uma tentativa de substituição por algo que tende a fazer do outro um meio para um destino da multidão ou da história que, muito vagamente, aponta a uma sociedade que, por tudo o que acaba de ser mencionado, é imaginada a partir de certo fanatismo da igualdade. Ora, tal fanatismo é sustentado por uma filosofia que julga ser possível fazer da própria igualdade uma condição ontológica aplicável a todo *ser* humano. Esta é a razão de fundo pela qual Marcel vê neste tipo de futurismo algo destituído “de todo atributo ontológico”. Além disso:

Embora as técnicas (...) não sejam más em si mesmas, pelo contrário – tem de reconhecer-se que sem um esforço propriamente ascético para dominá-las e mantê-las no lugar subalterno que lhes compete, elas tendem a dispor-se e organizar-se em volta dos homens da rejeição. Facto misterioso e profundamente significativo: no nosso mundo atual, o niilismo tende a tomar caráter tecnocrático; e a tecnocracia é profundamente niilista. Digo tecnocracia: porque entre ela e a técnica deve absolutamente manter-se em princípio uma diferença, que na existência corre hoje risco de desvanecer-se³²¹.

³²¹ *Idem*, p. 238.

As várias alusões ao tema da técnica em Marcel deixam entrever o quanto esse é importante na obra do autor. Não é o caso de discorrer pormenorizadamente sobre tal temática agora, embora a tentação seja grande. Se o fizesse, essa investigação desviaria muito da meta mais imediata que o trabalho se propõe. As linhas abaixo são o registro de minha luta contra essa tentação traduzida em uma tentativa de ser maximamente sucinto, a fim de esclarecer o sentido da distinção entre técnica e tecnocracia.

O que é próprio da técnica é colocar o ser humano diante de uma situação que lhe exige uma espécie de “resposta”. É como se a técnica *atiçasse* o ser humano. A palavra “atiçar” possibilita adentrarmos na dinâmica mesma que Marcel entende ser própria da relação entre a técnica e aquela resposta. Em outro texto, Marcel associa técnica e “tentação”³²². A compreensão da metáfora do *atiçamento* permite mergulharmos em noção semelhante à ideia da técnica como tentação sem que seja necessário adentrar nas explicações concertes à metáfora bíblica. *Atiçar* implica a ideia de uma espécie de inquietude gerada no *atiçado*. Esta inquietude, como em geral costuma acontecer com esse tipo de experiência, não raras vezes é assumida negativamente; mas não se segue que esta provocação gerada (pelo *atiçamento* da técnica, no caso em tela) resultará em algo negativo. *Atiçar, provocar. Provocar e chamar*. Chamar a uma resposta. Ao ser *atiçado*, percebo-me envolvido em alguma situação que simplesmente não posso dar de ombros, mesmo procurar ignorar depois de ser *atiçado* já exige um esforço. Nesta direção, o *atiçamento* supõe uma espécie de aceitação da provocação. Só se está ou se fica *atiçado* quando aquela inquietação se instaura em mim. Não é o caso e nem importa pensar aqui na própria situação provocadora, *atiçadora*. Importa que algo no real foi experimentado como um elemento que me provocou, que me *atiçou*. Esta descrição permite perceber que esta dinâmica estabelece uma espécie de tensão entre a situação provocadora (*atiçadora*) e o que se experimenta provocado (*atiçado*) naquela situação. Preferi a ideia de *naquela situação* (e não por aquela situação), para remeter diretamente à noção já explorada que a situação é algo na qual estou necessariamente inserido. A

³²² O sentido dessa associação a partir da obra em que Marcel a menciona é tema do estudo “Gabriel Marcel como filósofo da técnica”, presente como anexo desta tese. Apenas para desde já informar o leitor em que texto de Marcel esta associação aparece: “Les limites de la civilisation industrielle”. In: *Le déclin de la sagesse*. Em HCH, a técnica é associada a outra expressão de fortes ecos bíblicos (cf. *Técnica e pecado*). Esse foi um dos estudos deste livro não diretamente abordado no corpo da tese.

dicotomia “dentro-fora” carecer de sentido neste contexto, e mesmo a ideia da situação como algo que está diante de mim tende a se enriquecer. A técnica, ao (me) provocar, atijar, coloca(-me) *em uma situação que experimento como a exigir(-me) uma resposta*. Se esta dinâmica já está instaurada (em mim), fazer(-me) indiferente é minha própria resposta ou, antes, é julgar que fugir da possibilidade da resposta é uma resposta “legítima”. Não me parece impreciso afirmar que tentação e atijamento se prestem a caracterizar realidades muito diferentes: a inquietude da dinâmica de ambas é geralmente descrita como negativa, mas um olhar mais atento permite colocar a ótica (do “positivo” ou do “negativo”) no resultado que daí se segue. Numa palavra, se a tentação ou atijamento resultar em algo positivo, a provocação que eu experimentei pode ser tomada desta mesma forma. Como é possível que esse resultado seja positivo? A citação parece responder a esta pergunta tomando de empréstimo outra metáfora advinda da teologia: com a ideia de *ascese*.

No contexto cristão, a expressão esforço ascético indica a possibilidade de o uso da técnica ser positivo. Secularizando o sentido de ascese, pode-se ler, neste contexto, uma remissão ao exercício (*askêsis*, do grego) de origem espiritual a ser feito por conta de uma exigência que se tem diante de si, tal como na dinâmica atijamento-tentação. Ela pode levar ao reconhecimento de que o lugar das técnicas é, precisamente, restrito e limitado, e, por isso mesmo, deve estar submetido a outras realidades que devem coloca-las no lugar que lhe é próprio. As atividades criadoras, que incluem a reflexão, são superiores à técnica (penso, sobretudo, na arte, na filosofia, na política e na religião). É como se Marcel sinalizasse que, se o fazer técnico souber reconhecer o papel subordinado que lhe é próprio, é porque o esforço ascético produziu resultado positivo. Esta dinâmica, no entanto, exige vigilância constante...

Já em *O filósofo perante o mundo atual*, Marcel menciona a necessidade de o professor de Filosofia se empenhar em realizar um esforço ascético visando realizar seu ofício próprio:

Em alguns países (...), o professor de filosofia sucumbe literalmente às tarefas profissionais – que nada têm de especificamente filosófico. (...) Pode dizer-se que nestas condições em que até um verdadeiro professor de faculdade que permanece verdadeiramente filósofo, isto é, que conserva a capacidade de meditar ou mais ainda, uma certa virgindade de espírito, só o consegue com esforço heróico e levando uma vida quase ascética³²³.

³²³ *Idem*, pp. 92-93.

Numa palavra, o trabalho técnico-burocrático pode mesmo minar a própria atividade reflexiva daqueles que lidam com a filosofia. Em ambos os contextos, a ideia da atenção que perpassa o próprio esforço ascético exige uma espécie de zelo consigo próprio para não permite que a técnica degrade a vida interior.

Além disso, a dinâmica aticamento-ascetismo parece nos conduzir ao núcleo mesmo da distinção entre técnica e tecnocracia. À técnica pode corresponder alguma realidade positiva dependendo do uso que dela fazemos (e o próprio esforço ascético visa isso). Muito diverso disso é a tecnocracia. Esta última diz respeito a uma espécie de (uma situação de) domínio que, através da técnica, instaura-se capilar e tentacularmente na constituição mesma do homem contemporâneo. Seu caráter avassalador, está como que a abocanhar tudo o que encontra pela frente, tal como o Leviatã de Jó. Tais dificuldades vêm atreladas à relação mesma entre tecnocracia e niilismo.

Tendendo à interpretação que a tecnocracia soviética estabelece ligações mais claras com o niilismo do que a tecnocracia americana, Marcel sugere que *apenas no limite* se pode condenar igualmente a ambas³²⁴.

Nunca, no entanto, é demais lembrar o seguinte: se o panorama geopolítico dos anos 50 faz com que essas considerações sobre o cerceamento da liberdade e o desaparecimento da concretude individual humana, da singularidade no meio da multidão nos remeta às condições de existência no interior do modo de vida soviético, é importante reforçar que tais considerações não são exclusivamente destináveis a este tipo de organização político-partidária. A força da técnica da propaganda nas ditas “sociedades capitalistas” levam a um efeito semelhante: acaba por induzir a uma espécie de “pensamento raso” onde a interioridade e a reflexão perdem espaço para o domínio tecnocrático. Emerge aqui, novamente, o homem-função, o homem-máquina, o homem-cálculo ou calculável. Viramos números³²⁵. Viramos meios. Através do homem-calculável se prevê e se computa a renda que tal homem pode produzir. O valor do homem assim considerado é *medido* através desse cálculo. Atrevo-me a afirmar que o pensamento de Marcel vê no lado estado-

³²⁴ “No limite – mas só então – pode igualmente condenar-se a tecnocracia americana e a do mundo soviético” (*Idem*, p. 238)

³²⁵ Na *Conclusão* mesma de HCH, Marcel chama a atenção para a necessidade de se resistir “uma das tentações mais perigosas e generalizadas”: o prestígio dos números e, de quebra, das estatísticas (p. 240). A esse respeito, um (gracioso?) exemplo de como a mentalidade atual está mesmo perpassada por isso (<https://www.youtube.com/watch?v=1wVrKmnASC0>).

unidense da guerra fria um posicionamento que se assemelha à escolha de um “mal menor”. A crítica mais direta que se lê ao *american life style* está na investigação, supramencionada, sobre a identificação entre valor e rendimento (= rentabilidade) feita na contemporaneidade. Não custa lembrar que a investigação de Marcel, numa dada altura já mencionada aqui, exemplifica que nos Estados Unidos da América o “valor” do conferencista é mensurado nos dólares que se “investe” para que se possa ouvir o seu discurso³²⁶.

Ao encaminhar o texto para seu desfecho, Marcel indica a necessidade de alguns avisos precisos³²⁷. Procurando focalizar na temática principal que guiou esta seção, encontra-se, entre estes avisos, que “a universalidade situa-se em profundidade e não na extensão”³²⁸, e recusar tanto a atomização *a la* Stiner, quanto o coletivismo de inspiração marxista ou de diversas outras índoles. Essas duas possibilidades parecem absolutizar o humano, seja numa tentativa desvairada por fazer-se inteiramente des-ligado (não-ligado) dos demais ou mesmo das demais realidades que o circunda; seja, ainda, porque a própria coletividade é absolutizada e, desta forma, toda e qualquer singularidade é como que posta em questão ou mesmo desprezada³²⁹. A profundidade autêntica exigida pela comunhão efetiva não pode se dar nunca entre indivíduos esclerosados, centrados em si mesmos; nem na multidão. Para que a profundidade dessa comunhão efetiva exigida pelo universal autêntico tenha lugar na realidade, é necessário retomar a noção de intersubjetividade. A autêntica relação intersubjetiva não se procura descartar a singularidade. Pelo contrário: apenas desde a própria singularidade é que a intersubjetividade adquire sentido.

A esta altura, a conclusão encontra ainda mais profundamente o prefácio do livro, seja ao afirmar que “no seio de grupos restritos e animados de espírito de

³²⁶ *Idem*, pp. (pp. 155-156). Aqui minha tese volta a se encontrar tanto com o romance *A vigésima quinta hora* (sobretudo em seu final) e o *Prefácio* redigido por Marcel. Cito aqui o exemplo sobre a mensuração do valor do conferencista nos EUA: “Diz-se vulgarmente nos Estados Unidos que um homem vale tantos dólares. Maurice Sachs conta no *Sabbat* que numa conferência em San Diego, na fronteira mexicana, o presidente exprimiu-se nos seguintes termos: «Minhas senhoras, honro-me de ter-vos dado a conhecer os maiores conferencistas atuais, quando ainda não tinham valor alto. Tivemos M. Sinclair Lewis, que vale hoje mil dólares, quando só custava cem! Depois, M. Dreiser... Hoje tenho a honra de apresentar M. Sachs, que vale somente cem dólares, mas em breve, esperamolo por ele, valerá mil; digo por ele, porque não seremos bastante ricos para tê-lo aqui»” (*Idem*, pp. 155-156).

³²⁷ *Idem*, p. 239.

³²⁸ *Idem*, p. 244.

³²⁹ MARCEL, G. “Qual era seu universo espiritual?”, p. 98.

amor pode corporizar-se o universal”]; seja, ainda, ao reafirmar que a noção de aristocracia deve ser reabilitada, pois se encontra desacreditada “em nome de um igualitarismo que não resiste a um segundo de reflexão”³³⁰. Ora, a *areté* reclamada corresponde aquilo que há de melhor no ser humano.

Surpreendentemente, em um estudo já citado sobre o universo espiritual de Shakespeare, a ideia de um sentido profundamente aristocrático na obra do dramaturgo aparece não no exercício do desprezo “senão que, pelo contrário, culmina em uma generosidade magnífica”³³¹. E, posteriormente, Marcel avalia que a dramaticidade do pensamento do autor inglês “se manifesta precisamente nesta forma de reconhecer a grandeza e a autenticidade ali onde estas se tornaram indiscerníveis para o comum dos homens. A generosidade se converte em uma igualdade superior”³³². Ora, a grandeza e a autenticidade, ligadas a uma generosidade que se transmuta em uma “igualdade superior” bem pode ser lida com uma espécie de revalorização do sentido da aristocracia que Marcel está a sublinhar também em HCH. O reconhecimento de um vínculo de “igualdade superior” é o que leva a uma superação do “fanatismo da igualdade” para a inserção em uma dinâmica que me leva à compreensão amorosa do outro como sendo, a um só tempo, distinto e irmão³³³. Numa palavra, como meu próximo. É desde aí que o surgimento daquele “espírito de amor” desde pequenos grupos adquire um sentido ainda mais profundo, muito embora seja preciso estar atento à necessidade de afugentar toda e

³³⁰ MARCEL, G. HCH, pp. 244-245. Já antes, em *A crise de valores no mundo atual*, uma compreensão análoga já aparecia: “Tudo leva a crer que só em grupos muito limitados, comunidades muito pequenas, pode exercer-se a liberdade a serviço da graça. Tais comunidades podem ter as formas mais diversas: uma paróquia, decerto, mas uma simples empresa, uma escola, uma hospedaria, que sei eu... Acrescente-se que estas comunidades não devem ser fechadas no sentido bergsoniano, mas abertas, ligadas entre si por intermediários dúcteis talvez itinerantes. Entre elas deve haver mediações, de modo que venham a ser como os grãos de uma espiga, não elementos de simples agregado. É preciso recriar o sentido vivo. Não simplesmente o tecido nacional. Penso que é necessário ir para além da nação”. De alguma forma, é tendo esta passagem como pano de fundo que as linhas a seguir foram desenvolvidas.

³³¹ MARCEL, G. “Qual era seu universo espiritual?”, p. 97.

³³² *Idem*, p. 98.

³³³ É desde aí que se pode afirmar que, da igualdade jurídica, imprescindível para a construção democrática, é possível passar à um aprofundamento real das relações de ser a ser, isto é, da vivência da fraternidade. É desde aí, inclusive, que se pode corrigir a sentença de Tobias Barreto: “o axioma democrático da *igualdade perante a lei*, e como tal só tem um sentido no pórtico dos cemitérios” (*Glosas heterodoxas a um dos motes do dia, ou variações antissociológicas*, consultado em http://textosdefilosofia brasileira.blogspot.pt/2012/07/glosas-heterodoxas-um-dos-motes-do-dia_26.html). Na verdade, tal axioma deve visar garantir o mínimo de condições de justiça para que a própria vida humana (sempre ligada a outras existências) seja possível e, mais, é imprescindível não parar por aí. Partindo desta igualdade jurídica, o que se segue é o aprofundamento das próprias relações humanas a outro nível, ao nível mesmo da fraternidade tanto quanto seja possível.

qualquer possibilidade de se refugiar ali em algum tipo de sectarismo, o que implicaria em trair a *universalidade concreta* que deveria encarnar³³⁴. Tais grupos devem se colocar permanentemente em diálogo uns com os outros, numa vivência real de *ecumenismo* (entendendo a palavra para além de sua habitual dimensão religiosa-confessional). Qualquer projeto fechado em si mesmo e encastelado em “suas verdades” ou mesmo em uma “forma correta de implantação” sem se prestar autenticamente ao diálogo é sério risco. Isto, porém, exige não só abertura e diálogo permanente, senão que também exige construção permanente. Há, pois, uma espécie de exigência a “cada um de nós” para encarnar tudo isto na realidade. Quer dizer, é necessário promover em si e fora de si aquele “espírito de amor”. (O que não exclui, por óbvio, que há quem não só se recuse a fazê-lo como se empenha sistematicamente em ir de encontro a isso, movido por interesses outros – contrários! – que não o resgate do humano proposto pelo autor.) É importante reafirmar que esta tarefa não se coloca apenas ao exercício reflexivo, mas é mesmo proposta “para todos” a partir de suas condições determinadas. É desde aí (e nunca partindo de certas condições idealizadas e/ou futurísticas) que se deve atuar para se colocar em marcha a promoção daquele espírito. Considerar que nossa resposta a todos os problemas deslindados ao longo de HCH podem se dar desde certa condição “indeterminada” é fazer intervir novamente o espírito de abstração. Ora, foi largamente explorado aqui os prejuízos que este tipo “doença da inteligência” é capaz de promover e provocar: “O que se pede a cada um de nós – o que pode chamar-se o nosso segredo existencial – é que descubramos a esfera, por mais reduzida, onde a nossa ação pode articular-se com a causa universal do espírito universal do espírito de verdade e amor no mundo”³³⁵.

Com esta citação, é o momento desta tese regressar a algumas perguntas que estrategicamente foram deixadas sem respostas, quando da exploração da crítica de Marcel à ideia de “causa universal” em Royce. Indiquei, na ocasião, que o aspecto sustentável da crítica de Marcel era a impossibilidade de uma profissão de fé no humano desde um ponto de vista formal, isto é, sem conteúdo. Esta espécie de idealismo simplesmente não faz sentido para a condição humana na contemporaneidade. A causa universal reclamada por Royce é vaga, uma vez que não é concreta o suficiente para que seja mobilizadora. Pois bem. Percorrido o

³³⁴ Cf., MARCEL, G. HCH, p. 245.

³³⁵ *Idem*, p. 246.

itinerário de e com Marcel através da condição do ser humano na contemporaneidade, aberto ao desespero por conta da morte de Deus e, além disso, por conta da própria degradação do humano, é possível afirmar que as articulações do filósofo francês permitem escapar às críticas que ele mesmo fez a Royce e apresentar uma (nova) ideia de causa universal (que mobilize à ação)? Colocando em outros termos: a investigação de Marcel esboça minimamente as bases de algum plano de ação que possa ser implementado? Entendo que sim.

A causa universal de Marcel se ancora na concretude individual humana, isto é, na singularidade. Ela é uma convocação a todos (daí também sua universalidade), mas, mais que isso, ela só é possível de ser efetivada desde o concreto, nunca a partir de “condições indeterminadas”, como foi afirmado pouco acima. Não se pode partir de algum ideal pensado ou forjado para que a ação seja efetivada. Marcel está afirmando que é possível resgatar a fé na humanidade desde a situação em que nos encontrarmos na contemporaneidade, tendo como fundamento que não se referencia diretamente a uma transcendência compreendida como meta ou suprassensível. O “princípio superior” (o termo é o mesmo de Royce) é a própria intersubjetividade.

Ademais, como já foi reiteradamente mencionado, HCH pretende indicar quais são os obstáculos para que se possa resgatar o humano desde o próprio ser humano. O itinerário de Marcel aponta a seguinte conclusão: não obstante essa série de obstáculos, é preciso resgatar a dignidade *ontológica* do *ser* humano. O texto em tela perspectiva a uma espécie de “limpeza do terreno” que identifica os estão entulhos e escolhos e mesmo aquilo que pode ser reaproveitável e reciclado. Terreno limpo, limpeza concluída, o trabalho construtivo pode efetivamente começar. É imperativo continuar a depositar fé no humano. Este é o desafio que Marcel está a conclamar em sua época, e que, parece-me, deve ser atualizado no século XXI. Num tempo em que outros tipos de tragédias vêm se somar àquelas que já estavam em cena nos anos 50 do século passado, tal desafio deve mesmo ser revivido de alguma forma...

D. Exigência de transcendência, exigência ontológica e transmutação da ontologia

É o momento, pois, de voltar a um tema que foi abordado em uma das primeiras menções ao niilismo nietzschiano: a *imersão no ser*. Apontei, na ocasião, que se tratava de uma saída de Marcel para se pensar uma resposta ao niilismo. O que suporia, sempre na perspectiva existencial aqui enveredada, uma tomada de consciência desta imersão. O objetivo desta seção é oferecer alguns luzeiros que emanam de alguns textos importantes do filósofo francês. A tarefa se impõe com uma série de dificuldades, como, por exemplo, o fato desta temática estar multifacetadamente espalhada por grande parte de sua obra filosófica, e dissecar tudo isso minuciosamente quiçá me exigiria redigir uma segunda tese. Por essa razão, resolvi me centrar nalguns de seus textos mais emblemáticos que, de maneira explícita, dialoga diretamente com outros já apresentados. Ver-se-á que vários dos temas deslindados nesta seção recuperarão perspectivas, aprofundarão alguns pontos já abordados. Procurarão, ainda, apontar, em seu conjunto, à ideia da tomada de consciência da condição de imersão no ser como correlativa ao mistério ontológico do qual participamos. Participo porque sou. E vice-versa: sendo, participo.

Antes de avançar, é importante destacar que a ideia de situação, com toda sua carga histórica, estará presente como pano de fundo em toda a exposição de seção. Ela se fará sentir, sobretudo, com a recorrente retomada e aprofundamento da noção de *exorbitação* promovida pela ideia de *função* na contemporaneidade. Isto posto, este tema pulsará vez ou outra, por perspectivas diversas, nas páginas que se seguem. Peço aos leitores a paciência de ver este assunto pulular em contextos bastante diversos. Um último dado que justifica estas (repetitivas) aparições é a pretensão de mostrar o momento mesmo em que elas vêm à tona no bojo de algumas análises ontológicas de Marcel. Agora, sim, avancemos.

§ 1 – ***Le monde cassé e Posições e aproximações concretas do mistério ontológico***

Le monde cassé (MC) e *Posições e aproximações concretas do mistério ontológico* (PACMO) foram publicadas, pela primeira vez, em um único volume.

Se, por um lado, isto não é pouca coisa para reforçar a ideia já sublinhada da continuidade entre teatro e filosofia na obra de Marcel, por outro, ousou afirmar ainda mais: *estas duas obras formam uma espécie de unidade temática*. O próprio *Prefácio* de Marcel permite interpretar que tal ideia está ali insinuada. Ali o dramaturgo-filósofo afirma que não há desnível entre os dois textos e que, antes, eles estão meio que em pé igualdade. Dísparos, na aparência, mas estreitamente conjugados porque, na realidade, nascem na mesma época e são desenvolvidos paralelamente sob o preceito de uma distinção dolorosa do espírito que se esforça para elaborá-los. Não é possível, pois, interpretar MC como um tipo de ilustração de uma tese que seria, em seguida, exposta em sua nudez abstrata; e, menos ainda, ver em PACMO um esforço para elucidar uma certa situação fundamental que no drama é apresentada em sua complexidade bruta e, em última análise, inextrincável. O *Prefácio* termina afirmando que o drama conduz os dois protagonistas a um ponto em que eles aparecem a si mesmos como que engajados em uma realidade que lhes transcende infinitamente, e que as duas últimas cenas de MC constituem um tipo de aproximação concreta em relação à meditação que se segue. São, pois, a exploração da “existencialidade” (aproximação concreta) e a constatação de que há, para isso, uma dificuldade intrínseca à própria constituição do mundo, da realidade (atual) os temas principais desse par. Começo pela peça teatral.

Tem-se ali o drama de uma jovem, Christiane Chesnay, que antes de seu casamento esteve completamente apaixonada por Jacques Deeroy. Ele lhe anunciou seu ingresso em uma abadia beneditina no mesmo dia em que ela ia lhe confessar que o amava. Desde esse momento, sua alma já não habitava em sua vida, e ela não buscou outra coisa que se aturdir para esquecer. Seu matrimônio com Laurent foi um fracasso e todos os seus esforços para se aproximar dele foram em vão. Logo no início da peça, encontramos uma reflexão da protagonista que aponta certo desencaixe de sua relação (existencial) com o mundo, com o real, com a dinâmica com que o real (o mundo) se lhe apresenta. O mundo lhe parece quebrado, partido, cindido, roto, escangalhado. Seu defeito, contudo, não é de imediata percepção. Parece, antes, que o mundo está a funcionar dentro de sua normalidade, mas é necessária certa atenção para que se perceba um estranhamento que se nos permita identificá-lo como que estando “deixando(-nos) a desejar”, justamente, neste “seu funcionamento”:

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

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

Denise _ Como poderia ser de outro modo?

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

Denise _ E tu em tudo isso?

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

Denise _ No vazio?

Christiane _ Tu o disseste: no vazio.

Denise _ E o resto do tempo?

Christiane _ Eu acho que... vivo. Sou o que se chama uma mulher ocupada³³⁶.

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

³³⁶ MC, pp. 44-46.

Christiane é um “tipo”, um paradigma (no sentido original, grego, do termo) da situação humana na contemporaneidade³³⁷. Como é indicado logo no início de PACMO, tal situação é marcada pela *perda do sentido ontológico*. Esta perda não significa que o ser humano contemporâneo não tenha mais nenhum sentido ontológico, mas que, se o tem, é como uma realidade latente, que só pode vir à tona por uma (obscura) erupção – tal como a reflexão de Christiane parece apontar. Ademais, a personagem parece se abrir “progressivamente” para este sentido ontológico, e a referência de Marcel em seu prefácio que as duas cenas finais apontam a uma *aproximação concreta ao mistério ontológico* reflete bastante bem essa dinâmica possível. Em suma: essa perda fala da condição humana atual, mas isso não significa fechamento ou impossibilidade de ultrapassar aquilo que, histórica e culturalmente, parece nos estar dado de modo mais imediato. Pois bem. Essa perda do sentido ontológico se caracteriza pela *exorbitação da ideia de função*.

Hodiernamente, o indivíduo tende a aparecer ante a si mesmo e ante aos demais como um feixe de funções. A ideia de feixe aqui é bastante significativa porque, além dos ecos humanos que ela sugere, enfatiza a concepção não-substancializada de uma base (o sujeito) à qual se acrescentam funções. Não há indivíduos que *já são* e aos quais funções são acrescentadas – como os acidentes em relação à *ousia* aristotélica. É marca constitutiva da condição humana em sua modernidade mesma a dissolução do “sujeito” em uma amálgama de funções, que respalda uma axiologia contraditória para distinguir alguma superioridade entre os distintos tipos de funcionalidades que compõem aquele feixe³³⁸.

Exorbitação. Isto é, sair (*ex*) da órbita. Vagar sem um centro ao redor do qual os demais astros são atraídos por uma força que os congrega. Novamente, o coração, a vida, o centro reclamado por Christiane. As funções são cumpridas dentro da normalidade esperada e estabelecida como que num acordo tácito. O coração, no entanto, está reduzido ao tic-tac mecânico de um relógio quebrado,

³³⁷ Sob outra perspectiva, meu amigo Claudinei da Silva enfatiza alguns desses aspectos da peça: “O que é preciso compreender é o estatuto metafísico de base que dá suporte a uma cosmovisão de realidade como um sentido mecânico, automatizado, sem vida própria. Quer dizer, o caráter sintomaticamente objetivante da noção de homem impede o reconhecimento de sua própria essência. Tudo se passa como se o mundo se despedaçasse ou se dissolvesse junto com esse ideal culturalmente abstrato metafísico. O que está em jogo, aqui [em *Le monde cassé*], não é só uma crise do mundo técnico científico. É uma crise desde sempre instalada no coração da própria metafísica, a metafísica do ‘sujeito’” (“O corpo em cena: Gabriel Marcel”, p. 102).

³³⁸ Marcel aponta que há razões históricas que parecem levar a esta axiologia contraditória, mas isso não é explorado.

cujos batimentos sequer percebemos, cujo centro sequer parece existir, cuja exorbitação parece reduzir todos às suas funções e a esquecer(mos) da singularidade, da concretude individual humana.

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

Tudo parece estar submetido ao cumprimento das funções. Deve-se, por exemplo, empregar tempo ao sexo, ao lazer, ao ócio, etc. *para que* o pistão, bem engrenado, possa cumprir da maneira mais eficiente a função que lhe é própria. Tudo se passa como se houvesse um livro de contabilidade para anotar e regulamentar que todas essas coisas tenham lugar e, desta forma, manter o bom funcionamento do feixe. Mesmo a ideia de “verificações periódicas” tem em vista esta *teleologia das funções*. As funções orgânicas, corporais são checadas para saber se se dispõe de um aparelho ou instrumento que está funcionando normalmente, como quem leva um *objeto* a uma oficina de manutenção. Hoje repetimos com frequência algo que já virou um jargão médico, *check-up*, que parece significar, justamente, algo como: *checar, verificar se está tudo funcionando normalmente...*

O controle de natalidade (*birth-control*) e a morte seguem essa mesma lógica da *funcionalidade*. São os marcos do início e do fim das funções vitais. Tal como o livro de contabilidade que deve registrar e computar o emprego do tempo para o sexo, lazer, e etc., controla-se a natalidade para se equacionar as vidas (ou as funções...) tendo em vista os lugares que se pode ocupar na vida adulta... a morte, por sua vez, é uma queda na inutilidade, no desuso, no puro desperdício. Como uma espécie de meio termo, o aposentado aparece afogado numa tristeza por conta desta

mesma ideia de funcionalidade³³⁹. Aposentar-se é se retirar do cumprimento cotidiano, ordinário (normal...) de suas funções. A clássica imagem dos aposentados na praça reforça certa concepção risível, ridícula e sinistra dos aposentados, que tendem a se confundir com a de “aposentados, retirados da vida”. Infelizmente, não é raro escutarmos associações entre “aposentados” e “inúteis”, como se cessar as atividades laborais regulares fizesse com que as pessoas pudessem ser qualificadas de tal forma. Aliás, de modo geral, qualificar pessoas desta forma, independentemente de sua condição laboral, revela uma mentalidade onde a funcionalidade parece ocupar um plano principal: se pessoas são inúteis como o são um objeto qualquer é porque elas não cumprem a função que delas se espera. Doloroso silogismo. Inútil é o que não realiza função; aposentado é o que não realiza função, logo...

Para além do *ergo*, segundo esta mentalidade, as pessoas são realidades que podem ser “objetificadas”, isto é, são qualificáveis tal como se pode qualificar um objeto. E isto é crucial para que a modernidade tenha perdido o sentido ontológico. Uma filosofia inumana que sustenta tais possibilidades de identificação ou qualificação colabora para o desespero contemporâneo. Um mundo em que os seres humanos são (des)qualificados por conta das suas funções é um mundo vazio, oco, propenso ao niilismo... Christiane escuta no *vazio*... Nesta mesma direção, tem-se que as noções científicas submetem tudo à esfera do “problemático” e pretendem eliminar a ideia de “mistério”. Problema se relaciona, neste contexto, à esfera da funcionalidade. E a tentativa de eliminação da ideia do mistério faz com que tudo aquilo que rompe o curso da existência (como, além do próprio nascimento e a morte, o amor) seja levado à categoria psicológica e pseudocientífica do “inteiramente natural”. A existência humana não é perceptível para além daquilo que pode (e deve!) ser deduzido daquilo que ela faz ou é capaz de produzir. Tal condição é mesmo desesperadora. É aquele feixe de funcionalidades – reduzido, em última instância, as esferas do vital e do social – que pode ser etiquetado, finalmente, de “inteiramente natural”. Não que estas esferas o sejam de fato, mas ainda se estivéssemos inseridos na clássica (e caduca...) dicotomia natureza *versus* cultura, o inteiramente natural parece supor que tudo o que aí está é como é (ou

³³⁹ Não fujo à tentação de associar chistosamente essa tripartição (nascimento, morte e aposentadoria) com aquela que aparece em *A Cidade de Deus* (XIII, 11), de Agostinho: nascimento, morte e moribundez.

como deve ser...) e, enquanto tal, pode ser deslindado pelo domínio da técnica ou daquela pseudociência. Essa ideia do inteiramente natural é um resquício de um racionalismo degradado que, em última instância, encontra-se amparado na lógica da causa-efeito que tudo pretende dar conta. Desta forma, a contemporaneidade esquece sua exigência ontológica, e tal esquecimento parece ser perceptível historicamente como o resultado de uma sociedade técnica em que o ser, mas também a própria “humanidade” em sua ambivalência universal e individual-concreta é deixada de lado em prol das abstrações genéricas e impessoais custodiadas pelo par ciência-técnica.

O século XX viu triunfar certa mentalidade técnico-científica como nenhuma outra época da história. Tal mentalidade, hoje ainda mais do que contemporaneamente a Marcel, está ligada profundamente a nosso modo de existência. A tecnociência, porém, é uma atividade de “primeiro nível”, mais imediato, situa-se frente a dificuldades e/ou problemas e pretende resolvê-los, tornando a ação humana mais eficiente, produtiva e até mesmo torna a vida humana mais confortável e cômoda. É urgente, no entanto, parear a esta atividade de primeiro nível uma outra, de “segundo nível”, visando, entre outras coisas, exercer uma espécie de controle sobre o poder da própria técnica. Tal atividade, reflexiva, deve levantar questões e regular, normatizar, impor normas e limites ao próprio fazer técnico. De modo geral, as questões que o segundo nível apresenta ao primeiro não entram na ordem mais imediata de preocupação e importância deste último.

Ademais, se o primeiro nível alcança resultados eficientes, esse segundo, não necessariamente. Ao apresentar questões, é possível que se indague sobre os limites e as normas a que aquele primeiro nível deve estar submetido, mas não necessariamente apresentar soluções a problemas de ordem prática. Marcel denomina esse segundo nível de “atividade meta-técnica” e o relaciona à própria reflexão filosófica. Cabe, pois, à filosofia, entre outros tipos de atividades reflexivas, questionar e (por que não?) pensar normas e limites para a ação técnica. Nesse contexto, esse segundo nível, além de reflexivo, configura-se como uma espécie de “questionamento ético” da própria técnica.

Se, por um lado, a proposta de Marcel parece encaminhar para a necessidade de conciliar a atividade técnica e uma atividade reflexiva que a regule, por outro, o autor não é ingênuo a ponto de pensar que esta conciliação é “pacífica”. Pelo contrário, o filósofo entende que esta atividade “meta-técnica” proposta por ele

seria alvo de bastante resistência por parte daqueles que realizam suas atividades no primeiro nível. Não é nenhum disparate encontrar entre os agentes deste primeiro nível a postura de que a técnica e os ferramentais que ela supõe não devem nada a ninguém. Tal postura seria uma espécie de recusa sistemática de todo possível controle que viesse a limitar a ação deste agente, como se um possível controle à atividade técnica correspondesse a um impedimento, a uma intrusão arbitrária.

Este parece ser um enorme risco a que a atividade técnica pode levar: uma atitude de “repugnância em admitir que uma atividade meta-técnica possa ou deva ser posta em consideração”. Segundo Marcel, esse risco se coloca com ainda maior força em nossa condição atual porque “em uma civilização de tipo técnico (em oposição a uma civilização de tipo sacral), são os poderes do segundo nível que serão quase inevitavelmente desacreditados em princípio”³⁴⁰.

Tais considerações sobre estes dois níveis de reflexão podem ser relacionadas a um tema que tem bastante importância na obra de Marcel, a saber: a “reflexão primeira” e a “reflexão segunda”. É possível entrever como a técnica se alinha ao primeiro tipo de reflexão, enquanto aquela reflexão “meta-técnica” sugerida por ele como uma reflexão que pensa a técnica se alinha com o segundo modo.

Em uma interessante passagem de MS, o autor assim caracteriza ambos os tipos de reflexão:

É necessário dar um passo a mais e compreender que a reflexão em si mesma pode se apresentar em níveis variáveis: há uma reflexão primária e há outra que eu chamaria de reflexão segunda. (...) Enquanto a primeira tende a dissolver a unidade que se lhe apresenta de antemão, a reflexão segunda é essencialmente recuperadora, uma reconquista³⁴¹.

Cabe, aqui, pois, ainda que brevemente, indicar porque a “reflexão primeira” se relaciona com a produção técnica, e que a técnica é um poder sobre um objeto. Ao se debruçar sobre uma dificuldade e/ou problema a ser resolvido, ou, por outro ângulo, ao se debruçar sobre um objeto a ser explorado, visando (ou não) aquele fim, a técnica explora distintas facetas que aquele objeto pode oferecer. A “reflexão segunda”, como está insinuado, coincide com a atividade de segundo nível. Por isso cabe a ela questionar esta espécie de “manipulação”, de objetivação e operacionalização realizadas pela técnica.

³⁴⁰ MARCEL, “Les limites de la civilisation industrielle”, p. 23.

³⁴¹ *Idem*, MS, I, pp. 97-98.

Ademais, para aprofundar essa postura objetificadora da técnica, julgo ser bastante elucidativo entender que a mentalidade tecnocrática atual possui seu ferramental teórico em certa concepção de ciência. Refiro-me, aqui, em linhas gerais, a concepção moderna que se alastra pela contemporaneidade de que a ciência é uma espécie de aplicação e leitura matemática (ou de fórmulas matemáticas) a fenômenos. O paradigma da física (newtoniana) continua a valer: aquilo que a nossa experiência cotidiana pode simplesmente experimentar tem de se valer, para ser ciência (física, no caso), de fórmulas e, em certo sentido, de “aprisionamento numérico”. Assim, noções como espaço, tempo, movimento, deslocamento, tornam-se números a serem calculados, expressos de forma numérica. Vale até mesmo o trocadilho, “fôrma” numérica...

Não se pode, com isso, pretender que “delta s sobre delta t” expresse com precisão “o que é” a velocidade experimentada pelo movente. A ciência calcula fenômenos; não expressa, nunca, experiências. A reflexão, por sua vez, parte da experiência de “encontro” com algo do real (que me afeta).

Além disso, entre outros procedimentos racionais da ciência tem-se que ela estabelece relações causais entre as várias realidades que compõem o real. São múltiplos os vieses pelos quais estas relações causais podem ser “objetivadas”, tornadas objetos, pelas distintas ciências – sejam esses objetos “físicos” (como os da química, biologia e os da própria física), sejam eles “ideais” (como os da geometria euclidiana), sejam eles “humanos” (como, por exemplo, os da sociologia, história...). Poderíamos pensar até mesmo em um viés psicológico: a descrição causal de nossa percepção, entre outras coisas, psico-anímica do real... Não obstante a relevância e a pertinência destas relações causais, elas também se situam (apenas) na esfera do problemático, da objetificação.

Isto posto, pode-se assumir a seguinte consideração sobre os resultados da ciência: “Tudo bem! A atividade científica tem a sua contribuição para um constructo apurado do real de acordo com certos modos de compreender e se aproximar do próprio real... mas isso isto não tira o fato de que há (ou ao menos pode haver...) relações outras (e mesmo mais profundas...) com o próprio real...” Nunca é demais frisar que estas relações só se dão na medida que o real se me está disponível. Por outra perspectiva, poder-se-ia perguntar: o que se perceberia do real se este não me é dado de alguma forma?

Imersos no próprio real, ele se nos oferece o tempo todo e percebemos algo que se nos é oferecido. Noutra direção, é próprio da ciência ao encontro do real a partir de certos métodos e fórmulas previamente estabelecidos como que filtrando os aspectos do real a serem postos diante de mim (como objeto).

Antes de retomar a leitura de PACMO, cabe realizar mais ainda uma aproximação ao tema da tecnociência. Na seção anterior, o “espírito de abstração” foi apresentado segundo certo viés político. Todo esse desenvolvimento a respeito da mentalidade tecnocrática que nos circunda na atualidade é, ao fundo e ao cabo, o braço epistêmico daquele mesmo “espírito de abstração”. Como foi visto, tal espírito tende a reduzir tudo à condição de objeto para, desta forma, fazer com que os esquematismos previstos possam ser adaptáveis àquilo que se pretende dizer (convencer ou provar...). A paixão que informa tal espírito tende a recusar o confronto aberto ao aparecer do que se coloca “diante” de nós, o próprio real. E é justamente essa abertura que Marcel sugere como *aproximação concreta aos seres*. Ou, mais ainda: a sugestão de Marcel é entender a *posição* (situação) da qual se parte para, desde aí, tomar consciência do papel *aproximativo dos seres para os quais me volto*. Esse caminho, esse método, revela-nos certo antídoto para lidar com a doença passio-intelectual que é o “espírito de abstração”, o recolhimento. Mas, para reforçar o que afirmei anteriormente, é impossível que tal antídoto seja produzido em larga escala...

Atividade recuperadora do real (em nós), o recolhimento tende a promover outra percepção que não a da objetificação. Tal percepção não visa à solução de problemas, mas a reflexão mesma. Correlato à reflexão segunda, o recolhimento promove, ainda, o dinamismo próprio da criatividade espiritual. Para isso é, pois, necessário emergir da esfera do problemático para situar-se numa zona meta-problemática; e é aqui que a noção de “mistério” ganha força. É nessa região que uma ontologia autêntica se situa, na medida em que ela pretende discorrer sobre uma realidade que não está diante de mim, mas me perpassa e ultrapassa visto que, como já vimos, eu mesmo sou e eu mesmo estou inserido numa dinâmica que pode ser descrita nos seguintes termos: “não há ontologia possível, isto é, não há apreensão do mistério ontológico, em qualquer grau que seja, senão para um ser capaz de recolher-se”³⁴². Em atitude de recolhimento, coloco-me em condição de

³⁴² PACMO, p. 38. A aparente digressão que teve lugar aqui serve para indicar, de modo mais amplo, qual o caminho trilhado pelo autor depois de considerar a exorbitação da ideia de função e sua

assumir uma posição frente a minha própria vida. “Retiro-me dela, de certo modo, mas não como um sujeito puro do conhecimento, *nesse retiro*, levo comigo aquilo que sou e o que, *talvez, não seja a minha vida*”³⁴³. O recolhimento é, pois, aquela reflexão segunda supramencionada, “na medida em que é capaz de pensar a si mesmo”³⁴⁴. Essa capacidade, contudo, de recolher-se não expurga o caráter dramático e mesmo trágico. Alguns desses aspectos já foram explorados na seção que abordou a filosofia de Marcel a partir do prisma do drama. Aqui ele é reforçado com a afirmação de que “no drama e através do drama o pensamento metafísico se capta *in concreto*”³⁴⁵. De outra parte, a abstração expulsa a enfermidade, associada ao trágico, como que preferindo não encará-la. O abstrato, situando-se a partir de certo caráter ideal da verdade ou de certo princípio anônimo, tende a alijar o caráter trágico com que a concretude do real apresenta não raras vezes³⁴⁶. A exigência ontológica não se move no âmbito dos tratados, mas sim da abertura e da disponibilidade para se interrogar existencialmente a respeito do ser que sou e no seio do qual eu me experimento, de alguma forma, situado. É sem dúvida por essas razões que, ao invés de agradecer a Maritain – a quem critica –, Marcel indica que não poderia estar suficientemente grato aos grandes pessimistas da história do pensamento. Uma vez que desespero, traição e suicídio são expressões paladinas de uma vontade de negação que alcança, atinge efetivamente o ser, a experiência interior radical daqueles preparam para compreender que imiscuir-se em uma zona infra-ontológica pode vir a ser o “trampolim da mais alta afirmação”³⁴⁷.

A ambiguidade desta última expressão mostra-se particularmente rica para o desenvolvimento que tem lugar aqui. A menção a Nietzsche para se referir àquele

relação com a perda de sentido ontológico deslindada em PACMO. Na sequência da exposição da obra em tela, passo a explorar, de modo mais condensado, o que ela apresenta, uma vez que muitos dos temas ali presentes serão revistos a partir de algumas lições de *O mistério do ser*. Várias destas correlações entre a tecnociência e as atividades de primeiro e de segundo níveis foram primeiramente formuladas em um estudo que procura apresentar como Marcel associa técnica à metáfora bíblica da tentação. Esse estudo se encontra como apêndice a esta tese.

³⁴³ *Idem*, pp. 40-41.

³⁴⁴ *Idem*, p. 43.

³⁴⁵ *Idem*, p. 45.

³⁴⁶ Nessa exposição de PACMO, Marcel se utiliza indiscriminadamente os termos “drama” e “trágico” tendendo à identificá-los. Aqui, vali-me da reconstrução de alguns aspectos do texto seguindo de perto ao autor. Uma leitura atenta ao contexto do uso dessas expressões, assim como algumas de suas interpretações, leva à conclusão que minha interpretação sobre a preferência do termo “drama” para se referir a uma noção filosófico-existencial de Marcel não está em desacordo com esse uso indiscriminado que aparece em PACMO. Pretendi oferecer alguma precisão e mesmo uma interpretação nova para que a própria filosofia de Marcel e sua relação com a arte (notadamente com seu teatro), possa aparecer sob novas luzes.

³⁴⁷ *Idem*, p. 50.

pessimismo, aliada à sua afirmação da vida e da vontade de poder, assim como as possibilidades interpretativas deste filósofo, parece tornar razoável o seguinte questionamento: afirmar a vida a que preço? Negando todo vínculo ontológico e qualquer possibilidade de transcendência? Negando qualquer dimensão ontológica que nos ligue aos demais? Isto não é fazer com que reste apenas o desespero e a absurdidade? Camus parece concordar. Sartre ameaça com o engajamento. Mas onde tal engajamento toma seu fundamento, seu *Grund*? Se este é inexistente, tudo parece se resumir às escolhas individuais. A noção de projeto em Sartre não é, nalguma medida, testemunha disso? São apenas essas as possibilidades após o salto daquele trampolim? Saltos, pois, que não encontram solo (fundamento)? O trampolim referido por Marcel é, antes, impulso para repensar seja o salto, as possíveis quedas, mas também o terreno que se pode atingir. “A mais alta afirmação” parece se referir a uma espécie de garantia experienciada a partir do próprio mistério ontológico que parece nos exigir uma espécie de “descentramento”. O oposto disso, ou seja, pretender fazer do eu um centro exclusivo do qual parte todas as ações é, em última instância, negação pura ou, no máximo, autoafirmação de si que leva ao cultivo de certo egoísmo, de certa egolatria. Sem vínculos, abro mão, daquilo que, ao ser, une-me aos demais. Não à toa, Marcel define o ser como *coesse*. Desde essa perspectiva, o recolhimento é um voltar-se sobre si visando recuperar algo “fora de si”, como um “movimento de interiorização” que não se identifica com um mergulho numa intimidade fechada, mas que consiste em trazer para dentro o que vem de fora. Também aqui se nota a dinâmica própria da situação, assim como o embotamento das fronteiras que demarcam “dentro” e “fora”, “vida interior” e “vida exterior”. Tudo isto possui um sentido estético, mas também religioso, sacral. Resposta e transcendência passam por isso. Filosofia, arte, educação, enfim, toda e qualquer atividade espiritualmente criativa pode, pois, ser resposta à exigência de transcendência experimentável através da abertura ao mistério ontológico no qual estou inserido e, enquanto *coesse*, em certa medida, também eu o sou.

§ 2 –

Le monde cassé, exigência de transcendência e exigência ontológica em O mistério do ser

A exposição deste primeiro par de textos visou situar o leitor em uma das primeiras abordagens de Marcel sobre o tema da “exigência ontológica”. Esta temática volta a ser abordada de forma mais ampla nas *Gifford Lectures* publicadas em dois volumes com o título *O mistério do ser*. Como apresenta o próprio Gabriel Marcel, tais leituras bem que poderiam ser subintituladas “Investigação sobre a essência da realidade espiritual”. Seu início apresenta o que *não* esperar desta investigação (*Introdução*) e uma análise do caráter quebrado do mundo hodierno que dificulta a vivência da dimensão espiritual (*Le monde cassé*). Uma vez que, ali, o autor retorna esta ideia de ruptura do mundo como um obstáculo para a vivência da exigência ontológica, é mister voltar a essa temática abordada de maneira nova com relação ao par de textos que se acaba de visitar. Na sequência, exponho algumas outras noções ligadas à exigência de transcendência e procuro aprofundar algumas considerações diretamente ontológicas pelas quais o filósofo francês incursiona nesta mesma série de leituras.

A lição *Le monde cassé*, presente em *O mistério do ser* logo após a *Introdução*, é uma espécie de aprofundamento de algumas das principais ideias que poderiam ser extraídas da obra teatral homônima. Pois bem. Dirijo-me diretamente ao momento em que Marcel cita aquela mesma reflexão da protagonista de MC.

Após fazê-lo, encontramos uma breve análise do perfil da personagem: ela não é uma intelectual; é, por outro lado, *uma mulher do mundo elegante*, e sua agitação parece esconder uma espécie de angústia e de sofrimento. A lição não pretende descrever pormenorizadamente as características desta heroína, mas o primeiro que se nos aparece aqui mais detalhadamente é uma análise da própria ideia de “unidade” que um “mundo partido” parece desfazer. Aquele *coração, centro, vida* que falta ao mundo, aquela impressão de que ele está cindido parece supor que houve um tempo em que ele teve um coração e que, ademais, não esteve roto. Ou, pelo menos, que essa unidade era perceptível para todos (ou a maioria...) dos seres humanos. Mesmo que ela não tenha sido percebida assim por todos ou pela maioria, parece que o ponto principal é que há um número significativo de pessoas que experimentam com intensidade esta situação de ruptura do mundo e, por conseguinte, “recordam-se” ou experimentam certa nostalgia de que teria

havido em outro momento alguma unidade que se poderia conferir ao mundo. Quebra, rotura, ruptura, divisão, fracionamento, partes... tudo isto para reforçar a ideia que, se o mundo é experimentado como escangalhado, isto impõe a ideia de unidade, anterior ao momento da quebra. Há, pois, uma espécie de paradoxo que cerca este tema: ao mesmo tempo em que a terra parece apontar cada vez mais a um processo de unificação, este sentimento de divisão (a)parece cada vez mais forte. Para muitos, esta unificação é um sinal de uma consciência mais alta, de uma “consciência planetária”, como foi visto na seção anterior. Aqui também se evidencia a *consciência dramática* de Marcel, que procura relacionar a ideia de unificação a alguns perigos que ela apresenta, como, por exemplo, o totalitarismo e a conseqüente perda dos aspectos plurais que um “coletivismo não espiritual”, bem como pensar algumas razões que podem subsidiar a ideia de unidade. Em uma palavra: a nostalgia de que falta certa unidade ao mundo não é suficiente para se pensar a experiência do mundo partido, é preciso intuir que sinais alimentam essa experiência e se perguntar pela possibilidade de expandir essa experiência para além da dimensão pessoal. O texto de Marcel pretende explicitar essas questões.

Primeiro sinal de que estamos em um mundo esfacelado: estamos em um mundo em guerra consigo mesmo, e essa guerra pode desencadear o fim da humanidade numa espécie de suicídio coletivo. Se hoje um risco análogo é atribuído à possibilidade de um cataclismo ecológico-ambiental, a razão desse risco no início dos anos 50 era, sobretudo, a corrida armamentista que já começava a se fazer sentir... Aqui aparece uma primeira restrição à ideia de unidade que é preciso estar atento. Poder-se-ia objetar que esse risco é o preço pelo progresso (prefiro efeito colateral...), de uma unidade que pode voltar a ter lugar com a autodestruição do mundo. Mas Marcel se recusa a ver nisto qualquer outra coisa que não uma “unidade viciada”. O motivo para isso é que ela se apresenta acompanhada de uma vontade de poder com aspectos irreconciliáveis, aspectos que correspondem a caracteres ideológicos opostos. (Impossível não ver aqui uma antecipação da divisão do mundo em dois ou três grandes polos que mais ainda se acirraram na Guerra Fria...). Para além dessas condições específicas, podemos imaginar que também percebemos esse mundo quebrado, em guerra, por conta das condições totalitárias que ela permite subsidiar. Marcel imagina, a título de exemplo, um conquistador que disponha de meios técnicos para impedir qualquer rebelião ou oposição a um regime fundado sob o servilismo ou no terror. Numa afirmação de

ecos hobbesianos, o autor indica que esse talvez seja o tipo mais odioso de guerra, e que o vencedor também tem a espreita o grupo dos vencidos. A técnica, que possibilita o controle daquela (possível?...) sociedade totalitária, permite também a aparição de um mundo mecanizado, desapaixonado. Escravos deixariam de se sentir como tais. Senhores sequer sabem o que estão perseguindo com suas conquistas. Tal possibilidade, no entanto, não é mera hipótese absurda de uma distopia que provavelmente nunca terá lugar com tanta intensidade. (Particularmente, creio que este anúncio profético se concretizou de várias formas...) É, no entanto, uma espécie de desdobramento da compreensão da vida humana coletiva nos moldes de um formigueiro ou cupinzeiro. A automatização parece ocupar tanto espaço na vida humana que parece dificultar qualquer tipo de vida interior.

O texto segue por uma incursão sobre a ideia de vontade de poder em Nietzsche, citando um fragmento da obra homônima (§ 1067)³⁴⁸. Segundo a interpretação de Marcel, neste fragmento do filósofo alemão, o mundo aparece como invariável e há, no mundo, uma força que refluí eternamente. O nome desta força e deste universo é vontade de poder. Invariabilidade e fluidez. Heráclito. Talvez o mundo seja “invariável” na medida em que *nunca deixa de variar, sendo sempre fluxo*. Tudo ficaria, então, à mercê desta *fluidez invariável* que se identifica com o próprio mundo. Ora, isto parece erguer um gigantesco paradoxo na medida

³⁴⁸ “Sabeis vós também o que é para mim ‘o mundo’? Devo mostrá-lo em meu espelho? Este mundo: uma imensidão de força, sem começo, sem fim, uma firme, brônzea grandeza de força, que não se torna maior, não se torna menor, não se consome, só se transforma e, como um todo, é de imutável grandeza, um orçamento doméstico sem gastos e sem perdas, mas, do mesmo modo, sem crescimentos, sem ganhos, encerrado pelo ‘nada’ como por seu limite, nada que se desvaneça, nada desperdiçado, nada infinitamente extenso, mas sim, como força determinada, posto em um determinado espaço, não em um lugar que fosse algures ‘vazio’, antes como força em toda parte, como jogo de forças e ondas de força, ao mesmo tempo uno e vário, acumulando-se aqui e ao mesmo tempo diminuindo acolá, um mar em forças tempestuosas e afluentes em si mesmas, sempre se modificando, sempre se refluindo, com anos imensos de retorno, com vazante e montante em suas configurações, expelindo das mais simples às mais complexas, do mais calmo, mais inteiriçado, mais frio ao mais incandescente, mais selvagem, para o que mais contradiz a si mesmo e depois, de novo, da plenitude voltando ao lar do mais simples, a partir do jogo das contradições de volta até o prazer da harmonia, afirmando a si mesmo ainda nessa igualdade de suas vias e anos, abençoando a si mesmo como aquilo que há de voltar eternamente, como um devir que não conhece nenhum tornar-se satisfeito, nenhum fastio, nenhum cansaço –: este meu mundo *dionisíaco* do criar eternamente a si mesmo, do destruir eternamente a si mesmo, este mundo misterioso da dupla volúpia, este meu ‘além do bem e mal’, sem fim, se não há um fim na felicidade do círculo, sem vontade, se não há boa vontade no anel que torna a si mesmo – vós quereis um *nome* para este mundo? Uma *solução* para todos os seus enigmas? Uma *luz* também para vós, ó mais esconsos, mais fortes, mais desassombrados, mais ínsitos, à meia-noite? *Este mundo é a vontade de poder – e nada além disso!* E também vós mesmos sois essa vontade de poder – e nada além disso!” (Citado aqui segundo a edição brasileira indicada na bibliografia).

em que a inteligibilidade e a veracidade do próprio mundo são postas em xeque. É nesta direção que se desenvolve a interpretação de Marcel. Esse aspecto ainda não é suficiente para expressar a rotura do mundo. Ao mesmo tempo em que a ideia de Nietzsche aponta à totalidade e se percebe uma dinâmica de “coletivização” na atualidade, isso não significa que se favoreça a ideia de comunidade. Neste mundo cindido, a partícula “com” parece cada vez mais deixar de fazer sentido; a intimidade parece cada vez mais irrealizável e desacreditada. Desta forma, ao mesmo tempo em que o mundo tende à unificação – o que, para diversas orientações intelectuais, desde certa escolástica à certa tendência marxista é uma boa coisa –, é importante ter presente que esta tendência não é, necessariamente, uma “boa lei”. Dito de outra forma, tal tendência à unificação não carrega em si uma boa índole. Ela carrega uma tendência a amalgamar a diversidade em “um só todo”. Nesta dinâmica, o diverso, o singular, a concretude individual humana é esquecida. Suprime-se, naquele (suposto) “um”, as particularidades. Outra forma de ver as implicações desta dificuldade é a recordação de um tema já explorado: a igualdade. Coisas podem ser ditas iguais, sem mais, mas pensar os seres humanos desta forma é nivelá-los em um patamar em que as características de suas singularidades podem (e devem, se forem consideradas sob certas perspectivas...) evanescer.

Retornando ao desenvolvimento do texto de Marcel, tem-se, neste ponto, um tema análogo à *exorbitação da ideia de função*. O filósofo francês procura compreender como se produz a perda da intimidade através da *crescente e generalizada socialização da vida*. Tal socialização consiste no fato de que com cada vez mais frequência as pessoas são consideradas como um agente cujo comportamento (função?...) deve contribuir para o desenvolvimento de certa totalidade. O registro, a matrícula do indivíduo, ou mesmo de suas atividades, parece indicar certa *lógica do controle* que, mesmo nos países em que não se vive uma ditadura policial, apontam a uma dimensão tirânica.

Tal como em PACMO, o risco é a criação de um espectro que confunde a identidade do indivíduo com seu expediente. “Entidades regulatórias”, como o Estado, podem favorecer tal confusão ao reduzir a pessoa à função, por conta do fato de que tal função exercida se encontra registrada em uma folha de papel. Mais que isso, o problema é ampliável na medida em que pode permear até mesmo a consciência que o sujeito tem de si. Toda esta situação pode ser comparada a uma

espécie de “nudez social” na qual o Estado toma ciência de tudo o que envolve a vida do indivíduo tal como um Deus onipresente e onisciente³⁴⁹.

É possível pensar que o sentimento comum para com estas divindades é um certo medo, mas este medo com relação a um Deus (verdadeiro) poderia se traduzir em temor reverencial e adoração, ao passo que a figura do Estado possibilitaria, no máximo, resultar em certa atitude de fanatismo através do chefe (ou tirano) que o dirige. Aquele controle (matrícula, registro) contribui para se pensar a ideia de uma “burocracia anônima” inspirando um temor vago (talvez por não se saber com exatidão a que a ou a quem se dirigir...). Novamente: o burocrata tende a ser confundido com sua função. Há, pois, um mecanismo, uma máquina que, ao invés de ser contemplada (o que poderia levar a certa admiração), é sentida (com terror...).

Penso que esta ideia de uma vigilância da parte de um inacessível poder macro que nos perpassa pode ser hoje relida através dos dispositivos presentes nos *smartphones* e suas conexões à rede mundial de computadores. De uma forma mais voluntária do que a submissão ao Estado, em muitos âmbitos essa participação nesta dimensão de onipresença e onisciência passa hoje pela atuação de grandes empresas.

Marcel, no entanto, pensa que esta lógica de participação passa pela condição de administrado ou contribuinte. A partir disso, o autor diagnostica que, onde este regime impera, generaliza-se a ideia de “*funcionarização*”. Há a promoção de tarefas abstratas e despersonalizadas, em detrimento das atividades concretas e criadoras. Nivelam-se por baixo a igualdade. Todos são iguais na medida em que possuem funções e são capazes de cumpri-las. Por outro ângulo, o desprezo ao aposentado ou o “inválido” reaparece. Eles não são “iguais” porque não cumprem funções (são inúteis). No contexto da funcionarização, a fraternidade é impraticável. Ou, para dizer, o mínimo, seu sentido é profundamente alterado: sem pai, não há fraternidade. Se o pai reivindicado é o Estado, os prejuízos desta suposta fraternidade são enormes; trata-se, no máximo, da vivência conjunta por conta de certos fins precisos e materiais. Uma suposta “fraternidade estatal” não produz

³⁴⁹ Como não ver aqui um paralelo entre essa figura do Estado e o Deus que tudo vê que Zaratustra identifica como motivação o deicida? Repito parcialmente a citação: “‘Eu bem te reconheço’, disse ele [Zaratustra] com voz de ferro: ‘és o *assassino de Deus!* Deixa-me ir. Não *suportaste* aquele que te viu, que sempre te viu e te escrutou, ó homem feiíssimo! Te vingaste daquela testemunha!’” NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra. Um livro para todos e para ninguém*. Quarta parte, “O mais feio dos homens”, p. 250.

comunidade(s), não produz “com”; produz, antes, “átomos”: partículas mínimas cuja ligação (química) é, por natureza, *inteiramente natural*... Que os leitores me desculpem pelo pleonasma enfático...

Mais um sinal de que estamos em um mundo partido: *parece impossível que o ser humano se reduza a esta imagem “catalogada” de si mesmo e fique reduzido a semelhante expressão burocrática*. E, no entanto, tal reducionismo tende cada vez mais a se configurar com nossa “autoimagem”. Experimenta-se certo “desgarramento” (fruto de uma “fraternidade sem (o devido) pai”?) e violação (por se viver sob uma lógica do controle). E esta é a experiência mesma do mundo cindido.

Ademais, há uma desvalorização das palavras, e isto contribui decisivamente para esta experiência. Desvalorização aqui assume um sentido paralelo ao do plano econômico. *Liberdade, pessoas e democracia*, por exemplo, são palavras submetidas a um processo de inflação, isto é, desgaste e (experiência generalizada de) perda real de valor. E isto é decisivo para o desaparecimento generalizado da experiência da *confiança*, do *crédito*.

Se, por um lado, para um cristão que se coloca sob a perspectiva do pecado original é difícil afirmar que houve um momento de indivisibilidade no mundo; por outro, no entanto, o que está em jogo é que a experiência (histórica) generalizada de quebra do mundo é recente. Marcel parece situá-la no século XIX, o que nos autoriza a ver em Nietzsche um contundente porta-voz.

O filósofo francês também parece possuir talento para diagnosticar o futuro que se avizinha, no qual qualquer inquietude metafísica pode vir a ser tratada como um caso neuropsiquiátrico, sendo, pois, submetida ao uso de analgésico ou de alguma outra droga que vise romper com tais desvarios. A tendência é que o futuro lide com a reflexão e a imaginação (potências da criatividade espiritual própria do humano) de forma extremamente negativa³⁵⁰. Naquele momento histórico, a ausência de reflexão e imaginação parecia levar a milhões a uma incapacidade radical de extrair conclusões das duas recentes guerras mundiais. Um novo conflito não podia ser aventado como solução compensatória. E é papel do filósofo se preocupar com o curso dos acontecimentos e não se esconder em céu etéreo e intemporal para pensar, julgar e avaliar, desde certo pedestal, o rumo da história. Já

³⁵⁰ Os versos intitulados de “Inquietude metafísica”, presentes nas “Afluências filosóficas” abordam esse tema através de outra linguagem.

foi visto que, ao contrário, uma filosofia digna desse nome deve se ater à situacionalidade e, desde aí, descobrir as implicações da própria concretude (ainda que prevenida da multiplicidade quase imprevisível das conjunturas que podem dar lugar a inúmeros fatores não cobertos por sua análise). Hoje vivemos um drama semelhante diante da possibilidade de uma autodestruição planetária iminente. O que se afigurava, nos anos 50, como a possibilidade da extinção da vida humana, parece atualmente se expandir para a destruição da vida do planeta em sua completude. Pode-se afirmar que os motivos pelos quais a condição humana é dramática mudaram. Ou melhor, amplificaram-se...

Para uma breve avaliação do conjunto da exposição de MC-MS, é possível sintetizar o percurso do autor da seguinte forma: estamos em um mundo em guerra consigo mesmo. Ora, esta guerra é alimentada, por um lado, pela ideia de uma vontade de poder que tende a esquecer e eliminar qualquer ideia de “comunidade” entre os seres humanos e que, ademais, tende a “atomização” do indivíduo que se identifica cada vez mais com a função que exerce. Tudo isto contribui para a perda de credibilidade e leva a uma espécie de desconfiança, seja da própria possibilidade da vivência de qualquer nível de fraternidade, seja da capacidade reflexiva e imaginativa que poderia levar os seres humanos a alçarem voos para além do horizonte imediato de uma realidade que tende a se apresentar como fissurada. Por um lado, a *vontade de poder* pode dificultar uma dimensão comunitária das relações humanas; mas, por outro, como foi visto a partir da análise de HP, é possível pensar a vontade de poder como condição para a superação do niilismo.

Exigência de transcendência inicia apontando a necessidade de se ter em conta que a filosofia contemporânea parece abusar do termo “transcendência”, o que exigiria discriminar o sentido que ele pode ter na investigação em tela. Transcendência não significa simplesmente “sobrepassar”, ultrapassar (*dépasser*), uma vez que talvez haja modos de *ultrapassagens* que parecem não convir àquele termo, como é o caso da mera “ultrapassagem espacial”. Entre os filósofos contemporâneos que parecem abusar do termo e relacioná-lo a esta simples condição de ultrapassamento, está a aplicação de Sartre desta última noção à temporalidade através, sobretudo, da ideia de “projeto”. Tal uso do termo parece ilegítimo e enganoso, o que leva à preferência por partir da oposição tradicional da filosofia e da teologia entre esta expressão e imanência. Não obstante a própria objeção que ele mesmo levantou quanto à indicação meramente espacial da ideia

de “ultrapassagem”, o ponto de partida para a investigação da oposição imanência-transcendência deverá levar em conta a distinção entre “ultrapassagem horizontal” (*dépasser horizontal*) e “ultrapassagem vertical” (*dépasser vertical*). Neste contexto, é importante lembrar que, diante do dado fundamental de nossa encarnação, as direções “alto” e “baixo” adquirem sentido bem mais profundo, uma vez que dizem respeito ao nosso próprio modo de existência. Diante disso, a ideia é aceitar a objeção de que a transcendência não está ligada, sem mais, a mero sobrepassar espacial, mas transformar tal objeção em um argumento positivo. Note-se, pois, que o fato de sermos encarnados é, por certo, muito relevante.

O que em está em jogo com esta distinção e com a menção à nossa condição de seres encarnados é acentuar que é quase impossível se referir a certas dimensões experienciais sem se relacioná-las ao dado espacial. Mas, por outro lado, também não é possível identificar, de modo simplista, “alto e espírito” e “baixo e material”. Alto parece se ligar ao esforço, ao empenho que a realidade nos solicita quando nos debruçamos espiritualmente sobre ela; ou, ainda, uma tentativa de sobrepassar a (nossa própria) situação experienciada como deficitária, geradora de alguma insatisfação, ainda que seja desde essa mesma situação que experiencia o convite e o impulso para a algo “mais pleno”.

Para investigar em que consiste precisamente a exigência de transcendência, Marcel apresenta o princípio e o método investigativos que vai seguir: deve-se tentar situar esta exigência em relação à própria vida, à própria existência; e não a uma definição localizada no éter rarefeito do pensamento puro. Isto posto, a investigação deve partir da vida, da existência rumo ao pensamento e, posteriormente, fazer o caminho inverso, ou seja, tendo atingido o pensamento desde a vida, deve-se voltar, desde o pensamento atingido, para a vida. O par alto-baixo parece se reinserir em nova dinâmica: da vida (baixo) rumo ao pensamento (alto), mas o retorno do pensamento à vida é imprescindível para se esclarecer esta última.

A exigência de transcendência é experienciada, primeiramente, como insatisfação, embora nem toda insatisfação seja aspiração à transcendência. Que tipo de insatisfação o é? Para responder a isso, será necessário recorrer ao drama. Nesse caso, *os artifícios artísticos próprios do drama* configuram uma espécie de recurso utilizado *pelo autor para atingir* a finalidade expositiva em curso. Também aqui o drama constitui parte intrínseca do próprio método investigativo. Mas, mais

que isso, tal aproximação concreta desde o drama visa a imaginar com o máximo de precisão possível algum tipo de situação na qual o eu possa se ver implicado. Tem-se uma espécie de dinâmica-tensão entre a singularidade, a concretude individual humana e a sua inserção na comunidade, que é a dinâmica-tensão própria da própria intersubjetividade. Aquele “eu” supramencionado significa, a um só tempo, tanto a *individualidade finita* que sou, como *toda e qualquer individualidade com a qual o eu possa ter uma forte empatia*. Desta forma, o que se espera é que (me) seja possível representar uma espécie de comportamento interior presente naquelas situações imaginadas. É desde essa compreensão geral que se explora dois tipos de insatisfações que podem ser caracterizadas como “dramáticas”.

A primeira: ao se colocar no lugar de alguém que passa por muitos apertos e embaraços por não ter dinheiro e aspira levar uma vida mais fácil e folgada, pode-se imaginar o caso de uma jovem que, para obter as satisfações a que se sente privada, casa-se por interesse. Acrescente-se a essa descrição que, para fazê-lo, ela teve de se livrar de certos pré-conceitos morais e religiosos. Parece que se pode falar que esta autoliberação seria uma espécie de sobrepassar. Mas é difícil afirmar que, ao fazê-lo para atingir o fim a que se propôs, a jovem age segundo uma exigência de transcendência. Desde esse exemplo, percebe-se com mais clareza que nem toda insatisfação conduz à aspiração de transcendência e que nem todo ultrapassar é transcender. Esta insatisfação pode ser movida pela imagem de um certo número de bens aos quais eu pareço ter direito, mas que me vejo privado. Mais do que associar bens à propriedade, importa destacar que o padecimento da pobreza pode levar à aspiração de certa liberdade de movimento cuja carência material interdita. Além disso, não se está autorizado a afirmar que ela se casa por dinheiro ou mera cobiça. À liberdade de movimento que nunca lhe fora possível pode se somar, ademais, um anseio de generosidade em ajudar aqueles a que ama.

A segunda insatisfação é a de uma pessoa que leva uma vida fácil, de abundância material, mas aspira romper com essa existência para se comprometer um uma aventura espiritual. É importante ter em conta que a expressão “aventura espiritual” está para além da adesão a uma opção religiosa. Mais: tal expressão não possui ligação necessária com confissões religiosas específicas. Relaciona-se à aventura espiritual, em sentido amplo, tudo aquilo que diz respeito à capacidade reflexiva. Como mencionado, na medida em que essa capacidade, própria da inteligência, encontra-se com o amor, tem-se, efetivamente, o que há de mais

concreto no mundo. Aventura espiritual se aproxima, neste contexto, de toda e qualquer atividade criativa que, enquanto tal, exige reflexão e se plenifica no amor. Isto não exclui as opções religiosas feitas a partir das distintas crenças (fés), mas amplia significativamente o leque destas opções. É possível pensar a este respeito que uma tal aventura pode mesmo se referir à arte, à filosofia, à autêntica política e mesmo à tarefa letiva. O que não se pode perder de vista, no entanto, é que uma aventura espiritual desse gênero pode ser lida como uma espécie de resposta a uma vocação. Também este último termo não possui ligação com nenhuma confissão religiosa. Trata-se, antes, de experimentar uma espécie de solicitação ou chamado (*vocare*) desde a própria realidade, como se não fosse possível dar de ombros a tal chamamento. No caso em pauta, é possível imaginar que o homem rico está se dispondo a abrir mão do conforto de uma vida recheada de bens e mesmo de bastante liberdade de movimento para se dedicar a uma tarefa que é experimentada como algo que gira em torno do *dever de realizá-la*.

Isto posto, é concebível uma hierarquização entre as possíveis insatisfações: há algumas baixas e vulgares, outras altamente espirituais. Novamente aparece a oposição entre o alto e o baixo. Ademais, por vezes algumas dessas insatisfações são experimentadas como uma espécie de poder que não me pertence; um poder que “não sou eu”. E aqui entramos na ambiguidade mesma que as descrições querem atingir, uma vez que a insatisfação diz respeito a uma ausência que me é exterior, uma ausência, pois, de algo que não está em mim, mesmo que possa assimilar isto que me está ausente e fazê-lo meu. Colocando lado a lado os dois exemplos de insatisfação, é possível perceber que a liberdade de movimento pretendida pela jovem mulher poderia ser ao menos ressignificada se ela encontrasse outros meios de satisfazê-la. É possível, ainda, imaginar que ela simplesmente abortaria seu plano de se casar por interesse, caso conseguisse algum tipo de ajuda que lhe garantisse aquilo que ela procura. No caso da pessoa que pretende viver aquela aventura espiritual, está-se em outra direção: a liberdade de movimento que ele possui lhe parece insignificante ou mesmo destituída de valor, justamente porque talvez o princípio que leva àquela escolha não reside “em mim” (nele), mas “fora”. E eis que o tema da “vocação” naquele sentido supramencionado aparece explicitamente na análise do autor: “é como se um outro apelo (*appel*)

surgisse de mim mesmo, um apelo (*appel*) orientado para dentro”³⁵¹. Ora, diante do contexto, parece claro que o sobrepasar (a ultrapassagem, a superação) a que se propõe o vocacionado é superior ao sobrepasar da jovem.

Também aqui aparece explícita pela primeira vez a ideia de que “aventura espiritual” não equivale a uma atitude diretamente religiosa, podendo ser assimilável a uma “atitude criadora”. Marcel afirma que provavelmente a primeira coisa que vem à cabeça quanto a esse “apelo vocacional” é uma resposta religiosa (como um chamado à santidade), mas também é fácil pensar, a partir do mesmo exemplo, no “artista criador”. Mesmo essa concepção mantém aberta a possibilidade de se pensar que a criação pretendida não depende apenas do artista. “Não depende de mim criar, mesmo se eu aspiro à criação”³⁵². O impulso criador do artista provém de uma insatisfação que advém, em última instância, de um apelo, de um chamado que vem de fora (ao qual ele responde ou não). Numa palavra: também, neste caso, está-se diante de uma insatisfação cujo cumprimento aponta a algo que me é exterior. Por mais elevado que o chamado me possa parecer, a resposta que, entendo, diz-me respeito, não depende exclusivamente da vontade do vocacionado. Ela “não pode se reduzir a um simples decreto da vontade”³⁵³. Isto porque tal cumprimento depende de múltiplas condições sobre as quais o sujeito não influi diretamente, o que torna propício o retorno ao tema da “situacionalidade” de nossa condição. Como já foi abundantemente afirmado, é próprio do ser em situação que somos a dinâmica dentro-fora. Se, pois, por um lado, o chamado vem “de fora”; por outro, é desde de “dentro” que tal chamado é experienciado; quer dizer, desde a síntese dentro-fora que é a própria situação. É importante frisar que Marcel aponta que a resposta ao chamado *transcende* (certa compreensão vigente da psicologia, uma vez que, como foi insinuado através da leitura de PACMO, esta última também tende a ser inteligida no marco das funções ao se aproximar de uma concepção abstrata, e não da experiência.

Assim entendida, a psicologia tenderia ao problemático o que, neste contexto, pode ser considerado como “infra-ontológico”, na medida em ela não pretende se *aproximar concretamente do mistério ontológico*, mas apenas,

³⁵¹ MARCEL, MS, I, p. 52: “c'est comme si un autre appel montait de moi-même, un appel orienté vers le dedans”.

³⁵² *Idem*.

³⁵³ *Idem*, p. 53.

informar, objetificar, reificar funções como se fossem coisas. Tais procedimentos não são (necessariamente) nocivos. A nocividade é a inversão dos papéis: colocar o infra-ontológico como o mais importante que há, e relegar a um “lugar menor”, desdenhável ou mesmo quase desprezível, as possibilidades de seres espiritualmente criativos. Tal desdém e desprezo levam mesmo às raias da marginalidade... Os exemplos poderiam ser muitos: de religiosos a artistas – perturbados, loucos, a falar de uma divindade ou de um além que parece estar em desacordo com muita coisa (e, ao mesmo tempo, ser tão autêntica para um grupo de pessoas...). Este último fenômeno não pode ser explicado partindo de uma certa experiência de comunhão que só se pode ter acesso no interior mesmo daquele círculo de intimidade?... Isto, contudo, não deve desguardar da seguinte hipótese ou risco que me parece facilmente vislumbrável, a qual já me referi na seção anterior: não se pode fazer desta intimidade, destes círculos uma “panelinha”, uma “igrejinha” de teor sectário ou mesmo fanático. Há que haver comunicação, como que por dúcteis, entre os distintos círculos humanos que estão dispostos a multiplicar suas relações de ser a ser; ou, dito de outra forma: entre os seres humanos que estão dispostos a multiplicar suas relações de fraternidade. Pois bem. Retomo o texto de Marcel a partir de uma ideia que se apresenta nesta digressão.

Criar artisticamente ou *responder a uma vocação* consiste, essencialmente, em sempre criar por cima, acima, de si mesmo, superando a si mesmo. Isso é aceder; é ascensão. É importante acrescentar que a transcendência não é uma realidade aplicável como predicado – atribuível a um e não a outro sujeito. Numa palavra: não há realidade (verdadeiramente humana) a que não seja atribuível a condição, a possibilidade de transcender, de transcendência. Deve-se, pois, (re)aproximar aqui transcendência e situação.

Uma vez que a situação é o próprio do ser humano, ou seja, que é próprio do humano ser-em-situação, temos que é desde aí que podemos nos inteligir como *coesse*. É desde aí, pois, que a própria intersubjetividade vem à tona. É possível pensar que há um grupo de próximos com os quais há um “trânsito” em torno e mesmo no interior do eu que sou. A metáfora também ajuda a pensar a ideia de que, de tempos em tempos, o trânsito entre certas singularidades é mais intenso, noutras tempos rareia mais... E é também sempre desde esse “aí situado que sou” que posso ouvir a voz do real em mim a me conclamar a uma resposta, que pode ser diversa: artística, política, pedagógica, filosófica, religiosa, etc. Muitas experiências podem

ser condição possibilitadora para que aquela exigência convoque o sujeito, mas é importante não perder de vista que a (exigência de) transcendência cobra o seu sentido sempre em referência ao ser humano (ou, por outro ângulo, desde a situação que sou). É sempre este que transcende. E isto implica certo movimento (interior, espiritual), ou, ainda, certa ação. Trata-se, contudo, de uma referência que não pode ser pensada de forma abstrata, o que exclui aquele tipo de concepção deduzível de fórmulas proposicionais (S é – ou não – P); ou, ainda: esta realidade é transcendente, ao passo que aquela outra realidade não é. “Realidade transcendente” quer significar aqui realidade possibilitadora da exigência de transcendência.

Ora, uma vez que esta exigência nasce como que de uma experiência intimamente vivida, tem-se o seguinte paradoxo: se a transcendência é evocada com relação ao ser humano, não se nega o caráter próprio da transcendência, para inseri-la na própria experiência (e em nenhum “mais além”)? Ou ainda: da forma aqui apresentada, a transcendência não fica inteiramente inserida na imanência?

Minha interpretação: transcender é ação, é a vivência de certa experiência. Mas, é a vivência de que (tipo de) experiência? A de ultrapassar, sobrepassar a si mesmo rumo a um sentido mais alto do que o da vivência experienciada como ordinária, oferecendo uma resposta a certo apelo que, “por si”, já está fora de mim e, por isso, ultrapassa-me. Tentando reformular: trata-se de uma aventura que se propõe a fazer no e do ordinário, transmutando o ordinário em algo em torno do extra-ordinário.

É preciso analisar melhor aquele paradoxo. É possível afirmar que ele parte de uma ideia específica de transcendência. Primeiro, é mister apreender como ela é corriqueiramente pensada.

Num mar cujo litoral está oculto por uma espessa névoa, a transcendência é pensada, injustificavelmente, como uma nuvem destinada a se perder nesta paisagem. Se partimos da experiência, representar a transcendência é extremamente inadequado. Quase rude, grosseiro. A centralidade dessa observação começa a se fazer sentir por conta da ideia de que uma representação da experiência parece impossível. A experiência não é um objeto, no sentido de *Gegenstand* – algo que está situado diante de mim, frente a mim que sou um sujeito cognoscente. Mesmo um kantismo interpretado ao pé da letra não ajuda a eliminar a confusão, já que um sujeito que se situa “fora” da experiência em nada contribui para elucidar o que está em jogo, uma vez que a noção de “fora” só pode ser compreensível a partir de sua

própria condição empírica, ou seja, a partir da própria experiência. Uma vez que o “sujeito a priori” é quase um “ente de razão”, mas não real, as *experiências reais não podem ser descritas com precisão no nível objetual, isto é, como que “estando diante de mim”*. *O ser real que eu sou é parte indissociável da experiência vivida. A experiência nos envolve. Dentro e fora carecem de sentido. Sou e estou na experiência.* Transcender não apenas não pode significar “o que transcende a experiência”, senão que “deve haver uma experiência de transcendência enquanto tal”³⁵⁴. Transcender parte da experiência. No sabor, por exemplo, há uma espécie de efeito, consequência ou, ainda, contrapartida pessoal. Há, pois, uma afetação ligada à experiência de algo em mim mesmo, para mim mesmo, e é interpretada como o ato de dobrar-se ou debruçar-se sobre algo. O próprio autor, entretanto, se apressa em colocar vírgulas sobre essa ideia e pretende precisar (ou mesmo “ampliar”) esta compreensão da experiência. Em outros casos, “ter a experiência de” é, sobretudo, “inclinarse” diante da “presença de”. Muito embora seja possível alegar que os exemplos se circunscrevem às “experiências empíricas, sensíveis”, é bom lembrar que a noção mesma de situação parece destituir de sentido a dicotomia entre sensível e “interior”. Experiências sensíveis são experiências com contrapartidas “interiores”; “experiências interiores” possuem contrapartida sensíveis. Ser em situação é estar situado, a um só tempo, no “interior-exterior” de minha realidade singular. Por outro ângulo: a experiência de transcendência está toda ela na própria experiência, e não faz nenhum sentido recorrer a um “mais além” dela própria para procurar explicá-la. Na experiência de exigência de transcendência, o que se tem é a troca de centro, quando, na mesma situação (dada), o sujeito (aquele de quem a experiência exige) se desloca para ressignificar o vivido. Não se trata de simples mudança. Trata-se, antes, de uma *troca* que aponta para o “alto”, para um *mais além do que está dado*, exigindo(-me) mais. Transcender é ir ao encontro daquilo que me experimento exigido. É ir ao encontro de um clamor por uma plenitude que me é experienciada como “ausente”.

Metafisicamente falando, “exigência de transcendência” parece designar (essencialmente) uma (experiência de) alteridade. Nessa medida, é um sinal, um lampejo que aponta ao encontro com uma “alteridade absoluta”. O que parece estar em jogo com a expressão *alteridade absoluta da qual se faz a experiência é: a*

³⁵⁴ *Idem*, p. 55.

experiência de algo absolutamente outro que não eu. Paradoxalmente, esse *algo absolutamente outro* também parece tomar parte da experiência. Mas, como é possível conceber uma experiência de alteridade enquanto tal? Ou, aprofundando: o outro, enquanto outro, não fica, como que por definição, de fora de minha experiência?

Ao investigar a origem histórico-filosófica dessa ideia (viciada) de experiência (do que ela é ou do que ela vem a ser), Marcel remete à filosofia do século XIX, que esteve, em grande medida, “dominada por um prejuízo que afetou arbitrariamente a dignidade de um princípio”³⁵⁵. Este prejuízo é: pensar que toda experiência se reduz, em uma instância, ao fato de que é o sujeito que a experiência (em) seus próprios estados internos.

Nesse contexto, encontra-se um (novo) paradoxo que parece maior: sensualismo combinado com idealismo. Herda-se do sensualismo a negação do sujeito ou, antes, toda realidade (que, nele, possa lhe ser) autônoma. Por este viés, o sujeito se encontra reduzido a seus próprios estados. Ou, ainda, a uma derivação incerta e abstrata de si mesmo. Para o idealismo, o sujeito possui uma existência indubitável que se constitui como uma verdadeira prioridade na medida em que é considerado como o suposto absoluto de qualquer experiência. Entra em cena a distinção entre “eu pensante” e “eu sensível”, que confluiriam para o mesmo sujeito: na “ordem investigativa”, seria necessário separar “eu pensante” e “eu sensível” do “eu mesmo”, sabendo que, no fundo, elas são uma e mesma realidade (o próprio eu). Isto, contudo, seria, “coisificar”, reificar, objetificar o eu; pois é supor que tal ordem ou método investigativo possa dar contra do funcionamento intelectual e sensitivo como realidades desconexas, sem adentrar na dimensão própria daquilo que é a existência.

Permito-me, neste contexto, uma digressão. Muito embora Marcel pareça mirar, nessa investigação, em certo kantismo, é possível ver Descartes como o pai de vários desses pares de “gêmeos siameses” que dicotomizam a experiência. Desta forma, é possível compreender que este filósofo francês acentuou certa “introspecção da experiência”. Sua noção de “coisa pensante” é exclusivamente metafísica, o que é o mesmo que dizer “imaterial”, “não sensível”, ou, no máximo, “sensível enquanto forma de pensamento”. Numa palavra: a partir do eu entendido

³⁵⁵ *Idem*, p. 58.

como coisa pensante, atestada como indubitável a partir de um método pré-estabelecido, estabelece-se, também por conta desse próprio método, uma concepção incerta e abstrata da própria experiência; o que equivale a dizer que mesmo a experiência de “ser eu” é abstrata... Segundo o itinerário de Descartes, apenas depois das bases físicas e médicas (também estas partes da Filosofia), é que se pode dizer com mais precisão (ou seja, isento de incertezas e, talvez, com “menos abstrações”) o que é constitutivo da experiência enquanto tal. Sem isso, está-se (apenas) diante de seus princípios metafísicos. É importante reforçar que, para Descartes, tais princípios metafísicos não podem fazer com que a experiência saia da esfera do “pensamento puro”, por mais paradoxal que seja...³⁵⁶ A natureza do método filosófico de Descartes me parece extremamente exemplar para se entender melhor um dos pontos centrais que Marcel está a criticar: tal método (mas também outros...) supõe que o objeto esteja diante de mim, quando, no entanto, o que está a ser objetificado, o que está a ser feito de objeto é a realidade que sou eu mesmo. Este parece um paradoxo insolúvel:

Não é questão de estabelecer entre o eu pensante e o seu sensível uma dualidade semelhante a que existe entre as coisas, pretendendo que um e outro sejam o mesmo. Ademais, esta afirmação viria a coisificar o sujeito. Para evitar essa armadilha, fala-se de diferenças entre um e outro. Mas não corremos o risco, com semelhante ponto de vista, de desnaturalizar a realidade viva da experiência? Sem dúvida é um tema delicado (...) chegar a saber se a sensibilidade física pode ser assimilada a uma função ou se, pelo contrário, toda função a pressupõe como anterior a si mesma e diferente em si mesma³⁵⁷.

Está-se em cheio na imbricada questão dos estados de consciência e de sua relação com o corpo:

Mas, quando falamos de estados de consciência, não é que, sem nos dar conta, tratamos a consciência como um tipo de corpo incorpóreo que sofre, também ela, uma

³⁵⁶ Ajuda a reforçar essa digressão interpretativa o parecer de Ricœur sobre a origem da crítica de Marcel ao idealismo: “O ataque contra o *Cogito* cartesiano constitui uma crítica tão virulenta que, nos *Encontros* que eu tive a honra de partilhar com Gabriel Marcel em 1968, ele decidiu temperar um pouco sua crítica. (...) Era contra o ancestral de todos os idealismos modernos, isto é, contra Descartes, que Marcel devia se levantar em primeiro lugar: um Descartes lido através de Kant e do neocriticismo de Brunschveg, para quem o ‘Eu penso’ seria o sujeito transcendental senhor de todo sentido e o suporte de toda objetividade” (RICŒUR, Paul. *Leituras* 2, p. 51). Para as considerações que aqui apresento sobre Descartes, creio que é indicado conferir seus *Princípios da Filosofia* e a *Carta-Prefácio* que o autor redigiu quando a tradução francesa veio à luz. Para a provocação da nota seguinte, vale a pena conferir suas *Meditações metafísicas* e algumas de suas *Objecções e Respostas*.

³⁵⁷ MARCEL, G. MS, I, pp. 58-59. Não resisto aqui a outra provocação desde Descartes: tudo isto não se assemelha às *motivações metafísico-físicas deste filósofo francês que inspirou, inclusive, a ideia de corpo-máquina visando salvaguardar a noção do espírito como “coisa pensante incorruptível” e “mais certa de que conhecer do que o corpo”?*

série de modificações? Entendamo-lo bem: enquanto eu sou eu mesmo um corpo (...) está claro que passo por infinidade de estados sucessivos³⁵⁸.

Consciência não pode ser considerada como corpo. E a ideia de “corpo incorpóreo” parece não fazer sentido algum, ou mesmo pode ser assumida como contraditória, como um círculo quadrado, ou melhor: círculo não esférico. A consciência é o contrário de um corpo. E a consciência é também o contrário de uma “coisa”. Se esta última concepção pudesse ser desmentida, não sairíamos da objetificação, e é impossível objetificar a “coisa” da qual parto para elucidar. Consciência é, em certo sentido e a um só tempo, objeto e sujeito, se se quer operar através da dicotomia tradicional. O que está em jogo aqui é, justamente, a necessidade de se operar em outros termos. Não se trata de pretender um conhecimento exaustivo da consciência e experiência, e sim de se (re)aproximar a elas. Descrever. Já cômico da impossibilidade de esgotá-las. O que está em jogo em sentido mais amplo é a relação ambígua do corpo com o eu: ao mesmo tempo em que eu sou meu corpo, há também a experiência de ter um corpo, de possuí-lo e, sob este aspecto, o corpo é assimilável a uma “coisa”. Note-se que essa relação também não é objetificável, porque, tal como no caso da consciência, uma vez que sou minha própria corporeidade não posso dela me distanciar ou me desvencilhar para que eu possa ter meu corpo diante de mim e tomá-lo como objeto de minha análise. A consciência parece supor necessariamente o corpo. A primeira parece só poder existir a partir do segundo.

Sobre a possibilidade interpretativa de que a “consciência é corpórea”, o que pode estar em jogo na crítica do autor é a formulação reducionista que ela parece supor, sobretudo se adentrarmos na filosofia de Spinoza ou de um ponto de vista spinozista. Uma vez que a representação implica uma espécie de olhar ou visada como que por meio do espelho, o risco de coisificar a consciência, ainda que por outro ângulo, permanece. Deve-se desconfiar do costume de nos situar fora da consciência para imaginá-la (espelho). Esse passo é ilusório porque, como já foi mencionado, é próprio da consciência a impossibilidade de não ser considerada desde fora. Assim, todo estado de consciência é *um* estado de consciência entre os muitos possíveis. “O que nos parece ver desde fora não é a consciência, e inclusive poderia não ser nada de nada”³⁵⁹. Convém, então, rechaçar a concepção segundo a

³⁵⁸ *Idem*, p. 59.

³⁵⁹ *Idem*, p. 60.

qual os pretendidos estados de consciência seriam simplesmente estados corporais que se olham a si mesmos como algo que transmuta esse algo olhado em objeto para si. Marcel parece insistir *na impossibilidade de reduzir consciência ao corpo para afirmar que a transcendência experienciada não está totalmente inserida na materialidade do corpo, mas aponta, desde a própria experiência, a um mais além.*

Ainda que negativa, a conclusão a que se chega é extremamente importante: é impossível reduzir a experiência ao fato de que um sujeito experimenta seus próprios estados.

Segundo o próprio Marcel, convém seguir aqui o caminho marcado pela fenomenologia husserliana: a consciência é, antes de tudo, consciência de algo diferente de si mesma. Sem se dar conta de que o que se chama consciência é um ato derivado, sequer se pode dar conta de que eu não posso me conhecer e nem sequer posso fazer um esforço efetivo para isso, sem superar, justamente, esse dado do qual supostamente se parte sem questionar, nomeadamente: que a consciência é como uma espécie de espelho de mim mesmo, e que bastaria olhar para ele (que refletiria o que sou...) com a devida atenção para que eu me apreenda (em si mesmo... ou em mim mesmo...). Uma postura da filosofia moderna, mais penetrante que qualquer materialismo, foi conceber a consciência como um epifenomenismo, uma espécie de consciência-revestimento que conseguiria abrigar a um só tempo, sujeito (consciente de si) e objeto... Por sua vez, compreender que consciência é sempre consciência de algo faz com que vários desses vícios da lida com ela sejam superados e, inclusive, faz com vários escolhos relativos à ideia de transcendência sejam removidos. Ademais, também não é possível aderir à ideia de colheita para nos referirmos ao conhecimento. Sinteticamente, é preferível inteligirmos o conhecimento como a experiência de descobrir algo, uma vez que esta descoberta também abre caminho para a compreensão de um ato do sujeito que se relaciona consigo mesmo, mas, ainda assim, mantém-se aberto a certo mais além... Isso permite fugir da concepção viciada, falaz e antinatural da transcendência como um *caminho pelo qual alguém se afasta da experiência*. Não temos outro “lugar”, outra “região”, outro domínio que não a própria experiência para nos referir à transcendência.

Se, pois, por um lado, como já foi insinuado por outro viés, pré-juízos e pré-conceitos podem obstaculizar a experiência, colocando-nos em uma espécie de pré-(in)disposição para com (algo que se me é fornecido desde) o real; por outro lado,

por esta mesma linha investigativa, temos que é possível uma espécie de “correção de rumo” da própria experiência vivida e, mais, mesmo uma hierarquização da própria experiência. Sobre este último ponto, haveria experiências mais puras que outras, na medida que nos encontramos mais disponíveis (ou menos indisponíveis), mais abertos (ou menos fechados) para nos deixar permear pelo real no qual nos inserimos enquanto seres em situação...

A exigência de transcendência nos insere na reflexão ontológica. Mais que isso, a primeira é convertível na segunda, uma vez que a transcendência, o ultrapassamento que ela nos exige tem como fundamento (*Grund*) o ser no qual, em certo sentido, movemo-nos e somos, o que, a princípio, identifica-se com a nossa própria situação imersa na totalidade do real. Para além disso, a ontologia que daí decorre oferece um salto inesperado: Marcel afirma que ela há de ser, também, uma investigação sobre Deus. Não que pretenda percorrer as sendas de uma teologia – seja ela revelada, seja o que as teologias e filosofias advindas do monoteísmo facilmente identificariam como “teologia natural”, ou mesmo “filosofia teológica”. Firmando-se, pois, de modo aconfessional, o que importa para o autor é que a experiência de Deus (parece) funda(r) a exigência de transcendência e, por conseguinte, a experiência de exigência ontológica³⁶⁰. Uma advertência aqui se faz necessária: mesmo que Marcel se empenhe em discorrer sobre o ser divino, seja positiva ou negativamente, esta investigação apenas vai adentrar por este caminho quando for estritamente necessário para que se compreenda o ponto explicitado de saída: *minha investigação pretende ser uma espécie de reflexão sobre as possibilidades de descrição do acesso ou da experiência do divino, compreendidos como abertura à transcendência e atitude religiosa.* O filósofo francês não só aproxima transcendência e ontologia, mas parece mesmo fundamentar a primeira na segunda. Afora isso, nalguns momentos seu discurso ontológica quase se equipara a um discurso sobre a realidade divina (e a própria ontologia parece se fundamentar, em última instância, no ser divino). O que pretendo fazer é seguir o autor por este caminho tão longe me seja possível. Avisarei ao leitor, no momento

³⁶⁰ Como se aprofundará no desenvolvimento, a concepção ontológica do filósofo francês se resolve, em última instância, em Deus ou no Pleroma, ainda que este modo de abordar o tema esteja envolto em uma espécie de mística. Minha exploração deste tema, na esteira da morte de Deus que motiva a investigação em tela, passa por “abrir” mais essa concepção, como se poderá apreciar, sobretudo, no capítulo seguinte.

oportuno, se e quando minha própria investigação se distanciar de Marcel e o que estou falando por mim mesmo...

Isto posto, esta investigação tomará por base as primeiras lições (I-III) da segunda parte de MS, uma vez que, nelas, o autor assume claramente algumas posições expostas no parágrafo anterior, mas também porque, segundo minha avaliação, nestes textos se encontra de modo mais organizado um conjunto de reflexões diretamente voltadas à ontologia. Na primeira delas, perguntando-se, justamente, “O que é o ser?”, conclui que se deve admitir, em princípio, que este não pode ser uma “reflexão solipsista nem sequer, o que é o mesmo, uma reflexão que gira ao redor do eu transcendental”³⁶¹. De “forma mais concreta” (mas também positiva), pode-se acrescentar: “*somente me importo com o ser na medida em que tomo consciência mais ou menos distintamente da unidade subjacente que me une aos demais seres cuja realidade pressinto*”³⁶². Tais seres são meus companheiros de caminho, *my fellow-creatures*. O que amplia, pois, o caráter (meramente) intersubjetivo que comumente se acentua ao expor a filosofia ou, mais precisamente, a ontologia de Marcel. Ser aqui não é (somente) intersubjetividade. *Coesse*, “ser-com” não é (apenas) ser com outros (seres-)humanos. Aquela tomada de consciência passa por uma espécie de “comunicação vivente” com aquilo que me rodeia. Aquele que assim se torna cômico passa a compreender os demais como “meus companheiros de caminho”, *my fellow-creatures*. A errância e a itinerância aparecem em cheio. A ideia de que somos ligados, vinculados, a uma totalidade do real, na medida em que *tudo se comunica e está relacionado*, também. O parecer anteriormente exposto de que o niilista, enquanto “homem da negação”, é um ser que se acredita sem vínculos, o que o faz tender ao desespero, também ganha novas luzes e contornos. É neste sentido mais profundo que se pode entender que a investigação ontológica só pode se desenvolver a partir de uma certa plenitude vivida, mas que, de nenhum modo, essa plenitude pode consistir em uma experiência que seria exclusivamente minha, porque tal compreensão parte de um esquecimento ou mesmo de um dar de ombros (como pretendeu fazer uma série de metodologias epistêmicas que se tem notícia nos mais simples manuais de história

³⁶¹ *Idem*, p. 20.

³⁶² *Idem*: “*je ne me soucie de l'être pour autant que je prends conscience plus ou moins distinctement de l'unité sousjacente qui me relie à d'autres êtres dont je pressens la réalité*” (em itálico no original).

da filosofia) a seu caráter heterocêntrico. Sem essa heterocentricidade, tende-se a compreender a experiência como algo egoíco, egocêntrico e quiçá, de modo extremo, ególatra. A experiência sempre parte de algum “com”, de algum *togetherness*. Marcel está a propor uma nítida “metafísica do *somos*”³⁶³, onde o “nexo intersubjetivo” surge para indicar aquela dimensão em que também o próprio *somos* e o nexo intersubjetivo que ele supõe é ultrapassado. Nomeadamente: esta compreensão se abre à *comunicação vivente com a própria totalidade do real*, que é possível de ser atingida na medida em que nos tornamos cômicos da relacionalidade que nos perpassa. É importante ter presente neste contexto que tal caráter relacional não pode ser pensado de acordo com as noções substancialistas que tomam “relação” como categorias atribuíveis às substâncias. É próprio da comunicação vivente, não é demais frisar, aquele caráter itinerante próprio da situacionalidade que *somos*. É possível afirmar que, se esta relação fosse pensada em termos substancialistas, ela não deixaria de ser pensada em uma espécie de sistema que, no fim das contas, atomizaria, “monodalizaria” o ser que sou como “*um* entre outros”.

E eis que MS reencontra, pelo viés ontológico, aquilo que HCH preconiza politicamente: a tensão entre atomização e coletivização para optar por: nenhum dos dois, mas para visar o *universal concreto*. Se em HCH, a ênfase estava no binômio espírito-amor, aqui, a rejeição de *ser um entre outros* potencializa a ideia de que o deslindamento ontológico proposto pelo autor é uma tentativa de ampliação de horizonte no seio do *coesse* que *somos*. Em última instância, “compreensões” do ser que sou como átomo, mônada, “eu penso”, eu transcendental, e outras semelhantes, referem-se a *mim mesmo* na esfera do problemático; não muito diferente disto é a coletivização que tende a um “todo amorfo” que está bem longe de ser um “nós”.

Tais aproximações do real dificultam, obstaculizam a inserção disto que sou na esfera do mistério que, nalguma medida, expande e mantém o ser próprio que sou aberto à admiração-maravilhamento, próprias da singularidade e da possibilidade de “criação espiritual”.

Tudo isto contribui para o aprofundamento da relação entre o ser e a existência como irredutível e ambígua. Não só não se pode *reduzir* um(a) no(a)

³⁶³ *Idem*, p. 12.

outro(a). Da mesma forma, pensar um caráter finalista da existência (algo como “existe-se para ser”) é inexato. Na mesma direção já apontada anteriormente ao mencionar a ideia de vínculo e de unidade subjacente entre o eu sou e a totalidade do real, quanto mais me experiencio afetado por um caráter *inclusivo* mais se tende a diminuir o intervalo que separa minha própria existência do ser. Cabe ter presente, neste contexto, que a etimologia mesma de “existir” é assumida por Marcel como a expressão de um movimento na direção do exterior, uma força centrífuga: dizer “eu existo” é apontar, ainda que obscuramente, para “o fato que não sou apenas para mim”, senão para o fato de que que manifesto algo pelo qual algo para fora de mim, seja porque eu me entendo como algo possuidor de algo para me dar a conhecer ou reconhecer. Tal (re)conhecimento pode passar por outra pessoa ou mesmo para mim mesmo enquanto alteridade fictícia³⁶⁴. Esta experiência de inclusão passa por se experienciar imerso numa realidade que me ultrapassa e, a um só tempo, estou vinculado. É neste profundo horizonte que se deve ler a afirmação do autor de que “pensar a existência é, em última instância, pensar a impossibilidade de opor aqui o ser e a aparência, e isto porque o aspecto existencial está ligado indissolavelmente unido (...) à minha condição de ser, não só encarnado, senão de itinerante, *Homo Viator*”³⁶⁵. Tem-se aqui, por outro viés, o tema da itinerância. Com ela, reaparece o da situacionalidade. Estas duas noções – itinerância e situação – unem-se diretamente à encarnação, ao fato de que, ambigualmente, tem-se e é-se um corpo. Mais ainda: reconhecer algo como existente pode ser, mesmo que de modo implícito, o reconhecimento de que aquilo que propriamente reconheço como existente deixará, um dia, de existir, o que também vale para mim, para minha própria existência. Esse deixar de existir, esse passa à inexistência parece ser assimilável à coisa enquanto assumida tão somente dessa forma, como coisa. Ordem diversa, no entanto, é a assunção de uma realidade como presença. E isto vale, inclusive, para a realidade que me é própria enquanto corpo. Tomado como presença, até mesmo meu corpo não pode ser assumido como “coisa” e afins – como aparato, aparelho ou instrumento. Cabe afirmar que eu *sou* meu corpo, mas parece não fazer sentido afirmar que sou minha pá ou minha bicicleta – *coisas estas que possuo, que tenho*. A ambiguidade da existência é mesmo paralela ao fato de sermos encarnados e itinerantes, o que resultaria em que

³⁶⁴ MARCEL, G. EFC, p. 27.

³⁶⁵ MARCEL, MS, II, p. 27. Isto volta a ser tematizado mais adiante.

somos espontaneamente levados a tratar a existência como o fato de uma coisa estar aí, mas de poder, também, não estar mais aí e mesmo de não estar mais em parte alguma, e, portanto, nesta ordem todas as vicissitudes são possíveis, todos os deslocamentos, todas as destruições³⁶⁶.

Ao considerar a minha própria existência ou mesmo a existência do ser que amo, esta perspectiva parece mudar: não parece ser o caso de que eu (e/ou aquele tu) simplesmente esteja(mos) aí ou em outra parte. A noção de presença se aprofunda de tal forma que ela parece transcender a oposição entre aqui e outro lugar. Uma tentativa de aproximação concreta da própria existência parece nos lançar em cheio à ideia de emersão, surgimento, que, inclusive, é própria do verbo existir.

A investigação do autor, inserida entre a busca de algo que possa corresponder ao ser em sentido amplo, mas partindo do ser que sou, leva à conclusão quase inevitável que “ser, no sentido pleno da palavra, não pode nunca se tratar como se fosse um dado”. Ademais, esta aproximação concreta ao ser nos prepara para entender que sua exigência “não é simples desejo, nem vaga aspiração. Consiste em um impulso interior que nasce no mais profundo e que também se pode interpretar como um chamado”³⁶⁷.

A partir dessa noção central, a lição *A legitimidade da ontologia* retorna à noção de exorbitação da ideia de função, a partir de uma revisão e aprofundamento de PACMO. Na atualidade, “o abuso da ideia de função tende a alterar todas as relações humanas”³⁶⁸. Não necessariamente o termo função é tomado em uma concepção tão limitada, nem com um tom tão depreciativo. Até se poderia dizer que a nobreza do homem é cumprir o melhor possível suas funções. Desta forma, é possível entender que o ser humano não se converte necessariamente em uma máquina ao exercer uma função. Mesmo em um mundo tão complicado, complexo e esfacelado, “onde a divisão do trabalho se levou ao extremo, a função se encontra, de alguma forma, pulverizada, reduzida a um estado parcelado, e, por isso mesmo, tende a perder, a um só tempo, seu valor e seu interesse”³⁶⁹, é possível conceber seres que cumprem com zelo e diligência suas funções. Na verdade, tais seres não só existem realmente como são numerosos. Em nosso mundo o indivíduo se encontra cada vez mais exposto a considerar sua função “como um serviço no qual

³⁶⁶ *Idem*, p. 29.

³⁶⁷ *Idem*, p. 39.

³⁶⁸ *Idem*.

³⁶⁹ *Idem*, p. 41.

não se pode colocar o coração”³⁷⁰; e coração é tomado aqui como algo que designa o essencial. A experiência de falta que, desde aí, suscita a exigência ontológica não pode, no entanto, ser tomada como mero sentimentalismo subjetivista que perderia todo seu alcance metafísico. Isto porque, em última instância, o sentimento aponta a um conjunto de frases inarticuladas pelas quais a ideia é (pres)sentida como ultrapassável para que possa ser formulada como tal. Está-se, aqui, novamente, diante de uma dinâmica semelhante à articulação entre drama e filosofia em Marcel. Sua filosofia se haure do e no drama; e é, por isso também, ela mesma, dramática. Pode-se agora perceber, por outro e mais profundo viés, o que já afirmei antes: muitas das compreensões do autor são primeiro formuladas enquanto dramas para, posteriormente, adquirem estatuto filosófico, ou seja, ultrapassam certa aproximação inicial para se consolidarem em “ideias”. Afirmando este último aspecto de outro modo: esta consolidação torna-se uma articulação “mais reflexiva” que pode se prestar, pois, à descrição propriamente filosófica. O sentimento assim experienciado aponta a uma reflexão filosófica que não o descarta enquanto tal, mas que dá a ele o seu devido valor; ou, dito de outra forma: que procure inteligí-lo a partir daquilo mesmo que ele indica. No caso em pauta, a própria exigência ontológica³⁷¹.

O cerne da dificuldade desta apreciação parece residir no fato de que essa exigência assim experienciada tende a ser obnubilada em um mundo excessivamente funcionarizado. Mais: o funcionamento deste mundo tende a destituir de sentido possíveis atividades criadoras que procurem responder à ideia de cumprimento, de realização. Tais palavras tendem logo a serem associadas à função mesma que, de modo geral, espera-se de todo ser humano inserido neste mundo. Não se deve relacionar esta ideia de cumprimento à ideia de produção, de feitura de um objeto externo, de uma relação entre produtor e produzido. Cumprimento se relaciona a uma tentativa de apaziguar uma profunda necessidade que me conclama a “participar de”, precisamente porque já participo de algo, ou, antes, assim me experimento: com a exigência de me tornar partícipe de algo que, nalguma medida, antecede-me e ultrapassa-me, envolve-me. Cumprimento e

³⁷⁰ *Idem*, p. 42.

³⁷¹ Em um contexto um pouco mais amplo, mais paralelo à compreensão aqui apresentada, pode-se conferir com proveito a interpretação de Ricœur de que a aproximação concreta de Marcel se vale de exemplos para “transformá-los em ideias” no bojo da interpretação que a ontologia é meta-problemática (RICŒUR, *Leituras* 2, pp. 63-64).

vocação. Estas noções apontam a uma espécie de exigência de plenitude que não pode ser confundida nem com a ideia de “satisfação”, nem com a ideia tradicional de perfeição. Em ambos os casos – satisfação e plenitude –, o cumprimento tende a se confundir com uma espécie de finalismo que supõe certo acabamento. Em última instância, elas são fechadas (em si mesmas) a partir de certa idealidade ou cânone que supõe sua realização, sua conclusão. No que diz respeito à ideia de perfeição que tão costumeiramente saiu da pena de filósofos e teólogos, é fato (filosófico) que, para muitos deles, perfeição e ser se identificam. Devedoras de um sistema fechado, entender o ser como perfeição é cair em riscos similares ao que Nietzsche denunciara a respeito da idiossincrasia dos filósofos. Já foi abundantemente mencionado que Marcel se refere à legitimidade do deicídio nietzschiano porque é realmente um fato que o Deus-causalidade morreu. É possível estender tal interpretação à ideia de um Deus-perfeição que fecharia o real em um sistema (conceitual). A ideia de *ens realissimum*, de algo que concentra em si todos os atributos positivos, também precisa ser criticada contundentemente. Tal ideia coisifica, reifica atributos. É abuso da ideia de totalidade. Em última instância, trata-se de um esquematismo.

Sob esta perspectiva, o risco seria inserir neste círculo fechado toda a realidade como totalidade quantificável, ou, pelo menos, passível de atribuições, o que equivaleria, neste contexto, a predicabilidade. Em última instância, trata-se de transformar a totalidade do real em algo circunscrito ao domínio do problemático, e o mistério ontológico que perpassa as noções de intersubjetividade e de minha própria relação pessoal com a realidade estariam, por definição, excluídas.

A aguda reflexão de Marcel, porém, leva à constatação de que apenas o rechaço da ideia *ens realissimum* não é suficiente para resolver a questão da possibilidade de se perguntar pelo ser por excelência. Trata-se, antes, de um tema que está mesmo latente quando o autor aproxima a exigência ontológica da noção de plenitude: “estamos aqui na busca do *ser* por excelência; mas este ser enquanto ser, não rechaça se deixar considerar como objeto, como um *quid* susceptível de ser adornado por certo número de predicados? E, por outra parte, se não é um *quid*, isto é, algo predicável, podemos, ainda, falar legitimamente dele?”³⁷²

³⁷² MARCEL, G. MS, II, p. 52.

Disto resulta que é perigoso tanto substantivar o ser em geral, como aparece luminosamente a dificuldade de se dirigir aos seres particulares de outra forma que não seja substantiva. Solução de Marcel: a palavra “ser” deve ser aproximada de um sentido verbal. A legitimidade da ontologia deve ser assegurada através da tomada de consciência dos perigos da linguagem e, em particular, do risco da categoria do gramatical do substantivo.

O risco de tratar o ser particular como ser reside em funcionalizá-lo de modo absoluto ou, inclusive, reduzi-lo a um comportamento concreto. Penso que este risco está presente mesmo na definição clássica do ser humano que somos como animal racional, como cheguei a insinuar numa seção anterior. Disto pode mesmo resultar certa coisificação ou reificação dos seres particulares que tenderia à possibilidade de se dirigir ao sujeito simplesmente como se este possuísse uma tarefa a desempenhar, um rendimento que devesse ter, ou uma conta a ser paga. O valor dos seres assim considerados se encontraria efetivamente suprimido. O ser não pode ser *indiferente* ao valor. Se o fosse, identificar-se-ia com o dado bruto do mero existente em si. A supressão mencionada leva a cabo uma atroz mutilação das relações humanas, o que levaria a perder as especificidades destas mesmas relações.

Deste conjunto de observações eminentemente concretas, estamos autorizados a concluir que não é admissível dessubstantivar os seres particulares. Por certo, esta dessubstantivação é possível menos em palavras do que, ademais, em atos, mas esta possibilidade existe como um tipo de tentação, e temos clareza, hoje, sobre as consequências a que estamos expostos quando sucumbimos a elas³⁷³.

Com isso, Marcel parece dizer que é impossível não nos referirmos aos seres particulares senão através da substantivação, mas a (rel)ação para com eles não pode se dar exclusivamente através desta referência abstrata. Tal lida com eles seria, por outro ângulo, como se fossem coisas, objetos passíveis de serem inventariados, meramente contabilizados. Substantivo para me referir. Mas para lidar, agir, viver, ser irmão, *ser autenticamente humano*: não basta que seja “ele” ou substantivo.

A relação com os demais seres humanos não pode ser exclusivamente esta. Enriquece essa perspectiva a inteligência de que estes seres *passam a ser para mim*, noutras palavras: que os demais passam a ser importantes para mim e passo a lhes dedicar meu querer, meu amor. Passam a serem considerados como portadores de valor único e intransferível. Não é apenas a relação exclusivamente amorosa que

³⁷³ *Idem*, p. 57.

suscita em nós esse valor, também o respeito, ou mesmo o medo ou o horror parecem nos colocar nesta situação de pêndulo entre a substantivação e algo que lhe ultrapassa. Tem-se aí algo que não é possível captar ou apreender meramente na esfera dos atributos, dos predicados; numa palavra: como substâncias as quais se acrescentam acidentes.

Esse tipo de predicação é ultrapassado quando o “ele-objeto” se torna tu. E, ao sê-lo, converte-se em realidade misteriosa, *para além do objetual*. E, tu-mistério, converte-se em condição de possibilidade para a comunhão e a fraternidade. O outro passa, então, a ser uma realidade que me ultrapassa e permanece com um quê misterioso a me apontar à condição de mistério que a realidade sempre haverá de comportar.

§ 3 – “O ser diante do pensamento interrogativo”

Por fim, para completar esta incursão sobre os elementos que comporiam a ideia de *imersão no ser*, é mister analisar uma das conferências que compõe o livro *Para uma sabedoria trágica*, “O Ser diante do pensamento interrogativo” (PST-SDPI). No Prefácio desta coletânea de estudo, Marcel afirma que esta investigação sobre o ser bem poderia lhe servir de título. Isto teria a desvantagem de acentuar o que há de mais abstrato, quando a ideia é enfatizar a situação do ser humano de hoje³⁷⁴. Ali, nos antípodas de toda filosofia que pretende se apoiar numa “intuição ou mesmo numa afirmação preliminar do Ser”, o autor afirma que, pelo contrário, este só pode ser como que aproximado (*approché*), e apenas muito imperfeitamente se pode dizer que o ser é descoberto (*dévoilé*)³⁷⁵.

Neste texto, Marcel assume algumas posições diferentes das apreciações ontológicas que foram deslindadas no decorrer desta seção. Algumas delas serão postas em evidência³⁷⁶. A primeira é a preferência por não se aproximar da reflexão

³⁷⁴ Cf. PST-SDPI, pp. 19-20.

³⁷⁵ *Idem*, p. 24.

³⁷⁶ Devo confessar que este texto de PST foi o único que me fez titubear diante da tentação proposta por diversos comentadores de dividir a obra filosófica em períodos e/ou entre um primeiro e um segundo Marcel. Não ceder a ela é uma tentativa de sublinhar a continuidade que se pode entrever ao longo do percurso reflexivo do autor. Como se poderá perceber no desenvolvimento, algumas das noções expostas neste texto de PST retomam concepções do DM, que antecede em cerca de 30 anos o estudo que está sendo abordado agora. De modo geral, esta tese não procurará adentrar nas

ontológica aqui tratada a partir da distinção entre problema e mistério. Valer-se dela como uma espécie de fórmula pronta ou prévia, pode conduzir à um verbalismo – e nada mais alheio a reflexão vigilante proposta pelo filósofo. O valor daquela distinção é se permanecer como “instrumento de pensamento” que, segundo a metáfora utilizada pelo autor, permite uma espécie de navegação espiritual³⁷⁷.

Isto posto, este “estudo ontológico” de Marcel se configura como uma reflexão que versa sobre a natureza da interrogação sobre o ser e sobre as condições em que esta interrogação se compromete. Trata-se de (se) questionar a respeito do propósito de uma questão (a do ser) e de levantar as dificuldades que lhe são próprias.

O uso da palavra “questionar” aponta às seguintes questões: “*quem* questiona e *quem* é interrogado?”. Se as respostas para ambas as questões passam pelo “eu” (“eu é que me questiono”, “interrogo-me”³⁷⁸), isto não isenta a investigação de dificuldades adicionais. A confusão e a obscuridade a respeito do ato de *me interrogar acerca de* são enormes. Tem-se, primeiramente, que a não se pode assumir que sempre se é consciente de si, o que só vale para casos excepcionais. Se assim o fosse corriqueiramente, sequer faria sentido se perguntar a respeito do que alguém pode se interrogar ou pensar. Fazê-lo é procurar elucidar, nalguma medida, o processo pelo qual eu sou capaz de me interrogar a respeito daquilo. Este conteúdo a respeito do qual eu penso, eu me interrogo recebe, geralmente, a alcunha (filosófica) de “objeto”. Em vez, porém, de adentrar na intrincada oposição sujeito x objeto e sua longa história filosofia, cujos ecos remete à Antiguidade, Marcel parte de seu método de aproximação concreta a partir de um exemplo ou ilustração³⁷⁹: alguém que se interroga acerca de uma pessoa que me veio pedir um serviço. Ao fazê-lo, é como se eu me perguntasse *o que penso verdadeiramente sobre esse alguém*. E esse “o que eu penso” transmuta-se facilmente para “o que eu devo pensar”. Num ou noutro caso, eu mesmo é que devo me esclarecer ou me instruir, numa espécie de arrumação ou rearranjo interior,

discussões proposta pelos comentadores que estabelecem divisões no interior da obra filosófica de Marcel. A única exceção para isso, está na primeira seção do capítulo seguinte.

³⁷⁷ *Idem*, pp. 101-102.

³⁷⁸ *Idem*, p. 103.

³⁷⁹ O próprio Marcel o afirma na *Discussão* (PST-*Discussão*) que tem lugar após a conferência ao solicitar seu interlocutor para que dê um exemplo: “Não se importa de dar um exemplo? É sempre meu método. Gostaria que, a propósito de um exemplo muito simples, por si escolhido, precisasse estas diferentes acepções” (p. 146).

quase como se eu tivesse de “socializar” meus pensamentos a mim mesmo almejando que uma determinada situação se transforme em um “saber para mim”. Reformulando: um saber que me instrua a respeito do que eu possa ou deva pensar acerca de. Seja como for, o exemplo visa ilustrar como me interrogar “acerca de” implica bastante obscuridade, e *me interrogar acerca do ser* só fazem agigantar as dificuldades se se leva em conta que os interlocutores suscitados pela questão “são em número indefinido”³⁸⁰. Em última instância, a interrogação a respeito do ser deve se restringir ao reconhecimento acerca da incapacidade de se saber sobre o que me interrogo.

Sobre estes aspectos, é muito interessante verificar que a longínqua nota de 23 de julho de 1918 menciona que interrogar é “tratar de corrigir um estado de indeterminação relativa”³⁸¹. É possível perceber, a partir desta formulação sintética, que o desenvolvimento de PST-SDPI aqui deslindado é uma espécie de desdobramento desta apreciação, na medida em que procura acrescentar à natureza da interrogação em geral (para dizer de alguma forma) alguns elementos. O primeiro é o caráter reflexivo que a interrogação pode conter – “questionar-se”, “questiono-me”. O segundo se refere *a correção desta indeterminação relativa* ser assumida, em boa medida por conta do elemento que acabo de mencionar, como uma tentativa de (auto)esclarecimento – “o que penso?”, “o que devo pensar?”. Por fim, o viés ontológico da natureza interrogação que é, em última instância, aquilo que Marcel visa investigar em PST-SDPI: “qual a natureza da interrogação acerca do ser? E quais são as condições para que ela possa se dar de modo minimamente claro?”. Como acaba de ser visto, a resposta para estas últimas interrogações são semelhantes às aporias socráticas, nomeadamente: deve-se reconhecer a incapacidade de se saber sobre o que me interrogo quando me interrogo acerca do ser. Isto posto, é preciso reencaminhar a investigação para outras possibilidades. É o que faz o autor a partir da reestruturação das perguntas ontológicas que levanta na sequência.

Mesmo se a questão passasse a: “o ser existe?” ou mesmo “existe ser?”, seria preciso ultrapassar (ir além) e procurar mais clareza (menos ambiguidade) quanto ao que se procura interrogar. Tudo isto se complexifica ainda mais diante do fato de que “o ser” pode também significar “o que é” – “como quando se fala de

³⁸⁰ MARCEL, G. PST – SDPI, p. 105.

³⁸¹ MARCEL, G. DM, p. 138.

um ser ou seres – ou ainda o fato ou ato de ser”³⁸². É desta forma que Marcel se lamenta a este respeito: “É uma pena que não disponhamos, como em grego ou em alemão, da possibilidade de utilizar o infinitivo ou substantivando e sejamos obrigados a introduzir estas palavras anexas que são o termo <fato> ou o termo <ato>”³⁸³.

Talvez pudéssemos passar da questão “o que é o ser?” à “o que é o ser em relação às aparências?”, ainda que complementada, por “o que é o ser enquanto ser?”. Tais formulações adicionais não parecem esclarecer que o que se está considerando é a pergunta “o que é o ser?”. Antes, parece que precisam ainda de um outro complemento como “o que é o fato de ser?” ou “o que é o ato de ser?”

Estes complementos levariam às questões: “O que é agir? O que é sofrer?”. E, ainda, ao fato de que se referirem a um sujeito agente ou paciente (*hypokeimenon*). Mesmo se as perguntas assumissem contornos heideggerianos como “o que é ser, para este que é?” ou “o que é ser, para um que é?”, ainda subsistiriam dificuldades. Marcel entende que estas perguntas são autoanulantes. Tudo parece se passar da seguinte forma: falar de sujeito agente ou paciente é falar de algo já existente antes mesmo de qualquer ação exercida ou sofrida, o fato ou ato de ser é primeiro, prioritário a qualquer especificação. Em suma, só é possível se questionar (a respeito do ser ou não) a partir do próprio ser que se é; é preciso, pois, ser para (se) questionar. E o que parece estar em questão aqui, em última instância, é a seguinte perspectiva: *como o existente pode se colocar (ou elevar-se) à questão “o que é o ser?”, de modo que a questão continue a apelar a certo caráter geral, mas, ao mesmo tempo, não prescindir do fato de que aquele que (se) pergunta pelo ser também é um ser*. Isto parece supor a existência de algo que sustenta a possibilidade mesma da interrogação. Mas a natureza deste sustento, desta base, deste sujeito, desta substância, deste *subjectum*, este *hypokeimenon*, deste envasamento (*soubassement*) é impossível de ser discernida: “Introduzir aqui (...) a ideia de uma natureza e de um discernimento desta natureza é esquecer o que está em questão ou é suposto como tal, pois é introduzir subrepticamente a ideia de caráter especificador naquilo que, por definição, está para além de toda a especificação possível”³⁸⁴.

³⁸² MARCEL, G. PST – SDPI, p. 106.

³⁸³ *Idem*.

³⁸⁴ *Idem*, p. 108.

Eis que se encontra, neste contexto, uma das principais novidades introduzidas por Marcel neste estudo: pensar o caráter geral do ser é situar-se na esfera do “hipo-problemático”. Tal esfera não adentraria propriamente (desde a concretude) na apreensão real do ser. Para que esta apreensão ocorra, é preciso levar em conta o caráter verbal do ser, ou seja, a sua condição de ato³⁸⁵. Desta forma, ao menos sobre este ponto, este estudo volta a se encontrar com o que mencionei anteriormente ao abordar a lição *A legitimidade da ontologia*, de MS: é necessário lidar com os seres particulares de um modo não substantivante, pois isto tende à “coisificação”. Esta perspectiva, ademais, leva a necessidade de reforçar o ser-verbo. Nesta direção, o “hipo-problemático” é, pois, “uma situação fundamental que comanda qualquer situação concreta particular”, o que o identifica como condição geral, fundamental em que a existência concreta se dá para que, inclusive, possa aflorar-se como e em sua singularidade. Ou, como o diz o próprio Marcel, uma “situação-trampolim”³⁸⁶.

Trampolim para quê? Ou para onde? – é possível se perguntar.

Tudo parece indicar que as respostas para essas perguntas apontam a um obscuro ponto, na medida em que passam pela junção entre o ser-embalamento, o *Grund* (existencial, pode-se acrescentar), e certa plenitude *esperada* (“pleroma”). Neste momento, o texto parece se encontrar com as reflexões da exigência de transcendência e exigência ontológica que abriram esta seção. Mais do que frisar essa convergência temática entre as distintas aproximações ontológicas dos textos de Marcel deslindados na presente seção, parece-me, que o mais valioso nesta altura da investigação é destacar a obscuridade confessada pelo filósofo a respeito do ligame entre embalagem e pleroma. Provocativamente, poder-se-ia expressar uma possível consequência desta obscuridade da seguinte forma: a proposta dessa conjunção não está a extrapolar o domínio da Filosofia para se transmutar como dado de (alguma) Fé (teísta)?³⁸⁷

Marcel julga que talvez seja possível esclarecer este ponto lançando mão de uma pergunta que ainda não tinha sido posta até esse momento: “O que é um ser?”. Necessidades análogas as que foram aventadas anteriormente recaem sobre esta

³⁸⁵ *Idem*, p. 111-112.

³⁸⁶ *Idem*, p. 113.

³⁸⁷ Passagem do texto de Marcel que permite essa provocação: “Resta saber se esta conjunção não deverá inevitavelmente permanecer objeto de fé, senão estamos já para além do que a reflexão entregue apenas a seus recursos, pode alcançar” (*Idem*, p. 115).

questão, na medida em que é importante saber se ela está isenta das ambiguidades supramencionadas.

“Um ser” parece não se referir ao ser substantivamente. A vantagem (aparente, pelo menos) residiria em abordar este ser não como coisa, mas como verbo de fato. Por outro lado, ter-se-ia uma espécie de tensão que pode se tornar uma contradição. Tensão esta que também aparece em MS e que comporta a lida, em simultâneo, *do ser como sujeito, assimilável à ideia de coisa* (que se pretende também aqui evitar, como já se insistiu), *e o fato, ou ato, de ser, assimilável ao sentido verbal*. Neste último caso, “ser” se liga à ideia de exercício ou, para dizer diretamente, de atuação. Como *verbo, distinguível em inúmeros dispositivos* que podem ser exercidos³⁸⁸. Talvez seja possível, inclusive, aproximar essa concepção de Marcel sobre o “ato de ser” em seu sentido verbal à ação do sujeito que se cria a si próprio. Este atrevimento sugerido bem poderia levar a uma abertura de horizonte da compreensão de “criatividade espiritual”, mas ainda se se associa esta criatividade às noções de imersão e emersão exploradas em MS. É importante frisar, no entanto, que aquela compreensão da existência como emersão bem pode ser impulso para uma ação do existente que visa se distinguir dos demais. Bem o sabemos, o ato de emergir não é o único que é suposto pela existência. O movimento oposto também o é. Imergir na existência é, pois, recolher-se, voltar para dentro de si próprio numa espécie de pressentimento de que há uma realidade íntima que coincide comigo mesmo ou, ainda, que me fundamenta enquanto eu mesmo. Não sou, no sentido forte, meus atos, mas é através deles que minha existência se configura e se realiza. Existência essa que, como acaba de ser mencionado, parece pressentir seu fundamento numa intimidade que me é própria. Eis que se regressa, agora de modo mais profundo, àquela irreduzibilidade e ambiguidade própria da relação entre ser e existência. Isto se alia muito contundentemente a ideia de que um ser é *um dom* e, enquanto tal, é ato. E é assim que se pode reencontrar a ideia de ato de ser, apesar de um possível tratamento “coisista” que esta expressão pode conter. Tudo isso não livra o autor da ressalva supracitada a respeito da extrapolação da Filosofia para imergir na Fé. O próprio autor o admite. Por um lado, referir-se a um ser pode apresentar “um valor *indicial*”³⁸⁹, isto é, a referência passa a *indicar*

³⁸⁸ A nota 1 do verbete “ACTE” do *Vocabulaire philosophique de Gabriel Marcel* (p. 41) insinua esta interpretação aqui deslindada de modo bastante sugestivo.

³⁸⁹ MARCEL, G. PST-SDPI, p. 117.

que se trata daquele ser em sua especificidade; mas, por outro, o sentido pleno deste tratamento parece que só pode se realizar numa espécie de *koinonía* (comunhão) perfeita. Não fica claro se esta comunhão se daria entre os seres assim indiciados, ou com o Ser-Pleroma, que, em última instância, de se refere ao próprio Deus. Esta última possibilidade parece ser a mais plausível, uma vez que a conclusão de Marcel é que, ao adentrar nessa possibilidade, deixa-se bem longe, para trás, “o campo do pensamento interrogativo”, e talvez caiba apenas à Fé realizar a separação decisiva. Desta forma, uma possível interpretação sobre esta consideração é que a aproximação de Marcel entende que os limites da metafísica existencial apontam à sua resolução para fora da própria Filosofia. Assim, apenas a Fé poderia, através de alguma união koinonímica entre o ser-em-situação e o ser-pleromático, divino, oferecer o tratamento adequado às demais existências que me circundam, também elas, como seres-em-situação.

A discussão que se seguiu a esta conferência (PST-*Discussão*) traz alguns aspectos extremamente importantes e verdadeiramente surpreendentes; e merece mesmo algumas considerações. Ela reforçaria, inclusive, a possível ideia de uma “segundo Marcel” no que tange às suas apreciações ontológicas. E a exposição que se segue percorre alguns destes pontos “novos”.

Jean Wahl menciona que o uso da palavra “ser” parece nos inserir num paradoxo discursivo-ontológico: ao se fazer ontologia, pretende-se qualificar o ser, mas a investigação de Marcel aponta a esta impossibilidade. Ou, antes, o ser parece “qualificável de forma inqualificável”. Em outras palavras, a principal qualidade do ser é a impossibilidade de qualifica-lo enquanto tal. Diante disso, Wahl aponta a possibilidade: e se Marcel abandonar a palavra “ser”? (“Talvez nós pudéssemos pôr, porém, de acordo, se quisesse não se agarrar a esta palavra ser”³⁹⁰.) Marcel puxa a isca e parece levar o anzol para ainda mais longe: “Se fosse possível passar sem ela [a palavra ‘ser’], pessoalmente me sentiria feliz”. Mas também confessa a dificuldade em fazê-lo: “se alguém pudesse propor uma terminologia metafísica que excluísse a referência ao ser, creio que prestaria um imenso serviço. Mas creio bem que ninguém o conseguiu”³⁹¹.

Deste caráter inqualificável do ser, é possível verificar, sempre negativamente, o seguinte: a) não pode ser objeto; e b), tampouco não é possível

³⁹⁰ MARCEL, G. PST-*Discussão*, p. 128.

³⁹¹ *Idem*, p. 129.

submete-lo à distinção sujeito-objeto. Não levar isto em conta, é um “erro subjetivante” de caráter coisista.

Na sequência, as observações de Goldmann e G. Berger organizam, sob os elogios do próprio Marcel, uma série de aspectos de sua exposição. O pensamento interrogativo sobre o ser deve levar em consideração duas “extremidades”: 1) *qualquer coisa de muito elevado, o ideal, Deus, no limite – Pleroma, garantia de suficiência e plenitude*; e 2) *envasamento hipo-problemático da realidade quotidiana, qualquer coisa de base, o fundamento*³⁹²; garantia de insuficiência, ponto de partida.

Entre esses dois aspectos, num plano intermediário, tem-se: a) o “sujeito que pensa, interroga e age”; e b) “objetos que ele pensa ou os outros que respondem às suas interrogações”, o que inclui questões relativas tanto ao nível da vida quotidiana, quanto ao da “pesquisa positiva nas ciências humanas”³⁹³. Tem-se aqui, pois, uma espécie de abertura cosmológica; e, no interior desta, aquilo que pode ser chamado de abertura inter-pessoal ou mesmo de “relação “eu-mundo”. Neste nível intermediário, trata-se do plano da existência e, aqui, a questão do ser não se põe. Trata-se, enfim, do devir dos conjuntos espaço-temporais que envolvem, a um só tempo, o pensado e o pensante³⁹⁴.

Diante disso, a hipótese de Marcel é que talvez tenhamos chegado ao fim da ontologia: “Então talvez fosse necessário dizer que chegáramos ao fim da ontologia. É muito possível”³⁹⁵.

Isto posto, duas possibilidades interpretativas ou de rumos.

³⁹² Cf. pp. 131 e 156. Já no início da *Discussão* (a partir da página 127), Marcel expressa seu descontentamento com termo “envasamento”, ainda que ele mesmo o tenha utilizado ao longo da conferência. Envasamento pode ser substância, diz Ferdinand Alquié a Marcel. Este último concede que é bem possível esta interpretação faça sentido, mas explica como pretendeu se servir e o que pretendeu evitar ao utilizar este termo. A escolha da expressão pretendeu se servir de um modo aproximativo a seu caráter de situação fundamental e “incoisificável”, mas tudo indica que esse objetivo não foi totalmente bem-sucedido, pois a ideia é evitar o caráter “coisista” do termo “substância”, e, ao responder a Alquié, Marcel admite que seu interlocutor “talvez esteja certo” (p. 154). Ademais, entrevê-se a apropriação pontual que Marcel faz da expressão “situação fundamental” de Karl Jaspers. Na seção que abordou o tema, foi apresentado o duplo alcance de *fundamento* a partir do qual a existência se constitui, e ao mesmo tempo, seu caráter inescapável. Sem negar este aspecto presente no estudo mencionado anteriormente, mas como que aprofundando estas considerações nesta *Discussão*, o termo se presta à inteligir, também, seu caráter não qualificável.

³⁹³ *Idem*, p. 131.

³⁹⁴ Cf., *Idem*, pp. 132 e 136.

³⁹⁵ *Idem*, p. 140.

A primeira é que a ontologia pode ter seu fim porque, a partir de uma nova terminologia a ser inventada, esta palavra teria, explicitamente, seu sentido destituído. Outra disciplina investigativa, a partir do nome, ser-lhe-ia posta no lugar. Tal rumo seria como que *jogar a toalha* para vários procedimentos investigativos promovidos pelo autor. Ou, no mínimo, uma admissão de que vários de seus temas e estratégias filosóficas deveriam ser abandonadas ou profundamente ressignificadas a partir de outro prisma...

O segundo rumo deste possível quadro interpretativo, ao qual francamente me alinho, é reforçar, ainda que com algumas ressalvas, a ideia de “metafísica existencial”, na esteira daquilo que Marcel amplamente já assumira ao longo de sua obra, como “filosofia existencial”. De acordo com esta interpretação, o desenvolvimento e aprofundamento desta concepção de metafísica (e, claro, de filosofia) está esquadrihada no espaço intermediário entre o “hipo-problemático” e o “pleroma”, sem que se atinja um ou outro. A inatingibilidade destes domínios outros se dá ou bem por conta do caráter inqualificável da “situação fundamental” (“hipo-problemático”), ou bem por conta do caráter “ultrapassante” do pleroma³⁹⁶. Desde aí, refletir a respeito do estatuto próprio da existência reforça a situacionalidade e a concretude do desenvolvimento filosófico. A recusa de uma ontologia substantivadora que tende à coisificação e não reforça o caráter de situação fundamental fica ainda precisa. Ademais, levanta-se aqui a “hipótese” de que ideia do Ser se identifica, em última instância, com Deus e que esse discurso sobre o divino bem pode ser mais afeito à religião (ao abarcar a Fé) do que propriamente à Filosofia. Sob esta perspectiva, a compreensão de uma ontologia mística em Marcel aparece com clareza e força. Por essa mesma razão, tal mística tende a ser mais obturadora do que construtora, uma vez que uma apreciação deste gênero pode reforçar a compreensão de uma fé particular como verdadeira. Outrossim, a pretensão desta tese é abrir a um caráter mais geral e mais universal que investigaria o núcleo mesmo da atitude religiosa como um “movimento humano” que perpassa não só as distintas religiões, mas também atitudes que sequer são entendidas como religiosas.

³⁹⁶ A palavra grega πλήρωμα se refere à totalidade dos poderes divinos e, no contexto, liga-se a uma certa compreensão de plenitude ou completude.

III Dois “textos nietzschianos” e Considerações finais

A. O homem diante da morte de Deus e “Nosso ponto de interrogação”

A conferência “Nietzsche: l’homme devant la mort de Dieu (HMD)”, datada de 1958, possui temática semelhante a boa parte do desenvolvimento da primeira parte de HP. É possível afirmar, contudo, que a análise que tem lugar aí é mais “focada”. Explico.

Em HP, a morte de Deus é levantada como parte do movimento investigativo, interrogativo, que procura deslindar porque o homem contemporâneo se tornou problemático. Ou seja, o deicídio nietzschiano emerge como um elemento inserido em uma questão e resposta mais amplas. É parte, pois, de um espectro maior. Ele emerge quando o autor procura entender o desenraizamento cultural da assunção de que o ser humano é criatura divina. Aqui, por sua vez, a morte de Deus é o ponto de partida para que o ser humano, diante dela, possa ser pensado.

Diante disso, duas possibilidades interpretativas aparecem. A primeira se une ao tema da “situação”. Sob este prisma, o “diante” não pode ser assumido como mero dado que a condição humana pós-Nietzsche tem ante si. É, antes, necessária a tomada de consciência de nossa historicidade atual que se encontra marcada mesma pelo deicídio.

O segundo ponto é que este texto se encontra unido a HP também por outro aspecto: analisar a historicidade da condição humana marcada pela morte de Deus é, por outro ângulo, assumi-la, nalguma medida, como problemática. Ao assumir aqui esta leitura, visto, ademais, superar a interpretação de Ledure que vê aqui uma espécie de “segundo Gabriel Marcel” em relação à temática da morte de Deus. Detenho-me um pouco mais sobre este ponto.

Em “O pensamento cristão face à crítica de Nietzsche”, Ledure propõe um primeiro e segundo Marcel a partir da ideia de crises distintas que impulsionariam o pensamento do autor a Nietzsche. A primeira se situaria *na crise cultural do Ocidente com a decadência homicida que tem o nazismo como pano de fundo*. A segunda seria *a crise que ameaça a própria existência da humanidade, por causa*

do perigo atômico. Nas duas tem-se o homicídio em massa como uma espécie de consequência da crise. A segunda é, por óbvio, quantitativamente mais letal; é um “antropocídio”. Mais que isso, até que ponto a segunda crise não é uma espécie de consequência da primeira? É proveitoso – sem entrar em uma possível desconstrução desta análise do comentador – afirmar que essas duas crises estão impulsionando a “existência” de um primeiro e um segundo Marcel? Entendo que a existência de um primeiro e um segundo Marcel não se sustenta pelo seguinte: a questão sobre o qual ele se “dividiria” é muito pontual – considerações de Marcel a respeito de Nietzsche. Além disso, a diferença de datas entre a produção dos textos não é grande o suficiente para fazer significativamente tal caracterização: HP foi publicado em 1955; HMD foi escrito dois anos depois e a publicação póstuma, como já foi mencionado, data do ano seguinte.

Ademais, Ledure pretende ainda indicar que, neste último texto, “o pensamento de Nietzsche adquire um sentido trágico e existencial”. Em que medida, no entanto, não pode ser também esta a caracterização de *O homem problemático*? Ledure já havia caracterizado a relação geral de Marcel e Nietzsche como “existencial”³⁹⁷. Isto posto, parece que, se Marcel, em geral, assume o exercício espiritual do ateísmo nietzschiano como um debate espiritual, é claro que o segundo Marcel também assumiria Nietzsche em um sentido existencial³⁹⁸.

Mesmo que haja uma diferença de acento na leitura que Marcel fez de Nietzsche nestes dois textos, não me parece que isto seja suficiente para caracterizar um primeiro e um segundo Marcel. As duas razões assinaladas acima – 1) a especificidade do ponto (a leitura de Marcel a respeito de Nietzsche) e 2) a pouquíssima diferença de tempo entre a redação dos dois textos que embasam esta divisão – ainda mantém minha recusa em adotar esta posição.

Entendo que o que se processa aqui é uma mudança de perspectiva e, por isso, o caminho e a paisagem se apresentam com traços próprios. Há em HMD uma espécie de prolongamento das reflexões concernentes a esta temática quando de sua aparição em HP para inteligir o ser humano em sua situacionalidade histórica tentando pensar caminhos e orientações que se possam seguir *diante* disso.

³⁹⁷ *Op. cit.*, p. 682.

³⁹⁸ Além de Marcel, Mounier, de Lubac e Papini são os outros *pensadores cristãos* analisados no artigo de Ledure.

Marcel inicia HMD indicando que é um equívoco julgar que Nietzsche pertence ao passado. Ele é, antes, o mais contemporâneo dos contemporâneos. Por isso mesmo, antes de pretender ultrapassá-lo é preciso entendê-lo em alguns aspectos de conjunto. Esta tarefa, contudo, é bastante delicada e complicada porque o filósofo alemão não chegou a constituir um sistema. Este caráter não sistemático não é um defeito ou falta. É, antes, uma espécie de virtude ou superioridade, a marca negativa de um ser que “existiu”, o que, ainda, aproxima-o, neste sentido bem específico, de Kierkegaard. No texto de Marcel que será analisado a seguir, a comparação entre Nietzsche e Kierkegaard se apresenta tendo em vista a impossibilidade desses autores terem discípulos³⁹⁹. Não à toa, vale lembrar, são eles apontados por vários manuais como os pais da filosofia existencial.

A primeira aproximação ao texto em pauta é de caráter preliminar: visa a indicação de que a morte de Deus é uma notificação (*Kundgebung*). Trata-se de uma notícia com a qual devemos lidar, o que reforça, por sua vez, a interpretação mencionada, há pouco, de nossa situação histórica. Interpretar tal anúncio como a contingência da morte de um ser empírico é empobrecer e mesmo estreitar seu conteúdo, e, portanto, não assumi-lo da mesma forma com que Nietzsche pretender promulgá-lo. Diretamente conectado a isto, está a apreciação de Marcel que, muito embora, a expressão “morte de Deus” seja anterior ao filósofo alemão, o caráter inédito de sua assertiva reside em sua “plenitude trágica”.

Depois de citar os dois aforismos chaves, já abundantemente mencionados (*A gaia ciência* 125 e 343), em que Nietzsche apresenta a morte de Deus, Marcel explora mais detidamente o segundo. Este, marcado por um teor sombrio, mas concluído em um tom profético de uma esperança alegre, é um texto politonal em que o sentimento trágico do irrevogável se une a certa confiança. O parecer de Marcel é que tal confiança se daria de modo *menos ressentido* do eu um almejado futuro livre. Em suma, este futuro livre possibilitará diminuir o ressentimento que, na altura de tal constatação, ainda se possui. A confiança e o profetismo em questão parecem apontar, conjuntamente, ainda, àquela serenidade e jovialidade (*Heiterkeit*) do título.

Ademais, Nietzsche (mas também Zaratustra e, como discorri a respeito na primeira parte, o louco do aforismo 125) são profetas, porta-vozes de mensagem

³⁹⁹ MARCEL, G. NPI, p. 116.

que, ambigualmente, são e não são “deles”. Deles porque são eles os anunciadores; mas não deles porque é quase como se não fossem seus autores. Seriam eles os responsáveis por chamar à mensagem, convocando à sua recepção, acolhida. Nietzsche e seus personagens falam “em nome de”, em nome de um certo nós que se identifica com os “espíritos livres”⁴⁰⁰.

Desta forma, mesmo concedendo a Heidegger que a morte de Deus visa essencialmente a dissolução do mundo supracosmético e da oposição entre o inteligível e o sensível, o profetismo daquele que se entende porta-voz dos espíritos livres deve ser assumido em seu peso trágico e existencial, e, portanto, para além desta dissolução.

Esse peso trágico e existencial é o embate com uma realidade que, outrora, pelo menos, fez sentido para o próprio Nietzsche. Noutras palavras: o Deus agora morto fora um Tu vivente para o jovem (futuro) filósofo alemão. O trágico passa por negar, em certo sentido, a experiência de outrora, e, numa espécie de esforço ascético, conduzir-se à serenidade ou jovialidade indicada.

Aquele que diz *Deus está morto* não é, por certo, o mesmo que agora rejeita uma doutrina à qual aderiu no passado. É aquele para quem Deus foi vivo, foi um Tu, e bem sabemos que este foi o caso do jovem Nietzsche. Estamos, pois, na presença de uma tragédia, a tragédia da renegação⁴⁰¹.

Depois de seguir apresentando certas reservas (ainda que respeitadas) quanto à interpretação heideggeriana da metafísica de Nietzsche, Marcel empenha-se em afirmar o caráter ambíguo do niilismo. Por um lado, o niilismo visa a desvalorização dos valores superiores. O comentário de Nietzsche a respeito do niilismo como possibilidade de negação da vida, como certo pessimismo da fraqueza identificado em Schopenhauer, endossaria esta leitura. Mas, por outro, esta desvalorização pretendida pelo niilismo levaria a uma “nova posição dos valores”. É possível, pois, afirmar que ele pode levar tão somente ao desespero e ao absurdo se se fica em seu primeiro aspecto, mas, outrossim, ele também pode se prestar à construção, que é justamente o que Marcel pretende sublinhar. Ao pessimismo de Schopenhauer se contrapõe o pessimismo da força. Este último vê o perigo e o afronta, e “não se satisfaz com tudo o que tende a dissimulá-lo e a encobri-lo”⁴⁰².

⁴⁰⁰ cf. *Para além do bem e do mal*, § 61.

⁴⁰¹ MARCEL, G. HMD, p. 12.

⁴⁰² *Idem*, p. 13.

Ora, é próprio do valor ser *ponto de vista* e, inclusive, etimologicamente, valor é *ser posto, tomado ou levado em consideração*. Considerar é “computar sobre” e “computar com”. Tem-se aí certo *quantum* e, portanto, certa escala. Mas, sobre o que se funda uma escala deste gênero? Não escondendo que é difícil assumir uma resposta decisiva a esta pergunta, Marcel afirma que é certo que, em Nietzsche, há uma apreciação que relaciona: 1) valor; 2) o dinamismo próprio da vida – que se conserva e aumenta, mas que também declina nalguma altura; e 3) a vontade de poder.

Tudo parece indicar, ademais, que a tomada de consciência deste complexo significa ou anuncia a morte de Deus. E muito embora Marcel não se arrisque em colocar em Nietzsche o primado da estética, fato é que, para o filósofo alemão, uma perspectiva da verdade como valor supremo fica destronada; a arte, por sua vez, enquanto criação pura, ganha destaque. Parte da dificuldade parece residir em um movimento quase circular em que a vontade de poder se fundamentaria a si própria, o que seria uma espécie de petição de princípio.

Não obstante essa aporia, aquela esperança alegre é trazida à baila por Marcel para se perguntar quem são aqueles espíritos livres dentre os quais Nietzsche se inclui, mas dos quais também pretende ser o porta-voz. Em suma, eles seriam como que

astrônomos colocados em condições privilegiadas ou exemplares que se permitiriam dizer: vós; vós, os atrasados; a novidade inédita ainda não foi alcançada por vossos sentidos; mas nós, nós já a captamos; vós, vós vos deixais enganar por uma luz que emana de astros extintos há muito tempo⁴⁰³.

Não é essa, justamente, a consideração do louco? Não é esse, precisamente, seu lamento, mas também o reconhecimento de que está fora do tempo, extemporâneo? Não é isso, por outro lado, o que “justifica”, inclusive, que ele seja tomado como louco, tolo ou desvairado?

Independentemente da peculiaridade do louco de *A gaia ciência*, é certo que as condições de observação desses astrônomos fazem com que fiéis que (ainda) oram a um Deus que creem vivo estejam incluídos entre os atrasados. Não se pode, por outro lado, justificar o privilégio daqueles observadores passando pela “demonstração”. Tratar-se-ia, antes, de ser percebida como uma espécie de

⁴⁰³ *Idem*, p. 15.

“maturidade existencial superior”, a qual pode ser reconhecida pelo “poder evidente de frutificação”⁴⁰⁴.

A dificuldade levantada em torno da vontade de poder como possibilitadora de novos valores faz com que não seja por esse motivo que se possa apreender a maturidade existencial superior de Nietzsche. Seus dotes de escritor, prosador (“um dos maiores de todos os tempos”), sua ascese intelectual extremamente rigorosa (“que lhe coloca entre os maiores moralistas”⁴⁰⁵), já apontam àquilo que Marcel pretende colocar em evidência: vê-se um olhar agudo do astrônomo-espírito livre Nietzsche – em sua antecipação da previsão da Primeira Grande Guerra.

Sem temor ao paradoxo, no entanto, Marcel afirma que o que mais evidencia esta maturidade existencial de Nietzsche são, precisamente, as contradições a que o filósofo alemão se expõe, uma vez que elas são sinais de sua singularidade, fazendo dele “um dos mais proeminentes representantes do pensamento existencial”⁴⁰⁶. Eis aí, pois, o fruto principal desta árvore-maturidade⁴⁰⁷.

Não obstante seu destino trágico⁴⁰⁸ e as desvirtuações que foram feitas da obra de Nietzsche⁴⁰⁹, a maturidade do filósofo alemão coloca-nos em uma encruzilhada, quer dizer, numa bifurcação no que tange à morte de Deus. Ou bem ela é considerada:

1) “somente a partir da perspectiva de um ser excepcional que a proferiu”⁴¹⁰. Desta forma, ela expressaria uma espécie de profunda tentativa de tomada de consciência, mas, por outro lado, vedada à consideração de quaisquer outros que não o próprio Nietzsche; ou...

2) pode-se levar aquela afirmação aos níveis inferiores de vulgarização, esvaziando-a de toda sua profundidade, “tendendo a se tornar um clichê para jornais

⁴⁰⁴ *Idem*, p. 16.

⁴⁰⁵ *Idem*.

⁴⁰⁶ *Idem*, p. 17.

⁴⁰⁷ É interessante notar que, noutro texto, falando sobre o filósofo em geral, e não exatamente de Nietzsche, Marcel relaciona “maturidade existencial” e fraternidade (PST, pp. 77-78).

⁴⁰⁸ Marcel se refere à impossibilidade de uma abordagem exclusivamente somática (médica ou orgânica) a respeito do destino de Nietzsche e relaciona-o à sua própria concepção filosófica. Nietzsche pensa e sofre compreendendo a si mesmo como profundamente desligado dos demais. A caducidade de Nietzsche é como que um sintoma de sua experiência de solidão. Numa palavra, é possível compreender seu destino trágico a partir de seu “desvínculo intersubjetivo”.

⁴⁰⁹ Trata-se da indevida apropriação, por parte do nazismo, da doutrina nietzschiana da vontade de poder. Em HP, o tema já havia sido mencionado com algumas incursões a respeito da biologia de Darwin. Aqui a abordagem de Marcel é bem mais biográfica-existencial: refere-se, por exemplo, à condenação de Nietzsche à postura antissemita de seu cunhado.

⁴¹⁰ MARCEL, G. HMD, p. 17.

ateus, susceptível de se propagar a uma atmosfera de *meeting* ou de sala de redação”⁴¹¹. E aqui não resta dúvida de que Marcel está a pensar em Sartre⁴¹².

Como é óbvio, Marcel não se paralisa nestas alternativas: não se pretende nem um vulgarizador raso do deicídio, mas também não admite encerrar seu anúncio na esfera do caráter peculiar de Nietzsche. É sabido que Marcel quer reconsiderar, ressignificar a morte de Deus e, ao fazê-lo, pretende assumir seu aspecto dramático-existencial. É sem dúvida por isso que o filósofo francês não explora este ponto através da engenhosa abordagem gramatical de Heidegger. Inusitadamente, Marcel recorre a um poeta que o autor de *Ser e tempo* elogia: Charles Péguy. Deste último, Marcel faz intervir a noção de “envelhecimento”, noção esta que prolongaria a concepção de Bergson ao se apresentar como “uma lei inelutável de declínio”⁴¹³. Haveria, pois, dois tipos de envelhecimento. O primeiro comportaria uma tendência à decrepitude, à degeneração, à corrupção. O segundo seria existencial: a assunção, consequência de certa tomada de consciência, da própria condição.

Marcel se pergunta se a noção de morte de Deus em Nietzsche não pode ser relida a partir desta noção de Péguy. Tratar-se-ia, desta forma, de uma compreensão de que o que está a envelhecer é a própria vida interior do humano. Isto, sobretudo, é que estaria se encaminhando à decrepitude. O que Nietzsche chama de morte de Deus seria a projeção de certo envelhecimento interior do homem, que constataria com as incessantes inovações periféricas das técnicas.

Laboratórios parecem ser joviais. Marcel exemplifica com laboratórios de física e de biologia, mas hoje é possível acrescentar: laboratórios de *inovações tecnológicas*, de *desenvolvimento de aplicativos*, etc. Edifícios religiosos e, não raras vezes, muitas das lideranças religiosas que presidem as assembleias que se encontram em tais templos, parecem levar nossa capacidade imaginativa para a própria decrepitude.

⁴¹¹ *Idem*, p. 18.

⁴¹² Muitos textos de Marcel (aqui, HP, HCH, NPI) contém uma história a respeito da chegada de Sartre no aeroporto de Genebra, logo depois da II Grande Guerra, em 1946. Na ocasião, Sartre teria aberto uma coletiva de imprensa com a frase: “Senhores, Deus está morto!” Tal assertiva, dita por um homem para quem Deus nunca foi um vivente, presta-se exclusivamente, neste contexto, a ser manchete de semanários e a dividir espaços com as revistas coloridas que trazem em suas capas as estrelas de cinema, visando, desta forma, atrair atenção e holofote. A sentença nietzschiana perde toda sua carga dramático-existencial. Sabe-se bem que a assertiva de Nietzsche passa ao largo de um intuito desta natureza...

⁴¹³ MARCEL, G. HMD, p. 18.

Aquela dupla possibilidade de compreensão do envelhecimento faz com que estejamos diante de ambiguidade análoga a do niilismo nietzschiano. Em seu segundo sentido, o envelhecimento também pode ser tomado como desafio e trampolim – “fonte de vida”⁴¹⁴. Assumir o envelhecimento é uma espécie de tomada de consciência que parece pretender se traduzir em uma espécie de obra, de legado. Desta forma, aquilo que antes já foi mencionado a respeito da funcionarização e dos aposentados parece encontrar lugar de vir à tona novamente. Aposentados da existência criativa são aproximáveis daqueles que, podendo se mover na direção contrária, apenas envelhecem: assumem sua condição de caminhantes rumo à decrepitude tão somente realizando isso mesmo – envelhecer. Sentido mais profundo e vivo, é pensar o envelhecimento como a assunção do tempo (que já passou) para realizar algo que esteja no porvir.

A morte de Deus parece ser quase possível de ser constatada empiricamente através da *hybris* própria da tecnociência. O domínio desta última é avassalador, arrebatador, terrível, tentacular e, por vezes, fatal. É ela que permite o funcionamento de nossa existência cotidiana tal como já estamos habituados e, não raras vezes, submersos em vários confortos que ela oferece. Ela é o “olho que tudo vê”. Parece ainda que, por vezes, ela também nos cobra seu culto através da dependência, e, ainda, parece que a erigimos em “novo absoluto”. Orgulhosos e prometeicos, olhamo-nos a nós mesmos, seres humanos, ambigualmente como deuses e sacerdotes. Sequer é preciso refletir sobre o uso de nossa liberdade, a tecnociência se incumbem de regularizar e balizar a ética (e mesmo a política). Com sua chancela, tudo parece se legitimar por si só. A religiosidade, antípoda, parece deslocada. Não só se recusa a afirmar que a tecnociência dá conta de tudo, mas ainda pretende se abrir a um “mais além” que a extrapola de modo inconveniente. (É possível dizer algo análogo da arte.) Assim, uma teologia dogmática bem pode se entender, fracassadamente, como uma tentativa pseudocientífica de demonstrar a existência e os atributos divinos. Mais ainda – ela assim o crê –, certa teologia assim compreendida estaria alinhada a esse papel tecnocientífico. Isto também é converter Deus e a religiosidade em objetos e, desta forma, em domínios do problemático. É por isso, em última instância, que Marcel acolhe o anúncio nietzschiano: para engrossar o coro de que não se pode continuar a se aproximar da

⁴¹⁴ *Idem*, p. 19.

experiência religiosa desta forma pseudocientífica. Toda atividade criativa, espiritual deve fugir de tais rótulos. Há, pois, bem mais coisas fora dessa caixinha...

* * *

Em 1964, Deleuze organizou um colóquio sobre Nietzsche que, entre outras figuras filosóficas estelares, contou a presença de Marcel, que apresentou conferência homônima ao aforismo 346 de *A gaia ciência*. “Nosso ponto de interrogação”, segundo a tradução francesa utilizada (e criticada) pelo filósofo francês, inicia apresentando o que não pretende ser (“qualquer coisa que se assemelhe a uma visão nova sobre o pensamento de Nietzsche”), para, em seguida, anunciar que gostaria somente de concentrar a atenção “sobre um texto que me parece da maior importância”, realizando uma espécie de prolongação meditativa do aforismo⁴¹⁵. Tem-se, então, de saída, o caráter pessoal de sua leitura, mais do que uma inovação a respeito do estudo de Nietzsche ou mesmo uma tentativa estritamente técnica de deslindar o texto nietzschiano. Isto posto, a conferência nos coloca uma dificuldade: como distinguir a meditação de Marcel da exposição de Nietzsche?

Diante da impossibilidade de responder satisfatoriamente à questão, minha atitude expositiva aqui será a seguinte: levantarei alguns aspectos da conferência de Marcel procurando apresentar quais são os aspectos meditativos que ele indica a partir de Nietzsche. Preocupações de caráter exegético da obra nietzschiana, assim como saber se Marcel interpretou Nietzsche de maneira “correta” ou não serão propositadamente deixadas de lado. Importa, aqui, evidenciar alguns desses índices meditativos de Marcel que tomaram por base algo que é possível chamar de “inspiração nietzschiana”.

Além de apresentar o que pretende e o que não pretende, a conferência inicia indicando que o aforismo coloca uma questão grave e central. Nietzsche, todavia, não responderia de maneira explícita a questão que se põe ali: seu texto esclareceria “um dado do problema ao mesmo tempo em que parece mostrar a impossibilidade de resolvê-lo”⁴¹⁶.

⁴¹⁵ MARCEL, G. NIP, p. 103.

⁴¹⁶ *Idem*.

Cabe assinalar aqui, de passagem, o seguinte: Marcel assume que não é possível resolver a questão em Nietzsche, o que é bem diferente de dizer que não se pode resolver a questão a partir de Nietzsche, ou, em outras palavras, levando a questão de Nietzsche em consideração. Entendo que é isso o que Marcel se propõe a fazer, mesmo que não o faça aqui, mas em boa parte de sua reflexão filosófica.

Pois bem. Para poder entender melhor a questão, Marcel indica a necessidade de confrontar esse aforismo com o anterior, “O problema da moral” (§ 345). Ali, Nietzsche denuncia uma ilusão, “a mesma que se adere à ideia de *Selbstlosigkeit*” – expressão que designa “a ausência de referência a um si”. “Mas, por outro lado, equivocarmo-nos completamente sobre o sentido deste engajamento pessoal do filósofo por Nietzsche, se não nos lembrássemos concomitantemente o que está dito no Livro IV, § 319, que se intitula: *Als Interpreten unserer Erlebnisse*⁴¹⁷”. Tal engajamento pessoal seria uma espécie de probidade (*Redlichkeit*) “que sempre falta aos fundadores de religião e a outras pessoas da mesma espécie; eles nunca fizeram dos eventos de suas vidas um acontecimento de consciência na ordem do conhecimento”⁴¹⁸.

Unindo esses dois textos, somos lançados ao grandioso paradoxo da posição nietzschiana e, com isso, começa a se esclarecer a impossibilidade de responder, estritamente com Nietzsche, a questão que ele lança e esclarece. Segundo Marcel, o filósofo alemão aponta tanto à necessidade de ser rigoroso quanto à abstração da compreensão de sua própria experiência, como aponta, ainda, ao caráter passional do engajamento pessoal. “Isto posto, é claro que ele revoga a dúvida ou até mesmo nega radicalmente uma oposição tradicional na filosofia: ele nos lembra que o que se poderia nomear de exigência de objetividade face a nós mesmos, é na verdade uma paixão”⁴¹⁹. Ora, o enfrentamento deste paradoxo não é, nalguma medida, algo buscado pelo próprio Marcel? Suas reflexões a respeito da necessidade de criticar várias compreensões da história da filosofia concernentes à experiência, à consciência, à objetividade, à sensação, à corporeidade (e, nalguns desses casos, seus polos questionavelmente dicotômicos) não testemunham, no sentido antes indicado, uma clara “inspiração nietzschiana”? Parece ser, pois, nesta direção que Marcel afirma: “busco, pois, a partir de minha própria experiência, compreender

⁴¹⁷ “Como intérpretes de nossas vivências”, segundo a edição brasileira consultada.

⁴¹⁸ MARCEL, G. NIP, p. 104.

⁴¹⁹ *Idem*, pp. 104-105.

com exatidão o sentido da contestação formulada por Nietzsche⁴²⁰. Para que, enfim, ela possa ser assimilável em seu peso existencial, ela deve ser reconhecida como um questionamento que advém apaixonadamente. Neste contexto, mais do que uma recusa de um “em si”, a recusa da *Selbstsigkeit* deve ser tomada como recusa da impessoalidade, de tudo isto o que implica certo *caráter geral, genérico, abstrato, da não-existencialidade*. Além disso:

o que é aqui mantido ou reivindicado contra uma certa ciência despersonalizada é a *Selbsgefälligkeit*, ou seja, a independência que, ademais, não é certamente separável da integridade. Mas é necessário acrescentar, parece-me, que esta independência ou esta integridade de si, não vale nada sem o reconhecimento e o respeito da independência e da integridade do outro: é assim que se constitui um *nós*, se eu ousar dizer arejado por uma consciência amparada pela distância⁴²¹.

Marcel supõe que a esperança neste “nós” foi decepcionada e, como foi afirmado há pouco, em HMD, o filósofo francês foi ainda mais longe ao afirmar que um dos principais motivos do declínio último de Nietzsche diz respeito a um desligamento de seus laços com o mundo e, sobretudo, com os demais. Imerso numa terrível solidão, a falta da intersubjetividade teria cobrado seu preço. Aqui, mais comedidamente, Marcel se limita a se perguntar: “não está claro que o pensamento de Nietzsche se alterou e começou a declinar de modo catastrófico na medida em que a confiança neste *nós* definiu e onde, ao mesmo tempo, ele mesmo se engajou no sentido do delírio?”⁴²²

Na conferência, Marcel cita o aforismo em cinco partes. Seguir, porém, essa forma de exposição do filósofo traria dificuldades para o leitor. Visando, pois, facilitar a leitura do se segue, citarei de uma só vez o texto em questão. Ademais, o próprio Marcel critica várias vezes a tradução que dispõe corrigindo-a a partir do original alemão. Por essa razão, optei pela tradução brasileira da qual tenho me servido e, entre parênteses, colocarei os termos originais que foram alvo de precisões pelo filósofo francês:

Nossa interrogação. – Mas vocês entendem isso? De fato, custa esforço nos entender. Nós buscamos palavras, talvez busquemos também ouvidos. Quem somos nós, afinal? Quiséssemos simplesmente nos designar, com uma expressão mais velha, por ateu ou ímpio, ou ainda imoralista, não acreditaríamos nem de longe estar caracterizados com

⁴²⁰ *Idem*, pp. 105-106.

⁴²¹ *Idem*, p. 106.

⁴²² *Idem*. Em PST, é elencado outro motivo que levou ao trágico fim de Nietzsche: o sentido da verdade. Nietzsche parece se colocar acima dela, pelo menos se esta é tomada a partir de seu sentido científico, que deve ser transcendida. A pista para o destino final do alemão estaria em que essa ultrapassagem não conduzia a uma verdade superior (*Op. cit.*, p. 54).

isso: somos as três coisas num estágio muito adiantado para que se compreenda, para que *vocês* compreendessem, senhores curiosos, em que estado de ânimo alguém assim se encontra. Não, não mais com a amargura e a paixão de quem se soltou violentamente, que ainda tem de compor (*Zurechtmachen*) para si uma fé, um propósito, um martírio a partir da sua descrença. Nós nos aguçamos e tornamo-nos frios e duros com a percepção de que nada que sucede no mundo é divino, ou mesmo racional, misericordioso e justo pelos padrões humanos (*nach menschlichen Masse*): sabemos que o mundo que habitamos é imoral, inumano e “indivino” – por muito tempo nós o interpretamos falsa e mentirosamente, mas conforme o desejo e a vontade de nossa veneração (*Verehrung*), isto é, conforme uma *necessidade*. Pois o homem é um animal venerador! Mas também um animal desconfiado: e o fato de o mundo *não* valer o que acreditávamos é aproximadamente a coisa mais segura de que a nossa desconfiança enfim se apoderou. Quanto mais desconfiança, mais filosofia. Nós nos guardamos de dizer que o mundo vale *menos*: hoje nos parece mesmo ridículo que o homem pretenda inventar valores que devem *exceder* o valor do mundo real – pois justamente disso acabamos de retornar, como de um acentuado extravio da vaidade e da insensatez humanas, que longamente não foi reconhecido como tal. Ele teve sua última expressão no pessimismo moderno, e uma mais antiga e mais forte na doutrina do Buda; mas também se acha no cristianismo, de modo mais duvidoso e ambíguo, é certo, mas nem por isso menos sedutor. Toda a atitude “homem *contra* mundo”, homem como princípio “negador do mundo”, homem como medida das coisas, como juiz do mundo, que afinal põe a existência mesma em sua balança e acha que lhe falta peso – a monstruosa falta de gosto dessa atitude nos veio à consciência e nos repugna –, já rimos, ao ver “homem *e* mundo” colocados um ao lado do outro, separados tão-só pela sublime presunção da palavrinha “e”! Justamente com esse riso, porém, não demos um passo adiante no desprezo pelo homem? E também no pessimismo, no desprezo à existência por nós cognoscível? Não caímos, exatamente com isso, na suspeita de uma oposição (*Wertungen*), uma oposição entre o mundo no qual até hoje nos sentíamos em casa com nossas venerações – em virtude das quais, talvez, *suportávamos* viver – e um outro mundo *que somos nós mesmos*: uma inexorável, radical, profunda suspeita acerca de nós mesmos, que cada vez mais e de forma cada vez pior toma conta de nós, europeus, e facilmente poderia colocar as gerações vindouras ante esse terrível alternativa: “Ou suprimir suas venerações ou – *a si mesmos!*”. Esta seria o niilismo; mas aquela não seria também – niilismo? – Eis a *nossa* interrogação⁴²³.

Marcel afirma que este aforismo “se liga diretamente ao parágrafo 344 *«Em quem nós também somos ainda crentes»*”. Deste aforismo, destaca a expressão “uma fase demasiado tardia” – *einen zu späten stadium*, uma vez que elas “designam o tempo da reflexão amadurecida que intervém após ter posto fim ao período de exaltação ingênua que se segue imediatamente ao abandono das crenças tradicionais”⁴²⁴.

Pode-se ler nisto tudo, uma dinâmica semelhante àquela verificável na leitura de Marcel ao aforismo *Nossa juventude, serenidade*, em HMD: após certo balanço, é possível, é desejável certa sobriedade (*Nüchternheit*). Talvez seja possível ler este dinamismo mais amplamente, relacionando-o também ao aforismo 125 de *A gaia ciência*: a desejável (possibilidade) de se atingir a (devida) sobriedade

⁴²³ NIETZSCHE, *A gaia ciência*, § 346.

⁴²⁴ MARCEL, G. NPI, p. 107.

após certa exaltação inicial, pode ter no próprio balanço (dos acontecimentos) um meio para aquela atitude interior. Depois do trombeteado anúncio do louco, o balanço a constatação do maior dos acontecimentos recentes leva à sobriedade, à serenidade, à jovialidade. Aqui, contudo, o que se tem é que se está a constatar que não há nada de divino no mundo (ou seja, nada há de suprassensível, segundo a leitura de Heidegger) e se o interpretamos de outra forma (falsamente, pois) é por conta do desejo e da vontade humanas de veneração (*Verehrung*). Ora, adentrar nessa fase demasiado tardia pode levar à “uma absoluta *Nüchternheit*”.

Àquela constatação Nietzsche acrescenta a denúncia do absurdo que é concluir que o homem possui uma espécie de transcendência com relação ao mundo e que, partir daí, deveria erguer valores superiores aos do mundo real. É isto que, em última instância, leva Marcel a aproximar Nietzsche de sua própria crítica à tecnocracia. A mentalidade tecnocrática faz com que o ser humano pretenda se erguer divina e prometeicamente acima de qualquer significação do mundo.

Maybe he [Nietzsche] sensed that the man of progress, the man who craves progress and who will boast of technical achievements, will reach a form of divinization of himself; and effectively the development of technical thought leads to a new anthropocentrism, the man treating himself as the center of all significance in a world that, by itself, behaves in no way.⁴²⁵

A última expressão da loucura que é inventar valores superiores aos do mundo real seria o “pessimismo moderno”. O pessimismo, forma antecipada do niilismo, é ambíguo. Assim como também é ambíguo aquilo que tal pessimismo (pode vir a) antecipa(r). Há, como Marcel já sublinhara em HMD, dois tipos de pessimismo: o dos fortes e o dos fracos. “Este último abre a via ao niilismo inferior, ao passo que o pessimismo dos fortes anuncia o niilismo superior que Nietzsche professará por sua própria conta”⁴²⁶.

Se, por uma parte, Nietzsche condena a atitude do homem de se colocar acima do mundo e de autoconceder-se uma posição privilegiada sobre o mundo para julgá-lo, não parece menos isento de condenação pensar o homem ao lado do mundo⁴²⁷. Ademais, colocar-se a questão do sentido da existência faz de

⁴²⁵ *Idem*, pp. 107-108.

⁴²⁶ *Idem*, p. 108.

⁴²⁷ Marcel comenta, assim, esta passagem: “é absurdo separar o homem do mundo e estabelecer em seguida entre eles algo que se pareça com uma conjunção externa. O *E*, com efeito, torna-se um *contra*, mas colocar o homem *contra* o mundo, é abrir o caminho a uma ascense que consistiria em negar o querer-viver. Ora, não é suficiente dizer que esta negação é sem verdade, ela corre o risco

Schopenhauer um bom europeu. Visar respondê-la a partir de certo dualismo faz com que este ingresse na *lógica do niilismo* – tornando-o um “pensador decadente”. O que se deve fazer, no entanto, é levar o niilismo até as suas últimas consequências, o que implica em deixar seu caráter passivo e atuar para assumi-lo em seu esplendor – ativa, extática e dionisiacamente. Eis a tarefa que Nietzsche assume para si através do eterno retorno, de acordo com a interpretação de Marcel.

Tendo chegado a esse ponto, em um percurso repleto de idas e vindas, creio que possa ser valioso sintetizar algumas das reflexões aqui apresentadas, a fim de que *nosso ponto de interrogação* possa ficar ainda mais em evidência.

Uma vez que:

- a) constata-se que não há nada de divino no mundo;
- b) o homem não pode se erguer como princípio transcendente ao mundo para erguer valores superiores ao mundo real;
- c) pensar o homem ao lado do mundo não é menos ridículo;
- c) o niilismo dionisíaco deve ser *ativado*;
- d) todo ideal é fonte de equívocos.

O que fazer?

As alternativas são: suprimir as venerações que costumam balizar nossa aproximação ao real ou suprimir a nós mesmos. Marcel sintetiza assim a primeira supressão: “renúnciai a encontrar no mundo alguma justificação às venerações que, a vossos olhos, justifiquem vossa existência”⁴²⁸. Já a segunda supressão é apresentada por nos seguintes termos:

se vós persistis em venerar, se vós vos agarrardes a ruínas, vós sereis fatalmente levados ao processo de destruição interna que se realiza no interior mesmo destas ruínas. Isto apenas poderia ser contestado se se atribuísse ao sujeito enquanto tal, ao sujeito que vós sois ou que eu sou, uma realidade, e eu diria quase se tratar de uma consistência da qual o sujeito é, segundo Nietzsche, absolutamente desprovido⁴²⁹.

Num ou noutro caso, tem-se o niilismo. A proposição de Nietzsche parece ser, então, que tipo de niilismo deve ser o nosso? Já se sabe a resposta.

de recobrir ou de começar uma demissão vital, e através disso ela abre o caminho ao niilismo passivo” (*Idem*, p. 109).

⁴²⁸ *Idem*, p. 111. Vale destacar que, pouco antes disso, Marcel se esforçou por distinguir “ideal” e “veneração” para concluir que, em Nietzsche, todo ideal é condenável, ao passo que não é certo afirmar o mesmo de “todo ato de venerar”: “Talvez – e isto é verdade – seja possível dizer, não sem razão, que é necessário distinguir ideal e veneração. Há, na verdade, um sentido em que Nietzsche concede um certo valor ao ato de venerar ao passo que, a seu ver, professar ou proclamar um ideal é sempre uma operação mentirosa”.

⁴²⁹ *Idem*.

O buraco fica mais profundo quando nos perguntamos pelo fundamento da coragem de existir a partir da noção de eterno retorno. Mesmo sendo possível estabelecer alguns parâmetros com os quais se poderia ver alguma coerência interna nesse aspecto da obra de Nietzsche, é notório que o filósofo alemão se pretendeu um fundador, um instaurador. Sob este aspecto, porém, sua obra parece ter fracassado e Marcel conclui que é mesmo impossível Nietzsche ter discípulos no sentido estrito. Isto não elimina o fato de que o filósofo alemão nos deixou uma marca, feita com um agulhão: é mesmo praticamente impossível ficar imune a seu chamado de se resguardar contra certo farisaísmo da razão.

B. Considerações finais

Da discussão que se seguiu à conferência de Marcel, importa reter duas coisas. A primeira é uma certa tentativa de desqualificação da conclusão de Marcel feita por Karl Löwith. Segundo esse importante comentador, o motivo pelo qual Marcel chega a conclusões tão diversas das suas é o fato de o filósofo francês ter como uma espécie de pano de fundo sua crença cristã. Isto teria feito com que Marcel partisse de uma noção na qual o homem é superior às demais realidades presentes no cosmo e mais próximo de Deus do que dos demais seres nele presente. Além disso, o filósofo francês não teria considerado o suficiente que, para Nietzsche, há uma “homogeneidade em tudo o que advém, o caráter geral <uno> da vida, a vontade de poder”⁴³⁰. Abrir mão disso, é deixar de considerar certo naturalismo e mesmo certo biologismo metafísico que faria de Nietzsche próximo dos pré-socráticos. O aforismo apontaria, desta forma, que “apenas como Eu consciente dele mesmo e não como Si presente em seu corpo que o homem é aparentemente <extraído> do mundo. Mesmo diferente do mundo, de fato, ele não está separado”⁴³¹.

Marcel responde a isso sem entrar no mérito de seu próprio cristianismo. Outrossim, atenta para o fato de que, mesmo ilusório, o eu deve ser colocado como que distinto e confrontado ao mundo. E, nesta direção, também a posição eu x mundo seria ilusória. A dificuldade se agiganta ainda mais com a ideia de uma

⁴³⁰ *Idem*, p. 116.

⁴³¹ *Idem*, p. 117.

criação de valores, o que coloca a própria filosofia de Nietzsche num embaraço que o próprio Marcel não sabe (nem mesmo pretende) resolver. “Como é possível conceber um criador de valores sem reestabelecer a noção de um sujeito distinto? Eu não vejo como sair desta dificuldade”⁴³².

A segunda coisa a ser retida da discussão é a questão da (im)possibilidade de Nietzsche ter discípulos. Nas *Conclusões* do Colóquio, o próprio Deleuze deixa transparecer o caráter surpreendente desta assertiva de Marcel⁴³³. Aqui nas *Discussões*, este último sustentou a impossibilidade de que haja nietzschianos se isso significa dizer que é possível ensinar a filosofia de Nietzsche de modo a que ela possa ser reproduzida por seus discípulos, o que não significa afirmar que o pensamento de Nietzsche é infecundo e que não deixou marcas. O próprio Marcel afirma, neste contexto, usando expressão de Heidegger, que pretende “escutar a palavra de Nietzsche”⁴³⁴.

Pois bem. Retomada por Vattimo, e dela tomando parte, nalguma medida, Gueroult, Wahl e o próprio Marcel, este é o tópico que “encerra” as discussões. Tem-se ali uma oscilação que vai desde a tentativa de precisar em que medida é possível unir Nietzsche à estirpe dos filósofos tradicionais até à consideração de parâmetros pelos quais alguém pode ser identificado como discípulo de outro filósofo. Sob este prisma, quero destacar duas falas de Vattimo.

A primeira aponta à possibilidade de não se fiar a uma interpretação historicamente correta de Nietzsche, mas entender seu chamado e, eventualmente, superá-lo. É desde aí que se pode retomar ou responder ao pensamento do filósofo alemão.

Na segunda que, simbolicamente, é a última fala da *discussão*, Vattimo procura resgatar alguns aspectos antes mencionados por Löwith e Birault, mas apresenta alguns matizes próprios:

eu me aproximaria dos Senhores Löwith e Birault, que falavam há pouco deste pertencimento do homem à natureza. E, entretanto, parece-me impossível interpretar Nietzsche de maneira naturalista, já que a natureza nunca aparece como uma estabilidade de leis. Então, não é necessário traduzir tudo isto, transportá-lo a um nível ontológico, ao nível do Ser?...⁴³⁵

⁴³² *Idem.*

⁴³³ *Idem*, p. 279.

⁴³⁴ *Idem*, p. 116.

⁴³⁵ *Idem*, p. 123.

É certo que essa pergunta de Vattimo se relaciona diretamente com a sua própria interpretação de Nietzsche, que muito bebe em outro filósofo alemão: Heidegger. Para isto, basta conferir o título de sua conferência do mesmo colóquio (“Nietzsche et la philosophie comme exercice ontologique”⁴³⁶) e completar com a referência de que o sentido em que usa a expressão que consta no título advém de Heidegger⁴³⁷.

Sob esta perspectiva, o que talvez Vattimo não tivesse tão presente assim, era que essa ponderação também endossa o posicionamento de Marcel e que, além disso, pudesse ser, surpreendentemente, ligada à crítica que Löwith não foi capaz de fazer de modo incisivo. Explico.

Tivesse Marcel que e como responder à pergunta de Vattimo em uma palavra, os leitores desta tese já saberiam a resposta do filósofo francês: “Sim”.

Boa parte do percurso realizado até aqui permite inteligir que Marcel viu em Nietzsche uma testemunha de sua própria noção de inquietude. A vida do filósofo alemão apontaria a uma tentativa de ultrapassar categorias caducas a respeito da razão, mas também da relação homem-mundo, mas também homem-divino. Ao fazê-lo, portanto, Nietzsche progressivamente se entende desligado de todo e qualquer vínculo, e isto teria sido crucial para seu trágico destino. Esse vínculo que liga o humano àquilo que o rodeia foi aprofundado na seção anterior. Ela se “funda”, nalguma medida, numa espécie de pressentimento de uma totalidade que nos envolve, da qual participamos, mas que, por isso mesmo, nunca podemos dar conta em sua inteireza. Numa palavra: o ser. E é através da ontologia que a pista de Löwith pode ser reavaliada. É como se o autor tivesse farejado o problema, mas não soubesse dizer exatamente de onde exalava tal cheiro.

Já explorei que Marcel expõe a exigência de transcendência e a exigência ontológica a partir da experiência de insatisfação que conclamaria seja a um “mais além”, seja, ainda, correlativa àquela, ao reconhecimento do ser. Esta síntese, ao fundo e ao cabo, assemelha-se muito a de Santo Agostinho. O Doutor da Igreja acaba por identificar a insatisfação humana à dimensão limitada de nossa existência. Essa insatisfação, intrínseca à nossa constituição ontológica e a apontar à nossa contingência, só é saciada, em última instância, por algo que não possui limite algum ou, em outros termos, que fosse a própria saciedade. Esse é, para

⁴³⁶ *Idem*, pp. 203-226 (texto e discussão).

⁴³⁷ *Idem*, p. 216.

Agostinho, o próprio Deus. E é n'Ele que se pode gozar (d)a plenitude da (nossa) existência humana⁴³⁸. Tal caráter ético-ontológico, e, a meu ver, também de ecos místicos, alinha-se a certo pano de fundo, certo *background*, ou mesmo *Grund* da filosofia (de disposição existencial) de Marcel, que mesmo indicando que a filosofia não pode fugir (descambar) para a mística, é honesto o suficiente para admitir que não sabe se cedeu a esta espécie de “tentação”:

Cedendo ao que um pensador contemporâneo [Ferdinand Alquié] chama a <nostalgia do ser>, o filósofo pode derivar para mística; é o que chamarei evasão superior, mas sempre evasão. Neste ponto, não tenho a certeza de ter sido bastante claro nos meus livros e até de não ter, em certos momentos, sucumbido a esta última tentação⁴³⁹.

Em outro contexto, um autor apresenta a filosofia de Marcel como participação mística rumo à transcendência. Provocado a comentar esse ponto, Marcel afirma que sempre procurou se resguardar da palavra mística porque julga nunca ter tido o sentimento de que alguma vez realizou uma experiência deste tipo⁴⁴⁰. Fato é que não faltam apreciações à obra de Marcel em que o caráter místico lhe é atribuído⁴⁴¹. Diante disso, não é um disparate assumir que a obra (filosófica) de Marcel está mesmo perpassada por esta espécie de tensão mística. O próprio Marcel o registra ao procurar distinguir a relação entre *Paixão e sabedoria no contexto da filosofia existencial* (estudo presente em *Para uma sabedoria trágica*). Na conclusão desta investigação, o filósofo francês afirma que seu pensamento, desde a origem, estava orientado para algo que se poderia chamar de “pré-mística”, ou seja, tentava se colocar em referência a certas aproximações da mística propriamente dita. Mas que, pouco a pouco, foi como que corrigindo a órbita para que sua reflexão se aprofundasse nas condições de desaparecimento da sabedoria. Estas reflexões procuram abrir caminho para um delírio que pode, aliás, em certos casos, afetar aparências racionais⁴⁴². Não custa lembrar que, pouco antes disso, Marcel afirmara que, no fundo, sua concepção de sabedoria é tributária daquilo que a teologia cristã desenvolveu como um dom do Espírito Santo⁴⁴³. Disto duas

⁴³⁸ Cf, por exemplo, *A vida feliz*.

⁴³⁹ MARCEL, G. HCH, p. 116.

⁴⁴⁰ A conferência em questão foi “Donées et conditions de l'accueil en Allemagne à Gabriel Marcel, philosophe et dramaturge”, de Vicent Berning. Este texto, bem como a provocação de Maurice de Gandillac e a resposta de Marcel estão registradas em *Entretiens autor de Gabriel Marcel* (pp. 211-227).

⁴⁴¹ Sobre este ponto, cf., entre os “Textos sobre Marcel” indicados na Bibliografia, os trabalhos de Etienne Gilson, Louis Lavelle, Nikolas Markis e Jean Wahl.

⁴⁴² MARCEL, G. PST, pp. 288-289

⁴⁴³ *Idem*, p. 288.

dificuldades se apresentam: 1) o risco, insinuado pelo próprio autor, de uma espécie de fideísmo; e 2) a presença de um conteúdo confessional a moldar certas leituras a respeito da ideia de sabedoria.

Apesar da especificidade desses pontos, é importante ter cuidado para que eles não se voltem contra o objetivo de minha investigação. Mais do que deslindar algum possível descompasso ou mesmo impertinência destas concepções para se pretendem erigir a possibilidade de uma concepção religiosa após a morte de Deus, importa aqui indicar duas coisas: 1) o esse itinerário filosófico exposto pelo próprio autor pressupõe uma espécie de caráter místico que o envolve; e 2) minha pretensão é permanecer maximamente aquém de (possíveis) desdobramentos místicos.

Para efetivar essa pretensão, passará a ter lugar uma série de reinterpretações de noções que foram apresentadas ao longo desta tese. Retomarei aqui alguns aspectos que tiveram lugar no final da primeira parte da tese e colocarei lado a lado com algumas posições de Marcel, visando, após isso, formular uma síntese própria.

* * *

Ao fim da primeira parte, indiquei, entre outras coisas, que a morte de Deus implicava numa espécie de convocação a novo posicionamento diante do real. O percurso realizado até aquele momento pode ser sintetizado da seguinte forma: 1) Deus, como Sustentáculo Além Mundo do funcionamento do real, morreu; 2) Deus, como Fonte e Origem da moralidade, morreu; e 3) o Deus Cristão, que durante quase dois milênios exerceu seu gigantesco poderio sob a Europa (e suas colônias), morreu. Do primeiro ponto, mesmo as pretensões científicas, éticas ou políticas que pretendam pôr o humano acima dos demais seres que compõem o real para lhe determinar os rumos ou os princípios do saber e/ou da ação equivalem, de alguma forma, à tentativa de soerguer nova divindade. De forma análoga, qualquer moralidade encastelada em princípios e que, por isso, não parta da concretude da vida e ação humana está, também ela, condenada. Por fim, é muito improvável que o cristianismo volte a possuir papel prioritário na configuração do Ocidente⁴⁴⁴. O

⁴⁴⁴ Este, pelo menos, é o instigante exercício de futurologia realizado pelo papa emérito Bento XVI (*Fé e futuro*, “Que aspecto terá a Igreja no ano 2000?”, p. 207ss). Além disso, em outra ocasião, o mesmo autor afirma que a cultura cristã está em decomposição, o que é uma constatação, no mínimo, de que o cristianismo como elemento cultural perdeu peso e relevância (cf. *Idem. Verdade, valores, poder*, pp. 72-73). Por outra parte, às vezes parece os ventos no Brasil sopram de modo diferente: se o autor descreve bem a relação cristianismo-Ocidente – e isto se aplica, em linhas gerais, ao que se passa

fato de que Deus tenha sido assassinado por nós e que estas sejam consequências deste assassinato não impede, necessariamente, que a própria religiosidade possa ser vivida sob novos aspectos e configurações. E o que se segue tem, por isso, um duplo desafio. Primeiro, indicar, sumariamente, como algumas reflexões de Marcel podem ser interpretadas para ir ao encontro, sobretudo, do primeiro e do segundo ponto supramencionados. Neste caso, esta reinterpretação procura repensar a relação entre metafísica e religiosidade, bem como entre moralidade e religiosidade, ainda que com alguns desenvolvimentos éticos e sócio-políticos. Segundamente, sem me comprometer com todos esses aspectos – como a ressalva da possível mística da ontologia de Marcel pretendeu indicar –, tentarei alçar alguns voos próprios a partir de toda a exploração realizada.

A pertinência destes aspectos se revela especialmente aguda se se volta o olhar para o panorama atual do religioso. Há pessoas se fazendo explodir em nome de Deus. Há símbolos e tempos religiosos destruídos por chefes do tráfico em nome de Jesus. Há pessoas sendo agredidas e achincalhadas publicamente por suas crenças religiosas – e bem sabemos que tais violências advêm, não raras vezes, de pessoas afiliadas (fanaticamente) a outros grupos religiosos. O véu muçulmano que cobre a cabeça das mulheres é proibido em seu uso público; em outros países, deixar a mostra algo a mais que os olhos é punido com a queimadura (e conseqüente desfiguração) do rosto com ácido. Vários (líderes) defendem a permanência dos crucifixos nas repartições públicas. Exorcismos ao vivo na TV. Supremacia branca religiosa. *Freak horror show... Circo de aberrações...* É imprescindível distinguir “religião” e “fanatismo”. Afirmo a relevância da primeira. Repudio veementemente o segundo.

A religião brota de uma insatisfação. Há, por esse viés, distintas religiões, mesmo ateias, cujo essencial é a procura de pontos fixos, pontos de apoio, para que um norte, um sentido da existência ou mesmo, de modo mais geral, do cosmos, ou do real possa ser conferido aos seres humanos. Essas características religiosas do humano ainda estão presentes no cenário atual mesmo com a proclamação da morte de Deus de Nietzsche. E estes indícios são suficientes para que o vaticínio nietzschiano de que as sombras do Deus deixarão de ser projetadas não seja assumido em sua inteireza. Uma interpretação benevolente deste ponto específico

por aqui –, é importante ficarmos atentos, de olhos abertos, à crescente escalada cultural das igrejas de cunho neopentecostal... Por outro viés, voltarei ao tema mais adiante.

do exercício de futurologia do filósofo alemão leva à conclusão de que sua previsão de que o Deus cristão diminui seu poderio sobre a Europa (e suas colônias) é mesmo infalível. Disto, porém, segue-se tão somente uma pluralidade de divindades (ainda que alguns de seus crentes insistam em não lhes conferir caráter divino ou sagrado). As sombras de Deus ainda nos abrigam do sol. Não faz mais sentido que esta sombra seja “única”, identificável com o Deus cristão. Perdeu bastante sentido que estas sombras se arvorem desde uma concepção tradicional de metafísica, mas ainda continua a fazer sentido a busca por algum ponto fixo que norteie o real ou, ao menos, o próprio existir humano. Nesta direção, a constatação da morte de Deus é inequívoca se pensarmos que vários dos alcances indicados por Nietzsche foram certos. Outros, contudo, derramam-se para além de sua capacidade de previsão. Alguém pode alegar que estamos ainda nesse processo em que chegará um momento em que toda e qualquer divindade deixará de fazer sentido para o humano. Isto não é nenhuma novidade para a filosofia da história, pelo menos desde Comte. Assim, mais do que afirmar a irrazoabilidade desta tese, minha preocupação não é acertar a previsão do que não consigo atingir no tempo, mas tão somente partir do dado de que os efeitos de mundivisões religiosas (de várias ordens) se fazem sentir contundente, violenta, espantosamente. Religiosos continuam a mover suas vidas em torno de certo “ideal” moral, “epistêmico” e mesmo “metafísico”. Vários alinham-se, a partir disso, nalguma luta pelo que entendem ser “justo” ou “bom”. Dedicam suas existências a serem pessoas melhores e mesmo a transformar seu entorno. Tudo isso, provocativamente, procu(ra)rei alargar para além dos limites da compreensão usual de religiosidade, uma vez que entendo que isto não só depende de alguma fé ou religiosidade específica, mas que uma “atitude religiosa” é uma espécie de “profissão de fé” que emerge desde a própria situação atendendo um apelo a co-laborar à ou na construção de algo que não está dado (transcendente) e que, com isso, visa atingir aos demais. Também não é o caso aqui de adentrar numa discussão de cunho ético, epistêmico ou metafísico sobre o conteúdo que está envolvido em várias das concepções que movem esta atitude religiosa. Citei justiça e bondade, mas pode-se acrescentar a estes termos “bem” e “verdade”, e, de cunho estético, pode-se, ainda, mencionar o “belo”. Se amplio, com esta pequena lista, o leque das realidades motoras que impulsionam à atitude religiosa quero aqui apenas indicar a sua variedade, sua pluralidade, mas não adentrar numa definição que

pretenda dizer o que cada uma dessas expressões é ou deve ser. Minha reflexão se situa aquém desse (possível?) enviesamento investigativo.

O século XXI parece consolidar a aparição de um sem número de “religiões sem transcendência”, que também se organizam para ocupar um espaço e fornecer um modo de vida desejável para seus adeptos. Este fenômeno me parece típico da morte de Deus. Parece-me, antes, uma de suas consequências, na esteira das metáforas nietzschianas sobre as consequências do deicídio e da necessidade de se entender novos valores para fixarem o céu...

Isto posto, desde uma perspectiva que concebe a atitude religiosa partindo de uma transcendência situada, isto é, de uma transcendência que se nos é aberta desde a minha situação, não pretendo deslindar a compreensão estrutural das distintas religiões (mesmo as “ateias”) já existentes e nem discorrer sobre as distintas cosmovisões que elas parecem comportar, o que seria um trabalho monumental. Pretendo, em suma, oferecer uma visada inicial desde aquilo a que minha investigação e reflexão apontaram, e que merece franco aprofundamento (posterior) para que possa ser melhor investigado e refletido em suas implicações, abrangências, consequências. De forma incipiente, algumas dessas noções, parecem clamar certo sentido de urgência. É, sobretudo, por isso, que ousou refletir sobre algumas delas agora.

Sob esta perspectiva, as considerações finais que ora apresento são embrionárias: apontam a textos e a desenvolvimentos que ainda, no futuro, espero apresentar com mais contundência e robutez. Não se deram aqui, justamente, por conta da gestação em andamento. São, pois, como que um campo cuja sementeira está bastante espalhada e não consigo saber, por isso, onde irão florescer os ramos mais frondosos, embora eu consiga suspeitar (ou mesmo desejar) quais ramos serão esses, nomeadamente: uma filosofia política do eu e do tu; e uma filosofia da religião que leve em conta o binômio diálogo-tolerância e que seja pensada conjuntamente com ateus e irreligiosos. A noção de “dia-alter-logos”, que aparece adiante, precisa, também, ser bem mais burilada e desenvolvida, uma vez que ela aponta a realidades muito próprias e potencializadoras diante dos críticos tempos em que vivemos, cercados pela proliferação de discursos e práticas de violência que assumem o outro como “mero diferente”, sem que se pretenda construir um profundo e efetivo diálogo. É urgente que reflitamos a partir da tensão entre critérios

gerais que pautem a partilha do espaço sociopolítico, que se plasmem em políticas públicas e critérios legais, por exemplo, e as existências, as singularidades diretamente envolvidas. Entendo as dificuldades dessas condições e de algumas das propostas que se seguem. Com elas pretendo oferecer tão somente um ponto de partida, ainda que frágil e incipiente, para começar a pensar certas dificuldades que se nos avizinham e se agigantam diante de nós (e/ou conosco) a partir de alguns desenvolvimentos postos nos desenvolvimentos anteriores.

Além disso, é preciso que se diga claramente que religiosidade não tem aqui nenhum aspecto contedutístico que se vincule a alguma religião específica. É por conta dessa apreciação que o terceiro aspecto da morte de Deus promulgada por Nietzsche – repetindo, a morte do Deus cristão – está excluído desta reinterpretação. Marcel afirma que sua preocupação é filosofar aquém da Revelação cristã⁴⁴⁵, mas, também não o esconde, fá-lo como que magnetizado por ela⁴⁴⁶. Em última instância, seu pendor místico supõe certo conteúdo religioso que não pode ser deixado de lado para se referir às “religiões superiores”⁴⁴⁷. E é precisamente esse juízo avaliativo que quero evitar. Pensar desde a superioridade de certas religiões coloca o embaraçoso problema: qual seria o critério para avaliar esse caráter axiológico das distintas religiões? Parece-me uma questão insolúvel. Em vez de adentrar numa luta inglória e tentar oferecer uma resposta a ela, o que está em jogo é pensar a “atitude religiosa” ou a “religiosidade”. Refiro-me à *atitude pela qual um ser-em-situação se experimenta convocado a se re-ligar ao real*. A religação ao real, por seu turno, supõe auto-compreensão de que a própria situacionalidade que me é própria se dá por meio de vínculos que me ligam àquilo que me cerca. Entendo que estes vínculos se dão, de modo privilegiado, com os demais seres humanos. Esta compreensão da atitude religiosa diz respeito a um tipo específico de exigência de transcendência, ligada à alteridade.

⁴⁴⁵ As páginas 81 e 82 de *Entretiens* trazem uma interessante abordagem a respeito. Perguntado se faz filosofia cristã, Marcel hesita em responder que sim, mas afirma que se considera um filósofo do limiar: um filósofo que tenta, bastante desconfortavelmente, colocar-se em uma linha média entre os crentes e os não crentes.

⁴⁴⁶ PACMO (pp. 299-300) indica que não filosofa desde a fé cristã, mas que essa é princípio fecundante; ela favorece a eclosão de certos pensamentos aos quais não teria chegado sem ela. Ora, tal fecundação pode acontecer em zonas “peri-cristã”. E seu próprio percurso bio-bibliográfico testemunha isto, uma vez que várias destas temáticas já eram alvo de reflexão 20 anos antes de sua conversão ao cristianismo.

⁴⁴⁷ MARCEL, G. MS, II, p. 90.

Ademais, a relação mesma entre filosofia e religião em Marcel leva a dificuldades maiores, posto que o autor crê profundamente que “há e deve haver uma convergência secreta da filosofia e da religião”, ainda que julgue a religião se apoie na fé e a filosofia na reflexão⁴⁴⁸. A dificuldade adicional de um parecer como este é, primeiramente, desvincular do cristianismo essa convergência secreta entre religião e filosofia. Caso não o seja, a que outra religião, no singular, Marcel se referiria? Tampouco pretendo me comprometer aqui com “religiões”, no plural, pois isso me colocaria diante de uma dificuldade ainda maior: como avaliar a pluralidade e a riqueza – e inclusive divergência – das distintas religiões? Trata-se, antes, de repensar, como já afirmado, a própria atitude religiosa enquanto *religação de minha existência com o real*.

A partir disso, é possível afirmar, provocativamente, que esta atitude religiosa é verificável mesmo em ateus profanos. Isso, porém, não transmuta humanismo em religiosidade? Mais: o que nos vincula enquanto seres humanos e o que nos vincula ao ou no real? Se não há nenhum substrato absoluto comum – se Deus morreu, como o afirma Nietzsche – o que torna válido e legítimo um parecer que me vincula ao outro tentando promover algo de “bom” no real, tentando promover “um mundo melhor”, mover-me por algum sentido de justiça, ou pela promoção de alguma beleza no mundo? Tudo se passa, ao fim e ao cabo, como se houvesse uma crença de que a existência vale a pena, alguma esperança subterrânea de que é possível se mover (e /ou mover aos demais) para além da situação posta. É também nisto que consiste essa religiosidade.

Diretamente ligado a esta temática, minha investigação procurou alargar o modo como a experiência é comumente compreendida para procurar situá-la enquanto dinamismo que aponta à transcendência e à religiosidade. Tanto a tecnociência, quanto várias concepções da própria filosofia procuram enquadrar a experiência sob certos aspectos racionalizadores que molduram previamente o que a experiência deve ser ou, quando muito, como esta deve ser descrita.

Fruto de intimidade vivida que escapam a explicações redutoras desta natureza, a ação de transcender impele à outra experiência: a de auto-ultrapassagem que se propõe a transmutar aquilo que me circunda ou mesmo a ressignificar criativa e espiritualmente a situação que, a um só tempo, encontro-me e sou. Uma

⁴⁴⁸ MARCEL, G. PST, p. 49.

vez que sou (parte d)a experiência realizada, (o ato de) transcender necessariamente dela participa. Ao projetar um porvir que não está dado, mas que é experimentado como um chamado para que venha a se concretizar, tem-se, paradoxalmente, a experiência do “ausente”. O que está dado não me satisfaz e é preciso transcendê-lo, ou seja, é preciso transcender este dado, transcender a forma com que o real se me é dado – o que passa por uma ressignificação do próprio real. Na medida em que essa ressignificação é índice de uma re-ligação, isto é, uma reconexão com e no real que também conclama a uma (espécie de) autotransformação e (ou) transformação do próprio real, a experiência aponta àquilo que tenho chamado de “atitude religiosa” ou “religiosidade”.

Ademais, é importante enfatizar que o dinamismo próprio do real, assimilável à minha própria situação, coloca-me numa série de tensões que não são exclusivamente designáveis como metafísicas, nem exclusivamente como morais, e, por fim, nem exclusivamente designáveis como próprias da religiosidade. É por isso mesmo a abordagem da relação entre metafísica e religiosidade, e entre moralidade e religiosidade, nestas páginas, está se dando de forma (propositadamente) emaranhada. O desafio é, entre outros, fazer aflorar o dinamismo mesmo de minha situação a me aponta a “tensões multifacetadas”.

Tomar consciência desta complexidade dinâmica implica a própria ressignificação das possíveis relações metafísico-religiosas com o divino. Nunca é demais frisar, no entanto, que este último não pode ser um objeto estanque disponível à nossa apreciação e mero deslindamento de sua condição. Isto seria, uma vez mais, imprimir ao divino um tratamento objetual. Como já foi mencionado, o caráter ético-existencial é ressignificado: não importa erguer uma tábua moral onde normas e princípios sejam apontados, a partir dos quais bastaria seguir os preceitos e interdições viriam à tona desde uma racionalidade absoluta que determinaria os parâmetros éticos. É mesmo o valor da concretude humana sempre em situação que emerge como critério para a avaliação decisória. É esse crédito à singularidade humana que importa destacar.

A partir disso, cumpre regressar a algumas noções de Marcel. É sabido que há duas palavras francesas para “eu” – *moi* e *je*. A primeira é objetivável. *Je*, por sua vez, diz respeito ao núcleo íntimo de mim mesmo, relacionável, pois, a tudo o que explorei anteriormente a respeito do recolhimento. O outro enquanto outro é associável ao “ele”, na medida que é “repertoriável”, isto é, que tem seus traços

elencados, enumerados. Ademais, em certo sentido, o ele é *apontável*, como a substância aristotélica... “Ele” é, tão somente, aquilo que é verificável, problemático, exposto à captação de informações, dados, qualidades, atributos... O *tu*, por sua vez, transcende essa esfera, que, por vezes, é primeira, inicial na relação interpessoal. O tu é mistério; e, enquanto tal, pode vir a ser próximo, amigo, amado, querido, irmão. No âmbito da “metafísica existencial” preconizada por Marcel, o tu não permite referências reificantes ou listáveis. Apenas secundariamente me interessam as informações ou os dados a seu respeito. Interesse-me pelo seu ser. Sendo tu para mim, posso vir a comungar com “ele”. Nesse entrar em comunhão, tornamo-nos *nós*, núcleo da intersubjetividade, *coesse*, “ser-com”. Situação que sou, necessariamente me encontro ligado, não importa o nível desse vínculo, com outros seres-em-situação. O fato de sermos-com-outros-seres não faz com que toda relação seja “nós”. É possível pensar que a comunhão é a própria transformação mútua do outro em tu pelos dois “termos da relação”. Ou seja, quando duas pessoas deixam de ser “outro-ele” e passam a ser “tus” uma para a outra. E é isto que permite transcender a relação (muitas vezes imediatista) do outro como repertório ou mesmo como simplesmente alvo de mera curiosidade, para que alguma intimidade seja instaurada. Desde a situação, aqueles me cercam podem se me aparecer como “tus” aos quais reconheço o valor e a dignidade. Este caráter ganha ainda mais força, quando se pensa naqueles a quem pretendo doar a mim mesmo, o que, em outras palavras, significa dizer que pretendo dispensar – a estes irmãos, a estes próximos – meu amor. É essa fraternidade que torna possível alguma comunhão. Gozar desta comunhão é fruir da personalidade do outro. Ela implica, pois, uma doação de si e, ao mesmo tempo, acolhida do outro. É mister lembrar, no entanto, que a relação eu-tu não é estanque, e uma vez que o outro é transmutado em tu não é que seja impossível regressar a ser “ele”. A dinâmica própria do real, as múltiplas circunstâncias em que vivemos tornam praticamente impossível que todo e qualquer tratamento dispensado (e recebido) ao outro se dê na esfera na intimidade e da comunhão. Nessa mesma direção, mesmo pensando para além do núcleo íntimo que se estabelece através da *koinonía* entre eu e tu, esta resignificação bem pode assumir contornos que me levem a experienciar minha inserção na realidade como um apelo a realizar um feito, oferecer um legado, empenhar-se numa obra. O artigo indefinido parece não fazer jus à própria experiência evocada: trata-se, antes, de *meu* feito, *meu* legado, *minha* obra. Pensar

esta empresa neste contexto é já se inserir na dinâmica da transcendência, uma vez que ela é compreensível como a exigência de um mais que não está dado na situação na qual me encontro e me reconheço. Novamente, o artigo indefinido pode ser impreciso: trata-se de algo que se *me* aparece como algo que *me* reclama sua realização. Nenhuma destas aproximações devem ser tomadas como impessoais. E aqui, novamente, tem-se a exigência de transcendência.

Quando Marcel dá razão a Nietzsche endossando que o Deus-Causa ou Primeiro-motor morreu, assume a impossibilidade de se falar de “demonstração” ou “prova” da existência de Deus, já que este ser não pode ser reificado como um objeto de pensamento. “Deus não pode ser julgado; não há juízo possível que vá além da essência. E isso explica porque se deve condenar toda teodiceia, visto que uma teodiceia implica, necessariamente, um juízo, e um juízo é uma justificação. Ora, Deus não pode ser justificado. (...) A teodiceia é o ateísmo”⁴⁴⁹ – já afirmara no DM. E, na segunda parte de HP, afirma contundentemente:

De nenhuma maneira se pode considerar a morte de Deus como um fato que seria constatado objetivamente por um historiador. De certa forma, é possível dizer que se trata de uma decisão que temos que tomar, assumir, fazendo, assim, violência a uma nostalgia de infância que permanece no fundo de muitos de nós como um fogo mal extinguido⁴⁵⁰.

Consoante, pois, com esta compreensão, deve-se ler na morte de Deus promulgada por Nietzsche certa postura existencial a respeito da realidade divina. A superação de certa *nostalgia de infância* passa por deixar de assumir a Deus como uma “questão” e exigir que, desta mesma questão surjam “resposta(s) conceitual(is)”, o que, como já foi abundantemente referido, torna Deus e a religiosidade um “objeto” e, enquanto tais, realidades que se inseririam na esfera do problemático e do “infraontológico”. Nada é menos divino e religioso. O que está em jogo nesta “dimensão existencial” e “anti-nostálgica” da morte de Deus é que ela é algo a ser vivido ou experienciado. Em suma, o deicídio enuncia uma experiência que pode (ou não) ser portadora de um sentido – um modo de ser e de viver que comporta algo a respeito da existência humana.

A ideia de um Deus causa ou primeiro-motor se baseia no fato de que se pode elucidar uma estrutura causal que nos levaria a uma espécie de prova que

⁴⁴⁹ *Idem*, p. 65. Cito, aqui, outra emblemática passagem do DM que parece insinuar esse ponto, ao afirmar paradoxalmente que, “quando falamos de Deus, sabemos perfeitamente que não falamos de Deus” (p. 158).

⁴⁵⁰ *Op. cit.*, p. 198.

demonstraria a existência de um ser primeiro com essas condições únicas e fundamentais (causa primeira, primeiro-motor, incausado, imóvel, etc.). Trata-se, pois, da necessidade de *ressignificar* a metafísica da relação entre o homem e Deus, que não deve mais tomar por base as demonstrações sobre a existência e a natureza de Deus.

É aqui que pode ser reinserida aquela orientação mística a respeito da ontologia de Marcel. Talvez o que Marcel tenha presente é que é somente a partir de certa compreensão do real tensionada à mística que o cristianismo pode continuar dialogando com as compreensões outras de mundo que afloram na contemporaneidade em meio a homens problemáticos, cuja singularidade está cada vez mais ameaçada. Esta orientação mística apontaria à necessidade de reformular teologia e moralidade, mas também a própria filosofia, desde outro lugar que não a mera demonstração.

A demonstrabilidade destas realidades morreu juntamente com o Deus-Causa. Não será, por exemplo, um tomismo demonstrativo que fará Deus ressuscitar através da explicação da *Suma Teológica*. Perspectivas como estas criam, no máximo, encastelamentos pseudo-seguros para o enclausuramento de seus adeptos. O diálogo, sob essas condições, torna-se muito difícil.

Desde o castelo, é difícil vislumbrar as perspectivas daqueles que estão de fora dele. Se “os de fora” também procuram se abrigar em outros castelos, tudo fica ainda mais difícil. O ambiente assim descrito parece propício para um “diálogo de surdos”. Ou melhor: um diálogo entre falsos ouvintes que escolhem a surdez para si. Surdez espiritual. Deficiência espiritual. Se há alguma possibilidade de fazer de Deus um ressurrecto, a surdez não é recomendável. O diálogo, sim. Diálogo, aqui, é um sinal da abertura ao outro; sinal da iniciativa que leva à multiplicação das relações de ser a ser, de fraternidade. Sinal que aquela possível ressurreição não pode prescindir do humano. O itinerário da condição humana atual passa pela atenta percepção de novas formas que sinalizem a presença do mistério que se une, em Marcel, à noção de transcendência.

Tal noção se refere a um clamor ouvido desde a própria realidade pedindo(-me) mais. *Desde a própria realidade* parece significar *desde aquilo* que se costuma chamar “imanência”, isto é, desde as próprias condições dadas imediatamente que se apresentam “diante” de mim. É necessário enriquecer esta noção inicial de imanência para que se possa aprofundar como a exigência de transcendência aponta

àquele mais. O imanente não pode ser estático ou estanque. Tem de ser dinâmico. Isto pode mesmo parecer uma observação óbvia desde Heráclito. O real se dá em fluxo(s) e é em meio a ele(s) que os fios das relações deste real “diante” de mim constituem importância capital. Daí advém a importância de destacar algumas dessas relações.

Primeiramente, será necessário voltar uma vez mais à noção de imanência aqui sugerida: imanência como o real diante de mim. O real aparenta se situar fora de mim, mas já foi visto que esta aproximação estanque não pode ser o caso. Por essa mesma razão, também não é o caso de afirmar que eu me situo no real como se eu fosse uma peça encaixada num quebra-cabeça que já (antecipadamente...) me espera. Nesta formulação, a metáfora do quebra-cabeça parece supor certa harmonia na relação, mas pode ser o caso de se pensar certo desajuste na relação peça-todo... Tal desajuste se coaduna com a ideia de inquietude que marca nossa condição de homem contemporâneo. Essas metáforas são expressões tateantes de uma complexidade maior, como indicado há pouco. Trata-se da dificuldade de reduzir a situação à espacialidade.

É mister lembrar que se reconhecer situado é, em alguma medida, ser-com. Desse “com” é possível que os outros me sejam “tus”. A intimidade da relação eu-tu é um caminho de acesso ao misterioso e ao transcendente, que possibilita entrever a condição de mistério e transcendência que perpassa a realidade como um todo.

Além disso, a noção de situação reconfigura a relação do eu com o real: este último não está diante de mim. Eu é que estou, a um só tempo, imerso no real que, por sua vez, configura-me interior e exteriormente. E, nesta direção, não é nenhum disparate afirmar que minha situação é a própria imanência. Parte-se de uma situação dada (a minha, mas isso pode ser enriquecido para “a nossa”) que superficial e aparentemente tende a ser identificada como fora de mim. Mas isto diz respeito à dinâmica dentro-fora de impossível síntese objetiva. É a partir desta dinâmica que a exigência por mais se me aparece. É possível afirmar que esse “mais” seja a própria transcendência uma vez que minha situação *não comporta* o resultado daquele apelo (chamamento, vocação, clamor, convocação...).

Aqui, uma nova ambiguidade se dá: o apelo pode ser experienciável como “necessário” (“Preciso realizar tal coisa!”), mas tal apelo não parece surgir de minha situação como uma coisa necessária. Não parece ser possível falar de uma necessidade de transcendência desde a existência. Pelo menos, não se a palavra

“necessidade” é tomada em seu sentido forte. Parece ser desde a liberdade (e não na necessidade) que tal apelo surge; e também a possível resposta só parece fazer sentido desde a liberdade. É desde aí, desde a minha situação experimentável como liberdade, com todos os limites que a própria inserção situacional já supõe, que eu devo ou posso oferecer alguma resposta àquela exigência. Disso se segue que a expressão “liberdade absoluta” é destituída de sentido.

Por este outro caminho, a relação mais-transcendência aqui aparece como possível acréscimo de algo à dinâmica de minha situação. Acréscimo, mais. Isto diz respeito a algo que só está posto “virtualmente” naquela dinâmica que me constitui enquanto situação. É, pois, de algo que me experimento chamado a contribuir.

Por outro ângulo, insisto na noção de dinâmica mencionada há pouco. É possível afirmar que ela é, nalguma medida, *tensão*. Desta forma, a verve nietzschiana do *ágon* pode ser mantida. Uma agonística entre situação-imanência e transcendência. Nela é que me *posiciono* e me disponho (ou não) ao e no real. É desde a situação que o real se me apresenta. E é desde certa abertura a ele que sou lançado (e, em simultâneo, lanço-me) a desafios, que são uma espécie de convocação a realizar (algo) “mais”. Uma vez que esse mais transcende o que está dado na situação, chamo a isso transcendência. Transcender é ultrapassar. Ultrapassamento daquilo que a situação me oferece imediatamente. A situação é o ponto de partida, sem o qual nenhuma exigência de mais além pode se dar, ou seja, sem a qual não se pode falar de nenhuma transcendência, de nenhum transcender.

Ora, há muitos apelos à transcendência. As situações são tão várias quantos os modos de existência. É possível, contudo, indicar algumas “situações gerais” em que se podem perceber alguns encaminhamentos quanto à(s) exigência(s) de transcendência. Penso, sobretudo, na arte, na política⁴⁵¹, na religião, na filosofia e nos desdobramentos éticos, que podem ser pensados sob múltiplos aspectos. Ao mesmo tempo, não duvido que se pode acrescentar outras atividades humanas como assumir para si a tarefa de ser um educador. Todas essas situações têm em comum uma espécie de “anti-encapsulamento” ou “antiencastelamento”. Em outras palavras, em tais situações meu engajamento pessoal se volta para os demais. O artista e o filósofo querem comunicar(-se). A atuação do autêntico político também

⁴⁵¹ Compreendida como engajamento efetivo em alguma causa em que o agente entenda como bem comum. Qualquer coisa fora disso, parece-me que deve ser qualificada, no máximo, como “politicagem”...

procura atingir os demais visando alguma espécie de bem comum. E uma atitude religiosa que não se volte para os demais e para aquilo que a circunda, assemelha-se àquele encapsulamento antes mencionado. Possível, porém questionável. Talvez confortável, e provavelmente alienada...

Mencionei antes que a situação-imanência que se percebe chamada à transcendência supõe certa ultrapassagem. Parte-se da situação para que a própria situação inicial seja ultrapassada. Não há propriamente oposição situação x transcendência. A primeira não só é, outrossim, condição imprescindível para a segunda, senão que parece estar “virtualmente” comportada na primeira, pelo menos na medida em que é desde ali que me percebo conclamado a ir ao encontro de um mais que não está dado.

Na medida em que situação-transcendência aponta àquele “mais”, esta tensão é, na verdade, uma dis-tensão, um estiramento para algo que – repetindo – não está efetivamente ali. Sem temor de importar uma noção da teologia cristã⁴⁵²: trata-se de certo *já, mas ainda não*. “Já” porque o clamor vem sempre desde a situação. O apelo aponta a algo que *ainda não* está dado (talvez sequer em seu caráter embrionário ou mesmo “em potência”, para dizer com o jargão aristotélico).

Pois bem. É hora de acentuar – ou explicitar – outros fatores que enriquecem essa dis-tensão. O primeiro deles é o que chamarei de “relação eu-mundo”. Ser em situação é ser trespassado por outras realidades. Há, de fato, “coisas”, “objetos” que constituem o real e que, como tais, formam parte, constituem minha situação. Repetindo: enquanto realidades que constituem minha situação não estão (apenas) fora de mim, porém, na medida em que são partícipes daquilo que sou e de minha constituição, estão, em simultâneo, dentro e fora. Isto a que estou chamando “mundo” envolve a disposição físico-espacial que facilita, inclusive, distinguir aquilo que sou daquilo que as realidades tradicionalmente entendidas como “exteriores a mim” se constituem. Aqui também pode ser incluído como partícipe desta relação eu-mundo a cultura e o momento histórico que contribuem para esta configuração. Também a linguagem é uma via de entrada para a inserção neste dinamismo de *um* certo aspecto de minha situação (o que, de saída, já não é uma

⁴⁵² A referência à teologia cristã diz respeito à dinâmica do Reino dos Céus instaurada por Cristo. A própria vinda do Cristo já instaura tal Reino, mas sua completude ainda não se realizou. No entanto, ao aprofundar essa dinâmica, deixo em aberto a ideia de que a transcendência está “contida” (ou não) na situação.

série de outras). Todos esses aspectos contribuem para que minha relação eu-mundo me lance em meio a certos fluxos já postos, já dados, já estabelecidos e que, ali inserido, eu possa me adaptar e/ou rebelar. “E/ ou” na medida em que adaptação e subversão podem ser uma e mesma coisa ou mesmo tempo. Rebelar-se pode ser entendido como modo de oferecer nova disposição de si ao e no real, e tal configuração (nova) pode ser lida como adaptação minha do real e no real. Este real (já) dado se (me) impõe com regras. Diante dessas regras, sigo-as ou reconfiguro-as (e reconfigurá-las é também me reconfigurar), mas também, por outro ângulo, é possibilidade de se rebelar. Procuo entendê-las. Ignoro a maioria delas. Enfim, atuo com elas, diante delas, envolvido por elas, imerso nelas. Além disso, todos esses elementos constituem minha situação também em sua historicidade. Dar-se conta dessa historicidade é também se perceber enquanto ser-em-situação. E nunca é demais lembrar que a atualidade histórica está marcada pelo índice da morte de Deus, perceptível, entre outras coisas, pela própria constituição problemática da inquietude presente na condição humana contemporânea. Num certo sentido, perceber-se aí inserido é também perceber-se na ambiguidade mesma de minha historicidade. Explico: ao mesmo tempo em que me encontro inserido numa época histórica, posso perceber-me numa (e como uma) situação única e irrepetível, só minha e de mais ninguém. Ora, este dado é muito importante nesta relação eu-mundo.

Ademais, constitui domínio importante desta relação eu-mundo uma realidade que não pode ser classificada com o nome de “coisas” ou “objetos” sem que vários perigos que já foram explorados ao longo deste percurso possam vir à tona de forma cruel. Refiro-me aos demais seres humanos. Se minha situação no real pode ser caracterizada como relação eu-mundo, com os seres humanos está dada a possibilidade de constituir uma comunidade mais próxima e íntima (ou pelo menos de uma proximidade e intimidade mais específica), privilegiada, na medida em que posso ser inteligido em minhas inquietudes e em minha situação. Com os demais seres humanos com-partilho; e com-partilho, ainda, a própria situacionalidade do ser que sou. A linguagem e certo *logos* possibilitam esse compartilhamento através de uma com-idade, que seria um campo privilegiado no interior daquela outra relação mais ampla (eu-mundo).

Com isso, não estou afirmando qualquer superioridade que faria dos seres humanos algo de melhor ou mais acabado que qualquer outro ser com o qual

dividimos nosso espaço. Não me arriscaria a tanto. Quero destacar tão somente que esta condição com-um nos permite perceber laços fundamentais através dos quais se dá a possibilidade de me experimentar semelhante (fruto de um universal autêntico) e “um” com os demais seres humanos (fruto da fraternidade) – e nisto reside o privilégio desta (possível) comum-idade no interior dos distintos e múltiplos grupos relacionais que me constituem em minha relação eu-mundo.

Aviltamento, alijamento proposital em guetos e periferias, impedimento de tomar parte na vida e no bem comum, inferiorização... dados claramente perceptíveis na comunidade humana que tomamos parte. Inferno para e dos demais? Câncer ou vírus a estabelecer um desequilíbrio à harmonia do planeta? Não! Eis minha profissão de fé no ser humano: a partir da intelecção de sua dignidade ontológica, percebida através do caráter único de cada um de *nós*, ainda que possua algo comum (universal autêntico). Eis aí o caráter “divino” do ser humano, por meio do qual nosso semelhante, nosso próximo, de nosso irmão é possível notar a divindade como “A Transcendência”. Intelige-se aí no outro um *mais* de sua condição misteriosa; além disso, o outro, enquanto tal, pode vir a ser elemento imprescindível para impulsionar o apelo próprio da transcendência.

Isto posto, transcender-ultrapassar é ato. É atitude.

A exigência de transcendência é uma espécie de percepção de minha situação (sempre inserida no real) que me con-clama a uma disposição e a uma atuação no próprio real. Responder àquele clamor é atuar para que aquela exigência possa ganhar vida, vigor na minha existência. É ação, é agir, é atuar. Não se trata apenas de abertura e de se dispor; não se trata apenas de disposição – muito embora essas coisas sejam imprescindíveis para que a resposta se dê. Trata-se de atuação para que aquele clamor seja efetivado por intermédio de mim.

Transcendência não é, pois, um “lugar” ou um “estado de coisas” para o qual alguém possa se dirigir. Aqui se entende o sentido que se pode atribuir à transcendência como “mais além”. Transcender é a atitude, a atuação, a ação que pretende ir ao encontro deste “mais além”.

Fato é, contudo, que uma existência autêntica, honesta ou mesmo *inquieta*, vale frisar, nunca haverá de se contentar com qualquer estágio em que se chegue. Existências que procuram ser autênticas não se aposentam de existir. Daí advém que qualquer mais além possui em si mesmo a capacidade de reinvenção e, enquanto tal, certa inatingibilidade. É, desta forma, condição de possibilidade para

que o ser em situação sempre possa se mover rumo a novos “mais aléms”, sempre a renovar-se e a reinventar-se. Aposentar-se da existência é também se aposentar da transcendência, no sentido de abrir mão da possibilidade de se embrenhar no dinamismo mais profundo de existir.

Volto agora a algumas perguntas centrais que não poderiam deixar de ter lugar: Por que a religião, no sentido que vem sendo deslindado nestas *Considerações finais*, é um transcender? Que algo mais a religião (me) exige?

A re-ligação da religião permite uma reinvenção da dinâmica própria da vida. Ressignifica e sacraliza aspectos do real com base numa narrativa que indique uma chave de leitura do próprio real. Apresenta-se como um projeto de vida pelo qual vale o empenho de viver. Redimensiona a estrutura mesma do real permitindo fugir das obviedades cotidianas. Permitindo ir mais além dessas obviedades, a religião possibilita novas inserções que levam o cotidiano e o ordinário à esfera do extra-ordinário. Enche o real de sentidos outros. Permite, inclusive, divinizar o real. Os demais seres humanos, enquanto possíveis partícipes comigo desta visão de mundo celebrativa, são possíveis participantes desta comunhão (comum-união) e desta comunidade (comum-idade). São, sob este ângulo, acessos ao divino. São, neste horizonte, elementos que possibilitam a divinização do real. São, por isso, por vezes, comigo (ou mesmo através de mim?...), divinizadores do real. São, ainda, como foi mencionado a pouco, acesso ao divino pela via da exigência de transcendência que possibilita conduzir ao fim de qualquer tipo de inércia, transformando qualquer possível quietude em *inquietação*, apelando minha existência a um “mais além” que se volta à própria superação de si como também para certa superação e ultrapassamento da própria realidade.

Este é, sem dúvida, um ponto central destas considerações finais. Seu núcleo duro encontra respaldo no próprio Marcel. Quando associei a noção do ser humano sem vínculos (totalmente desligado do real) à do ser humano totalmente sem fé concluí que tais seres humanos, em última instância, não existem. Descrer de tudo é desinteressar-se por tudo. É também pretender-se desinteressado pelo que ou por quem quer que seja. Tal existência é mesmo impossível. Ter-se-ia aqui, no máximo, aquela figura já mencionada dos “aposentados da existência”. Permitindo-se a profundidade de um pires ou supondo, hedonisticamente, que a profundidade está na epiderme, impedem-se de um recolhimento real, limitam-se em seu auto-conhecimento, objetivam os demais seres humanos e mesmo outros recursos que os

circundam de modo semelhante a um parasita. Julgar-se sem vínculos e descrer, pessimistamente, da existência, ao menos requer um esforço de “entrada em si mesmo” e uma decisão. Em última instância, é um movimento deste tipo, antípoda da exigência de transcendência e da permeabilidade ao outro que motiva esta indisposição quanto ao próprio existir. Existem suicidas e parasitas. Estes últimos existem em diversas ordens: comerciais, exploratórias, traficantes humanos, escravistas. Fato. É possível, ainda, imaginar modalidades de parasitas que ainda serão inventadas por conta de certo desenvolvimento tecnológico. Isto, porém, não pode ser uma objeção. Por um lado, a recusa a existir e mesmo a desimportância ontológica dos demais para aqueles que desejam, simplesmente, parasitá-los são, em muitos sentidos, antípodas a esta proposta; por outro, tais atitudes não constituem em sentido próprio, uma “objeção”. Elas são performances que se contrapõem. Isto é certo. Mas a *escolha* por pautar a própria existência de outro modo é viável. Mesmo a opção pela solidão não se configura uma objeção em sentido próprio. Antes, é preciso integrá-la à ideia de recolhimento que procura “interiorizar o externo” para ressignificar, a um só tempo, tanto o que era “externo” quanto a própria existência, numa tensão que já foi devidamente explorada tanto ao mencionar a condição humana como ser-em-situação como ao deslindar a ideia de aproximação concreta sugerida pela ontologia de Marcel. Só, não significa sem vínculos, uma vez que, *coesse* que somos, é-nos impossível existir desvinculados⁴⁵³.

Mais: *coesse* que somos, ao perguntar pela constituição de nosso próprio ser somos remetidos pelo real que estamos situados e nos perpassa. Elevar-nos a um lugar outro para abarcar a totalidade do real é um desejo ilusório. Tomar consciência de minha situacionalidade é também, em última instância, tomar consciência do fato de que sou-com. E, como foi visto, por um lado, esse “com” diz respeito ao real que me envolve, mas, por outro, os demais humanos são seres privilegiados na

⁴⁵³ Penso que se dar conta desse vínculo é mesmo remédio para o desespero e o suicídio. A decisão por eles bem pode ser freada pela consideração de que “vale a pena estar aqui com estes por (mais) tempo...” “Aqui” é “existir”. “Com estes” significa: “com estes que tenho alguma estima, apreço, zelo, amor...”, isto é, a quem tomo, nalguma medida, por *tus*. “Por tempo...”: “pelo tempo que for...”, “por tempo indeterminado...” – o que pode ser até uma auto-constatação de certo apaziguamento. Um rechaço mais confiante às ideias que lhe apresentavam como possibilidades. “Por mais tempo” indica uma determinação mais curta temporalmente. Ainda consigo, por algum tempo... Ou mesmo num senso de humor quase mórbido: “Ok, pessoal, por enquanto venceram e eu fico aqui com vocês...” Sobre a ideia do suicida e do parasita, conferir os versos homônimos nas “Afluências filosóficas”.

itinerância e situacionalidade própria que sou, na medida em que lhes é possível, comigo (com-ego) tomarem consciência desta mesma condição. Tomar consciência aqui, supõe, a capacidade reflexiva que é própria de nossa condição humana.

Desde minha situação (histórica, interior-exterior, imerso na imanência que pede mais – transcendência), os demais (seres humanos) com os quais posso ser são, juntamente, seres privilegiados para comungar uma relação de ser a ser, isto é, de fraternidade.

Colocar-me a serviço e à disposição dos demais de modo autêntico, mas também procurar viver de modo espiritualmente criativo são meios pelos quais abro-me, desde minha própria situação, à transcendência, visando dispor-me aos demais. Nunca é demais repetir: transcendência, aqui, é o que (ainda) não está dado, o inatual. Viso, pois, via transcendência, dispor a mim mesmo, meu próprio ser, aos demais. Comungar é encontrar reciprocidade nesta disposição, nesta disponibilidade. O descrente é aquele que, paradoxalmente, crê-se, ilusoriamente, desligado de qualquer vínculo e impossibilitado de qualquer comunhão. É como que um ser fechado a certas portas presentes no próprio real.

Nesta perspectiva, a atitude religiosa não se encontra circunscrita às religiões formalmente constituídas em seu culto e histórias, costumeiramente estabelecidas e consolidadas. A atitude religiosa pode ser realizada nestes e em outros ambientes. O ponto essencial é outro. A religiosidade mesma é dilatada como uma atitude fundamental de nossa condição humana.

Na esteira aberta pela morte de Deus e pela acolhida que, dela, Marcel realiza, acabei por ir de encontro ao próprio filósofo francês, permitindo-me, por certo, dizer o que ele não disse. O magnetismo que me atraiu até esse ponto não foi nenhum conteúdo revelado. É possível afirmar, antes, que a magnetização que se exerceu sobre mim foi uma tentativa de deslindar e colocar luzes sobre a atitude religiosa neste sentido ampliado que acabei de expor o que, repetindo, passa pela transcendência, também esta entendida em um espectro mais amplo do que o usual. O que esteve em jogo foi compreender se a religião, verificável empiricamente (sociológica e historicamente, por exemplo) como constante na existência humana, ainda pode ser legitimada *a partir* da morte de Deus promulgada por Nietzsche.

Marcel me levou a pensar na *atitude religiosa como uma atitude que reconhece certo vínculo existencial (sempre desde a situação) com o real que me envolve e me constitui*. Passo importante é reconhecer que, no seio do real, os

demais humanos são seres privilegiados⁴⁵⁴; e, em meio a esta complexidade, o próprio real se me solicita mais.

Para ressignificar a noção de transcendência, o contributo de Marcel foi imprescindível, mas, como já está claro, parti do autor para ir além dele. Ou, se se quiser, para ir por outros caminhos. O confronto Nietzsche-Marcel impulsionou algumas reflexões, enquadrou-me certas figuras, disponibilizou-me paisagens, cores, ritmos, tons. O resultado não foi nem um “nietzschianismo”, nem um “marcelianismo”. E isto pode ser verificado ainda mais contundentemente através da última questão deste percurso e da resposta que esboço na sequência, formulada com febril sentido de urgência a partir de certos estranhíssimos acontecimentos recentes...

Tendo realizado este itinerário, como pensar a religiosidade no início do século XXI?

Para responder a essa pergunta final, regressarei, com e contra Marcel, à ideia de “desconfiança democrática”. Indiretamente, responderei às críticas de Garaudy, cômico de que o objetivo principal não é esse, mas o de ressignificar (e, com isso, extrapolar) a noção de democracia *a partir* de Marcel⁴⁵⁵.

Tal ressignificação-extrapolação constitui um peristilo para que a pergunta do parágrafo anterior possa emergir com toda força e fundamentação possíveis. Após esse preâmbulo, a ideia é inteligir alguns aspectos do que pode ser chamado de “situação reflexiva dia-alter-logal” como uma possibilidade de se pensar a divisão do espaço sócio-político a partir da tolerância. Verificar-se-á que a ideia mesma de religiosidade ganhará contornos próprios nestes contextos e ressignificações.

Marcel desconfia de uma justificativa filosófica da democracia. Uma das razões fundamentais para isso é a íntima conexão, vislumbrada por ele, entre a ideia de um “todos” aglutinador de multidões (= massa) a obstaculizar um *universal autêntico*. Desta autenticidade, resulta que este universal não pode se perder em abstração. Mais: a partir de um universal autêntico, sabe-se o lugar da abstração e, por isso, não é possível render culto (a uma universalidade abstrata) como um objeto

⁴⁵⁴ Talvez certos projetos ecológicos não manifestem interesse direto ou focado nos demais seres humanos. Mas é difícil ver isso numa objeção, se considerarmos que tais projetos precisem de interação e mobilização de outros seres humanos para que venham a ter algum efeito no real.

⁴⁵⁵ Essa ressignificação toma por base alguns aspectos encontráveis, sobretudo, em HCH.

de obsessão ou fanatismo. Imiscuir-se num espírito de abstração para a ação política (e nomeá-la de “democrática”) é gerar, monstruosamente, um Frankenstein, um “todo excludente”. A ameaça advinda de uma passionalidade que propõe uma abstração genérica e que, além disso, motive um “fanatismo da igualdade” deve ser repudiada.

A razão fundamental para isso é: *em nossas concretudes, somos diferentes*. Similares, enquanto seres humanos, mas diferentes. Perante a lei, necessariamente iguais. Seguir esse princípio deve ser o esforço do direito, sem o qual temos o caos. É sabido, contudo, da reinante dificuldade em fazer valer este princípio por conta das inúmeras injustiças a partir das quais alguns se beneficiam por conta de seu poder, dinheiro, ou posição social.

Fato: há um sem número de favorecimentos legais por conta da inaplicação daquele princípio. Outro fato: esses favorecimentos levam a manter um círculo vicioso de injustiças (sociais e outras ordens). Pode-se pensar, pois, em uma série de “desigualdades estruturais e estruturantes” que configuram inúmeros sistemas de injustiças que tornam inaplicável, de modo prático, aquele princípio da igualdade legal. Tal princípio não pode ser mero enunciado formal (pró-forma), mas quase destituído de sentido prático. Um princípio jurídico-legal formal, sem concretude, é um conceito vazio, oco; e qualquer justiça que se pretende plasmar a partir daí também tende a sê-lo... Desta forma, como o próprio Marcel alerta⁴⁵⁶, apesar de a democracia ser atualmente “o único modo possível das sociedades existirem”, ela corre o risco nefasto de se degenerar em plutocracia...

O filósofo francês, entretanto, está a chamar a atenção que, diante disso, não se pode admitir uma “igualdade” a todo custo e a toda “extensão”. A igualdade perante a lei é um princípio que se refere, exclusivamente, à esfera da jurisdição. Extrapolar tal esfera conduz àquele fanatismo da igualdade que exclui, justamente, aqueles não-iguais.

O paradoxo do “todo excludente” é o que está nas origens do nazi-fazismo, tanto quanto na depuração da Resistência. Tal paradoxo se baseia numa “igualdade” forjada a fórceps com não poucos horrores que a nefasta ação “daqueles iguais” levou adiante contra os “diferentes”. Igualdade jurídica, sim; igualdade ontológica é uma espécie de anti-metafísica se se refere à tentativa de compreender o humano

⁴⁵⁶ MARCEL, G. PST, pp. 67-68.

enquanto tal. Mais do que uma abstração genérica que visa um “todo” (democrático?), deve-se pensar em uma espécie de empenho pessoal que visa a chegar à concretude individual humana (= singularidade). Igualdade diz respeito ao abstrato. Há, contudo, uma espécie de atitude e disposição comum que se comunica.

Esse fator possibilitador de comunhão, essa tendência ao espírito-amor que norteia toda investigação de HCH é o que há de comum às singularidades, a cada um de nós. É possível alegar, todavia, que Marcel aponta que o espírito de reivindicação, tão caro à democracia, e a ideia de homem honrado-altivo entrem em rota de colisão⁴⁵⁷. Ora, este é o ponto em que minha ressignificação da democracia mais vai adular o filósofo francês.

Quero dizer com isso que há uma altivez mais básica pela qual a construção democrática deve se empenhar: garantir que aquela igualdade jurídica tenha lugar, sob pena de qualquer sociedade justa não ter fundamento nenhum. Talvez seja possível pensar que, sem esta igualdade, qualquer projeto político-social está arruinado antes de começar a ser edificado.

Volto a dar a voz a Marcel: a democracia pode tender a uma espécie de nivelamento por baixo, e, não raras vezes, a motivação da igualdade é (um tipo de ressentimento por) procurar fazer com o que o outro seja tanto quanto eu em seu “pouco valor”⁴⁵⁸. Além disso, que o leitor não perca de vista aqui o desenvolvimento encontrável na tese a respeito da mentalidade contemporânea que identifica valor e rendimentos. Quero, agora, retomar outra discussão: não se pode transpor para o domínio metafísico aquilo que é restrito à esfera da legalidade e da jurisdição – a necessária igualdade de todos perante a lei.

Se, pois, por um lado, aquele nivelamento por baixo pode levar a um desfavor crescente; por outro, o que precisa estar em jogo para que um sistema político possa nos levar a uma condição melhor é a promoção das mais altas disciplinas, isto é, daquilo que haveria de *melhor* em nossa condição humana. Ora, daí a pretensão – aparentemente inusitada – de reabilitar a aristocracia, no sentido de reabilitar a aparição de nosso melhor (*areté*), de nosso mais nobre, e aqui, novamente, temos o espírito-amor. Esse é o universal concreto a que devemos nos

⁴⁵⁷ Cf. MARCEL, HCH, p. 226.

⁴⁵⁸ Cf. *Idem*, p. 28.

voltar. Essa é a potência mais nobre do *humano*: voltar-se a um mundo interior e criativo (espiritual) e à capacidade de amar.

É importante indicar que o próprio Marcel duvida da existência de uma “democracia em si”⁴⁵⁹. Eu não duvido: ela não existe. Há, no máximo, um *processo democrático*, sempre parcial, nunca pleno, sempre sem ser efetivado em sua plenitude.

Cabe à democracia a mesma constatação de Marcel a respeito do concreto: não é possível identificá-las desde uma esfera superior como quem vê tais conceitos desde cima (mas também de modo etéreo) e aplicar tais conceitos existentes em si mesmos desde certo princípio “em si”. Numa palavra: o concreto marceliano (e para isto ele invoca Hegel e Bergson) é conquista permanente. Pode-se ressignificar a proposta política (a partir deste princípio de Marcel) para afirmar o mesmo do *processo democrático*: este também é conquista permanente.

Já foi mencionado abundantemente o quanto aquele “todo” pode – nefastamente – prestar-se a monstruosas aberrações contra aqueles (ou aqueles grupos) que se pretende excluir – ó paradoxo! – daquele todo genérica e abstratamente constituído. A isto deve ser acrescentado todo o desenvolvimento e alargamento da noção de técnicas de aviltamento, que desvendou o mecanismo psicológico de aviltado e aviltador inserido na mesma (pseudo-)lógica passional de um “espírito de abstrato”: o aviltador deseja fazer com que o outro passe a se enxergar sem dignidade alguma, e transformá-lo em algo abjeto, desprovido de valor.

Tal “lógica” foi perpetrada de muitas maneiras, intensidades e camadas de profundidade no século XX e ainda permanece presente – com toda dor devemos confessar e reconhecer! – neste início do século XXI. E é difícil crer que estamos perto de fazê-la desaparecer!... Tudo isto parece pretender esmagar (ainda que ocultamente) a concretude individual humana e é contra esses perigos daquele todo amorfo que Marcel parece dirigir sua “desconfiança democrática”.

Não está em questão a urgente necessidade de aplicar aquela igualdade perante a lei. Pelo contrário, essa urgente necessidade deve ser salvaguardada a todo custo para que direitos e justiça sociais possam ter alguma efetividade real. Para isso, é igualmente urgente repensar a democracia enquanto *governo de um todo que*

⁴⁵⁹ Cf. *Idem*, pp. 32-33.

é uma aglutinação amorfa. A democracia é, assim, *construção da desigualdade* ontológica, nunca desconstrução do humano em sua dignidade ou direitos básicos. A desigualdade como espaço do diferente visa à promoção, justamente (essa ambiguidade é necessária!...), da concretude individual humana, da singularidade. Perante a lei e a justiça, iguais; perante o outro, similar – nem mais, nem menos; nem pior, nem melhor, apenas diferente... com um núcleo comum – aquele universal concreto – que aponta, justamente, à nossa similitude. Desta forma, Marcel desconfia da democracia porque ela poderia continuar a levar, desde certo princípio abstrato de igualdade, às nefastas injustiças que uma abstração deste tipo promoveu, levando a esquecer da concretude individual humana.

Se a ideia é resguardar esta concretude, aquilo que, no autor, motiva a desconfiança, é assumido por mim como motivação à própria ação da construção do processo democrático. Pode-se (e deve-se) partir da ideia da democracia não como um princípio etéreo, mas como a construção de um espaço sócio-político que vise promover, através do fomento das atividades criadoras, a própria concretude individual humana. Aquilo que Marcel chama de reabilitação da aristocracia, bem pode ser a meta do próprio processo democrático: promover o mais nobre, o melhor, o espírito-amor, tendo em vista o universal concreto⁴⁶⁰. É no interior (ou mesmo no

⁴⁶⁰ Devo boa parte deste desenvolvimento ao artigo “Notas para uma pedagogia da singularidade”, de meu amigo Germano Nogueira Prado. Apesar da extensão, faço questão de citar aqui as partes que mais me impulsionaram:

“[2.] De acordo com a visão comum, a democracia é o ‘governo/poder do povo’ e, como somos todos povo, é o governo/poder de todos. A história nos mostra que é perigoso compreender “povo” como um todo homogêneo e a ser conduzido por um porta-voz da sua vontade única. A emergência de regimes totalitários no século XX mostrou que isso leva à tentativa de eliminação violenta de quem aquela vontade não compreende como (devendo ser) parte do todo – os outros ou as (ditas) ‘minorias’ (judeus, deficientes, ciganos, etc.). Por outro lado, as lutas por direitos promovidas por esses outros, esses diferentes – negros, mulheres, homossexuais etc. – contra a hegemonia de certa identidade dominante e normativa – para muitos, o homem adulto heterossexual branco (cristão ocidental) – mostraram ainda mais claramente o quanto há de violento também em sociedades (auto proclamadas) democráticas: o quanto o todo forja uma identidade que esmaga o que, em relação a esta, se mostra diferente – e o faz, sobretudo, pela privação de direitos. Nesse sentido, a luta dessas ‘minorias’ (e deixemos de lado o quanto pode haver de discurso da identidade hegemônica nessa expressão) se estruturou, em linhas gerais, na constituição de identidades contra-hegemônicas (movimento feminista, movimento negro, movimento GLBTT) que reivindicavam a ampliação e efetivação de direitos. A esse quadro, pode-se acrescentar ainda a luta por direitos sociais e pela justiça social, que visa à inclusão daqueles que estão separados dos que são ‘mais iguais que os outros’ por outras barreiras de diferenciação – a desigualdade social (a essa altura, à identidade de ‘homem branco, etc.’, deveríamos acrescentar algo como ‘capitalista’ ou ‘de classe média’ ou ‘burguês’ ou...).

Assim, algo fundamental vem à tona nessas lutas: o fato de que aquele ‘todos’ da democracia é composto por inúmeras diferenças e desigualdades. E se, por um lado, é desejável que estas, as desigualdades, sejam eliminadas, sejam elas de direitos ou desigualdades socioeconômicas – é verdade que, por outro lado, a eliminação das desigualdades está a serviço justamente da promoção das ou, ao menos, do dar espaço àquelas diferenças (de sexo, de cor, de gênero, de orientação sexual, de culto, de cultura). (...)

decorrer) da construção desse processo que a religião se configura como um dos elementos que compõe o quadro plural que nos convoca à reflexão nesse nosso início de século.

Talvez seja no campo político que a realidade paradoxal e altamente complexa da religião seja contundentemente perceptível, mais ainda se pensarmos no Brasil. A princípio, é majoritária, no Ocidente, a concepção de que a religião deve deixar o campo político, no sentido de que ela não pode ser instância decisória a dirigir a ação pública por conta da diversidade religiosa e de mundivisões outras que se chocariam com o conteúdo de fés específicas. Na política atual, é imperativo salvaguardar a “pluralidade” como uma espécie de consequência da liberdade de

Mais, ainda: se é verdade que a (auto-)afirmação dos diferentes enquanto diferentes é estruturada como contra-*identidade*, e mesmo que este tipo de afirmação seja estrategicamente fundamental para a luta contra uma identidade hegemônica, talvez seja preciso cumprir mais um passo para além da lógica de identidade e diferença (ao menos no que se refere à diferença que se define por uma identidade constituída). E esse passo é justo o de uma ‘política da singularidade’, no âmbito da qual faz sentido uma pedagogia da singularidade, isto é: a ideia de que, radicalmente compreendida e exercida, a democracia ‘serve para’ criar o âmbito ou os âmbitos em que a vida de todos e de cada uma possa se realizar livremente em sua singularidade. (...)

[3.] A singularidade é o fundamento da democracia justamente porque aquilo em que *todos* (nós) nos encontramos é justamente a singularidade. Todos e cada um de nós é singular ou, antes, vive singularmente. Pois ‘singularidade’ é uma propriedade não (primordialmente) de indivíduos, mas da vida ou, antes, dos âmbitos em que se dá vida: uma comunidade, um grupo de amigos, uma conversa, uma sala de aula, bem como nesse conjunto de relações consigo, com o próximo e com o diverso que cada um chama de ‘minha vida’. Como fundamento da democracia e da vida de todos e de cada uma (a rigor, fundamento da democracia *porque* fundamento da vida de todos e cada um), a singularidade é o *passado* da democracia, na medida em que ela é aquilo que, em sua ideia, a democracia sempre já pressupõe para vir a ser (o que é).

Mas, ao mesmo tempo, a singularidade é o sentido da democracia e, nessa medida, o seu futuro. Pois ser singular é o poder ser de múltiplas maneiras de cada um, de cada âmbito em que se dá vida. Esse caráter de possibilidade é o que dá a dimensão de impossível fechamento (pleno) da vida enquanto tal e, assim, sua dimensão de ‘eterno’ porvir. Em correspondência a isso, a democracia é ela mesma sempre porvir: nunca está acabada; é sempre, como a vida mesma pela qual ela se rege, uma *tarefa*, algo por cujos sentidos a cada vez *respondemos*, ainda que não esteja sempre (se é que está alguma vez) sujeita, como tal, à ‘vontade’ de alguém. Os discursos que preferem ‘construção da democracia’ e/ou ‘democratização’ ao substantivo ‘democracia’ talvez vislumbrem algo dessa dimensão. (...)

Uma democracia direta poder ser, com pleno direito, uma democracia *radical*, porque fincada na raiz mesma da democracia: o fato de todos sermos igualmente (sob a condição de) singulares. Seja como for, o caráter aberto da democracia, que provém do singular e caminha para esta, o seu caráter de tarefa indica que, a rigor, ela nunca acaba de ser inventada.

A singularidade é, pois, passado e futuro, fundamento e sentido da democracia como tal, pois (1) singular é o que todos somos e cada uma de nós é e a ideia de democracia é a do poder (a possibilidade e o governo) de todos (e de cada uma); (2) a singular é aberto e a democracia enquanto tal é o cuidado para que o político seja o espaço do aberto, ‘para todos e para ninguém (determinado)’” (pp. 431-4).

Ademais, para pensar uma possível (provocação de) afinidade entre os dois filósofos citados nesta nota (e eu), faço questão de citar um pequeno trecho de HCH que está – parece-me – em profunda sintonia com a questão mais geral proposta por Germano em seu artigo: “Nem se creia possível uma educação das massas; é uma contradição de termos. Só o indivíduo, ou mais exatamente, a pessoa é educável” (p. 13).

consciência individual, sem a qual é impossível que aquilo que se chama “Estado democrático de direito” seja sustentável.

Parte da dificuldade é, precisamente, uma espécie de “equilíbrio democrático” que não se baseie simplesmente em uma “ditadura da maioria” (que, no fundo, permite que certa visão – a da maioria – seja aplicável – ou imposta? – aos demais). Especialmente, mas não exclusivamente no Brasil, certo reacendimento de discursos de ódio com várias consequências políticas têm como pano de fundo algumas visões religiosas que causam verdadeira perplexidade, estupor e profunda preocupação com o futuro próximo, uma vez que muitas destas concepções de mundo e de moralidade reavivam um discurso pautado em matizes próprias da intolerância e, enquanto tais, fechadas ao diálogo.

Isso supõe que algumas visões religiosas – e aqui é possível falar não só do Brasil –, estejam emergindo com alguma energia, mas, ao mesmo tempo, é possível se perguntar se uma religião que sustente um discurso dessa natureza deva ser, de fato, considerada como tal. Uma religião intolerante – se é que isto não é dizer “círculo quadrado” ou “círculo não esférico”... – e não-dialógica encarcera o outro que não compartilha de minha visão de mundo na esfera do “ele” e, ali posto, nenhuma abertura é possível. Nesta direção, pode-se falar em certo integralismo teológico-político o que, como foi mencionado, parece ameaçar alguns alicerces sobre os quais o Estado no Ocidente é majoritariamente pensado.

A este respeito, a pequena contribuição desta pesquisa visa indicar, entre outras coisas, que a multiplicação das relações de ser a ser, a fraternidade, não pode contar com a impermeabilidade de grupos (religiosos ou não) fechados em si mesmos e que insistem em etiquetar o(s) outro(s) grupo(s) como “cabeça de turco”. Tem-se, então, que a resposta à pergunta colocada será ampliada a partir de agora, e, como mencionado, a religiosidade será retomada sob outros aspectos. Importa aprofundar a busca por ver no outro um “tu em potencial”, o que deve levar à incessante (e, não raras vezes, penosa, mas necessária) tarefa dialógica visando contribuir para uma co-laboração mútua entre distintas mundivisões. Naquilo em que o consenso não é possível, o ódio (mútuo) não só é infecundo e esterilizante, como também parece promover a irrazoabilidade da ofensa, do conflito, da agressividade e da violência em suas múltiplas formas. O achincalhamento do outro em nada contribui para a construção do espaço sociopolítico que dividimos. Nenhuma intimidação é remédio para este complexo caldeirão explosivo no qual

estamos inseridos. Ademais, o diálogo não é a única tarefa. A reflexão não só deve anteceder-la, mas tomar parte em qualquer atividade dialógica. É partir dela que qualquer política autêntica – a que visa o bem comum – pode ser pautada e efetivada. É importante sublinhar que apenas é a partir da atividade reflexiva que qualquer fé religiosa ou visão de mundo pode repelir a possibilidade de não se tornar ela mesma estéril e fanática.

Isto posto, este “diálogo reflexivo” proposto não pode ter por objetivo, de forma alguma, o mero “convencimento público ou político”. Tal diálogo reflexivo deve ser, ao contrário, um passo inicial para a construção coletiva de possibilidades comuns.

Naquilo que não é possível a construção coletiva, ainda assim este diálogo deve refletir a respeito da necessidade de resguardar critérios para a construção de possibilidades de convívio, de aceitação e de respeito a distintas visões de mundos. Mais ainda, também devem ser resguardadas as singularidades que possuem traços étnicos e de condutas de vida que não se pautem em práticas de intolerância. Não há, claro, fórmulas definitivas para isso. Partir da concretude individual humana, da singularidade é supor que diálogo e abertura engajados nesta construção são fatores mais produtivos para esta possibilidade do que o aviltamento e a eliminação do outro.

Reforço que se abrir ao outro para compreendê-lo *melhor e mais profundamente, sem que o resultado dessa abertura seja um convencimento ou persuasão de uma visão de mundo, é de suma importância para a pluralidade hodierna*. Trata-se, pois, em primeira e última instância, de entender melhor aquele com quem divido o meu espaço sociopolítico. Na medida em que se entende melhor a experiência realizada pelo outro tem-se mais possibilidade de deixar de considerar a idiosincrasia de sua vivência com etiquetas pejorativas, aviltantes, achincalhadoras, que visam diminuir, desconsiderar, desprezar e, de modo mais extremo e, infelizmente, cada vez mais constatável e crescente, agredir e destituir o outro de qualquer dignidade que lhe seja própria.

A abertura mútua torna possível a possibilidade de tolerância. Se recíproca, essa abertura possibilita o surgimento de um “nós”. Permitindo, desta forma, o enriquecimento mútuo dos “termos da relação”.

Isto nos deve levar a pensar limites para o diálogo e convívio com a diferença. Um deles eu chamaria, provocativamente, de “inviolabilidade do

sagrado”, que diz respeito a uma certa região misteriosa, como que secreta, concernente a um núcleo íntimo para alguma singularidade ou mesmo para certos grupos. Pensando nestes limites, essa inviolabilidade deve ser inteligida como parte da construção mediante acordo (prévio) que há certos lugares, certas regiões que são intocáveis, na medida em que o outro as assume como incondicionais desde certas perspectivas que lhe são próprias. O problema da verdade das posições precisa aqui ser propositadamente colocado entre parênteses, pois não se trata de discutir, neste âmbito, quaisquer pressupostos metafísicos, epistêmicos, éticos ou religiosos. Enveredar por aí é protelar, ainda que não seja essa a intenção, a dificuldade mais urgente: a necessidade de acolhida mútua de todos aqueles que estão dispostos e disponíveis a colaborar coletivamente na construção do comum.

Pois bem. É como se aquela inviolabilidade nos colocasse diante de um “jogo sagrado”. Suas regras apenas são exequíveis se se fomentar uma cultura – enraizada em profundo projeto educativo – cuja tolerância e a inclusão sejam as “pedras de toque”. Nesta direção, a mentalidade a ser enraizada é a do respeito ao outro que, em última instância, condene o aviltamento do outro. Assim, contudo, apenas uma abertura que tome por base o respeito ao outro como um possível tu (e não como mero outro-ele) é que torna tal mentalidade passível de irradiação.

Ademais, como já foi insinuado, para que o outro seja reconhecido como tu, é necessária uma condição prévia: *a permanente manutenção da atividade reflexiva*. O sentido geral do termo “reflexão” aponta a algo como “voltar-se sobre o próprio pensamento”, mas aqui cabe melhor a ideia de “pensar-se enquanto situação”. Ora, uma vez que a ideia é a imperativa necessidade de um diálogo que parta do pressuposto em que o outro é um possível tu, pensar-me enquanto situação deve implicar, necessariamente, a abertura e a disponibilidade ao outro de modo mútuo. Sem aquela condição prévia da possibilidade do outro como tu para se fomentar uma compreensão que passe pela tolerância, o diálogo reflexivo, se não impossível, fica, no mínimo, muito obstaculizado. Isto supõe a necessidade (acompanhada, não raras vezes, de renovado esforço) de compreender o outro e de procurar empaticamente se colocar em seu lugar. Ao mesmo tempo, é importante frisar que esse exercício é via de mão dupla, ou melhor, de mão múltipla: todas as partes envolvidas no diálogo devem se exercitar avidamente nesta tarefa. Também é importante frisar que, muito embora a redação destas linhas estejam a frisar o caráter existencial dessa relação dialógica, a ideia de uma cultura e uma educação

para a tolerância, cada vez mais urgente no momento atual, deve envolver instituições, agremiações, entidades, grupos diversos que estejam francamente desejosos de construir coletivamente saídas para a compreensão mútua ou mesmo, mais amplamente, a possibilidade de reunião de forças para projetos que possam ter algum “bem comum” visado e partilhado. Este último ponto é fundamental para que qualquer pretensão de fundo egóico e politiquero possa ser excluída de saída. Não é demais lembrar que é a partir da atividade reflexiva que a existência pode ser assumida como criativa e espiritual. Sem isso, o próprio eu se aposenta da existência e da transcendência e, desde aí, a possibilidade de se manter aberto ao outro dificilmente pode vir a ter lugar.

Neste contexto, é mais provável que *ele* continue sempre a ser tão somente *isto* e, desde aí, desde essa condição, este *ele-isto* é facilmente assumível como obstáculo, empecilho, estorvo. É possível ainda acrescentar a estas qualificações: obstáculo, empecilhos, estorvos a meus projetos... Desta forma, o diálogo está efetivamente vedado, impedido... O outro tende, assim, sartrianamente, a ser inferno. Ou, quando muito, desvio, algo a se desvencilhar, ou mesmo – pior! – algo de que eu devo desobstruir ou mesmo impedir em sua voz, seu direito, seu discurso, sua expressividade, em seu ser, em última instância. O outro passa a ser condenável. E aqui o inferno ganha outros contornos... O outro passa a ser – ou talvez nunca o tenha deixado de ser e o que se tem é mera explicitação – o “cabeça de turco”⁴⁶¹. A agressividade com a qual alguém se volta para esse outro se encontra de antemão pseudo-auto-justificada. Além disso, segue-se desta condição a mera etiquetagem que, novamente e por outro viés, alinha-se ao caráter de repertório que é próprio do outro-ele-isto e que tende a perder força no seio da relação eu-tu. Seja como for, nessas condições não há diálogo. “Através da razão”, “dia-lógos”, entendido, antes, como reflexão situacional que parte da possibilidade do outro como tu, tem-se “dia-alter-lógos”. Noutros termos: *dia-alter-lógos* é mútua reflexão situacional que assume o *lógos* do outro como contribuição efetiva para a constituição do real. Para isto, simplesmente não é possível abrir mão da tolerância para a elaboração de projetos comuns e plurais. Para que tudo isso seja estruturado e adquira a carnadura

⁴⁶¹ Lamento bastante que todas as palavras que poderiam expressar a intensidade deste termo são inapropriadas para o contexto, mas peço encarecidamente ao leitor o (relativamente simples) exercício imaginativo de ler nesta expressão os possíveis equivalentes (regionais ou não) que melhor possam se aplicar ao termo... Sobre este particular, de minha parte, confesso que estou pensando em “carioquês”.

necessária para além de uma abstração quimérica, repito, é urgente uma profunda e contundente educação para a cultura da tolerância.

Além disso, a conclamação a esse amplo diálogo que visaria contribuir, em primeira e última instância, para a construção de uma cultura e uma educação para a tolerância, não deve admitir duas coisas: intolerância e violência. Esta última, nalguma medida, é expressão da primeira. Resta a difícil tarefa de pautar como se pode entender o que é violência no contexto mais amplo aqui apontado. A objetividade não parece dar conta. Não é possível, a partir de alguma pretensa objetividade tecno-científico-racional, simplesmente estabelecer uma normatização proibitiva e/ou comportamental, embora isto não seja afirmar que tais considerações estejam destituídas de (toda) importância para o debate a ser encetado. É também o caso de acolher as contribuições desta esfera, sob o risco de não se deixar permear pela reflexão situacional que deve envolver toda possível contribuição que não esteja encerrada na dinâmica da intolerância e da violência. O que estou a afirmar é a insuficiência e, portanto, a não-absolutização das contribuições desta ordem. É preciso, pois, alargá-las. Entre as muitas dificuldades que se poderia alegar para que essa objetividade não seja a detentora exclusiva desse caráter decisório é a necessidade de se permitir perpassar pelo mistério que o outro, enquanto tu, é. Quer queiramos ou não, quer lhe sejamos simpáticos ou não, quer lhe estejamos abertos ou não, o outro é inabarcável através de esquematismos formais objetificadores.

Provocativamente, diria que esse processo objetificador-racional deve ser complementado com algo análogo ao que, anteriormente, chamei de “atitude religiosa”. Trata-se de assumir que o outro, que (me) está disposto e disponível, que divide o mesmo espaço sociopolítico, é digno de crédito e que, desde a sua condição misteriosa, pode construir comigo. Por óbvio, o intolerante e o violento – se é que é possível tal distinção – exclui-se desta possível construção. O intolerante é sempre excludente! Mais que isso: deve-se radicalmente excluir a intolerância! Não se deve temer esse inevitável paradoxo! E a religiosidade a partir do mistério que o outro é (e mesmo pode vir a ser para mim) consiste em assumi-lo (ao outro misterioso, ao outro como mistério que lhe é próprio) como possível caminho enriquecedor.

IV Apêndices – Estudos

A. Características estéticas do romance e o personagem “o homem da barraca”

Se, por um lado, HP pode ser qualificável como um romance, por outro, não é possível esquecer da imensa dificuldade que é definir em que consiste tal gênero. Talvez seja esta a razão de Yves Stalloni não se empenhar em *formular sinteticamente o romance como gênero*, mas se contente em indicar quais são as características da “estética do romance”. Em seu *Os gêneros literários*, ao abordar uma ((im)possível?) definição do romance no capítulo que aborda este gênero (“3. O romance e o gênero narrativo”), o autor já indica no título da seção a dificuldade para tal (“2. Uma definição difícil”) e se limita a citar alguns verbetes de dicionário⁴⁶². Na seção seguinte do mesmo capítulo (“3. Estética do romance”) é que se encontra uma tentativa de esquadrihar mais pormenorizadamente elementos estéticos norteadores que podem caracterizar de modo muito geral tal gênero literário, uma espécie de “tipificação geral” de certas linhas-mestras que *parecem* estar presentes na maioria dos romances desde que olhados sem a necessidade de realizar um trabalho taxionômico. Reorganizando os cinco elementos que Stalloni aponta como próprios da dimensão estética do romance, temos: 1) ser escrito em prosa⁴⁶³; 2) ser uma obra com elementos ficcionais⁴⁶⁴; 3) pretender transmitir uma “ilusão da realidade”⁴⁶⁵; 4) os personagens ocupam papel central⁴⁶⁶; e 5) elementos de descrição perpassam a obra⁴⁶⁷.

Estes aspectos estéticos apontados por Stalloni possibilitam, de modo suficiente e satisfatório, atribuir ao texto de Marcel esta *caracterização*. Isto, logo de saída, por duas razões. Primeiramente, por conta da dimensão narrativo-descritiva facilmente verificável no “homem da barraca”; e a segunda, desenvolvida

⁴⁶² STALLONI, Y. *Os gêneros literários*, pp. 93-96.

⁴⁶³ *Idem*, pp. 96-97.

⁴⁶⁴ *Idem*, p. 97.

⁴⁶⁵ *Idem*, p. 98.

⁴⁶⁶ *Idem*, p. 98.

⁴⁶⁷ *Idem*, pp. 98-99.

em pormenores no corpo da tese, é que, na segunda parte da obra de Marcel, há uma espécie de *mostra* de personagens *expostos* ao leitor.

Gostaria, no entanto, de destacar aqui aquelas cinco características estéticas apontadas por Stalloni e como elas se encontram em HP. A primeira delas – ser escrito em prosa – é a única que não precisa de qualquer elucidação. De fato, é facilmente constatável que ela é escrita em prosa, bastando ao leitor desconfiado e que nunca teve acesso à obra um simples e rápido folhear de páginas (mesmo sem muito compromisso e interesse) para realizar esta constatação... Vejamos, agora, ponto por ponto, como as características estéticas do romance, de acordo com a lista de Stalloni, fazem-se sentir na *introdução dramática do homem da barraca*, protagonista de HP.

É evidente que o homem da barraca pode ser caracterizado como um “*elemento ficcional*”. Sua figura é uma espécie de “arquétipo” ou de “tipo” da condição do homem contemporâneo. Ele é o retrato da humanidade em sua condição atual. Não é *diretamente* um ser humano específico, mas, por isso mesmo (e paradoxalmente), é *todos* os homens seres humanos específicos, concretos, de carne e osso, que, de alguma forma, estão na mesma situação existencial que sua figura descreve. Sua ambiguidade é como que um trunfo dramático do autor para, ao mesmo tempo, indicar o seu caráter “ficcional” e sua verossimilhança, relacionável a segunda característica estética do romance. Por conta de seu aspecto, ambíguo e paradoxal, o homem da barraca é capaz de provocar aquela *ilusão de realidade* que faz os leitores pensarem: “isso é bem plausível...”; “isso podia estar mesmo acontecendo...”; “isso é mesmo bem real...” E não parece ser outra a intenção de Marcel, senão a de provocar a percepção de que aquela situação existencial é, ao menos, *plausível, factível, real*. Mais ainda, ela é *próxima, viva* e, ao mesmo tempo, possível de ser vivida por todo e qualquer ser humano atual. Como o destaca o próprio Marcel, a situação do homem da barraca não pode ser vista como uma realidade distante, mas ela é a situação de *todo e qualquer ser humano contemporâneo*, pelo menos enquanto condição possível de ser vivida e existencialmente experimentado por todo e qualquer ser humano⁴⁶⁸.

Muito embora já tenha ficado o suficiente claro o quanto o homem da barraca é, de fato, um *personagem* deste romance, percebe-se que por conta daquela

⁴⁶⁸ Cf. MARCEL, G. HP, pp. 16-18.

ilusão de realidade que o autor visa provocar, outros personagens entram em cena. Daí ocorre, inclusive, o porquê do artigo indefinido antes de personagem, para indicar de saída que o protagonista tem uma atitude relacional com outros personagens. Já foi mencionado como os autores que aparecem na segunda parte de HP compõem esse elenco neste romance filosófico. Ainda sobre a primeira parte de HP, podemos perceber que outros personagens se relacionam com aquela situação existencial vivida pelo protagonista. E se relacionam – é forçoso dizer – de modo muito mais direto do que as posturas filosóficas apontadas na segunda parte do romance. Para se estabelecer uma relação direta entre essas posturas filosóficas e o homem da barraca, seria necessário algum contato (ainda que através das obras ou algum tipo de ensino) daquele homem com os autores. Em outras palavras, tal contato é possível, mas não é necessário. Diferentemente disso, no entanto, certos personagens inserem-se como parte intrínseca do drama do homem da barraca: seus familiares, seus vizinhos; e ainda de modo um pouco mais inusual pode-se afirmar que, mesmo seu passado ou mesmo o Estado, são personagens que, de alguma forma, configuram sua situação existencial.

Além disso, é também evidente o caráter *descritivo* presente na ilustração do homem da barraca. Este aspecto serve para reforçar, principalmente, a segunda e a terceira característica estética aqui indicada: a descrição do homem da barraca indica, ao mesmo tempo, *como é* o personagem *fictício* e reforça aquela condição de estabelecer para os leitores seu *possível caráter real*. Desta forma, é possível estabelecer quatro níveis descritivos apresentados por Marcel acerca de seu protagonista. O primeiro, a aparência física: cor do cabelo, aparência do rosto, sorriso. O segundo, a história: o que possuía e como vivia. O terceiro sua condição de vida atual: idade, como vive, que já não possui nada. E o quarto e mais importante nível descritivo: a postura que assume diante da realidade. Aqui se tem a descrição de como o homem da barraca se volta interiormente ao passado e percebe que sabia de si e já não o sabe, assim como não consegue entender o sentido de tudo o que vivera até aquele momento. E a razão pela qual esse último nível descritivo é o mais importante é relativamente fácil de ser percebida: ela descreve a situação existencial dramática do homem problemático, do homem contemporâneo; e é a partir dela que todas as ações do romance filosófico que está começando se desenrolam.

B. Considerações de Mounier sobre os aspectos dramáticos da filosofia de Marcel

Emanuel Mounier, ao procurar *introduzir os existencialismos*, dedica um capítulo à *concepção dramática da existência humana*. Ali, o filósofo elenca uma série de temas que desenham um quadro sob esta acepção comum aos distintos autores dessa concepção filosófica. Não me dedicarei aqui a mostrar o quão inadequado é atribuir o rótulo “existencialista” a Marcel. Para isso, apenas indico a narrativa histórica que o próprio filósofo apresenta em um dos *Entretiens* com Paul Ricœur⁴⁶⁹. Deste modo, independentemente do acerto da etiqueta que lhe é atribuída, focarei na percepção de Mounier de que uma série de aspectos da filosofia de Marcel é inteligível como *dramática*.

Dentre os oito temas dramáticos, três deles (o sexto, o sétimo e o oitavo) são explorados citando perspectivas e obras de Marcel. Estes são apresentados na sequência na ordem mesma em que aparecem na exposição de Mounier.

A finitude e a urgência da morte. Sobre este aspecto, Mounier inicia apresentando distintas cosmologias cristãs para, nelas, inserir a relação do ser humano com (sua) morte. Preocupação de autores como Kierkegaard e Jaspers, este tema também preocupa Marcel. Este, último, contudo, diferiria do alemão, na medida em que regressa a um equilíbrio cristão mais clássico, sublinhando o escândalo que é aceitar a morte como transformadora do ser do homem como passado puro no seio de uma filosofia que pretende constituí-lo como futuro. Talvez paradoxo caracterize melhor que escândalo a descrição... Ademais, tal escândalo-paradoxo só levaria *a uma a negação ativa de um largo aspecto da experiência: a eternidade que qualquer amor e qualquer fidelidade implicam*.

O tema da comunicação indireta e sua relação com a ideia de *invocação* em Marcel é mencionado quando se explora as ideias da *solidão* e do *secreto*. Também aqui a relação com a atmosfera kierkegaardina me parece evidente:

O existente nunca pode dar, na comunicação, a indicação objetiva de um caminho, mas, quando muito, abri-lo e invocá-lo. A sua palavra não é comunicação, é *invocação*, apelo para além dos abismos. Existente dos existentes, um Deus pessoal não pode, ele também, comunicar-se a um homem a não ser por via indireta, como só o pode fazer um existente a um existente, no enigma e na obscuridade⁴⁷⁰.

⁴⁶⁹ *Entretiens*, pp. 73ss.

⁴⁷⁰ MOUNIER, Emmanuel. *Introdução aos existencialismos*. pp. 82-83.

Ademais, Mounier parece pretender destacar o modo com que Marcel “soluciona” o tema da solidão humana. Solidão parece ser uma espécie de postura (existencial?) face a imensidade e ao todo no qual estamos inseridos (ou mesmo submersos). “Solidão absoluta” parece ser um pseudo-conceito, um conceito insustentável tal como o conceito de “nada absoluto”. Tanto um como o outro parecem ser impensáveis sem que haja uma espécie de ação clandestina que negue, de antemão, os conceitos que lhe são contrários: presença e plenitude. É neste sentido que Mounier se pergunta:

Não será a solidão absoluta um pseudo-conceito, um conceito insustentável, clandestinamente alimentado pelo outro que nega, como o conceito do nada absoluto? Pode ser pensável sem referência a uma presença envolvente, sem que se transforme no seu contrário, na ideia de plenitude absoluta?⁴⁷¹

Uso a expressão “conceito(s)” porque é a utilizada por Mounier, mas, parece-me que o termo “experiência” para exprimir as noções de nada (absoluto), presença ou plenitude traduz melhor o que está em jogo. É nesta direção que se pode afirmar que tais *experiências* não podem ser simplesmente negadas como quem se recusa a admitir sua “existência real”. A experiência que se abre à presença e à plenitude pode levar a outro tipo de atitude (existencial) perante a condição dramática da existência humana que não se limite à recusa e ao enfrentamento daquilo que vem de encontro aos pressupostos que se pretende reafirmar. Da recusa à invocação? Talvez. Aposta no nada? Em Marcel, não. E é esta diferença de Marcel para seus contemporâneos que Mounier explora no último tema dramático que apresenta.

Neste contexto, o autor distingue entre uma concepção que conduz ao sentido trágico da vida e ao desespero. Esta última “vem das ruínas deixadas no mundo moderno pela <morte de Deus>”⁴⁷². Mounier parece constatar que a morte de Deus, identifica-se com a morte do Cristianismo e da cultura cristã. Consequência desta morte, não é mais necessário combater a visão cristã de mundo, ela simplesmente deixou de ser problema. O cristianismo não é mais uma visão dominante ou preponderante, antes bem parece *mais uma visão entre tantas outras*. Uma visão que até possui um ar de algo saudoso, nostálgico e melancólico que convive com outras modernas e mais viçosas. “Em vastas regiões do Ocidente

⁴⁷¹ *Idem*, p. 83.

⁴⁷² *Idem*, p. 88

moderno, a visão cristã do mundo nem sequer é combatida, deixou de constituir problema. É aceite como uma sobrevivência de outras eras, que será preciso ainda tolerar durante algum tempo”⁴⁷³. É como um prédio antigo em meio à cidade com a qual se convive como testemunha de um passado que não há mais de voltar. A morte de Deus é um fato. Quer seja apoiada ou rechaçada, ela é a principal causa de um desequilíbrio na constituição hodierna, uma vez que “forças, sentimentos poderosos que, em todos os tempos, apoiaram o homem no mundo e no super-mundo, acham-se subitamente sem objeto”⁴⁷⁴. Substitui-se esse *super-mundo* por alguma coletividade mística ou se apoia alguma concepção de infelicidade intrínseca à vida humana que, mesmo quando procuram promover algum engajamento que se volte à ação, tende ao desespero. Para evitar quaisquer ambiguidades, é bom que se esclareça que o personalismo cristão de Mounier o coloca alinhado com Marcel como um leitor de Nietzsche que entende que a morte de Deus não é algo a ser *celebrado*, mas uma espécie de sinal de alerta⁴⁷⁵. É por essa razão que a esta descrição da cultura pós-morte de Deus se segue a constatação de que “enquanto a consciência ocidental não tiver reencontrado, para lá desta crise, um novo <élan vital> e um novo equilíbrio humano, estas filosofias do absurdo e do desespero têm uma larga carreira garantida”⁴⁷⁶. O que está implícito nesta afirmação é a necessidade de se resgatar certo equilíbrio que a morte de Deus fez titubear (ou desmoronar...). Mais ainda, neste (espaço de) tempo, *neste enquanto* a continuação de uma filosofia do desespero que se liga à noção de absurdo tem lugar (com isso se descarta o vínculo desta filosofia com Kierkegaard), é possível olhar para Marcel como antípoda desta situação. Este último, sem apostar no desespero e no absurdo, e indo para onde Kierkegaard não foi explícito, é uma espécie de arauto da (filosofia da) esperança. E é por essa razão que agora se pode afirmar com ainda mais profundidade que Mounier opõe as concepções niilistas oriundas da morte de Deus com a necessidade de esperança que Marcel procura promover. Para este último, não se está diante do nada, mas a época atual é dramática porque uma série de eventos (históricos) – dentre os quais se encontra a morte de Deus – faz o ser humano se esquecer de seu *elo nupcial do homem com a vida*. Mounier chega a

⁴⁷³ *Idem.*

⁴⁷⁴ *Idem.*

⁴⁷⁵ Cf., sobre este ponto, o artigo de Yves Ledure (“O pensamento cristão face à crítica de Nietzsche”), cujas referências completas se encontram na bibliografia.

⁴⁷⁶ *Idem.*

interpretar tal esquecimento como uma espécie de raiva e ressentimento contra o ser. Ora, independentemente desta alfinetada em Sartre, o que se tem aqui é que Marcel oferece um espaço legítimo para pensar a condição trágica e dramática do ser humano em sua contemporaneidade e, ao mesmo tempo, pretende filiar uma atitude existencial do homem como que aberto à presença e à plenitude que, em vez de desesperar, pode lhe promover uma experiência de esperança⁴⁷⁷. Um ponto de partida para isso parece ser o seguinte: como se falar de desespero sem que haja a experiência (ilusória?...) da esperança. O que torna a questão ainda mais difícil, pois, como se pode qualificar uma experiência de ilusória?... Parece, em última instância, que só se pode falar (da experiência real) de desespero por oposição à (experiência real da) esperança. E se uma ou outra são apostas ou algo que o valha, o que se pode fazer é esclarecer os pressupostos que poderiam levar a apostar num e noutra caso, e nunca afirmar (de antemão) que uma aposta é *mais verdadeira, mais certa, mais coerente ou menos irracional que outra*⁴⁷⁸.

C. Gabriel Marcel como filósofo da técnica⁴⁷⁹

Em 1968, Paul Ricœur encontrou seu antigo professor, o próprio Gabriel Marcel, para uma série de seis entrevistas filosóficas. Entre os vários assuntos abordados apareceu a ontologia de Marcel face às discussões contemporâneas em torno ao tema. Heidegger, por exemplo, autor a quem Marcel se refere bastante ao longo de sua obra, é tematizado devido às semelhanças com o francês em sua abordagem sobre o ser. Nesse trecho do quarto dia de *encontro*, Marcel indica que ele e Heidegger veem no ser uma realidade de tipo sacral, ao que Ricœur se apressa em acrescentar que ambos se referem à impossibilidade de uma linguagem direta

⁴⁷⁷ Cf., *Idem*, pp. 89-91.

⁴⁷⁸ Cf., *Idem*, pp. 93-94.

⁴⁷⁹ Este estudo se propõe a analisar a assertiva de que *é próprio da técnica induzir o espírito à tentação*, encontrada no texto “*Les limites de la civilisation industrielle*”, de Gabriel Marcel; e foi apresentado inicialmente como uma comunicação no XVII Congresso da Sociedade Interamericana de Filosofia, realizado em Salvador, em outubro de 2013. Essa é a razão pela qual ele se encontra nitidamente marcado pelo caráter de exposição oral. Apenas foram feitas algumas adaptações e acrescentadas algumas notas.

sobre o ser e que ambos acentuam a necessidade de se falar sobre ele através de metáforas. Para Ricœur, uma das principais diferenças entre ambos é o tipo de metáforas utilizadas: as de Marcel são bíblicas; as de Heidegger, gregas. Antes disso, o próprio Marcel já havia exclamado: “Heidegger é um grego!”⁴⁸⁰.

Quis que este episódio figurasse logo no início deste estudo a fim de acentuar aquilo que Ricœur percebeu na obra de Marcel: as metáforas bíblicas possuem bastante importância para este último. Ainda que a passagem a que me referi das *Entretiens* aborde a reflexão ontológica, pode-se, sem prejuízo, estender essa importância das metáforas bíblicas a toda literatura marceliana. No caso em tela – a técnica –, pode-se dizer que o tema, no bojo da reflexão de Marcel, é indiretamente ontológico. Mais ainda, é preciso sublinhar o seguinte ponto: trata-se, efetivamente, de metáfora. É dizer, de uma expressão simbólica, alegórica, que quer se prestar a esclarecer imagetivamente o que há no cerne da descrição pretendida.

A metáfora bíblica em questão é, pois, a tentação. Afirma o autor que é próprio da técnica induzir o espírito à tentação. Ora, o que esta metáfora quer significar? Será ela pertinente para se referir à relação homem-técnica? Tentemos responder a estas perguntas.

Primeiramente, só se pode compreender bem o sentido desta metáfora, se ela for situada em seu contexto original, ou seja, em que medida esse contexto serve como termo de comparação. Já se deixou entrever, com a anedota envolvendo Ricœur, que o contexto da metáfora é “bíblico”. Pode-se ainda especificar este contexto servindo-se de uma colocação oferecida pelo próprio Marcel: a metáfora que está sendo analisada parte de uma “linguagem cristã”, mas “se impõe não somente à fé, mas também à reflexão”⁴⁸¹.

Considerando, pois, que o significado da metáfora da tentação tem sua fonte no cristianismo, como ela pode se prestar a esclarecer a relação entre homem e técnica?

Vale a pena, então, procurar esclarecer como o próprio cristianismo compreendeu o que é tentação. Para isso, resulta bastante emblemática a passagem

⁴⁸⁰ RICŒUR – MARCEL, *Entretiens*, pp. 86-92. Sobre a possibilidade de outro viés interpretativo sobre a relação de Heidegger com as metáforas e a linguagem bíblica em geral, conferir o texto de Mac Dowell, listado na bibliografia da tese.

⁴⁸¹ MARCEL, “Les limites de la civilisation industrielle”, p. 21.

da tentação de Cristo no deserto antes de começar sua vida pública. Essa passagem do Novo Testamento se encontra nos três Evangelhos chamados sinóticos, ou seja, aqueles que possuem mais ou menos o mesmo olhar descritivo e narrativo da vida de Cristo. São eles os Evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas – ainda que a passagem de Marcos seja muitíssimo sucinta⁴⁸². Destas narrativas, o que interessa aqui é, resumidamente, o seguinte: o *Espírito leva Jesus ao deserto para, ali, ser tentado pelo demônio*. Mateus e Lucas descrevem três tentações a que Jesus fora submetido. As três versões relatam que Jesus recusa as tentações e as vence.

Os intérpretes da Bíblia de Jerusalém não hesitam em afirmar que o Espírito em questão – sempre com maiúscula – é o próprio Espírito Santo, aquele mesmo que, de acordo com a tradição cristã, forma, com o Pai e o Filho, a Santíssima Trindade, que é Deus. O relato de Lucas parece ser o mais favorável a esta interpretação de que o Espírito que leva Jesus para o deserto seja o Espírito Santo, já que sua narrativa afirma: “Jesus, pleno do Espírito Santo, voltou do Jordão; era conduzido pelo Espírito através do deserto” (v. 1). Os relatos evangélicos deixam entrever, ainda, que essas tentações e a vitória sobre elas é parte da missão do Cristo que, desta forma, parece se preparar definitivamente para sua vida pública.

⁴⁸² Para facilitar a consulta dos leitores, trago aqui as três passagens evangélicas sobre a tentação de Cristo no deserto. Mateus 4, 1-11: “Então Jesus foi levado pelo Espírito ao deserto, para ser tentado pelo diabo. Por quarenta dias e quarenta noites esteve jejuando. Depois teve fome. Então, aproximando-se o tentador, disse-lhe: ‘Se és Filho de Deus, manda que estas pedras se transformem em pães’. Mas Jesus respondeu: ‘Está escrito: *Não só de pão vive o homem, mas de toda palavra que sai da boca de Deus*’. Então o diabo o levou à Cidade Santa e o colocou sobre o pináculo do Templo e disse-lhe: ‘Se és Filho de Deus, atira-te para baixo, porque está escrito: *Ele dará ordem a seus anjos a teu respeito, e eles te tomarão pelas mãos para que não tropeces em nenhuma pedra*’. Respondeu-lhe Jesus: ‘Também está escrito: *Não tentarás o Senhor teu Deus*’. Tornou o diabo a leva-lo, agora a um monte muito alto. E mostrou-lhe todos os reinos do mundo com o seu esplendor e disse-lhe: ‘Tudo isto te darei, se, prostrado, me adorares’. Aí Jesus lhe disse: Vai-te, Satanás, porque está escrito: *Ao Senhor teu Deus adorarás e a ele só prestarás culto*’. Com isso o diabo o deixou. E os anjos de Deus se aproximaram e puseram-se a servi-lo”. Marcos 1, 12-13: “E logo o Espírito o impeliu para o deserto. E ele esteve no deserto quarenta dias, sendo tentado por Satanás; e vivia entre as feras, e os anjos o serviam”. Lucas 4, 1-13: “Jesus, pleno do Espírito Santo, voltou ao Jordão; era conduzido pelo Espírito através do deserto durante quarenta dias, e tentado pelo diabo. Nada comeu nesses dias e, passando esse tempo, teve fome. Disse, então, o diabo: ‘Se és Filho de Deus, manda que esta pedra se transforme em pão’. Replicou-lhe Jesus: ‘Está escrito: *Não só de pão vive o homem*’. O diabo, levando-o para mais alto, mostrou-lhe num instante todos os reinos da terra e disse-lhe: ‘Eu te darei todo este poder com a glória destes reinos, porque ela me foi entregue e eu a dou a quem quiser. Por isso, se te prostrares diante de mim, toda ela será tua’. Replicou-lhe Jesus: Está escrito: *Adorarás ao Senhor teu Deus, e só a ele prestarás culto*’. Conduziu-o depois à Jerusalém, colocou-o sobre o pináculo do Templo e disse-lhe: ‘Se és Filho de Deus, atira-te para baixo, porque está escrito: *Ele dará ordem a seus anjos a teu respeito, para que te guardem. E ainda: e eles te tomarão pelas mãos, para que não tropeces em nenhuma pedra*. Mas Jesus respondeu: ‘Foi dito: *Não tentarás ao Senhor teu Deus*’. Tendo acabado toda tentação, o diabo o deixou até o tempo oportuno”.

Temos, nisto, uma surpreendente característica da tentação: ela, por si mesma, não é “boa” ou “má”. O que não pode ser afirmado de seu desfecho. De fato, sucumbir à tentação pode ser taxado de “mal”; resistir a ela é “bom”, por ser ocasião de realizar, não obstante as dificuldades mesmas que a própria tentação impõe, de “resistir” a um possível “mal” e obrar, agir condizentemente com certa “missão”. Em linhas gerais, pode-se, pois, afirmar que a tentação porta, nesse sentido valorativo, certa ambiguidade. E é esse o primeiro aspecto que gostaria de acentuar que está em jogo na metáfora de Marcel sobre a técnica. De fato, a descrição do autor vai privilegiar esta dimensão. A técnica, ao induzir o espírito humano à tentação, não é, por si mesma, nem boa, nem má, mas os resultados que, diante da técnica (e, conseqüentemente, da tentação que ela propõe) é que podem ser assim classificados. De modo ainda mais surpreendente, cumpre notar que Marcel quer extrair um sentido positivo da tentação que a técnica oferece. Esse sentido positivo pode ser entrevisto aqui: se o homem resistir àquilo que atrapalha, obstaculiza ou inviabiliza, de algum modo, sua missão e, mais ainda, se o homem conseguir *se utilizar da técnica para cumprir sua “missão”*, está-se, pois, diante de uma realidade que pode ser valorizada como extremamente positiva ou, antes bem, diante de uma *tentação que, no mínimo, ajudou ao homem a realizar algo de valioso (positivo) para si mesmo*. É preciso destacar, no entanto, que a palavra “missão” – extraída do ambiente das narrativas neotestamentárias – enuncia também um caráter metafórico.

Em uma passagem de outra obra, Marcel parece endossar este caráter de “desafio” que a tentação da técnica propõe ao homem, ao afirmar que “uma técnica se define em relação a alguma decisão que o objeto lhe oferece”⁴⁸³.

De fato, o sentido geral que tentação assume nesse contexto é o de colocar alguém (no caso, o homem) diante de uma situação a que ele não pode ficar indiferente, isto é, que lhe exige uma escolha. Tão logo, no entanto, a assertiva que está sendo analisada aqui é enunciada, Marcel se apressa em dizer que há, nela, a necessidade de uma retificação, como que a dizer que é necessária uma espécie de ajuste no sentido da metáfora. Afirma o autor que é absurdo falar da técnica como se ela tivesse um poder que lhe fosse próprio, já que a tentação apenas pode advir de um ser.

⁴⁸³ MARCEL, G. *Être et avoir*, p. 271.

Esta “retificação” poderia nos levar a pensar que a metáfora da tentação não é propícia para a descrição proposta por Marcel, dado que não faria muito sentido introduzir uma comparação para dar conta da técnica e, logo seguida, necessitar fazer uma espécie de precisão sobre o sentido utilizado. A isto cabe responder que, toda metáfora se baseia numa espécie de semelhança entre os termos de comparação. Da semelhança, extrai-se, pois, algo de distinto. Esta observação não quer se prestar a ler “apologeticamente” o autor, nem possui um caráter de preciosismo retórico. Antes bem, ao indicar que toda e qualquer metáfora comporta, simultaneamente, uma condição de semelhança e diferença, pretendo reforçar o que está em jogo na própria metáfora em questão.

A metáfora da tentação quer enunciar uma espécie de situação que se apresenta ao homem. Já insisti bastante que, ao afirmar que a técnica induz o espírito humano à tentação, o que Marcel está sugerindo é que a técnica coloca o homem diante de uma situação que lhe exige uma resposta, coloca o homem em uma situação que não lhe permite indiferença, ou mesmo ignorar o que tem diante de si. Complementa a metáfora a consequência que o homem vai extrair diante da situação que lhe exige uma resposta: as conseqüências (lhe) podem ser favoráveis ou não, positivas ou negativas, o que vai depender, sempre da(s) escolha(s) feita(s). Até, aqui, sublinhei os pontos de semelhança na comparação entre a situação que a técnica coloca para o homem e a ideia de tentação.

O que há de diferente, no entanto, é a “origem” desta situação. Dita assim simplesmente – é próprio da técnica induzir o espírito humano à tentação – poder-se-ia ser levado a pensar, como o indica Marcel, que a técnica possui um poder próprio, ou, em outras palavras, que a técnica age “por si mesma” (ou tem o poder, a capacidade de agir por si mesma) colocando o homem naquela situação. Desta forma, a técnica apareceria personificada ou ainda, para usar a expressão de Marcel, tratar-se-ia da técnica como um “ser” e, por essa mesma razão, poderia agir por si mesma.

A técnica é como que um “meio”, um *instrumento para* (algo)⁴⁸⁴. É, porém, outra realidade que faz aparecer este meio. Entre essa situação de tentação e, além dela, de tudo o mais que a técnica oferece, há, pois, outra realidade que a origina e que faz o homem estar, diante da técnica, não apenas diante das possíveis tentações,

⁴⁸⁴ Vale a pena contrapor aqui que, diferente da visão de Marcel a respeito da técnica, encontra-se a de Heidegger, sobretudo em *A questão da técnica*, também indicada na bibliografia.

mas, também, de todas as outras realidades que ela oferece. Ora, é o próprio homem que desenvolve a técnica; é, pois, o próprio homem que, por meio da técnica, se induz à tentação; é o próprio homem que, através da técnica, coloca a si mesmo em uma situação na qual não pode ficar indiferente e precisa realizar uma escolha cujos resultados (lhe) podem ser favoráveis ou não. Sublinhando o que acabo de afirmar, os resultados escolhidos diante do uso da técnica envolvem, necessariamente, alguma espécie de risco, mas eles não precisam (e não podem!) ser assumidos como uma condição negativa.

O primeiro risco que Marcel aponta é que a tentação da técnica está ligada ao poder [*puissance*]. Do fato de que nós estamos investidos de um poder qualquer – como o é a técnica –, resulta que nós estamos expostos à tentação de *abusar*.

As reflexões de Marcel em torno do tema do abuso pretendem indicar a simplificação e o equívoco de conceber que o homem decidiu se servir mal da inércia das máquinas. Seria consequência desta concepção que o homem também teria se decidido por “se servir mal” da técnica e da tecnologia⁴⁸⁵.

Sobre o termo “abuso” propriamente dito, cumpre lembrar que o prefixo latino “ab” significa, entre outras coisas, “distanciamento”. Daí advém a compreensão geral de abuso como uma espécie de “uso indevido”, “uso impróprio”, “uso inapropriado”. Tal concepção do termo me remete à reflexão de Agostinho em *A doutrina cristã* procurando entender as noções de “uso” e “abuso”, “gozo” e “fruição” para tentar estabelecer como o homem pode se relacionar com as realidades que o cercam e viver plenamente, o que, para este autor, significa compreender e viver segundo a “ordem do amor”⁴⁸⁶. Se, em Agostinho, esta reflexão parece se inserir num âmbito cósmico-metafísico de ordenação do real, em Marcel, o abuso parece se coadunar com uma tentativa de indicar de que modo a técnica pode contribuir (ou não) para que o homem leve uma vida mais autenticamente humana.

Como que procurando evitar esse abuso, Marcel propõe uma regulação para o uso da técnica.

⁴⁸⁵ Esta concepção é de Hyacinthe Dubreuil em *Le travail et la civilization*, cujas referências completas estão na bibliografia.

⁴⁸⁶ A seção “Fruir e utilizar”, do primeiro livro da obra supramencionada de Agostinho, traz esta interpretação aqui referida. A terceira parte deste mesmo livro também aborda o tema do “uso das coisas” e da “ordem do amor”.

O filósofo francês entende que em uma civilização como a nossa, uma “civilização industrial” – que é o mote principal do texto em que aparece essas reflexões do autor – a técnica está ligada profundamente ao nosso modo de existência. Ela apareceria como uma atividade de “primeiro nível”, como que a dizer de “primeira ordem”, preponderante para o modo de existência hodierno. É necessário, para regular a técnica, uma atividade reflexiva que se situaria em um “segundo nível”, visando exercer uma espécie de controle sobre este poder da técnica.

Pode-se interpretar o texto de Marcel da seguinte forma: atividades correspondentes a esse “primeiro nível” situam-se frente a problemas e os resolve, solucionando-os. Assim, por exemplo, parece ser com todos os afazeres em torno à técnica, à tecnologia e ao suporte que a ciência lhes oferece.

Para além desses conhecimentos que, em face de nossa concepção hodierna, são de primeira ordem (nível) por dizerem respeito a um modo de vida próprio de nossa condição atual e na qual estamos como que entranhados, e nos é impossível (e mesmo desnecessário) abrir mão, há uma outra atividade, que Marcel chama de “reflexiva”. Tal atividade reflexiva deve problematizar, questionar, levantar questões e regular, normatizar, impor normas e limites ao próprio fazer técnico. Ela é uma atividade que se situa num “segundo nível”. Por várias razões.

O primeiro nível, mais imediato, resolve dificuldades e/ou torna a ação humana mais eficiente, produtiva e até mesmo torna a vida humana mais confortável e cômoda. O segundo nível supõe o primeiro. E essa já é uma razão para ser chamado assim. Além disso, esse segundo nível de atividade reflete sobre o primeiro e (lhe) apresenta questões. De modo geral, as questões que o segundo nível apresenta ao primeiro não entram na ordem mais imediata de preocupação e importância deste último.

Ademais, se o primeiro nível alcança resultados eficientes, esse segundo, não necessariamente. Ao apresentar questões, é possível que se indague sobre os limites e as normas a que aquele primeiro nível deve estar submetido, mas não necessariamente apresentar soluções a problemas de ordem prática. Marcel denomina esse segundo nível de “atividade meta-técnica” e o relaciona à própria reflexão filosófica. Cabe, pois, à filosofia, entre outros tipos de atividades reflexivas, questionar, levantar problemas e (por que não?) pensar normas e limites

para a ação técnica. Nesse contexto, esse segundo nível, além de reflexivo, parece se assemelhar a uma “problematização ética” da própria técnica.

Se, por um lado, a proposta de Marcel parece encaminhar para a necessidade de conciliar a atividade técnica e uma atividade reflexiva que a regule, por outro, o autor não é ingênuo a ponto de pensar que esta conciliação é “pacífica”. Pelo contrário, o filósofo entende que esta atividade “meta-técnica” proposta por ele seria alvo de bastante resistência por parte daqueles que realizam suas atividades no primeiro nível. Não é nenhum disparate encontrar entre os agentes deste primeiro nível a postura de que a técnica e as ferramentas que ela supõe não devem nada a ninguém. Tal postura seria uma espécie de recusa sistemática de todo possível controle que viesse a limitar a ação deste agente, como se um possível controle à atividade técnica correspondesse a um impedimento, a uma intrusão arbitrária.

Este parece ser um enorme risco a que a atividade técnica pode levar o homem. Trata-se de uma atitude de “repugnância em admitir que uma atividade meta-técnica possa ou deva ser posta em consideração”. Segundo Marcel, esse risco se coloca com ainda maior força em nossa condição atual porque “em uma civilização de tipo técnico (em oposição a uma civilização de tipo sacral), são os poderes do segundo nível que serão quase inevitavelmente desacreditados em princípio”⁴⁸⁷.

Tais considerações sobre estes dois níveis de reflexão podem ser relacionadas a um tema que tem bastante importância na obra de Marcel, a saber: a “reflexão primeira” e a “reflexão segunda”. É possível entrever como a técnica se alinha ao primeiro tipo de reflexão, enquanto aquela reflexão “meta-técnica” sugerida por ele como uma reflexão que pensa a técnica se alinha com o segundo modo.

Em uma interessante passagem de outra obra, o autor assim caracteriza esses dois tipos de reflexão:

É necessário dar um passo a mais e compreender que a reflexão em si mesma pode se apresentar em níveis variáveis: há uma reflexão primária e há outra que eu chamaria de reflexão segunda. (...) Enquanto a primeira tende a dissolver a unidade que se lhe apresenta de antemão, a reflexão segunda é essencialmente recuperadora, uma reconquista⁴⁸⁸.

⁴⁸⁷ MARCEL, G. “Les limites de la civilisation industrielle”, p. 23.

⁴⁸⁸ *Idem*, MS, I, pp. 97-98.

Cabe, aqui, pois, ainda que brevemente, indicar porque a reflexão primeira se relacionaria com a produção técnica e porque a técnica dissolveria na unidade algo que se lhe apresenta de antemão. Uma possibilidade de explorar este aspecto já fora insinuada anteriormente: a técnica é um poder sobre um objeto; ela pode vir a se debruçar sobre um problema a ser resolvido ou simplesmente se debruçar sobre um objeto a ser explorado e, diante disso, resolve tal problema, dificuldade e/ou, ainda, pode vir a explorar as variadas facetas que aquele objeto pode oferecer. Por outra parte, a “reflexão segunda” é uma espécie de problematização, de questionamento desta “manipulação”, desta objetivação que a técnica realiza. Diante das soluções e explorações que a técnica apresentaria, a reflexão segunda pode (e deveria, segundo Marcel) lançar perguntas, questionar o modo e o porquê de operacionalizar tal técnica e objetivação.

Retomando o fio da argumentação anterior, aquele abuso mencionado por Marcel parece se referir a um grande perigo: a técnica oferece ao homem a tentação (a possibilidade de escolher) de agir de tal forma que não consegue sequer admitir a necessidade de precisar responder e de assumir as responsabilidades de seu próprio fazer técnico e das consequências da operacionalização técnica. A técnica pode ser tomada como autossuficiente e ilimitada e, por essas razões, não precisa prestar contas a ninguém sobre suas ações. Tal auto-compreensão parece tomar a ação técnica e, num certo sentido, o próprio homem como um absoluto, o que significa desumanizar o homem ao pretender fazer de sua ação, de sua vida, de seu agir no mundo algo que o descaracteriza enquanto tal.

Sobre este aspecto, é valioso notar o comentário de um estudioso de Marcel que entende que o filósofo francês *lê a crise de seu tempo como consequência de o homem ter se tornado “na sua totalidade” uma questão para si mesmo*. Neste contexto, a expressão “na sua totalidade”, utilizada por Ledure para se aproximar da compreensão oferecida por Marcel, quer significar uma espécie de “absolutização” da condição humana e que, ademais, o homem não compreenderia a si mesmo como estando “em relação” com a realidade que o circunda. O cerne daquela crise estaria, pois, no fato de que “o homem moderno não apenas se interroga, como se torna o objeto essencial de sua própria questão”⁴⁸⁹. Uma reflexão de Marcel a respeito da morte de Deus proclamada por Nietzsche ressoa esta

⁴⁸⁹ LEDURE, Yves. “O pensamento cristão face à crítica de Nietzsche”, p. 65.

interpretação, já que o filósofo francês a entende (entre outras ricas abordagens que faz da conhecida passagem de *A gaia ciência*), como “a tendência [do homem] de glorificar-se a si mesmo a partir das realizações da técnica”⁴⁹⁰.

Creio que, agora, encontro condições que esclarecer o sentido da palavra “missão”, que utilizei algumas linhas atrás. Segundo Marcel, o homem jamais pode ser compreendido como um absoluto. Aquilo que lhe é mais próprio é sua “relacionalidade”, seja *com relação* ao mundo (pois é ser-em-situação⁴⁹¹, ser-no-mundo⁴⁹²), seja *com relação* aos demais homens (porque somente em relação aos demais homens cada homem consegue perceber ou mesmo originar sua identidade pessoal).

A respeito deste último aspecto, gostaria de apontar brevemente, à guisa de conclusão, um último risco que a técnica pode submeter o homem. Em *O mistério do ser*, ao se perguntar “O que é o ser?”, Marcel, em um dado momento, contrapõe sua visão de intersubjetividade a de Sartre e, neste contexto, afirma que “A intersubjetividade, no sentido preciso que eu dou a esta palavra, [refere-se ao] (...) fato de estar aberto ao outro, de acolhê-lo, e, ao mesmo tempo, de se tornar mais acessível a si mesmo”⁴⁹³. Esta dimensão da intersubjetividade é algo que nossa civilização – uma *civilização industrial ou técnica* –, pode vir a comprometer. Porém, Marcel afirma, na mesma obra, que:

Em um mundo que, sob a opressiva influência da técnica, as relações intersubjetivas teriam desaparecido radicalmente, a morte deixaria de ser um mistério para se transformar em um fato bruto, como a destruição de algum aparato. Mas, precisamente, este mundo deserto para o amor não é o nosso, todavia não é o nosso, e depende de nós que jamais seja o nosso, ainda que vejamos como se constitui cada vez mais poderosa, a coalização de forças conscientes e maléficas – maléficas porque conscientes – que parece se atribuir o objetivo de instaurar este mundo sem alma⁴⁹⁴.

⁴⁹⁰ MARCEL, G. HMD, p. 22.

⁴⁹¹ “Não pode haver hoje filosofia sem uma análise de essência fenomenológica sobre a situação fundamental do homem. Foi o que viram, mais claro que seus predecessores, os melhores entre os pensadores alemães contemporâneos, um Scheler, primeiro, depois um P. Lantsberg, mas também um Jaspers e um Heidegger. É hoje fora de dúvida que o próprio homem que vive sua vida sem pensá-la é estar situado e a essência do filósofo que pretende pensar a vida e a sua vida é reconhecer a situação, explorá-la quanto possível” (MARCEL, G. HCH, pp. 107-8).

⁴⁹² “O que eu sustento aqui é, antes de tudo, a prioridade do existencial com relação ao ideal, mas acrescentando imediatamente que o existencial se refere ineludivelmente ao ser encarnado, isto é, ao fato de *estar no mundo*. Esta última expressão, não recebida na filosofia, ou ao menos não recebida antes de Heidegger, traduz, creio, adequadamente, algo que deve se compreendido como participação, e não como relação ou comunicação” (MARCEL, G. EFC, p. 37).

⁴⁹³ MARCEL, G., MS, I, p. 13.

⁴⁹⁴ *Idem*, pp. 152-3.

Refletindo sobre este caráter “desumanizador” que a técnica pode levar à condição humana ou, mais precisamente, sobre o último estágio da vida humana, a morte, pode-se dizer que o risco que as palavras de Marcel evidenciam é o de reificar o homem. O modo com que se lida com a morte pode revelar tal caráter de um certo “homem-coisa”, como se o ser humano pudesse ser algo descartável, tal como um aparelho que não funciona mais.

Tal descrição de ecos huxleyanos, no entanto, é também um apelo, um convite à reflexão e à ação de “trans-formar” o mundo sem que seja necessário viver em um mundo “pré-técnico” ou “anti-técnico”. Esta possibilidade, aliás, não só é indesejável, senão que é também impossível, segundo Marcel. O apelo e o convite de Marcel se dirigem, antes bem, à necessidade de refletir sobre as condições e a forma pelas quais podemos e devemos, enquanto seres humanos que querem lidar com a sua própria produção técnica (entre outras), agir diante (e não contra) a realidade que nos cerca. Tal apelo-convite à reflexão me parece bastante atual, necessário e vigoroso!

D. Breve nota sobre a fidelidade criadora

Começo com duas citações de Marcel sobre a noção de fidelidade criadora, extraídas do capítulo homônimo de sua obra *Essai de philosophie concrète*:

Na verdade, quando eu tomo um compromisso [*engagement*], eu postulo como princípio que este compromisso não será colocado em questão. E é claro que essa vontade ativa de não colocar em questão intervém como um fator essencial na determinação do que será. Fecha-se imediatamente uma série de possibilidades, e, por isso, me faz ainda inventar certo *modus vivendi* que, de outro modo, eu seria dispensado de imaginar. Aqui aparece sob uma forma elementar o que chamo de *fidelidade criadora*. Minha conduta será totalmente colorida por este ato que consiste em decidir que o compromisso não será posto em questão. A possível barreira ou recusa será rejeitada, por isso, como um tipo de tentação⁴⁹⁵.

⁴⁹⁵ pp. 242-3: “*En réalité, quand je prends un engagement, je pose en principe que cet engagement ne sera pas remis en question. Et il est clair que cette volonté active de non remise en question intervient comme facteur essentiel dans la détermination de ce qui sera. Elle obture d'emblée un certain nombre de possibilités; et par là elle me met en demeure d'inventer un certain modus vivendi qu'autrement je serais dispensé d'imaginer. Ici apparaît sous une forme élémentaire ce que j'appelle la fidélité créatrice. Ma conduite sera toute entière colorée par cet acte qui a consisté à décider que l'engagement pris ne sera pas remis en question. Le possible barré ou refusé sera par là rejeté au rang de tentation*”.

A segunda: “E só agora é que podemos nos perguntar diretamente em que condições uma fidelidade pode ser criadora: eu diria, inicialmente, (...) que ela só é real quando é realmente criadora”⁴⁹⁶.

O contexto dessas citações é uma discussão sobre a relação entre fidelidade e fé. Ao aproximar ambas, Marcel está indicando ainda em que medida é possível manter-se fiel (a um propósito, mas, sobretudo, a alguém). Nesse sentido, a primeira citação coloca em relevo a ideia de uma permanência firme àquilo que foi decidido. A segunda, por sua vez, destaca, de modo bastante vivo, que *a fidelidade é real apenas se ela for criadora*. Para indicar em que medida essa condição criadora pode e deve estar presente na fidelidade, Marcel lança mão, em outra passagem, da necessidade de se deixar permear, isto é, de, não obstante manter-se firme diante do compromisso [*engagement*] assumido, de continuar aberto àquilo que pode me traspasar: “Fidelidade criadora [1] consiste em manter a nós mesmos ativamente em um estado permeável; e [2] há uma misteriosa permuta entre este ato livre e o dom concedido em resposta a ele”⁴⁹⁷ (*numeração minha*).

Dividi a citação em duas porque a primeira parte é uma caracterização da fidelidade criadora; a segunda é uma espécie de consequência (possível) dessa fidelidade.

Afirmar que a fidelidade criadora “consiste em manter a nós mesmos ativamente em um estado permeável” é o mesmo que indicar que ela é uma espécie de *automanutenção ativa de uma condição de permeabilidade*. Sendo assim, torna-se necessário refletir a respeito de seus elementos constitutivos.

Ainda que a liberdade não esteja explicitamente mencionada na caracterização proposta na citação, ela é deduzível por, pelo menos, duas razões. A primeira é que essa automanutenção é um *dar-se certa condição*. Esse “se” justifica a expressão “auto” e, portanto, sua *reflexividade*. Aquele que se propõe manter-se em “estado permeável”, assim o faz porque *se* decidiu (e não por quaisquer imposições externas). Esse dar a si mesmo uma certa condição, supõe a liberdade para ser realizada⁴⁹⁸. Se assim não fosse, não se poderia falar em “reflexividade”,

⁴⁹⁶ *Idem*, p. 250.

⁴⁹⁷ MARCEL, G. *The Philosophy of Existence*, p. 24. Esta citação é a que será explorada mais detidamente nas páginas que se seguem.

⁴⁹⁸ Não está aqui em questão (e nem poderia estar) em que condições o homem é totalmente livre ou isento de influências para que suas decisões (inclusive a de manter-se em estado permeável) possam ser consideradas livres. Liberdade, aqui, quer significar uma tomada de decisão que é consequência de deliberação, ou seja, fruto de uma escolha pessoal refletida ou, ainda, fruto de uma reflexão sobre a

mas, ao contrário, de uma espécie de coação ou constrangimento que, ao descaracterizar a escolha pessoal deliberada nessa tomada de posição, eliminaria o próprio caráter do “auto” da manutenção supramencionada⁴⁹⁹.

A outra razão é que o próprio Marcel expõe, na segunda parte da citação, que tal atitude é “livre”, o que permite reconstruí-la da seguinte forma: *há uma misteriosa permuta entre o ato livre da fidelidade criadora e o dom concedido em resposta a tal ato*.

A fidelidade criadora é também “ativa”. Ou, dito ainda de outro forma, a fidelidade criadora é uma “atitude”, uma “atividade”. Dado que “atitude-atividade” é “colocar-se em ação”, em oposição a certa postura receptora ou passiva, a fidelidade criadora é algo a ser exercido, atuado, ativado (e não algo a ser recebido, espectado, esperado).

Por fim, tem-se que essa automanutenção ativa se dirige a um “estado permeável”, a um *estado de permeabilidade*. Uma vez que permeável é aquilo que pode ser traspassado, essa automanutenção ativa quer permitir ser traspassado por que coisas? Que realidades?

Uma resposta preliminar à pergunta aponta para duas realidades complementares: essa permeabilidade se dirige tanto para 1) a totalidade do real, como (mais especificamente) para 2) os demais, os outros homens. Nesse sentido, a resposta de Marcel pode ser indicada da seguinte forma: o homem, ser-em-situação e ser-no-mundo, está jogado, lançado no mundo e é sempre nele (e nunca fora dele) que deve constituir a si mesmo. É no mundo que é possível realizar as experiências com toda e qualquer realidade que lhe venha ao encontro ou com as quais ele procura ir ao encontro.

No seio do que a tese apresentou como “relação eu-mundo”, lembro brevemente que é possível que se entenda a *intima comunidade com os demais seres humanos*, entendida como relação eu-tu, como *espaço privilegiado para florir o que Marcel chama de “comunhão”*⁵⁰⁰. Para o filósofo, aquela *permeabilidade* deve

escolha feita. Creio que, desta forma, o uso do termo livre se encontra, não só justificado, como se aplica perfeitamente ao que expõe a citação. Ademais, como se pode conferir nalgumas passagens ao longo da tese, a expressão “liberdade absoluta” é, em Marcel, destituída de sentido. A liberdade (humana) é sempre situada...

⁴⁹⁹ Todo este desenvolvimento resulta extraordinariamente fecundo ligando esta reflexão às noções de exigência de transcendência e exigência ontológica, próprias do autor. A brevidade desta nota, contudo, permite-me apenas apontar ao leitor a riqueza de tal possível apropriação interpretativa...

⁵⁰⁰ Certas realidades presentes no real são como que “passivas” e o encontro com elas se dá sem que haja uma semelhança nas reações resultantes deste encontro, por outro. Assim, por exemplo,

possibilitar a transformação do outro em um “tu”, em alguém íntimo e com quem se consiga travar uma espécie de relação pessoal que transforme “eu” e “tu” em “nós”.

Tudo isto parece estar em jogo na segunda parte da sentença de Marcel sobre a fidelidade criadora – *tal permeabilidade resulta uma misteriosa permuta, troca: a automanutenção ativa e livre desta possibilidade de traspassamento tem como (possível) resposta uma espécie de possível retorno àquilo que é concedido*. Nesse sentido, esse trecho da citação não é (mais) uma caracterização da fidelidade criadora, mas sim uma espécie de esclarecimento das possíveis consequências intersubjetivas que dela resulta. Em outras palavras, uma vez que alguém pode se manter ativa e livremente em estado de permeabilidade (traspassamento), há como possível consequência aquela misteriosa permuta, e a sequência da citação procura indicar quais são os termos dessa troca: 1) a automanutenção ativa e livre da permeabilidade (traspassamento) e 2) uma doação, um dom em resposta, em retorno.

Retomando o que fora mencionado, tem-se que a permeabilidade é uma espécie de “abertura ao mundo”, condição que caracteriza o homem enquanto ser-no-mundo, isto é, enquanto ser que está lançado no mundo. No entanto, apenas com outros homens é possível estabelecer certa reciprocidade nesta permeabilidade. Por esta razão, se, por um lado, o homem pode manter-se aberto a toda e qualquer realidade que lhe venha ao encontro no real, é com os outros homens que será possível estabelecer aquela “misteriosa permuta”⁵⁰¹. Quanto a isso, é importante enfatizar que tal resposta tem de ser (necessariamente) livre, sob pena de não poder ser caracterizada como *dom*.

Ora, “dom” ou “doação” é a entrega gratuita de algo que se possui. A gratuidade é o que garante a liberdade dessa entrega, na medida em que poderia não ser efetivada, mas decide-se fazê-lo sem nenhuma amarra ou coação.

caricatural e chistosamente, topar com uma pedra rende uma reação ao homem (dor) e mesmo à pedra (rachar ou mover-se). A impossibilidade de “ir além” dessa dessemelhança reativa tem, nessa disparidade, seu limite. Mesmo em se tratando de animais, ainda que se consiga identificar certas reações semelhantes (pode-se pensar aqui numa espécie de satisfação mútua no encontro entre um homem e seu mascote), não é possível uma espécie de aprofundamento singular do que ocorre em tal encontro.

⁵⁰¹ Cf., sobre isso, o desenvolvimento que, nas *Considerações finais* da tese, encetei sobre suicidas e parasitas. A *afluência filosófica* homônima se aproxima, por outro viés, deste tema.

Pode-se objetar que, no caso desta permuta, a entrega não é livre por ser “forçada” por uma iniciativa de quem se lançou primeiro na atitude de fidelidade criadora. A entrega não seria gratuita, nesse caso, porque seria uma espécie de reação constrangida pela entrega inicial de quem teve a iniciativa. Tal objeção parece ser insuficiente.

A iniciativa deste tipo de entrega não pode ser entendida para além de um “convite” que pode ser recusado. O que possibilita a recusa ou aceitação diante de tal convite é o fechamento ou a abertura do convidado em, também ele, deixar-se permeiar. Cabe reforçar aqui que tal permeabilidade não se dá apenas em um nível imediato e instantâneo, mas pode provocar aquela comunhão que torna tal relação “eu-tu” em algo muito íntimo e profundo a ponto de fazer desta mesma relação um “nós”.

V. Afluências filosóficas

A. Inquietude metafísica...

Inquietude metafísica é TDAH.
Se há questões que ninguém (me) explica
Há alguma droga para me receitar.
Benvindo!
Muito benvindo ao agora!
Daqui a pouco é 2020 –
imagine a década seguinte...
as pernas varizentas deste mundo,
com meia calça desfiada e joelho imundo,
estarão pro ar...

Aparência física é modelar.
Morte e vida severina sem se asseverar.
Benvindo!
Muito benvindo ao futuro!
2030 é lugar seguro...
Tá tudo de ponta a cabeça.
A ponta fazendo a cabeça.
Aponto à cabeça daquele que quero matar...

Contrariando as leis da física é o amar...

B. Eu, etiqueta

Em minha calça está grudado um nome
 Que não é meu de batismo ou de cartório
 Um nome... estranho.
 Meu blusão traz lembrete de bebida
 Que jamais pus na boca, nessa vida,
 Em minha camiseta, a marca de cigarro
 Que não fumo, até hoje não fumei.
 Minhas meias falam de produtos
 Que nunca experimentei
 Mas são comunicados a meus pés.
 Meu tênis é proclama colorido
 De alguma coisa não provada
 Por este provador de longa idade.
 Meu lenço, meu relógio, meu chaveiro,
 Minha gravata e cinto e escova e pente,
 Meu copo, minha xícara,
 Minha toalha de banho e sabonete,
 Meu isso, meu aquilo.
 Desde a cabeça ao bico dos sapatos,
 São mensagens,
 Letras falantes,
 Gritos visuais,
 Ordens de uso, abuso, reincidências.
 Costume, hábito, permência,
 Indispensabilidade,
 E fazem de mim homem-anúncio itinerante,
 Escravo da matéria anunciada.
 Estou, estou na moda.
 É duro andar na moda, ainda que a moda
 Seja negar minha identidade,
 Trocá-la por mil, açambarcando
 Todas as marcas registradas,
 Todos os logotipos do mercado.
 Com que inocência demito-me de ser
 Eu que antes era e me sabia
 Tão diverso de outros, tão mim mesmo,
 Ser pensante sentinte e solitário
 Com outros seres diversos e conscientes
 De sua humana, invencível condição.
 Agora sou anúncio
 Ora vulgar ora bizarro.
 Em língua nacional ou em qualquer língua
 (Qualquer principalmente.)
 E nisto me comparo, tiro glória
 De minha anulação.
 Não sou - vê lá - anúncio contratado.

Eu é que mimosamente pago
Para anunciar, para vender
Em bares festas praias pérgulas piscinas,
E bem à vista exhibo esta etiqueta
Global no corpo que desiste
De ser veste e sandália de uma essência
Tão viva, independente,
Que moda ou suborno algum a compromete.
Onde terei jogado fora
Meu gosto e capacidade de escolher,
Minhas idiossincrasias tão pessoais,
Tão minhas que no rosto se espelhavam
E cada gesto, cada olhar
Cada vinco da roupa
Sou gravado de forma universal,
Saio da estamperia, não de casa,
Da vitrine me tiram, recolocam,
Objeto pulsante mas objeto
Que se oferece como signo dos outros
Objetos estáticos, tarifados.
Por me ostentar assim, tão orgulhoso
De ser não eu, mas artigo industrial,
Peço que meu nome retifiquem.
Já não me convém o título de homem.
Meu nome novo é Coisa.
Eu sou a Coisa, coisamente.

Carlos Drummond de Andrade

C. Nota de um diário

Ontem meu melhor amigo, “seu” Vitor, um senhor octogenário, enterrou sua filha. Minha mãe se questionara se, depois disso – e depois de ter perdido uma neta recentemente e, no ano passado, um grande amigo, meu pai –, ele não começa a se perguntar “o que eu ainda estou fazendo aqui?”.

Ora, essa situação-limite – a morte – com todo seu potencial avassalador, coloca-nos, de fato, diante da pergunta mesma pelo sentido de nossa existência.

Ademais, a pergunta pelo *aqui* não é “a” pergunta da inquietude metafísica? Esse “aqui” não é extensível ao que, corriqueiramente, é chamado de “aqui e agora”? Isto, recolocado com um pouco mais de precisão, pode significar: situado espacial e temporalmente.

Perguntar-se pelo sentido de minha existência é um lançar-se metafisicamente na direção da pergunta pelo sentido do estar “neste (meu) aqui-agora”.

D. O outro é rosto ambíguo

Face conhecida, mas que sempre oculta algo.
Mistério indecifrável em sua inteireza.
Cognoscível. Oculto.
Inabarcável.

(N)o brilho dos olhos do outro (me) inteliço e (me) conheço.
Suas amarguras desgostam(-me) a boca;
suas amarguras alegam(-me) a face (e me fazem sorrir).
Com-partilho o pão, a vida, o gozo,
se o outro faz-se tu.
E a partilha mútua, faz dos, antes, eles, nós.

Se há aquele se...
Ultrapassamo-nos. Trespessamo-nos.
Instruo-me nele (tu), com ele (tu), por ele (tu).

Confio. Creio. Dou crédito.

E.
Suicida e parasita

Desespero e sordidez.
Só, sem vínculos, supostamente livre.
Acompanhado, aproveitador, dependente.
A esvair-se.
A sanguessugar.
A jorrar sangue.
A vampirar.
A morrer-se.
A assassinar.
Enfermidades.

Força?
Vício?

VI Bibliografia

Textos de Nietzsche

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

_____. *O anticristo – Ditirambos de Dionísio*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Assim falou Zaratustra. Um livro para todos e para ninguém*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. *Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. *Ecce homo: De como a gente se torna o que a gente é*. Trad. Marcelo Backes. Porto Alegre: LP&M Editores, 2013.

_____. *Fragmentos póstumos. 1887-1889*. Trad. M. A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012, Volume VII.

_____. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *O nascimento da tragédia*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *A vontade de poder*. Trad. Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

Textos sobre Nietzsche

AAVV. *Nietzsche e o cristianismo. Concilium 165 – 1981/5*. Trad. Lúcia Mathilde Endlich et alli.

BARBUY, B. *Nietzsche e o cristianismo*. São Paulo: GRD, 2005.

BISER, Eugen. *Nietzsches Destruktion des christlichen Bewusstsein*. Munich: Kösel, 1962. (Trad. espanhola: Josué Enzaguirre. Salamanca: Sígueme, 1974).

CABRAL, Alexandre Marques. *Nihilismo e Hierofania: uma abordagem a partir do confronto entre Nietzsche e Heidegger*. Rio de Janeiro: Mauad X - Faperj, 2014.

CASANOVA, Marco Antônio. *O instante extraordinário: vida, História e valor na obra de Friedrich Nietzsche*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

CONSTANTINIDÈS, Y. “Os legisladores do futuro. A afinidade dos projetos políticos de Platão e de Nietzsche”. In: *Cadernos Nietzsche*, nº 32, 2013, pp. 109-147.

DELEUZE, Gilles (org.). *Nietzsche*. Paris: Editions de Minuit, 2014. [textos e discussões do VII Colóquio Internacional de Filosofia de Royaumont, homônimo ao título do livro.]

DIDIER, F. “As mortes de Deus”. Trad. Alexandre Filordi de Carvalho. In: *Cadernos Nietzsche*, 19, 2005, pp. 7-42.

FERRARIS, Maurizio. *Nietzsche y el nihilismo*. Trad. Carolina del Olmo e César Rendueles. Madri: Akal, 2000.

LÖWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche. A ruptura revolucionária no pensamento do século XIX: Marx e Kierkegaard*. Trad. F. C. Ramos e F. B. Martin. São Paulo: Unesp, 2014.

_____. *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same*. Trad. J. Harvey Lomax. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 1997.

MANN, Thomas. “A filosofia de Nietzsche à luz de nossa experiência”. In: *Pensadores modernos: Freud, Nietzsche, Wagner e Schopenhauer*. Trad. Márcio Suzuki. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2015.

RICARD, Marie-Andrée. “A morte de Deus e a nova distinção do homem segundo Nietzsche”. In: *Os filósofos e a questão de Deus*. LANGLOIS e ZARCA (orgs.). São Paulo: Loyola, 2009, pp. 275-291.

TÜRCKLE, Christoph. *O louco. Nietzsche e a mania da razão*. Trad. Antônio Celiomar Pinto de Lima. Petrópolis: Vozes, 1992.

VALADIER, Paul. *Nietzsche et la critique du Christianisme*. Paris: Cerf, 1974 (Trad. espanhola: Eloy Rodriguez Navarro. Madri: Ediciones Cristandad, 1988).

_____. “O divino após a morte de Deus segundo Nietzsche”. Trad. Luiz Paulo Ruannet; *In: Os filósofos e a questão de Deus*. LANGLOIS e ZARKA (orgs.). São Paulo: Loyola, 2009, pp. 293-306.

Textos de Marcel

MARCEL, Gabriel. *Du refus a l'invocation*. Paris: Gallimard, 1940. (*De la negación a la invocación*. Trad. espanhola: Mario Parajón. Madri: BAC, 2004). Republicado como *Essai de philosophie concrète*, em 1967.

_____. “Filosofia e teatro”. In: GARAUDY, R. *Perspectivas do homem*. Trad. Reinaldo Alves Ávila. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

_____. *Fragments Philosophiques (1909-1914)*. Louvain-Paris: Éditions Nauwelaerts, 1961.

_____. *Homo Viator*. Paris: Aubier, 1944. (*Prolegomenos a una metafísica de la esperanza*. Trad. Ely Zanetti e Vicente P. Quintero. Buenos Aires: Nova, 1954.)

_____. *Journal métaphysique*. Paris: Gallimard, 1927. (*Diario metafísico*. Trad. José Rovira Armengol. Buenos Aires : Losada, 1957).

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

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

_____. *Le monde cassé*. Paris: Desclée de Brouwer, 1933. (*El mundo roto*. Trad. Mario Parajón. Madri: BAC, 2004.)

_____. *Le déclin de la sagesse*. Paris: Plon, 1954. (*Decadencia de la sabiduría: Buenos Aires, Emecé, 1955.*)

_____. *Position et approches concrètes du mystère ontologique*. Paris: Desclée de Brouwer, 1933. (*Posición y aproximaciones ao misterio ontológico*. Trad. Luis Villoro. Cidade do México: Universidad Autónoma de México, 1955).

_____. *L'être et avoir*. Paris: Aubier, 1935.

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

_____. *Le mystère de l'être*, Paris: Aubier, 1951, 2 volumes (*El misterio del ser*. Trad. Mario Parajón. Madri: BAC, 2002.)

_____. "Les conditions d'une rénovation de l'art". *In: Débat sur l'art contemporain*. Neuchâtel: Baconnière, 1948, pp. 200-244.

_____. *Les hommes contre l'humain*. Paris: La Colombe, 1951. (*Os homens contra o humano*. Trad. V. de Almeida. Porto: Educação Nacional, s/d.)

_____. *L'homme problématique*. Paris: Aubier, 1955. (*El hombre problemático*. Trad. María Eugenia Valentié. Buenos Aires : Sudamericana, 1956.)

_____. "Nietzsche: l'homme devant la mort de Dieu". *In: Presence de Gabriel Marcel. Cahier 1: Gabriel Marcel et la pensée allemande*. Paris: Aubier, 1980, pp. 9-24.

_____. "Notre point d'interrogation". *In : Nietzsche*. Paris: Editions de Minuit, 1967, pp. 103-123. [texto seguido da Discussão ocorrida no VII Colóquio Internacional de Filosofia de Royaumont, homônimo ao título do livro.]

_____. "O transcendente como metaproblemático". Trad. José André de Azevedo. *In: Revista de Abordagem Gestáltica: Phenomenological Studies*, Vol. XXII, nº 1, julho 2016, pp. 99-101.

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

_____. *Prefácio de A vigésima quinta hora*. Trad. Vitorino Nemésio. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1968, 3ª edição.

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

_____. “¿Cuál era su universo espiritual?”. *In: Shakespeare*. Buenos Aires: Compañía General Fabril Editora, 1964.

_____. *Searhings*. New York: Newman Press, 1967.

_____. *The philosophy of existence*. Trad. Manya Harari. New York: Libraries Press, 1969.

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

RICŒUR-MARCEL. *Entretiens*. Paris: Aubier, 1968.

Textos sobre Marcel

ANDURIZ, Joaquin. *Gabriel Marcel: el existencialismo de la esperanza*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 2949.

ALOI, Luca. “Entre ontologia e drama”. Trad. Adriane Vanzo *In: Compêndio Gabriel Marcel*. Cascavel: Unioeste, 2017. [No prelo.]

ALONSO, Jorge. “El contexto de una carta: la conflictiva relación de dos filósofos católicos”. *In: Diánoia*, vol. LII, nº 59 (noviembre 2007), pp. 185–197.

BEATO, José Manuel. *O sentimento ontológico em Gabriel Marcel*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2009. [Dissertação de Mestrado]

BERNARD, Michel. *La philosophie religieuse de Gabriel Marcel. Étude critique*. [S.l.] Les Cahiers du Nouvel Humanisme, 1952.

BERNING, Vicent. “Donées et conditions de l’accueil fait en Allemagne à Gabriel Marcel, philosophe et dramaturge”. *In: Entretiens autor de Gabriel Marcel*. Neuchâtel: Baconnière, 1976, pp. 211-228. [Texto e discussão]

BELAY, Marcel. “El más allá en el teatro de Gabriel Marcel”. *In: Anuario Filosófico*, XXXVIII/2 (2005), pp. 521-533.

BLAIN, Lionel. “Duas filosofias centradas na esperança: a de Gabriel Marcel e a de Ernest Bloch”. In: *Concilium*/59 – 1970/9, pp. 1146-1154.

CABRAL, Roque. “Gabriel Marcel na Correspondência com Gaston Fessard”. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, 45 (1989), pp. 549-559.

CAÑAS FERNÁNDEZ, José Luis. “Análisis de la obra teatral «Un hombre de Dieu», de Gabriel Marcel”. In: *Augustiana*, 88, Vol. 29, 1988, pp. 203-232.

_____. “El tema de la esperanza en Gabriel Marcel”. In: *Religión y cultura* 168, Vol. 35, 1989, pp. 75-105.

_____. “Influencia del primer Gabriel Marcel en el primer Jean-Paul Sartre”. In: *Anuario Filosófico*, XXXVIII/2 (2005), pp. 381-403.

CIPRIANI, Gérald. “The Art of Renewal and Consideration: Marcelian Reflections”. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, 60 (2004), pp. 167-175.

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

COELHO, Jaime Cepeda. “O Amor na metafísica de Gabriel Marcel”. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, 4 (1963), pp. 385-402.

DOMINGUES, Rui Octávio. “Metodologia da transcendência em Gabriel Marcel”. In: *Credo para amanhã*. Petrópolis: Vozes, 1972, pp. 57-77.

FARGES, Julien. “Le «metaproblématique» et l'«hyperphenomenologique». Remarques sur les limites de la phenomenologique dans la pensée de Gabriel Marcel”. Consultado em <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01400521/document>.

FREITAS, Manuel Barbosa da Costa. “G. Marcel: A dimensão metafísica da Esperança”. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, 45 (1989), pp. 531-548.

GALLEGO, Manuel Contreras. “La importancia de la ‘vertiente teatral’ en la reflexión de Gabriel Marcel”. In: *Religión y Cultura*, XXXVII (1991), pp. 285-302.

GANHO, Maria de Lourdes Sirgado. “Existência e Transcendência em Gabriel Marcel”. In: *Itinerarium*, Ano XXXVIII – Nº 142 – Janeiro – Abril, 1992, pp. 68-100.

_____. “Existência e Transcendência em Gabriel Marcel. II – A participação existencial”. In: *Itinerarium*, Ano XL – Nº 148 – Janeiro – Abril, 1994, pp. 41-80.

_____. “Existência e Transcendência em Gabriel Marcel”. In: *Itinerarium*, Ano XL – Nº 149 – Maio – Agosto, 1994, pp. 181-218.

_____. “Existência e Transcendência em Gabriel Marcel – IV. Acerva do itinerário percorrido”. In: *Itinerarium*, Ano XL – Nº 150 – Setembro – Dezembro, 1994, pp. 379-398.

_____. “A Filosofia Concreta de Gabriel Marcel”. In: *Didaskalia*, Vol. XIII (1983), pp. 369-385.

_____. “Mal e intersubjectividade em Gabriel Marcel”. In: *Revista Portuguesa de Filosofia* 52 (1996), pp. 393-405.

_____. “A fidelidade criadora em Gabriel Marcel”. In: *Communio*, XIV (1997/2), pp. 146-154.

_____. “As Figuras do Eu e do Tu na Filosofia de Gabriel Marcel”. In: *Revista Portuguesa de Filosofia* 43 (1987), pp. 123-138.

GARAUDY, R. *Perspectivas do homem*. Trad. Reinaldo Alves Ávila. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

GILSON, Etienne. “Une exemple”. In: *Existencialisme chrétien: Gabriel Marcel*. Paris: Plon, 1956.

GOMES, Paulo de Tarso. “Gabriel Marcel: A Filosofia da Existência como Neo-Socratismo”. In: *Reflexão*, 32 (11), Julho – Dezembro, pp. 11-17.

GONZALEZ, Javier. *El misterio del Ser y de la Esperanza en la reflexión existencial de Gabriel Marcel*. Fribourg: Universidade de Fribourg, 1981. [Memória de Licenciatura.]

GRASSI, Martin. “O Deus da fé na filosofia concreta de Gabriel Marcel”. In: SILVA, C. A. F. (org). *Encarnação e transcendência. Gabriel Marcel, 40 anos depois*. Cascavel. Edunioeste, 2013.

_____. “Teatro y filosofía em Gabriel Marcel: la centralidad del arte dramático en la perspectiva de una filosofía existencial”. In: *Nuevo Pensamiento. Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador*. Volumen II, Año 2, 2012, pp. 39-61.

HANLEY, Katharine Rose. “Marcel: the playwright philosopher”. In: *REN* 55.3 (Spring 2003), pp. 241-258.

LAPOINTE, François H. e LAPOINTE, Claire C. *Gabriel Marcel and his critics. An International Bibliography (1928-1976)*. New York – London: Garland, 1977.

LAVELLE, Louis. “Un jornal métaphysique”. In: *Le moi et son destin*. Paris: Aubier, Les Éditions Montaigne, 1936.

LEDURE, Yves. “O pensamento cristão face à crítica de Nietzsche”. Trad. F. Vering. In: *Nietzsche e o cristianismo*. Concilium/65, 1981/5, pp. 56-66.

LETONA, Francisco Peccorini. *Gabriel Marcel: La “razón del ser” en la “participación”*. Barcelona: Juan Flors, 1959.

LÉVINAS, Emmanuel. “Uma nova racionalidade sobre Gabriel Marcel”. In: *Entre nós*. Trad. Pergentino Stefano Pivatto et alli. Petrópolis: Vozes, 2004.

MALAFAIA, Paulo Alexandre Marcelino. “A filosofia de Gabriel Marcel como um (um) drama ou: a condição do homem contemporâneo como um drama”. In: SILVA, C. A. F. e RIVA, Franco (orgs.). *Compêndio Gabriel Marcel*. Cascavel-Goiânia: Editora Unioeste – Editora PUC-Goiás, 2017. [No prelo.]

MANCA, Giuseppe. “Aspetti della fede nel teatro di Gabriel Marcel”. In: *Rassegna di Teologia* 39 (1998), pp. 719-738.

MAÑERO, Salvador Mañero. “Aproximación a la ética de Marcel”. In: *Religión y Cultura* 36 (1990), pp. 473-498.

MARKIS, N. "Ontologie et mystère chez Gabriel Marcel". In: *Presence de Gabriel Marcel. Cahier 1: Gabriel Marcel et la pensée allemande*. Paris: Aubier, pp. 106-111.

MARTINS, Diamantino. "Gabriel Marcel e o problema da demonstração de Deus". In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, 24 (1968), pp. 145-152.

MARY, Anne. "A publicação do *Diário metafísico*". Trad. Luiza Helena Hilgert. In: *Compêndio Gabriel Marcel*. Cascavel: Unioeste, 2017. [no prelo]

MORUJÃO, Alexandre Fradique. "A intersubjetividade em Gabriel Marcel". In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, 45 (1989), pp. 513-529.

PARIS, G. "L'uomo e il tempo: esistenzialismi, estasi della temporalità". In: *Biblioteca Tiraboschi*, ottobre 2008 – febbraio 2009.

PEÑA, Ambrosio Rebollo. *Critica de la objetividad en el existencialismo de Gabriel Marcel*. Burgos: Publicaciones del Seminario Metropolitano de Burgos, 1954.

PÉREZ, José Luis. "A evidência do que não se vê. Gabriel Marcel e a questão da fé". In: *A Questão de Deus na História da Filosofia*. Sintra: Zéfiro, 1999, Vol. II, pp. 1243-1263.

PLOURDE, Simonne *et alli*. *Vocabulaire philosophique de Gabriel Marcel*. Paris-Montréal: Cerf-Bellarmin, 1985.

PRINI, Pietro. *Gabriel Marcel e la metodologia dell'inverificabile*. Roma: Studium, 1968.

RICŒUR, Paul. *Gabriel Marcel e Karl Jaspers: philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*. Paris: Temps Présent, 1948.

_____. "Gabriel Marcel et la phénoménologie". In: *Entretiens autor de Gabriel Marcel*. Neuchâtel: Baconnière, 1976, pp. 73-94. [Texto e discussão]

_____. "Reflexão primeira e reflexão segunda em Gabriel Marcel". In: *Leituras 2: a região dos filósofos*. Trad. Marcelo Perine e Nicolás M. Campanário. São Paulo: Loyola, 1996, pp. 47-64.

SANTOS, João P. dos. “A Esperança em Gabriel Marcel”. *In: Revista Portuguesa de Filosofia*, 4 (1965), pp. 380-401.

SCOLARI, Paolo. “Marcel e Nietzsche: existência e morte de Deus”. *In: SILVA, C. A. F. e RIVA, Franco (orgs.). Compêndio Gabriel Marcel*. Cascavel-Goiânia: Editora Unioeste – Editora PUC-Goiás, 2017. [No prelo.]

SECO, P. J. “Nietzsche y Marcel, testigos de la modernidade”, *In: Estudios filosóficos*, n. 38, p. 563-580, 1989.

SILVA, Claudinei Aparecido de Freitas da. “A militância do concreto: Gabriel Marcel, acerca do engajamento”. *In: Revista Ética e Filosofia Política – UFJF*. Número XX – Volume I – junho de 2017, pp. 128-149.

_____. “A pessoa em carne e osso: Gabriel Marcel, para além do personalismo”. *In: SILVA, C. A. F.; CARDOSO NETO, L.; KAHLMEYER-MERTENS, R. S. (Orgs.). Festschrift aos 20 anos do Simpósio de Filosofia Moderna e Contemporânea da Unioeste*. Cascavel: Edunioeste, 2016, pp. 161-197.

_____. “Entre *Körper* e *Leib*: Gabriel Marcel e o corpo como *Ur-Gefühl*”. *In: SILVA, C. A. F. e RIVA, Franco (orgs.). Compêndio Gabriel Marcel*. Cascavel-Goiânia: Editora Unioeste – Editora PUC-Goiás, 2017. [No prelo.]

_____. “Entre o ‘ser’ e o ‘ter’: a hiperfenomenologia de Gabriel Marcel. *In: Origens e caminhos da fenomenologia*. Rio de Janeiro: Booklink, 2014, pp. 160-176.

_____. “Experienciar Deus: Gabriel Marcel na contramão da teodiceia”. *In: Revista Portuguesa de Filosofia*. 2017, Vol. 73 (2), pp. 839-864.

_____. “O corpo em cena: Gabriel Marcel”. *In: Corporeidade e educação: tecendo sentidos...* São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010.

_____. (org). *Encarnação e transcendência. Gabriel Marcel, 40 anos depois*. Cascavel. Edunioeste, 2013.

_____. e RIVA, Franco (orgs.). *Compêndio Gabriel Marcel*. Cascavel-Goiânia: Editora Unioeste – Editora PUC-Goiás, 2017. [No prelo.]

TROISFONTAINES, Roger. *De la existence a l'être. La philosophie de Gabriel Marcel*. Louvain-Paris: Nauwelaerts-Vrin, 1953. 2 volumes.

_____. "Um filósofo da fé. Gabriel Marcel". In: *Convertidos do século XX*. Trad. Hoche Luiz Pulchério. Rio de Janeiro: Agir, 1960, pp. 195-207.

_____. "Gabriel Marcel. O homem e sua obra". In: *Revista Portuguesa de Filosofia* 4 (1949), pp. 387-411.

URDÁNOZ, Teófilo. "Gabriel Marcel e el existencialismo cristiano". In: *Historia de la Filosofía: VI – Siglo XX: De Bergon al final del existencialismo*. Madrid: BAC, 2005, pp. 712-746.

URABAYEN, Julia. "El humanismo trágico de Gabriel Marcel: el ser humano en un mundo roto". In: *Estudios filosóficos*. Nº 41. Junio 2010. Universidad de Antioquia, pp. 35-59.

WAHL, Jean. "Le Journal Métaphysique de Gabriel Marcel". In: *Vers le concret: études d'histoire de la philosophie contemporaine*. Paris: Vrin, 1932, pp. 223-269.

ZILLES, Urbano. *Gabriel Marcel e o existencialismo*. Porto Alegre: PUCRS, 1988.

Textos de outros filósofos

AGOSTINHO. *A doutrina cristã*. Trad. Nair de A. de Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002.

_____. *A natureza do bem*. Trad. Carlos A. Nougué. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2006.

_____. *A Cidade de Deus*. Trad. Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. *A vida feliz*. Trad. Nair de A. de Oliveira. São Paulo: Paulus, 1998.

_____. *Confissões*. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Porto: Apostolado da Imprensa, 1948.

ANDRADE, Carlos Drummond de. "Eu, Etiqueta". *In: Corpo*. Rio de Janeiro: Record, 1984, pp. 85-87.

ANSELMO, *Proslógio*. Trad. Angelo Ricci. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

ARISTÓTELES, *Metafísica*. Trad. Giovanni Reale. Loyola: São Paulo, 2005. Volume II.

BARRETO, Tobias: "Glosas heterodoxas a um dos motes do dia, ou variações antissociológicas". *In: Obras completas*. Rio de Janeiro: Record/INL, 1990, pp. 292-332. (Consultado em http://textosdefilosofiabrasileira.blogspot.pt/2012/07/glosas-heterodoxas-um-dos-motes-do-dia_26.html)

BUBER, Martin. *Imagens do bem e do mal*. Trad. Edgar Orth. Petrópolis: Vozes, 1992.

CORBISIER, Roland. *Autobiografia filosófica: das ideologias à teoria da praxis*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

COSTA, A. *Heráclito. Fragmentos contextualizados*. Rio de Janeiro: Difel, 2000.

DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

_____. *Princípios da Filosofia*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. *Œuvres*. Paris: Vrin, 1996. Volume IX.

FÍLON DE ALEXANDRIA. *Da criação do mundo*. Trad. Luíza Monteiro Dutra. São Paulo: Filocalia, 2015.

GILSON, Etienne. *Being and some Philosophers*. Toronto: PIMS, 1952. (*L'être et l'essence*. Paris: Vrin, 1945.)

_____. "El tomismo y las filosofías existenciales". *In: Sapientia*. Año II, nº 4, 2º trimestre. La Plata - Buenos Aires, 1947, pp. 106-117.

HEIDEGGER, Martin. *A questão da técnica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão *et alli*. In: *Ensaio e conferências*. Bragança Paulista-Petrópolis: EDUSF – Vozes, 2008.

_____. *Caminhos de floresta*. Trad. Irene Borges-Duarte *et alli*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.

_____. *Que chamamos pensar?* Trad. Edgar Lyra, inédito.

MARITAIN, Jacques. *De la philosophie chrétienne*. Rio de Janeiro: Atlantica, 1945.

_____. *Sete lições sobre o ser e os primeiros princípios da razão especulativa*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2005.

MOUNIER, Emmanuel. *Introdução aos existencialismos*. Trad. João Bernard da Costa. São Paulo: Duas Cidades, 1963.

JASPERS, Karl. *Filosofía*. Trad. esp. Fernando Vela. San Juan-Madrid: Universidad de Puerto Rico-Revista de Occidente, 1958-1959. 2 volumes.

_____. *Nietzsche y el cristianismo*, 2000. (Disponível em www.elaleph.com)

_____. *Nietzsche*. Trad. espanola: Emilio Estiu. Buenos Aires. Sudamericana: 1963.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2012.

ORTEGA Y GASSET, J. *A rebelião das massas*. Trad. Artur Guerra. Lisboa: Relógio d'Água, 2007.

PRADO, Germano Nogueira. “Notas para uma pedagogia da singularidade”. In: *Educação e Filosofia*, v.30, n.59, pp.425-446.

PLATÃO. *República*. Trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Timeu*. Trad. Rodolfo Lopes. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra/Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2013.

RICŒUR, Paul. *Da metafísica à moral*. Trad. Sílvia Menezes e António Moreira Teixeira. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

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

SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. In: *Os Pensadores*. Trad. Rita Correa Guedes. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

SPINOZA, B. *Ética demonstrada em ordem geométrica*. Trad. Roberto Brandão. <http://www.filoczar.com.br/filosoficos/Espinoza/93539070-Baruch-Spinoza-Ética-Demonstrada-a-maneira-dos-Geometras-PT-BR.pdf>

Textos de História da Filosofia e/ou sobre algumas de suas questões específicas

BOCHENSKI, I. M. *A filosofia contemporânea Ocidental*. Trad. Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Herder, 1968.

ELDERS, Leo. *The philosophical theology of St. Thomas Aquinas*. Leiden: Brill, 1990.

GABRIEL, Leo. *Filosofía de la existencia*. Trad. Luis P. Arribas. Madrid : BAC, 1974.

HADOT, Pierre. *O que é filosofia antiga?* Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2008.

JOLIVET, Régis. *As doutrinas existencialistas*. Trad. António de Queirós. Porto: Tavares Martins, 1953.

LACROIX, Jean. *Marxismo, existencialismo, personalismo*. Trad. Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mario Cury. Brasília: Editora UnB, 2008.

LENZ, Joseph. *El moderno existencialismo alemán y francés*. Trad. Jose Perez Riesco. Madrid: Gredos, 1955.

LEPP, Ignace. *Existence et existencialismes*. Paris: Témoignage Chrétien, 1947.

LIMA, Alceu Amoroso. *O existencialismo e outros mitos de nosso tempo*. Rio de Janeiro: Agir, 1956.

MAC DOWELL, J. A. “A questão de Deus em Martin Heidegger”. In: MAC DOWELL, J. A. (org.) *Heidegger: a questão da verdade do ser e sua incidência no conjunto de seu pensamento*. Belo Horizonte: CAPES - FAJE, 2014.

MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Maria Stela Gonçalves et alli. São Paulo: Loyola, 2004. Tomo I – A-D.

NOGALLES, Salvador Gomes. “La abstraccion del ser y el existencialismo”. In: *Studi filosofici intorno all’‘esistenza’, ao mondo al transcendente*. Roma: Aedes Universitas Gregoriana, 1954, pp. 91-122.

SCIACCA, Michele Federico. *O problema de Deus e da religião na filosofia contemporânea*. Trad. António Pinto de Carvalho. Rio de Janeiro: Agir, 1956.

SPENLÉ, J.-E. *O pensamento alemão de Lutero a Nietzsche*. Trad. Mário Ramos. Coimbra: Arménio Amado, 1963.

SPIELBER, Herbert. *The phenomenological movement: a historical introduction*. Martinus Nijhoff: The Hague, 1960. 2 volumes.

VIELLARD-BARON, Jean-Louis (org.). *Philosophie de l’Esprit*. Hildesheim – Zürich – New York: Georg Olms Verlag, 1999.

VOLPI, Franco. *El nihilismo*. Trad. Cristina I. del Rosso e Alejandro G. Vigo. Buenos Aires: Biblos, 2006.

WAHL, Jean. *Petite histoire de “l’existencialisme”*. Paris: Club Maintenant, 1947. (*Historia del existencialismo*. Trad. Bernardo Guillen. Buenos Aires: Hachette, 1954.)

Textos religiosos ou sobre religião

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Trad. E. Martins Balancin *et alli*. São Paulo: Loyola, 2002.

BOGAERT, P. M et alli (org). *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. Trad. Fr. Ary E. Pintarelli e Fr. Orlando A. Bernardi. São Paulo: Loyola-Paulinas-Paulus-Academia Cristã, 2013.

BORN, A. Van den (org). *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. Trad. Frederico Stein. Petrópolis: Vozes, 1971.

DE LUBAC, H. *O drama do humanismo ateu*. Trad. Irondino T. de Aguiar. Porto, s/d.

DEBRAY, Régis. *O fogo sagrado: funções do religioso*. Trad. Lurdes Júdice. Porto: Ambar, 2005.

FERRY, Luc. *O homem-Deus ou o sentido da vida*. Trad. Maria do Rosário Mendes. Porto : Asa, 1997.

MINOIS, G. *História do ateísmo*. Trad. Flávia N. Falleiros. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

NUEVO TESTAMENTO TRILÍNGÜE. Trad. Jose Maria Bover e Jose O'Callaghan. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1999.

RATZINGER, Joseph (Bento XVI) "Que aspecto terá a Igreja no ano 2000?". In: *Fé e futuro*. Trad. Conceição Barreira de Sousa. Estoril: Pricipia, 2008.

_____. *Verdade, valores, poder*. Trad. José António Correia Pereira. Braga: Editorial Franciscana, 2006.

SLOTERDIJK, Peter. *A loucura de Deus. Do combate aos três monoteísmos*. Trad. Carlos Correia Monteiro de Oliveira. Lisboa: Relógio d'Água: 2009.

Outros textos

DRĂGOI, Mirela “La représentation de l’altérité judaïque chez Virgil Gheorghiu: le juif comme type ethnique hétérogène (traits physiques et de caractère)”. In: *Diaconia*, 2005/ n° 2, pp. 251-62.

DUBREUIL, H. *Le travail et la civilization*. Paris: Plon, 1953.

GHEORGHIU, Constantin Virgil. *A vigésima quinta hora*. Trad. Vitorino Nemésio. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1968.

HUXLEY, Aldous. *Admirável mundo novo*. Trad. Lino Vallandro e Vidal Serrano. Rio de Janeiro: Editora Globo, 2001.

LAIGNEL-LAVASTINE, Alexandra. *Cioran, Eliade, Ionesco, L'Oubli du fascisme*. Paris: PUF, 2008.

STALLONI, Y. *Os gêneros literários*. Trad. F. Nascimento. Rio de Janeiro, Difel, 2014.

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