

ENCARNAÇÃO, ATESTAÇÃO E ESPERANÇA: PAUL RICOEUR
LEITOR DE GABRIEL MARCEL
INCARNATION, ATTESTATION AND HOPE: PAUL RICOEUR,
READER OF GABRIEL MARCEL

José Manuel Beato¹⁵¹

Resumo

Gabriel Marcel foi, juntamente com Jean Nabert e Edmund Husserl, um dos grandes mestres de Paul Ricœur. É o próprio Ricœur que o afirma em várias ocasiões. Marcel foi uma referência seminal e fundadora, bem como uma influência matricial e duradoura que, intermitentemente, emerge, explícita ou implicitamente, na "via longa" do percurso ricœuriano. É nosso propósito ilustrar estas influências, conexões e caminhos comuns - quantas vezes esquecidas pelos comentadores - a partir dos temas da encarnação, da atestação e da esperança.

Palavras-chave: Gabriel Marcel; encarnação; atestação; esperança.

¹⁵¹ jose.beato71@gmail.com

Bolseiro da Fundação para a Ciência e Tecnologia, prepara tese de doutoramento sobre a metafísica e a moral de Vladimir Jankélévitch na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra (FLUC) sob orientação da Prof^a. Doutora Maria Luísa Portocarrero. Obteve o grau de mestre com a dissertação «O sentimento ontológico em Gabriel Marcel». É sócio da "*Association Présence de Gabriel Marcel*" e membro colaborador da Unidade de Investigação & Desenvolvimento "Linguagem, Interpretação e Filosofia" e do "Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos" da FLUC.

Abstract

Gabriel Marcel was, along with Jean Nabert and Edmund Husserl, one of the great masters of Paul Ricoeur. On several occasions, Ricoeur himself explicitly declared this. Marcel was a seminal and founding reference, as well as a matricial and lasting influence that intermittently emerged, explicitly or implicitly, in the "long way" of Ricoeur's thought. Our purpose is to illustrate these influences, connections and common pathways – so often overlooked by commentators – by analyzing the topics of incarnation, attestation and hope.

Keywords: Gabriel Marcel, incarnation; attestation; hope.

Introdução

Trazemos a este encontro um propósito bastante modesto. Ele visa somente fornecer algumas pistas para a elucidação das conexões entre o pensamento de Gabriel Marcel e o de Paul Ricoeur. De facto, para além deste último ter sido um importante comentador da obra de Marcel, é possível perspectivar algumas propostas do seu próprio pensamento como que num prolongamento reflexivo de temas, intuições e problemáticas marcelianos. Marcel terá sido, portanto, para Ricoeur, para além de uma referência seminal e fundadora, uma influência matricial e duradoura que, intermitentemente, aflora e emerge, explícita ou implicitamente na via longa, sinuosa e fecunda do seu percurso. Ainda que despretenhoso, o nosso desígnio parece inscrever-se num espaço relativamente vacante ou pouco visitado. Efectivamente, apesar de dados biobibliográficos objectivos, esta relação entre Marcel e Ricoeur não tem merecido, quanto a nós, tanto do lado dos estudos marcelianos como ricœurianos, a atenção que julgamos

merecida¹⁵². Neste ano de dupla efeméride, em que à comemoração dos cem anos do nascimento de Paul Ricœur se junta a homenagem saudosa a Gabriel Marcel, volvidos quarenta anos sobre a sua morte, mais se justifica esta evocação das sendas comuns dos dois pensadores.

Uma referência seminal e fundadora

"*Chez vous, je suis né à la philosophie*"¹⁵³ terá escrito Ricœur numa carta dirigida a Marcel em 1944 do cativo na Pomerânia Oriental. É conhecida a reverência admirativa de Paul Ricœur relativamente a Gabriel Marcel, bem como a estima que unia os dois homens. Em vários relatos autobiográficos alude ao facto de este último, juntamente com Jean Nabert e Edmund Husserl, ter sido, inequivocamente, um dos seus grandes mestres¹⁵⁴. Ricœur refere explicitamente a experiência marcante da frequência dos encontros que, à sexta-feira, Marcel promovia em sua casa com a escol da intelectualidade francesa, círculo onde amiúde também terão marcado presença Maurice Merleau-Ponty, Mikel Dufrenne, Emmanuel Lévinas ou mesmo Jean-Paul Sartre¹⁵⁵. Ricœur reconhece que as sessões

¹⁵² Tal se verifica apesar das importantes pistas indicadas por DOSSE, F. - *Paul Ricœur, les sens d' une vie*. Paris: La Découverte, 1997, p. 22-23, *passim*. Impõe-se porém fazer justiça a uma relevante excepção: Cf. PORÉE, J. - Gabriel Marcel et Paul Ricœur: une fidélité créatrice. In HENRIQUES, F., ed. lit. - *A filosofia de Paul Ricœur: temas e percursos*. Coimbra: Ariadne, 2006, p. 329-349.

¹⁵³ Documento inédito citado por BOUËSSÉE, J. - *Du côté de chez Gabriel Marcel: récits*. Paris: l'Âge d'homme, 2003, p. 152. RICŒUR, P. - Gabriel Marcel et la phénoménologie. In *Entretiens autour de Gabriel Marcel*. Neuchâtel: La Baconnière, 1976. p. 52.

¹⁵⁴ Nomeadamente, Cf. RICŒUR, P. - Entre Gabriel Marcel et Jean Wahl. In *Jean Wahl et Gabriel Marcel*. Beauchesne: Paris, 1976, p. 58

¹⁵⁵ Exerceram funda influência em alguns sectores da vida filosófica e intelectual francesa os encontros e sessões de trabalho realizadas no apartamento parisiense de Gabriel Marcel, os famosos "*Vendredis du 21 de la Rue de Tournon*" que tiveram início em 1937 e se prolongaram por mais de vinte anos. A este respeito, consultar-se-á com

que frequentou regularmente entre 1934 e 1935 constituíram uma estimulante alternativa ao magistério da Sorbonne. As referências presentes em «*La Critique et la Conviction*» e «*Réflexion faite*» (1995)¹⁵⁶ fornecem aliás sucintas mas preciosas indicações sobre o trabalho aí desenvolvido. Escolhido um tema ou problema da experiência comum ou do horizonte filosófico, tudo consistia numa análise directa incidindo em vivências concretas ou exemplos tópicos, sem o recurso a doutrinas constituídas da tradição, mas deixando operar uma reflexão de "segundo grau" que, superando uma cisão objectivadora e reducionista, permita recuperar o vivido num plano de inteligibilidade que o elucida e, simultaneamente, o aprofunda. A partir desta análise, solidária da "afirmação originária" própria da riqueza experiencial, importava ainda escolher as formulações justas sem, contudo, forjar uma terminologia hermética exilada do concreto. Sucedia, portanto, que, nestes encontros, Gabriel Marcel convidava os presentes ao exercício do seu próprio método: o de uma filosofia concreta, de perfil neo-socrático, e assumidamente experiencial, refractária a qualquer abstracção desvitalizadora, e vertida numa linguagem rigorosa mas de uso comum.

Um comentador judicioso.

Se o livro escrito a duas mãos com Mikel Dufrenne «*Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*», de 1947, foi o primeiro a ser publicado, o contacto com a obra de Marcel foi, porém, anterior à leitura de Jaspers, tendo sido aliás, um estudo do próprio Marcel («*Situation fondamentale*

proveito: BOUËSSÉE, J. - *Du côté de chez Gabriel Marcel: récits*. Paris: l'Âge d'homme, 2003, *passim*.

¹⁵⁶ Respectivamente: RICCEUR, P. - *La Critique et la Conviction*. Paris: Calmann-Lévy, 1995, p.41-45 e RICCEUR, P. - *Réflexion faite: autobiographie intellectuelle*. Paris: Esprit, 1995, p. 15-17.

et situations-limites chez Karl Jaspers» de 1933¹⁵⁷) que introduziu Ricœur aos temas estruturantes da filosofia jaspersiana¹⁵⁸.

A obra de 1948, «*Gabriel Marcel et Karl Jaspers: philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*» é, tanto quanto nos é dado conhecer, o segundo estudo monográfico dedicado a Marcel e não restam dúvidas que este texto continua a ser uma das melhores apresentações da sua obra, ainda que, à data, Paul Ricœur não pudesse ter em conta algumas publicações de relevo. Na verdade, ele é anterior a «*Le mystère de l'être*» - obra central que em dois volumes reúne as *Gifford Lectures* dadas por Marcel em Aberdeen, entre 1949 e 1950, «*Les hommes contre l'humain*» (1951) assim como a terceira parte do *Diário Metafísico*, intitulado «*Présence et immortalité*», somente vindo à estampa em 1959.

Juntamente com Xavier Tilliette, Pietro Prini ou Pierre Colin, Paul Ricœur é, sem dúvida, um dos melhores comentadores de Marcel. Longe de o enclausurar em paráfrases desvitalizadoras ou sínteses doxográficas que reduzem a fórmulas exangues o "pensamento pensante", situa-nos no interior da sua dinâmica reflexiva, evidencia-lhe a direção essencial mas também as sutilezas, e como que surpreendendo o pensamento em acto, revela o seu impulso e alcance, mas também as suas hesitações e os seus limites.

Deixaríamos somente uma nota sobre o livro de 1948, ótima apresentação do pensamento de Marcel, mas também documento essencial para compreender a constituição da problemática inicial de Paul Ricœur. Este último sublinha que encontramos em Marcel um duplo registo meditativo, como se a sua "experiência metafísica" fundamental estivesse atravessada por uma irreduzível dualidade. O primeiro incide na tensão dramática da existência sujeita à angústia e ao desespero, tocada pela provação do conflito, do sofrimento, da

¹⁵⁷ Incluído no volume em MARCEL, G. - *Du refus à l'Invocation*. Paris: Gallimard, 1940, p. 284-326.

¹⁵⁸ Cf. RICŒUR, P. - *Réflexion faite...*, p. 17

disjunção temporal e da morte. O segundo revela uma "adesão lírica" à vida e ao tempo vinculada ao sentimento de uma "garantia ontológica" de resgate assegurada pelo amor e pela esperança. A tensão trágica é o motor essencial da "exigência ontológica" ou "exigência de transcendência" e constitui, paradoxalmente, o impulso da "cadência lírica". Todavia, este duplo registo jamais se anula, mantendo-se em permanente oscilação ao longo de toda a obra marceliana. Ele é pensado, não a partir de uma paradoxologia dilacerante, mas enquanto englobante misteriológico que apenas um pensamento solidário da afectividade e da vontade pode penetrar. Acrescentaríamos à justeza desta leitura de Ricœur que essa oscilação conduz a meditação marceliana a uma superação das oposições categoriais tradicionais, não por síntese dialéctica, mas por dissolução de antinomias mediante o acesso a um nível superior da experiência e da sua inteligibilidade. A cisão sujeito-objecto – debelada no contexto da existencialidade, a oposição do interior e do exterior – diluída ao nível do "ser em situação", o encontro do imediato e do absoluto – realizado nas "aproximações concretas ao mistério ontológico", a convergência da intimidade e da transcendência – no plano da fé, a conjugação da distância e da presença – na profundidade do *coesse*, são apenas alguns exemplos desta superação de dicotomias.

Além do livro de 1948, Ricœur deixar-nos-á ainda três estudos importantes e uma evocação, bem mais tardios, mas onde encontramos a mesma análise judiciosa do movimento ideativo de Marcel: «*Gabriel Marcel et la phénoménologie*» (1971)¹⁵⁹, «*Entre Gabriel Marcel et Jean Wahl*» (1976), «*Réflexion primaire et réflexion seconde chez Gabriel*

¹⁵⁹ Contido no volume colectivo *Entretiens autour de Gabriel Marcel*. Neuchâtel: La Baconnière, 1976. p. 54. Uma versão inglesa deste texto encontra-se em SCHILPP, P. A.; HAHN, L., E. - *The philosophy of Gabriel Marcel*. La Salle Ill.: Open Court, 1984 (Library of Living Philosophers, Volume 17). p. 3-68. Desconhecemos se existe reedição deste texto numa antologia. O livro de 1948 foi o único que não foi objecto de qualquer reedição.

Marcel» (1984), «*Entre éthique et ontologie: la disponibilité*» (1988)¹⁶⁰. Ricœur conduzirá ainda uma série de entrevistas radiofónicas com Marcel publicadas em livro em 1968¹⁶¹.

Gabriel Marcel: traços de um pensamento sui generis e influente

O pensamento de Gabriel Marcel, lavrado ao ritmo da itinerância heurística dos diários metafísicos e de um ensaísmo prospectivo pontuado por sínteses programáticas arrojadas, foi determinante na configuração do panorama da filosofia contemporânea muito para além da voga do "existencialismo", libelo que, aliás, sempre recusou. Iniciador da filosofia da existência, pioneiro da atitude fenomenológica e precursor da reflexão dialógica em França, o seu movimento ideativo, em reelaboração permanente, avesso à sistematização e refractário ao conforto da fixação categorial começou por centrar-se num vasto conjunto de temas cuja articulação relevava tanto da subtilidade como da ousadia. São eles o mistério do sentir - na convergência da sensação e do sentimento, a problemática do corpo-sujeito distinto do corpo-instrumento ou objecto, a temática da díade eu-tu - no âmbito da comunicação e da comunhão amorosa, mas também a questão da inteligibilidade da fé, a natureza dos factos metapsíquicos - da vidência à premonição mediúnica, e claro está, a noção de existência, que distinta da esfera da objectividade será o primeiro plano de abordagem de uma "ontologia concreta". A especificidade destes temas e questões conduzirão à busca de um método reflexivo e fenomenológico que permitisse escapar à alternativa do racionalismo objectivista e do idealismo neo-kantiano, recusando ainda o intuicionismo de extracção bergsoniana.

¹⁶⁰ Textos recolhidos em *Lectures II: La contrée des Philosophes*. Paris: Seuil. 1993

¹⁶¹ MARCEL, G. e RICŒUR, P. - *Entretiens Paul Ricœur- Gabriel Marcel*. Paris: Présence de Gabriel Marcel, 2001.

Exorcizado o neo-idealismo no qual inicialmente se debateu, o projecto reflexivo de Gabriel Marcel consiste na procura de uma “filosofia concreta” que, assumindo a integralidade da experiência humana de inserção existencial, visa dar resposta a uma fundamental “inquietação metafísica” e “exigência ontológica” magnetizada pela “transcendência”. Só uma metafísica do amor e da esperança, tecidas de “fidelidade criadora”, permite a transmutação e ascensão espiritual da existência ao ser e alcançar a plenitude do que está para além da dissolução do tempo e da morte, num englobante pleromático, situado na convergência do ser, do valor e da verdade.

Ainda que exercendo a sua meditação fora das instituições universitárias¹⁶², numa atitude assistemática e aporética, e disseminando ainda a sua intensa actividade pela criação dramática, a edição literária, a crítica teatral e musical, Gabriel Marcel, articulista e conferencista incansável exerceu uma influência por vezes discretamente assumida, mas a muitos títulos determinante, em pensadores como Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel Lévinas, Mikel Dufrenne ou Vladimir Jankélévitch e, claro está Paul Ricœur.

O percurso

Os temas da encarnação, da atestação e da esperança fornecem uma tríplice abordagem permitindo evidenciar a influência matricial e duradoura do filósofo do *Journal Métaphysique* sobre o de *Temps et Récit*. Mais do que insistir na rerepresentação de aspectos bem conhecidos

¹⁶² Como sublinha Xavier Tillet, “Sem ser de modo algum um marginal da filosofia [...] Gabriel Marcel pertencia à categoria assaz rara dos pensadores privados, *Privatdenker*, que teve ilustres representantes como Salomão Maimónides, Baader, Kierkegaard e o próprio Schopenhauer. O pensador privado, pronto a dar lições particulares, renuncia ao ensino público e à carreira universitária, para consagrar-se ao estudo e à reflexão fora das servidões e das sinecuras da profissão” (TILLIETTE, X. - «Liminaire? in *Tu ne mourras pas: textes choisis et présentés par Anne Marcel*. [Mensil sur l’Estrée]: Arfuyen, 2005, p. 11)

da obra de Ricœur, a nossa estratégia consistirá antes em mobilizar algumas articulações nocionais da obra relativamente esquecida de Marcel deixando que as assonâncias, harmônicos e consonâncias ecoem de per si entre os especialistas. Não se tratará, portanto, de "filosofia comparada", expediente face ao qual Marcel manifestava sérias reservas, mas antes, de identificar heranças, rastrear convergências, sondar uma comunidade de pensamento, evidenciadas pela incidência em temas comuns e por um método confluyente. Como pensar a encarnação e a abertura à transcendência sem vincular confessionalmente a reflexão e o discurso? Como ter em conta a amplitude e variedade da experiência sem degenerar no relativismo? Como desenvolver uma filosofia comprometida com o concreto e a práxis sem lhe coactar a autonomia e amplitude especulativa? Eis, também, algumas das tensões partilhadas. Se Ricœur e Marcel percorrem algumas sendas comuns pela via de um método reflexivo e fenomenológico, Ricœur trará uma resposta e prolongamento hermenêuticos às questões e temáticas herdadas de Marcel¹⁶³. O intenso e plurívoco diálogo desenvolvido

¹⁶³ Marcel é, tendencialmente, um filósofo do imediato e, deste modo, a sua estratégia não é hermenêutica. Visa o regresso a uma imediação renovada onde a experiência artística, por exemplo, (em especial a música e a dramaturgia) é de primacial importância. Se não encontramos uma filosofia da linguagem em Marcel, parece-nos evidente que uma filosofia do sentimento ligada a uma filosofia da expressão artística não é antagónica de uma filosofia do símbolo, ou seja, de uma hermenêutica. Tudo se joga pois na ambivalência do "sentido" – presença na ausência, imediatez e mediação. Pensar o sentimento envolve a incidência no imediato, enquanto a hermenêutica implica inscrever-se na mediação simbólica. Serão estes pontos antagónicos? A "expressão", nomeadamente em música ou poesia, é, para Marcel, uma modalidade da "presença" e não da representação ou da significação, mas esta perspectiva negará a possibilidade de uma "filosofia das formas simbólicas"? Acredita que a ontologia concreta, embora não desenvolva tal análise, não a inviabiliza, antes a podendo fundamentar. Estamos situados no plano de uma nova antinomia a superar. Com a arte é, precisamente, a mediação que realiza o imediato. O teatro mostra de modo privilegiado, põe-nos em presença da tensão dramática da existencialidade, da trama complexa da circunstancialidade. A arte musical é a expressão não representativa e supra-emocionalista do lirismo metafísico. Ambas mediatizam um imediato profundo, ao mesmo tempo que são experiências de participação, tanto do ponto de vista do criador quanto do público. Tanto a criação (distinta da produção) quanto a contemplação (diferente da percepção objectivista ou da passiva recepção de estímulos) são experiências de participação. A arte é expressão da qual se participa. Lembremos que o "imediato"

por Ricœur com a grande tradição reflexiva francesa, a Hermenêutica, a Psicanálise ou a Filosofia Analítica, em muito supera o horizonte marceliano. Por essa mesma razão, importa sublinhar a "fidelidade criadora" aos temas e caminhos que herdou do seu antigo mestre.

1. Encarnação: corporeidade e vontade.

Entre existência e fenomenologia: a filosofia da vontade

Bem no início do percurso de Ricœur, a configuração do projecto de uma "Filosofia da vontade" emerge do intuito de conciliar os temas da filosofia existencial e a fenomenologia. É paralelamente que Ricœur traduz as *Ideen I* e desenvolve o seu estudo comparado de Marcel e Jaspers. Tudo se passa entre 1948 e 1950, ano este em que, precisamente, é publicado «*Le volontaire et l'involontaire*». Deve

que Marcel visa na sua filosofia experiencial é um "novo imediato" que atravessa a integralidade da experiência, feita de volição, reflexão e sentimento. É um imediato profundo. A grande arte, por sua vez, brota da "zona ontológica do profundo", que é, como bem refere Lopez-Quintas, dotada de "poder de expressão", por excelência. A problemática do símbolo está ausente em Marcel, mas a arte entrando em cena, ela poderia vir a emergir. Note-se, aliás, que em Ricœur, essa problemática emerge da análise da afectividade e vontade humanas pois, o querer e o sentir temporalizam-se, simbolizam-se. Uma filosofia do sentimento, enquanto filosofia do imediato encarna uma vertente particular da questão do "sentido" – a da ida às coisas pelo sentir e do íntimo significado do mundo. Esta, contudo, pode dialectizar-se com uma filosofia do símbolo, sendo que a arte é um desses planos de mediação. A arte não constitui, apenas, pelos recursos que mobiliza, distância signica e simbólica, ela dá a sentir, mais do que representa, ela põe em presença. Por outro lado, o sentimento, quando "ontológico", exige a prova(ção) do tempo e, nesta perspectiva, o "sentido" (o que é sentido) mediatiza-se, a autenticidade do sentimento profundo não se confunde com a espontaneidade ou sequer com a sinceridade, enquanto coincidência da consciência expressa com o instante. Aqui intervém a "fidelidade" que cria no tempo e para além do tempo, liberta do rodopio imediatista do instantaneísmo. O "imediato" do sentimento ontológico é um imediato profundo, denso, rico, o que se sente é fecundo, pródigo no tempo, trata-se de um "sentir" que faz sentido, no que esta expressão pode envolver de mediação socio-histórica.

sublinhar-se, portanto, que é a própria temática e atitude existencial que determina o modo de recepção do método fenomenológico adoptado por Ricœur sob a forma da descrição eidética e da análise intencional, caucionando, porém, a “redução fenomenológica” e recusando a deriva transcendentalista de Husserl¹⁶⁴. Importa, pois, extrair “as significações essenciais do *vivido*” sem contudo evacuar a presença ao mundo na sua densidade, fecundidade e estranheza. Ora, é oportuno lembrar que Marcel colocara já, bem cedo, várias pesquisas suas sob a chancela da fenomenologia: «*Esquisse d´une phénoménologie de l´avoir*» (1933), «*Aperçus phénoménologiques sur l´être en situation*» (1937), «*Phénoménologie et dialectique de la tolérance*» (1939), «*Esquisse d´une phénoménologie et d´une métaphysique de l´espérance*» (1944)¹⁶⁵. Por “fenomenologia”, Marcel designava uma descrição do vivido, situada na convergência do ser e do aparecer, sem cedência ao psicologismo e buscando apreender o sentido directamente no facto singular para além de qualquer generalização indutiva, captando o que então designava por um “universal concreto”. Como bem viu Ricœur, em «*Gabriel Marcel et la Phénoménologie*», tudo estava em visar o sentido sem exaurir a presença viva ou a relação de implicação e de pertença, ou seja dobrando a intencionalidade por uma dinâmica de participação. Por outro lado, há “experiências núcleo” (a encarnação, a fé, a esperança, o amor), que se situam simultaneamente aquém e para além da esfera do “caracterizável” e que, deste modo, relevam de uma atitude “híper-fenomenológica”, consciente do “mistério” e de vocação metafísica. Neste nível, Marcel aludia, num desconcertante oxímoro, a uma “intuição cega” ou “obturada”, ou seja uma intuição que se não possui como evidência mas que permanece eficiente no interior de uma “reflexão de segundo grau” dirigida a um plano

¹⁶⁴ RICŒUR, P - *Gabriel Marcel et la Phénoménologie*. p. 53

¹⁶⁵ Embora tenha lido as *Ideen* já antes da Grande Guerra e tenha assistido, parcialmente, aos cursos de Husserl na Sorbonne em 1929, não o cita, nem desenvolve qualquer aspecto substancial da sua doutrina

"meta-problemático". Quanto a este ponto, a nossa sugestão é que Marcel, conhecedor do primeiro Husserl, desde 1913¹⁶⁶, e do seu projecto de refundar a filosofia como ciência de rigor, não retém o seu aparato terminológico e nocional, vendo-o como estranho ao seu próprio desígnio de uma "filosofia concreta" magnetizada pela "exigência de transcendência"¹⁶⁷. Neste sentido, não incorreria nas críticas de Dominique Janicaud ao que designa de "phénoménologie éclatée", quando alude ao uso indevido da Fenomenologia em Jean-Louis Chrétien ou Jean-François Courtine¹⁶⁸. Por outro lado, porém, recorrendo a um impulso hiper-fenomenológico e referindo-se a esta "intuição obturada", julgamos que se aproxima da noção de "fenómeno saturado" desenvolvida por Jean-Luc Marion, ou seja de um tipo de fenómeno onde a intuição sobreabunda face à visada, intenção ou conceito previamente constituídos. É a "doação" que assume o primado face à "visada intencional", o sujeito tornando-se, atenda-se ao termo, a "testemunha" do fenómeno. O outro, a obra de arte, o amor, a Revelação são planos onde o fenómeno se dá graciosamente, restando ao sujeito, não os constituindo, atestar deles¹⁶⁹.

Em 1950, portanto, é publicado "O voluntário e o involuntário", anunciado como o tomo primeiro duma vasta "Filosofia da vontade". Apresenta uma dedicatória expressa a Gabriel Marcel e em epígrafe um dos "Sonetos a Orfeu" de Rilke, obra e autor cujo "testemunho

¹⁶⁶ Marcel assim o afirma, nomeadamente em Solipsism surmounted. In ROUNER, Leroy S, ed. lit.- *Philosophy, religion, and the coming world civilization: Essays in honor of William Ernest Hocking*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1966. p. 27. Marcel terá ainda assistido, parcialmente, aos cursos de Husserl na Sorbonne em 1929

¹⁶⁷ MARCEL, G. - *Entretiens autour de Gabriel Marcel*. Neuchâtel: La Baconnière, 1976. p. 75.

¹⁶⁸ A respeito desta polémica: JANICAUD, Dominique - *La phénoménologie dans tous ses états: Le tournant théologique de la phénoménologie française suivi de La phénoménologie éclatée*. [Paris]: Gallimard, 2009.

¹⁶⁹ MARION, Jean-Luc - *De surcroît: études sur les phénomènes saturés*. Paris: PUF, 2001.

espiritual" Marcel estudara, cinco anos antes¹⁷⁰. Na "introdução geral", Ricœur diz-nos expressamente: "a meditação da obra de Gabriel Marcel está, com efeito, na origem das análises deste livro"¹⁷¹. O estudo dos temas marcelianos do "mistério da encarnação", do "sentir como participação", do "ser em situação" e da "liberdade-dom", mas também da "esperança" e da "invocação" da Transcendência, foram decisivos na constituição do projecto inicial da "Filosofia da vontade". Ricœur delinea todo um programa para reflectir o *cogito* reconquistado na sua integralidade corpórea, afectiva, volitiva e prática. Este é pensado como "liberdade encarnada", atravessada pela "dialéctica englobante da actividade e da passividade", da iniciativa voluntária e da necessidade involuntária que redundam numa ontologia da falibilidade e da desproporção, finalmente aberta à dinâmica superlativa duma Poética da auto-superação, referida à Transcendência. Três momentos, a que correspondem três eixos metodológicos são então identificados: uma "eidética", uma "empírica" e uma "poética". Noutro trabalho procurámos mostrar a marca de Marcel nos três momentos então projectados. Limitar-nos-emos aqui a algumas indicações referentes à primeira etapa.

Gabriel Marcel: pensador do corpo e do sentir

A filosofia existencial marceliana parte do reconhecimento da encarnação como "marco central da reflexão metafísica" e da afirmação da "irreduzibilidade ou mesmo da prioridade metafísica do sentir"¹⁷²,

¹⁷⁰« Rilke témoin du spirituel I et II » conferências proferidas em 1944, incluídas em MARCEL, G. - *Homo Viator: Prolégomènes à une Métaphysique de l'Espérance*. Paris: Présence de Gabriel Marcel, 1997, p. 283-344.

¹⁷¹ RICŒUR, P. - *Philosophie de la volonté 1: Le volontaire et l'involontaire*. [Paris]: Aubier, 1988, p. 18; doravante VI.

¹⁷² MARCEL, G. - *Du refus à l'Invocation*. Paris: Gallimard, 1940, p. 43; doravante RI.

entendido como um modo de participação ao real. Da condição encarnada e sentinte, Marcel é conduzido à afirmação da “não contingência do dado empírico” que constitui a “situação” do homem. A “órbita existencial” traçada em torno do corpo e acolhida pelo sentir não é contingenciável, mas antes “fundamental” e constitutiva do modo de ser do homem: a “existência”¹⁷³. A partir do “eu existo”, “unidade indecomponível”, “infra-discursiva” mas indubitável, procura pensar a globalidade da experiência. O “eu existo” é irreduzível ao “eu penso”, pois envolve o “eu sinto”, “eu quero”, “eu ajo”, etc. ou seja, toda a dinâmica intencional e extática da existência.

Do ponto de vista “existencial”, o *meu* corpo não pode ser visto como mero instrumento do sentir e do agir. Entre o “eu” e o corpo, melhor dizendo, entre “mim” e o “meu corpo” não há a distância de uma relação objectiva ou de uma posse instrumental: “sou o meu corpo”, sem contudo me identificar a ele no sentido de um monismo materialista.¹⁷⁴ Importa sair das aporias do “dualismo” das substâncias e da “relação instrumental” enquanto modos de objectivação, e reconhecer o “mistério da encarnação”: “a situação de um ser que aparece a si mesmo como ligado fundamentalmente e não acidentalmente ao *seu* corpo”¹⁷⁵. Marcel é o primeiro a formular explicitamente a distinção fundamental do “corpo-objecto” e do “corpo-sujeito”¹⁷⁶.

Correlativa da descoberta do corpo-próprio, é a reflexão sobre o mistério do sentir. A sensação não pode ser interpretada como um processo de “captação”, transmissão e “(des)codificação” de abalos físicos em dados psíquicos. É, pelo contrário, uma modalidade da “imedição radical” inerente à “participação existencial”. Na raiz íntima e intencional

¹⁷³ Cf. *RI* p. 33

¹⁷⁴ *RI* p. 39

¹⁷⁵ MARCEL, G. - *Le Mystère de l'Être: vol. I Réflexion et Mystère*. Paris: Présence de Gabriel Marcel, 1997, p. 117; doravante *MEI*.

¹⁷⁶ A expressão “copo-sujeito” aparece pela primeira vez numa conferência de 1939: «L'être incarné comme repère central de la réflexion métaphysique» *in RI* p. 39

do sentir está, aliás, um sentimento de si como corpo sentinte, simultaneamente centrífugo e centrípeto que é a condição de possibilidade ante-predicativa e pré-objectiva de toda a experiência.

O “sentir” é um *acto* de imersão participativa que não pode ser reconduzido à mera passividade da “afecção”. Contra o “empirismo materialista”, Marcel defende que sentir não é “padecer uma acção exterior”, mas sim “receber activamente” envolvendo um “poder de assumir, ou melhor, de se abrir a...”¹⁷⁷. Esta concepção activa do sentir, enquanto acto de acolher associando a receptividade e a dádiva, é passível de ser interpretada em termos dialógicos ou personalistas, mas ainda em termos cosmológicos como um “nascimento para o real”¹⁷⁸. Sentir é, antes de mais, envolver-se numa relação de pertença e disponibilidade fundamentais, junção de uma intencionalidade e intimidade “originárias” em que as categorias de passividade e actividade se encontram claramente transcendidas¹⁷⁹.

Marcel afirmava a “não contingência do conteúdo empírico da individualidade” que constitui a “situação fundamental” do homem como “ser no mundo”. A partir daqui se desenvolvem os temas do “ser em situação” e da “participação existencial”. O “dato empírico”, na sua trama circunstancial, é reconhecido na sua “função propriamente constitutiva” da subjectividade encarnada. Antes de mais, estes “dados” não podem ser olhados do ponto de vista “objectivista”, como factos brutos inertes. Pelo contrário, intervêm e organizam-se “face a uma actividade livre para a qual constituem um conjunto de estímulos ou obstáculos”¹⁸⁰. Assim, a “existencialidade”, elaborada a partir das noções de corpo-sujeito, de sentir como imediação e receptividade activa, e de “ser em situação”, leva a uma subversão

¹⁷⁷ *RI* p. 43

¹⁷⁸ *RI* p. 123

¹⁷⁹ *MEI* p. 135

¹⁸⁰ *MEI*, p. 150

profunda da noção idealista e espiritualista de “subjectividade”, vista como pura “vida interior”. Escreve Marcel: “creio que se aprofundarmos o *ser* em situação, devemos aí reconhecer, não digo a síntese, mas pelo menos a junção da exterioridade e da interioridade”¹⁸¹. A “situação” não é mera “posição espacial”, nem subordinação a uma rede “necessária” de determinações objectivas numa lógica causa-efeito. A “situação” qualifica e é qualificada internamente: nela intervém a liberdade enquanto capacidade de resposta, acto que assume ou recusa, pelo que contingência e necessidade são categorias transcendidas, assim como liberdade e determinismo o são no plano de uma “dialéctica da participação”. O “ser situado” envolve uma “pertença” fundamental a uma trama concreta de carácter cósmico e inter-pessoal em cuja fenomenologia Marcel tem ocasião de insistir.

Influxos marcelianos

A leitura de Marcel foi, quanto a nós, essencial para despertar em Ricœur a pretensão de contribuir para a reconquista da integralidade corpórea e afectiva do *Cogito*. Por outro lado, estamos convencidos que a tese da reciprocidade do voluntário e do involuntário enquanto especificidade da “liberdade encarnada” procede também da influência marceliana. Como vimos, para Marcel a corporeidade e o sentir são dimensões em que as dualidades interioridade *versus* exterioridade, passividade *versus* actividade eram ultrapassadas no seu valor mutualmente exclusivo. A isto acresce uma noção de liberdade como resposta e de vontade como *détente*, isto é, como assunção paciente “do que não depende de mim” enquanto parte integrante da *minha* existência carnal e situada.

Mas mais ainda, a síntese humana do voluntário *versus* involuntário, não pode ser entendida como mera complexificação do automatismo

¹⁸¹ *MEI*, p. 113

primitivo, assim como a associação dinâmica das funções inferiores simples do psiquismo não pode constituir explicação para a espontaneidade voluntária das funções superiores. Há pois uma valorização da complexidade hiper-fenomenológica e misteriosa da encarnação humana, inacessível à descrição eidética e que só uma "reflexão elevada à segunda potência", realizando uma "reencarnação reflexiva", pode realmente meditar¹⁸². O que se pretende é uma compreensão do sentido global do querer e da síntese do voluntário - involuntário sob a unidade inteligível da vontade que culmina com a positividade criadora da Liberdade.¹⁸³

Superado o dualismo, e assumido o *cogito* como existencialmente encarnado num corpo-sujeito, assume-se a reciprocidade do voluntário e do involuntário, fundada numa subjectividade comum ao corpo e à consciência intelectual e volitiva. Explicita Ricœur: "A intuição do *Cogito* é a intuição própria do corpo unido à vontade que padece dele e reina sobre ele; ela é o sentido do corpo como fonte de motivos, como feixe de poderes e mesmo como natureza necessária: a tarefa será descobrir mesmo a necessidade na primeira pessoa, a natureza que eu sou"¹⁸⁴. Há um nexu inelutável entre o voluntário e o involuntário que passa, precisamente, pela existência encarnada em que motivação, moção e necessidade são relações intra-subjectivas. A "eidética fenomenológica do corpo próprio" e das suas relações com o eu volitivo e desejante é um discurso unificador da subjectividade integral dum *cogito* encarnado.

A noção de "consentimento", último ponto da interpretação triádica do acto de vontade, depois da decisão e da moção voluntária¹⁸⁵, que surge como resposta da vontade ao "inconsciente absoluto", por

¹⁸² Ricœur refere explicitamente este ponto a Marcel: RICCEUR, P. – *Méthode et taches d'une philosophie de la volonté*. In *A l'école de la Phénoménologie*. Paris: Vrin, 1987, p. 79-80

¹⁸³ VI p. 10

¹⁸⁴ VI p. 13

¹⁸⁵ VI p. 10

forma a ainda lhe conferir inteligibilidade e rosto humano, já fora identificada pelo próprio Ricœur em Marcel. Constituía a primeira modalidade da liberdade-dom que, distinta da liberdade-escolha, passava por uma resposta da vontade ao corpo, ou uma assunção da vontade do corpo como minha, perscrutando no acto concreto de existir esse equilíbrio da alma e do corpo numa pessoalidade indivisa. A esse posicionamento da liberdade face ao corpo, no determinismo das suas funções biológicas, psíquico-pulsionais e da textura da “situação fundamental” de que é o centro-sinal, Ricœur referiu-se em termos de “consentimento”- atitude fundamental duma Liberdade habitada pelo “involuntário absoluto” inerentes à “vida”, ao “carácter” e ao “inconsciente”. Por isso, dirá Ricœur: “consentir é o acto da vontade que aquiesce à necessidade”¹⁸⁶; é, afinal, tomar sobre si, assumir, fazer seu, numa “adopção activa da necessidade”- num “*Fiat*”¹⁸⁷. Trata-se duma pacto vital entre a Liberdade e Natureza, através da corporeidade humana. O “consentimento”, “paciência imanente”, vive, afinal, animado pela esperança de uma reconciliação¹⁸⁸, porque é um “movimento da liberdade para a natureza para juntar-se à sua necessidade e a converter em si-próprio”.¹⁸⁹

A consciência do mistério

A descrição pura das estruturas volitivas e das articulações voluntárias e involuntárias, ou seja, a eidética fenomenológica das funções da vontade, pretende levar a cabo distinções necessárias a uma descrição compreensiva. Mas por mais finas que sejam as análi-

¹⁸⁶ VI, p. 319

¹⁸⁷ Cf. VI. p. 322

¹⁸⁸ Cf. VI. p. 351

¹⁸⁹ Cf. VI. p. 325

ses e sagazes que sejam as distinções, não é possível uma apreensão totalizante que exaura a dimensão de mistério do *Cogito* incarnado, volitivo e afectivo. Desejo e decisão, vontade e necessidade, movimento corporal e ideativo permanecem envoltos numa indecifrável confusão e miscigenação, pois, o *cogito* está interiormente cindido e dividido pela passividade e actividade.

Com a "eidética fenomenológica" não pretende alcançar-se uma nova forma de auto-fundamentação, integradora e transcendental, obtendo no plano prático o que a fenomenologia husserliana visava no plano teórico: um ponto arquimédico e inexpugnável resistindo às sucessivas reduções. Ricœur reconhece que a união da vontade ao corpo, as articulações do voluntário e involuntário e, logo, o sentido global da natureza encarnada do *Cogito*, não são passíveis duma inteligibilidade absolutamente transparente; relevam, pelo contrário, do "mistério", isto é, do "inobjectivável" e "incarterizável", ainda que sem cedência a um banal cepticismo ou misticismo. É perante o reconhecimento do "mistério"- entendido segundo a definição marceliana como "um problema que empeça sobre as suas próprias condições imanentes de possibilidade"¹⁹⁰ - que Ricœur traça os limites do método fenomenológico; estes são, simultaneamente, o limiar da "hiperfenomenologia" marceliana. Na sequência do pensamento de Marcel, reconhece na encarnação um "mistério" do qual se "participa" existencialmente, que está simultaneamente aquém e além da objectivação e do qual se perde a fecundidade e autenticidade usando o crivo das "reduções" husserlianas. Há algo que escapa e ultrapassa a elucidação eidética, pois é de carácter "meta-problemático"; só pode ser entendido no plano duma reflexão "recuperadora" e "restauradora" do "inesgotável concreto" próprio do vivido existencial, na tentativa de aceder ao "mistério da encarnação", melhor ainda "à minha encarnação como mistério"¹⁹¹ .

¹⁹⁰ *RI*, p. 94

¹⁹¹ *VI* p. 18

A “Filosofia da Vontade” situa-se, portanto, na intersecção entre o sentimento do mistério da existência encarnada e as exigências metodológicas da Fenomenologia. Ricœur formula do seguinte modo a tensão inerente ao seu projecto: “Como se limitam e completam, como podem ser conciliados uma compreensão distinta das estruturas subjectivas do voluntário e involuntário e um sentido global do mistério da encarnação?”¹⁹². Pela via da conversão do pensamento a uma “fenomenologia existencial”, que não entenda objectividade como naturalismo, nem reduza a psicologia a uma física do espírito, que respeite “o que aparece” e articule relacionalmente, de um modo significado, a experiência de ser um corpo que é fonte de motivos, lugar de poderes ou pano de fundo de necessidade. Trata-se de descrever os fenómenos e extrair-lhes as essências, à maneira de Husserl, e de realizar, simultaneamente, a “reincarnação reflexiva” preconizada por Marcel¹⁹³.

O desafio: paradoxo e conciliação.

“Participar do mistério da existência encarnada é adoptar o ritmo interior de um drama”, afirma Ricœur, num tom claramente marceliano¹⁹⁴. A unidade vivida do voluntário e involuntário na corporeidade é conflituosa. A referência da consciência pensante e volitiva ao corpo que vive, padece e comanda, e ao mundo, é paradoxal. Mas Ricœur acredita que este mistério conflituoso é passível de ser pensado sob o signo da reconciliação, da compreensão restauradora¹⁹⁵. Pensar sob o signo da “esperança” a possibilidade de uma ontologia reconciliada face a uma ontologia paradoxal, parece ser o desafio desta filosofia

¹⁹² VI p. 18

¹⁹³ VI, p. 20

¹⁹⁴ VI, p. 20

¹⁹⁵ Cf. VI, p. 21

da vontade: uma ontologia da liberdade e da Transcendência, como reconciliação poética e criativa no seio da desproporção humana.

A análise da volição incarnada, que sente e participa do mundo, nas suas estruturas neutras, termina no limiar da Ética e da Axiologia enquanto horizontes do exercício da liberdade. A Ética é pensada sob o signo do drama existencial e histórico onde emerge o mal. Essa feição dramática decorre da relacionalidade intersubjectiva e da tensão projectiva que a temporalidade finita impõe. Mas face aos dilemas, angústia e remorsos que habitam a liberdade-escolha (já habitada pela “resposta” enquanto consentimento), liberdade essa que se enleia a si-mesmo no “servo-arbítrio”, Ricœur propõe o desenlace dum “livramento da liberdade”. Este tema decorre do tema marceliano da “invocação” assumida por uma liberdade que se reconhece como “dom” duma transcendência criadora e redentora. Só esse pensamento pensante e essa acção criadora “inspirada”, que a Poética constitui, podem realizar, descobrindo e criando, a essência do homem no seu trânsito e transmutação da Existência ao Ser.

2. A atestação: testemunho e fidelidade

A fenomenologia e hermenêutica do si desenvolvidas por Paul Ricœur acabam por confluír no projecto de uma "ontologia da pessoa" de que a categoria simultaneamente epistémica e prática da "atestação" é a charneira. Os dois modelos de identidade: a *mesmidade* e a *ipseidade* constituem dois modos de ser¹⁹⁶. A partir da ipseidade pode pensar-se um modo de permanência no tempo para além da substância e, simultaneamente, mostrar como a identidade é constitutivamente habitada pela alteridade sob as formas da inserção no mundo, da passividade

¹⁹⁶ RICŒUR, P. - Vers quelle ontologie? In *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990, p 397

corporal e da intersubjectividade. Por outro lado, pelo prisma da atestação, há uma dinâmica e um poder de afirmação e de manutenção de si sob as formas do testemunho, da memória e da promessa, traços de uma duração que se reconhece numa ontologia do ser como acto. "Quem sou?" é a pergunta que guia este projecto de ontologia. A atestação tem um valor epistémico: ela coloca a verdade do lado da veracidade, para além da verificação, da certeza ou da "crença dóxica". Trata-se de "acreditar em" mais do que "crer que"¹⁹⁷. Crê-se na pessoa que testemunha ou afirma e endossa o compromisso de uma garantia. Somos assim lançados numa vasta problemática que se estende de "*Soi-même comme un autre*" a "*Parcours de la Reconnaissance*", na senda da qual, diríamos, Ricœur parece responder à exortação de Nietzsche e Píndaro "torna-te quem és", afirmando, confiante, "posso tornar-me quem sou!"¹⁹⁸. Gabriel Marcel já se situara na vereda desta "ontologia da pessoa". A importância dada à noção de "acto", a referência à alteridade dialógica, ao diferimento temporal na condição itinerante, à atestação inerentes à "fidelidade criadora", ocupavam já um lugar central no plano de sua "ontologia existencial" dobrada de uma "epistemologia personalista". A problemática do testemunho e da atestação criadora é recorrente ao longo da obra de Marcel, surgindo em parte no contexto da experiência da conversão mas também no âmbito da fenomenologia da promessa e da fidelidade. Para além das notas registadas ao longo de «*Être et Avoir*», no segundo diário metafísico (1929-1933), uma conferência de 1946 intitulada «*Le témoignage comme localisation de l'existentiel*»¹⁹⁹ são, entre outros, textos que revelam a centralidade do tema.

¹⁹⁷ RICŒUR, P. - *Vers quelle ontologie?*, p. 392.

¹⁹⁸ Cf. PRICŒUR, P. - L'attestation: entre phénoménologie et ontologie. In GREISCH, J.; KEARNEY, R., ed. lit. - *Paul Ricœur, les métamorphoses de la raison herméneutique: actes du colloque de Cerisy-la-Salle, 1-11 août 1988*. Paris: Cerf, 1991, p. 403

¹⁹⁹ MARCEL, G. - Le témoignage comme localisation de l'existentiel. *La Nouvelle Revue Théologique*, n° 68, 1946, p.182-191. Um capítulo importante de "*Le Mystère de l'Être*", «Le témoignage», retoma e desenvolve esta problemática

Entre a vida e o ser: a "exigência ontológica".

Na "ontologia concreta" de Marcel, a interrogação sobre o "ser" é reconduzida à pergunta "que sou?". Dirigida a um "mistério", na medida em que subverte as condições de possibilidade da objetivação e a distinção entre o "em mim" e o "fora de mim", esta interrogação é, simultaneamente, uma "exigência de coesão e plenitude"²⁰⁰. No seio desta "inquietação metafísica" surge a "desproporção", a não coincidência entre a vida e o ser: "A minha vida, e por refração, qualquer vida, escreve o autor, pode aparecer-me como para sempre inadequada a algo que trago em mim, que em rigor sou, mas que, no entanto, a realidade rejeita e exclui"²⁰¹. Deste modo, e espontaneamente, a pergunta inicial comuta-se em "quem sou eu que me interrogo sobre o ser?" jogando-se no plano de uma onto-antropologia de perfil personalista. Algo é claro, "o que sou" pode não coincidir de todo com "a minha vida", não se resumindo à relação analítica ou (re)construção sintética dos eventos de uma biografia, à obra realizada e à soma dos meus actos, comuns ou excepcionais, a uma sucessão de momentos, objectivamente repertoriada ou simplesmente sorvida pelo devir. Ainda que o próprio de uma vida seja de "poder ser contada" e que algo como "a minha vida" só ganha forma dentro de "um acto narrativo"²⁰², diz explicitamente Marcel, não apenas se verifica que "a minha vida está infinitamente para além da consciência que possa tomar dela", mas também que "as circunstâncias nas quais as nossas existências se desenrolam podem tender a torná-las estranhas ao mais fundo de si-mesmas"²⁰³. Marcel reconhece aqui

²⁰⁰ MARCEL, G. - *Position et Approches Concrètes du Mystère Ontologique*. Paris: Vrin, 1949, p. 51; p. 54-55., doravante PA.

²⁰¹ PA, p. 66, MARCEL, G. - *Être et Avoir: vol.1: Journal métaphysique (1929-1933)*. Paris: Aubier-Montaigne, 1968, p. 146; doravante EAI.

²⁰² MEI, p. 169

²⁰³ MEI, p. 182

a experiência de uma fundamental distância de si a si mesmo, que habita a pessoa humana sob a forma de uma nostalgia fundamental e de uma inapagável aspiração.

A procura do “ser” dá-se por “aproximações concretas” ou “experienciais” situadas na “articulação do vital e do espiritual”²⁰⁴. “Fidelidade”, “esperança” e “amor” são as três modalidades fundamentais da “aproximação ao mistério ontológico”, vivências que se não reduzem a meros “*estados* de consciência”, mas constituem, antes, *actos* de alcance metafísico nos quais a inteligência comunga da afectividade e da vontade num surto de superlativação da existência. A primeira constitui a trama essencial das outras, sendo que as três se situam no plano da “intersubjectividade” onde se joga toda a ontologia concreta.

A encarnação não significa apenas “inserção” corpórea e “aderência” personalizada ao mundo pelo sentir, mas também a ameaça constante inerente à temporalidade. É a necessidade de vencer a prova(ção) do tempo e a angústia da temporalidade que origina a reflexão sobre a “fidelidade” e a “esperança”. O tempo não coloca apenas a questão do fim mortal, mas também a da “desconexão” ou “disjunção” vivencial. Como nos encontrarmos no vivido se aderimos desigualmente ao passado face ao presente que nos tece e à alteridade cambiante da futurição? Como dar à existência o seu “peso ontológico” ante a sucessão desconexa do devir e, já que, pelo tempo, na expressão de Ricœur, “escapo a mim-mesmo e faço-me incessantemente outro que mim-próprio”?²⁰⁵ É, claro está, o problema do “ser-pessoa” e da sua densidade ontológica face à “vida”, que aqui se coloca e no qual se deve evitar tanto a ideia de uma mera sucessão empírica de estados e actos vivenciais, quanto a “representação estática de um invariante” abstrato, afeto ao substancialismo da tradição. Mais uma

²⁰⁴ MEI, p. 219

²⁰⁵ RICŒUR, P., *Gabriel Marcel...* p. 112

vez, Marcel encontra uma antinomia a ultrapassar: “a oposição do sucessivo empírico e do abstrato imutável”²⁰⁶. Face a uma noção de “ser” que “transcende a oposição do estático e do dinâmico”, cabe ao homem, segundo o aforismo de Píndaro e Nietzsche que Marcel faz seu, assumir o compromisso paradoxal de “tornar-se quem é”. O que somos não é dado: tem de vir a ser - “*il est à être*”²⁰⁷.

É precisamente neste ponto da sua reflexão que Marcel introduz a noção de “profundo”, nova dimensão e “categoria espiritual” que se constitui como um “para além” simultaneamente supra-espacial e supra-temporal, apenas entrevista ou pressentida, solidária de uma “metafísica da essência” alheia, porém, a qualquer substancialismo destemporalizado. É na referência a esta misteriosa essência, mais interior a mim do que eu-próprio, que se insinua no “sentimento de uma promessa cuja realização apenas pode ser entrevista”²⁰⁸, vivida aqui e agora como uma inapagável nostalgia e uma inelutável aspiração, que somos chamados a tornarmo-nos, o que, insondavelmente, já somos.

Da “fidelidade criadora”: testemunho e superação do devir.

Citemos Marcel num dos seus passos fundamentais:

“Talvez, no plano ontológico, seja a fidelidade o que mais importe. Ela é, com efeito, o reconhecimento, não teórico ou verbal, mas efetivo, de um certo permanente ontológico, de um permanente que dura e face ao qual nós duramos,

²⁰⁶ MEI, p. 205-207

²⁰⁷ MARCEL, G. - *Le déclin de la sagesse*. Paris: Plon, 1954, p. 70 (doravante DS); RI, p. 40; MARCEL, G. - *La dignité humaine et ses assises existentielles*. Paris: Aubier-Montaigne, 1964 (doravante DH), p. 120. J. Parain-Vial sublinha esta ideia marceliana: “temos de nos tornar quem somos” (Cf PARAIN-VIAL, J. - *Gabriel Marcel: un veilleur et un éveilleur*. Paris: l'Âge d'Homme, 1989, p. 139, 107, 115 e 121).

²⁰⁸ MEI, p. 208

de um permanente que implica ou exige uma história, por oposição à permanência inerte ou formal de um puro *válido, de uma lei*"²⁰⁹.

Este "permanente ontológico", onde o sentir, o pensar e o agir convergem, não consiste numa essência abstrata e imóvel, mas algo que se dá sob a forma concreta e viva de uma atestação perpetuada e criadora²¹⁰. Enraizadas no "sentimento do profundo", a "fidelidade a si" e a "fidelidade ao outro", mediadas pelo elo intersubjetivo da "promessa" e da "atestação", são os modos de vencer a prova da temporalidade. A promessa e a fidelidade erguem-se contra o "instantaneísmo" da vida entendida como um "filme que se desenrola", em que o "eu" se identifica com o "estado" de si próprio em cada fracção pelicular de um fluxo imprevisto. Perante a prova(ção) da condição temporal, oferece-se, por um lado, "o anarquismo coerente" que procede da "atitude fenomenista ou instantaneísta" enquanto adesão e aderência ao instante e, por outro, o desafio do compromisso, da promessa e da fidelidade – enquanto transcendência dos "estados peliculares" e resistência à "prova das circunstâncias". Só uma "fidelidade criadora", raiz do compromisso ontológico do existir mediado pela busca da "autenticidade" e da "comunhão" com a alteridade permite "restituir à experiência humana o seu peso ontológico", insiste Marcel²¹¹. A experiência começa por ganhar o seu sentido e valor, a sua força de transcendência horizontal e de religação ao Transcendente propriamente dito, antes de mais, vencendo uma concepção incoerente e fragmentada da duração interior e exterior, entendidas como um fluxo inconsistente de desejos, afetos, circunstâncias e uma pura sucessão de acontecimentos substituindo-se uns aos outros na linha do devir.

²⁰⁹ *EAI*, pp. 149-150

²¹⁰ *EAI*, p. 118

²¹¹ *RI*, pp. 201-212; *EAI*, p. 128

Marcel é claro: a fidelidade, apreendida na sua essência metafísica é "o único meio de que dispomos para triunfar eficazmente do tempo"²¹². Ela "transcende o tempo em razão do que ele tem para nós de absolutamente real"²¹³, ou seja, a mutação das circunstâncias exteriores e das disposições interiores. Projectando-se no futuro, celebrada no presente sob a forma do compromisso, ela revela ainda a sua "profunda afinidade" com a memória que Marcel afirma como um "aspecto essencial da afirmação ontológica". "O esquecimento é falta à fidelidade", escreve Marcel²¹⁴, é esquecer que "sou o meu passado", ainda que num acto de perpétuo renovamento de mim-mesmo pelo qual também "sou o meu futuro"²¹⁵.

Há que superar a representação obsidiante de que "a vida é somente apreensível no instante vivido". A autenticidade é mediada por uma duração "transcendente ao devir", buscando uma "identidade através do tempo", uma fidelidade a si-mesmo²¹⁶. Na "promessa" ou no "juramento", o homem compromete(-se) (n)um "eu" futuro face a um "tu", lança no porvir parte de si em jeito de fiança da sua vontade de iniciar um rasto de futuro. A promessa é, pois, um acto que transcende o tempo pela superação do devir afetivo e volitivo. Rejeitam-se as "intermitências do coração" e o "anarquismo coerente" enquanto apologia da sinceridade imediata e adesão ao instante. Só assim surge a condição de possibilidade da afirmação do ser-pessoa em acto²¹⁷. Audaciosamente, a promessa empenha o sujeito num processo dialógico que intervém na própria determinação do futuro: obtura certos possíveis e rejeita-os como tentações. Vontade, compromisso e risco, no rasto projectivo de uma "fidelidade criadora", são

²¹² *RI*, p. 192

²¹³ *EAI*, 57

²¹⁴ *DS*, 53-54

²¹⁵ *JM*, 189

²¹⁶ *EAI*, 137, 48-50

²¹⁷ *MEI*, pp. 204-207

pois os eixos da “promessa” enquanto experiência de transcendência do instantaneísmo existencial²¹⁸.

Em cada acto de promessa vive-se a investidura misteriosa do “ser que somos” e de que devemos atestar. Para além de “estar” presos, em cada momento, à arbitrariedade das escolhas, às inconsistências dos desejos e afetos, e à contingência circunstancial do porvir, procuramos “ser” livremente fiéis ao empenho que fazemos de nós próprios²¹⁹. “Ser fiel a si próprio” consiste em responder a um certo “apelo interior” – um chamamento “ontológico” mediado pela invocação e resposta ao “outro” feito “tu” no âmbito da reciprocidade heterocêntrica do “*coesse*”. Marcel, desde a fenomenologia do encontro do *Journal Métaphysique* até à metafísica da intersubjectividade de *Le Mystère de L’Être* é formal em afirmar que a “subjectividade é fundamentalmente intersubjectiva” diluindo-se a dicotomia do mesmo e do outro, o antagonismo da autonomia e da heteronomia²²⁰.

Mas que fidelidade é esta? Não se trata da mera “constância” enquanto observância e perseverança formal, nem da simples salvaguarda de um estado de coisas. Não consiste numa mera “conservação” ou “conformismo inerte”. A fidelidade que Marcel tematiza é uma “fidelidade criadora”: “salvaguarda criando”, numa luta activa contra o esquecimento, a “dispersão interior” e a “esclerose do hábito”. A fidelidade é a perpetuação activa, o renovamento criativo de uma “presença” de a ser e de um testemunho, presença supra-objectiva, intersubjectiva, incircunscritível, e espiritual ecoando na duração concreta dos sujeitos.²²¹

Ela é um acto do espírito - livre e voluntário - por sobre a contingência das “disposições interiores”, dos “estados de consciência” e

²¹⁸ *RI*, p. 21

²¹⁹ Don et liberté. *Bulletin de l’association Présence de Gabriel Marcel*. nº 17, (2007) p. 25-26. (1ª ed. 1947)

²²⁰ *MEI*, p. 189; *EAI*, p. 219

²²¹ *DS*, pp. 53-54; *PA*, pp. 77-79; *HV*, p. 18

das "circunstâncias". "Cria o indefectível"²²², assumindo um carácter ontológico: "viver na luz da fidelidade é progredir numa direcção que é a do próprio Ser"²²³. Este vínculo da fidelidade e da promessa situa-nos na esfera da intersubjetividade que é, em Marcel, a sede do ontológico por excelência. Aqui convergem as duas preocupações fundamentais da obra marceliana: "a exigência do ser" e "a obsessão pelos seres tomados na sua singularidade ao mesmo tempo que apreendidos nas misteriosas relações que os ligam"²²⁴.

Na esfera da "fidelidade criadora", a atestação toma um valor epistémico e ontológico. Cito: "A atestação é pessoal, ele põe em jogo a personalidade, mas ela é ao mesmo tempo virada para o ser, é esta tensão entre o pessoal e o ontológico que a caracteriza"; "não será da essência do que é ontológico de poder somente ser atestado?" Assim pergunta Marcel ou, revertendo quiasmaticamente a questão: "a essência do homem não consistirá no facto de ser um ser capaz de testemunhar?"²²⁵

Testemunhar consiste em atestar. Atestar não é constatar ou relatar uma ocorrência, não se inscreve no plano da verificação objectiva de um facto, pois encontra-se na perspectiva do que já Paul Ricœur designava a "epistemologia personalista" de Marcel. O testemunho como atestação consiste em fazer corpo com a afirmação - "*se porter garant*" - a partir de uma essencial disponibilidade e, livremente, vincular-se por inteiro. A afirmação, o afirmado e o afirmante confundem-se num mesmo acto de participação situado para além da cisão entre o facto atestado e o sujeito que atesta. Por isso, Marcel afirmava que o testemunho constituía o "plano de localização privilegiada do existencial". Mais ainda, Marcel diz-nos que o testemunho releva da "resposta a uma injunção" sendo que o seu valor decorre do modo como o sujeito

²²² MARCEL, G. - *Présence et immortalité*. Paris: Présence de Gabriel Marcel, 2001, p. 153

²²³ *DH*, p. 83

²²⁴ *RL*, pp. 192-193

²²⁵ *EAI*, p. 120

se consagra ele próprio à verdade de que atesta. O testemunho é uma "fidelidade que se encarnou numa existência". Não se trata de "ter " uma convicção mas de "ser" testemunha, de encarnar uma verdade e um valor. Atesta-se da fé, da esperança e do amor - sempre, portanto, no plano da intersubjectividade e da abertura à transcendência.

3. A esperança: o tempo da itinerância e da promessa.

É no último capítulo de «*Le Volontaire et l'involontaire*» que Ricœur introduz pela primeira vez a temática da esperança. Ela é aí apresentada como o "viático no caminho da reconciliação", a "alma misteriosa do consentimento e do pacto vital que posso celebrar com o meu corpo e o meu universo"²²⁶. Ela é, no fundo, o pneuma da "Poética da vontade" com a qual sugere o acabamento da ontologia fundamental do sujeito volitivo livre, isto é, um plano de criações e realizações superlativas da essência do humano na sua relação projectiva à Transcendência. De facto, escreve ainda Ricœur, a "esperança afirma que o mundo não é a pátria *definitiva* da liberdade; consinto o mais possível, mas espero ser resgatado do terrível e, no fim dos tempos, usufruir de um novo corpo e de uma nova natureza concedidos à liberdade"²²⁷. Da Transcendência espera-se a unificação e o livramento da liberdade dos seus próprios antagonismos e paradoxos, o resgate último de todo o mal e o reencontro da inocência originária, como reconciliação da subjectividade cindida e restauração de todas as possibilidades. Parece-nos que a ideia de uma poética inspirada da vontade magnetizada pela transcendência, pensada sob o signo de uma itinerância existencial, histórica e escatológica movida pelo ímpeto da esperança situa-se na influência directa da "lírica" marceliana em que a metafísica da esperança ocupa um lugar cimeiro.

²²⁶ RICŒUR, P. - *Le volontaire et l'involontaire*, p. 451-452

²²⁷ VI, p. 451

O tema da esperança²²⁸ reaparecerá ao longo da obra de Ricœur, ainda que de modo discreto, pois, não o encontramos nos textos onde a problemática do tempo é central: nem no tríptico «*Temps et Récit*», nem em «*La mémoire, l'Histoire, l'oubli?*». Reemerge essencialmente no contexto das temáticas de perfil religioso e da hermenêutica bíblica. Depois de «*Philosophie de la Volonté 1*», três textos abordam explicitamente o tema: «*Le Christianisme et le sens de l'histoire*» (1951), «*La liberté selon l'espérance*» (1968) e «*L'espérance et la structure des systèmes philosophiques*» (1970)²²⁹. Em nosso entender, as ocorrências revelam claramente a marca da concepção marceliana que Ricœur analisara na obra de 1948. Todavia, a influência de Jürgen Moltmann foi também decisiva, sendo a perspectiva teológica de perfil escatológico que, de algum modo, superará a "interpretação existencial". Já Ernst Bloch, outro dos teóricos incontornáveis desta temática, não é chamado a intervir. A esperança enquanto "paixão pelo possível", superação do "primado da necessidade", "desmentido da morte" é a vocação última da liberdade e o "sentido da existência à luz da Ressureição"²³⁰, não havendo diálogo com o utopismo neo-marxista de Blöch .

Paul Ricœur, debruçando-se sobre o significado da pergunta kantiana "o que me é permitido esperar?", diz-nos que a "esperança" não serve somente uma concepção itinerante da existência humana e uma hermenêutica do sentido da história aberta a uma consumação escatológica. Na verdade, a própria inteligibilidade da esperança convida a "uma modificação estrutural do pensamento e discurso filosóficos". Atender

²²⁸ Sobre o tema da esperança em Ricœur, ler-se-á com proveito: Marguerite LÉNA - *L'Espérance selon Paul Ricœur. In Colloque « Intentionnalité dans la Phénoménologie française : inspirations, controverses, perspectives »* - Cracovie, 14-15 octobre 2009, disponível em <http://www.fondsRicœur.fr/doc/ENTREPHENOMENOLOGIEETHERMENEUTIQUE.PDF>.

²²⁹ Respectivamente RICŒUR, P. - *Histoire et Vérité*. Paris: Seuil, 1964, p. 81-98; *Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique*. Paris: Seuil, 1969, p 393-416; *L'Herméneutique Biblique*, Paris, Seuil, 2001, p.11-128

²³⁰ RICŒUR, P. - *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. [Porto]: Rés, [1988], p. 395-397.

à noção de esperança não é apenas acolher um "objecto inverificável", "inobjectivável", "transcendente", ou fora dos limites da própria práxis – quer seja a salvação ou o fim dos tempos - mas é sobretudo aceitar o desafio dos limites da racionalidade e da própria acção humana. "O primeiro passo de uma filosofia da esperança consiste num acto de renúncia pelo qual a pura razão especulativa abandona a sua pretensão a concluir o pensamento do incondicionado na linha do conhecimento dos objetos empíricos"²³¹. A esperança visa ou reenvia para algo para lá das condições objectivas da verificabilidade, associando-se à noção de "crença racional". Ela rompe os limites da "evidência especulativa" através de uma "exigência prática e existencial" que assume os limites do entendimento mas afirma um plano de superlativação da vontade e da liberdade convertidas à "paixão do possível", horizonte transfinito que a razão teórica não pode exaurir²³².

A esperança instaura um sentido da história e/ou da existência que é da ordem do "mistério", ou seja um "sentido sobre-racional" e "sobrenatural". Ela surge "do fundo do atolamento no absurdo" e no interior dos dramas da história, começando por ser uma "exorcização do desespero", expressão retomada de Marcel²³³. Deste modo, "ela é o sentido oculto de um não sentido aparente" e é isto que a torna distinta do "plano racional do progresso", do optimismo técnico, do utopismo futuroológico²³⁴. A esperança nasce sempre no interior do conflito, do drama, do sofrimento, do interior da provação e para além de todas as avaliações racionais. Para Ricœur, a esperança é simultaneamente irracional, porque existe e exerce-se "apesar" dos antagonismos, do sofrimento e da morte e para além do desespero, e racional na medida em que afirma a "lei da sobreabundância do sentido

²³¹ RICŒUR, P. - *L'espérance et la structure des systèmes philosophiques*, p.124.

²³² RICŒUR, P. - *L'espérance et la structure des systèmes philosophiques*, p.126.

²³³ RICŒUR, P. - *Le Christianisme et le sens de l'histoire: Progrès, ambiguïté, espérance*, p. 95

²³⁴ IDEM - *Ibidem*, pp. 96-98

sobre o não sentido"²³⁵. "A esperança não é ilusão" nem "evasão" mas "paciência imanente" ao mal: "a esperança que aguarda o livramento é o consentimento que mergulha na provação"²³⁶.

São estes aspectos de uma relação misteriosa com o possível que o tempo alberga, da sobreabundância do sentido sobre o não-sentido e de uma nova inteligibilidade que já caracterizavam a meditação marceliana. Sendo a esperança um dos *leitmotiv* do pensamento de Gabriel Marcel que emerge num entrelaçamento contrapontístico com os demais temas da sua filosofia, limitar-mos-emos a por em evidência alguns dos seus aspectos.

A esperança: itinerância e luta ativa contra o desespero

“Ser é estar a caminho”: a existência envolve uma dinâmica extática e peregrina²³⁷. É no seio desta consciência da itinerância, inserta na tragicidade concreta do mundo mas aberta à alteridade do tempo, que deve ser situada a reflexão marceliana sobre a esperança. Se a existência é vivida como insuficiência, disjunção temporal, precariedade e “exílio” face à “aspiração metafísica” do “*homo viator*”, cabe à esperança ser o “viático do ser”.

Gabriel Marcel insiste em realçar o “estatuto metafísico da esperança” o seu “valor ontológico” enquanto verdadeiro “acto de transcendência” e não mera “disposição subjectiva”²³⁸. Em nada se reduz a qualquer processo ou estado psicológico: optimismo, auto-sugestão, ilusão desiderativa, ou outra figuração obsidiante visando iludir a realidade. O malogro, o sofrimento, a consciência da contingência e da finitude são o chão de onde

²³⁵ RICCEUR, P. - *L'espérance et la structure des systèmes philosophiques*, p.114.

²³⁶ RICCEUR, P. - *Le volontaire et l'involontaire*, p.452

²³⁷ HV, p. 10

²³⁸ MEII, p.156

brotar, e deve brotar, a esperança, pois, como estabelece a fenomenologia marceliana, “as condições de possibilidade da esperança coincidem com as do desespero” ou, dito de outro modo, “na base da esperança há a consciência de uma situação que nos convida a desesperar”²³⁹. A esperança é uma “resposta do ser” à “provação da existência” na vivência das “situações-limite”, mas também da própria condição fundamental do homem sujeito à angústia da temporalidade e ao “*inespoir*” ante a morte que nela acena²⁴⁰, a que crescem os males do mundo contemporâneo em cujo diagnóstico Marcel se demora: a massificação social, a cultura tecnocrática e a ilusão cibernética, a alienação no quotidiano funcionalizado, a perda ou perversão do sentido do sagrado, etc. Ora, a esperança, sob o signo da disponibilidade e de uma misteriosa garantia, inspirada por um apelo incondicionado e lançando uma invocação transcendente, é a resposta paciente, activa e criadora que pode abrir um horizonte de possibilidades superlativas à condição existencial. Marcel elabora e dá testemunho de uma “metafísica da Esperança” que, inscrita no âmbito do inverificável, ousa “dar crédito à realidade”²⁴¹.

A esperança constitui, antes de tudo, uma “luta activa contra o desespero”. Desesperar consiste em capitular “perante um certo *fatum*”²⁴² ou seja, renunciar à mobilização e coesão interiores, validando passivamente o balanço de uma situação tida como inevitável ou irremediável e, simultaneamente, cedendo à tentação presuntuosa de uma antecipação negativista que, de algum modo, conjura a própria fatalidade. Na verdade, a presunção e o orgulho niilistas conduzem ao desespero, sendo que a esperança assenta na “humildade”, não se outorgando o direito de ajuizar sobre o futuro, remetendo para um tempo aberto. A esperança, embora não se particularizando em conjec-

²³⁹ *EAI*, p. 115, p. 92

²⁴⁰ Termo forjado pela tradução de “*unhope*”, expressão presente num poema de Thomas Hardy.

²⁴¹ *EAI*, p. 92

²⁴² *HV*, p. 48

turas definidas, “faculta a uma determinada possibilidade favorável um espaço vital onde lhe será permitido tomar corpo”²⁴³. Essencial à esperança é, nesta medida, a recusa da antecipação negativista e pessimista que enclausura o universo dos possíveis.

O tempo abrindo-se para além do desejo

O que encontramos, portanto, na “metafísica da esperança” é uma concepção aberta do tempo e da experiência. Deve valorizar-se a experiência enquanto abertura virginal ao mais insondável (im)possível. Para esta metafísica, “quanto mais o real é real, menos ele se presta a uma contabilidade dos possíveis estabelecida na base da experiência adquirida”. Deste modo, para além da antecipação ou conjectura, a “esperança está [...] comprometida com a trama de uma experiência em formação, [...] de uma aventura em curso”²⁴⁴. Trata-se de uma experiência do tempo aberto, tecida de acolhimento e criatividade – disponibilidade – em que o “inesgotável concreto” se entrelaça com uma indefetível e misteriosa “garantia” (*assurance*) de foro ontológico

Não se opondo ao temor, como defendera Espinosa, mas ao desespero, a esperança não se assimila mas, pelo contrário, transcende o desejo. Em primeiro lugar, porque não se especifica nem determina: a esperança não consiste em “esperar que...”, mas num “esperar...”, em aberto, como que suspenso. Não se trata, portanto, de uma intenção desiderativa que, delimitando um objeto, ou formulando uma determinada expectativa se exponha à refutação empírica. Tudo está, nesta medida, em tomar o “esperar” absolutamente e não relativamente, ou seja em “viver em esperança”, como se vive na fé²⁴⁵.

²⁴³ MARCEL, G. - Structure de l'espérance. In *Dieu Vivant*. N° 19 (1951) p. 75; doravante SE

²⁴⁴ HV, pp. 65-66

²⁴⁵ HV, p. 57, 82, 38

O desejo, quando extremado, pode originar todas as modalidades de ilusão subjetiva, de alienação ou autossugestão imaginativa. A esperança, pelo contrário, não consiste em acreditar no que se deseja ardentemente, em projetar imaginativamente e deixar-se possuir por uma figuração obsidiante que iluda a realidade²⁴⁶.

O desejo, por outro lado, ainda depende de uma “razão calculadora” que contabiliza hipóteses na articulação de meios e fins, que suputa e elabora um “cálculo de probabilidades” e avalia objectivamente “razões de esperar”²⁴⁷. Ora, a esperança não pode depender do juízo objetivo, ela é “meta-problemática” espera o inesperado e visa, para além da lógica da previsão ou do projecto, a esfera do “inverificável”, convertendo-se, antes, em fé. Ela visa e aguarda sem ver: “não incide sobre aquilo que *deveria* ser, ou mesmo sobre aquilo que *deverá* ser; simplesmente diz: *será*”²⁴⁸. “Não desejo, afirmo”: assim formula Marcel o que designa de “ressonância profética da verdadeira esperança”. Neste sentido, ela constitui um verdadeiro “acto de transcendência”, “é um *élan*, [...] um salto” que implica uma “espécie de recusa radical de suputar as possibilidades”²⁴⁹. Ora, “a não suputação dos possíveis” é, justamente, o modo como Marcel pensara já no *Journal Métaphysique*, uma noção de vontade distinta da simples veleidade. “Querer é, de algum modo, colocar-se aquém do ponto onde podemos distinguir o possível e o impossível”, dizia então, porquanto “a vontade ignora os *mas*”²⁵⁰. O movimento volitivo faz, de algum modo, tábua rasa dos obstáculos e aproxima-se da incondicionalidade e inverificabilidade da fé. “Querer significa dizer: isto deve ser”, para além do que depende ou não de mim,

²⁴⁶ PA, p. 70

²⁴⁷ HV, p. 82

²⁴⁸ EAI, p. 98

²⁴⁹ PA, p. 69; EAI, pp. 98-99

²⁵⁰ MARCEL, G., *Journal Métaphysique*. Paris: Gallimard, 1997, p. 182, (doravante JM)

pois prossegue, “na vontade comprometo-me ao ponto de dizer que eu dependo disso, apenas serei se isso for”²⁵¹. Ora, se o “querer” se coloca aquém da questão da possibilidade, a esperança será, diríamos, aquilo que se coloca para além do cálculo das possibilidades, num plano de superlativação da vontade. De novo, uma distinção anti-tética é ultrapassada: aquilo que depende ou não depende de mim, delindo-se assim a objeção estoicista à metafísica da esperança²⁵²

Na esperança, encontramos, portanto, uma íntima e misteriosa articulação de vontade, fé e visada profética. Deste modo, e por isso, a “esperança é intrépida”, metafisicamente “inexpugnável”, erigindo-se em incondicionado²⁵³. Ela é, no fundo, outro nome para a “exigência de transcendência” na medida em que constitui o “impulso secreto do homem itinerante”²⁵⁴. Oposta a qualquer “inércia” ou “espera entorpecida”, afirma-se como um ímpeto da vontade por sobre as circunstâncias, que “sustém ou sobrevoa a ação”²⁵⁵ e que, contudo, não é feito de ambição progressista nem de desafio prometeico, mas antes de humildade e paciência. Nela, liberdade articula-se misteriosamente com a “graça” dum “dom” de “possíveis”.

A esperança: entre aspiração e nostalgia

A esperança promove o advir do tempo, confere à “duração” a consistência e densidade de uma maturação e, simultaneamente, exerce um “poder de fluidificação” que distende a tríade passado, presente, futuro. Escreve Marcel: “se o tempo é, por essência, separação e uma

²⁵¹ JM, p. 183

²⁵² HV, p. 64 e 79; EAL, p. 92

²⁵³ SE, p. 77; HV, p. 84

²⁵⁴ MEII, p. 163

²⁵⁵ PA, p. 75

perpétua disjunção de si face a si-mesmo, a esperança visa, pelo contrário, a reunião, a reconciliação"²⁵⁶. Se a vida pode aparecer como uma sucessão inconsistente e incoerente de momentos, de valor desigual, uns consumados e insignificantes, outros significativos e ainda fecundos, a esperança, tecida de "fidelidade criadora" e inscrita na "dimensão espiritual" do "profundo", confere-lhe sentido e consistência: direcção e significado além da disjunção da tríade cronológica.

A esperança visa sempre além do futuro. Ela implica a "ligação supralógica de um retorno (*nostos*) e de uma novidade pura (*Kainon ti*)"²⁵⁷. Conservação e restauro, revolução e renovamento são aspetos que, para além das antinomias tradicionais da razão, se conjugam no seio da esperança –, pois, "ela transcende [...] a oposição [...] usual e pragmática do passado e do futuro: aquilo que é esperado é sempre algo que, num certo sentido, pertence ao passado"; aquilo que é restaurado, resgatado no tempo, é sempre renovado, isto é, "promovido a uma dignidade ontológica superior"²⁵⁸. A esperança não consiste somente numa revitalização do futuro, não releva, portanto, da simples futurição, não podendo ser interpretada a partir da categoria do "projecto" nomeadamente na sua configuração heideggeriana: não consiste na expectativa, feita de planeamento ou antecipação. Ela releva, pelo contrário, de um núcleo de fundamental "nostalgia", como referência a algo que, essencialmente e misteriosamente "já somos", mas que não corresponde ao "agora" de uma situação concreta precária, cativa ou exilada. Por isso, ela aponta sempre para a "restauração de uma certa ordem viva". Deste modo, e aliado ao seu já assinalado "caráter profético", distinto de qualquer espírito de previsão, é uma "memória do futuro"²⁵⁹.

²⁵⁶ HV, p. 68

²⁵⁷ HV, pp. 85-86

²⁵⁸ SE, pp. 78-79

²⁵⁹ EAL, p. 93; HV, p. 68

A esperança evolui no plano onde as dissensões do tempo são superadas. "Dirigida à Eternidade", ela assoma à dimensão do "inverificável" onde se conjugam uma "perpétua novidade"²⁶⁰ e a "afirmação [...] de bens eternos" num verdadeiro impulso de transcendência²⁶¹. Viver em esperança, para Marcel, é assumir e querer superar o desafio do "tempo-sorvedouro" que tudo aspira e dissolve. Consiste em crer que há uma eternidade ontológica solidária da temporalidade existencial.

O impulso elpidiano, como o concebe Marcel, conduz a uma soteriologia de alcance intersubjectivo. É explícito em afirmar que a "esperança arquetípica é a esperança da salvação" tecida de amor, visando a partilha fraterna e a comunhão com o Tu absoluto²⁶². Ela é ainda, deste modo, solidária de uma "consciência escatológica". Visando além do futuro, ela pode dirigir-se ao "fim dos tempos" de que a crise de sentido do mundo contemporâneo, vivido como um "mundo partido", não cessa de dar os sinais alarmantes. Deste modo, pode dizer-se que não há discordância entre Marcel e Ricœur. Se Ricœur valoriza pela via teológica, e em consonância com Jürgen Moltmann, a esperança como "promessa" das coisas que hão-de vir, ou seja, o futuro consumado na ressurreição dos corpos e no alvor da Jerusalém Celeste, Marcel, pela via existencial, aquém da Revelação, valoriza o "viver em esperança" como uma certa plenitude presente, epifania concreta ainda que intermitente e vivida aquém do "recuso absoluto" que o Tu divino prodigaliza. Mas se é no ádito da fé e da sua adesão confessional que a estrita reflexão filosófica detém o seu movimento, a "esperança" plena traduz um autêntico impulso de transcendência de alcance soteriológico e escatológico.

²⁶⁰ MARCEL, G. - Desire and Hope. In LAWRENCE, N.; O'CONNOR, D., ed. lit., *Readings in Existential Phenomenology*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, [1967], p. 278. Este texto permaneceu inédito em francês.

²⁶¹ *EAI*, p. 93

²⁶² *EAI*, p. 99; 61

Conclusão

Paul Ricœur conheceu em profundidade a diarística e ensaística marcelianas, tendo sido um dos seus primeiros e mais relevantes comentadores. A partir dos temas da encarnação, da atestação e da esperança é possível rastrear-se a influência matricial e duradoura, ainda que por vezes discreta e implícita, da reflexão de Gabriel Marcel sobre o percurso de Paul Ricœur. Procurámos, deste modo, fazer justiça a uma genealogia filosófica à qual muitas vezes se alude sem, porém, se dar os contornos precisos ou a devida explicitação.

O estudo dos temas marcelianos da “encarnação”, a que se associam, em filigrana contrapontística, os do “sentir” como “modo de participação”, do “ser em situação” e da “liberdade-dom”, foram decisivos na constituição do projecto inicial da “filosofia da vontade”. Nela visava-se reflectir o *cogito* reconquistado na sua integralidade corpórea, afectiva, volitiva e prática para aí se evidenciar a “dialéctica englobante da actividade e da passividade” inerente ao “mistério da encarnação”, de que só uma “fenomenologia existencial” poderia dar conta.

Num segundo momento, vimos como as problemáticas da atestação, da fidelidade e da promessa colocam numa linha comum a “ontologia da pessoa” esboçada por Ricœur e a “ontologia concreta” de Marcel. Para o “ser-pessoa”, assumir a injunção de Píndaro e Nietzsche “torna-te quem és!” envolve a alteridade e o diferimento da abertura ao tempo e aos outros, numa encruzilhada ontológica, epistémica e ética. Entre a jornada ricœuriana, que parte do “homem falível” sujeito ao sofrimento e ao mal, para alcançar o “homem capaz”, que age eticamente e espera uma “vida boa”, encontramos uma dinâmica consonante com a trajectória da “filosofia concreta” marceliana, tensa entre a inserção dramática no mundo e uma abertura à alteridade do tempo e do outro feito “tu” movida por uma esperança de dimensão ética e vocação metafísica.

É precisamente o tópicos da esperança que fornece uma terceira chave para a compreensão dos influxos e presenças marcelianos em Ricœur. Ainda que de incidência discreta no vasto *corpus* ricœuriano, o tema acarreta importantes implicações para um pensamento do sentido do tempo e da acção. Não há tempo ético sem abertura a um possível benfazejo implícito ou explicitamente "dado" como "promessa" no meio do sofrimento e do mal. A esperança consiste precisamente nessa vivificação do tempo onde germina a consumação da "vida boa". Na esperança, o homem aguarda confiante, mas sem certeza e comprometido com a acção, a realização da "promessa" de origem "transcendente". Se o desenlace é "escatológico" e por isso religioso, o compromisso não deixa de ser "existencial", situado aquém da "revelação". Assim, para além de Kant e Moltmann, é, evidentemente, de Gabriel Marcel, pensador do "*homo viator*" e da consciência elpidiana, de quem reconhecemos o ascendente.

Uma articulação mais fina da tríade exposta seria proveitosa e até necessária. Assumimos o carácter mais doxográfico do que especulativo da nossa exposição e, desse modo, reiteramos a modéstia do nosso desígnio. Importa, todavia assinalar o entrelaçamento contrapontístico dos temas. Vimos que a liberdade do sujeito encarnado se nutre da "esperança" de uma reconciliação das cisões e traumas da vontade cindida. Notámos que a "esperança" é "promessa", tecida de fidelidade e abertura ao possível. A "atestação", enquanto testemunho e vínculo fiel, é o que faculta o "reconhecimento" do que a "promessa" contém e abre no futuro. Este entrelaçamento tem como tensão fundadora o vínculo vivencial e reflexivo entre "encarnação" e "transcendência", comum ao pensamento de Marcel e Ricœur.

Dando aso às virtualidades do "círculo hermenêutico", poder-se-ia agora visitar a discursividade diarística da obra filosófica de Marcel como uma expressão sugestiva da "identidade narrativa" arborescendo e frutificando de modo por vezes inconcluso. Uma ipseidade filosófica que emerge, expande-se e diversifica-se

na novidade que a si-mesma traz a maturação da experiência e o aprofundamento do pensar. A problemática do "tempo vivido", onde "reconhecimento" e "inacabamento" se entrelaçam daria aso a uma ampla reflexão hermenêutica, caminho que, para ocasião futura, deixamos aqui somente sugerido.

RICŒUR E OS CLÁSSICOS: TEMPO, NARRATIVA E MEMÓRIA RICŒUR AND THE CLASSICS: TIME, NARRATIVE AND MEMORY

Martinho Soares²⁶³

Resumo

Neste texto, relembremos a proveitosa e proficiente leitura que Ricœur faz de Aristóteles e S. Agostinho a propósito de tempo e narrativa; evocamos os múltiplos aportes da filosofia aristotélica e platónica para a consolidação do estatuto imagético e supletivo da memória; evocamos o diálogo aberto por nós entre a epistemologia histórica de Paul Ricœur e a historiografia fundadora de Tucídides, donde destacamos o papel figurativo e ético da linguagem histórica; e concluímos apontando para futuros e possíveis cruzamentos de Ricœur com os Clássicos, a propósito das teses da identidade narrativa e do reconhecimento.

Palavras-chave: Ricœur; Agostinho; Aristóteles; Platão; Tucídides; história narrativa.

²⁶³ martinhosoaresh@gmail.com

Martinho Soares é professor de línguas clássicas na Universidade Católica no Porto, investigador do Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias da Universidade de Lisboa (CLEPUL) e no Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra (CECH). É licenciado em Línguas e Literaturas Clássicas e Portuguesa pela Universidade de Coimbra; mestre e Doutor em *Poética e Hermenêutica* pela mesma instituição. Tem produzido trabalhos sobre literatura e culturas clássicas e portuguesa, filosofia e história. Destacam-se as teses de mestrado e de doutoramento publicadas com a chancela da Fundação Eng. António de Almeida, do Porto; respetivamente: *Tempo, mythos e praxis. O diálogo entre Ricœur, Agostinho e Aristóteles*; e *História e Ficção em Paul Ricœur e Tucídides*.